

ISLAM NUSANTARA DALAM PERSPEKTIF PEMIKIRAN LIBERAL ABDURRAHMAN WAHID

Ubaidillah

Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan IAIN Jember
gusbed.zayyannabil@gmail.com

ABSTRACT

Democracy is a political choice for Indonesian. Gus Dur's principle of liberal thinking states that values in democracy are objective and that none is contrary to religious norms. In the application must be complementary, because religion can provide ethical, moral, and spiritual force for democratization development. The tension between the two different poles, Islam a social ethic in the life of the state and the indigenization of Islam. Pancasila as the ideology and philosophy of the state is final, because none of the Pancasila values are diametrically opposed to the basic Islam's principles. Wahid intimates this intensely because in real terms, the Indonesian people are very diverse, not only ethically but also religiously. The condition of plural society is very conflict-prone, hence if SARA issue is disturbed, then the social consequences will be enormous. Abdurrahman wanted to build a vision for pluralism to be truly acceptable to all Indonesians through an openness and tolerance attitude.

Keywords: *Islam Nusantara, Abdurrahman Wahid, democracy, pluralism*

PENDAHULUAN

Studi ini membahas pemikiran "Liberal"¹ K.H. Abdurrahman Wahid

¹ Kata "Liberal" sengaja ditulis dalam tanda petik, karena istilah ini masih menjadi perdebatan tersendiri di kalangan internal kelompok yang disebut Islam Neo modernis. Ada yang senang menggunakan istilah Islam Neo-Modernis, Islam Progresif, dan post tradisionalisme Islam. Terlepas apapun sebutannya titik tolak dari pemikiran Islam Liberalis di Indonesia adalah bahwa kaum muslimin tidak cukup menawarkan Islam dalam kehidupan moderen hanya dengan menyodorkan Qur'an dan sunnah tanpa dibekali kerangka pemahaman kontekstual yang memadai. Seluruh teks-teks keagamaan perlu dilihat dari dua sudut: "*sudut legal-spesifik*" dan "*ide moral-universal*". Dengan membagi dua aspek ini secara adil maka pengaplikasian nilai-nilai Islam akan lebih mengena sesuai

tentang Islam Nusantara. Seseorang --apalagi seorang tokoh besar-- menarik untuk kaji, karena pemikiran seseorang mempunyai kontribusi yang besar dalam dinamika perubahan suatu bangsa. Banyak karya ilmiah tentang pemikiran seseorang atau tokoh yang telah dipublikasikan, baik berupa thesis, disertasi, maupun karya-karya penelitian lainnya. Misalnya, antara dalam bidang sosial-politik, ada pemikiran Thomas hobbes (1588-1679),² John Locke (1632-1704),³ Montesquieu (1689-1755),⁴ dan Jean Jacques Rousseau (1712-1778).⁵ Mereka telah menjadi pemikir dunia, karena buah pikirannya ikut menjadi pendorong perubahan yang dinamis dalam kehidupan dunia global saat ini.

tuntutan sosial masyarakat modern yang senantiasa berubah. Menurut Charles Kurzman (1998) Model Islam ini bertitik tolak pada suatu rasionalitas untuk terus menerus menjaga kesinambungan syariah Islam dengan tuntutan sejarah, dan pengembangan suatu metode sistematis yang mampu melakukan rekonstruksi Islam secara total dan tuntas serta tetap setia pada akar-akar spiritualnya dan dapat menjawab kebutuhan Islam moderen, tanpa mengalah secara membabi buta kepada barat atau menafikannya. Disamping itu, Islam Neo modernis juga harus bersikap kritis terhadap warisan-warisan sejarah keagamaannya.

² Lihat Bill Watterson, *Calvin and Hobbes* (USA: Andrews McMeel Publishing, 1987); Johann P. Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas In Historical Context* (London: Macmillan, 1992); Aloysius Patrick Martinich, *Hobbes: A Biography* (New York: Cambridge University Press, 1999).

³ Lihat Peter Laslett (ed.), *Locke: Two Treatises of Government* (New York: Cambridge University Press, 1967); Mark Goldie (ed.), *John Locke: Two Treatises of Government* (London: Dent, Everyman Library; and Vermont: Charles E. Tuttle, 1993).

⁴ Lihat Charles de Secondat baron de Montesquieu, *Montesquieu: The Spirit of the Laws* (New York: Cambridge University Press, 1989); Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of the Laws* (Cicago: University of Chicago Press, 1989); Frank Thomas Herbert Fletcher, *Montesquieu and English Politics 1750-1800* (New York: Longmans, Green & Co, 1980); Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century: From Montesquieu to Lessing* (New Haven: Yale University Press, 1954).

⁵ Lihat Ronald Grimsley, *Jean-Jacques Rousseau: A Study in Self-Awareness*, 2nd Edition (Cardiff: University of Wales Press, 1969); Ronald Grimsley, *The Philosophy of Rousseau* (London: Oxford University Press, Grimsley, 1973); John Hope Mason, *The Indispensable Rousseau*, 1st Edition (London: Quartet Books, 1979); Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau* (Princeton: Princeton University Press, 1968); James Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy* (London: Yale University Press, 1984); N. J. H. Dent, *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory* (New York: Blackwell, 1988); Arthur M. Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the Sytem of Rousseau's Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1990); Robert Wokler, *Rousseau: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1996); Joan K. Smith & L. Glenn Smith, *Lives in Education: A Narrative of People and Ideas*, 2nd Edition (New York: St. Martin's Press, 1994).

Dalam konteks pemikiran sosial politik di Indonesia, tokoh-tokoh seperti Soekarno dan Soeharto,⁶ juga tidak luput dari kajian-kajian ilmiah, terlepas dari sisi negatif dan positif yang dimilikinya, pemikiran-pemikirannya ikut mewarnai perjalanan historis bangsa Indonesia ke depan, di samping tokoh-tokoh bangsa Indonesia yang lain seperti Soepomo, Syahrir, Mohammad Yamin, dan Mohammad Hatta.

Begitu juga dalam wilayah agama,⁷ kajian tentang pemikiran seseorang (studi tokoh) adalah hal yang lazim dilakukan, baik dalam bentuk thesis, penelitian atau penelitian-penelitian lainnya.⁸ Hal yang demikian ini sangat terkait dengan religiusitas individu dan perspektifnya dalam melihat agama dan bagaimana membujuknya dalam realitas kehidupan umat manusia. Sehingga dibutuhkan kecerdasan untuk menangkap makna suatu agama dan bagaimana mengkonstruksikannya dalam realitas kehidupan sosial. Ter-

⁶ Ada beberapa contoh misalnya: Dahm Bernhard, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence* (Ithaca: Cornell University Press, 1969); Roger Kent Paget, *Soekarno: Returning to the Rails* (Unknown Binding: s.n, 1978); Badri Yatim, *Soekarno, Islam, dan Nasionalisme* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999); Bob Hering, *Soekarno: Founding Father of Indonesia, 1901-1945* (Den Haag: KITLV Press, 2002); David Jenkins, *Soeharto and His General: Indonesian Military Politics 1975-1983* (Cornell: Cornell Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1984).

⁷ Mengenai definisi agama dalam perspektif sosiologis ini bisa dilihat dalam Bellah (1964: 359), Yinger (1970: 7), Robertson (1970: 47), Wallace (1966: 5), Berger (1967, 1991: 32 dan 1992: xvi) dan Pals (1996). Dalam hal ini, Bellah mencatat lima tahap evolusi agama, yaitu: primitif, purbakala, historis, modern awal dan modern (Bellah, 1964: 362-367). Sedangkan Wallace mengidentifikasi empat tipe agama evolusioner yang didasarkan pada gabungan pranata-pranata pemujaan, yaitu: Agama-agama Shaman, agama-agama komunal, agama-agama Olympian, dan agama-agama monoteistik (Wallace, 1966: 75-88; lihat juga Wallace dalam Borgatta, 1992, 2030).

⁸ Sebagai contoh misalnya: Muhsin Mahdi, *Ibnu Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophie Foundation of the Science of culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971); Syed Riyaz Ahmad, *Maulana Maududi And The Islamic State* (Lahore: People's Publishing House, 1976); Richard Walzer, *Al-Farabi On The Perfect State* (Oxford: Clarendon Press, 1985); Nurcholish Madjid, "IbnuTaymiyah on Kalam and Falsafah: Problem of Reason and Revelation in Islam", *Ph.D. thesis* (Chicago: University of Chicago, 1984); Barton, Greg, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Gus Dur*, penerjemah Lie Hua (Yogyakarta: LkiS, 2004); Abd. A'la, *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003); Musdah Mulia, *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haekal* (Jakarta: Paramadina, 2001); Mohammad Abul Quasem, *The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam* (Selangor, Malaysia: Petaling Jaya, 1975).

kait dengan ini Berger berkata; secara historis, agama merupakan salah satu bentuk legitimasi yang paling efektif. Agama merupakan semesta simbolik yang memberi makna pada kehidupan manusia dan memberikan penjelasan yang paling komprehensif tentang realitas seperti kematian, penderitaan, tragedi dan ketidakadilan. Agama merupakan suatu kanopi sakral (*sacred canopy*) yang melindungi manusia dari situasi tanpa arti. Agama melegitimasi institusi sosial dengan menempatkannya dalam kerangka sakral dan kosmik.⁹ Realitas agama yang demikian itu, terjadi dalam semua agama di dunia, termasuk juga dalam religiusitas Islam.

Fenomena yang demikian ini, menunjukkan kepada kita betapa pentingnya arti pemikiran seseorang dalam konteks dinamika perubahan sosial yang sedang berlangsung. Begitu juga dengan pemikiran Liberalnya K.H. Abdurrahman Wahid (untuk selanjutnya ditulis Gus Dur), terlepas dari sisi positif dan negatifnya juga mempunyai kontribusi yang besar dalam perkembangan pemikiran Islam pada khususnya dan bangsa Indonesia yang Pancasila pada umumnya. Lebih menarik lagi, apabila konteks pemikiran Gus Dur tersebut diletakkan dalam perspektif pergulatan politik pasca Orde Baru.

Sejak runtuhnya Orde Baru dari panggung kekuasaan pada tanggal 21 Mei 1998, telah terjadi perubahan yang dramatis dalam perubahan percaturan sosial-politik yang amat menentukan bagi masa depan bangsa Indonesia. Kejadian yang banyak mengejutkan para peminat dan pemerhati sosial-politik di Indonesia itu berdampak luas terhadap eksistensi sistem sosial-politik serta pergulatan kekuatan politik yang terlibat di dalamnya, sehingga terjadi banyak gejolak dan meningkatnya suhu politik nasional.

Oleh sebab itu, mengamati dinamika pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia sangatlah menarik, karena ada sejumlah paradoks dan gesekan yang cukup tajam, terutama pasca Orde Baru (era Reformasi). Sehingga dengan bergulirnya era Reformasi membutuhkan pembacaan ulang terhadap peta pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia, karena berbagai pemikiran dan gerakan Islam yang pada mulanya terbungkam oleh ke-

⁹ Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1991), 32-63; Sastrapratedja, "Kata Pengantar", dalam Berger, Peter L., *Kabar Angin Dari Langit: Makna Teologi dalam Masyarakat Modern*, Terj. J.B. Sudarmanto (Jakarta: LP3ES, 1991), xvi.

kuatan Orde Baru, kembali muncul dan berusaha membangkitkan kembali romantisme masa lalu. Dari sinilah muncul berbagai kekuatan pemikiran dan gerakan Islam baik Islam politik maupun Islam kultural, sehingga membentuk varian yang sangat beragam,

Peristiwa jatuhnya rezim Orde Baru tahun 1998 itu, kemudian mengubah dasar-dasar konstelasi sosial politik mutakhir:¹⁰ *Pertama*, runtuhnya hegemoni Orde Baru dengan pilar utama Golkar yang ditopang oleh birokrasi dan militer. *Kedua*, munculnya sistem politik multipartai yang memberi peluang bagi setiap kelompok politik dengan beraneka ragam latar belakang aspirasi. *Ketiga*, terjadinya pergeseran hubungan antara Islam dan negara.

Masalah pergulatan Islam dan Negara di Indonesia sendiri sebenarnya tidak berjalan secara linier. Hubungan itu ditandai dengan friksi, ketegangan dan akomodasi yang telah melahirkan berbagai perspektif teoritik tentang hubungan Islam, politik dan negara di Indonesia. Pencarian teoritik mengenai hubungan yang pas antara Islam dan negara di Indonesia yang pluralistik ini telah banyak dihasilkan, namun menurut Bakhtiar Effendi, seluruh upaya teoritis itu lebih didasarkan kepada pengalaman sejarah akan kekalahan-kekalahan politik Islam di satu sisi, dan pengabaian terhadap wilayah-wilayah normatif pada sisi yang lain. Secara singkat, teoritis itu lebih mendasarkan diri kepada realitas empirik, ketimbang realitas normatif.¹¹

Munculnya gerakan-gerakan Islam yang bangkit kembali memperjuangkan aspirasi Islam di era reformasi yang dulu pada masa Orde Baru ditekankan tidak bisa muncul di pentas politik nasional selama tiga dekade lebih, ternyata tidak melemahkan gerakannya, bahkan menjadikan momentum ini sebagai awal kebangkitannya di tengah perubahan perebutan kekuasaan politik. Gerakan Islam yang sedang bangkit ini ditandai dengan dua tipikal; yakni struktural dan kultural.

¹⁰ Sebagai perbandingan tentang kekuatan hubungan Islam dan Negara pada masa Orde Baru, lebih lanjut Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

¹¹ Syafi'i Anwar membuat tipologi pemikiran politik Islam di Indonesia sebagai berikut; Formalistik, substantivistik, transformatik, Totalistik, Idealistik, Realistik (Anwar, 1995: 143-182). Sedang Bakhtiar Effendi membuat lima model teoritik; Dekonfensionalisasi Islam, domestikasi Islam, skismatik dan aliran, trikotomi dan Islam kultural (Effendi, 1998: 23).

Gerakan struktural pada tipikal pertama ini ditandai dengan maraknya pendirian partai-partai Islam selain PPP yang eksis di masa Orde Baru, seperti PBB, PK, PKU, PUI, PNU, PSII, PSII 1905, Masyumi, Masyumi Baru, PP, dan PBR. Sedang gerakan kultural pada tipikal kedua ditandai dengan menjamurnya sejumlah gerakan Ormas Islam selain KISDI dan PPMI yang sudah lebih dulu ada masa Orde Baru, seperti; FPI, FKASW yang dikenal dengan Laskar Jihad, Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, HAMMAS. Bangkitnya gerakan Ormas Islam ini diwarnai dengan karakternya yang formalistik, fundamentalistik, militan dan radikal. Dalam perspektif pertama ini, Islam harus terwujud secara formal kelembagaan sebagaimana tampak dalam bentuknya seperti partai Islam, negara Islam, sistem ekonomi Islam dan berbagai label Islam lainnya.

Sebagai antitesa dari gerakan Islam dalam perspektif yang pertama ini, muncullah perspektif yang kedua, yaitu suatu gerakan yang mempunyai corak pemikiran yang menghendaki hubungan Islam dengan semua aspek kehidupan secara substansial. Dalam perspektif kedua ini, Islam lebih dilihat pada tataran moral, etik dan spiritual.¹² Dengan pemaknaan seperti ini, maka Islam lebih ditampilkan dengan wataknya yang inklusif. Dan dalam hubungannya dengan negara, cara pandang semacam ini mendorong tumbuhnya keterbukaan, keadilan dan toleransi sebagai landasan moral kehidupan berbangsa yang majmuk,¹³ daripada bersikeras memperjuangkan ideologi dan negara Islam secara formal. Perspektif yang kedua ini lebih dikenal dengan sebutan Islam Liberalis bahkan ada yang menyebutnya Islam Progresif, yang secara diametral berhadapan dengan perspektif pertama yang anti demokrasi.

Dalam konteks sosiologis, agenda dan persoalan yang diangkat oleh Islam Liberalis sudah tidak lagi menyinggung masalah-masalah klasik, na-

¹² Ulil Abshar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", *Harian KOMPAS* (Senin, 18-11-2002); Ulil Abshar-Abdalla, *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: Diterbitkan atas kerjasama Jaringan Islam Liberal, Freedom Institute [dan] Nalar, 2005); A. Luthfi Asyaukanie, "Masih Relevankah Fikih Siyasa?: Perspektif Baru Pemikiran Politik Islam", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Islam, Negara, dan Civil Society: Pemikiran dan Gerakan Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005).

¹³ Abdulaziz Sachedina, "End-Of-Life: the Islamic View", *The Lancet*, Vol. 366, No. 9487: 774-779 (27 August, 2005).

mun mulai mengarah ke dimensi-dimensi baru yang bersifat universal.¹⁴ Hal ini karena adanya tuntutan yang semakin kompleks untuk menerjemahkan Islam secara multi-dimensional dan lebih antisipatif terhadap tantangan masa depan. Dengan demikian, dapatlah dikatakan bahwa, gerakan pemikiran intelektual Islam yang berkembang akhir-akhir ini berbeda dengan pembaruan sebelumnya dalam konsepsi dan aplikasi ide-idenya yang di-representasikan melalui suatu pendekatan yang baru. Gerakan baru ini, seperti argumen Barton, menghadirkan usaha yang *genuine* dengan jalan menggabungkan ideal-ideal liberal dan progresif dengan kepercayaan keagamaan yang mendalam.¹⁵ Di sini dapat dilacak adanya warna “liberalis” yang muncul kepermukaan di tengah arus pembaruan secara keseluruhan.

Gerakan pemikiran baru tersebut yang diistilahkan dengan Liberal,¹⁶ yang mana berupaya mensintesakan tradisi dan modernisasi. Menurut alur pemikiran ini, sikap mempertentangkan secara dikotomi-dualistik antara keduanya sangatlah tidak berguna dalam tradisi agama. Semata-mata mengandalkan pada Islam tradisi akan menjadikan umat Islam terperangkap pada sikap tradisionalisme yang pada gilirannya membuat terisolir dari proses dinamika zaman.¹⁷ Jadi sikap demikian akan menjadikan Islam kehilangan elan vitalnya dalam berdialektika dengan perkembangan eksternal. Sebaliknya, sikap berlebihan dalam menerima gagasan kemodernan meskipun di satu sisi membawa perkembangan positif tetapi di sisi lain sering mengakibatkan kehilangan warisan kultural yang sangat berharga. Karena kedua model diatas mengandung unsur kelemahan maka Islam neo-modernisme bermaksud menggabungkan kelebihan masing-masing keduanya. Ia berusaha menghadapi dan menjawab tantangan-tantangan yang dibawa

¹⁴ Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988); Kurzman, Charles, *Liberal Islam: A Sourcebook* (USA: Oxford University Press, 1998); Greg Barton, “Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia”, *Studi Islamika*, Vol. 2 No. 3 (1995).

¹⁵ Greg Barton, “Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia”, *Studi Islamika*, Vol. 2 No. 3 (1995); Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara* (Bandung: Mizan, 1995).

¹⁶ Greg Barton, *Gagasan Islam Neo-Modernisme di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1999).

¹⁷ Greg Barton, “Islam in Indonesia, Becoming More Liberal?” *Papers* (Australia: CSEAS, Monash University, 1992).

modernitas dengan tetap berpijak pada akar tradisi.

Oleh sebab itu, sebagai arus pemikiran Islam-mondial, sebagaimana di atas, dapatlah dikatakan bahwa, secara historis-sosiologis Islam Liberal diperkenalkan oleh sejumlah tokoh pembaru dari berbagai kawasan. Di antara mereka yang masyhur adalah Fazlur Rahman (1919-1988). Selain itu adalah Mohammad Arkoun, seorang Doktor dari Universitas Sorbonne Perancis. Dalam tradisi intelektualnya, Arkoun banyak dipengaruhi oleh para filosof Prancis modern khususnya aliran *Structuralism* seperti Michael Foucault dan Derrida. Tidak mengherankan manakala terma 'Dekonstruksi' sangat akrab dalam tulisan-tulisannya.¹⁸ Disamping nama-nama tersebut, tokoh semisal Fatimah Mernissi,¹⁹ Ashgar Ali Engineer,²⁰ Hassan Hanafi, Muhammad Abed al-Jabiri dan Nashr Hamid Abu Zaid,²¹ juga disebut-sebut cukup mendapatkan perhatian yang layak bagi peminat studi keislaman di tanah air.

Sebagai faktor eksternal, kehadiran tulisan-tulisan mereka di Indonesia memang banyak memancing diskusi yang berkelanjutan. Namun di atas segalanya, secara intern, dinamika masyarakat Islam Indonesia sendiri juga tak kalah uniknya yang kemudian membentuk satu pola yang khas ala Islam Indonesia. Titik tolak dari pemikiran Islam Liberalis di Indonesia adalah bahwa kaum muslimin tidak cukup menawarkan Islam dalam kehidupan moderen hanya dengan menyodorkan Qur'an dan sunnah tanpa dibekali kerangka pemahaman kontekstual yang memadai. Seluruh teks-teks keagamaan perlu dilihat dari dua sudut "*sudut legal-spesifik*" dan "*ide moral-universal*". Dengan membagi dua aspek ini secara adil maka pengaplikasian nilai-nilai Islam akan lebih mengena sesuai tuntutan sosial masyarakat modern yang senantiasa berubah (Madjid, 1996).²² Di sini para pemikir

¹⁸ Moh. Nurhakim, *Neomodernisme dalam Islam* (Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2001); Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik: dari Nalar Puitis Iqbal Hingga Nalar Kritis Arkoun* (Bandung: Mizan, 2000).

¹⁹ Charles Kurzman, *Wacana Islam Neo-Modernisme: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2001).

²⁰ Moh. Nurhakim, *Neomodernisme dalam Islam* (Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2001).

²¹ M. Aunul Abied Shah (et al.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001).

²² Madjid, Nurcholish, "In Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indone-

Islam Liberalis menyajikan kekuatan warisan keislaman dengan menunjuk beberapa kasus. Selanjutnya mereka berupaya menyelami problem-problem yang dihadapi dunia Islam dewasa ini dan kemudian menawarkan solusinya dengan tetap berpegang pada syariah. Oleh karenanya tidak berlebihan manakala isi buku-buku atau artikel yang mereka tulis menggambarkan intensifitas pergulatannya dalam memahami realitas kehidupan sosial (*social reality*) untuk merancang masa depan Islam.²³

Seperti dinyatakan Gibb, ciri penting modernis terletak pada perjuangannya melawan otoritas tradisi.²⁴ Sejalan dengan itu para pemikir Islam Indonesia berusaha membongkar pemahaman tradisional umat Islam atas doktrin-doktrin agama dan berusaha menyuguhkan pemahaman yang lebih aktual. Meskipun senada dengan pola kaum modernis, mereka mempunyai dinamika tersendiri, karena dalam beberapa segi mereka tidak setuju dengan gagasan-gagasan kaum modernis, bahkan mengkritik dan mengoreksinya secara tegas.

Sekedar mengutip pandangan Fazlur Rahman dalam salah satu artikelnya, ia sebutkan bahwa meskipun gerakan modernisme telah benar dalam semangatnya tetapi ia memiliki dua kelemahan mendasar. *Pertama*, ia tidak menguraikan secara tuntas metodenya. Ini mungkin lantaran perannya selaku reformis terhadap masyarakat muslim dan sekaligus sebagai kontroversialis-apologetik terhadap barat sehingga membuatnya terhalang untuk melakukan interpretasi secara sistematis dan menyeluruh atas Islam. *Kedua*, ia terjebak menangani masalah-masalah secara *ad hoc* sehingga tidak menghasilkan pembaruan yang komperhensif, bahkan karena masalah-masalah *ad hoc* yang dipilih merupakan masalah-masalah di dan bagi dunia barat maka membuat mereka terkesan sebagai agen-agen westernisasi. Berpijak dari sinilah ia mencanangkan gerakan baru yang diistilahkan dengan neo-modernisme. Karakteristik utama gerakan baru ini adalah pengembangan suatu metode sistematis yang mampu melakukan rekonstruksi Islam secara

sian Experiences" , dalam Mark R. Woodward (ed.), *Toward New Paradigm: Recent Development in Indonesian Uslamic Thought* (Arizona: Arizona State University, 1996).

²³ A. Luthfi Asyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Teater Utan Kayu, 2002).

²⁴ H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (USA: The University of Chicago Press, 1990), 90.

total dan tuntas serta tetap setia pada akar-akar spiritualnya dan dapat menjawab kebutuhan Islam moderen, tanpa mengalah secara membabi buta kepada barat atau menafikannya. Disamping itu, neo-modernisme juga harus bersikap kritis terhadap warisan-warisan sejarah keagamaannya.²⁵

Rumusan seperti itu persis dikembangkan oleh para pemikir Islam Indonesia. Sebagaimana diketahui, problem utama umat Islam Indonesia sejak paruh pertama abad XX adalah mengembangkan penghayatan keislaman yang lebih relevan dengan tuntutan kemodernan dan tidak lepas dari akar kulturalnya.²⁶ Oleh karenanya gerakan Islam Liberal ada yang menyebutnya “Neo-modernisme Islam” Indonesia mempunyai asumsi dasar bahwa Islam di samping harus dilibatkan dalam pergulatan-pergulatan modernisme di masa depan.

Secara lebih khusus, ia cenderung meletakkan dasar-dasar keislaman dalam konteks keindonesiaan dengan mengedepankan isu-isu universal Islam bergandengan dengan kepentingan kebangsaan. Gerakan ini disinyalir mulai tumbuh sejak tahun 1970-an sebagai respon atas: (1) lambatnya perubahan sosial keagamaan yang dicapai oleh organisasi pembaru tradisional dan modern yakni NU dan Muhammadiyah sebagai arus Islam terbesar di Indonesia. Bahkan keduanya tak kunjung selesai dalam perdebatan masalah-masalah keagamaan sehingga melalaikannya merumuskan tatapan kedepan. (2) menguatnya gerakan idealisme Islam yang bercita-cita menjadikan Islam sebagai dasar negara Republik Indonesia. (3) pembangunan negeri yang mengutamakan kepentingnya bersama dengan tidak membedakan suku dan agama.

Yang dapat disebut sebagai tokoh kunci “Liberalisme” Islam Indonesia adalah Nurcholish Madjid dan Gus Dur.²⁷ Kedua intelektual ini dalam

²⁵ Fazlur Rahman, “Islam Challenges and Opportunities”, dalam A.T. Welch dan P. Cachia (eds.), *Islam Paft Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinbrgh University Press, 1979).

²⁶ Syamsul Arifin, Agus Purwadi, Khoirul Habib, *Spiritualisasi Islam dan peradaban masa depan* (Yogyakarta: Sipress, 1996).

²⁷ Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986); Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, Terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: Pustaka Paramadina, 1999).

pengalaman pribadi sama-sama pernah mengalami sosialisasi pemikiran tradisional dan modernis sekaligus. Sebagai laboratorium gerakan Pembaharuan Islamnya, Nurcholis mendirikan yayasan wakaf Paramadina pada tahun 1986. Yayasan ini merupakan lembaga keagamaan yang menyadari keterpaduan antara visi keislaman dan keindonesiaan sebagai perwujudan dari nilai-nilai Islam universal dengan tradisi lokal Indonesia. Paramadina dirancang untuk menjadi pusat kegiatan keagamaan yang kreatif-konstruktif dan positif bagi kemajuan masyarakat, tanpa sikap defensif dan reaktif. Program pokoknya diarahkan pada peningkatan kemampuan menjawab tantangan zaman dan mengembangkan tradisi intelektual melalui penggalian secara seksama perjalanan panjang sejarah Islam dan pengalaman kaum muslim tempo dulu dalam memahami dan mempraktekkan ajaran Islam. Lewat gagasan Nurcholish, Paramadina membuka penghayatan keagamaan yang inklusif sehingga sangat menghargai keberagaman sesama kaum muslim dan terhadap pemeluk agama lain.

Sedangkan Gus Dur (1979, 1994, 1998: 22),²⁸ karena di samping intelektual juga politikus dan budayawan, ia memilih mengembangkan prinsip pembaharuannya dalam berbagai jalur. Dalam jalur intelektual ia misalnya pernah mengembangkan wacana baru tentang paham Ahlus-sunnah waljamaah, sedang selaku politikus ia mengedepankan wawasan kebangsaan yang luas dan menolak paham eksklusifisme Islam. Dalam dimensi budaya ia berusaha merangkul semua kalangan termasuk pemeluk agama lain untuk diajak bekerja sama menyelesaikan persoalan-persoalan umat beragama secara umum. Karena pergulatannya yang luas dengan berbagai problem keagamaan, menempatkannya menjadi tokoh penting dalam pembaruan Islam.

Dari penjelasan di muka dapat ditegaskan bahwa baik Nurcholish Madjid maupun Gus Dur, dan tokoh pembaharu lainnya --meskipun tidak jarang mempunyai pemikiran berbeda-- tetapi secara umum memiliki kecenderungan pemikiran senada. Mereka menekankan pentingnya peng-

²⁸ Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta: Dharma Bhakti, 1979); Abdurrahman Wahid, "Demokrasi Harus Diperjuangkan", *Tempo* (8 Agustus 1979); Abdurrahman Wahid, "Agama dan Demokrasi", dalam Y.B. Mangunwijaya, *Agama dan Aspirasi Rakyat* (Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1994); Abdurrahman Wahid, *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1998), 22.

galian khasanah Islam klasik secara sistematis untuk dapat memetik warisan sejarah yang berharga. Mereka juga intens menggumuli problem-problem yang telah dihadapi umat Islam dalam menjawab tantangan zaman modern dan berusaha memberikan alternatif pemecahannya. Di sisi lain, para tokoh ini juga mengembangkan sikap keberagaman yang terbuka dengan pemeluk agama lain. Apa yang mereka perjuangkan ini sangat berharga dan merupakan sumbangan penting dalam dinamika sejarah umat Islam Indonesia.

Sebagai kecenderungan baru, Islam Liberalis mempunyai ciri khusus, yaitu wilayah kajiannya yang melampaui batasan kaum tradisional dan modernis. Pada gilirannya ini membawa konsekuensi pada adanya apresiasi yang kuat dari para tokohnya untuk terlibat dalam pembahasan problema-problema keumatan yang mutakhir. Jadi mereka selalu aktif dalam mendiskusikan tema-tema kontemporer. Inilah yang nanti dapat melahirkan konsep-konsep sosial-kemasyarakatan yang tipikal Islam kontemporer. Sebagai contoh, tema pluralisme dan demokrasi menjadi isu mendasar yang banyak menjadi pembahasan. Umumnya pemikiran mereka dalam hal ini cenderung mengungkap kepentingan dan urgensi pemasyarakatan paham pluralisme secara luas ke seluruh kalangan masyarakat. Sebagai sebuah kenyataan, masyarakat Indonesia memang telah majmuk, tetapi kesadaran yang mendalam akan arti pluralisme dan demokrasi itu sendiri belum memuaskan kalangan Liberalis. Oleh karena itu mereka merasa perlu memberikan penafsiran yang lebih rinci baik berdasarkan nas agama, sejarah maupun konteks sosial. Tokoh Liberalis Islam berusaha mencari penjelasan yang relevan dengan penghayatan agama bagi masyarakat kontemporer. Tema inilah yang selama ini banyak memicu perbincangan hangat. Oleh karenanya cukup beralasan untuk mengkaji sejauh mana gagasan yang mereka kembangkan.

Di samping itu, penelitian ini akan tetap menjadi sesuatu yang menarik karena salah satu wacana intelektual yang cukup mengesankan di abad ini adalah maraknya perbincangan mengenai Islam Khas Nusantara. Hal ini tidak berdiri sendiri, banyak hal yang melatarbelakangi, diantaranya adalah: *Pertama*, *Crisis of modernity*/krisis modernitas.²⁹ *Kedua*, adanya kecenderu-

²⁹ Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (California: University of California Press, 1993).

ngan eksklusivisme dan intoleransi di sebagian umat beragama yang pada gilirannya memicu terjadinya konflik dan permusuhan yang berlabel agama, *Ketiga*, ada kesenjangan yang jauh antara cita-cita ideal agama dan realitas empirik kehidupan umat beragama.³⁰ Beberapa latarbelakang di atas menjadi sebab mengapa tema Islam Nusantara menjadi sesuatu yang semakin urgen menarik untuk dikaji dan didalami lebih jauh, lebih-lebih bila dilihat dalam perspektif pemikiran "Liberal" Gus Dur yang sudah menjadi ikonnya gerakan progresif generasi muda Islam di Indonesia.

Islam Dan Pluralisme Agama KH. Abdurrahman Wahid

Pengembangan paham pluralisme oleh kalangan neo-modernisme sejalan dengan kebijakan politik Orde Baru yang sejak awal bermaksud menjadikan agama sebagai faktor integratif bagi keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Jika ditengok sejarah berkembangnya, agama-agama di Indonesia, tampak sekali corak ideologisnya. Mula-mula datang agama Hindu, disusul Budha dan Islam, baru Kristen. Tiga agama pertama, kehadirannya tidak saja bersifat kerohanian tetapi juga secara fisik dan politis seperti terlihat dalam wujud kerajaan-kerajaan. Sementara itu kedatangan penjajah Barat ke berbagai kepulauan Nusantara bersamaan dengan penyebaran agama Kristen.

Fakta ini menunjukkan kesan secara stereotipikal, bahwa agama Kristen identik dengan penjajah, yang kemudian dapat membawa implikasi pada pola hubungan yang kurang harmonis, khususnya dengan Islam. Berangkat dari sejarah perkembangan agama-agama yang demikian, pemerintah Orde Baru berusaha menciptakan kondisi yang dapat mengakrabkan hubungan antara agama-agama. Ketika menjabat Menteri agama, Alamsyah Ratu Perwiranegara mencetuskan program Tri Kerukunan Umat Bergama, karena ia melihat kerukunan umat beragama benar-benar menjadi kebutuhan, mengingat pertentangan sosial sebagiannya dipicu oleh faktor agama. Dalam berbagai kesempatan ia menyatakan, bahwa musuh umat beragama bukanlah umat beragama lain, melainkan kebodohan, kemiskinan, dan

³⁰ Nur Achmad (Ed.), *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman* (Jakarta: Kompas, 2001); J. Michael Armer dan John Katsillis, "Modernization Theory," dalam Edgar F. Borgatta (ed.), *Encyclopedia of Sociology*, Vol. III, 2nd Edition (USA: Macmillan, 2000).

keterbelakangan (*Media Amal Bakti*, 1998). Namun, meski pemerintah dari waktu ke waktu selalu memantapkan program tersebut, kenyataannya faktor agama masih tetap rawan sebagai sumber perpecahan, semata-mata bukan karena ia berdiri sendiri tetapi sering sebagai pelengkap konflik yang dipicu oleh kesenjangan sosial dan ekonomi.

Kalangan liberal mempunyai konsep yang cukup dalam untuk membangun visi masyarakat tentang paham kemajemukan agama. Mereka hendak mengukuhkan konsep pluralisme agama itu dari tinjauan doktrin agama, perspektif sosio-historis, dan dari sudut kepentingan integrasi nasional.

Hubungan Islam dengan pluralisme memiliki dasar argumentasi yang kuat. Sementara Gus Dur melihat hubungan Islam dengan pluralisme dalam konteks manifestasi universalisme dan kosmopolitanisme ajaran Islam. Menurut Islam secara tegas menjamin lima hak dasar kemanusiaan: 1) Keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan di luar hukum, 2) Keselamatan keyakinan agama tanpa paksaan, 3) Keselamatan keluarga dan keturunan, 4) Keselamatan harta benda dan hak milik pribadi, dan 5) Keselamatan profesi.

Berangkat dari kerangka normatif singkat tersebut, Gus Dur lebih banyak menyorot pluralisme agama dari tujuan sosiologis. Berdasarkan pengalaman di Indonesia, ia melihat toleransi dan kerukunan hidup beragama berjalan cukup baik. Islam yang masuk ke Nusantara bercorak sangat akomodatif terhadap budaya lokal, sehingga mengakibatkan akulturasi budaya yang kompleks. Ini tidak hanya dialami oleh Islam tradisional yang menyerap budaya mistik masyarakat Hindhu-Budha, tetapi juga Islam modern terhadap simbol Kristen. Contohnya, tradisi penyebutan dari kata *Ahad* bergeser ke kata hari *Minggu*, sesuatu yang diterima secara masif. Fakta seperti ini menggambarkan adanya mozaik indah dalam kerukunan hidup, seperti dikatakannya:

Mereka juga menyebut hari Arab *Ahad* dengan sebutan hari *Minggu*, yang berasal dari *Domingo*, yang berarti Tuhan bagi orang-orang Katolik Portugal, dan kemudian diikuti orang-orang Eropa lain untuk pergi ke gereja. Penyerapan 'nama *Minggu*' bagi hari Arab *Ahad* itu akhirnya sekarang menyembulkan fase baru berupa kegiatan keagamaan kaum muslimin, seperti majlis ta'lim dan pengajian umum pada hari tutup kantor dan hari tutup sekolah itu. Perubahan 'hari Kristen' menjadi 'hari Islam' tanpa mengubah penyebutan nama harinya itu menunjukkan keindahan mozaik kerukunan

hidup antara umat beragama, yang menyejukkan hati dan menentramkan jiwa.³¹

Juga kebiasaan orang Islam menerima secara wajar praktek-praktek mistis dan budaya Pra-Islam, meskipun tidak sedikit terjadi tarik-menarik antara integrasi dan konflik, pada akhirnya melandasi sikap umum model kebergamaan yang terbuka dan memiliki tingkat tenggang rasa yang tinggi. Lebih jelas Gus Dur mengatakan:

Dengan ungkapan lain, antara tarikan integratif dan dorongan konflik dapat dicari keseimbangan elastis, yang mewakili kepentingan berbagai unsur dan sektor masyarakat itu. Kepercayaan diri cukup besar yang timbul dari keseimbangan kekuatan serta kondisi elastis itu, ternyata memiliki momentum cukup besar untuk memunculkan sikap tenggang rasa (toleransi) kepada keyakinan dan kepercayaan orang lain. Tiadak heranlah jika hubungan antara umat beragama di negeri ini pada masa lampau cukup mengesankan bagi para pengamat dan sejarawan. Kalaupun tidak biasa berbaur secara integratif dalam ukuran penuh, paling tidak umat berbagai agama di negeri ini mampu hidup berdampingan pada umumnya secara damai.³²

Dari kutipan diatas, jelas bagi Gus Dur, tradisi kerukunan hidup beragama di negeri ini cukup mantap ditandai dengan adanya interaksi-sosial yang harmonis antar berbagai pemeluk agama. Tetapi lebih lanjut ia menilai, meskipun watak normatif Islam jelas-jelas kosmopolitanis didukung sejumlah pengalaman sejarah, tetapi hal itu tidaklah berjalan mulus begitu saja. Bahkan belakangan ini ia merasa, di kalangan kaum muslimin Indonesia ada suatu kejanggalan, yakni apa yang disebutkannya sebagai proses 'pendangkalan agama'.

Pendangkalan itu muncul akibat pengaruh politik Islam di Timur Tengah, di mana Islam sudah di jadikan sebagai ideologi atau komoditas politik, baik oleh yang menindas maupun yang ditindas. Faktor lain yang menyebabkan terjadinya pendangkalan, menurut Gus Dur adalah proses pendidikan dan dakwah Islam yang cenderung bersifat memusuhi, mencurigai, dan tidak mau mengerti agama lain. Itu tidak hanya dilakukan Mubaligh-

³¹ Wahid, Abdurrahman (et al.), *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1992), 6.

³² Wahid, Abdurrahman (et al.), *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1992), 7.

mubaligh di mimbar, tetapi juga guru-guru di sekolah. Sebabnya ialah: *Pertama*, mereka sedang mengalami masa transisi dari kehidupan tradisional ke kehidupan modern, yang kemudian berdampak pada hilangnya akar-akar psikologis dan kultural. *Kedua*, Islam telah dijadikan ajang kepentingan dan bendera politik yang di pakai untuk menghadapi orang lain.³³

Pada tahap berikutnya, kaum muslimin tidak mampu membaca di mana kepentingan Islam dan di mana pula posisi kaum non-muslim, bahkan secara pukuk rata sering dianggap sebagai musuh atau lawan. Yang lebih tidak disukai Gus Dur, manakala pandangan demikian itu dijustifikasi dengan sejumlah ayat, padahal belum tentu konteks ayat itu relevan dengan apa yang dimaksudkan. Misalnya, ayat: “seharusnya pengikut Nabi Muhammad itu keras terhadap orang Kafir dan santun kepada sesamanya.”(QS. 48: 9) Oleh sebagian umat Islam, ayat itu dimaknai sebagai keharusan bersikap keras terhadap *non-muslim*.

Padahal, yang dituju ayat itu adalah *Kuffar* (orang-orang kafir) yang tidak beragama, bukan Yahudi, Kristen, atau kaum beragama lainnya. Banyak ayat Al-Qur’an yang menurutnya sering dipahami salah seperti itu. Lebih lanjut ia kemukakan:

Ada lagi satu ayat Al-Qur’an yang sering dikutip untuk membenarkan sikap dan tindakan anti-toleransi. Yaitu, ayat yang berbunyi: “Wahai Muhammad, sesungguhnya orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan rela kepadamu sampai kamu ikuti agama mereka” (QS. 2 : 120). Kata ‘tidak rela’ di sini dianggap melawan atau memusuhi, penginjilan atau pengabaran Injil, dan sebagainya. Dua hal yang berbeda sama sekali diletakkan dalam satu hubungan yang tidak jelas. Padahal kalau masalahnya didudukkan secara proporsional, kita tidak akan keliru memahami arti ‘tidak rela’ di situ. Tidak rela itu artinya tidak bisa menerima konsep-konsep dasar. Bahwa Kristen dan Yahudi tidak bisa menerima konsep dasar Islam itu sudah tentu. Sebab kalau meeka bisa menerima, itu artinya bukan Kristen dan Yahudi lagi. Maksudnya, jawaban kebalikan terhadap ayat tadi juga bisa kita buat sama: *Walan Nardlo*, artinya kita tidak rela terhadap Yahudi dan Nasrani, misalnya konsep ketuhanannya sebab memang sudah beda. Tapi itu tidak berarti ada permusuhan.³⁴

³³ Wahid, Abdurrahman, “Islam dan Civil Society: Pengalaman Indonesia”, *Majalah Halaqah*, Edisi No. 6 (1998), 51-52.

³⁴ Wahid, Abdurrahman, “Islam dan Civil Society: Pengalaman Indonesia”, *Majalah Halaqah*, Edisi No. 6 (1998), 53-54.

Pemikiran Gus Dur di atas pada intinya berusaha menghilangkan sikap kebencian kepada agama lain, sebab kebencian hanya membawa pada permusuhan. Padahal misi agama adalah Perdamaian, sesuatu yang bertolak belakang dengan permusuhan. Sikap benci dan memusuhi adalah lawan paham Pluralisme. Pluralisme meniscayakan adanya keterbukaan, sikap toleran, dan saling menghargai kepada manusia secara keseluruhan.

Seorang pluralis tidak pernah merendahkan nilai-nilai kemanusiaan kepada siapapun juga. Dalam hubungan ini Gus Dur memberikan refleksinya atas tokoh Kristen Y.B. Mangunwijaya, yang ia anggap sebagai figur seorang pluralis yang konsisten dengan perjuangan kemanusiaannya dan yang lebih mengedepankan nilai moralitas seperti ditulisnya:

Ini artinya ketika moralitas absolut diwujudkan melalui praksis maka yang muncul adalah kebersamaan. Saya melihat dari sudut ini bahwa apa yang dilakukan Romo Mangun, membangun kebersamaan antar kita semua, sebagai suatu sumbangan yang sangat penting dan di sinilah letak inti teologinya. Kalau bisa menyimpulkan bahwa Romo Mangun adalah orang yang membawa kebersamaan melalui keyakinan keimanan yang dipegangnya, dan sudah tidak penting lagi melalui wahana agama yang mana akan dilakukan. Ini merupakan suatu keagungan teologis yang dapat dicapai oleh anak manusia. Seorang anak manusia yang kongkret.³⁵

Karena pluralisme selalu paralel dengan dimensi kemanusiaan, maka tidak dapat ditolerir adanya kekerasan dalam kehidupan, lebih-lebih jika membawa bendera agama. Yang juga menjadi perhatian Gus Dur dalam kaitan ini adalah adanya kasus-kasus kerusuhan yang sejak beberapa waktu lalu terus menerus terjadi, yang membawa dampak serius bagi konflik antar agama. Misalnya, kasus Pekalongan (1995) yang mengakibatkan rusaknya puluhan Gereja dan kelenteng, kasus Surabaya (1996) yang merusak sembilan (9) gereja, dan kasus Situbondo yang bahkan merusak 25 (dua puluh lima) gereja. Persoalannya, adakah itu murni soal sentimen agama atau karena faktor-faktor lainnya yang menumpang simbol agama? Hal itu masih perlu pembuktian lebih jelas, meskipun hipotesis sementara menyebutkan bahwa sebenarnya kasus-kasus tersebut adalah berdimensi politis. Tetapi

³⁵ Wahid, Abdurrahman, "Agama dan Demokrasi", dalam Y.B. Mangunwijaya, *Agama dan Aspirasi Rakyat* (Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1994), 338.

karena sudah terjadi, maka yang menjadi terganggu adalah soal kerukunan dan toleransi itu sendiri.

Bagi Gus Dur, motif kerusuhan tersebut umumnya politik belaka dengan memanfaatkan sejumlah orang yang mudah dihasut, yaitu orang-orang yang pemahaman agamanya masih dangkal. Pada akhirnya, dari apa yang telah terjadi, menunjukkan makin perlunya peningkatan dialog agama-agama. Maka dalam kasus situbondo, ia memberi komentarnya demikian:

Peristiwa Situbondo merupakan titik yang baik untuk dapat menyadarkan betapa pentingnya dialog yang intens antar umat beragama. Saya telah melakukan otokrotik kepada umat Islam dan kalangan pemimpin Islam. Mereka, baik dalam kelompok organisasi, lembaga, yayasan, maupun perorangan, masih banyak yang menganggap tidak penting mengenal agama lain, bahkan menghina keyakinan agama lain. Padahal menghina Tuhan yang dianggap milik orang lain sesungguhnya juga menghina Tuhan milik kita sendiri. Karena pada dasarnya Tuhan itu hanya satu. Yang berbeda hanya konsep-tualisasinya.³⁶

Paham pluralisme Gus Dur ini juga berkaitan dengan gagasan kebangsaannya. Pluralitas dalam kehidupan berbangsa menurutnya, terutama sekali terbentuk penyamaan hak-hak dan status antara golongan Mayoritas dan golongan Minoritas agama dalam kehidupan berbangsa (Wahid, 1992: 9). Hak-hak minoritas beragama yang tertindas misalnya, kasus dua orang pasangan beragama Kong Hu Cu yang hendak melakukan perkawinan pada pertengahan tahun 1995, yang ternyata tidak diterima oleh Kantor Catatan Sipil (KCS). Alasan KCS Surabaya menolak perkawinan itu karena kedua mempelai beragama Kong Hu Cu, sementara menurut ketentuan yang berlaku, agama Kong Hu Cu tidak termasuk salah satu agama resmi yang dibina oleh pemerintah melalui Departemen Agama. Kasus seperti ini menurut Gus Dur adalah prototipe hegemoni negara atas kebebasan beragama masyarakat. Jika saja pemerintah secara jujur mau belajar pada pengalaman sejarah, pasti akan mengakui agama apa saja yang memang hidup di Indonesia.

Dalam tradisi lama hal itu dapat direalisasikan, yaitu dengan membiarkan agama-agama yang ada untuk bergerak dalam hidup (termasuk Kong Hu Cu). Te-

³⁶ Wahid, Abdurrahman, *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1998), 58.

tapi yang sekarang muncul di depan mata kita justru bersifat anomali, misalnya saja dalam kasus pelarangan dalam agama Kong Hu Cu. Ini jelas pandangan yang a-historis (Wahid, 1998a: 166.)³⁷

Sampai hari ini ada kepastian diakuinya Kong Hu CU sebagai agama resmi di Indonesia. Padahal jika menurut pengalaman sejarah, pernah ada suatu ketetapan Presiden yaitu Nomor 1 Tahun 1965, yang di dalamnya secara eksplisit dinyatakan bahwa agama-agama yang dipeluk oleh penduduk Indonesia yang meliputi : Islam, Kristen, Katolik, Hindhu, Budha, dan Kong HU Cu. Tetapi memang sejak awal orde baru, unsur politis masuk, berkaitan dengan program pemerintah membatasi kebudayaan Cina sehingga agama Kong Hu Cu pun terkena imbas. Setelah di larangnya agama itu diajarkan di sekolah-sekolah, penulisan Kong Hu Cu sebagai agama di KTP juga di larang, hingga mengakibatkan eksistensinya sampai kini tidak diakui. Inilah contoh hegemoni negara dan campur tangan pemerintah yang berlebihan. Dalam pandangan neo-modernis. Hal demikian menunjukkan tidak terpenuhinya hak kebebasan beragama bagi sebagian masyarakat. Tokoh-tokoh liberal menuntut hadirnya kebebasan yang hakiki bagi semua orang dalam mengekspresikan keyakinan agamanya.

Dari keseluruhan uraian di muka dapat di garis bawahi bahwa bagi kalangan neo-modernis, Islam di Indonesia memiliki potensi besar dalam memelopori pluralisme dan toleransi beragama. Hanya saja, harus ada suatu usaha yang kontinu dalam membina kerukunan seraya mencari penyelesaian secara damai manakala timbul konflik. Karena itulah program yang dikembangkan kalangan liberal tidak lain kecuali membangun kerja sama dan dialog antar umat beragama. Disadari oleh mereka, sifat *truth – claim* memang selalu melekat dalam diri pemeluk agama, tetapi justru karena adanya perbedaan pengalaman dan penghayatan keagamaan itu dimungkinkan adanya titik temu.

Pada intinya pencarian gagasan titik temu ini mengarah dua segi. *Pertama*, dialog teologis-spiritual. Dialog model ini baru memperoleh arti yang sesungguhnya apabila disertai dengan keberanian para pemeluknya mempertanyakan, menggugat, dan mengoreksi diri sendiri sudah memahami

³⁷ Wahid, Abdurrahman, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKIS, 1999), 166.

jantung pengalaman keagamaan orang lain. Jika ini dapat dilakukan maka akan lahir pandangan keagamaan yang inklusif, terbuka, dan tidak mudah menyalakan keyakinan keagamaan orang lain. Model ini sering diistilahkan dengan dialog intrareligius (*intrareligius dialogue*).

Kedua, dialog sosial-kemanusiaan. Artinya antar pemeluk agama membicarakan masalah agama dan hubungannya dengan problem kemanusiaan yang terjadi, yang kemudian berusaha secara bersama-sama mencari alternatif pemecahannya. Dalam dialog ini agama-agama dimintai responsnya terhadap problem sosial kontemporer, yang tidak lain hal ini menuntut peran kritis agama. Dalam hubungan ini tidak jarang terjadi kesamaan persepsi dan visi masing-masing agama. Kedua model dialog tersebut selalu dikembangkan oleh kalangan liberal dalam rangka mengukuhkan konsep pluralisme agama di Indonesia.

KESIMPULAN

Terdapat empat tema yang menjadi wacana pemikiran Islam Liberal Gus Dur (KH. Abdurrahman Wahid,) tentang Islam Nusantara ini. Tema-tema ini bersumber dari tiga pemikiran utamanya tentang Universalitas Islam, Kosmopolitanisme Islam dan Pribumisasi Islam, Islam dan Pluralisme. Gus Dur intens mengeluti ini karena secara riil-obyektif, masyarakat Indonesia sangat majemuk, tidak saja dari segi etnis tetapi juga dari segi agama. Pada faktanya, kondisi masyarakat plural sangatlah rawan konflik, karenanya jika isu sara terusik maka akibat sosial yang ditimbulkannya besar sekali. Gus Dur hendak membangun visi agar pluralisme benar-benar dapat diterima oleh seluruh masyarakat Indonesia. Indikator penerimaan paham pluralisme tercermin dari sikap keterbukaan dan toleransi.

DAFTAR PUSTAKA

- A'la, Abd., *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003).
- Abdalla, Ulil Abshar, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", *Harian KOMPAS* (Senin, 18-11-2002).
- Abdalla, Ulil Abshar, *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: Diterbitkan atas kerjasama Jaringan Islam Liberal, Freedom Institute [dan] Nalar, 2005).
- Achmad, Nur (Ed.), *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman* (Jakarta: Kompas, 2001).
- Ahmad, Syed Riyaz, *Maulana Maududi And The Islamic State* (Lahore: People's Publishing House, 1976).
- Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986).
- Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).
- Anwar, M. Syafii, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995).
- Arifin, Syamsul, Agus Purwadi, Khoirul Habib, *Spiritualisasi Islam dan peradaban masa depan* (Yogyakarta: Sypress, 1996).
- Armer, J. Michael dan John Katsillis, "Modernization Theory," dalam Edgar F. Borgatta (ed.), *Encyclopedia of Sociology*, Vol. III, 2nd Edition (USA: Macmillan, 2000).
- Asyaukanie, A. Luthfi (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Teater Utan Kayu, 2002).
- Asyaukanie, A. Luthfi, "Masih Relevankah Fikih Siyasa?: Perspektif Baru Pemikiran Politik Islam", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Islam, Negara, dan Civil Society: Pemikiran dan Gerakan Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005).
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara* (Bandung: Mizan, 1995).
- Barton, Greg, "Islam in Indonesia, Becoming More Liberal?" *Papers*

(Australia: CSEAS, Monash University, 1992).

Barton, Greg, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia", *Studi Islamika*, Vol. 2 No. 3 (1995).

Barton, Greg, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Gus Dur*, penerjemah Lie Hua (Yogyakarta: LkiS, 2004).

Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, Terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: Pustaka Paramadina, 1999).

Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, Terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: Pustaka Paramadina, 1999).

Bellah, Robert N., "Religious Evolution," *American Sociological Review*, Vol. 29, No. 3: 358-374 (Jun, 1964).

Berger, Peter L., Brigitte Berger dan Hansfried Kellner, *Pikiran Kembara: Modernisasi dan Kesadaran Manusia*, terj. A. Widyamartaya (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1967).

Berger, Peter L., *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, Terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991).

Bernhard, Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence* (Ithaca: Cornell University Press, 1969).

Binder, Leonard, *Islamic Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

de Montesquieu, Charles de Secondat baron, *Montesquieu: The Spirit of the Laws* (New York: Cambridge University Press, 1989).

Dent, N. J. H., *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory* (New York: Blackwell, 1988).

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

Fletcher, Frank Thomas Herbert, *Montesquieu and English Politics 1750-1800* (New York: Longmans, Green & Co, 1980).

- Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam* (USA: The University of Chicago Press, 1990).
- Goldie, Mark (ed.), *John Locke: Two Treatises of Government* (London: Dent, Everyman Library; and Vermont: Charles E. Tuttle, 1993).
- Grimsley, Ronald, *Jean-Jacques Rousseau: A Study in Self-Awareness*, 2nd Edition (Cardiff: University of Wales Press, 1969).
- Grimsley, Ronald, *The Philosophy of Rousseau* (London: Oxford University Press, Grimsley, 1973).
- Hazard, Paul, *European Thought in the Eighteenth Century: From Montesquieu to Lessing* (New Haven: Yale University Press, 1954).
- Hering, Bob, *Soekarno: Founding Father of Indonesia 1901-1945* (Den Haag: KITLV Press, 2002).
- Jenkins, David, *Soeharto and His General: Indonesian Military Politics 1975-1983* (Cornell: Cornell Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1984).
- Kepel, Gilles, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (California: University of California Press, 1993).
- Kurzman, Charles, *Liberal Islam: A Sourcebook* (USA: Oxford University Press, 1998).
- Kurzman, Charles, *Wacana Islam Neo-Modernisme: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2001).
- Laslett, Peter (ed.), *Locke: Two Treatises of Government* (New York: Cambridge University Press, 1967).
- Madjid, Nurcholish, "In Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indonesian Experiences", dalam Mark R. Woodward (ed.), *Toward New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought* (Arizona: Arizona State University, 1996).
- Madjid, Nurcholish, "IbnuTaymiyah on Kalam and Falsafah: Problem of Reason and Revelation in Islam", *Ph.D. thesis* (Chicago: University of Chicago, 1984).
- Mahdi, Muhsin, *Ibnu Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971).
- Martinich, Aloysius Patrick, *Hobbes: A Biography* (New York: Cambridge University Press, 1999).

- Mason, John Hope, *The Indispensable Rousseau*, 1st Edition (London: Quartet Books, 1979).
- Masters, Roger D., *The Political Philosophy of Rousseau* (Princeton: Princeton University Press, 1968).
- Melzer, Arthur M., *The Natural Goodness of Man: On the Sytem of Rousseau's Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).
- Miller, James, *Rousseau: Dreamer of Democracy* (London: Yale University Press, 1984).
- Mulia, Musdah, *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haekal* (Jakarta: Paramadina, 2001).
- Nurhakim, Moh., *Neomodernisme dalam Islam* (Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2001).
- Paget, Roger Kent, *Soekarno: Returning to the Rails* (Unknown Binding: s.n, 1978).
- Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion* (USA: Oxford University Press, 1996).
- Pangle, Thomas L., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of the Laws* (Cicago: University of Chicago Press, 1989).
- Quasem, Mohammad Abul, *The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam* (Selangor, Malaysia: Petaling Jaya, 1975).
- Rahman, Fazlur, "Islam Challenges and Opportunities", dalam A.T. Welch dan P. Cachia (eds.), *Islam Paft Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinbrgh University Press, 1979).
- Robertson, Roland, *The Sociological Interpretation of Religion* (New York: Schocken Books, 1970).
- Sachedina, Abdulaziz, "End-Of-Life: the Islamic View", *The Lancet*, Vol. 366, No. 9487: 774-779 (27 August, 2005).
- Sastrapratedja, "Kata Pengantar", dalam Berger, Peter L., *Kabar Angin Dari Langit: Makna Teologi dalam Masyarakat Modern*, Terj. J.B. Sudarmanto (Jakarta: LP3ES, 1991).
- Shah, M. Aunul Abied (et. al), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001).
- Smith, Joan K. & L. Glenn Smith, *Lives in Education: A Narrative of People and Ideas*, 2nd Edition (New York: St. Martin's Press, 1994).

- Sommerville, Johann P., *Thomas Hobbes: Political Ideas In Historical Context* (London: Macmillan, 1992).
- Wahid, Abdurrahman (dkk.), *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Rosdakarya, 1990).
- Wahid, Abdurrahman (et al.), *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1992).
- Wahid, Abdurrahman, "Kongres Umat Islam: Mencari Format Hubungan Agama dengan Negara", dalam Abdul Mun'im DZ (ed.), *Islam di Tengah Arus Transisi* (Jakarta: Kompas, 2001).
- Wahid, Abdurrahman, "Agama dan Demokrasi", dalam Y.B. Mangunwijaya, *Agama dan Aspirasi Rakyat* (Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1994).
- Wahid, Abdurrahman, "Beberapa Aspek Teoritis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam", *AULA*, Majalah PW NU JawaTimur, Edisi Desember (1986).
- Wahid, Abdurrahman, "Demokrasi Harus Diperjuangkan", *Tempo* (8 Agustus 1979).
- Wahid, Abdurrahman, "Indonesia's Mild Secularism", *SAIS Review*, Vol. 21, No. 2: 25-28 (Summer-Fall 2001).
- Wahid, Abdurrahman, "Islam dan Civil Society: Pengalaman Indonesia", *Majalah Halaqah*, Edisi No. 6 (1998).
- Wahid, Abdurrahman, "Indonesia Di Persimpangan Jalan", *Harian Bangsa* (Jumat, 04 Juni 2004).
- Wahid, Abdurrahman, "Indonesia Di Persimpangan Jalan", *Jawa Pos* (Selasa, 01 Juni 2004).
- Wahid, Abdurrahman, "Islam dan Masyarakat Bangsa", *Pesantren*, Vol. VI, No. 3 (1989).
- Wahid, Abdurrahman, "Jangan samakan Islam Dengan Arab", *Jawa Pos* (Jum'at 7 April 2006).
- Wahid, Abdurrahman, "Krisis Kepercayaan Melanda Masyarakat", *Kompas* (Senin, 21 Mei 2007).
- Wahid, Abdurrahman, "Orang Islam Bukan Golongan Islam", *Jawa Pos* (Jum'at, 4 Mei 2007).
- Wahid, Abdurrahman, "Religius Nasionalis", *Harian Bangsa* (Rabu, 11 Agustus 2004)

Ubaidillah

- Wahid, Abdurrahman, *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta: Dharma Bhakti, 1979).
- Wahid, Abdurrahman, *Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman* (Jakarta: Kompas, 1999).
- Wahid, Abdurrahman, *Islam, Negara, dan Demokrasi* (Jakarta: Erlangga, 1999).
- Wahid, Abdurrahman, *Islamku Islam Anda Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).
- Wahid, Abdurrahman, *Membangun Demokrasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999).
- Wahid, Abdurrahman, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (Jakarta: Grasindo, 1999).
- Wahid, Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001).
- Wahid, Abdurrahman, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 1999).
- Wahid, Abdurrahman, *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1998).
- Wallace, Anthony F. C., *Religion: An Anthropological View* (New York: Random House, 1966).
- Walzer, Richard, *Al-Farabi On The Perfect State* (Oxford: Clarendon Press, 1985).
- Watterson, Bill, *Calvin and Hobbes* (USA: Andrews McMeel Publishing, 1987).
- Wokler, Robert, *Rousseau: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Yatim, Badri, *Soekarno, Islam, dan Nasionalisme* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999).
- Yinger, John Milton, *The Scientific Study of Religion* (New York: The Macmillan Co., 1970).