

Pemikiran Kontemporer dalam Studi Islam: Nurcholis Madjid dan Fouad Zakaria

Contemporary Thought in Islamic Studies: Nurcholish Madjid and Fouad Zakaria

Rizki Fathul Anwar Sabani

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

*Corresponding Email: Rizkisabani98@gmail.com

ARTICLE INFO

Article history:

Received May 20, 2025

Accepted May 29, 2025

Published May 30, 2025

Keywords:

Nurcholis Madjid;

Fouad Zakaria;

Secularism.

Competing interest:

This section is a statement from the author that this article has a conflict of interest or not.

ABSTRACT

This article explores the thoughts of two contemporary Muslim thinkers, Nurcholis Madjid from Indonesia and Fouad Zakaria from Egypt, regarding secularism as an ongoing issue within modern Islamic discourse. The main problem addressed is how both thinkers conceptualize and interpret secularism in the context of their respective religious and national frameworks. This study aims to compare Madjid's and Zakaria's intellectual approaches in interpreting the relationship between religion and the state. The research employs a qualitative method using library research, with primary and secondary data analyzed through descriptive-critical interpretation. The findings indicate that Madjid promotes Islamic reform in Indonesia by positioning secularism contextually, without fully separating religion and the state. Zakaria, on the other hand, develops secularist ideas in the Egyptian context to preserve religious rationality amid political and social complexity. Both thinkers challenge the narrowed interpretation of secularism, often misunderstood by Islamist groups as a form of apostasy.

Copyright© 2025 by Author(s)

This is an open access article under the [CC BY-SA](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/) license



Citation:

Sabani, R. F. A. (2025). Pemikiran Kontemporer dalam Studi Islam: Nurcholis Madjid dan Fouad Zakaria. *Abdurrauf Journal of Education and Islamic Studies*, 1(3), 130-140. <https://doi.org/10.70742/arjeis.v1i3.219>

ABSTRAK

Artikel ini membahas pemikiran dua tokoh Muslim kontemporer, Nurcholis Madjid dari Indonesia dan Fouad Zakaria dari Mesir, dalam memandang sekularisme sebagai isu yang terus berkembang dalam diskursus keislaman modern. Permasalahan utama dalam penelitian ini adalah bagaimana kedua tokoh tersebut memahami dan memaknai konsep sekularisme dalam konteks keislaman dan kebangsaan yang berbeda. Penelitian ini bertujuan untuk membandingkan pendekatan intelektual Madjid dan Zakaria dalam menafsirkan hubungan antara agama dan negara. Metode yang digunakan adalah kualitatif dengan pendekatan studi pustaka (*library research*), menggunakan data primer dan sekunder yang dianalisis secara deskriptif-kritis. Temuan penelitian menunjukkan bahwa Madjid berupaya menawarkan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia dengan mendudukkan sekularisme secara kontekstual, tanpa memisahkan sepenuhnya antara agama dan negara. Sementara itu, Zakaria mengembangkan gagasan sekularisme dalam konteks Mesir sebagai upaya mempertahankan rasionalitas agama di tengah kompleksitas politik dan sosial. Keduanya sama-sama mengkritisi penyempitan makna sekularisme yang cenderung disalahpahami oleh kelompok Islamis sebagai bentuk kekufuran.

Kata kunci: Nurcholis Madjid, Fouad Zakaria, sekularisme

PENDAHULUAN

Pemikiran konsep modernisme Islam di Indonesia yang terkenal ialah Nurcholis Madjid dengan membawa gagasannya yaitu komprehensif dan sekularisme teologi agama Islam yang dipopulerkan tahun 1970an (Khaeroni, 2020). Paradigma ini muncul pada saat menyampaikan pidatonya yang betema "Keharusan Pembaharuan Dalam Islam dan Masalah Integrasi Umat" dengan alasan bahwa umat Islam Indonesia memiliki kebuntuan dalam pemikiran dan lemahnya kekuatan jiwa atas perjuangannya untuk memajukan peradaban Islam. Hal inilah yang ia pandang terkait cara umat Islam membedakan antara suatu hal yang bersifat transeden dan temporal (Effendi, 1998). Sehingga menurut Nurcholis Madjid guna pembaruan dalam pemikiran Islam harus keluar dari stagnasi berfikir tersebut. Sosok kontroversial ini tidak terlepas dari kritik tajam dan sering disalahpahami dari berbagai kalangan, bahkan teman dekatnya sendiri (Rasyidi, 1972) dan salah satu yang menjadi bahan kritik ialah pemikiran sekularismenya dapat memisahkan antara dunia dan akhirat, selain itu juga para pengkritik ini mempunyai argumen bahwa sekularisme berasal dari barat (Prayetno, 2020). Gagasan argumentatif Nurcholis juga menjadi bahan perbincangan dan kajian dalam hal dinamika dan keislaman dan keindonesiaan.

Julukan yang disematkan kepada Nurcholis Madjid yakni "lokomotif kaum pembaru" aliran neo modernisme Islam bersama Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, Jalaluddin Rahmat, dan lainnya (Urbaningrum, 2004). Perbedaan sangat kontras antara modernisme dan tradisional, intelektual neo modernisme ialah pemikiran yang menyatukan otentitas wahyu dengan kenyataan dalam dunia sosial yang dinamik antara wahyu yang transedensi dan konteks profan (Budhy Munawar, 2022). Sehingga pemikirannya yang sentral membuatnya tidak kaku dalam menyikapi modernisme dengan tidak meninggalkan jejak historis agama Islam, akan tetapi memadukan konsep tradisional dan pembaruan dalam Islam.

Sedangkan menurut Zakaria sekularisme bukan hanya membahas yang berkaitan dengan terminologi dan ilustrasi semata, akan tetapi menurutnya lebih luas lagi terhadap kemajemukan dan kompleksitas agama itu sendiri (Sirry, 2007). Perdebatan sekularisme dan kajian-kajian kontemporer di kubu umat Islam sangat panjang, karena perubahan dan berkesinambungan, penegasan dan revisi dalam sejarah intelektual (Imarah, 1987). Azzami menyatakan mulai munculnya sekularisme

menjadi polemik di bangsa Arab (Tamimi, 2000) yang dilakukan oleh pendukung dan penentang sekularisme di Mesir tentang kekhususan sejarah versus universalitas atas pembenaran penerimaan dan penolakan argumentatif konservatif oleh Islam (Binder, 1988). Disamping itu, Zakaria mengajukan argumen sejarah sebagai tantangan terhadap retorika dan kritik propaganda kelompok Islamis kepada sekularisme. Karena kebanyakan kelompok Islam menyatakan bahwa hal demikian merupakan kekefuran dan *irtidad* (murtad) (Najjar, 2000).

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk membandingkan pemikiran Nurcholis Madjid dan Fouad Zakaria dalam memahami sekularisme, serta menggambarkan bagaimana keduanya merespons dinamika hubungan antara agama dan negara dalam konteks sosial-politik Indonesia dan Mesir. Dengan menelaah pemikiran kedua tokoh tersebut, studi ini bertujuan memberikan kontribusi terhadap pengembangan wacana Islam kontemporer yang lebih inklusif dan relevan dengan tantangan modernitas.

METODE

Penelitian ini menggunakan jenis kualitatif dengan *library research*. Data empiris dari kumpulan kata yang didapat dari sumber primer dan sekunder. Penulis menggunakan metode pendekatan perbandingan antara dua tokoh Muslim yang berpengaruh pada objek kajian. Kemudian dari hasil temuan-temuan ini guna memberikan analisis untuk kepentingan studi para sarjana Muslim. Selanjutnya pola pikir data ini menggambarkan makna sekularisme di Indonesia dan Mesir sebagai upaya pengujian ulang kata sekularisme dan tujuan didalamnya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi Intelektual Nurcholis Madjid

Cak Nur wafat pada tanggal 24 Agustus 2005, sehari setelah meninggalnya seorang cendekiawan Muslim terdapat tiga pemerhati Islam Indonesia menulis di surat kabar dengan berbahasa Inggris *The Jakarta Post* "Mustahil bagi seseorang untuk mendiskusikan kontemporer Islam Indonesia atau bahkan mungkin Indonesia pada umumnya, tanpa menyebut Madjid." (Sirry, 2007) Banyak dari kalangan sarjana dan akademisi menulis buku dan disertasinya selama hampir tiga dekade tentang gagasan dan praktiknya, sekaligus menjadi tokoh intelektual yang paling berpengaruh di Indonesia lewat penghargaan Internasionalnya pada tahun 1970-an. Gelar yang disematkan kepadanya ialah sekularis, reformis, neo modernis, nasional, moderat, pluralis, liberal, dan panggilan terbarunya "guru bangsa yang hebat" (Janah, 2017).

Madjid lahir pada tahun 1939 di Jombang, Jawa Timur. Ia belajar pendidikan formal di Pesantren Darussalam Gontor, Ponorogo yang terkenal dengan disiplin ilmu dan pelatihan bahasa Arab-Inggris sangat baik. Kemudian menjadi sarjana di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, dan lulus pada tahun 1968. Madjid muda menjadi aktivis HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) selama dua periode, mulai dari tahun 1966-1969 dan 1969-1971 (Ge Speelman, 1993). Selama ia menjadi Ketua Umum banyak orientasi pikirannya yang berbobot (Effendy, 2003) terkait sejumlah gagasan yang memprovokasi dalam tema sekularisme (Steenbrink, 1993). Kemudian Cak Nur melanjutkan pendidikannya di University Of Chicago, Amerika Serikat dengan gelar Ph.D dalam bidang Ilmu Kalam dan Filsafat dengan menulis disertasi yang berjudul "Ibn Taimiya On Kalam And Falsafah: Problem Of Reason And Relevation In Islam" dibawah bimbingan Fazlur Rahman yang berasal dari Pakistan dan Profesor bidang pemikiran Islam di University Of Chicago (Budhy Munawar, 2022).

Setelah selesai perjalanan pendidikannya, Madjid kembali ke Indonesia dan mendirikan Yayasan Paramadina untuk menjadi wadah intelektualnya dengan ulama lain. Sehingga pada tahun 1990an Madjid berhasil mendirikan Universitas Paramadina yang bergengsi di Jakarta dengan memiliki gedung sendiri, kantor tetap, dan tempat publikasi ilmiahnya. Kemudian setelah perjalanan selama 20 tahun lamanya menyampaikan persoalan sekularisme tahun 1970, pada tanggal 21 Oktober 1992 kembali di undang pada acara inventarisasi di pusat kebudayaan Jakarta Taman Ismail Marzuki (TIM) "20 tahun pembaharuan pemikiran Islam" dengan tema "*Beberapa Refleksi Kehidupan Beragama Untuk Generasi Penerus*" kembali menjadi perdebatan dan kontroversial. Sebab perdebatan itu kemudian menimbulkan tanggapan dari Abdul Qadir Djaelani dengan melihat fakta terhadap cara berfikir Madjid tidak pernah mundur dan berkurang, akan tetapi semakin melonjak dan besar (Djaelani, 1994).

Pikiranya yang cemerlang membuahkan hasil ilmiah dengan berbagai karyanya, yakni: *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi* (Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, 1999), *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, 1998), *Islam Sebagai Agama Kemanusiaan* (Madjid, *Islam Sebagai Agama Kemanusiaan*, 1995), *Islam Sebagai Agama Peradaban* (Madjid, *Islam Sebagai Agama Peradaban*, 1995), *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, 1994), *Islam, Kerakyatan, dan Keindonesiaan* (Madjid, *Islam, Kerakyatan, dan Keindonesiaan*, 1993), *Islam: Doktrin dan Peradaban* (Madjid, 1992), *Islam Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, 1987), dan lain-lain.

Madjid: Sekularisasi dan Kekuasaan Tuhan

Argumentasi sarat akan gagasan ilmiahnya yang terjadi pada saat pidato 2 Januari 1970 menjadi buah perjuangan yang menggebu-gebu terkait analisis teologis, politik, sosiologis, dan hermeneutik. Bahkan ia menunjukkan kepada mereka bahwa hierarki nilai sering kali bertolak belakang dengan nilai transendental yang dianggap sementara, begitupun sebaliknya temporal. Oleh karena itu, sifat transendental ini dianggap nilai ilahi (Effendi, 1998). Akibat cara pandang agama seperti ini, Islam dipandang memiliki nilai yang sama dengan tradisi atau setara antara Islam dan tradisional (Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, 1987). Konteks inilah yang menjadi perubahan berfikir Madjid untuk menyerukan "Sekularisasi" untuk membuat apa yang bersifat sementara tetap sementara dan membebaskan dari belenggu spiritualisasi.

Menurut Robert W. Hefner, Nurcholis Madjid dengan gagasannya "sekularisasi" mewajibkan doktrin Muslim yang paling sentral ialah keyakinan *At-Tauhid* bahwa Tuhan Esa dan tidak dapat dikompromikan (Hefner, 2000). Menurutnya sekularisasi memberikan kekuatan bahwa manusia sebagai manifestasi Tuhan dengan kemampuan akal manusia dapat memilih dan menentukan cara dan metode untuk meningkatkan kehidupannya di bumi serta yang akan bertanggung jawab terhadap perilaku kemanusiaanya di hadapan Tuhan. Seperti pendapat Fachry Ali dan Bahrian Effendy, bahwa argumentasi liberal Nurcholis Madjid memiliki dua ciri dasar dalam agama Islam: Pertama konsep tauhid (keEsaan Tuhan), Kedua manusia sebagai *Khalifat al-Allah fi Al-Ard* (pemimpin Allah di bumi). Dari keduanya, Cak Nur memberikan premis bahwa Allah lah yang maha memiliki transendensi dan ketuhanan yang mutlak. Akibat dari penerimaan yang bersifat monoteistik, manusia harus memikirkan

hal-hal yang berkaitan di dunia ini, seperti sosial, budaya, politik, dan lain sebagainya (Fachry Ali, 1986).

Madjid juga berpendapat bahwa pembaharuan pada tubuh Islam sendiri dapat dilakukan dengan syarat dapat menempuh jalannya. Ia juga memberikan arahan terhadap pemerhati agamis agar melepaskan dari kecenderungan nilai-nilai yang bersifat profan kedalam wilayah ketuhanan. Maka pembaharuan Islam haruslah sesuai dengan zaman modern meskipun argumen yang dibangun merupakan konvensional tradisional, namun hal itu perlu di proyeksikan kedalam wacana kebebasan dalam mengekspresikan akal dengan kesulitan yang ada yang disebabkan oleh kekakuan, tertutup, dan sempit. Menurutnya, kitab suci memberikan anjuran untuk bersikap terbuka dalam menyampaikan dan mengaplikasikan gagasan-gagasan rasional (Madjid, Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan, 1987).

Kesimpulan ide dan gagasan Nurcholis Madjid tertuang dengan cara menemukan kembali gagasan-gagasan kaum intelektual Muslim yang progresif dan sistematis. Tida lupa, Madjid membutuhkan intelektual yang liberal bukan tradisional atau bahkan sektarian yang dapat menemukan sisi kemajuan dan reformis (Anwar, 1995).

Fouad Zakaria: Biografi Perjalanan Intelektual

Mesir yang dulu menganut liberal, sekarang bertolak belakang dengan gaya politik Islam Mesir. Sebaliknya, Fouad Zakaria dominan membela sekularisme dengan kondisi semakin kuatnya politik di negara tersebut (Sirry, 2007). Ia berdiri tegak saat sekularisme berhadapan dengan kelompok Islamis yang terjadi pada tahun 1980an dan menjadi isu penting (Flores, 1988). Ia menyampaikan pandangannya terkait sekularisme didepan ulama, seperti Yusuf Qardawi dan Muhammad Al-Ghazali serta penonton yang tidak terima dengan gagasannya. Pada saat orientasi pemikiran diluar kebiasaan mereka, di sisi lain para audien terus bergerumuh dan menentang atas apa yang digagas oleh Fouad Zakaria, sehingga moderatur terus menenangkan para penonton sampai pembicara dapat menyelesaikan pemaparannya (Gallager, 1989).

Pada dasarnya, kita hanya tahu orang arab sekuler terkemuka yang merasa filsuf (Rabi, 2004). Pemikiran Fouad kemudian di kritik oleh Yusuf Qardhawi dengan judul *Al-Islam Wa Al-Ilmaniyah Wajhan Li Wajhin: Radd Ilmi 'Ala Fouad Zakaria Wa Jama'ah Al-Ilmaniyah* (Islam dan Sekularisme Tatap Muka: Sanggahan Ilmiah Fouad Zakaria dan Rekan Sekulernya) (Qardhawi, 1978). Kemudian datang penentangannya yakni Muhammad Ibrahim Mabruk dengan mengatakan "terlepas dari perbedaan intelektual kami, kami mengakui bahwa Fouad Zakaria ialah salah satu pemikir Arab paling terkemuka di kuartal terakhir abad kedua puluh karena ketepatan dan konsistensi keilmuannya. Berupaya sejauh kita harus selalu berkonsultasi dengan karya-karyanya" (Mabruk, Haqiqat Al-Ilmaniyah Wa Al-Sira Bayn Al-Islamiyyin Wa Al-Ilmiyyin, 2000).

Fouad Zakaria lahir di Port Said, Mesir pada tahun 1927 (Sirry, 2007). Setelah lulus di SMA kemudian melanjutkan ke Universitas Kairo dengan gelas BA dalam bidang filsafat dan Universitas 'Ayn Shams pada tahun 1956 dengan gelar PhD di universitas yang sama. Kemudian Fouad mengajar filsafat di Universitas Shams antara tahun 1974 dan 1991 dan mengajar di Departemen Filsafat di Universitas Kuwait. Pada tahun 1998 mahasiswa dan penggemarnya menerbitkan *Festschrift* (Horowitz, 1991) untuk menghormatinya dan sebagai bentuk pensiun di dunia akademisi kampus pada tahun 1998. Fouad mulai menaruh perhatian terhadap revivalisme agama Islam,

diantaranya terdapat buku hasil tulisannya yang cemerlang: *Nietzsche: Silsilah Nawabigh Al-Fikr Al-Gharbi* (Nietzsche: Seni Pemikir Jenius Barat) (Zakaria, 1956), *Spinoza* (Zakaria, Spinoza, 1963), *Ara' Naqliyah Fi Mushkilat Al-Fikr Wa Al-Thabaqah* (Pertimbangan Kritis Masalah Kebudayaan dan Intelektual) (Zakaria, Ara' Naqliyah Fi Mushkilat Al-Fikr Wa Al-Thabaqah, 1975), *Al-Tafkir Al-Ilmi* (Pemikiran Ilmiah) (Zakaria, Al-Tafkir Al-Ilmi, 1978), *Khitah Ila Al-Aql Al-Arabi* (Mengatasi Nalar Arab) (Zakaria, Khitah Ila Al-Aql Al-Arabi, 1978), *Al-Sahwah Al-Islamiyah Fi Mizan Al-Aql* (Kebangkitan Islam Dalam Skala Nalar) (Zakaria, Al-Sahwah Al-Islamiyah Fi Mizan Al-Aql, 1989), *Al-Staqafah Al-'Arabiyah Wa 'Azmat Al-Khalij* (Kebudayaan Arab dan Krisis Teluk) (Zakaria, Al-Thaqafah Al-'Arabiyah Wa 'Azmat Al-Khalij, 1991), dan *Afaq Al-Falsafah* (Cakrawala Filsafat) (Zakaria, Afaq Al-Falsafah, 1988).

Diskursus sekularisme Mesir bukanlah menjadi tema perdebatan baru bagi Fouad Zakaria, namun hal ini sudah terjadi sejak abad 19. Akan tetapi Fouad mewarisi pertentangan ini terkait dampak budaya dan intelektual Barat secara nyata terhadap dunia Arab (Tamimi, 2000). Puncaknya pada tahun 1925 buku yang berjudul *al-Islam Wa Ushul al-Hukm* (Islam dan Landasan Pemerintahan) (Razaq, 1925) yang kemudian diteruskan oleh Fouad Zakaria, adapun argumen utamanya:

"Islam tidak mengenal lembaga keagamaan sama sekali sangatlah berlebihan. Otoritas keagamaan sangatlah ada sepanjang sejarah Islam. Kadang mereka menggunakan posisi dan pengaruhnya untuk membela prinsip agama yang sebenarnya. Hal ini menyebabkan bentrokan hebat dengan para penguasa, baik di kalangan khalifah, sultan, atau pangeran. Disisi lain, mereka menyerahkan diri mereka kepada penguasa dan mengeluarkan pernyataan dan fatwa untuknya (khalifah), memberikan dukungan hukum atas tindakan prilaku mereka meskipun hal demikian tidak adil atau asal-asalan. Kondisi kritsten tidaklah berbeda dengan agama Islam, tentu juga terdapat perbedaan dalam keyakinan keduanya. Akan tetapi, keduanya mempunyai ciri keumuman yang sama yakni bersifat komprehensif, dan dengan demikian salah satu diantaranya membenarkan munculnya sekularisme di Eropa dan berlaku pula di tubuh umat Islam" (Zakaria, 1989).

Kesimpulan Fouad, bahwa sekularisme muncul atas kondisi-kondisi Islam sekarang adalah dampak Eropa yang berada pada tahap-tahapan perkembangan dan kemajuan tertentu tidak cukup kuat. Karena hal itu beberapa kalangan pemikir muslim mengidentifikasi bahwa pengaruh sekuler digunakan sebagai narasi kemajuan di Eropa. Sebaliknya, Islam tidak mempunyai kondisi sekularisme didalam keyakinannya. Argumen-argumen tersebut tidak terlepas dari kritikan para ulama, seperti Muhammad Al-Ghazali, Al-Qardhawi, Anwar Jundi, dan Imarah, tetapi ulama lainnya terpengaruh oleh budaya dan pemikiran Barat, seperti Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri, dan Ismat Syaf al-Dawlah (Zakaria, 2005).

Muhammad Al-Ghazali mengeluarkan fatwa, siapa pun yang beragumentasi dengan menyatakan kebolehan sekularisme ialah orang yang murtad dari Islam (Mabruk, Al-Imaniyun, 2000). Dampak fatwa ini menyebabkan terjadinya pembunuhan atas Faraj Foda yang dibunuh oleh jihadis Islam pada tanggal 8 Juli 1992 karena ia menjadi pemikir sekuler dan kritikus yang lantang terhadap ormas-ormas Islam. Faraj Foda terbunuh sesudahnya ia debat publik pada saat pameran buku di kairo pada tahun 1992 karena kelompok Islamis telah mendoktrin masyarakat dengan beranggapan sekularisme merupakan atheis. Sehingga pemahaman terkait itu menjadi pembunuhan berencana terhadap

dirinya dan menanggapi hal demikian merupakan kepantasan untuk di hukum mati. Menurut Fouad, distorsi reputasi sekularis dengan manipulasi istilah "sekularisme" dan memang benar orang-orang sekularis ada yang tidak percaya tuhan, namun terdapat pula yang mengimani konsep tuhan dan beragama, sehingga tidak bisa dipukul rata bahwa "sekularisme" identik dengan atheis serta kesakralan agama menjadi poin penting orang yang agamis terhadap etika dan spiritualitasnya (Sirry, 2007).

proyeksi sekularisme di Indonesia dan Mesir

Ideologi sekularisme di Indonesia mulai muncul pada abad ke-19. Terdapat dua macam ideologi: pertama ideologi universal, ialah keterlibatan agama terhadap dunia dan negara menjadi kekuatan utamanya dengan konsep pemerintahan teokrasi. Kedua ideologi sekular, yaitu kekuatan akal dan kebebasan berfikir yang menentukan konsep dalam bernegara dan pemerintah harus netral dalam kebijakan beragama (Wahid, 1999). Dalam perbedaan pendapat, terdapat juga hal mendasar yang menjadi polemik negara Indonesia antara "negara Islam" dan "negara Nasionalis." Soekarno merupakan sosok nasionalis-sekuler dalam gagasan bernegara yang menjelaskan dengan jelas bahwa nasionalisme merupakan sarana mencintai manusia dan kemanusiaan. Menurutnya bahwa rasa nasionalisme disinyalir sebagai proyeksi wahyu terkait bukti cinta dan guna menghindari dari kesempitan berfikir yang kemudian bukti itu akan terlaksana dan dirasakan oleh segala rasa terhadap tanah airnya (Soekarno, 1965). Muhammad Natsir dan murid A. Hassan dengan latar belakang pendidikan Barat melibatkan dirinya dalam perdebatan antara religio-ideologis semakin keras dan terukur. Mereka mengembangkan perdebatan ini dengan satu tema yang besar yaitu negara Indonesia merdeka dan lebih modern. Ketakutan datang dari Natsir yang memberikan lampu kuning terhadap paham nasional-liberal Soekarno karena dampak itu meluas dan semakin renggangnya tali persaudaraan umat Muslim Indonesia dari berbagai daerah. Nasionalisme ini kemudian dijadikan sebagai ikatan niat suci, ilahiah, dan dapat melewati hal-hal yang bersifat material.

Natsir merupakan tokoh yang menyatukan paham agama dan negara karena Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan tuhan akan tetapi prinsip-prinsip universal antara hubungan pribadi dan masyarakat luas. Soekarno dan Natsir sedang tidak mencari benang merah diantara keduanya, akan tetapi menunjukkan posisi ideologis-politis antara kepentingan agama dan negara (Natsir, 1973). Hasil sidang BPUPKI digelar bulan Mei-Agustus 1945 menegaskan alur teologis-sosiologis dengan menghadirkan peran Ki Bagus Hadikusumo, Abdul Kahar Muzakki, Abi Kusno Tjokrosujoso, dan A. Wahid Hasyim dengan menyatakan Indonesia diharuskannya menjadi negara Islam atau Islam menjadi dasar ideologi negara. Sedangkan kelompok sosiologis diantaranya Soekarno, Hatta, dan Supomo memiliki gagasan bentuk negara nasionalis yang memisahkan antara masalah negara dan agama hingga terjadinya perdebatan sengit antara kelompok teologis dan sosiologis supaya ketersediannya berkorban untuk kepentingan persatuan dan kesatuan bangsa. Kemudian lahirlah piagam Jakarta, namun sehari setelah kemerdekaan piagam tersebut di permasalahkan.

Polemik untuk menegakkan kembali Islam sebagai dasar ideologi negara muncul kembali selama masa kampanye pemilihan umum tahun 1955 yang disebabkan narasi pidato Soekarno pada tanggal 27 Januari 1953 di Amuntai, Kalimantan Selatan. Padahal ia sebelumnya pada tahun 1945 memberikan janji kepada

kelompok Islamis agar membicarakan kembali dasar negara Islam. Masyumi merupakan pelopor dalam agenda perdebatan panas dan sengit pada Majelis Konstituante pada tahun 1956-1959 (Anshari, 1981). Kenyataannya kelompok Islamis dapat memenangkan 43,5 kursi di parlemen membuat mereka memperjuangkan Islam sebagai dasar ideologi negara atau tidak. Akan tetapi janji politik mengingkari sebuah kesepakatan politik sesuai hasil parlemen tersebut dan akhirnya menerima dengan tawar menawar Pancasila sebagai dasar negara Indonesia. Menurut Mohammad Natsir, Kasman Singodimedjo, Zaenal Abidin yang mempertahankan watak Islam holistik dengan memandang bahwa Pancasila pada hakikatnya merupakan ideologi sekular dan tanpa sumber keagamaan yang pasti sekalipun sila pertama didalam Pancasila membahas pentingnya percaya kepada tuhan yang maha Esa, namun perumusannya ialah identik keniscayaan sosiologis dan bukan keilahian tuhan (Suhandi, 2012).

Sedangkan menurut Nurcholis Madjid, narasi yang dibangun dan di citacitakan Masyumi "negara Islam" pada dasarnya yakni kecenderungan apologetik yang tumbuh dalam dua macam: pertama, Apologi kepada Barat seperti demokrasi, Sosialisme, dan komunisme. Apologi ini berdasarkan apresiasi yang akan melahirkan negara Islam. Kedua legalisme, yang memberikan pemikiran apologi "negara Islam" yang menggambarkan bahwa Islam adalah struktur dan kumpulan hukum (Madjid, Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan, 1987). Akan tetapi pemikiran ini menjadi sirna pada tahun 1983 pada saat Orde Baru berupaya besar-besaran dalam mensosialisasikan Pancasila sebagai dasar negara Indonesia.

Sekularisme Mesir datang dari Fouad, ia mengenalkan istilah sekularisme kedalam wacana intelektual Mesir dan mengikuti para pendahulunya. Pada tahun 1970 yang dikatakan Geneive Abdo sebagai "gelombang ketiga aktivisme Islam" kelompok Islam telah mendapatkan suara besar dan pada tahun 1981 mereka mempunyai power cukup untuk membunuh Presiden Anwar Sadat. Problem ini terkait dengan tidak bisanya pengambil alihan pemerintah, sehingga kelompok faksi Islam berpartisipasi dalam parlemen dan menjadi anggota parlemen. Isu besar dalam hal ini berkaitan dengan narasi syariah dengan dukungan masyarakat mesir secara keseluruhan dan zakaria kemudian mengeluarkan statement keras terhadap narasi tersebut (Rubin, 1990). Kenyataannya gerakan-gerakan Islamis tidak mempunyai rencana untuk masyarakat secara umum dan memperhatikan sebatas individu dan dijadikan sebagai keseluruhan masyarakat. Karena dalam pandangan Fouad, cita-cita dan harapan negara Islam melemahkan hakikat masyarakat sipil, sehingga menurutnya datangnya pemahaman sekularisme inilah yang akan mempertahankan dan menjaga keutuhan hak asasi dan kebebasan masyarakat. Disamping itu, ia juga meyakini bahwa negara-negara Arab akan membutuhkan sekularisasi didalam merumuskan bernegaranya yang sesuai dengan modernisasi.

Perbedaan yang signifikan antara Indonesia dan Mesir yaitu pemerintah Indonesia memberikan keleluasaan terhadap kelompok Muslim sekuler untuk mengartikulasikan ide progresif mereka dengan membatasi agenda keagamaan. Berbeda dengan kondisi Mesir yang mempunyai watak antagonis terhadap kelompok sekuler dan Islam. Setelah berlangsungnya kemerdekaan bangsa Mesir terjadi kekaguman Islamis terhadap keberhasilannya dalam menuangkan dasar negara Islam yang kemudian menghancurkannya. Rezim Nasr pernah menghancurkan Ikhwanul Muslimin pada tahun 1950-1960 dan membatu kelompok kiri marxis (kapitalisme). Presiden Anwar Sadat kemudian menghidupkan kembali Ikhwanul Muslimin akan tetapi ia mendapatkan perlawanan sampai pada pembunuhan terhadap dirinya pada

tahun 1981. Kemudian rezim Presiden Husni Mubarak menerapkan skema cerdas untuk membiarkan kelompok moderat mengambil bagian dari parlemen sekaligus membenarkan tindakan kekerasan kelompok radikal. Dengan demikian, menurut Geneive Abdo dalam sepuluh tahun terakhir gerakan Islamis semakin banyak memperoleh suara yang signifikan pada kalangan profesional, komunitas bisnis, intelektual, dan beberapa lainnya (Abdo, 2000). Hingga kini, kelompok Islamis tidak terhalangi dalam menyusun rencana-rencana mereka karena mereka dapat membawanya kedalam pengadilan untuk secara resmi dinyatakan sebagai murtad. Oleh karena itu, suara-suara dan kekuatan kelompok sekularisme semakin tidak terdengar lagi (Najjar, 2000).

KESIMPULAN

Perdebatan-perdebatan kecil dan besar semakin intens dengan berbagai argumentatif yang mendasar terhadap maraknya narasi sekularisme dan negara teokrasi dari kelompok Islamis. Sayangnya di Indonesia maupun Mesir selalu membuat fatwa salah dalam mengartikan istilah fenomena sekularisme yang berkembang di dunia. Kesalahpahaman ini menimbulkan, bahwa sekularisme identik dengan dan sampai pada titik dimana tidak percayanya seseorang kepada sang pencipta, Tuhan. Akan tetapi, disisi lain intelektual yang melek terhadap misi modernisme mengatakan dengan kelayakannya sekularisme-sekularisasi sebagai penghormatan tertinggi pada agama dan diskriminasi terhadap kelompok agama yang dilakukan negara sangat tidak dianjurkan.

Kedua tokoh muslim sekularis yang saya bahas diatas ialah mengaktualisasikan kembali arti sekularisme-sekularisasi sebagai masukan paham yang baru dengan menghilangkan makna asli yang ada didalam kamus (tekstual). Bagi mereka, merubah pemikiran-pemikiran tradisional merupakan keharusan dalam kontensasi katalisator guna membahas isu-isu dan problem yang dihadapi oleh khalayak umat Muslim dunia saat ini bukanlah sebuah kesesatan atau bukan sesuatu yang bertentangan dengan kehendak agama (murtad).

DAFTAR PUSTAKA

- Abdo, G. (2000). *No God but God: Egypt And The Triumph Of Islam*. Oxford And New York: Oxford University Press.
- Anshari, E. S. (1981). *Piagam Jakarta 1945*. Bandung: Pustaka Perpustakaan Salman ITB.
- Anwar, M. S. (1995). *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina.
- Binder, L. (1988). *Islamic Liberalism*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Budhy Munawar, R. d. (2022). *Pemikiran Islam Nurcholis Madjid*. Bandung: Prodi S2 SAA UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Djaelani, A. Q. (1994). *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholis Madjid*. Bandung: Yadia.
- Effendi, B. (1998). *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.
- Effendy, B. (2003). *Islam And The State In Indonesia*. Singapura: Institute Of Southeast Asian Studies.
- Fachry Ali, B. E. (1986). *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Orde Baru*. Bandung: Mizan.
- Flores, A. (1988). *Egypt: A New Secularism?* Washington: Middle East Report.

- Gallager, N. E. (1989). *Islam Vs Secularism In Cairo: An Account Of The Dar Al-Hkma Debate*. Washington: Middle East Report.
- Ge Speelman, J. V. (1993). *Muslims and Christians in Europe: Breaking New Ground: Essays in Honours of Jan Slomp*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslim And Demokratisasi di Indonesia*. Princeton And Oxford: Princeton University Press.
- Horowitz, I. L. (1991). *Communicating Ideas: The Politics of Scholarly Publishing*. New Brunswick, NJ: Transaction Publisher.
- Imarah, M. (1987). *Al-Imaniyah Wa NAhdatura Al-Hadithah*. Cairo: Dar Al-Syuruq.
- Janah, N. (2017). Nurcholis Madjid dan Pemikirannya (Diantara Kontribusi dan Kontroversial). *Cakrawala: Jurnal Studi Islam*, 45.
- Khaeroni, C. (2020). Nurcholis Madjid (1939-2005) (Gagasan-Gagasan Pembaruan Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia). *At-Tajdid*, 179.
- Mabruk, M. I. (2000). *Al-Imaniyun*. Cairo: Dar Al-Tawzi Wa Al-Nashr Al-Islamiyah.
- Mabruk, M. I. (2000). *Haqiqat Al-Ilmaniyah Wa Al-Sira Bayn Al-Islamiyyin Wa Al-Ilmiyyin*. Cairo: Dar Al-Tawzi Wa Al-Nashr Al-Islamiyah.
- Madjid, N. (1987). *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.
- Madjid, N. (1992). *Islam: Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Madjid, N. (1993). *Islam, Kerakyatan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.
- Madjid, N. (1994). *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*. Jakarta: Paramadina.
- Madjid, N. (1995). *Islam Sebagai Agama Kemanusiaan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Madjid, N. (1995). *Islam Sebagai Agama Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Madjid, N. (1998). *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*. Jakarta: Paramadina.
- Madjid, N. (1999). *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Jakarta: Paramadina.
- Najjar, F. M. (2000). Islamic Fundamentalism and The Intellectuals: The Case Of Nashr Abu Zayd. *British Journal Of Middle Eastern Studies*, 177-200.
- Natsir, M. (1973). *Persatuan Agama dan Negara*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nazzar, F. M. (1996). The Debate On Islam And Secularism In Egypt. *Arab Studies Quarterly*, 2.
- Prayetno, B. (2020). Konsep Sekularisme Dalam Pemikiran Nurcholis Madjid. *Sulesa*, 2.
- Qardhawi, Y. (1978). *Al-Islam Wa Al-Ilmaniyah Wajhan Li Wajhin 'Ala Fouad Zakaria Wa Jama'at Al-Islamiyah*. Cairo: Dar Al-Sahwah.
- Rabi, I. A. (2004). *Contemporary Arab Thought: Studies In Post 1967 Arab Intellectual History*. London And Virginia: Pluto Press.
- Rasyidi, H. (1972). *Koreksi Terhadap Dr.Nurcholis Madjid Tentang Sekularisme*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Razaq, A. '. (1925). *Al-Islam Wa Ushul Al-Hukm*. Mesir: Mishr Mathba'ah.
- Rubin, B. (1990). *Islamic Fundamentalism In Egyptian Politics*. New York: Palgane MAcMillan.
- Sirry, M. (2007). Secularization In The Mind Of Muslim Reformists A Case Study of Nurcholis Madjid And Fouad Zakaria. *Journal Of Indonesian Islam*, 337-338.
- Soekarno. (1965). *Di Bawah Bendera Revolusi*. Jakarta: Panitia Penerbit.
- Steenbrink, K. (1993). Nurcholis Madjid And Inclusive Islamic Faith In Indonesia. In G. J. Mulder, *Muslim And Christians In Europe: Breaking New Ground* (pp. 28-43). UIgeverif Kok: Kampen.
- Suhandi. (2012). Sekularisasi di Indonesia dan Implikasinya Terhadap Konsep Kenegaraan. *Al-Adyan*, 86-88.

- Tamimi, A. S. (2000). The Origins Of Arab Secularism. In A. S. John L. Esposito, *Islam And Secularism In The Middle East* (pp. 13-28). New York: New York University Press.
- Urbaningrum, A. (2004). *Islam-Demokrasi: Pemikiran Nurcholis Madjid*. Jakarta: Republika.
- Wahid, A. (1999). *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*. Jakarta: PT. Grasindo.
- Yared, N. S. (2002). *Secularism and The Arab World (1850-1939)*. London: Saqi Books.
- Zakaria, F. (1956). *Nietzsche: Silsilah Nawabigh Al-Fikr Al-Gharbi*. Cairo: Dar Al-Ma'arif.
- Zakaria, F. (1963). *Spinoza*. Cairo: Dar Al-Nahdah Al-'Arabiyah.
- Zakaria, F. (1975). *Ara' Naqliyah Fi Mushkilat Al-Fikr Wa Al-Thabaqah*. Cairo: Al-Hay'ah Al-'Ammah Li Al-Kitab.
- Zakaria, F. (1978). *Al-Tafkir Al-Ilmi*. Kuwait: Silsilat 'Alam Al-Ma'rifah .
- Zakaria, F. (1978). *Khitah Ila Al-Aql Al-Arabi*. Kuwait: Kitab Al-'Arabi.
- Zakaria, F. (1988). *Afaq Al-Falsafah*. Beirut: Dar Al-Tanwir.
- Zakaria, F. (1989). *Al-Sahwah Al-Islamiyah Fi Mizan Al-Aql*. Beirut: Dar Al-Tanwir.
- Zakaria, F. (1991). *Al-Thaqafah Al-'Arabiyah Wa 'Azmat Al-Khalij*. Cairo: Matabi' Al-Ahram.
- Zakaria, F. (2005). *Myth and Reality In The Contemporary Islamist Movement*. London and Ann Arbor: Pluto Press.