

BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Menghubungkan Islam Nusantara dengan demokrasi di Indonesia merupakan sebuah tema yang menarik dan relevan saat ini. Dikatakan menarik, karena sejak term Islam Nusantara dideklarasikan sebagai tema Muktamar ke-33 Nahdlatul Ulama di Jombang pada tahun 2015 silam,¹ sejumlah kalangan mulai mengangkatnya dalam ranah diskursus publik. Sejumlah tulisan berupa buku dan artikel, baik yang ditulis secara akademis atau populer, terbit dan menggarap tema ini. Islam Nusantara dipersoalkan mulai dari segi terminologi (Islam Nusantara atau Islam di Nusantara atautkah Islam Indonesia)² hingga sinergisitasnya dalam membangun bangsa Indonesia, yang salah satunya membahas keterkaitannya dengan penguatan demokrasi. Meminjam bahasa Ulil Abshar-Abdalla dalam esainya bertajuk, “Islam Nusantara sebagai ‘Cosmopolis:’ Sejumlah Kritik dan Eksplorasi Teoretis,”³ ragam perdebatan tentang Islam Nusantara tersebut

¹ Achmad Mukafi Niam (ed.), *Mozaik Pemikiran Islam Nusantara* (Jakarta: Numedia Digital Indonesia, 2018), hlm. v.

² Term “Islam Nusantara” berbeda dengan term “Islam di Nusantara.” Nusantara pada istilah pertama merupakan sifat (*mudhafun ilaihi*: ia mensifati kata Islam; atau dalam istilah lain “Islam Nusantarawi.” Sedangkan istilah “Islam di Nusantara” hanya menunjukkan Nusantara sebagai tempat yang tidak memiliki hubungan, apalagi pengaruh terhadap Islam. Dengan ini, Islam Nusantara dipahami sebagai Islam dengan corak, warna, kekhasan, keunikan, karakter, budaya Nusantara. Mohamad Guntur Romli dkk., *Islam Kita Islam Nusantara, Lima Nilai Dasar Islam Nusantara*, edisi I (Tangerang Selatan: Ciputat School, 2016), hlm. 24.

Sementara itu, berkenaan dengan term “Islam Nusantara” dan “Islam Indonesia” sesungguhnya tidak perlu dipertentangkan. Meski demikian, alangkah baiknya digunakan term Islam Nusantara, karena lebih mengarah pada konteks kebudayaan – istilah budaya. Sedangkan term “Islam Indonesia” merupakan istilah formal – lebih berhubungan dengan konteks hidup bernegara. *Ibid.*, hlm. 68-69.

³ Ulil Abshar-Abdalla, “Islam Nusantara sebagai ‘Cosmopolis:’ Sejumlah Kritik dan Eksplorasi Teoretis,” dalam *Fakultas Islam Nusantara Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia*, <https://fin.unusia.ac.id/islam-nusantara-sebagai-cosmopolis-sejumlah-kritik-dan-eksplorasi-teoritis1/>, diakses pada 17 Juni 2022.

sebetulnya *hit the mark*, mengena sasaran yang dituju. Jika tidak kena sasaran pasti tidak akan memunculkan perdebatan. Tujuan yang dimaksud, hemat penulis mengarah kepada pemberian basis pemahaman yang baik bagi wajah Islam Nusantara sendiri dalam keberadaannya baik secara global maupun dalam konteks Indonesia.

Pada tempat kedua, relevannya tema Islam Nusantara dalam hubungannya dengan demokrasi sesungguhnya menyentil diskursus seputar relasi horizontal agama dan politik yang selalu dinamis dan problematis. Kadang keduanya (agama-politik) berseteru dan kadang pula keduanya berdiri berdampingan layaknya sepasang kekasih. Relasi dinamis-problematis ini, digambarkan dengan sangat baik oleh Peter Mandaville, seorang Profesor Politik Islam di Universitas Georgetown, Washington DC. Mandaville menulis, bahwa sementara agama-agama mengajarkan kewargaan yang beradab (*civilized*) dan menekankan pentingnya *civic culture* dan *civility* sebagai dasar moralitas dan kebajikan publik, justru pada saat bersamaan agama hampir selalu disalahgunakan (*used and abused*) oleh elit politik untuk kepentingan politik yang tidak suci.⁴ Dengan ini, Mandaville sebetulnya mau mengategorikan relasi agama-politik ke dalam konsep *contradictio in terminis*. Di satu sisi, agama getol mengajarkan ketinggian akhlak, moral, serta kebajikan bersama (*public good*), tetapi di sisi lain agama justru dijadikan instrumen strategis untuk melancarkan motif politik tuna-keadaban (*politic of uncivility*) yang mengatasnamakan agama itu sendiri.

Dalam agama Islam secara khusus, relasi horizontal agama-politik ini menjadi semakin rumit untuk dipahami, karena agama Islam tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik. Agama dan politik merupakan satu-kesatuan dalam Islam. Sebagaimana dikemukakan oleh Mathias Daven dalam tulisannya bertajuk “Agama dan Politik – Hubungan yang Ambivalen Dialog versus “Benturan Peradaban,” terdapat tiga tokoh yang memiliki relasi yang tidak terpisahkan antara agama dan politik dalam Islam.⁵ *Pertama*, Bernard Lewis yang

⁴ Peter Mandaville, *Religion and Political Civility, the Long Conversation* (Washington D.C: Brookings, 2012), hlm. 1-9.

⁵ Mathias Daven, “Agama dan Politik – Hubungan yang Ambivalen Dialog versus ‘Benturan Peradaban,’” *Jurnal Ledalero*, 12:2 (Ledalero: Desember 2013), hlm. 192-193.

mengemukakan, bahwa sekularisasi kekuasaan politik sebagaimana tampil dalam sejarah kekristenan di Barat, sesungguhnya tidak mungkin diterapkan dalam dunia Islam. Dari sudut pandang ajaran Islam sendiri, hal tersebut merupakan ajaran sesat. *Kedua*, Bassam Tibi, politolog berkebangsaan Suriah yang telah lama menikmati suasana kebebasan intelektual di Eropa. Tibi menegaskan untuk berafiliasi dengan alam pemikiran modern dan untuk menghindari “Konflik Peradaban,” agama Islam harus melakukan koreksi total secara mendalam terhadap sejarah dan tradisinya, yang tidak mengenal pemisahan tegas antara agama dan politik. Agama Islam harus belajar dari sejarah dan nilai-nilai peradaban Barat/Kekristenan yang sekular; yang memisahkan secara tegas antara agama dan politik. *Ketiga*, dalam tesisnya tentang “Konflik Peradaban,” Samuel Huntington menyetujui pendapat Bassam Tibi tersebut, bahwasannya antara (peradaban) Islam dan demokrasi terdapat ketidakcocokan, karena dalam Islam tidak dikenal pemisahan antara agama dan politik. Pendapat ketiga tokoh ini, bagi Mathias Daven secara langsung atau pun tidak langsung telah memantik spirit kelompok fundamentalis dalam Islam untuk melawan hegemoni peradaban Barat dan nilai-nilai universal yang dibawa oleh proses modernisasi.⁶ Cita-cita demokrasi yang menjadi produk peradaban Barat tidak boleh begitu saja diterapkan dalam dunia Islam.⁷

Pandangan yang menampakkan ketidakcocokan antara Islam dan demokrasi tersebut sesungguhnya ingin mereduksi kemajemukan “ekspresi kultural” agama Islam ke dalam “kesatuan imajiner Islam.” Seperti agama-agama besar lainnya, Islam sebetulnya merupakan agama manusia biasa dalam suatu konteks sejarah dan kebudayaan tertentu. Pandangan yang menampakkan ketidakcocokan ini, sebetulnya bukan hasil analisis sejarah yang cermat, melainkan perwujudan pemikiran *essentialistis* para ideolog dalam Islam dan Islamolog yang menempuh pendidikan liberal di Barat. Pemisahan “institusional-legal” antara agama dan politik memang merupakan bagian integral dalam sejarah peradaban Islam. Namun, bagaimana wujud atau pun bentuk “institusional-legal” dari pemisahan agama dan politik tersebut “bergantung dari konteks sejarah,” di mana pemisahan

⁶ *Ibid.*, 192.

⁷ *Ibid.*, hlm. 193.

“institusional-legal” antara agama dan politik itu diterapkan.⁸ Bagi Mathias Daven, agama bukan merupakan suatu entitas statis dan konstruksi abstrak yang lepas dari manusia, yang mana dalam penghayatan dan praktiknya mesti hadir dalam suatu konteks sosio-budaya tertentu.⁹

Dalam konteks negara Indonesia dengan mayoritas masyarakatnya yang beragama Islam, pandangan tentang cita-cita kehidupan berdemokrasi oleh para pemikir Islam dilihat amat kompatibel dengan agama Islam. Para pemikir ini memandang relasi antara agama (Islam) dan politik (demokrasi) secara lebih progresif dan liberal.¹⁰

Sebagaimana dicatat oleh Halid Alkaf, Harun Nasution misalnya, dengan jargon rasionalisasinya, mengajak para pemeluk agama Islam untuk menafsirkan ajaran agama Islam dengan berlandaskan pada semangat rasionalitas. Harun menganjurkan perlunya melakukan rekonstruksi ajaran Islam melalui filsafat dan teologi.¹¹

Pada tahun 1968, Nurcholish Madjid, Natsir Muda, saat menjabat sebagai Ketua Umum Pengurus Besar Himpunan Mahasiswa Indonesia (PBHMI), menerbitkan artikel berjudul “Modernisasi ialah Rasionalisasi, bukan Westernisasi.” Dalam artikel ini, Nurcholish menegaskan bahwa yang dimaksudkan dengan modernisasi dalam konteks masyarakat religius adalah rasionalisasi yang ditopang oleh dimensi-dimensi moral dengan berpijak pada

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Term liberal yang dimaksudkan di sini, bukan dipahami dalam konteks aliran ekonomi (kapitalisme) Adam Smith, konsep politik partai liberal, atau pun konsep filsafat yang menegaskan “kebebasan individu” dengan segala unsur dan kriterianya. Term liberal yang dimaksudkan lebih kepada apa yang disebut Ali Harb, sebagai sistem plural yang terbuka untuk suatu hubungan simbiosis; suatu otoritas terbuka yang bersifat lintas sektor dan bertendensi ke arah potensi untuk saling mengenal dan berkomunikasi. Dr. Ali Harb, *Nalar Kritis Islam Kontemporer*, penerj. Umar Buckhory dan Ghazi Mubarak (Yogyakarta: IRCISOD, 2013), hlm. 218.

Atau pun term liberal tersebut, dimaknai dalam pandangan Dr. Bahtiar Effendi, yang lebih mengarah kepada cara pandang seseorang dalam menafsirkan teks-teks Kitab Suci secara dinamis dan terbuka; kontekstual. Halid Alkaf, *Quo Vadis Liberalisme Islam Indonesia* (Jakarta: Kompas, 2011), hlm. xiii.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 104.

prinsip iman kepada Tuhan Yang Maha Esa. Nurcholish menolak pemahaman bahwa modernisasi adalah westernisasi, karena bertendensi pada *westernisme*.¹²

Selain itu, mengutip Halid Alkaf, Nurcholish Madjid terkenal dengan jargon “Islam *yes*, Partai Islam *no*.” Melalui jargon ini, Nurcholish sebetulnya mau merespons secara kritis dinamika kehidupan umat Islam, terutama elite politik yang dalam memperjuangkan cita-cita luhur agama Islam, hanya diukur melalui wadah partai Islam. Padahal menurut Nurcholish, antara agama (Islam) dan politik (Partai Islam), merupakan dua hal yang berbeda. Agama lebih berkaitan dengan etika dan nilai-nilai normatif yang berasal dari Tuhan, sedangkan partai politik lebih sebagai etika dan perilaku politik yang berasal dan berhubungan dengan sistem sosial-politik yang diciptakan dan dijalankan oleh manusia. Untuk menghindari gebrakan formalisme agama (Islam) dalam negara (partai Islam) ini, Nurcholish menganjurkan perlunya liberalisasi ajaran-ajaran Islam melalui sekularisasi, *intellectual freedom*, *idea of progress*, dan sikap terbuka.¹³

Tokoh progresif-liberal ketiga yang mesti dilirik pula ialah Abdurahman Wahid. Sebagaimana digambarkan oleh Halid Alkaf, dalam memahami perkembangan agama Islam di Indonesia, Gus Dur menampakkan pendekatan kultural. Bagi Gus Dur, pendekatan kultural lebih strategis untuk konteks Indonesia ke depan dalam membentuk karakter bangsa yang toleran, inklusif, pluralis, dan demokratis. Tulisannya berjudul “Pribumisasi Islam” misalnya, merupakan respons ideologis-nya terhadap berbagai polemik sosial keagamaan yang menghendaki tumbuhnya nilai-nilai Islam Timur-Tengah di Indonesia. Bagi Halid Alkaf, pendekatan kultural yang dicanangkan Gus Dur memiliki kekuatan untuk menyadarkan hak-hak politik masyarakat sipil untuk berjalan secara alamiah dan bersih dari unsur-unsur rekayasa sosial.¹⁴

Pandangan ketiga tokoh progresif-liberal tersebut sebetulnya mau menggambarkan bahwa relasi horizontal agama (Islam) dan politik di Indonesia dapat berjalan seimbang, jika relasi yang tercipta antara keduanya berada dalam konteks sosio-budaya Indonesia yang sangat menjunjung tinggi fakta

¹² Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 187.

¹³ Halid Alkaf, *op. cit.*, hlm. 107.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 116.

keberagaman. Indonesia merupakan negara kepulauan terbesar di dunia dengan 200 suku dan lebih dari 300 bahasa daerah dimiliki oleh masyarakatnya. Agama Islam yang masuk ke wilayah Indonesia tentu harus mampu menyesuaikan diri dengan konteks keberagaman ini. Proses akulturasi agama Islam ke dalam kebudayaan Jawa pada masa-masa awal kedatangannya ke Indonesia, memperlihatkan upaya penyesuaian tersebut. Islam Jawa/Islam Indonesia¹⁵ (Islam synkretis) merupakan Islam yang mampu menampung elemen-elemen yang berasal dari tradisi Hindu dan Budha, serta unsur-unsur dari tradisi agama asli (animis). Dengan ini, menukil Mathias Daven, keberadaan agama Islam Indonesia, menampakkan keberadaan agama yang dinamis sebagaimana dalam perspektif Peter L. Berger dan C. Geertz.¹⁶ Keberadaan sebuah agama dan kelangsungan pertumbuhannya mesti memperhitungkan konteks sosio-budaya yang dipikanya. Jika seorang individu hidup dalam suatu agama tertentu, maka ia juga hidup dalam suatu konteks sosio-budaya tertentu pula.

Selain itu, pemikiran ketiga tokoh tersebut, ingin menegaskan keberadaan agama Islam di Indonesia atau Islam Nusantara yang sebetulnya berbeda dengan Islam-Arab atau Islam di Timur-Tengah (Islamisme).¹⁷ Islam-Arab hadir dengan basis ideologi politis-mesianis yang sangat kental dalam gerakan fundamentalisnya: untuk menggantikan tatanan dunia yang didominasi oleh peradaban Barat dengan tatanan yang berbasiskan hukum Islam. Dengan ini Islam-Arab sebetulnya boleh ditilik sebagai agama yang statis; agama ideologis

¹⁵ Dalam tulisannya tentang “Agama dan Politik – Hubungan yang Ambivalen Dialog versus ‘Benturan Peradaban,’” Mathias Daven mengemukakan bahwa adalah menarik untuk mencermati proses inkulturasi Islam dalam konteks kebudayaan Jawa (Islam synkretis atau Islam Jawa), karena budaya Jawa amat menentukan kultur politik Indonesia hingga dewasa ini. Mathias Daven, *op. cit.*, hlm. 197.

Terkait kebudayaan Jawa, Johannes Müller menegaskan kebudayaan Jawa dalam banyak hal mirip dengan kebudayaan-kebudayaan lain di Indonesia dan di Asia Tenggara. Johannes Müller, *Perkembangan Masyarakat Lintas-Ilmu* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2006), hlm. 219.

¹⁶ Mathias Daven, *op. cit.*, hlm. 194.

¹⁷ Bassam Tibi membedakan term Islam dan Islamisme. Islam merupakan term yang luas dan dipahami sebagai “keyakinan/iman” atau pun ajaran seputar tatanan hidup bermasyarakat. Sementara Islamisme merupakan term yang sangat sempit; terkait dengan “tatanan politik atau politik keagamaan.” Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, penerj. Alfathri Adin (Bandung: Mizan Pustaka, 2016), hlm. 1-35.

Gerakan fundamentalis Islam dengan cita-cita politis-mesianis seperti yang terjadi di wilayah Timur-Tengah, sebetulnya masuk dalam pemahaman Islamisme Bassam Tibi tersebut. Mathias Daven, “Fundamentalisme Agama sebagai Tantangan bagi Negara,” *Jurnal Ledalero*, 15:2 (Ledalero: Desember 2016), hlm. 282. Lihat juga dalam Mathias Daven, “Arus Balik: Gerakan Fundamentalisme dalam Islam,” *Jurnal Ledalero*, 13:2 (Ledalero: Desember 2014), hlm. 264-265.

yang tidak mampu berada dalam suatu konteks sosio-budaya tertentu. Demokrasi sebagai produk peradaban Barat yang dipertautkan dengan Pancasila sebagai sebuah sistem politik di Indonesia misalnya, jika dipahami dari konteks Islam-Arab ini, tentu saja tidak akan kompatibel dengan agama Islam.

Dengan merunut pandangan para tokoh progresif-liberal tentang Islam, Islam Nusantara dapat dipahami sebagai nomenklatur untuk keberadaan agama Islam yang moderat di Indonesia. Nomenklatur ini sesungguhnya merupakan sebuah ikhtiar untuk menampik pemikiran, pemahaman, dan pengalaman yang radikal akan keberadaan agama Islam sebagai sebab dari ragam ekspresi kekerasan, semisal pembunuhan, penyanderaan, pengeboman dan sebagainya. Ikhtiar ini mengemukakan pula sebuah jalan alternatif untuk menghadirkan Islam yang moderat, Islam yang ramah lingkungan, baik lingkungan geografis, sosial, ideologis, maupun kultural. Moderasi dalam keislaman ini yang tampak dalam kehidupan masyarakat Islam Nusantara yang dalam perspektif Zainul Milal Bizawie, sebagaimana dikutip oleh Mujamil Qomar, merupakan (masyarakat) Islam yang ramah, inklusif, serta mampu memberikan solusi terhadap masalah-masalah bangsa dan negara.¹⁸ Islam yang juga dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, sub kultur, dan agama yang beragam. Islam yang merangkul bukan memukul, Islam yang membina bukan menghina, Islam yang memakai hati, bukan memaki-maki, Islam yang mengajak tobat, bukan menghujat, Islam yang memberi pemahaman, bukan memaksakan.

Keberadaan Islam Nusantara dengan corak kehidupannya yang demikian, dengan ini tentu dapat kompatibel dan sangat mendukung konteks pertumbuhan demokrasi di Indonesia. Tulisan dengan judul: “Kompatibilitas antara Islam Nusantara dan demokrasi di Indonesia” ini, akan membuktikan tesis tersebut. Demokrasi di Indonesia merupakan demokrasi yang bernaung di bawah Pancasila dengan konteks keberagaman yang dimilikinya. Warna kehidupan Islam Nusantara yang mengemukakan paham *Ahlussunnah wal Jamaah* dengan karakter tasamuh (toleransi/fleksibilitas), tawasut (moderasi), serta tawazun dan iktidal

¹⁸ Prof. Dr. Mujamil Qomar, M. Ag., *Moderasi Islam Indonesia* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021), hlm. 18.

(menjaga keseimbangan)¹⁹ dengan demikian, turut memajukan peradaban demokrasi di Indonesia yang menampung keberagaman tersebut. Menukil Syafii Anwar, Islam Nusantara sebagaimana dalam pandangan Gus Dur menolak “formalisasi, ideologisasi, dan syari’atisasi Islam,”²⁰ yang sebagaimana terpatrit dalam kehidupan Islam di Timur-Tengah (Islamisme). Karakter ini pula yang turut mendukung keberadaan demokrasi di Indonesia yang berpijak pada Pancasila. Islam Nusantara dalam keberadaannya tidak mewacanakan upaya pemaksaan ideologi dan konsep keislamannya dalam kehidupan negara Indonesia, tetapi turut mendukung dan taat bernaung di bawah ideologi Pancasila.

Dengan ini, Islam Nusantara sebetulnya telah hadir dalam keberpihakannya sebagai sebuah agama kemanusiaan untuk negara Indonesia. Dalam bahasa Clifford Geertz, sebagaimana dikutip oleh Bassam Tibi, Islam (Nusantara) sebetulnya hadir sebagai suatu sistem budaya yang terdiri atas berbagai simbol sosiokultural untuk memberikan suatu konsepsi tentang realitas dan menafsirkan rencana untuknya (*models for reality*).²¹ Ia memberikan cahaya, roh, spirit, dan api yang menjadi sumber kekuatan yang mencerahkan, menggerakkan, serta memberdayakan masyarakat, manusia Indonesia. Ia memberikan sumbangsih kehidupan yang berkeadilan, demokratis, jujur, dan menghargai martabat manusia.

¹⁹ Abdullah Ubaid, “Pengantar Editor: Reaktualisasi Islam Nusantara,” dalam Abdullah Ubaid dan Mohammad Bakir (ed.), *Nasionalisme dan Islam Nusantara* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2017), hlm. xii.

²⁰ M. Syafii Anwar, “Islamku, Islam Anda, Islam Kita. Membingkai Potret Pemikiran Politik K. H. Abdurrahman Wahid,” dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, dan Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. xv-xvi.

²¹ Dalam memahami agama sebagai suatu sistem budaya, Clifford Geertz membuat pembedaan antara “model-model ‘mengenai’ realitas” (*models of reality*) dengan “model-model ‘untuk’ realitas” (*models for reality*). *Models of reality* berhubungan dengan penggambaran objek-objek secara kongruen dan konkret, misalnya penyajian objek seperti yang terdapat pada alam. Sementara *models for reality* berhubungan dengan konsep-konsep benda, semisal dalam aktivitas manusia. *Models for reality* bersifat abstrak, berupa konsep, teori, dogma, atau doktrin untuk realitas. Konsep, teori, dogma, atau doktrin itu, berhubungan dengan persepsi manusia tentang realitas dan karakternya, yang tidak dapat dipenetrasi secara eksperimental, tetapi hanya secara interpretatif. Dengan demikian, agama adalah *models for reality* yang memiliki konsep, teori, dogma, atau doktrin yang tidak dapat dipenetrasikan secara eksperimental tetapi hanya secara interpretatif. Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, penerj. Misbah Zulfa Ellizabet dan Zainul Abas (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1999), hlm.13-14.

1.2 Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang pemilihan judul di atas, maka rumusan masalah utama dalam tulisan ini, ialah mengapa Islam Nusantara kompatibel dengan demokrasi di Indonesia? Sementara rumusan masalah turunan dari rumusan masalah utama itu, yakni apa keistimewaan Islam Nusantara dalam kehidupan berdemokrasi di Indonesia?

1.3 Tujuan Penulisan

Adapun tujuan umum dari tulisan ini, ialah untuk memenuhi sebagian dari syarat-syarat guna memperoleh gelar Sarjana Filsafat di Institut Filsafat dan Teknologi Kreatif (IFTK) Ledalero. Sementara itu, tujuan khususnya, ialah menjawab rumusan masalah utama dengan menjelaskan kompatibilitas antara Islam Nusantara dan demokrasi di Indonesia. Selain itu, penulis juga akan menjawab rumusan masalah turunan dari rumusan masalah utama itu dengan mendeskripsikan keistimewaan Islam Nusantara dalam kehidupan berdemokrasi di Indonesia.

1.4 Metode Penulisan

Dalam penulisan skripsi ini, penulis menggunakan metode penelitian kualitatif melalui studi kepustakaan. Penulis mengkaji sumber yang berkaitan dengan Islam Nusantara dan demokrasi di Indonesia dari buku-buku koleksi pribadi serta buku-buku di Perpustakaan Institut Filsafat dan Teknologi Kreatif (IFTK) Ledalero dan di Seminari Tinggi Interdiocesan St. Petrus Ritapiret. Penulis juga menggunakan jasa internet untuk mencari bahan-bahan yang berhubungan dengan tulisan ini.

1.5 Sistematika Penulisan

Tulisan dengan judul “Kompatibilitas antara Islam Nusantara dan Demokrasi di Indonesia” dikaji penulis dalam lima bab. Bab 1 Pendahuluan. Bab ini memuat latar belakang, rumusan masalah, tujuan penulisan, metode penulisan, dan sistematika penulisan. Bab 2 akan mengulas landasan teoretis: Islam sebagai sistem budaya (*cultural system*) dalam perspektif Clifford Geertz dan Bassam Tibi. Bab 3 akan menilik pertautan Islam dan kebudayaan Nusantara seturut perspektif para tokoh neo-modernisme Islam, yakni Nurcholish Madjid dan

Abdurrahman Wahid. Bab 4 akan membahas keterkaitan Islam Nusantara dengan demokrasi di Indonesia. Di dalam bab ini, penulis akan membahas secara mendalam tesis penulis, bahwa Islam Nusantara kompatibel dengan demokrasi di Indonesia. Bab 5 penutup. Di dalamnya akan diulas kesimpulan dari tulisan ini.