

AL-QUR'AN DAN SEKULARISASI
(Studi Kritis Atas Penafsiran Nurcholish Madjid)



SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Theology Islam

Disusun Oleh:

FAJAR ROMADLON AT-TUHRY
NIM. 10530034

JURUSAN ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

2015

AL-QUR'AN DAN SEKULARISASI
(Studi Kritis Atas Penafsiran Nurcholish Madjid)



SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagai Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Theology Islam

Disusun Oleh:

FAJAR ROMADLON AT-TUHRY
NIM. 10530034

JURUSAN ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

2015

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Fajar Romadlon At-Tuhry
NIM : 10530034
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Alamat : Dusun Glagah Ombo RT 04 RW 07, Desa Sucen, Kecamatan Salam, Kabupaten Magelang, Provinsi Jawa Tengah
Telp/Hp : 089671430083
Judul Skripsi : Al-Qur'an dan Sekularisasi (Studi Kritis Atas Penafsiran Nurcholish Madjid)

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar *asli* karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah dimunaqasyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqasyah, jika lebih dari 2 (dua) bulan revisi skripsi belum terselesaikan, maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia munaqasyah kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila kemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya (plagiasi), maka saya bersedia menanggung sanksi untuk dibatalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta, 19 Januari 2015

Saya yang menyatakan,



Fajar Romadlon At-Tuhry
NIM. 10530034



Dosen Pembimbing
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran
Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

NOTA DINAS

Hal : Skripsi Sdra. Fajar Romadlon At-Tuhry
Lamp : -

Kepada
Yth, Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi Saudara:

Nama : Fajar Romadlon At-Tuhry
NIM : 10530034
Judul Skripsi : Al-Qur'an dan Sekularisasi (Studi Kritis Atas
Penafsiran Nurcholish Madjid)

Sudah dapat diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana strata satu (S.Th.I) di Jurusan Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terimakasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 21 Januari 2015

Pembimbing,

Dr. Ahmad Baidowi, S.Ag., M. Si
NIP. 19690120 199703 1 001



SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI / TUGAS AKHIR

Hal : Persetujuan Skripsi
Lamp : -

Kepada
Yth, Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi Saudara:

Nama : Fajar Romadlon At-Tuhry
NIM : 10530034
Judul Skripsi : Al-Qur'an dan Sekularisasi (Studi Kritis Atas Penafsiran Nurcholish Madjid)

Sudah dapat diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana strata satu (S.Th.I) di Jurusan Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut diatas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terimakasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 21 Januari 2015

Pembimbing,

Dr. Ahmad Baidowi, S.Ag., M. Si
NIP. 19690120 199703 1 001



PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor : UIN.02/DU/PP.00.9/328/2015

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : AL-QUR'AN DAN SEKULARISASI (STUDI
KRITIS ATAS PENAFSIRAN NURCHOLISH
MADJID)

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : FAJAR ROMADLON AT-TUHRY
NIM : 10530034

Telah dimunaqasyahkan pada : Rabu, 28 Januari 2015
Dengan nilai : 95 (A)

Dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan
Kalijaga Yogyakarta.

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH:

Ketua Penguji I/ Pembimbing

Dr. Ahmad Baidowi, S. Ag., M. Si.
NIP. 19690120 199703 1 001

Sekretaris/Penguji II

Dr. Phil. Sahiron, MA
NIP.19680605 199403 1 003

Penguji III

Prof. Dr. H. Muhammad, M.Ag.
NIP. 195905 199001 1 001

Yogyakarta, 5 Februari 2015

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
DEKAN



Dr. Syailan Nur, M.A.
NIP. 19620718 198803 1 005

MOTTO

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾

“Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemana pun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui.” (QS al-Baqarah [2]: 115).

“Aku bukan nasionalis, bukan katolik, bukan sosialis. Aku bukan Budha, bukan Protestan, bukan westernis. Aku bukan komunis. Aku bukan humanis. Aku adalah semuanya. Mudah-mudahan inilah yang disebut muslim. Aku ingin bahwa orang memandang dan menilaiku sebagai suatu kemutlakan (*absolute entity*) tanpa menghubungkan-hubungkan dari kelompok mana saya termasuk serta dari aliran apa saya berangkat.”
(Ahmad Wahib).

PERSEMBAHAN

Karya ini aku persembahkan kepada:

Mereka yang tanpa lelah menasbihkan namaku dalam doa-doa
panjangnya,

orang-orang yang telah menghiasi hari-hariku,

dan tentunya ku persembahkan teruntuk diriku sendiri.

ABSTRAK

Al-Qur'an sebagai wahyu ilahi yang diturunkan Allah kepada umat manusia, sebagai kitab terakhir artinya al-Qur'an juga tetap relevan melakukan perannya berupa petunjuk pada kehidupan saat ini akhir dunia kelak (*al-Qur'ān ṣālih liḥilli zamān wa makān*). Dari sini, tentu saja dapat menegaskan bahwa terdapat respon atau bahkan solusi yang diberikan al-Qur'an atas permasalahan-permasalahan umat manusia, khususnya isu-isu mengenai tantangan umat manusia menyikapi modernitas.

Nurcholish Madjid merupakan intelektual Muslim yang sarat kontroversi lewat gagasan pembaharuannya. Di satu sisi ia menyadarkan bahwa kemunduran umat Islam Indonesia karena tidak mau menerima kemodernan, untuk itulah ia menawarkan konsep sekularisasi. Baginya, sekularisasi berbeda dengan sekularisme, sebaliknya sekularisasi merupakan implementasi dari ajaran Islam dengan ajaran monoteismenya yaitu menyembah semata-mata kepada Allah (tauhid). Di sisi lain, Nurcholish juga mengutip beberapa ayat al-Qur'an untuk menunjukkan relevannya sekularisasi sebagai agenda pembaruan bagi umat Islam. Menjadi problema tersendiri ketika ia dikritisi akibat gagasannya itu oleh beberapa intelektual Muslim lainnya.

Skripsi ini berjudul "Al-Qur'an dan Sekularisasi (Studi Kritis Atas Penafsiran Nurcholish Madjid)." Permasalahan pokok yang dijawab adalah: *Pertama*, bagaimanakah penafsiran Nurcholish Madjid terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang sekularisasi? *Kedua*, apa implikasi penafsiran Nurcholish Madjid terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang sekularisasi? *Ketiga*, apa kritik terhadap penafsiran Nurcholish Madjid? Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis dengan pendekatan historis dan pendekatan hermeneutika. Penelitian ini berusaha memaparkan atau memberi gambaran gagasan sekularisasi Nurcholish Madjid.

Hasil dari penelitian ini di antaranya. *Pertama*, dalam hal menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tentang sekularisasi Nurcholish tertuju pada ayat-ayat tentang pentingnya kehidupan duniawi. Hal itu merupakan tujuan pokok gagasan sekularisasinya, karena umat Muslim tidak mampu dalam membedakan nilai-nilai yang transedental dan temporal. Selain itu, penafsirannya tertuju pada ayat-ayat tentang pentingnya rasionalisasi. Nurcholish menginginkan umat Muslim untuk menggunakan rasio (akal) yang besar untuk memecahkan masalah-masalah dunia. Karena penggunaan akal akan mempengaruhi penerimaan dan pengembangan ilmu pengetahuan. *Kedua*, Pancasila sebagai *kalimah sawā'* atau *common platform* dalam QS Ali 'Imrān (3): 64 merupakan hasil negosiasi penafsiran Nurcholish Madjid dengan mendialektiskan antara keislaman, kemodernan, dan keindonesiaan yang bertolak dari dua gagasannya, yaitu "Teologi Inklusif" dan "Apologi Negara Islam dan Agenda Keadilan Sosial". *Ketiga*, mengacu pada teori hermeneutika E. Betti, penafsiran yang ia inginkan adalah objektif. Namun, yang ia tunjukkan malah mencerminkan sebaliknya, yaitu unsur subjektivitas yang dominan, seperti yang telah digagas oleh Hans G. Gadamer yaitu unsur-unsur kepentingan dan prapemahaman. Sekularisasi sebagai bagian dari prapemahaman masih menjadi polemik, sehingga kiranya Nurcholish menanggukkan istilah itu.

KATA PENGANTAR

Tak ada kata yang paling indah untuk dilantunkan pada momentum ini selain puji syukur kepada Allah SWT, atas segala ilmu dan iradah-Nya yang telah diilhamkan kepada penulis lembaran demi lembaran dalam karya ini, sehingga terselesaikannya skripsi ini, yang berjudul “Al-Qur’an dan Sekularisasi (Studi Kritis Atas Penafsiran Nurcholish Madjid).”

Selanjutnya shalawat dan salam kepada sang revolusioner sejati, Rasulullah Muhammad SAW. Seorang figur teladan manusia, pembawa obor keimanan dan ilmu pengetahuan dari kegelapan. Semoga kita termasuk umat yang mendapat syafaatnya. Amin.

Selesaiannya penulisan skripsi ini juga tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, penulis ingin menyampaikan terima kasih kepada:

1. Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, MA. Ph.D., selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Dr. Syaifan Nur, MA., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Dr. Phil Sahiron, M.A., selaku Ketua Jurusan Ilmu Al-Qur-an dan Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
4. Drs. H. Muhammad Yusron, M.A., selaku Dosen Pembimbing Akademik (DPA) yang selama ini telah sudi menjadi orang tua kedua penulis sekaligus memberikan arahan, motivasi, dan nasehat kepada penulis.

5. Dr. Ahmad Baidowi, S. Ag., M. Si. sebagai Dosen Pembimbing Skripsi. Terima kasih atas kebijaksanaan bapak dalam memberikan arahan, bimbingan, sekaligus kebebasan penulis dalam menyusun skripsi ini sehingga penulis bisa lebih berkreasi dalam penyusunan skripsi ini.
6. Prof. Dr. Muhammad, M.Ag. dan Dr. Phil Sahiron, M.A., bukan hanya selaku dewan penguji dalam skripsi ini, tetapi sebagai tempat penulis berdiskusi banyak hal khususnya dalam melengkapi karya ini. Terima kasih telah berkenan menjadi dewan penguji.
7. Dosen-dosen jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir yang telah memberikan banyak ilmu kepada penulis dan memberi nuansa baru dalam pemikiran penulis. Semoga menjadi ilmu yang bermanfaat.
8. Segenap keluarga yang telah mendukung penulis baik dari segi moril dan materiil yang tak terbatas, Muh. A. Kabul Marzuki (ayahanda), Siti Asiyah (ibunda), Ulfa Bashiroh, Ahmad Muhibbin, Muhammad Mujib (saudara-saudara penulis), Khalila Rachmania Faylasufa, Eka Puspita Sari, dan keluarga besar lainnya yang tak bisa penulis ucapkan. Doa, senyuman, kritikan, dan harapan kalian adalah penyejuk hati penulis.
9. Teman-teman serasa, sepenanggungan, dan seperjuangan di perkuliahan, semua teman-teman Tafsir Hadis angkatan 2010 UIN Sunan Kalijaga tanpa terkecuali, khususnya teman-teman Shoufana yang sudah seperti saudara penulis sendiri.
10. Keluarga besar PMII Rayon Pembebasan Fakultas Ushuluddin sebagai tempat pelampiasan kegelisahan intelektual kedua. Terutama teruntuk teman-teman

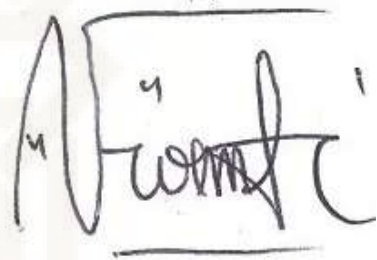
Korp Perjuangan 2010 yang selalu ada dalam hati penulis, selamat berjuang!
Tak lupa juga untuk keluarga besar PC PMII Magelang tempat penulis
nimbrung.

11. Teman-teman LPM Humaniush 2012 dan Keluarga *ex*-Senat Mahasiswa FUSAP 2013 sebagai tempat penulis menuangkan gagasan-gagasannya dalam rangka pembangunan berpikir. Terima kasih telah memberikan kesempatan kepada penulis pengalaman berorganisasi.
12. Segenap warga KKN 80 Mejing, Banjararum, Kalibawang, Kulon Progo atas suka citanya dalam memberikan pelajaran hidup bermasyarakat.
13. Pondok Pesantren al-Falah, tempat penulis membangun karakter keilmuan. Terima kasih yang tak terhingga untuk K.H. Habibullah beserta keluarga dan segenap guru-guru penulis. *Jazakumullah aḥsanal jaza'*.
14. Seluruh staf dan karyawan Perpustakaan Kolese St. Ignatius Yogyakarta dan Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga, terima kasih atas izinnya dalam mengeksplorasi koleksi buku-bukunya yang tak terbatas sehingga terselesaikanlah karya ini.
15. Segenap teman-teman penulis di UIN Yogyakarta, UNY, UGM, ISI, rumah kontrakan Poker-Yo, rumah kontrakan Pak Danto dan rumah kosan az-Zaitun serta teman-teman yang tidak bisa diucapkan. Selain itu, kepada seluruh pihak yang telah membantu terselesaikannya karya ini. Semoga bermanfaat.
Amin...

Demikian beberapa patah kata sekaligus ucapan terima kasih penulis sebagai pengantar pembuka dalam karya ini. Sebagai sebuah karya manusia biasa,

tentunya masih terdapat banyak kekurangan yang tak terhitung, terlepas dari itu semoga terdapat manfaat yang bisa dipetik bersama dari karya ini. Penulis juga mengharapkan kritik yang membangun beserta saran dalam pembangunan ilmu pengetahuan antara penulis dengan pembaca sekalian, agar karya ini bisa lebih baik lagi. Terima kasih atas perhatiannya.

Yogyakarta, 19 Januari 2015
Penulis,

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Fajar Romadlon At-Tuhry', enclosed within a rectangular box.

Fajar Romadlon At-Tuhry
NIM. 10530034

PEDOMAN TRANSLITERASI

Penulisan Transliterasi Arab-latin dalam penyusunan skripsi ini menggunakan pedoman transliterasi dari Keputusan Bersama Menteri Agama RI Republik Indonesia dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Tanggal 22 Januari 1988 No: 158/1987 dan 0543b/U/1987. secara garis besar uraiannya adalah sebagai berikut:

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Sa'	Ṣ	Es (titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	Ḥ	Ha (titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Ẓal	Ẓ	Zet (titik di atas)
ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Ṣad	Ṣ	Es (titik di bawah)
ض	Ḍad	Ḍ	De (titik di bawah)

ط	Ta	Ṭ	Te (titik di bawah)
ظ	Za	Ẓ	Zet (titik di bawah)
ع	‘Ain	‘-	Koma terbalik (di atas)
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa’	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
هـ	Ha’	H	Ha
ء	Hamzah	’-	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

B. Konsonan Rangkap Karena *Tasyīd* Ditulis Rangkap

مُتَعَدِّدَةٌ	ditulis	<i>muta’addidah</i>
عِدَّةٌ	ditulis	<i>‘iddah</i>

C. *Ta’ Marbuṭah* Di Akhir Kata

1. Bila dimatikan ditulis *h*:

حِكْمَةٌ	ditulis	<i>ḥikmah</i>
عِلَّةٌ	ditulis	<i>‘illah</i>

Ketentuan ini tidak diperlukan bagi kata-kata Arab yang sudah terserap dalam bahasa Indonesia, seperti salat, zakat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila diikuti dengan kata sandang ‘al’, maka ditulis dengan *h*

كرامة الأولياء	ditulis	<i>karāmah al-auliya’</i>
زكاة الفطر	ditulis	<i>zakāh al-fiṭri</i>

D. Vokal Pendek Dan Penerapannya

َ	Fathah	ditulis	<i>a</i>
ِ	Kasrah	ditulis	<i>i</i>
ُ	Ḍammah	ditulis	<i>u</i>
فَعَلَ	Fathah	ditulis	<i>fa’ala</i>
ذَكَرَ	Kasrah	ditulis	<i>żukira</i>
يَذْهَبُ	Ḍammah	ditulis	<i>yazhabu</i>

E. Vokal Panjang

1	Fathah + alif	ditulis	<i>ā</i>
	جَاهِلِيَّة	ditulis	<i>jāhiliyyah</i>
2	Fathah + ya’ mati	ditulis	<i>ā</i>
	تَنْسَى	ditulis	<i>tansā</i>
3	Kasrah + ya’ mati	ditulis	<i>ī</i>
	كَرِيم	ditulis	<i>karīm</i>

4	Dammah + wawu mati	ditulis	<i>ū</i>
	فُرُوض	ditulis	<i>furūd</i>

F. Vokal Rangkap

1	Fatḥah + ya mati	ditulis	<i>ai</i>
	بَيِّتُكُمْ	ditulis	<i>bainakum</i>
2	Fatḥah + wawu mati	ditulis	<i>au</i>
	قَوْل	ditulis	<i>qaul</i>

G. Vokal Pendek Yang Berurutan Dalam Satu Kata Dipisahkan Dengan Apostrof

النتم	Ditulis	<i>a'antum</i>
اعدت	Ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	Ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata Sandang Alif + Lam

Bila diikuti huruf *Qamariyyah* maka ditulis dengan menggunakan kata sandang “*al*”, dan bila diikuti huruf *Syamsiyyah* maka ditulis dengan menggandakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el) nya.

القرآن	Ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
الشمس	Ditulis	<i>asy-Syams</i>

I. Penulisan Kata-Kata Dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya.

ذوي الفروض	Ditulis	<i>ẓawi al-furūd</i>
أهل السنة	Ditulis	<i>ahl as-sunnah</i>

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
SURAT PERNYATAAN	ii
NOTA DINAS	iii
SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI	iv
SURAT PENGESAHAN SKRIPSI	v
MOTTO	vi
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	vii
ABSTRAK	viii
KATA PENGANTAR	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI	xiii
DAFTAR ISI	xvii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	8
D. Telaah Pustaka	9
E. Kerangka Teoritik	15
F. Metode Penelitian	23
G. Sistematika Pembahasan	27

BAB II LATAR BELAKANG NURCHOLISH MADJID30

A. Biografi Nurcholish Madjid	30
1. Latar Belakang Keluarga	30
2. Riwayat Pendidikan: dari Gontor ke IAIN Menuju Chicago	34
3. Karir dan Aktivitas Intelektual: HMI Sebagai Batu Pijakan	39
4. Perkembangan Pemikiran Pasca Pulang ke Indonesia: dari Paramadina Merintis Jalan ke Istana	47
B. Setting Sosio-Historis Masa Orde Baru	52

BAB III NURCHOLISH MADJID DAN KAJIAN AL-QUR'AN61

A. Nurcholish Madjid dan Interaksinya dengan Al-Qur'an	61
B. Karya-Karya Nurcholish Madjid	68
C. Hermeneutika Al-Qur'an Nurcholish Madjid	73
D. Motif Penafsiran Al-Qur'an Nurcholish Madjid	81
E. Prinsip-Prinsip Penafsiran Al-Qur'an Nurcholish Madjid	87
1. Rasionalisasi sebagai Implikasi Modernisasi	87
2. Integrasi Keislaman dan Keindonesiaan	94

BAB IV	PENAFSIRAN NURCHOLISH MADJID TERHADAP AYAT-AYAT AL-QUR'AN YANG MEMPUNYAI RELEVANSI DENGAN KONSEP SEKULARISASI DAN IMPLIKASI PENAFSIRANNYA	100
A.	Definisi Sekularisasi	100
B.	Penafsiran Nurcholish Madjid Terhadap Ayat-Ayat Al-Qur'an yang Mempunyai Relevansi dengan Konsep Sekularisasi	104
1.	Sekularisasi untuk Membedakan Perkara yang Sifatnya Duniawi dan Perkara yang Sifatnya Ukhrawi	104
2.	Sekularisasi Sebagai Pemantapan Peran Manusia sebagai Khalifah di Muka Bumi	111
C.	Implikasi Penafsiran Nurcholish Madjid	116
1.	Teologi Inklusif	116
a.	Dasar Pijakan Teologi Inklusif dalam Ajaran Islam	116
b.	Pluralisme sebagai Komitmen Kuat Gagasan Teologi Inklusif	117
c.	<i>Al-Islām</i> sebagai Titik Temu Semua Agama	123
2.	Apologi Negara Islam dan Cita-Cita Keadilan Sosial	128
a.	Latar Belakang Munculnya Gagasan Apologi Negara Islam ...	128
b.	Landasan Historis Tidak Adanya Institusi Politik dalam Islam	132
c.	Cita-Cita Keadilan Sosial sebagai Agenda	140

d. Pancasila sebagai Titik Temu dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara	146
---	-----

BAB V KRITIK TERHADAP PENAFSIRAN NURCHOLISH MADJID

A. Kritik Terhadap Penafsiran Nurcholish Madjid Terhadap Ayat-Ayat Al-Qur'an yang mempunyai Relevansi dengan Konsep Sekularisasi	151
B. Kritik Terhadap Hasil Penafsiran Nurcholish Madjid	161
1. Teologi Inklusif	161
2. Apologi Negara Islam dan Cita-Cita Keadilan Sosial	166
3. Pancasila Sebagai <i>Kalimah Sawā'</i> atau <i>Common Platform</i>	171
C. Kritik Terhadap Metode Penafsiran Nurcholish Madjid	177

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan	188
B. Saran-saran	193

DAFTAR PUSTAKA

***CURRICULUM VITAE***

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Saat dunia Islam mengalami zaman keemasannya pada abad ke-7 sampai abad ke-18, Peradaban Eropa masih berada dalam kegelapan. Orang-orang Eropa berbondong-bondong menuntut ilmu pengetahuan dari dunia Islam, kemudian mereka kembangkan dengan giat. Akibat kontak yang masif dengan dunia Islam tersebut, ternyata melicinkan jalan Eropa ke arah kebangkitan kembali (*renaissance*) mereka, untuk selanjutnya mengantarkan dunia Eropa ke periode yang baru, modern.¹

Pada puncaknya, Eropa mengalami *enlightenment* (pencerahan) pada abad ke-18. Di lain pihak justru umat Islam mengalami kemunduran secara perlahan, ilmu pengetahuan dan filsafat yang tadinya sangat erat dengan dunia Islam malah berkembang pesat di Eropa. Namun, dalam perkembangannya di Eropa muncul masalah baru, yaitu ilmu pengetahuan dan filsafat yang memisahkan diri dari agama.² Antara ilmu pengetahuan dan filsafat bertentangan keras dengan doktrin keagamaan (yang diwakili

¹ Baca sejarah persentuhan antara peradaban Islam dan peradaban Eropa misalnya Philip K. Hitti dalam *History of Arabs* terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2013), hlm. 739.

² Syahrin Harahap, *al-Qur'an dan Sekularisasi: Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husein* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994), hlm 1.

oleh otoritas gereja), lalu ilmu pengetahuan berkembang di luar agama. Akibat peranan akal yang bebas itu menimbulkan konsekuensi dengan munculnya apa yang disebut dengan “sekularisme” pada masyarakat Barat, yaitu pemisahan antara ajaran-ajaran agama dari kehidupan dunia.

Peradaban Barat dengan ilmu pengetahuan dan teknologi modernnya kemudian memasuki dunia Islam bersamaan dengan kolonialisme-imperialisme pada sekitar abad ke-19—dalam sejarah Islam dipandang sebagai permulaan periode modern. Kontak dengan Barat modern tersebut memunculkan ide-ide baru ke dunia Islam seperti nasionalisme, demokrasi, sekularisme, rasionalisme, dan lain sebagainya.³ Umat Islam kemudian dituntut untuk merespon dengan menerima atau menolak ide-ide modernisme tersebut.

Di dunia Islam sendiri, lalu muncul ide ataupun gerakan untuk menyesuaikan ajaran-ajaran Islam dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern agar menghindarkan Islam dari suasana kemunduran untuk menuju kemajuan. Muncullah gerakan-gerakan pembaharuan seperti Muḥammad ‘Abdūh di Mesir, Jamaluddin al-Afgāni di India, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahāb di Saudi Arabiya dan Muḥammad Iqbal di Pakistan.⁴

³ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: Bulan Bintang, 2011), hlm. 3.

⁴ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam ...*, hlm. 4.

Perkembangan isu-isu seputar modernitas akhirnya sampai ke Indonesia pada awal era Orde Baru, sekitar akhir tahun 1960-an. Umat Muslim Indonesia mulai bersinggungan dengan isu tersebut. Menurut Cak Nur—panggilan akrab Nurcholish Madjid, kemunduran umat Islam Indonesia karena tidak mau menerima kemodernan, akibat kesalahfahaman umat Islam itu sendiri. Konsekuensinya pemerintahan Orde Baru meminggirkan umat Islam karena dinilai tidak mengakomodir modernisme, karena Orde Baru sendiri telah memilih politik developmentalisme sebagai jalan sosial, ekonomi, dan politiknya.

Sosok Nurcholish Madjid muncul yang saat itu menjabat sebagai ketua umum HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) melontarkan gagasannya di pelbagai surat kabar yang berjudul “Modernisasi Ialah Rasionalisasi Bukan Westernisasi”, yang menjawab problema modernitas di dunia Islam. Menurutnya, modernisasi identik dengan rasionalisasi bukan westernisasi, yaitu berarti proses perombakan pola berpikir dan tata kerja baru yang akliah.⁵ Pada saat itulah, banyak yang menggelarinya sebagai “Natsir Muda.” Lebih lanjut Nurcholish menuturkan:

Kita sepenuhnya berpendapat bahwa modernisasi ialah rasio asasi yang ditopang oleh dimensi-dimensi moral, dengan bernajak pada prinsip iman kepada Tuhan Yang Maha Esa. Akan tetapi, kita juga sepenuhnya menolak pengertian yang mengatakan modernisasi ialah westernisasi, sebab kita menolak westernisme. Dan, westernisme yang kita maksud itu ialah suatu keseluruhan paham yang membentuk *total way of life*, yang didalamnya faktor yang

⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2013), hlm. 209.

peling menonjol ialah sekularisme; dengan segala percabangannya, sebagaimana telah diterangkan sebelumnya.⁶

Namun, peluang Nurcholish untuk menjadi “Natsir Muda” tertutup karena pidatonya yang berjudul “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Integrasi Umat” pada awal tahun 1970. Pandangan Nurcholish dinilai telah berubah, ia malah menganjurkan adanya sekularisasi (yang terkenal dengan jargonnya, *Islam Yes, Partai Islam No!*) sebagai penopang dalam modernisasi pemikiran Islam. Menurutnya, sekularisasi berbeda dengan sekularisme. Sekularisasi diperlukan karena dalam perjalanan sejarahnya umat Islam tidak mampu lagi membedakan mana nilai-nilai yang dianggap Islam itu, mana yang transendental dan mana yang temporal. Dari gagasan sekularisasi itu, muncullah gagasan liberalisasi yang dimaksudkan sebagai kebebasan berpikir atau *intellectual freedom* untuk melepaskan diri dari nilai-nilai tradisional dan mencari nilai-nilai yang berorientasi ke depan.⁷ Di dalam pemikiran Islam kerap disebut *re-interpretating* atau dibuka lebarnya ijtihad, akibat dari mandeknya pemikiran Islam.

Menariknya, secara tersirat Nurcholish menuturkan bahwa konsep sekularisasinya sejalan dengan ajaran Islam yang menganut monoteisme yaitu percaya kepada Allah semata (tauhid) dalam bentuk desakralisasi. Karena umat Islam gagal untuk membedakan mana yang dunia mana

⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, hlm. 226-227.

⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, hlm. 250.

yang akhirat, mana yang sifatnya transendental mana yang temporal, misalnya yang terjadi dalam pensakralan partai politik Islam.⁸

Bahkan gagasan-gagasan Nurcholish yang termuat dalam karya-karyanya sangat diilhami oleh al-Qur'an. Sebanyak-banyaknya referensi pada teori sosial modern yang digunakannya, Nurcholish selalu memulainya dari al-Qur'an dan selalu kembali kepada al-Qur'an. Misalnya gagasan sekularisasinya ini, yang menurutnya juga bermakna sebagai pemantapan peran manusia sebagai khalifah di muka bumi. Firman Allah SWT:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ۚ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَیَنْحَنُّ نُسُجًا یَّحْمَدُكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ ۚ قَالَ اِنِّىْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."⁹

Peran khalifah sendiri untuk memberikan ruang bagi adanya kebebasan-kebebasan manusia untuk menetapkan dan memilih sendiri cara dan tindakan-tindakan dalam rangka perbaikan-perbaikan hidupnya di

⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, hlm. 250.

⁹ QS al-Baqarah (2): 30.

atas muka bumi.¹⁰ Sehingga manusia dituntut untuk berijtihad dalam menyikapi pelbagai masalah dunia dengan mengacu kepada Allah sebagai tujuan utamanya. Sekularisasi sekaligus melahirkan desaklarisasi dengan pemutlakan transedensi semata-mata hanya kepada Tuhan (ketauhidan), karena dengan berpikir secara rasional dapat menduniawikan semua yang sesungguhnya dunia.

Kemunculan Nurcholish Madjid dengan membawa gagasan sekularisasi membuatnya dikenal dalam dua hal. Pihak-pihak yang setuju dengan pendapat Nurcholish, mengenalnya sebagai pemikir dan pembaharu Islam. Sebaliknya yang tidak setuju dengan gagasan-gagasan Nurcholish, apalagi setelah terbitnya buku koreksi M. Rasjidi (guru sekaligus seniornya) berjudul “Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi.” Dalam buku itu Nurcholish dikesankan sebagai seorang penganut sekularisme juga rasionalisme. Ia bahkan mendapat kritikan dari para pemikir Islam Indonesia, seperti Rasjidi sendiri M. Kamal Hassan (seorang sarjana Malaysia peneliti gerakan pembaharuan di Indonesia) dan kolega-koleganya di HMI, karena gagasannya yang telah berubah.

Kritikan itu di antaranya tentang penggunaan istilah sekularisasinya sebagai bukan penerapan dari sekularisme sebagai hal

¹⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, hlm. 251-252.

yang tak lumrah dan cenderung memaksakan kehendaknya¹¹. M. Kamal Hassan bahkan menuduhnya tidak konsisten dalam mengemukakan pendapatnya, dari sikap awalnya sebagai anti sekularisme menjadi penganjur sekularisme. Saking banyaknya para pengkritik Nurcholish, sampai-sampai gagasan sekularisasi ini masih menjadi perdebatan sampai tahun 1980-an. Bahkan pasca reformasi, gagasan sekularisasi Nurcholish ini berkembang lagi ke arah liberalisme dan pluralisme.

Dalam penelitian ini, penulis mengangkat sosok Nurcholish Madjid karena ia merupakan intelektual Muslim yang sarat kontroversial lewat gagasan pembaharuannya. Kemudian yang lebih menariknya lagi, Nurcholish Madjid sendiri dituding oleh para pengkritiknya bahwa ia berusaha menghilangkan peran agama dalam kehidupan sehari-hari (sekuler), padahal ia menyangkal dan menyatakan hal yang sebaliknya. Bahkan dalam pelbagai tulisannya ia menanamkan nilai-nilai al-Qur'an sebagai dasar pijakan berfikirnya.

Benarkah gagasan-gagasan Nurcholish Madjid itu sekular atau bukannya gagasan-gagasan Nurcholish Madjid itu mempunyai tujuan yang mulia, yaitu sebagai salah satu jalan untuk mendialektiskan antara Islam dengan modernitas? Sehingga Islam dapat menjawab perubahan zaman. Inilah pemikiran yang melatarbelakangi dilakukannya penelitian ini.

¹¹ M. Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hlm. 18.

B. Rumusan Masalah

Dari uraian yang telah disebutkan di atas, penulis mengajukan beberapa rumusan persoalan yaitu sebagai berikut:

1. Bagaimanakah penafsiran Nurcholish Madjid terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai relevansi dengan konsep sekularisasinya?
2. Apa implikasi penafsiran Nurcholish Madjid dari penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai relevansi dengan konsep sekularisasinya?
3. Apa kritik terhadap penafsiran Nurcholish Madjid?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Dari penelitian ini, ada beberapa hal pokok yang ingin penulis capai diantaranya:

1. Mengetahui penafsiran Nurcholish Madjid tentang ayat-ayat al-Qur'an tentang sekularisasinya secara konferhensif, sekaligus implikasi penafsirannya.
2. Mengetahui kontribusi pemikiran Nurcholish Madjid bagi perkembangan ilmu dan pemikirannya untuk kemajuan masyarakat Islam.

Selain itu, penelitian ini diharapkan mampu memberi sumbangsih secara teoritis dan praktis. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan mampu memperkaya kajian akademis sebagai kajian yang bermanfaat bagi keilmuan Islam. Secara praktis, penelitian yang hendak penulis

lakukan diharapkan mampu bermanfaat bagi kehidupan umat Islam sebagai tuntunan dalam merespon isu-isu terkini.

D. Telaah Pustaka

Sejauh penelesuran penulis, karya-karya mengenai penelitian pemikiran tentang Nurcholish Madjid sudah sangat berkembang. Mulai karya yang tidak diterbitkan seperti skripsi dan juga karya yang diterbitkan seperti jurnal atau karya dalam bentuk buku-buku. Berikut ini beberapa literatur yang mengkaji tema seputar al-Qur'an dan sekularisasi serta beberapa penelitian tentang pemikiran Nurcholish Madjid:

*Pertama, Rekonstruksi Pemikiran Nurcholish Madjid: Membangun Visi dan Misi Baru Islam Indonesia*¹² karya Junaidi Idrus. Peneliti menggunakan pendekatan historis-filosofis dalam merekonstruksi karakteristik pemikiran Nurcholish Madjid. Menurutnya, Nurcholish merupakan salah satu tokoh pembaruan pemikiran keislaman yang bercorak neomodernis di Indonesia, pemikiran-pemikirannya tak hanya sebatas pembaruan pemikiran di bidang keislaman saja, tetapi juga dalam aspek kebudayaan, pendidikan, dan tentunya politik. Sayangnya dalam penelitian ini, peneliti belum mengkajinya secara kritis dan cenderung terlalu deskriptif. Gagasan sekularisasi Nurcholish juga hanya disinggung secara sepintas saja sehingga kurang konferhensif.

Kedua, hasil penelitian Greg Barton berjudul The Emergence of Neomodernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in

¹² Baca Junaidi Idrus, *Rekonstruksi Pemikiran Nurcholish Madjid: Membangun Visi dan Misi Baru Islam Indonesia* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004).

Indonesia [A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-1980], naskah itu merupakan desertasinya untuk Departement of Asian Studies and Languages, Monash University. Kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Paramadina berjudul “Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neomodernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid.” Barton mengemukakan bahwa tokoh-tokoh intelektual muda Muslim Indonesia tersebut mempunyai benang merah dengan gerakan neomodernisme Fazlur Rahman.¹³ Karena maksudnya mengeksplorasi gagasan neomodernisme, Barton kurang memberi ruang dalam mengkaji secara signifikan terhadap gagasan-gagasan Nurcholish.

Ketiga, Gagasan Nurcholish Madjid Neomodernisme Islam dalam Wacana Tempo dan Kekuasaan karya M. Deden Ridwan. Karya ini menitikberatkan bahwa peran Nurcholish Madjid dalam pembaharuan di Indonesia begitu besar, tetapi perannya tidak satu-satunya yang paling menentukan (dominan). Terdapat pula kekuatan pengaruh pers dan realitas politik Orde Baru.¹⁴

Dalam buku ini, Deden menggunakan metode analisis wacana yang menempatkan pers merupakan instrumen penting dalam perspektif

¹³ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neomodernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid* terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 367-368.

¹⁴ M. Deden Ridwan, *Gagasan Nurcholish Madjid Neo-Modernisme Islam dalam Wacana Tempo dan Kekuasaan* (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2002), hlm. vii.

sosiologis sebagai proses sosialisasi, pembentukan dan pematangan wacana pembaruan. Pers sebagai institusi sosial merupakan alat komunikasi utama. Gerakan pembaruan Nurcholish Madjid mendapat respon positif oleh masyarakat lewat pemberitan-pemberitaan Tempo, sehingga terjadilah dialog di ruang publik yang saling menguntungkan.

Keempat, tulisan Budhy Munawar-Rachman berjudul “Reorientasi Pembaruan Islam Sekularisme, Liberalisme, Pluralisme: Paradigma Baru Islam Indonesia.”¹⁵ Dalam karyanya ini, Budhy Munawar mengemukakan hubungan antara sekularisme, liberalisme, dan pluralisme yang menurutnya mempunyai kesalingterkaitan antara ketiganya. Peneliti kemudian menariknya dalam konteks pemikiran keislaman di Indonesia beserta argumen-argumen teologis dan filosofis pendukungnya. Selain itu, dikemukakan juga respon beberapa intelektual Muslim Indonesia atas pelarangan paradigma trilogi tersebut oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) lewat fatwa kontroversinya.¹⁶ Dalam karya ini, peneliti menyinggung tentang wacana sekularisme, liberalisme, dan pluralisme yang mempunyai akar historisitas dengan gagasan Nurcholish Madjid pada dekade 1970-an

¹⁵ Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekularisme, Liberalisme, Pluralisme: Paradigma Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2010). Karya Budhy Munawar ini, selanjutnya diterbitkan ulang dengan judul yang berbeda menjadi beberapa bagian, yaitu: *Sekularisme, Liberalisme, Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: Grasindo, 2010), *Argumen Islam untuk Sekularisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: Grasindo, 2010), dan selanjutnya diterbitkan kembali dengan judul yang sama dalam edisi digital oleh Yayasan Abad Demokrasi pada tahun 2011.

¹⁶ Lihat Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Nomor : 7/Munas VII/MUI/11/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama.

sehingga mempunyai implikasi pada gerakan pemikiran Islam di era-erasesedudahnya.

Kelima, karya Syahrin Harahap berjudul “Al-Qur’an dan Sekularisasi: Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Ṭāhā Ḥusaīn.” Di dalam buku ini, penulis menjadikan Ṭāhā Ḥusaīn—seorang pembaharu dari Mesir sebagai obyek materialnya dengan pendekatan historis. Peneliti, berusaha menawarkan argumen sekularisasi Ṭāhā Ḥusaīn ditinjau dari pandangan al-Qur’an dan sunah. Kesimpulannya baik antara gagasan-gagasan Ṭāhā Ḥusaīn dan pandangan al-Qur’an tidak terjadi pertentangan.

Menurut peneliti, gagasan sekularisasi Ṭāhā Ḥusaīn bertitik tolak dari proses melepaskan umat dari ikatan-ikatan tradisi, termasuk ajaran agama yang merupakan pemahaman para pendahulu terhadap *nāṣ-nāṣ* yang *ẓannī* dan berakhir dengan kembali kepada al-Qur’an dan hadis.¹⁷ Peneliti juga mengungkapkan gagasan sekularisasi Ṭāhā Ḥusaīn dalam bidang kebudayaan, pendidikan, politik, dan agama. Secara sepintas pemikiran sekularisasi Ṭāhā Ḥusaīn hampir mirip dengan pemikiran Nurcholish Madjid.

Keenam, karya M. Rasjidi berjudul “Koreksi Terhadap Drs Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi.” Karya ini berisi respon kedua tulisan Nurcholish Madjid yang berjudul “Sekali Lagi tentang Sekularisasi” dan “Menyegarkan Faham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia.” M. Rasjidi mengungkapkan ketidaksetujuannya dengan

¹⁷ Syahrin Harahap, *al-Qur’an dan Sekularisasi ...*, hlm 174.

gagasan sekularisasi Nurcholish dan keberatannya tentang apologi negara Islam. Meskipun Rasjidi begitu getol dalam mengkritik Nurcholish mengenai gagasan sekularisasinya, tetapi kajian kritisnya yang kurang konferhensif, yaitu hanya mengkritisi dua buah dari sekian banyak tulisan dan bukunya. Sehingga hasil kajiannya kurang objektif dalam melihat pemikiran Nurcholish Madjid.

Dalam buku koreksinya, Rasjidi menuduh Nurcholish terlalu melebih-lebihkan peran akal, mengesampingkan peran spiritual seseorang dalam menjalankan kegiatannya di dunia ini.¹⁸ Bahkan sampai-sampai Rasjidi menyerang Nurcolish secara personal dengan menuduhnya sebagai sebagai sarjana Muslim yang belajar ke Barat kemudian menyerang Islam¹⁹, sehingga pikirannya dianggap belum matang dan tidak memenuhi syarat semua gagasannya. Respon Rasjidi ini mewakili beberapa intelektual Muslim Indonesia yang tidak setuju dengan gagasan Nurcholish, pada umumnya mereka menolak penggunaan istilah sekularisasi ala Nurcholish.

Ketujuh, karya Faisal Ismail berjudul *Sekularisasi: Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*. Karya ini, berupa kajian kritis terhadap pemikiran sekularisasi Nurcholish Madjid, yang membedakan dengan kajian penulis ialah karya ini merupakan kajian kritis menggunakan pendekatan normatif-filosofis dengan obyek formalnya (sama dengan buku koreksi Rasjidi) yang terdiri dari dua tulisan

¹⁸ M. Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid ...*, hlm. 20.

¹⁹ M. Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid ...*, hlm. 58.

Nurcholish, yaitu “Sekali Lagi tentang Sekularisasi” dan “Menyegarkan Faham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia.” Dalam tulisan ini, Faisal juga tak sepenuhnya setuju dengan gagasan Nurcholish, ia mengkritisi penggunaan term sekularisasi yang dinilainya tidak mempunyai *nāṣ-nāṣ*. Hampir sama dengan argumen Rasjidi, peneliti terkesan terlalu apologetik dalam mengkritik dan sudah terbawa justifikasi yang negatif terhadap gagasan sekularisasi Nurcholish.²⁰

Kedelapan, skripsi Ginanjar Prastyanto berjudul “Studi Penafsiran Ayat-Ayat al-Qur’an di Era Orde Baru (Tafsir Pembangunan Nurcholish Madjid).”²¹ Skripsi ini mengulas tentang isu pembangunan pada era orde dan respon tanggapan Nurcholish Madjid terkait isu tersebut. Peneliti menggunakan metode analisis wacana kritis, dimana peneliti mengkaji isi penafsiran Nurcholish Madjid dengan mengaitkan kehidupan pribadi dan konteks sosial yang melingkupinya.

Kesembilan, disertasi Muh. Tasrif “Konsep Pluralisme dalam al-Qur’an: Telaah Penafsiran Nurcholis Madjid atas Ayat-Ayat al-Qur’an tentang Pluralisme.” Disertasi ini mengulas tentang penafsiran Nurcholish Madjid mengenai ayat-ayat pluralisme. Pluralisme merupakan suatu paham yang mengakui adanya kemajemukan, memahaminya dan melaksanakannya sesuai dengan kenyataan. Titik tekan pluralisme

²⁰ Baca selengkapnya di dalam Faisal Ismail, *Sekularisasi: Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2008).

²¹ Ginanjar Prastyanto, “Studi Penafsiran Ayat-Ayat al-Qur’an di Era Orde Baru (Tafsir Pembangunan Nurcholish Madjid)”, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2013.

menurut Nurcholish ada dalam bidang kajian terkait dengan kehidupan kemanusiaan, terutama sosial, budaya, dan agama.

Lebih lanjut, menurut peneliti pluralisme yang dikemukakan oleh Nurcholish Madjid bertumpu pada dasar-dasar keyakinan agama Islam, yaitu hubungan antara Tuhan dengan manusia. Sekularisasi merupakan implikasi dari keyakinan dasar Islam tentang Tuhan dan manusia itu, sehingga sekularisasi merupakan upaya bersikap dan bertindak yang positif kepada kemanusiaan yang menjadi salah satu pluralisme kenyataan.²²

Perlu penulis tekankan lagi, bahwa yang membedakan penelitian penulis dengan penelitian yang lainnya bisa ditinjau dari beberapa aspek yang menjadi identitas penelitian ini, yaitu kajian terhadap penafsiran tokoh, dalam hal ini ialah Nurcholish Madjid mengenai penafsiran ayat-ayat al-Qur'an tentang sekularisasi. Penulis lalu melakukan kajian kritis terkait penafsiran sekularisasi Nurcholish ini. Dari beberapa kajian pustaka yang didapati oleh penulis, tema kajian yang akan penulis angkat ini masih tergolong baru.

E. Kerangka Teoritik

Nurcholish Madjid merupakan peletak dasar-dasar neomodernis di Indonesia, bersama Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Djohan Effendy,

²² Muh. Tasrif, "Konsep Pluralisme dalam al-Qur'an: Telaah Penafsiran Nurcholis Madjid atas Ayat-Ayat al-Qur'an tentang Pluralisme", Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2012, hlm. 314.

Ahmad Wahib.²³ Mereka merupakan gerakan pembaru Islam di Indonesia, dengan ciri yang menonjol yaitu mengasumsikan bahwa Islam sangatlah dekat dengan modernisme. Mereka dianggap sebagai intelektual yang mengawinkan antara modernisme dan tradisionalisme. Modernisme bukanlah sesuatu yang harus ditolak, akan tetapi dengan modernisme bukan berarti alam pemikiran tradisionalisme harus dikesampingkan. Bahkan dalam beberapa hal keduanya dapat berjalan berdampingan.²⁴

Sebagai tokoh neomodernis, Nurcholish juga percaya bahwa pada dasarnya agama Islam itu sangat mendukung ide-ide paling baik dari kemajuan zaman. Islam betul-betul kompatibel dengan perkembangan modernitas, tetapi Islam tidak harus meninggalkan tradisi keislaman yang sudah mapan, seperti jargon ulama salaf *al-muhāfaẓah ‘ala al-qadīm aṣ-ṣāliḥ wa al-akhdz bi al-jadīd al-aṣlah* (memelihara yang lama baik dan mengambil yang baru yang lebih baik). Oleh karena itulah Nurcholish Madjid mampu mengelaborasi al-Qur’an, sunah, dan tradisi Islam untuk menjelaskan segala isu tentang Islam modern. Tak heran, Nurcholish sangat kental dengan usaha pengembangan hermeneutika al-Qur’an.²⁵

²³ Zuly Qodir, *Pembaharuan Pemikiran Islam: Wacana Intelektual Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 67. Hal itu juga dikemukakan oleh Barton, lihat selengkapnya di Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neomodernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid* terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: Paramadina, 1999).

²⁴ Zuly Qodir, *Pembaharuan Pemikiran Islam ...*, hlm. 67.

²⁵ Budhy Munawar menyebut hermeneutika al-Qur’an Nurcholish ini dengan sebutan hermeneutika neomodernisme. Budhy Munawar-Rachman, “Kata Pengantar” dalam Nurcholish Madjid, *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, edisi digital, Jilid I (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011), hlm. xxx.

Dalam memberikan gagasannya, secara tidak langsung Nurcholish sangat terpengaruh oleh metodologis neomodernisme-nya Fazlur Rahman. Hal itu dapat difahami karena dua hal. *Pertama*, corak berfikir Nurcholish yang mengapresiasi khazanah intelektual Islam klasik dan mengadopsinya ke dalam ranah kemodernan. *Kedua*, karena ketersinggungannya dengan Fazlur Rahman sendiri ketika ia belajar di Chicago. Rahman sendiri menyebutkan dirinya sendiri sebagai pelopor neomodernisme Islam. Hal inilah yang akan penulis gali nantinya, mengingat keduanya merupakan tokoh neomodernis Islam. Tentunya mempunyai banyak kesamaan, khususnya dalam menafsirkan al-Qur'an dengan isu-isu modernitas.

Kemudian berlanjut ke pengertian sekularisasi. Secara harfiah, kata sekularisasi berasal dari akar kata sekuler dalam bahasa latin yaitu *saeculum* yang berarti masa (waktu) atau generasi, sehingga *saeculum* bisa juga berarti dunia ini (tempat atau lokasi—penulis), sekaligus sekarang, masa kini, atau zaman kini.²⁶ Atau boleh dikatakan bahwa makna sekuler bisa ditekankan pada waktu atau periode tertentu di dunia yang dipandang sebagai suatu proses sejarah. Kata lain dari *saeculum* yaitu *mundus* juga berarti dunia tetapi menunjukkan kata ruang sedangkan *saeculum* menunjukkan kata waktu. *Saeculum* sendiri memiliki lawan kata yaitu

²⁶ Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (London: SCM Press, 1966), hlm. 2. Lihat juga Syed Muhammad Al-Naqib Al-Attas, *Islam dan Sekularisme* terj. Karsidjo Djojokuswano (Bandung: Pustaka, 1981), hlm. 18-19.

eternum yang artinya abadi, digunakan untuk menunjukkan alam yang kekal abadi, yaitu alam sesudah mati.²⁷

Konotasi ruang dan waktu dalam konsep sekuler ini, secara historis terlahir dari sejarah Kristen Barat. Pada abad pertengahan, terjadi langkah-langkah pemisahan antara hal-hal yang menyangkut masalah agama dengan non agama. Dalam perkembangan selanjutnya, pengertian sekuler diartikan bahwa gereja tidak berhak campur tangan dalam bidang politik, ekonomi, dan ilmu pengetahuan. Pengertian tersebut merujuk pada kamus ensiklopedia dunia. Untuk lebih lanjutnya, berikut penulis kutipkan pengertian sekuler dari kamus ensiklopedia dunia, kata sekuler mempunyai arti sebagai berikut:

Secularis, worldly, profane, heathen of an age, generation. ... of or relating to worldly things as distinguished from things relating to church and religion, not sacred or religious; temporal; wordly (secular music, secular shools) of a marked secularism; secularistic. Comingor happening only once in an age or century lasting for an age or ages; continuing for a long time or from age to age wordly spirit, views, or the like, a system of doctrines and practices that disregards or rejects any form of religious faith and worship, the belief that religion and ecclesiastical affairs should not enter into the functions of the state,²⁸

(Secularis, pandangan duniawi, masa dimana pandangan tentang tuhan ditangguhkan, masa dimana pandangan duniawi menggantikan pandangan gereja dan agama, tidak suci atau relijius; sifatnya sementara; pandangan duniawi (musik sekuler, sekolah sekuler) salah satu bagian dari sekularisme; sekularistik. Menunjukkan suatu waktu atau abad terakhir dari waktu ke waktu; menunjukkan kontinuitas dari waktu ke waktu mengenai perkembangan pandangan duniawi, gambaran, atau suatu

²⁷ Syahrin Harahap, *al-Qur'an dan Sekularisasi ...*, hlm. 12. Tampaknya Nurcholish juga setuju dengan pengertian ini, lihat selengkapnya di Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, hlm. 261.

²⁸ Victoria Neufeldt, *Webster's New World College Dictionary* (Ohio: Mcmillian, 1996), hlm. 1213-1214.

pendirian, sebuah sistem atau doktrin-doktrin dan praktik-praktik yang mengenyampingkan atau penolakan beberapa bentuk dari kepercayaan dan ibadah keagamaan, yang berkeyakinan bahwa agama dan urusan institusi gereja sudah tidak memiliki fungsi lagi dalam urusan kenegaraan.

Setidaknya dari kata sekuler tersebut mempunyai paralelisme istilah ini, misalnya dalam bahasa Yunani. Dalam bahasa itu digunakan kata *aeon* yang berarti masa atau zaman, dan kata *cosmos* yang berarti alam raya. Adanya pemakaian dua istilah itu pun menunjukkan adanya konsep waktu dan konsep ruang tentang dunia ini.²⁹

Di dunia Islam, istilah “sekular” ini sebenarnya mulai ramai dibicarakan pada masa Turki Modern. Terlebih ketika Mustafâ Kemal Attatürk menjadikan sekularisme sebagai ideologi nasional, dengan berbagai langkah yang menimbulkan perdebatan. Namun, sebenarnya wacana sekularisasi di Turki, dilontarkan pertama kali oleh Zia Gökalp, sosiolog dan teoritikus nasionalis asal Turki. Zia Gökalp menginginkan persatuan Turki (pan-Turkisme) yang terdiri dari berbagai etnis dan agama, tradisi-tradisi Islam (termasuk pendidikan) tidak harus dipisahkan oleh negara begitu pula tradisi umat Kristen dan Katolik untuk menuju kemodernan.³⁰ Sayangnya, gagasan-gagasan Zia Gökalp ini tidak diteruskan oleh Mustafâ Kemal yang menyamakan modernisasi dengan westernisasi. Sehingga sangat wajar, jika kemudian sekularisasi

²⁹ Syahrin Harahap, *al-Qur'an dan Sekularisasi* ..., hlm. 12.

³⁰ Mengenai gagasan-gagasan Zia Gökalp dan Mustafâ Kemal dapat dibaca dalam A. Mukti Ali, *Islam dan Sekularisme di Turki Modern* (Jakarta: Djambatan, 1994). Atau bisa dilihat dalam karya Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: Bulan Bintang, 2011).

mendapatkan stigma buruk dan penyamaan tujuan antara sekularisme dan sekularisasi dalam pandangan umat Muslim generasi sesudahnya.

Di dalam al-Qur'an, istilah untuk menunjukkan pengertian tentang dunia ini, selain dipakai kata *ad-dunyā*, sering dipakai pula kata *al-ūlā*. Kata *ad-dunyā* merupakan bentuk *mu'annas* dari kata sifat *al-adna* berarti yang terdekat, jadi merupakan kata ulang. Sedangkan kata *al-ūlā* adalah bentuk *mu'annas* dari kata sifat *al-awwal* yang berarti yang pertama, jadi kata waktu. Sebenarnya kata *al-ūlā* memberikan pengertian atau konsep dunia sebagai waktu atau sejarah, itulah lawan langsung dari kata *al-ākhirah* (akhirat dalam bahasa Indonesia) yang berarti yang kemudian atau akhir.³¹ Paralelisme kedua terminologi kata dalam dua bahasa itu penting dalam melihat pengertian tentang dunia ini.

Di dalam bahasa Arab, term sekular ini kemudian diartikan misalnya oleh Muḥammad Quṭb. Ia mengartikannya dengan kata *'ilmāniyyah* sebagai tujuan pokok dari sekularisasi.³² Adapun pengertian sekularisme menurutnya bermakna *allā diniyyah* atau non-agamis. Pandangan Quṭb ini tidak terlalu relevan karena kata *'ilmāniyyah* sendiri berarti ilmu pengetahuan³³, yang ia tuduhkan sebagai proses menuju sekularisme. Penggunaan ilmu pengetahuan tak selalu dibarengi oleh sikap untuk mengesampingkan peran agama dalam kehidupan duniawi. Agaknya

³¹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, hlm 262.

³² Sebagaimana dikutip oleh Pardoyo dalam *Sekularisasi dalam Polemik* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993), hlm. 78.

³³ Lihat al-Wustho Research, al-Munawir Translator Program Version 1.0.0, www.munawir.com, 2010.

pandangan Qutb ini karena ia melihatnya dari segi empiris peradaban Barat.

Sementara itu dalam bahasa Indonesia, pengertian sekular ini berkonotasi negatif. Menurut “Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)” istilah sekularisasi berasal dari kata “sekuler” yang diartikan sebagai sesuatu yang bersifat duniawi atau kebendaan (bukan bersifat keagamaan atau kerohanian), arti lainnya yaitu sesuatu yang berlangsung lama sekali (tentang proses, perubahan), demikian lambat sehingga tidak mempunyai efek yang cukup besar untuk dicatat dalam waktu ratusan tahun.³⁴

Istilah sekularisasi sendiri tidak dijumpai dalam kamus filsafat, tetapi istilah ini malah terdapat dalam kamus sosiologi. Dalam kamus yang disusun oleh Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, dan Bryan S. Turner dikemukakan bahwa sekularisasi semula berarti peralihan kekuasaan dari gereja pada negara, tetapi dalam penggunaannya kini istilah itu menandai penolakan agama dalam masyarakat. Hal itu dijelaskan dengan beberapa cara yaitu dengan differensiasi, rasionalisasi, dan modernisasi.³⁵ Agaknya

³⁴ Dari kata sekuler tersebut, muncul kata sekularisasi, sekularisme, sekularis, dan sekularitas. Sekularisasi diartikan sebagai hal-hal yang membawa ke arah kehidupan yang tidak didasarkan pada ajaran agama atau dalam arti lainnya berarti pengambilalihan bangunan atau barang milik yayasan keagamaan untuk dijadikan milik negara dan digunakan untuk keperluan lain. Sementara itu, sekularisme berarti suatu paham atau pandangan yang berpendirian bahwa moralitas tidak perlu didasarkan pada ajaran agama. Lihat dalam Ebita Setiawan, KBBI versi Offline Versi 1.4 Frewaree, <http://ebsoft.web.id>, 2010-2012. Lihat juga di dalam Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm.797.

³⁵ Dengan pola differensiasi sosial, agama menjadi wilayah yang lebih khusus sebagai institusi untuk melayani pengikut. Untuk itu sekularisasi merupakan pembatasan wilayah otoritas agama. Rasionalisasi merupakan bentuk kekecewaan sebagai akibatnya terjadilah pengikisan bentuk otoritas keyakinan agama dan pemukanya. Hal itu disebabkan karena masih tingginya takhayul dan magis yang tinggi terhadap masyarakat yang maju. Modernisasi merupakan hal yang penting untuk mengantarkan sekularisasi karena modernisasi mengikis tradisi, memotong fondasi

pandangan ini membuka paradigma bahwa sekularisasi merupakan proses sosiologis bukan dalam arti filosofis.

Proses sosiologis itu bisa lebih jelas jika dilihat dalam skema Peter E. Glasner, ia menghubungkan bentuk-bentuk sekularisasi dengan definisi agama yaitu proses sekularisasi pada basis institusional dalam arti deferensiasi dan pada basis normatif dalam arti desakralisasi.³⁶ Glasner memang memandang sekularisasi yang terjadi di Barat, tetapi jika melihat sekularisasi yang terjadi di dunia Islam sangatlah berbeda baik titik tolaknya maupun hasilnya.

Di Barat, sekularisasi berawal dari pemisahan ilmu pengetahuan, politik, dan masalah-masalah dunia dari peran agama. Akibatnya agama

soial dan dan komunal yang mendukung agama. Namun, pada kenyataannya agama justru menjadi peranan dalam memperkuat nilai-nilai liberal, demokrasi politik, norma efisiensi dan pertumbuhan ekonomi. Sementara itu, sekularisasi boleh jadi hanya sebuah transformasi agama saja. Seperti kata Durkheim agama tidaklah merosot, hanya saja sekedar bertransformasi. Nicholas Abercrombie (dkk.), *Kamus Sosiologi* terj. Desi Noviyani, Eka Adinugraha, Rh. Widada (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 495.

³⁶ Peter E. Glasner membuat skema tentang di sekitaran sekularisasi kepada tiga basis. *Pertama*, basis institusional, yang berarti deklinasi (kejatuhan), rutinisasi, diferensiasi dan *disengagement* (keterlepasan). *Kedua*, basis normatif, yang berarti generalisasi, transformasi, desakralisasi dan sekularisasi. *Ketiga*, basis kognitif, yang berarti segmentasi dan sekularisasi (industrialisasi, urbanisasi, dan modernisasi). Adapun skemanya sebagai berikut: *Pertama*, proses sekularisasi pada basis institusional dalam arti deferensiasi. Sebelumnya sekularisasi terjadi akibat kemerosotan (deklinasi) agama dalam masyarakat akibat berkembangnya kemodernan, kemudian proses itu secara tak sadar (rutinisasi) menghilangkan karakteristik sosio-etis. Kemudian terjadilah diferensiasi antara komunitas sosial dan komunitas religius maka muncullah kehidupan sekuler yang impikasinya terjadi keterlepasan (*disengagement*). Sekularisasi pada basis institusional dalam arti deferensiasi di sini bertujuan untuk membedakan antara institusi-institusi yang dibangun berdasarkan akal pikiran dan kepentingan pragmatis dengan institusi-institusi yang dibangun berdasarkan agama. *Kedua*, proses sekularisasi pada basis normatif dalam arti desakralisasi, seperti yang telah disebutkan sebelumnya dimaksudkan sebagai pencopotan ketabuan dan kesakralan obyek-obyek yang tidak tabu dan sakral sehingga terjadi sekularisasi. Sebelumnya terjadi pula transformasi agama ke dalam batas-batas dimensi kekinian. Pada sisi lain sekularisasi dalam basis ini berarti juga rasionalisasi, artinya dalam kepengikutan suatu komunitas menganggap sakral suatu yang sekuler, mereka diajak berfikir secara rasional untuk mensekularkan (menduniakan) semua yang semestinya dunia. Lihat selengkapnya dalam Peter E. Glasner, *Sosiologi Sekularisasi: Suatu Kritik Konsep* terj. M. Mochtar Zoerni (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1992), hlm. 23-95.

menjadi terlepas (otonom) dari sendi-sendi kehidupan masyarakat Barat. Sementara itu, sekularisasi di dunia Islam seperti yang dimaksudkan Nurcholish Madjid ialah suatu bentuk *liberating development*, yaitu proses pembebasan yang diperlukan umat Islam dari ikatan-ikatan tradisi (*turās*) pemahaman ulama (intelektual Islam) zaman sebelumnya. Hasilnya dengan kembali kepada ajaran-ajaran al-Qur'an dan hadis. Sekularisasi itu dibutuhkan karena secara tak sadar dalam perjalanan sejarahnya tidak mampu lagi membedakan mana nilai-nilai yang dianggap Islami itu, mana yang transendental dan mana yang temporal.³⁷

F. Metode Penelitian

Untuk memberikan kontribusi keilmuan yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, maka diperlukan metode yang sesuai dengan objek kajian. Metode (dalam bahasa Yunani: *methodos*) adalah cara atau jalan. Dalam kaitannya dengan upaya ilmiah, maka metode menyangkut masalah metode kerja: yaitu cara kerja untuk dapat memahami objek yang menjadi sasaran ilmu yang bersangkutan³⁸ sehingga penelitian bisa berjalan dengan efektif dan efisien.

³⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, hlm. 250. Definisi sekularisasi Nurcholish ini mirip dengan pengertian Wilson, ia mengartikan sekularisasi secara konvensional sebagai suatu konsep untuk mendeskripsikan cara di mana pemikiran, praktik, dan institusi agama kehilangan signifikansi sosialnya. Buka Blackwell Publishing, *Kamus Lengkap Pemikiran Sosial Modern* terj. Triwibowo B.S. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), hlm. 753.

³⁸ Anton Baker dan Ahmad Charis Zubair, *Metode Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 14.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini dikategorikan ke dalam jenis penelitian *library research* (penelitian kepustakaan), karena obyek penelitian yang digunakan adalah buku, kitab-kitab, artikel, dan sebagainya yang bersumber dari khazanah kepustakaan yang relevan dengan permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini.

Sifat penelitian ini adalah penelitian kualitatif, karena tidak menggunakan mekanisme statistik dan matematis dalam pengolahan data. Data diuraikan dan dianalisis dengan memahami lalu menjelaskannya.

2. Sumber Data

Adapun sumber data dalam penelitian ini terbagi menjadi dua kategori, yaitu data primer dan data sekunder. Sumber data primer merupakan rujukan utama yang menjadi landasan data yang akan dicari dan dianalisis. Sumber data primer inilah yang menjadi obyek material dalam penelitian ini. Sedangkan sumber data sekunder merupakan sumber-sumber lain yang tak terbatas dan tidak berkaitan langsung dengan kajian penelitian, guna memperoleh kelengkapan dan kesempurnaan pada penelitian ini.

Karena penelitian ini merupakan penelitian yang membahas tentang pemikiran tokoh, maka yang menjadi sumber data primer penelitian ialah karya-karya Nurcholish Madjid untuk mengetahui penafsiran sekularisasi Nurcholish Madjid dan

bagaimana penafsiran itu muncul dan berkembang. Kemudian, dalam mendudukan al-Qur'an sebagai obyek kajian, tentunya al-Qur'an digunakan sebagai sumber utama ditambah kitab-kitab hadis, kitab tafsir, dan pendapat tokoh atau ulama Islam lainnya sebagai pendukungnya. Sedangkan sumber pendukungnya ialah biografi Nurcholish Madjid sendiri, kamus, jurnal, artikel, dan literatur-literatur dalam bentuk apapun yang diperlukan dalam penelitian ini. Mengenai pengutipan ayat dan artinya penulis menggunakan program Quran In Word versi 1.0.0 dan Hadits Web versi 3.0, 2006.

3. Metode Pengumpulan Data

Pengumpulan data pada penelitian ini yaitu dengan menggunakan metode dokumentasi, yaitu dengan mengumpulkan data dari sumber-sumber bahan atau kepustakaan yang berkaitan dengan tema penelitian ini. Seperti pengumpulan ayat-ayat berkenaan dengan tema, membaginya ke dalam berbagai poin-poin bahasan. Selain itu akan dilakukan pencarian data lain tentang berbagai informasi yang berhubungan dengan tema yang penulis angkat.³⁹

4. Teknik Pengolahan Data

Metode pengolahan data pada penelitian ini adalah metode deskriptif-analitis. Metode deskriptif digunakan untuk memberi

³⁹ Winarno Surahmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah* (Bandung: Tarsito, 1982), hlm. 101.

gambaran data yang ada serta memberikan interpretasi terhadapnya,⁴⁰ dalam hal ini memaparkan gambaran konseptual penafsiran Nurcholish Madjid tentang sekularisasi. Setelah itu, dilakukan interpretasi untuk memahami penafsiran Nurcholish Madjid.

Sedangkan metode analisis digunakan untuk melakukan kajian kritis atas makna yang terkandung dalam istilah-istilah yang digunakan dalam statemen-statemen yang ada.⁴¹ Penulis akan menggunakan analisis isi (*content analysis*) untuk menganalisis makna yang terkandung dalam keseluruhan gagasan Nurcholish. Berdasarkan isi yang terkandung dalam gagasan-gagasan itu dilakukan pengelompokkan yang disusun secara logis. Begitu juga dalam mengkritisi penafsiran sekularisasi Nurcholish, penulis menggunakan analisis hermeneutika untuk memahami pandangan dan keterpengaruhan teks al-Qur'an dalam diri Nurcholish Madjid.

5. Pendekatan

Pendekatan yang akan penulis pakai di sini yaitu menggunakan pendekatan historis dan pendekatan hermeneutika. Pendekatan historis digunakan guna memasuki keadaan yang

⁴⁰ Anton Baker dan Ahmad Charis Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*, hlm. 27.

⁴¹ Louis Katsof, *Pengantar Filsafat* terj. Soejono Soemaryono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987), hlm. 87.

sebenarnya berkenaan dengan penerapan suatu peristiwa.⁴² Pendekatan ini untuk melihat sisi-sisi historisitas gagasan dan pemikiran Nurcholish Madjid agar tidak terlepas dari konteksnya, sehingga dalam memahami Nurcholish tidak tersesat dan terpotong-potong. Pendekatan hermeneutika digunakan untuk memahami pokok-pokok pemikiran Nurcholish Madjid yang tercantum dalam karya-karyanya, sehingga dapat ditangkap pemahaman yang konferhensif, akurat, dan proporsional dengan memperhatikan konteks pengarangnya seperti aspek-aspek psikologis, historis, dan aspek filosofisnya yang mendalam serta dalam mengkritisi pemahaman dan penafsiran⁴³ Nurcholish Madjid.

G. Sistematika Pembahasan

Agar penelitian yang dilakukan tersusun secara sistematis dan tidak keluar dari pokok bahasan yang telah penulis kemukakan dalam rumusan masalah, maka penulis menetapkan sistematika pembahasan yaitu sebagai berikut:

Bab Pertama, yaitu bab pendahuluan berisi gambaran umum dari bahasan yang diteliti. Bab ini meliputi latar belakang yang berisikan beberapa hal yang menjadi landasan penulis mengkaji tema ini. Untuk

⁴² Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012), hlm. 48. Lihat juga dalam Dudung Abdurahman, "Pendekatan Sejarah" dalam Dudung Abdurahman (ed.) *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 39-56.

⁴³ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011), hlm. 8-11.

menghindari hal-hal di luar pokok bahasan dan membatasi pembahasan maka penulis merumuskan masalah berupa pertanyaan yang konkret dan jelas. Adanya tujuan dan signifikansi penelitian juga dicantumkan. Selanjutnya, telaah pustaka digunakan untuk melihat sejauh mana perkembangan penelitian ini dan korelasinya dengan penelitian lain yang serupa. Kemudian dilanjutkan kerangka teori dalam melihat bangunan darimana penelitian ini dibentuk. Bab ini juga memuat sub bab metode penelitian kemudian diakhiri dengan sistematika pembahasan.

Bab kedua, memaparkan tentang penjelasan latar belakang singkat Nurcholish Madjid. Dalam hal ini, latar belakang penulis membaginya menjadi dua bagian yaitu latar belakang internal yang mencakup riwayat hidup Nurcholish Madjid dengan merujuk pada biografinya langsung, kemudian dilanjutkan dengan latar belakang eksternal yang memuat *setting sosio* historis keadaan Indonesia yang mempengaruhi pemikiran-pemikiran Nurcholish Madjid.

Bab ketiga, bab ini memuat interaksi Nurcholish Madjid dengan al-Qur'an. Ketersinggungan Nurcholish dengan al-Qur'an yang didapati dari lewat karya-karyanya. Kemudian disajikan juga metode penafsiran, prinsip penafsiran, serta motif penafsiran al-Qur'an Nurcholish Madjid yang akan dijabarkan pada bab ini untuk melihat bagaimana alur pemikirannya sehingga dapat menghasilkan gagasan sekularisasi.

Bab keempat, pada bab ini juga dijelaskan tentang penafsiran Nurcholish Madjid mengenai ayat-ayat tentang konsep sekularisasinya.

Tak ketinggalan dijelaskan juga implikasi dari penafsiran sekularisasi Nurcholish Madjid lewat pemilihan beberapa tema mengenai penafsiran Nurcholish Madjid.

Bab kelima, memuat kajian kritis terhadap penafsiran Nurcholish Madjid. Dalam hal ini, penulis membahasnya menjadi beberapa pokok, yaitu kajian kritis terhadap penafsiran Nurcholish Madjid, metode penafsiran yang digunakan maupun hasil penafsirannya yang kesemuanya berisi otokritik terhadap gagasan-gagasan sekularisasi Nurcholish Madjid.

Bab keenam, merupakan bagian dari penulisan skripsi yang menyajikan kesimpulan penelitian, yaitu jawaban dari rumusan masalah dan mengenai hasil yang didapatkan dari proses penelitian. Kemudian ditutup dengan saran-saran sebagai tindak lanjut untuk penelitian berikutnya lalu diakhiri dengan penutup.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah mengarungi tahap-demi tahap pembahasan pada bab-bab sebelumnya, sampailah penelitian ini pada kesimpulan yang menyudahi sekian banyak liku-liku persoalan. Rasa-rasanya masih banyak aspek yang tercecer maupun aspek yang masih krusial di sana-sini yang masih belum tuntas untuk dibahas. Di luar itu semua, berikut penulis akan simpulkan beberapa pokok aspek dari kajian yang penulis teliti sebagai berikut.

Pertama, terkait penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai relevansi dengan konsep sekularisasi, Nurcholish Madjid tertuju pada ayat-ayat tentang pentingnya kehidupan duniawi, bukan ingin memisahkan antara kehidupan dunia dan akhirat (inti ajaran sekularisme), tetapi hanya ingin membedakannya. Hal itu merupakan tujuan pokok gagasan sekularisasinya karena umat Muslim secara tak sadar dalam perjalanan sejarahnya, tidak mampu dalam membedakan nilai-nilai yang transedental dan temporal.

Nurcholish ingin menekankan bahwa antara kehidupan dunia dan akhirat mempunyai kaitan yang erat yaitu kehidupan akhirat sebagai kelanjutan dari kehidupan dunia, kerap kali disebut sebagai Hari Akhirat atau Hari Agama (misalnya dalam QS al-Infiṭār [82] ayat 17-19).

Allah juga melarang untuk menjadi kaum sekularis yang meniadakan kehidupan akhirat (*ad-dahriyyah* dalam QS al-Jāsiyah [45]: 24). Untuk itulah umat Muslim memperhatikan kehidupan dunia (QS al-Qaṣaṣ [28]: 77), karena Allah telah menciptakan dunia sebagai tempat hidup yang bernilai baik atau *haq* (QS al-Mu'minūn [23]: 14). Bahkan manusia ditantang untuk mencoba mencari-cari kecacatannya jika ada (QS al-Mulk [67]: 3-4).

Selain penafsirannya tertuju pada ayat-ayat pentingnya kehidupan dunia, penafsiran Nurcholish tertuju pada ayat-ayat tentang pentingnya rasionalisasi. Nurcholish menginginkan umat Muslim untuk menggunakan rasio (akal) yang besar untuk memecahkan masalah-masalah dunia. Penggunaan akal akan mempengaruhi penerimaan dan pengembangan ilmu pengetahuan yang besar. Seperti dalam QS al-Baqarah (2): 30, tentang peran manusia sebagai khalifah di muka bumi. Kemudian QS al-An'ām (6): 165, berupa pemberian tanggung jawab manusia dalam membedakan hal yang baik dan buruk di hadapan Tuhan. Sehingga manusia dikaruniai Tuhan potensi akal sebagai amanat Tuhan (QS al-Aḥzāb [33]: 20).

Kedua, bertolak dari pengertian sekularisasinya itulah terdapat implikasi penafsirannya yaitu adanya teologi inklusif dan penolakannya terhadap pendirian negara Islam. Pemikirannya mengenai teologi inklusif bermuara pada pencarian titik temunya pada semua agama, bahwasanya Islam mempunyai makna yang lebih luas, bukan sekedar sebagai suatu agama saja, tetapi juga sebagai sikap berserah diri sepenuhnya hati, tulus, dan damai

(*islām*) kepada Tuhan Yang Maha Esa, yang menjadi hakikat agama yang benar (*al-islām*). Inilah ide sekularisasinya yang membongkar kemapanan penafsiran para mufasir era sebelumnya.

Sementara mengenai gagasan pendirian negara Islam, Nurcholish menyebutnya sebagai tindakan apologetik atas ketertinggalan umat Muslim atas Barat. Paradigma politik Islam ini harus diubah, bukan sebagai agama yang dilembagakan seperti negara Islam atau partai politik Islam. Namun, yang terpenting harus memperjuangkan nilai-nilai etik Islam yang dipandang universal, keadilan sosial salah satunya. Selain karena sikap apologetik, gagasan pendirian Islam tidak sesuai dengan apa yang telah dicontohkan Nabi sebagai model hubungan antara agama dengan negara dalam Islam, yaitu apa yang disebut Eksperimen Madinah.

Hasilnya, Nurcholish menggagas bahwa Pancasila merupakan titik temu penafsirannya yang mendialektiskan keislaman, kemodernan, dan keindonesiaan sebagai *kalimah sawā* atau *common paltform* (QS Ali ‘Imrān [3]: 64) dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Pancasila selain sebagai dasar negara juga sebagai kesepakatan politik antar umat beragama dalam bingkai keindonesiaan.

Ketiga, selain itu dalam hal metode penafsirannya, terdapat kritik atas penafsiran-penafsiran Nurcholish. Dilihat dari segi penafsirannya tentang ayat-ayat sekularisasi yang bermuara pada ayat-ayat pentingnya kehidupannya dunia dan rasionalisasi sesungguhnya tidak menjadikan

masalah. Bahkan didukung oleh ayat-ayat al-Qur'an dan hadis lainnya, yaitu sebagai berikut:

Mengenai pentingnya kehidupan duniawi, Islam menegosiasikan baik antara kehidupan duniawi dan akhirat secara *balance* dan proposional: misalnya dalam QS az-Zāriyat: (51): 56, bahwasanya manusia mempunyai kewajiban untuk beribadah kepada Allah. Namun, manusia juga diperintahkan untuk mencari makan di muka bumi dengan bebas (QS al-Mulk [67]: 15), karena Allah telah menciptakan dunia ini sebagai suatu kemudahan. Sementara itu, dalam Hadis Riwayat Ibn Mājah dalam No. 4096, apabila seorang menjadikan kehidupan akhiratnya sebagai tujuan akhirnya maka Allah akan mencukupi kehidupannya di dunia ini.

Dilihat dari penafsiran Nurcholish yang tertuju pada ayat-ayat rasionalisasi, yaitu sebagai berikut ini: Al-Qur'an berulang kali memerintahkan manusia untuk berfikir akan dirinya, sehingga mengerti akan Tuhan-Nya dan peristiwa-peristiwa alam. Manusia juga diperintahkan oleh Allah untuk mengamati dan menelaah hukum-hukum yang ada dalam ciptaan-Nya (QS Yunūs (10): 101). Implikasinya, penggunaan rasio menjadi sebuah keniscayaan untuk memecahkan kehidupan dunia. Sekalipun agama tidak mengatur permasalahan tersebut secara prinsipil (Hadis Riwayat Muslim No. 4358).

Sementara itu, dalam kaitannya tafsiran Nurcholish terhadap Pancasila sebagai *kalimah sawā'* atau *common platform* dalam QS Ali 'Imrān [3]: 64 dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, tafsiran Nurcholish itu tergolong

unik karena menempatkan realita sosial Indonesia sebagai negara plural sehingga penafsirannya bernuansa keindonesiaan. Penafsiran Nurcholish itu berhasil menjembatani antara doktrin keislaman dan keindonesiaan sekaligus dalam ranah beragama (dengan terlebih dahulu merekonstruksi penafsirannya terhadap *al-islām* dan *ahl al-kitāb* secara lebih longgar) dan dalam kehidupan politik (lewat penolakannya terhadap gagasan negara Islam).

Dalam hal metode penafsirannya, Nurcholish mengedepankan sikap objektif tetapi sekaligus subjektif secara dominan, jika dilihat dari analisis hermeneutika terlihat ketidakkonsistenan Nurcholish. Secara objektif, Nurcholish menekankan pengungkapan makna lahiriah dari kata-kata teks menuju “makna dalam” (*inward meaning*), yang berarti makna harus digali lebih dalam dari aspek struktur teks kemudian dilanjutkan dengan kritik historis sebanding dengan apa yang digagas oleh Betti. Di sisi lain, menunjukkan ketidakkonsistennya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran karena selalu terpaku pada penafsiran mufasir lainnya, bahkan Nurcholish cenderung terlihat merevitalisasi pemikiran-pemikiran Ibn Taymiyyah. Hal itu menimbulkan bias subjektifitas penafsiran.

Jika penafsiran Nurcholish ini dilihat dari hermeneutika yang digagas oleh Gadamer, terlihat semakin jelas unsur subjektifitasnya yang mengarah pada ketidakkonsistenan. *Pertama*, dari sisi situasi hermeneutika. Nurcholish sebagai seorang akademisi, cendekiawan, sekaligus sebagai negarawan sangat berkepentingan untuk menerjemahkan gagasan-gagasannya mengenai

sekularisasi kemudian ia tafsirkan ke dalam ayat-ayat al-Qur'an. Hasil penafsirannya Pancasila sebagai *kalimah sawā'* sangat terasa pada posisi Nurcholish ini. *Kedua*, dari sisi prapemahaman, dalam hal ini gagasan-gagasan sekularisasi Nurcholish menuai polemik karena cakupan konsepsi sosiologisnya yang sangat luas. Kiranya Nurcholish perlu menggunakan konsep sekularisasinya ini secara lebih khusus lagi agar mudah dimengerti oleh semua orang.

B. Saran

Dari sekian banyak pembahasan pada tulisan ini, kemudian diikuti dengan beberapa butir kesimpulan, pada akhirnya, penulis mengutarakan beberapa saran dalam ranah teoritis maupun dalam ranah praktis. Dalam ranah teoritis, penulis menyadari bahwa dalam tulisan ini masih terdapat banyak kekurangan dalam segala aspek muatannya, untuk itu pengkajian lanjut untuk mengembangkan kajian ini sangat diperlukan, terlebih dalam menanggapi isu-isu problematika sesuai perkembangan zaman. Secara praktis, hasil tulisan ini walau dengan beragam kekekurangannya penulis sarankan agar hal-hal yang bersifat positif dan dinilai memiliki manfaat dapat menjadi masukan yang berarti, terutama sebagai pedoman baik bagi diri sendiri, keluarga, dan lingkungan. Tiadalah manusia yang sempurna karena kesempurnaan hanyalah milik-Nya. *Wallāhu a'lam bi as-sawāb*.

DAFTAR PUSTAKA

A. Kelompok Al-Qur'an dan Tafsir

- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011.
- al-Farmawi, Abd. Al-Hayy. *Metode Tafsir Mawdu'iy: Suatu Pangantar* terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: RajaGrafindo persada, 1994.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar, Juz 3*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.
- Harahap, Syahrin. *al-Qur'an dan Sekularisasi: Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husein*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994.
- Kaspullah, "Hermeneutika al-Qur'an Nurcholish Madjid" dalam: Syahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Kementrian Agama RI, *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir Tematik)*. Jakarta: Aku Bisa, 2012.
- Madjid, Nurcholish. "Pandangan Dunia al-Qur'an: Ajaran tentang Harapan Kepada Allah dan Seluruh Ciptaan" dalam: Ahmad Syafii Maarif (ed.), *al-Qur'an dan Tantangan Modernitas*. Yogyakarta: Sipress, 1993.
- al-Maraghi, Ahmad Musthafa. *Tarjamah Tafsir al-Maraghi, Juz III* terj. Anshori Umar Sitanggal, Hery Noer Aly, Bahrin Abubakar. Semarang: Toha Putra Semarang, 1993.
- Mawardi, "Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman (Teori *Double Movement*)" dalam: Syahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Prastyanto, Ginanjar. "Studi Penafsiran Ayat-Ayat al-Qur'an Di Era Orde Baru (Tafsir Pembangunan Nurcholish Madjid)", Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2013.
- al-Qurthubi, Imam. *Tafsir al-Qurthubi, Jilid 4* terj. Dudi Rosyadi, Nashirul Haq, Fathurrahman. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Rahman, Fazlur. "Menafsirkan al-Qur'an" terj. Taufik Adnan Amal dalam: Taufik Adnan Amal (ed.), *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1993.

Riḍa, Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Manār, Jilid II*. t.t.: Dārul-Ma'rifah, t.th..

Ar-Rifa'i, Muhammad Nasib. *Kemudahan dari Allah Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir, Jilid 1* terj. Syihabuddin. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

Setiawan, M. Nur Kholis. *Pribumisasi al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*. Yogyakarta: Kaukaba, 2012.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2014.

———. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

———. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2013.

Syamsuddin, Sahiron. "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer" dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi hermenutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis (Teori dan Aplikasi), Buku 2 Tradisi Barat*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.

Tasrif, Muh.. "Konsep Pluralisme dalam al-Qur'an: Telaah Penafsiran Nurcholis Majid atas Ayat-Ayat al-Qur'an tentang Pluralisme", Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2012.

Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

B. Kelompok Hadis

Hadis Riwayat Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Hadis No. 4096, CD Lidwa Pistaka, Lidwa Pustaka i-Software, 2010.

Hadis Riwayat Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Hadis No. 4358. CD Lidwa Pistaka, Lidwa Pustaka i-Software, 2010.

C. Kelompok Ensiklopedia dan Kamus

Blackwell Publishing. *Kamus Lengkap Pemikiran Sosial Modern* terj. Triwibowo B.S. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1989.

Madjid, Nurcholish. “Ahl al-Kitab di Luar Yahudi dan Nasrani” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jilid 1. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011.

_____. “Desakralisasi Kesukuan” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jilid 1. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011.

_____. “Eksperimen Madinah” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jilid 1. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011.

_____. “Ibn Taimiyah Sebagai Pembaru” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jilid 2. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012.

_____. “*Idea of Progress* dan Sikap Terbuka” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jilid 2. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012.

_____. “Kekhalifahan Manusia” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jilid 2. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012.

_____. “Liberalisasi dan Sekularisasi” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jilid 2. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012.

_____. “Masa *Khilāfah Rāsyidah* ” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jilid 3. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012.

_____. “Membina Bangunan Intelektual Islam yang Utuh dan Relevan” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, edisi digital, Jilid 3.

_____. “Mengaitkan Modernitas dengan Tradisi” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jilid 3. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012.

- _____ “Modernisasi Bukan Westernisasi” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jilid 3. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012.
- _____ “Modernisasi Jepang” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jilid 3. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012.
- _____ “Pengertian Sekularisasi” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jilid 3. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012.
- _____ “Pesan Dasar Islam” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jilid 3. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012.
- _____ “Rasionalisme dan Agama Baru” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jilid 4. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012.
- _____ “Tafsir Mawdu’i: Komparasi, Metodologi, dan Wawasan” dalam *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, edisi digital, Jilid 4.
- Neufeldt, Victoria. *Webster's New World College Dictionary*. Ohio: Mcmillian, 1996.
- Nicholas Abercrombie dkk.. *Kamus Sosiologi* terj. Desi Noviayani, Eka Adinugraha, Rh. Widada. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Setiawan, Ebta. KBBI versi Offline Versi 1.4 Freware. <http://ebsoft.web.id>, 2010-2012.
- al-Wustho Research, al-Munawir Translator Program Version 1.0.0, www.munawir.com, 2010.

D. Kelompok Filsafat dan Pemikiran

- Abdurahman, Dudung. “Pendekatan Sejarah” dalam Dudung Abdurahman (ed.) *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Amal, Taufik Adnan. “Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa ini” dalam: Taufik Adnan Amal (ed.), *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1993.

- Anwar, M. Syafi'i. "Sosiologi Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid", *Ulumul Qur'an*. Vol. IV, No. 3 Tahun 1993.
- al-Attas, Syed Muhammad Al-Naquib. *Islam Dan Sekularisme* terj. Karsidjo Djojosewarno. Bandung: Pustaka, 1981.
- Azra, Azyumardi. "Kata Pengantar: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia" dalam Abd A'la, *Dari NeoModernisme ke Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Baker, Anton dan Ahmad Charis Zubair. *Metode Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neomodernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid* terj. Nanang Tahqiq. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Betti, Emilio. "Hermeneutika sebagai Metode Umum Keilmuan Humaniora (Dier Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften)" terj. M. Nur Kholis Setiawan dalam Syafa'atun Al-Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Barat: Reader* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.
- Binder, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Bleicher, Joseph. *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika Sebagai Metode Filsafat, dan Kritik* terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007.
- Damanhuri. "Belajar Teori Hermeneutika Bersama Betti" dalam Nafisul Atho' dan Arif Fahrudin (ed.), *Hermeneutika Transendental: dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. *Kebenaran dan Metode: Pengantar Filsafat Hermeneutika* terj. Ahmad Sahidah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ismail, Faisal. *Sekularisasi: Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*. Yogyakarta: Nawesea Press, 2008.
- Katsof, Louis. *Pengantar Filsafat* terj. Soejono Soemaryono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987.

Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Sourcebook*. London: Oxford University, 1998.

Madjid, Nurcholish. "Agama dan Negara dalam Islam: Telaah atas Fiqh Siyasy Sunni" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.): *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.

_____. "Beberapa Renungan Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi mendatang" dalam Edy A. Effendy (ed.): *Rekonstruksi Islam Madzhab Ciputat*. Jakarta: Zaman, t. th..

_____. "Mewujudkan Masyarakat Madani Di Era Reformasi", *Titik Temu*, Vol. I, No. 2 Januari-Juni 2009.

_____. "Pengaruh Kisah Israiliyat dan Orientalisme Terhadap Islam" dalam: - (t. ed.), *Kontroversi Pemikiran Islam Di Indonesia*. Bandung: Remaja RosdaKarya, 1993.

_____. "Warisan Intelektual Islam" dalam: Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 2007.

_____. *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat: Kolom-Kolom di Tabloid Tekad*. Jakarta: Paramadina, 1999.

_____. *Indonesia Kita* . Jakarta: Universitas Paramadina, 2004.

_____. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi Dan Visi Baru Islam Indonesia* Jakarta: Paramadina, 2010.

_____. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.

_____. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2005.

_____. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 2013.

_____. *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina, 1997.

_____. *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya Dalam Pembangunan Di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2008.

Magnis-Suseno, Franz. "Nurcholish Madjid, Islam, dan Modernitas", *Ulumul Qur'an*. Vol. IV, No. 3 Tahun 1993.

- Munawar-Rachman, Budhy. "Kata Pengantar" dalam Nurcholish Madjid, *Ensiklopedia Cak Nur: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, edisi digital, Jilid I. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011.
- _____. *Argumen Islam untuk Sekularisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- _____. *Membaca Nurcholish Madjid: Islam dan Pluralisme*, edisi digital. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011.
- _____. *Reorientasi Pembaruan Islam Sekularisme, Liberalisme, Pluralisme: Paradigma Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011.
- Muzani, Saiful. "Islam Dan Hegemoni Teori Modernisasi" dalam Edy A. Effendy (ed.): *Rekonstruksi Islam Madzhab Ciputat*. Jakarta: Zaman, t. th..
- Nadroh, Siti. *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012.
- Palmer, Richard E.. *Hermenutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Pardoyo. *Sekularisasi Dalam Polemik*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993.
- Pulungan, J. Suyuthi. *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah*. Jakarta: Raja GrafindoPersada, 1996.
- Qodir, Zuly. *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LkiS, 2012.
- _____. *Pembaharuan Pemikiran Islam: Wacana Intelektual Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Rahardjo, M. Dawam. "Cak Nur Menyelamatkan Islam" dalam <http://www.islamlib.com/?site=1&aid=174&cat=content&title=reportase> diakses pada tanggal 8 Oktober 2014.
- _____. "Islam dan Modernisasi: Catatan Atas Paham Sekularisasi Nurcholish Madjid" dalam Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 2013.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Traditio*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Rasjidi, M.. *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid Tentang Sekularisasi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

Ridwan, M. Deden. *Gagasan Nurcholish Madjid Neo-Modernisme Islam dalam Wacana Tempo dan Kekuasaan*. Yogyakarta: Belukar Budaya, 2002.

Surahmad, Winarno. *Pengantar Penelitian Ilmiah*. Bandung: Tarsito, 1982.

Wahib, Ahmad. *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*. Jakarta: LP3ES, 2003.

E. Kelompok Sejarah

Ali, A. Mukti. *Islam dan Sekularisme di Turki Modern*. Jakarta: Djambatan, 1994.

Ali, Fachry dan Bachtiar Effendy. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1996.

Azyumardi Azra dkk. *Problem dan Prospek IAIN: Antologi Pendidikan Tinggi Islam*. Jakarta: Depag, 2007.

Gaus AF, Achmad. *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Sang Visioner*. Jakarta: Kompas, 2011.

Hitti, Philip K.. *History of Arabs* terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2013.

Huda, Nor. *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.

Idrus, Junaidi. *Rekonstruksi Pemikiran Nurcholish Madjid: Membangun Visi dan Misi Baru Islam Indonesia*. Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004.

Latif, Yudi. *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*. Bandung: Mizan, 2005.

Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: Bulan Bintang, 2011.

Saridjo, Marwan. *Cak Nur: Di antara Sarung dan Dasi & Musdah Mulia: Tetap Berjilbab: Catatan Pinggir Sekitar Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: Permadani, 2005.

Wikipedia Indonesia, “Ibnu Taimiyah” dalam [http://id.wikipedia.org/wiki/Ibnu Taimiyah](http://id.wikipedia.org/wiki/Ibnu_Taimiyah), diakses tanggal 15 September 2014.

F. Kelompok Sosial dan Hukum

Bellah, Robert N.. *Beyond Belief: Menemukan Kembali Agama, Esei-Esei tentang Agama di Dunia Modern* terj. Rudy Harisyah Alam. Jakarta: Paramadina, 2000.

Cox, Harvey. *The Secular City: Secularization And Urbanization In Theological Perspective*. London: SCM Press, 1966.

Glasner, Peter E.. *Sosiologi Sekularisasi: Suatu Kritik Konsep* terj. M. Mochtar Zoerni. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1992.

Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Pancasila sebagai Dasar Negara*. Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2006.

Masroer, “Empat Teori Sosial Relasi Islam-Negara: Pengantar Analisis Sosiologi Tentang Negara” dalam Rafi’uddin (ed.): *Kontribusi Keilmuan Ushuluddin dalam Menjawab Problematika Persoalan Bangsa*. Yogyakarta: SEMA-FUSAP, 2012.

Mulia, Musdah. “Problem Pengakuan Agama di Indonesia” dalam <http://www.megawatiinstitute.org/megawati-institut/opini-musdah-mulia/44-opini-musdah-mulia/90-problem-pengakuan-agama-di-indonesia.html>, diakses tanggal 13 Januari 2015.

Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: UI-Press, 1993.

Syamsuddin, M. Din.. *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos, 2001.

Thaha, Idris. *Demokrasi Religius: Pemikiran Politik Nurcholish Madjid dan M. Amien Rais*. Jakarta: Teraju, 2005.

Zamharir, Muhammad Hari. *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Politik Nurcholish Madjid*. Jakarta, RajaGrafindo Persada, 2004.

CURRICULUM VITAE

Nama Lengkap : Fajar Romadlon At-Tuhry
Tempat dan Tanggal Lahir : Magelang, 18 Maret 1992
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat Lengkap : Dusun Glagah Ombo RT 04 RW 07, Desa Sucen,
Kecamatan Salam, Kabupaten Magelang, Jawa Tengah
No. Kontak : 089671430083
Email : fajarramadhanie18@gmail.com
Twitter : @at_tuhrysm

*** Pendidikan Formal:**

1998-2004 : MI Ma'arif Glagah Ombo
2004-2007 : SMP Negeri 2 Muntilan
2007-2010 : SMK Ma'arif Salam
2010-2015 : UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

*** Pendidikan Informal:**

2002-2009 : Pondok Pesantren al-Falah Magelang
2014 : Bintek relawan Pemilu Legislatif KPU 2014
2014 : Bintek *Quick Count* Pilpres 2014 Poltracking Institut

*** Riwayat Organisasi**

2012-2013 : PMII Rayon Pembebasan Fakultas Ushuluddin, Studi
Agama, dan Pemikiran Islam
2012-2013 : Senat Mahasiswa Fakultas Ushuluddin, Studi Agama, dan
Pemikiran Islam
2012-2014 : LPM Humaniush