

MERETAS KETEGANGAN RELASI AGAMA DAN NEGARA DI INDONESIA DALAMPERSPEKTIF NURCHOLISH MADJID

¹Hajam, ²Theguh
Saumantri IAIN Syekh
Nurjati Cirebon

hajam@syekhnurjati.ac.id, saumantri.theguh@syekhnurjati.ac.id

Abstrak

Dalam Persoalan hubungan Agama (Islam) dan negara di masa modern ini merupakan salah satu subyek penting, meski telah diperdebatkan oleh banyak pemikir Islam sejak hampir seabad lalu hingga sekarang ini. Dalam konteks politik seperti halnya negara-negara lain yang mayoritas penduduknya beragama Islam misalnya Turki, Palestina, dan Libiya, begitupun Indonesia mengalami kesulitan serius, bagaimana membangun hubungan politik antar agama (Islam) dengan negara. Oleh karena Nurcholish Madjid intelektual muslim indonesia yang sering disapa cak nur menanggapi persoalan-persoalan tersebut dengan merumuskan pemikiran-pemikirannya dalam menjawab persoalan politik islam yang terjadi di Indonesia. Penelitian ini mengkaji tentang pemikiran tokoh besar Indonesia, yang melakukan penelusuran atas data-data yang berbentuk konsep-konsep dan terformulasikan dalam berbagai tulisan. Oleh karena itu penelitian ini sepenuhnya merupakan *Library Research* (kajian pustaka) penelaahan buku-buku dan tulisan-tulisan yang ada kaitannya dengan pemikiran keislaman dan keindonesiaan Nurcholish Madjid. Kesimpulan dalam penelitian ini menjelaskan bahwa Nurcholish Madjid mencoba menetralisasi ketegangan hubungan Islam dan negara dengan menyerukan deislamisasi dan program sekularisasi serta desakralisasi. Menurut Nurcholish Madjid sekularisasi pada hakikatnya adalah rasionalisasi dan desakralisasi. Sebab substansi sekularisasi adalah memecahkan dan memahami masalah-masalah duniawi dengan menyerahkan kecerdasan antara rasio.

Kata Kunci: Agama, Nurcholish Madjid, Negara.

Abstract

In the matter of the relationship of Religion (Islam) and the state in modern times is one of the important subjects, although it has been debated by many Islamic thinkers since almost a century ago until now. In the political context as well as other muslim-majority countries such as Turkey, Palestine, and Libiya, indonesia is experiencing serious difficulties, how to build interfaith political relations (Islam) with the state. Therefore Nurcholish Madjid Indonesian Muslim intellectuals who are often called cak nur respond to these problems by formulating his thoughts in answering the political problems of Islam that occur in Indonesia. This study examines the thinking of major Indonesian figures, who conduct searches for data in the form of concepts and formulated in various writings. Therefore this research is entirely a Library Research (literature review) study of books and writings that have to do with Islamic and Indonesian thought Nurcholish Madjid. The conclusions in this study explain that Nurcholish Madjid tries to neutralize the strains of Islamic and state relations by calling for de-islamization and secularization and desakralization programs. according to Nurcholish Madjid secularization is essentially rationalization and desakralisasi. For the substance of secularization is to solve and understand worldly problems by cedeing intelligence between ratio.

Keywords: Religion, Nurcholish Madjid, State

PENDAHULUAN

Indonesia merupakan sebuah negara yang mayoritas penduduknya memeluk agama Islam. Dalam konteks politik seperti halnya negara-negara lain yang mayoritas penduduknya beragama Islam misalnya Turki, Palestina, dan Libiya, Indonesia mengalami kesulitan serius, bagaimana membangun hubungan politik antar agama (Islam) dengan negara. Sejak pudarnya kolonialisme Barat pada pertengahan abad ke-20, dunia Islam mengalami kesulitan dalam upaya menciptakan sintesis yang memungkinkan antara Islam dan negara yang ditandai oleh adanya ketegangan politik, kalau bukan permusuhan. Menyadari posisi Islam sebagai agama mayoritas dinegara-negara itu, kenyataan demikian merupakan fenomena yang mengherankan. Karenanya banyak pengamat politik Islam mempersoalkan apakah Islam itu sesuai dengan sistim politik modern, dimana konsep Negara- bangsa (*Nation-State*) merupakan salah satu unsur utamanya (John L Espasito, 1984).

Dalam situasi semacam ini, banyak pemikiran dan aktivitas politik Islam memandang dengan rasa curiga terhadap negara. Terlepas dari kesediaan negara untuk memberikan pasilitas dan bantuan bagi komunitas untuk menjalankan ajaran Islam, mereka menganggap negara berusaha untuk menghilangkan arti penting Islam secara politik serta menerapkan kebijakan sekuler. Bahkan berkembang anggapan bahwa negara tengah menjalankan kebijakan ganda terhadap Islam. Sementara dimensi ritual Islam membiarkan atau bahkan mendorong untuk tumbuh, negara tidak memberikan kesempatan bagi Islam politik untuk berkembang (Ruth Mc Vey, 1983). Dalam konteks hubungan semacam ini, dapatlah dikatakan bahwa rasa saling curiga antara

pemikir dan aktivis politik Islam dan negara muncul di sebuah wilayah yang mayoritas penduduknya Muslim. Kalau disederhanakan ada dua kelompok berkenaan di atas, *pertama*, kelompok yang menghendaki adanya kaitan formal antara Islam dan negara, baik dalam bentuk negara Islam, Islam sebagai agama negara atau negara yang memberlakukan ajaran Islam, *kedua*, kelompok yang menentang kaitan antara Islam dan negara dalam bentuk apa pun (Saumantri, 2022). Dalam kategori pertama terdapat beberapa kelompok: pertama kelompok moderat, seperti NU, kedua kelompok radikal dan kadang-kadang bahkan menggunakan kekuatan senjata untuk berjuang mewujudkan kaitan formal antara Islam dan negara, seperti Darul Islam (DI) yang dipimpin R. M. Kartosuwiryo, dan dalam batas tertentu Masyumi, sedangkan dalam kategori kedua, terdiri dari orang-orang Islam yang menggunakan perspektif kenegaraannya dengan paradigma nasionalis, yang secara sosiologis sering diklaim sebagai Islam abangan, kalangan Kristen dan Katolik, serta kalangan non Muslim lainnya (Bahktiar Effendi, 2001).

Terlepas dari perbedaan cara pandangan kalangan modernis dan Tradisonalis di atas, gagasan Islam politik dalam perkembangannya, terutama sejak 25 tahun pertama Orde Baru, telah menjadi sasaran kecurigaan ideologis politis oleh negara. Kelompok umat Islam selalu menjadi objek penting bagi Rezim Orde Baru yang mesti dijinakkan, kondisi demikian ini dalam perkembangannya menggugah generasi Islam pada era tahun 1970-an untuk melakukan perubahan paradigmatic Jargon“ Islam, *yes*, Partai Islam, *No*“ yang dilontarkan oleh Nurcholish Madjid memporak porandakan kecenderungan apologetik kelompok Islam politik terhadap konsep negara Indonesia. Sebagai sosok hybrid-

lahir dilingkungan tradisional (NU) dan dibesarkan di lingkungan modernis-Nurcholish Madjid (akrab dipanggil Cak Islam terhadap negara, bahwa pembentukan suatu negara Islam tidak menjadi perhatian utama. Tokoh-tokoh intelektual Muslim yang seangkatan Cak Nur, seperti Abdurahman Wahid, Amien Rais, Adi Sasono, Jalaluddin Rahmat, dan Kuntowijoyo juga memberikan respon pemikiran yang sama. Mereka lebih mengembangkan

pendekatan "kontekstual" ketimbang menerapkan pendekatan "tekstual" seperti yang dilakukan oleh para pendahulunya (Rasyidin, 2020).

Dalam konteks tersebut di atas lah sesungguhnya yang menarik, menelusuri dan mengungkap lebih jauh bagaimana sebenarnya Cak Nur merumuskan pemikiran-pemikirannya dalam menjawab persoalan-persoalan politik Islam yang terjadi di Indonesia. Titik yang menentukan dari gerakan pemikiran baru Nurcholish Madjid yang dikemukakan pada 2 Januari 1970 di depan pertemuan mengajukan analisis tajam bahwa Umat Islam Indonesia telah mengalami kejumudan itu, Ia mengajukan serta kehilangan daya gerak psikologis dalam perjuangan mereka. Situasi stagnan dapat diakhiri hanya kalau umat Islam bersedia menempuh jalan pembaruan. Untuk menempuh jalan ini umat Islam harus membebaskan dirinya dari kecenderungan mentransendenkan nilai-nilai yang bersifat profane, berfikir kreatif, dan bersikap terbuka terhadap ide-ide progresif (Nurcholish Madjid, 1970).

Kalau diamati dengan jernih, pandangan-pandangan Nurcholish Madjid (seterusnya Cak Nur) berasal dari pemahamannya atas dua prinsip penting dalam Islam pertama konsep Tauhid, dan kedua pandangan bahwa manusia itu Khalifah Allah di Bumi. Pemahamannya atas dua prinsip ini membawa Cak Nur untuk mengerjakan premis-premis teologisnya, antara lain hanya Allah lah yang mempunyai kebenaran dan transendensi absolut sebagai

Nur) telah mengukuhkan kesadaran baru bagi umat

konsekwensi

dari prinsip monoteistik ini. Umat Islam hendaknya melihat dunia dan masalah-masalah temporal secara apa adanya. Melihat dunia dan objek yang ada di dalamnya secara trasendental dan sakral, secara teologis dapat dianggap kontradiktif dengan semangat ketauhidan yang paling murni (Muhammad Hari Zamharir, 2004).

Pandangan teologis semacam ini mempunyai implikasi sosial, politik kerana yang mempunyai kesakralan absolut itu hanyalah Allah. Maka bagi Cak Nur, persoalan negara Islam, partai Islam, atau ideologi Islam adalah tidak sakral. Dalam konteks inilah kemudian mengemuka, "Islam Yes, Partai Islam No", sebuah jargon yang beliau kemukakan untuk mendorong umat Islam agar mengarahkan komitmen mereka kepada nilai-nilai Islam, bukan kepada institusi-institusi kendati pun memakai nama Islam.

Berbeda dengan pikiran-pikiran yang ia kemukakan sebelumnya, yang sangat erat rujukan dari teks-teks al-Qur'an. Cak Nur membungkus ide pembaharuannya dengan istilah-istilah kontroversial dalam perbendaharaan bahasa Islam seperti "Sekularisasi" "Sekulerisme" atau faham yang memisahkan agama dan dunia. Ia lebih dianggap sebagai proses sosiologis yang dapat membebaskan umat dari kecenderungan untuk mensakralkan hal-hal yang bersifat temporal, seperti ideologi, negara, politik, dan sebagainya. Karena sifat yang kontroversial itu, digunakannya istilah tersebut telah ikut menyulut kritikan tajam dan menyebabkan sementara pihak untuk menganggap Cak Nur sebagai penganjur "sekularisasi" dalam pengertiannya yang paling konvensional (Endang Syaefuddin Anshary, 1973).

Fenomena pergeseran paradigma di atas yang dijadikan titik tolak, penulis

dalam mengkonstruksi nalar penelitian ini. Nurcholish Madjid memproyeksikan suatu bentuk kehendak para intelektual memungkinkan antara agama (Islam), negara dan demokrasi di Indonesia, upaya macam ini tentu mensyaratkan adanya kesediaan kalangan umat Islam untuk mengkonstruksi pemahaman secara konseptual dan komprehensif tentang bagaimana agama Islam dimaknai dalam konteks sejarah Indonesia yang multi agama dan multi budaya di satu sisi, dan bagaimana Islam mesti diletakkan dengan konsep Politik, Negara, Demokrasi sebagai sistem negara modern. Clifford Geertz mengatakan bahwa gagasan negara Islam sebenarnya masih merupakan konsep yang sangat kabur bagi hampir setiap orang yang mengamatinya, barangkali tidak terlalu jauh dari kebenaran pada umumnya, kaum konservatif memahami negara Islam dalam pengertian “ teokrasi “ sebuah negara di mana para elit Islam berkuasa, namun prosedur - prosedur kekuasaan atau mekanisme politik pemerintahan tidak jelas (Clifford Geertz, 1967).

Hal ini menjadi penting, karena merujuk kepada tipologi yang sering digunakan banyak pengamat dalam melihat perbedaan pandangan tentang pro-kontra kaitan formal Islam dengan negara, sebetulnya akar persoalannya bukan sekedar terletak dalam konteks logika bernegara, tetapi juga pada bagaimana perspektif yang dibangun umat Islam dalam memandang agamanya.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini mengkaji tentang pemikiran tokoh besar Indonesia, yang melakukan penelusuran atas data-data yang berbentuk konsep-konsep dan terformulasikan dalam berbagai tulisan. Oleh karena itu penelitian ini sepenuhnya merupakan *Library Research* (kajian pustaka) penelaahan buku-buku dan tulisan-tulisan yang ada kaitannya dengan pemikiran keislaman dan keindonesiaan Nurcholish Madjid. Pendekatan yang digunakan untuk menganalisis data yang tersedia adalah

Muslim. Bagaimana mengkonstruksi pertautan yang

dengan melakukan analisis isi (*Content Analysis*), yakni dengan mengkaji dan menganalisis berbagai karya yang telah ditulis orang lain yang masih relevan dengan pokok pembahasan (M.Amin Abdullah, 2006).

Untuk mendiskripsikan *content analysis*, penulis melakukan beberapa langkah penelitian *pertama*, peneliti mengidentifikasi karya-karya Nurcholish Madjid yang berkaitan dengan persoalan Islam dan Negara, Islam dan Politik, Islam dan Demokrasi dalam perspektif politik. *Kedua*, peneliti mengidentifikasi karya tulis dari orang lain yang dapat mendukung penelitian dalam topik permasalahan yang sama sebagai materi perbandingan.

Setelah data diidentifikasi sesuai dengan subjeknya, data dianalisis dan dibandingkan dengan teori atau konsepsi para tokoh lainnya untuk subjek masalah yang sama. Pengelompokan dan penganalisaan dilakukan secara seksama topik per topik. Analisis data dilakukan secara seksama topik per topik. Analisis data dilakukan dengan menggunakan logika deduktif dan induktif. Logika deduktif dipergunakan pada saat mengkaji pemikiran Nurcholish Madjid dalam menjelaskan pemikiran politiknya, juga dipergunakan untuk memahami pemikiran politik tokoh sezaman atau sebelumnya. Sedangkan logika induktif dipergunakan untuk membandingkan pemikiran Nurcholis Madjid dengan pemikiran politik lainnya, sehingga diketahui letak atau posisi pemikiran politik Nurcholis Madjid di antara pemikiran tokoh-tokoh lainnya serta diketahui pula pengaruh metode berfikirnya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Teori Politik Islam di Indonesia

Bentuk Partisipasi Politik Umat Islam di Indonesia secara garis besar dan melihat sejauh mana teori-teori itu berguna untuk menjelaskan fenomena

kontemporer

politik Islam di Indonesia, khususnya yang menyangkut hubungan politik antara Islam dengan negara dan demokrasi. Menurut Nurcholish Madjid ada lima teori mengenai Islam Politik di Indonesia (Nadroh, 1999). Teori-teori tersebut akan dilihat untuk menentukan sejauh mana kegunaannya dalam menjelaskan politik Islam di Indonesia dewasa ini.

Dekonfessionalisasi

Pendekatan ini menurut Nurcholish Madjid dikembangkan oleh C.A.O. Van Nieuwen Huijze. Dalam dua artikelnya yang ditulis pada akhir 1950 dan pertengahan 1960 ia menjelaskan hubungan politik antara Islam dan Negara nasional modern Indonesia terutama untuk melihat peran Islam dalam revolusi nasional dan pembangunan bangsa dalam kerangka teori dekonfessionalisasi (Geertz, 1974).

Teori dekonfessionalisasi ini dipinjam dari kecenderungan akomodasionis kelompok-kelompok Sosiokultural dan politik Belanda. Secara umum telah diketahui bahwa salah satu ciri yang menonjol dari kehidupan social-keagamaan di Belanda adalah terdapatnya tingkat kesulitan tertentu yang tak dapat dihindari dalam hubungan antara berbagai kelompok denominasi. Ketika menjelaskan asal usul sosial, keagamaan konsep ini, *Nieuwen Huijze* berpendapat bahwa istilah dekonfessionalisasi ini pada mulanya digunakan di Belanda untuk menunjukkan bahwa agar dapat menyelenggarakan suatu pertemuan tertentu, wakil-wakil dari berbagai kelompok peribadatan akan menyepakati sebuah landasan bersama (yang dirumuskan bersama), yakni tentang persetujuan bahwa implikasi-implikasi tertentu dari sejumlah (doktrin) peribadatan mereka akan dihindari sebagai topik pembicara (Effendy, 2003).

Untuk menggambarkan teori yang dikembangkan oleh Nieuwen Huijze menampilkan dua kasus: Pertama: tidak "skripturalistik". Dalam konteks ini,

Penerimaan Pancasila sebagai dasar negara, bukan Islam tapi bukan berarti kekalahan politis umat Islam, yang sebelumnya menjadi perdebatan antara Muslim Nasionalis dan kelompok netral "agama" serta nasionalis Kristen. Ia berpendapat bahwa masing-masing sila dari Pancasila itu punya kaitan dengan pemikiran Islam. Kaitan tersebut, meski tidak harus bersifat formal, seperti prinsip Keesaan Tuhan demokrasi, keadilan sosial dan kemanusiaan. Oleh karena itu menurut dia Pancasila mengandung perspektif religious- sebuah unsur penting yang berfungsi sebagai landasan sosial-politik bersama bagi umat Islam untuk mengekspresikan kaitan dan keinginan mereka terhadap kelompok-kelompok lain (Piscatori, 1983). Kedua adalah pembentukan departemen Agama, gagasan ini bertujuan untuk memberikan jaminan kelembagaan, terutama bagi umat Islam Indonesia, bahwa negara akan serius menangani dan memperhatikan persoalan-persoalan agama (C.A.O. Van Nieuwenhuijze, 1963).

Menurut Zainal Abidin dalam penelitiannya menjelaskan bahwa dalam konteks negara Nasional Indonesia yang modern, sudah dapat dipastikan bahwa jaminan kelembagaan itu tidak boleh eksklusif hanya bagi orang Islam. Itu berarti bahwa konsekwensi konsekwensi politis pembentukan departemen departemen Agama tidak akan menjurus kepada penerapan cita-cita Islam dalam pengertiannya yang sempit dan Skripturalistik (Abidin, 2014). Tetapi pembentukan itu berhasil memberi rasa aman bagi umat Islam bahwa mereka sungguh-sungguh diperhatikan.

Pesan pokok pendekatan teoritis Nieuwen Huijze terhadap Islam politik Islam di Indonesia Modern menurut Bahtiar Effendi adalah keharusannya untuk menampilkan diri dalam bentuknya yang obyektif bukan subyektif, dan karenanya

teori dekonfessionalisasi harus dilihat sebagai penafsiran kreatif atas prinsip -

prinsip Islam secara sedemikian rupa, dalam rangka memaparkan kembali relevansinya dengan kehidupan di Indonesia kontemporer (C.A.O. Van Nieuwenhuijze, 1963).

Domestikasi Islam

Teori ini bermula dari hasil dari hasil pemikiran Harry J. Benda mengenai Islam di Indonesia. Teori ini dibangun di atas landasan analisis historis mengenai Islam di Jawa pada abad ke-16 hingga abad ke-18, terutama pada periode perebutan kekuasaan antara para penguasa kerajaan – kerajaan Islam yang taat di wilayah pesisir Jawa, yang diwakili Demak, melawan kerajaan Mataram yang terkenal sinkretis di wilayah pedalaman. Ketika kerajaan yang terakhir ini memeluk Islam, ia berusaha menekankan wilayah-wilayah taklukan mereka di pesisir yang memberontak dan dalam proses ini menghancurkan bagian - bagian paling dinamis dari masyarakat Islam di pulau Jawa (Bahktiar Effendi, 1998).

Penaklukan kerajaan-kerajaan ortodoks di pesisir ini memberi bentuk bagi proses domestikasi Islam. Dan di situ sesuai dengan maknanya yang hampir harfiah dalam konteks perebutan kekuasaan antara kalangan Islam ortodoks dan Sinkretis di Jawa domestikasi Islam Jawa tidak saja mensyaratkan dikalahkannya kerajaan- kerajaan pesisir yang ortodoks, melainkan juga pembunuhan para ulama penda'i di Mataram sendiri (Bahktiar Effendi, 1998).

Dalam perebutan kekuasaan ini, kelompok aristokrasi Jawa, yang mewakili negara Mataram yang sinkretis memang besar. Dengan perkembangannya suatu aliansi antara kelompok aristokrat Jawa dan kekuatan-kekuatan kolonial Belanda, proses domestik berkembang dalam tingkatnya yang paling luas, ditandai oleh dimandulkannya “cengkaraman politik” Islam Jawa (Sila, 2011),

Dalam konteks pemandulan utama studi-studi Robert Jay adalah masalah skisme keagamaan yang menyebabkan skisme politik yang berkembang antara santri (Muslim yang

“cengkaraman politik” Islam inilah menurut Bahtiar Effendi bisa ditemukan esensi teori domestikasi Harry J Benda. Baginya perkembangan Islam yang selanjutnya pada masa pascakolonial di Indonesia tampak memperlihatkan tingkat kontinuitas dengan masa lampau pra kolonialnya. Seperti penolakan keras kelompok cendekiawan sekuler yang sangat kentara orientasi Jawanya terhadap gagasan negara Islam yang diusulkan golongan Islam penumpasan gerakan *Darul Islam*, dibubarkannya Masyumi pemaparan ideologi negara Pancasila, dan kembalinya dominasi politik Jawa. Menurut Nurcholish Madjid merupakan pengulangan dari masa lampau (Bahktiar Effendi, 1998).

Dengan demikian salah satu unsur terpenting dalam teori domestikasi adalah perkembangan perebutan kekuasaan antara Islam dan unsur-unsur non Islam dalam masyarakat Indonesia. Indonesia pada periode pasca kolonial digambarkan sebagai duplikasi ajang pertempuran di mana perebutan kekuasaan yang terulang kembali antara Islam dan Jawa tampaknya dimenangkan kelompok yang terakhir dengan tujuan menghilangkan pengaruh “cengkaraman politik” Islam (Tabrani ZA, 2022).

Skismatik dan Aliran

Pendekatan teori ini sesungguhnya dikembangkan dua antropolog Robert R. Jay, dan Clifford Greetz. Teori aliran ini menekankan corak skismatik hubungan Islam dan Jawa isme, yang kemudian dikembangkan melampaui wilayah konfrontasi keagamaan dan memasuki bidang politik, kebudayaan dan kehidupan social, Clifford Greetz sendiri mengembangkan skisme social keagamaan kedalam pengelompokan aliran sosio cultural dan politik. Sementara perhatian

taat atau Islamis) dan Abangan di pedesaan Jawa Tengah (Clifford Geertz, 1967).

Menurut konsep aliran kelompok santri cenderung mengarahkan orientasi

politik mereka ke partai-partai Islam, misalnya Masyumi, atau Nahdatul Ulama (NU), dua partai Islam terbesar pada tahun 1950-an, pada sisi lainnya, kelompok abangan dan Priyayi lebih suka mengekspresikan kedekatan politik mereka dengan partai “Nasionalis” seperti PNI atau Partai Komunis Indonesia (PKI) (Rasyidin, 2020). Teori aliran itu mencoba menunjukkan salah satu sumber paling esensial dari pengelompokan-pengelompokan social politik yang berkembang dalam realitas politik di Indonesia, teori aliran ini, memandang politik Indonesia sebagai arena pertarungan politik antara ortodoks dan Sinkretisme. Teori ini menurut Bakhtiar membilahkan lapisan-lapisan yang membentuk masyarakat politik Jawa ke dalam dua kelas religio ideologis yang secara logika berbeda satu sama lain: Jawa (Priyayi-Abangan) dan Islam (Bahktiar Effendi, 1998).

Trikotomi

Maksud dengan teori trikotomi adalah tiga pendekatan politis fundamentalis, reformis, dan akomodasionis di dalam masyarakat politik Islam. Teori ini dikembangkan Allan Samson, B.J. Boland Muhammad Kamal Hasan dan Howard Federspiel. Menurut teori ini peran yang cocok bagi sebuah partai politik yang berlandaskan agama, pentingnya ideologi dan pola interaksi antara kelompok-kelompok Islam dan non Islam memainkan peran besar dalam menimbulkan perpecahan-perpecahan religio politis internal. Dalam kaitan ini, Samson mencatat munculnya orientasi fundamentalis, reformis, dan akomodasionis dalam kelompok-kelompok Islam (Azyumadi Azra, 1996).

Allan Samson menyebutkan ciri-ciri pokok ketiga orientasi tersebut.

keabsahan kekuasaan politik yang sempit seperti itu. Bagi mereka, jauh tidak memasuki Islam, kekuasaan sekuler seperti itu dapat dianggap sah.

Pandangan lain dalam teori Trikotomi mengenai konsep dan ideologi perjuangan umat Islam, yang menjadi

Kelompok Fundamentalis mendukung jenis penafsiran Islam yang kaku dan murni, menentang pemikiran sekuler, pengaruh Barat dan Sinkretisme kepercayaan tradisional dan menekankan keutamaan agama atas politik. Secara teoritis, kelompok reformis juga menekankan keutamaan agama atas politik, tetapi disbanding kelompok fundamentalis, mereka jauh lebih mau bekerja sama dengan kelompok-kelompok sekular atas landasan yang sama-sama disepakati. Mereka juga amat peduli dengan usaha menjadikan keyakinan agama relevan dengan era modern. Kelompok akomodasionis memberi penghargaan yang tinggi kepada kerangka persatuan yang diberikan Islam, tetapi mereka berpegang pada pandangan bahwa kepentingan-kepentingan social ekonomi harus mendapat prioritas utama oleh organisasi-organisasi Islam. Lebih jauh mereka menekankan keharusan untuk mengakui kepentingan-kepentingan yang bisa dibenarkan dari kelompok-kelompok sekular dan bekerja sama dengan mereka atas landasan yang sama-sama disepakati (Allan Samson, 1978).

Pandangan Samson di atas nampaknya menawarkan suatu interpretasi yang kuat mengenai landasan empiriknya mengenai wajah Islam politik di Indonesia. Penggambaran yang luas diterima mengenai politik Islam sebagai sebuah politik yang benar-benar memusuhi politik yang “netral agama” agak dikesampingkan dalam pendekatan ini (Madjid, 1992). Karena itu, sementara dapat dikatakan bahwa kelompok fundamentalis beranggapan bahwa satu-satunya kekuasaan politik yang sah adalah kekuasaan politik yang bersifat religius, kelompok reformis dan akomodasionis tidak menganut pandangan mengenai

bagian integral dari batang tubuh politik Islam, menjadi jelas dengan sendirinya. Sejalan dengan konsep tentang kekuasaan, maka tujuan akhir konsep politik perjuangan umat Islam kelompok fundamentalis tidak disangsikan lagi adalah pembentukan negara Islam.

Sementara kelompok reformis, tujuan akhirnya kemenangan partai-partai Islam secara formal dalam pemilihan umum. Dengan itu maka kesempatan untuk membangun sebuah masyarakat Islam dan tidak serta merta harus negara Islam menjadi terbuka lebar. Hanya kelompok akomodasionis yang dianggap bersedia memurnikan tuntutan ideologis dan politisnya, untuk sebagai gantinya mendapatkan jaminan-jaminan administratif dan politik (Allan Samson, 1978).

Islam Kultural

Teori pendekatan Islam Kultural ini dikembangkan oleh Donald K. Emmerson, seperti yang dikutip Bahtiar Effendi, teori ini sesungguhnya mencoba mempertanyakan validitas tesis bahwa “Islam yang berada diluar kekuasaan adalah Islam yang tidak lengkap atau bahwa umat Islam yang tidak terus mengupayakan terwujudnya negara Islam adalah umat Islam yang tidak berbuat yang sesungguhnya demi Islam, dengan kata lain, menurut Bahtiar teori ini adalah upaya untuk meninjau kembali kaitan doctrinal yang formal antara Islam dan politik atau Islam dan negara. Dalam perspektif Emmerson kelompok Islam militan mungkin menganut pandangan bahwa Islam dan politik tidak dapat dipisahkan, karena mereka percaya bahwa Islam yang berada diluar kekuasaan adalah Islam yang tidak lengkap (Majid, 2019).

Teori ini muncul didorong karena ada rasa keprihatinan mendalam terhadap umat Islam mengalami kekalahan-kekalahan politis pada lima bidang: konstitusi, fisik, pemilihan umum, birokrasi, dan symbol, teori ini mencoba untuk mengerahkan kembali energi mereka dalam rangka mengembangkan aspek non politis dari sikap agama mereka. Diarahkannya kembali energi politik umat Islam ke dalam kegiatan non politis, atau teori ini untuk menghindari dari perseteruan politik dengan golongan lain dan sesama rekan sendiri, dalam dalam rangka menumbuhkan kesadaran keagamaan dan social para pengikutnya.

Dengan demikian teori ini diharapkan bahwa Islam di Indonesia dapat berkembang pesat secara kultural dan spiritual, tidak lewat struktural (politik) (Zaprul Khan, 2014).

Menurut Emmerson teori kultural secara inherennya adalah asumsi bahwa dengan penonjolan kembali kekuatan kultural Islam, dengan memperkokoh kesolehan religius para pengikutnya dalam pengertian paling luas dan dengan mempertimbangkan kembali peran Islam di dunia modern, maka sebuah Islam yang lebih simpatik dan lebih substantif bisa dihadirkan. Pada saatnya juga diharapkan bahwa Islam demikian itu dapat membantu mengakhiri. Tahun-tahun getir permusuhan kesaling curigaan politik antara Islam dan Negara. Dan karena itu pula, maka masa depan masuknya kembali Islam ke dalam politik mungkin dapat dilepaskan dari beban-beban keyakinan yang tertutup dan harapan-harapan yang tidak realitas (Harahap, 2015).

Antara agama dan negara

Dalam politik Islam, paling tidak ada paradigma tentang hubungan antara agama dan negara. *Paradigma Pertama* adalah agama dan negara. Agama (Islam) dan negara tidak dapat dipisahkan. Wilayah agama juga meliputi politik atau negara, karenanya menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan lembaga keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan Ilahi, karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di “*Tangan Tuhan*” (Dien Syamsuddin, 1999). Pandangan ini banyak dianut oleh golongan Syi’ah dengan menyatakan bahwa *Imamah* (kepemimpinan) sebagai rukun islam yang ke enam. Artinya seorang Muslim Syi’ah harus mengikuti Imam dan jika tidak, maka keislamannya rusak. Mereka sepakat akan keharusan adanya penunjukan imam yang didasarkan pada teks agama dan kepastian akan

terpeliharanya para nabi dan Iman dari dosa kecil maupun dosa besar ('Ismah).

Paradigma kedua, yang merupakan antitesis dari kelompok pertama, bersifat sekularistik. Paradigma ini berpendapat bahwa negara bukan merupakan suatu kewajiban agama. Dalam pengertian bahwa agama sama sekali tidak menyebut kewajiban mendirikan negara, namun tidak pula mewajibkan untuk mengabaikannya, melainkan mengarahkan persoalan ini kepada kaum muslimin. Paradigma ini menolak baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan negara. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam paradigma sekularistik menolak pendasaran negara pada agama (Islam), atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentudari Negara (Saumantri, 2022).

Paradigma ketiga memandang agama dan negara berhubungan secara timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara karena dengan negara agama berkembang. Sebaliknya, negara memerlukan agama, karena dengan agama negara dapat mengajukan premis-premis teologisnya. Antara lain, hanya Allah lah yang mempunyai kebenaran dan transendensi absolut. Sebagai konsekuensi dari prinsip monoteistik ini, umat Islam hendaknya melihat dunia dan masalah-masalah temporal secara apa adanya. Melihat dunia objek yang ada didalamnya secara transdental dan sacral, secara teologis dapat di anggap kontradiktif dengan semangat ketauhidan yang paling murni (BahktiarEffendi, 2001).

Dengan demikian, sekularisasi yang dimaksudkan Nurcholish Madjid berarti pembebasan tatanan sosial kultural dari

berkembang dalam bimbingan etika dan moral. Pandangan tentang simbiosis agama dan negara ini dapat ditemukan dalam pemikiran Al-Mawardi (W. 1058). Dalam karya monumentalnya, *al-Ahkam al-Shultaniyah Wa al-Walayah al-Diniyah*, al-Mawardi menegaskan bahwa *Imamah* (kepemimpinan negara) ditujukan untuk meneruskan khilafah Nabi Saw, guna memelihara agama dan mengatur dunia. Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia adalah dua aktivitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya adalah dua dimensi dari misi kenabian (Muhamad Abid Al-Jabiri, 2001).

Pandangan-pandangan Nurcholish Madjid diamati dengan jernih itu berasal dari pemahamannya atas dua prinsip penting dalam Islam: pertama, konsep Tauhid yang terangkum dalam kalimat Syahadat, dimana orang harus mantap dan tidak men-tabu-kan "sesuatu", karena hanya Allah-lah yang tabu. Kedua, pandangan bahwa manusia itu khalifah Allah di bumi (Munawar, 2020).

Pemahamannya atas dua prinsip ini membawa Nurcholish Madjid untuk

ikatan-ikatan formal keagamaan. Agama ditempatkan pada tingkat yang lebih abstrak sebagai nilai-nilai etis. Akan tetapi, tidak berarti agama kehilangan signifikasinya dalam kehidupan duniawi. Sebagai sistem nilai, agama berfungsi memberikan arah dan orientasi, sekaligus makna hidup serta legitimasi terhadap tertib sosial. (Farida Nur 'Afifah, 1996)

Salah satu apologia berat adalah percobaan mereka untuk mengajukan Islam dan memandangnya secara langsung sebagai sebuah ideologi politik seperti halnya dan sebanding dengan ideologi politik yang ada didunia ini.

Dalam pandangan Nurcholish Madjid Islam bukanlah ideologi, meskipun ia malah seharusnya berfungsi sebagai sumber ideologi, meskipun ia malah seharusnya sebagai sumber ideologi para pemeluknya.

Tetapi Islam sendiri terbebas dari keterbatasan-keterbatasan sebuah ideologi yang sangat memperhatikan konteks ruang dan waktu itu, pandangan langsung kepada Islam sebagai ideologi bisa berakibat merendahkan agama itu menjadi setaraf dengan berbagai ideologi yang ada (Nurcholish Madjid, 1999).

Sebutan Negara Islam yang formalistik tersebut tidak digunakan, baik oleh nabi maupun para penggantinya selama berabad-abad, dan jelas sekali bahwa ia muncul dikalangan umat hanya sebagai gejala modern (Madjid, 2000). Islam bukanlah theokrasi. Dalam bahasa operasional, Islam tidak mengenal persatuan antara agama dan negara seperti Imperium romawi Suci dan Abdurahman Wahid bagi Islam, adalah etik kemasyarakatan dan komunitas. Alasannya: Islam tidak mengenal konsep pemerintahan yang definitif. Dalam persoalan yang paling pokok, yakni suksesi kekuasaan, ternyata Islam tidak konsisten, terkadang memakai *istikhlaf*, *bai'at*, atau *ahl-u'l halli wa 'l- aqdi* (sistem formatur). “Padahal” menurut Abdurahman Wahid, “soal suksesi adalah masalah yang cukup urgen dalam masalah kenegaraan, kalau memang Islam punya konsep tertentu tidak terjadi demikian (Abdurahman Wahid, 1984).

Erat kaitannya dengan upaya untuk melakukan sintesis Islam dan Negara, gagasannya yang pertama

tidak pula mengenal pemisahan antara agama dan negara seperti Amerika. Menurut Amien Rais, Islamic State atau negara Islam, tidak ada dalam al-Qur'an maupun as Sunnah. Oleh karena itu, tidak ada perintah dalam Islam untuk menegakkan negara Islam. Yang lebih penting adalah selama suatu negara menjalankan etos Islam, kemudian menegakkan keadilan social dan menciptakan sesuatu masyarakat yang egalitarium, yang jauh dari pada eksploitasi manusia atas manusia, maupun eksploitasi golongan atas golongan lain, berarti menurut Islam sudah dipandang negara yang baik (Madjid, 2011).

Gagasan Nurcholish Madjid, didukung atau sama juga dengan pendapat Abdurahman Wahid, bahwa dalam Islam, negara itu adalah hukum (al-hukum), dan sama sekali tak memiliki bentuk negara (Huda, 2022). Yang penting bagi Islam, menurut

mengajak komunitas Islam untuk tidak memperlakukan Islam sebagai sebuah ideologi alternatif. Dalam pandangannya, sebagai komponen utama dalam struktur sosial masyarakat Indonesia, Islam hendaknya tidak diletakan secara berhadapan-hadapan dengan komponen-komponen lain. Sebaliknya Islam harus diposisikan sebagai faktor komplementer dalam pembentukan struktur sosial, budaya, dan politik Indonesia. Karen karakter komunitas sosial, budaya, dan politik nusantara yang heterogen, usaha untuk menempatkan Islam sebagai faktor *divisive* (Fitriah, 2003).

Gagasan-gagasan pembaruan yang dilontarkan oleh Nurcholish

Madjid mengenai hubungan Islam dan negara di atas segera mendapat berbagai tanggapan dan kritik, dari kalangan intelektual muda yang memberikan tanggapan antara lain Endang

Syaefuddin Anshary, Ismail Hasan Metaruem, dan Abdul Qadir Djaelani. Sementara dari angkatan tua adalah Prof. DR. M. Rasyidi, Muhammad Natsir, dan juga Hamka (Nawawie, 2013).

Soal sekularisasi Endang Syaefuddin Anshary tidak sependapat dengan Nurcholish Madjid. Bagi Endang, Islam tidak mengenal sekularisasi. Sebab Islam bukanlah semata-mata sebuah agama, tetapi juga merupakan pandangan hidup yang lengkap. Tanggung jawab seorang muslim, meliputi persoalan duniawi maupun akhirat, dan oleh karenanya setiap perbuatan atau pekerjaan yang dilakukannya masuk dalam kerangka ibadah kepada Tuhan. Dengan demikian, tak satupun distorsi yang besar. Dengan caranya itu, Nurcholish menurut Endang berusaha “membuktikan” bahwa setiap usaha Umat Islam menuju kekuasaan politik tertinggi dalam negara sebagai tindakan menyaingi Tuhan, syirik, yang merupakan dosa besar tak berampun.

Jika seperti itu maka orang yang paling pertama kali terkena cap syirik ialah Nabi, karena beliaulah orang yang paling pertama membentuk dan memimpin negara Islam (Rasyidin, 2020).

Tanggapan yang keras juga datang dari Abdul Qadir Djaelani, bahwa Nurcholish Madjid sedang berusaha mendorong Umat Islam ke arah sekularisasi, dalam arti memisahkan perhatian umat semata-

aktivis Muslim lepas dari kerangka keagamaan dan kontrol dari Tuhan. Endang juga menolak pandangan Nurcholish yang melihat sekularisasi sebagai implementasi kekholidahan manusia di muka bumi. Fungsi kekholidahan tak ada hubungannya sama sekali dengan sekularisasi. Fungsi kholidah adalah melaksanakan amanat Tuhan serta merealisasikan sifat-sifat Illahi di muka bumi dalam batas-batas kemanusiaan (Endang Syaefuddin Anshary, 1973).

Tentang konsep “Negara Islam”, Endang juga mengkritik Nurcholish.

Menurutnya, memang benar di dalam al-Qur’an tidak pernah disebut Negara Islam (*Dailah Islamiyah*). Tetapi mengingkari bahwa al-Qur’an memberikan kaidah-kaidah asasi tentang kenegaraan dan kemasyarakatan, adalah merupakan

mata pada persoalan duniawi dan menyingkirkan peranan wahyu atau agama dalam berbagai aspek kehidupan manusia. Padahal Islam sama sekali tidak mengenal pemisahan persoalan-persoalan duniawi dan akhirat (Abdul qadir Djaelani, 1994).

Dari generasi yang lebih tua, Prof. DR. M. Rasyidi melancarkan “koreksi” yang tajam terhadap pikiran-pikiran Nurcholish Madjid tentang sekularisasi yang dianggapnya bukan bersumber dari tradisi, bahasa dan nilai otoritatif Islam. Ia menyangkal pandangan yang menyatakan “sekularisasi bukan penerapan “sekularisme”, sebagaimana dikemukakan Nurcholish. Menurut Nurcholish

Madjid melukiskan seolah-olah Islam memerintahkan sekularisasi dalam arti Tauhid. Kalau soalnya seperti yang dikemukakan oleh saudara Nurcholish Madjid, maka segala sesuatu telah menjadi orbitres (H. M. Rasyid, 1972).

Sementara itu tentang soal negara Islam, Rasyidi menilai pandangan Nurcholish Madjid sebagai sangat naif, yang bersumber dari kekacauan fikiran, tidak percaya kepada al-Qur'an dan sepertinya hanya pernah membaca Injil. Pandangan Nurcholish yang melihat adanya distorsi hubungan proporsional antara agama (Islam) dan negara juga dilihat oleh Rasyidi sebagai sikap orang yang tidak paham terhadap prinsip-prinsip kenegaraan dalam Islam dan pantulan sikap *inferiority complex* (Atmaja, 2020). Akhirnya dengan Rasyidi mendakwa bahwa kesimpulan Nurcholish Madjid yang menyatakan poin: prinsip kesadaran, kemajemukan, musyawarah, cara harus sesuai dengan tujuan, permufakatan yang jujur, pemenuhan kebutuhan ekonomi dan perencanaan sosial, kebebasan murni dan perlunya pendidikan demokrasi (demokrasi sebagai proses belajar) (Alam et al., 2020).

Dalam konteks ini, demokrasi harus diletakkan sebagai "cara atau jalan" yang tujuannya adalah untuk mewujudkan satu kelima, "Masayarakat/rakyat adil dan makmur" (Naim, 2015a). Lebih lanjut Nurcholish mengatakan bahwa sila yang menjadi cara dan tujuan ini (kerakyatan dan keadilan) tidak mungkin dipisahkan dari ketiga sila lainnya, sila Ketuhanan Yang Maha Esa, sila Prikemanusiaan

tidak mungkin memberikan predikat keagamaan pada negara merupakan bukti nyata bahwa "tujuan Nurcholish Madjid dengan gerakan pembaruannya adalah sekularisasi dan sekularisme terhadap umat Islam Indonesia (Munawar, 2020). Tetapi menurut M.Syafii Anwar, pandangan Rasyidi sendiri tentang soal negara Islam sepertinya juga belum jelas benar, dalam arti apakah Ia setuju atau tidak dalam soal itu. Ia hanya menyatakan bahwa negara Islam bukan kekuasaan ruhani, dan bukan juga rabbaniyah yang mempunyai arti lain.

Dalam konteks budaya, Nurcholish Madjid berpendapat bahwa demokrasi bukan lagi kata benda, tetapi kata kerja sebagai proses demokratisasi. Demokrasi dalam pengertian ini sebagai *way of life* masyarakat pendukungnya yang *civilized (madani)* dengan poin- yang adil dan beradab, dan sila Persatuan Indonesia. Persatuan yang diwujudkan dalam kerangka makna dan semangat Bhineka Tunggal Ika. Kelima sila dari Pancasila ini, harus ditempatkan sebagai tujuan kehidupan kita bernegara dan bermasyarakat, yang beriman dan bertaqwa (sila pertama) mengikuti prinsip-prinsip kemanusiaan (sila kedua), bersatu secara nasional (sila ketiga) dan mengakui kedaulatan dan kekuasaan rakyat dengan menerapkan mekanisme musyawarah/mufakat (sila keempat) (Jamhari, 2020).

KESIMPULAN

Indonesia yang merupakan sebuah negara yang mayoritas penduduknya memeluk agama Islam. Sejarah Islam kontemporer Indonesia ditandai oleh kemandegan politik dalam

hubungannya dengan negara. Bahkan Islam politik formal dianggap sebagai pesaing kekuasaan yang dapat mengusik basis kebangsaan negara, karena ada persepsi yang sedemikian, pihak negara berusaha untuk menghalangi dan melakukan domestikasi terhadap gerak ideologis politik Islam, sebagai hasil dari kebijakan semacam ini, bukan saja para pemimpin dan aktivitas politik Islam gagal untuk menjadikan Islam sebagai ideologi atau agama negara, terutama tahun 1945 dan dekade 1950, tetapi mereka juga sering disebut sebagai kelompok yang secara politik minoritas. Sebagaimana yang pernah dikatakan oleh Nurcholish Madjid, politik Islam secara konstitusional, fisik, elektoral, birokratik, dan simbolik telah terkalahkan, lebih dari itu, politik Islam sering dicurigai sebagai anti ideologi negara Pancasila. Bentuk Partisipasi Politik Umat Islam di Indonesia secara garis besar dan melihat sejauh mana teori-teori itu berguna untuk menjelaskan fenomena kontemporer

Erat kaitannya dengan upaya untuk melakukan sintesis Islam dan Negara, gagasannya yang pertama mengajak komunitas Islam untuk tidak memperlakukan Islam sebagai sebuah ideologi alternatif. Dalam pandangannya, sebagai komponen utama dalam struktur sosial masyarakat Indonesia, Islam hendaknya tidak diletakan secara berhadapan dengan komponen-komponen lain. Sebaliknya Islam harus diposisikan sebagai faktor komplementer dalam pembentukan struktur sosial, budaya, dan politik Indonesia. Karen karakter komunitas sosial, budaya, dan politik nusantara yang heterogen, usaha untuk menempatkan Islam sebagai faktor *divisive*.

politik Islam di Indonesia, khususnya yang menyangkut hubungan politik antara Islam dengan negara dan demokrasi. pemikiran Nurcholish Madjid diamati dengan jernih berasal dari pemahamannya atas dua prinsip penting dalam Islam: pertama, konsep Tauhid yang terangkum dalam kalimat Syahadat, dimana orang harus mantap dan tidak men-tabu-kan “sesuatu“ , karena hanya Allah-lah yang tabu. Kedua, pandangan bahwa manusia itu khalifah Allah di bumi. Pemahamannya atas dua prinsip ini membawa Nurcholish Madjid untuk mengajukan premis-premis teologisnya. Antara lain, hanya Allah lah yang mempunyai kebenaran dan transendensi absolut. Sebagai konsekuensi dari prinsip monoteistik ini, umat Islam hendaknya melihat dunia dan masalah- masalah temporal secara apa adanya. Melihat dunia objek yang ada didalamnya secara transdental dan sacral, secara teologis dapat di anggap kontradiktif dengan semangat ketauhidan yang paling murni.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul qadir Djaelani. (1994). *Menelusurikekeliruan pembaharuan pemikiran Islam Nurcholish Madjid*. Yadia.
- Abdurahman Wahid. (1984). *Masa Islam Dalam Kehidupan Bernegara Dan Berbangsa*. Prisma.
- Abidin, Z. (2014). Teologi Inklusif Nurcholish Madjid: Harmonisasi Antara Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemoderenan. *Humaniora*, 5(2),665. <https://doi.org/10.21512/humaniora.v5i2.3123>
- Alam, A. S., Rafiudin, R., & Sonjaya, A. (2020). Comparison of Nurcholish Madjid and A. Hasyim Muzadi's Thoughts on Renewal in Indonesia. *International Journal of Islamic Khazanah*, 10(1), 1–10.

- <https://doi.org/10.15575/ijik.v10i1.8416>
- Allan Samson. (1978). *Conception of Politics, Power, and Ideology, in Contemporary Indonesian Islam*. University of California Press.
- Atmaja, A. K. (2020). Pluralisme Nurcholis Madjid dan Relevansinya Terhadap Problem Dakwah Kontemporer. *Jurnal Dakwah Risalah*, 31(1), 107. <https://doi.org/10.24014/jdr.v31i1.9441>
- Azyumadi Azra. (1996). *Pergolakan Politik Islam Dari Fundamentalis, Modernisme Hingga Post – Modernisme*. Paramadina.
- Bahktiar Effendi. (1998). *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Paramadina.
- Bahktiar Effendi. (2001). *Teologi Baru Politik Islam*. Galang Printika.
- C.A.O. Van Nieuwenhuijze. (1963). *Islam and National Self-Realization in Indonesia*. The Hague.
- H. M. Rasyid. (1972). *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid Tentang Sekularisasi*. Bulan Bintang.
- Harahap, M. I. (2015). Demokrasi Dalam Pandangan Nurcholish Madjid. *Jurnal Al-Harakah*, 3(3). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.30821/alharakah.v0i3.5495>
- Huda, S. (2022). Konsep Pendidikan Islam Multikultural Dalam Pandangan KH. Abdurrahman Wahid Dan Nurcholish Madjid. *Jurnal Pendidikan Dan Konseling*, 4(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.31004/jpdk.v4i2.3983>
- Jamhari. (2020). Pemikiran Nurcholish Madjid tentang Demokrasi dan Negara Islam. *Jurnal Ilmu Agama*, 21(1), 100–119.
- John L Espasito. (1984). *Islam and Clifford Geertz. (1967). The Religion of Java*. The Free Press of Glence.
- Dien Syamsuddin. (1999). *Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam*. Pustaka Hidayah.
- Effendy, B. (2003). *Islam and the State in Indonesia*. ISEAS-Yusof Ishak Institute.
- Endang Syaefuddin Anshary. (1973). *Kritik Atas Faham Dan Gerakan “Pembaharuan” Drs. Nurcholish Madjid*. Bulan Sabit.
- Farida Nur ‘Afifah. (1996). Civil Society: Relevansinya dengan Kenyataan Sosial Umat Islam Indonesia (Studi Pemikiran Tafsir Nurcholish Madjid). *The Hitotsubashi Review*, 116(3), 497–510.
- Fitriah, A. (2003). Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam. *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, 03(01 Juni).
- Geertz, C. (1974). “From the Native’s Point of View”: On the Nature of Anthropological Understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 28(1), 26. <https://doi.org/10.2307/3822971>
- Politics, Syracuse: Syracuse University Press.*
- M.Amin Abdullah, D. (2006). *Metodologi Penelitian Agama Pendekatan Multidisipliner*. Lembaga Penelitian UIN Yogyakarta.
- Madjid, N. (1992, December). Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer. *Forum Keadilan, Oposisi Suatu Kenyataan*.
- Madjid, N. (2000). *Membangun Oposisi Menjaga Momentum Demokratisasi*. Voice Center Indonesia.
- Madjid, N. (2011). *Islam Doktrin dan Peradaban*. Paramadina.
- Majid, N. (2019). *Islam doktrin dan peradaban : sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemanusiaan, dan kemodernan*. Gramedia Pustaka Utama.

- Muhamad Abid Al-Jabiri. (2001). *Agama, Negara, dan penerapan Syari'ah*. Fajar Pustaka.
- Muhammad Hari Zamharir. (2004). *Agama dan negara analisis kritis pemikiran politik Nurcholish Madjid*. Raja Grafindo Persada.
- Munawar, M. (2020). Relevansi dan Implementasi Pemikiran Nurcholish Madjid terhadap Politik Indonesia. *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran Dan Pembaharuan Hukum Islam*, 22(2), 325–349.
<https://doi.org/10.15642/alqanun.2019.22.2.325-349>
- Nadroh, S. (1999). *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*. Rajawali Press.
- Naim, N. (2015a). Islam dan Pancasila Rekonstruksi Pemikiran Nurcholish Madjid. *Episteme*, 10(2), 437.
- Naim, N. (2015b). ISLAM DAN PANCASILA: Rekonstruksi Pemikiran Nurcholish Madjid. *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 10(2).
<https://doi.org/10.21274/epis.2015.10.2.435-456>
- Autsuder "Islam In Indonesia Politics*.
- Saumantri, T. (2022). The Harmonization of Religion and The State : A Study of The Indonesia Context. *Syekh Nurjati: Jurnal Studi Sosial Keagamaan*, 1(1), 1–15.
- Sila, M. A. (2011). Memahami Spektrum Islam di Jawa. *Journal Sutdi Islamika*, 18(3).
<https://doi.org/10.15408/sdi.v18i3.430>
- Tabrani ZA. (2022). Diskursus Simbiotik Nawawie, H. (2013). Hukum Islam Dalam Perspektif Sosial-Budaya Di Era Reformasi. *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 8(1).
<https://doi.org/10.21274/epis.2013.8.1.1-28>
- Nurcholish Madjid. (1970). *Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam Dan Masalah Integritas Umat*. Islamic Research Center.
- Nurcholish Madjid. (1999). *Cita-cita politik Islam era reformasi*. Paramadina.
- Piscatori, J. P. (1983). Islam in the political process. *Islam in the Political Process*.
<https://doi.org/10.2307/2619481>
- Rasyidin, Y. (2020). Menjelajahi Pemikiran Politik Cak Nur tentang Agama dan Negara. *Jurnal Tapis: Jurnal Teropong Aspirasi Politik Islam*, 16(1), 35–44.
<https://doi.org/https://doi.org/10.24042/tps.v16i1.6840>
- Ruth Mc Vey. (1983). *Feith as The Agama Dan Politik Dalam Epistemologis Pemikiran Islam*. *Al-Ijtima`i: International Journal of Government and Social Science*, 7(1), 75–86.
<https://doi.org/10.22373/jai.v7i1.1442>
- Zaprul Khan. (2014). Relasi Agama Dan Negara Perspektif Dalam Islam. *Tajdid*, 22(1), 105–132.
<https://doi.org/https://doi.org/10.21580/ws.22.1.261>