

**PEMIKIRAN "NEO-MODERNISME" ABDURRAHMAN WAHID
TENTANG ISLAM DAN DEMOKRASI PADA ERA
PASCA ORDE BARU SAMPAI TAHUN 2007**

Ubaidillah Nafi'

Dosen Tetap Jurusan Tarbiyah STAIN Jember

Abstract

This research will always be interesting because one of the intellectual discourses in this century is the discussion about Islam and Democracy. There are three important things which become the backgrounds of this discussion; first of all, there is a crisis of modernity. Secondly, there is a tendency to become exclusive and intolerance among people, and this will result at a conflict because of difference faith. Finally, there is a gap between ambition and reality. Islam and Democracy will be more interesting to discuss when it is related to Gus Dur's "Neo-Modernism" thought that become the icon of progressive movement of young generation of Islam in Indonesia.

Kata Kunci: *Gus Dur, Neo Modernisme, Islam dan Demokrasi*

PENDAHULUAN

Penelitian ini berbicara tentang pemikiran "neo-modernisme"¹ Abdurrahman Wahid. Kajian tentang pemikiran seseorang menarik untuk diteliti, karena pemikiran seseorang mempunyai kontribusi yang besar dalam dinamika

1 'Kata "Neo modernis" 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 Liberalis, Islam Progresif, dan post Tradisionalisme Islam. Terlepas apapun sebutannya titik tolak dari pemikiran Islam Neo modernis 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. 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. Di samping itu, Islam Neo modernis juga harus bersikap kritis terhadap warisan-warisan sejarah keagamaannya.

perubahan sebuah bangsa. Banyak sudah karya ilmiah tentang pemikiran seseorang atau tokoh yang telah dipublikasikan, baik yang berupa thesis, penelitian dan karya-karya penelitian lainnya.

Fenomena yang demikian ini, menunjukkan kepada kita betapa pentingnya arti pemikiran seseorang dalam konteks dinamika perubahan sosial yang sedang berlangsung. Begitu juga dengan **pemikiran neo modernisnya K.H. Abdurrahman Wahid**, 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 kekuatan 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 mutakhir²²; *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.

2 Sebagai perbandingan tentang kekuatan hubungan Islam dan negara pada masa Orde baru bisa dilihat dalam buku *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto* (Aminuddin, 1999).

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 Indonesia³³. Pencarian teoritik mengenai hubungan yang pas antara Islam dan negara di Indonesia yang pluralistik ini telah banyak dihasilkan, namun menurut Bakhtiar Effendi (1998, 23), 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.

Munculnya gerakan-gerakan Islam yang bangkit kembali memperjuangkan aspirasi Islam di era reformasi yang dulu pada masa Orde Baru ditekan 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.

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 lebel Islam lainnya.

Sebagai anti tesa 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,

3 Syafi' 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).

Islam lebih dilihat pada tataran moral, etik dan spiritual (Abdalla, 2002, 6, Abdalla, 2005, 4, Assyaukanie, 2005, 4, dan Utomo, 2005, 10). 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 (Sachedina, 2005, 10), dari pada bersikeras memperjuangkan ideologi dan negara Islam secara formal. Perspektif yang kedua ini lebih dikenal dengan sebutan **Islam neo-modernis** bahkan ada yang menyebutnya Islam Progresif, Islam Dinamis, Islam Liberalis, yang secara diametral berhadapan dengan perspektif pertama yang anti demokrasi.

Dalam konteks sosiologis, agenda dan persoalan yang diangkat oleh Islam Neo-Modernis sudah tidak lagi menyinggung masalah-masalah klasik, namun mulai mengarah ke dimensi-dimensi baru yang bersifat universal (Barton, 1995:6, Azra, 1996:xi). Hal ini karena adanya tuntutan yang semakin kompleks untuk menerjemahkan Islam secara multi-dimensional dan lebih antisipatif terhadap tantangan masa depan.⁴⁴

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 kemoderenan dan tidak lepas dari akar kulturalnya (Arifin, 1996:99). Oleh karenanya gerakan Neo-modernisme Islam Indonesia mempunyai asumsi dasar bahwa Islam di samping harus dilibatkan dalam pergulatan-pergulatan modernisme, harus pula menjadi leading-ism (ajaran-ajaran yang memimpin) 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 kepentingan bersama

4 Tentang masalah ini bisa dilihat dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook* (Kurzman, 1998) dan Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Binder, 1988).

dengan tidak membedakan suku dan agama.

Yang dapat disebut sebagai tokoh kunci neo-modernisme Islam Indonesia adalah Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid (Ali, 1986:176, Barton, 1988). Kedua intelektual ini dalam pengalaman pribadi sama-sama pernah mengalami sosialisasi pemikiran tradisional dan modernis sekaligus. Sebagai laboratorium gerakan Neo-modernismenya, 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.

Sedangkan Gus Dur (1979, 1994, 1998: 22), karena di samping intelektual juga politikus dan budayawan, ia memilih mengembangkan prinsip neo-modernismenya dalam berbagai jalur. Dalam jalur intelektual ia misalnya pernah mengembangkan wacana baru tentang paham Ahlussunnah 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.

Sebagai kecenderungan baru, neo-modernisme 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 neo-modernis. Oleh karena itu mereka merasa perlu memberikan penafsiran yang lebih rinci baik berdasarkan nas agama, sejarah maupun konteks sosial. Tokoh neo-modernis 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 dan Demokrasi**. Hal ini tidak berdiri sendiri, banyak hal yang melatarbelakangi, diantaranya adalah: *Pertama*, *Crisis of modernity* /krisis modernitas (Kepel, 1993, 191), *Kedua*, adanya kecenderungan 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 (Achmad, 2001: ix, Armer dan Katsillis, 1992:1300). Beberapa latarbelakang di atas menjadi sebab mengapa tema **Islam dan Demokrasi** menjadi sesuatu yang semakin urgen menarik untuk dikaji dan didalami lebih jauh, lebih-lebih bila dilihat dalam perspekti pemikiran Neo-Modernisme Gus Gur yang sudah menjadi iconnya gerakan progresif generasi muda Islam di Indonesia.

METODE PENELITIAN

A. Perspektif Penelitian

Menyesuaikan dengan persoalan yang diajukan, penelitian ini menggunakan paradigma **penelitian kualitatif** (Berg, 1998: 59, Alvesson, 2000:12, Denzin, 2000: 189, Maunati, 2004: 50). Dalam paradigma penelitian kualitatif ini tidak hanya berambisi mengumpulkan data dari sisi kuantitasnya, tetapi juga ingin memperoleh pemahaman yang lebih mendalam dibalik fenomena yang berhasil direkam. Pendekatan kualitatif digunakan karena tema penelitian ini menitikberatkan pada kajian konseptual yang berupa butir-butir pemikiran dan bagaimana pemikiran itu tersosialisasi. Seperti disebutkan Bogdan dan Biklen (1982) diantara kunci pendekatan ini, pengungkapan makna (*meaning*) merupakan hal paling esensial, peneliti sebagai instrumen kunci dan adanya pendeskripsian fenomena atas objek.

Dalam perspektif mikro penelitian ini menggunakan perspektif *Criticle Hermeneutic*, terutama model *discourse analysis Foucault* yang terkenal dengan nama **Arkeologi Wacana**. Terdapat tiga hal penting dalam analisis wacana. *Pertama*; analisis wacana memberikan pada usaha mengidentifikasi dan melokalisasi identitas sosial dan posisi subjek. *Kedua*; analisis wacana membantu usaha megkonstruksi hubungan sosial di antara individu, dan *Ketiga*; analisis wacana memberikan alat untuk mengkonstruksi sistem pengetahuan dan kepercayaan (Sparringa, 2002:57) Wacana yang dimaksud di sini adalah a). wacana yang mempunyai otonomi, 2), wacana yang memiliki klaim atas kebenaran, dan 3), yang kontekstual. Dengan standar seperti ini, maka wacana di sini akan dapat menghasilkan sesuatu dan

mengubah konstelasi sosial. Yang demikian itu juga ditentukan oleh determinisme wacana Foucault, yaitu; 1), kekuatan determinatif wacana dalam menentukan praktik kehidupan yang bertanggung jawab. Bagaimana berfikir, berbicara dan hidup, dan 2), aspek kekuasaan (hukum, seks, kedokteran) yang tidak terkait dengan kelas sosial ternyata urgen dalam menentukan wacana realitas kehidupan sosial.

Dengan kata lain, metode pendekatan yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah hermeneutika kritis Foucault. Dalam hal ini, hermeneutika sebagai suatu pemahaman merupakan suatu aktifitas interpretasi terhadap suatu objek yang mempunyai makna (*meaning-full forms*) dengan tujuan untuk menghasilkan kemungkinan pemahaman yang objektif (Bleicher, 1980: 28). Untuk itu salah satu syarat yang harus dilakukan untuk mencapai objektivitas adalah adanya interpretasi historis.

B. Subjek dan Proses Penetapannya

Pemilihan subjek yang digunakan dalam penelitian dengan menggunakan teknik purposif. Adapun yang dijadikan subjek dalam penelitian ini adalah sosok K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang merupakan salah satu orang yang termasuk dalam kategori neo-modernis yang selalu konsisten dalam memperjuangkan Islam dan demokrasi. Dalam pemilihan subjek ini, banyak hal yang menjadi pertimbangan. Seperti yang dikatakan oleh Oetomo (1995: 152), bahwa penelitian yang bersifat kualitatif itu akan mencoba dalam pengumpulan datanya berdasarkan pada pilihan dan kutipan langsung dari orang-orang tentang pengalaman, pendapat, perasaan dan pengetahuannya. Namun terkadang tidak semua orang itu siap diajak bekerjasama untuk kepentingan penelitian, bahkan mungkin akan mencurigai dan menolak kita, karena dianggap merugikan kepentingan kelompoknya. Oleh sebab itu penelitian ini akan dimulai dari subjek yang dekat dengan peneliti, sesuai dengan apa yang disarankan oleh Patton (1994: 208-229), yakni penempatan informan dikaitkan dengan pemilihan subjek penelitian, dengan menggunakan metode pilihan sengaja (*purposive*).

Dalam proses ini, pemilihan subjek akan diupayakan dalam tiga kategori, yaitu; (1). Subjek sebagai seseorang yang memproduksi ide atau gagasan Islam neo-modernisme Indonesia tentang tema-tema sentral yang menjadi isu utamanya, (2). Subjek sebagai pelaku atau aktor yang terlibat langsung dalam Jaringan Islam neo-modernisme Indonesia tersebut, dan (3). Subjek sebagai pengamat yang memiliki pengetahuan tentang Jaringan Islam neo-modernisme Indonesia ini. Dalam konteks ini, subjek dilihat sebagai pribadi yang unik dan spesifik (Sparringa,

2000:7). Unik karena memiliki pengalaman-pengalaman yang khas, dan spesifik karena memiliki harapan-harapannya sendiri. Yang intinya berusaha menemukan *depth* (kedalaman), *richness* (kekayaan) dan *complexity* (kompleksitas) sebuah realitas sebagai hasil konstruksi sosial melalui individu-individu yang secara aktif melakukan interpretasi subjektif dan intersubjektif atas struktur yang ada.

Hal senada juga diungkapkan oleh Spradley (1992: 63-64), bahwa untuk dapat memahami realitas sosial, ada tiga hal penting yang harus diperhatikan. *Pertama*, tempat atau ruangan di mana sebuah realitas itu terjadi, *kedua*, subjek (aktor) yang terlibat atau bahkan kelompok yang diwakili, dan *ketiga*, formulasi tindakan atau waktu kegiatan dari aktor atau kelompoknya.

Dalam penelitian ini ada beberapa pertimbangan kenapa harus Gus Dur yang dijadikan subjek penelitian. *Pertama*; karena Gus Dur adalah tokoh sentral pelaku sejarah yang oleh banyak ilmuwan dikategorikan pemikir Islam neo-modernisme Indonesia yang levelnya bukan hanya nasional tapi internasional. *Kedua*; Pemikiran-pemikiran Gus Dur yang banyak mengundang kontroversial juga merupakan daya tarik tersendiri untuk dijadikan bahan kajian lebih lanjut, dan *ketiga*: Gus Dur lebih dikenal dari pada tokoh-tokoh lainnya karena komitmennya memperjuangkan demokrasi. Hal ini lebih menarik lagi karena Gus Dur dibesarkan dalam tradisi NU yang lebih terkenal dengan sebutan "tradisionalis".

C. Data dan Unit Analisis

Data dari penelitian ini, bersumber dari pernyataan-pernyataan Gus Dur, baik secara lisan maupun tulisan. Data ini merupakan data pokok atau utama. Dilihat dari sumber datanya, maka penelitian lebih bersifat individual (studi tokoh). Di samping itu, tulisan orang tentang Gus Dur juga dijadikan data pendukung untuk mempertajam fokus masalah yang menjadi tujuan penelitian ini.

Sedangkan satuan kajian atau unit analisis penelitian ini adalah wacana lisan dan tulisan dari hasil pemikiran neo-modernisme Gus Dur tentang Islam dan Demokrasi yang meliputi masalah-masalah; Islam dan negara, Islam dan Pancasila, serta posisi perempuan dan minoritas dalam politik, Penegakan syariat Islam, dan isu Islam dan pluralisme.

D. Prosedur Pengumpulan Data

Teknik yang dipakai dalam pengumpulan data pada penelitian ini, dilakukan melalui beberapa cara seperti wawancara mendalam (*in depth interview*) yang tidak berstruktur (Denzim, 1989: 105), atau wawancara yang panjang dan terbuka (*long open-ended interview*). Dalam hal ini wawancara dilakukan secara langsung dan juga

lewat telpon. Wawancara ini digunakan untuk mendapatkan data dan informasi mengenai masalah-masalah yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini.

Penelitian ini juga menggunakan sumber data dari analisis bahan tertulis (dokumen-dokumen), baik itu berupa naskah-naskah diskusi, seminar, buku, journal ilmiah, majalah, surat kabar skripsi, tesis dan disertasi atau sumber-sumber tertulis lainnya. Data tersebut baik yang ditulis langsung oleh informan sendiri maupun orang lain bermuara untuk menggali informasi terkait dengan data. Dalam hal ini, Schatzman dan Strauss (1973: 14) menegaskan bahwa dokumen historis merupakan bahan penting dalam penelitian kualitatif. Menurut sebagai bagian dari metode lapangan (*field method*), peneliti dapat menelaah dokumen historis dan sumber-sumber sekunder lainnya karena kebanyakan situasi yang dikaji mempunyai sejarah dan dokumen yang sering menjelaskan sebagian aspek situasi tersebut.

Di samping itu pengamatan terlibat (*participant observation*) juga digunakan dalam penelitian ini, melalui sarana diskusi dan seminar yang dilakukan, dalam rangka memperkaya, mendalami dan memahami tema-tema sentral yang menjadi fokus kajian. Menurut Denzim (2000: 183) bahwa pengamatan berperan serta itu adalah strategi lapangan secara simultan memadukan analisis dokumen, wawancara dengan subjek atau informan, partisipasi dan observasi langsung serta intropeksi. Dari sini bisa dilihat berdasarkan sumbernya, data utama kajian ini adalah data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dan tindakan atau perilaku yang dapat diamati dari subjek penelitian (Bogdan dan Taylor, 1984: 5, Borgatta, 1992: 1427). Dengan model ini diharapkan validitas data akan tetap terjaga.

E. Analisis Data

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kualitatif, maka penulis banyak menggerakkan analisis yang bersifat kualitatif. Menurut Taylor dan Bogdan (1984:127), untuk membangun proposisi atau teori dapat dilakukan dengan analisis induktif. Oleh karena itu dalam penelitian ini digunakan analisis induktif melalui beberapa tahap. Sebelum dianalisis, data yang terkumpul terlebih dulu dirumuskan kembali dalam bentuk tertulis. Setelah itu baru dilakukan analisis dan penafsiran data melalui langkah-langkah sebagai berikut: *Pertama*, menelaah data; *kedua*, menyeleksi dan mereduksi data; *ketiga*, merinci dan mengklasifikasi data ke dalam tema-tema dan sub tema yang telah ditentukan; *keempat*, menyajikan data dalam bentuk catatan deskriptif; (Muhajir, 1996: 125, Moleong, 1991: 189-214); dan *kelima*, dilakukan pembahasan atau penafsiran data dengan menggunakan metode analisis komparatif (Moleong, 1991: 107-213), setelah itu dilakukan

penarikan simpulan atau verifikasi (Miles dan Huberman, 1992: 50).

Di samping itu, penelitian ini juga akan menggunakan *reflexive methodology* untuk menganalisis secara langsung perilaku subjek yang terkait dengan tema – tema sentral yang menjadi fokus penelitian ini. Hal ini sangat berguna untuk menambah validitas data yang diperoleh.

Selanjutnya pemeriksaan keabsahan data penelitian ini dilakukan melalui; (a) Observasi terus menerus, (b). Mencari kasus yang bertentangan (*negative case analysis*), (c). Melibatkan informan untuk mereview, (d). Mendiskusikan data dengan pihak-pihak tertentu, (e). Memeriksa kembali terhadap catatan lapangan, (g) Mencocokkan data pada subjek penelitian.

GUS DUR WACANA NEO-MODERNISME ISLAM INDONESIA

A. Islam Dan Demokrasi

Bagi kalangan Neo-modernis Islam, demokrasi dan agama sesungguhnya dapat di pertemukan. Demokrasi di pandang sebagai aturan politik yang paling layak, sementara agama di posisikan sebagai wasit moral dalam pengaplikasian demokrasi.

Menurut Abdurrahman Wahid, nilai demokrasi ada yang bersifat pokok dan yang bersifat deviasi atau lanjutan dari yang pokok itu. Ada tiga hal nilai pokok demokrasi : kebebasan, Keadilan, dan musyawarah. Yang dimaksud kebebasan di sini adalah kebebasan Individu dihadapan kekuasaan Negara, atau hak-hak individu warga Negara dan hak kolektif dari masyarakat. Yang kedua keadilan, merupakan landasan demokrasi, dalam arti terbukanya peluang kepada semua orang dan berarti juga ekonomi atau kemandirian dari orang yang bersangkutan untuk mengatur hidupnya sesuai dengan apa yang ia ingini. Jadi masalah keadilan penting dalam arti seseorang mempunyai hak untuk menentukan jalan hidupnya, tetapi orang itu harus di hormati haknya dan di beri peluang serta kemudahan untuk mencapainya. Maka keadilan terwujud mana kala orang tidak mendapat halangan untuk mengekspresikan cita-citanya. Nilai demokrasi yang ke tiga syura (Musyawarah), artinya bentuk atau cara memelihara kebebasan dan memperjuangkan keadilan itu lewat jalur permusyawaratan. (Wahid, 1993: 90, 2004: 1 dan 9, 2007: 12). Karena nilai-nilai pokok dalam demokrasi sedemikian itulah maka sesungguhnya bagi Abdurrahman Wahid, paham demokrasi memiliki kesamaan yang kuat dengan misi Agama. Sebab agama pada dasarnya adalah juga menegaskan keadilan bagi kesejahteraan rakyat. Karena itu, ia tegas menolak bila demokrasi di perlawanan dengan agama.

Namun demikian ia memberi catatan khusus, agama dapat berjalan seiring dengan demokrasi manakala ia telah melakukan transformasi bagi dirinya, secara Intern maupu Ekstern. Tetapi transformasi Ekstern yang tidak tertumpu pada transformasi intern di lingkungan lembaga atau kelompok keagamaan itu hanya akan merupakan sesuatu yang dangkal dan temporal. Oleh sebab itu, menurut Abdurrahman, untuk dapat melakukan transformasi Intern itu agama harus merumuskan kembali pandangan-pandangannya mengenai martabat manusia, kesejajaran kedudukan semua manusia di muka undang-undang, dan solidaritas hakiki antar sesama umat manusia (Wahid, 1994 : 273 , 2007: 12).

Sementara itu elaborasi yang di kembangkan Abdurrahman Wahid tertuju pada pengaplikasia demokrasi. Ia tidak begitu tertarik membahas soal-soal teoritis demokarasi, tetapi berkepentingan dalam upaya-upaya manifestasinya. Menurut Abdurrahman Wahid, suatu Negara disebut demokratis manakala mampu menjamin hak-hak dasar asasi manusia, yang meliputi :

- (1). Jaminan keselamatan fisik,
- (2). Jaminan Keselamatan keyakinan agama,
- (3). Jaminan kehidupan keutuhan rumah tangga,
- (4). Jaminan keselamatan hak milik, dan
- (5). Jaminan Keselamatan akal (Wahid, 1993 : 97-97).

Di akuinya, perwujudan nilai-nilai itu jelas tidak mudah. Demokrasi itu sendiri adalah suatu proses. Karena itulah bagi Abdurrahman Wahid, perlu usaha yang kontinu dalm menyosialisasikan demokrasi, sebab tanpa itu demokrasi mustahil berjalan. Tentang bagai mana cara menyosialisasikannya ia mengatakan:

Ada beberapa cara, pertama, di upayakan untuk menerapkan kepada rakyat, kepada masyarakat umum tentang pentingnya nilai-nilai dasar demokrasi untuk kepentingan mereka. Ini merupakan pendekatan normatif . Kedua, pendekatan empirik, pendekatan yang sifatnya membangun kesadaran tentang niala-nilai demokrasi dari prektek pengalaman (Wahid, 1993, 100).

Pemikiran Neo-modernisme juga sampai pada fakta riel dan pengalaman Indonesia dalam proses pelaksanaan demokrasi. kIranya siapapun mengakui, bangsa Indonesia dari awal kemerdekaan sampai kini, sedang belajar berdemokrasi dan sedang mencari rumusannya yang tepat. Berikut ini refleksi pemikiran Abdurrahman Wahid tentang perjalanan demokarsi Indonesia tahun 1980 an

Di negeri kita demokrasi belum lagi tegak dengan kokoh, masih berupa hiasan luar yang bersifat kosmetis dari pada sikap yang melandasi pengaturan hidup sesungguhnya. Dalam suasana demikan ini unsur-unsur masyarakat

yang ingin melestarikan kepincangan sosial yang ada dewasa ini, tentu akan berusaha sekuat tenaga menbendung aspirasi demokratis yang hidup di kalangan mereka yang telah sadar akan perlunya kebebasan di tegakkan di Negeri ini. Karenanya dari sekarang sebenarnya telah di tuntutan dari kita kesediaan bersama memperjuangkan kebebasan dan menyempurnakan demokrasi yang hidup di negeri kita. Perjuangan itu harus di mulai dengan kesediaan menumbuhkan moralitas dalam kehidupan bangsa, yaitu moralita yang merasa terlibat dengan penderitaan rakyat bawah (Wahid, 1978:22, dan Wawancara, 29 Mei 2007).

Pandangan ini tidaklah bentuk kepesimisan, sebab di sisi lain Abdurrahman Wahid melihat di Indonesia telah mulai muncul '*Civil Society*'. Menurutnya, *civil society* itu pada dasarnya telah terbangun di kalangan kaum muslimin justru dalam bentuknya yang paling primer, yakni dalam bentuk paguyuban yang kuat, yang punya rasa memiliki yang kokoh dan mampu menciptakan solidaritas sosialnya sendiri. Ia menunjuk ormas-ormas Islam seperti Muhammadiyah, NU, SI, dan lainnya, merupakan bentuk paguyuban yang mempunyai ikatan sosial sangat kokoh. Tetapi pertanyaannya, apakah semua itu merupakan representasi *civil society* ? Bagi Abdurrahman Wahid, mereka ini merupakan *civil society* selama gerakannya diarahkan pada perjuangan tempat dan posisi masyarakat dalam konteks kehidupan bernegara. Artinya selama mereka masih aktif dalam usaha memperkokoh posisi masyarakat, selama itu pula mereka berhak di sebut sebagai representasi *civil society* (Wahid, 1998: 22).

Pandangan tersebut hendak menandakan bahwa umat Islam sebenarnya mempunyai potensi yang sangat besar dalam mengembangkan gagasan demokrasi yang khas di Indonesia. Walaupun gagasan awal demokrasi bersumber dari Barat, akan tetapi konsep-konsep kunci bahasa politik di negeri ini sarat dengan muatan demokrasi yang bersal dari khazanah Islam. Konsep seperti musyawarah-mufakat dan kedaulatan rakyat menunjukkan bahwa prinsip-prinsip demokrasi telah jauh tertanam. Karena itulah sangat tepat jika kita mengembangkan sistem demokrasi yang lebih sesuai dengan keadaan bangsa sendiri dan tingkat perkembangan bangsanya.

B. Islam Dan Negara

Relasi agama dan negara disadari merupakan *concern* pemikiran Abdurrahman Wahid yang sangat menonjol. Perhatian ini sangat beralasan, tidak saja Abdurrahman Wahid adalah orang yang terlahir dari sebuah

komunitas keagamaan yang cukup kuat (pesantren) tetapi juga karena komitmennya untuk merumuskankembali atau minimal mencari format yang tepat bagaimana menghubungkan agama dan negara dalam konteks demokratisasi. Abdurrahman Wahid melihat bahwa di negeri ini, persoalan antar keduanya telah menjadi problem krusial yang harus dicarikan jalan keluar. Hampir di setiap dekade, bangsa ini hanya disibukkan untuk kembali mengungkit persoalan klasik mengenai hubungan agama dan negara, tanpa ada jalan keluarnya.

Abdurrahman Wahid merupakan salah seorang yang berusaha secara gigih memberikan alternatif-alternatif dalam dua pertentangan tersebut. Secara teoretis, menurut Abdurrahman Wahid (1999: 55-56), pemikiran negara dalam pandangan Islam pada dasarnya dapat dibagi ke dalam dua jenis pemikiran, yaitu pemikiran idealistik dan pemikiran realistik. Pemikiran idealistik berusaha secara sadar merumuskan sebuah kerangka negara yang sepenuhnya berdasarkan wawasan Islam. Dalam pandangan ini, Islam merupakan sebuah konsep kenegaraan yang harus diwujudkan secara penuh (*in toto*) dalam sebuah bangunan masyarakat yang seratus persen islami. Sedangkan pemikiran realistik tidak begitu tergoda oleh bangunan *utopis* dari sebuah negara ideal menurut wawasan Islam, tetapi lebih tertarik pada pemecahan masalah bagaimana perkembangan historis dapat ditampung dalam Islam tentang negara.

Kedua model pemikiran tersebut mengambil pola pendekatan yang berbeda pula. Model pemikiran yang pertama lebih memilih pendekatan *integralistik*, yang berpandangan bahwa Islam diturunkan dalam kelengkapan yang sudah utuh dan bulat. Dengan ungkapan lain, Islam telah dianggap memiliki konsep-konsep lengkap untuk tiap bidang kehidupan. Masalahnya justru terletak pada bagaimana menggali konsep-konsep tersebut dari sumber-sumber otentik agama. Dari perspektif inilah terdapat kesulitan terbesar dalam mencari kaitan antara Islam dan negara, karena sifat Islam yang seolah-olah suprarasional. Sebagaimana semua agama, Islam menjangkau kemanusiaan secara menyeluruh, tidak peduli asal usul etnisnya (Abdurrahman Wahid, 1989: 11, 2006: 12, 2007: 10).

Kategori pemikiran Abdurrahman Wahid dalam konteks relasi antara negara dan agama lebih cenderung pada pendekatannya yang kedua. Abdurrahman Wahid adalah orang yang tidak setuju tentang pendirian sebuah negara yang didasarkan pada agama sebagai hukum formalnya. Dalam sebuah tulisannya yang cukup kontroversial, *Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan?*, Abdurrahman Wahid (1999: 63), dengan mengutip pendapat 'Ali Abd al-Raziq, mengatakan bahwa agama tidak memiliki sangkut paut dengan masalah kenegaraan, dengan alasan, *pertama*, dalam Al-Qur'an tidak pernah ada doktrin yang jelas tentang konsep negara; *kedua*, perilaku

Nabi Muhammad sendiri tidak memperlihatkan watak Politik, tetapi moral; dan ketiga, Nabi tidak pernah merumuskan secara definitif mekanisme penggantian jabatannya.

Kalau memang Nabi menghendaki berdirinya 'negara Islam', mustahil masalah suksesi kepemimpinan dan peralihan kekuasaan tidak dirumuskan secara formal. Nabi cuma memerintahkan 'bermusyawarahlah kalian dalam persoalan'. Masalah sepenting ini bukannya di lembagakan secara konkret, melainkan dicakupkan dengan sebuah diktum saja, yaitu 'masalah mereka (haruslah) dimusyawarahkan antara mereka'. Mana ada negara dengan bentuk seperti itu?

Pada bagian lain, Abdurrahman Wahid (1999: 86) juga memberikan suatu alasan tentang tidak adanya konsep negara dalam Islam, sehingga formalisasi negara Islam dengan sendirinya harus ditolak. Apapun bentuk negara tersebut selama pengaturannya bertujuan untuk pencapaian tujuan bersama, maka negara tersebut harus dipegang teguh. Alasan tersebut adalah, pertama, tidak adanya konsep negara dalam Islam.

...Bagi kita (umat Islam) yang penting adalah pengaturannya (*al hukmu*). Sebab, konsep dasar Islam tentang masyarakat adalah *al hukmu* bukan *al-daulatu* (negara). Di dalam Al-Qur'an, kata-kata *al-daulatu* (edaran, siklus) itu tidak ada. Jadi, istilah kenegaraan dalam Al-Qur'an tidak memakai *al-daulatu*. Pengertian kenegaraan dalam arti istilah geografi menggunakan istilah *balдах* (*balдахun thayyibatu wa Rabbun Ghafur*).

Untuk alasan ini, Abdurrahman Wahid (1996: 235) memberikan berbagai contoh dalam lintasan sejarah Islam awal yang cenderung menampakkan tidak adanya proses pergantian kekuasaan secara jelas.

Kedua, Islam tidak mengenal konsep pemerintahan secara definitif. Buktinya, dalam satu sistem pemerintahan yang paling pokok itu adalah persoalan suksesi kekuasaan (pergantian). Ternyata, dalam sejarah Islam, penanganan persoalan suksesi tidak tetap. Kadang memakai *istikhlaf* (kasus Abu Bakar ke Umar bin Khatab). Kadang juga memakai sistem *bai'at* (umat *mem-bai'at* Abu Bakar), kadang juga memakai sistem *ahl al-hall wa al-aqd* (sistem formatur). Padahal, perihal suksesi adalah persoalan yang cukup urgen dalam masalah kenegaraan. Ketiga model tersebut terjadi hanya dalam tempo 13 tahun. Padahal kalau memang Islam mempunyai konsepnya, tentu tidak akan demikian, apalagi para sahabat adalah orang yang paling takut dan taat terhadap Rasulullah (Abdurrahman Wahid, 1999: 87).

Islam memang sengaja tidak mengatur konsep kenegaraan, yang ada

hanyalah 'komunitas agama' (*kuntum khaira ummatin ukhrijat linnas*). Jadi *khaira ummatin* bukan *khaira daulatin*. Sebab, konsep-konsep negara yang definitif seperti yang ada sekarang ini baru muncul belakangan.

Pola hubungan antara agama dan negara yang hendak dibangun oleh Abdurrahman Wahid menunjukkan sisi yang kuat ke arah sekularisasi politik dengan tidak menegaskan peran agama dalam memberikan inspirasi. Sekularisasi dalam hal ini lebih diartikan sebagai upaya untuk membedakan, bukan memisahkan problem agama dengan problem negara. Hal ini penting, bagi Abdurrahman Wahid (1996: 234), karena Islam tidak akan pernah bisa terlepas dari politik, ketika politik dimaknai sebagai proses transformatif, proses deferensiasi, sekaligus proses mengubah masyarakat. Tetapi yang demikian tidaklah kemudian menunjukkan suatu ajaran untuk *meng-agamakan* negara atau membuat legislasi negara agama.

Itulah sebabnya dalam setiap gagasan makronya, Abdurrahman Wahid menolak setiap bentuk peng-agamaan negara atau membuat legislasi agama secara formal dalam negara. Menurut Abdurrahman Wahid, ajaran-ajaran agama berjalan di kalangan masyarakat melalui proses persuasi, bukan melalui perundang-undangan negara yang bersifat koersif. Jika tidak demikian, maka agama (tertentu) akan menjadi kekuatan pemaksa melalui kekuasaan negara dan segala aparatusnya. Abdurrahman Wahid, sebagaimana dijelaskan oleh Rumadi (dalam Khamami Zada, (ed.), 2002:125), selalu memperingatkan agar masyarakat tidak mencari legitimasi masalah-masalah keagamaan kepada negara, demikian pula sebaliknya. Agama sebagai dimensi *private* paling independen dari manusia tidak boleh diintervensi dan diformalkan dalam negara yang berada dalam wilayah publik. Formalisasi agama dalam negara justru menjadikan agama tidak independen, karena is disubordinasi oleh negara, sehingga yang terjadi adalah politisasi agama.

C. Islam Dan Pancasila

Abdurrahman Wahid sendiri adalah orang yang berkeyakinan bahwa bangsa Indonesia haruslah tetap berpegang pada Pancasila. Baginya, Pancasila merupakan syarat bagi demokratisasi dan perkembangan Islam spiritual yang sehat dalam konteks nasional. Pancasila adalah kompromi politik yang memungkinkan semua orang Indonesia hidup bersama-sama dalam sebuah negara kesatuan nasional non-Islam (Abdurrahman Wahid sebagaimana dikutip Douglas E. Ramage, dalam Greg Fealy dan Greg Barton, ed, 1997: 196).

Pengakuan atas Pancasila sebagai ideologi nasional merupakan buktinya adanya penolakan Abdurrahman Wahid terhadap formalisasi agama ke dalam politik, termasuk keinginan untuk menghidupkan kembali Piagam Jakarta. Pancasila adalah

ideologi nasional yang esensial untuk mempertahankan kesatuan nasional. Karena Indonesia adalah sebuah negara yang dibentuk berdasarkan konsensus dan kompromi, sedangkan kompromi itu inheren dalam Pancasila.

Di lain pihak, Abdurrahman Wahid juga menolak anggapan bahwa Pancasila adalah ideologi sekuler. Baginya tidak ada pertentangan antara Islam dan nasionalisme,

NU berpegang pada konsepsi nasionalisme *yang* sesuai dengan Pancasila dan UUD 1945. NU telah menjadi pionir dalam masalah ideologi. Ini tentu hanya satu kasus, karena di seluruh dunia Islam hubungan antara nasionalisme dan Islam masih menjadi persoalan, para penulis Saudi menganggap nasionalisme sebagai bentuk sekularisme. Mereka belum mengerti bahwa nasionalisme seperti yang dipraktikkan di Indonesia tidaklah sekuler, tetapi sangat menghormati agama (Abdurrahman Wahid, dalam majalah *Aula juli* 1992, : 26, 2006: 215, 2007: 2).

Berdasarkan pemahaman ini, Abdurrahman Wahid sangat mendukung Pancasila sebagai finalitas ideologi negara dalam konteks ke-Indonesiaan. Artinya, ia juga melakukan penolakan atas upaya-upaya untuk menjadikan syaria'ah agama (Islam) sebagai hukum nasional.

Dengan penuh keyakinan, ia pun berpendapat bahwa hukum nasional harus melakukan pilihan antara sebagai hukum agama atau hukum sekuler, tidak boleh ada kemungkinan jalan tengah (Abdurrahman Wahid, 2000: 36). Atas dasar konsensus nasional, pilihan itu harus ditetapkan, bukan sekadar pilihan satu kelompok tertentu. Inilah yang ingin Abdurrahman Wahid tunjukkan bahwa dalam melihat negara itu harus didasarkan pada realitas obyektif, bukan sekadar idealisasi konseptual.

Negara yang plural dari segala aspeknya memerlukan *common denominator* yang tidak berasal dari satu aspek. Dominasi satu kelompok atas kelompok lainnya dalam pluralitas tersebut berakibat pada pereduksian konsep negara bangsa yang di dalamnya berisi berbagai agama, suku, dan bahasa. Karenanya, penerimaan Pancasila dalam keadaan seperti itu adalah konsekuensi logis yang tidak bisa ditolak. Bagi Abdurrahman Wahid, penerimaan itu bukanlah untuk menggantikan posisi agama dalam kehidupan bermasyarakat, melainkan hanya untuk mengatur pola relasi antar berbagai elemen yang ada.

.....kalau berurusan dengan tetangga yang Muslim dalam soal agama, saya menggunakan keislaman saya, kalau berurusan dengan sesama Muslim dalam urusan negara atau dengan orang beragama lain dalam soal agama digunakanlah Pancasila (Abdurrahman Wahid, 1999: 93).

Pola hubungan antara agama dan Pancasila dengan demikian tidak digambarkan sebagai pola yang bersifat *polaritatif*, melainkan *dialogis* yang sehat, yang berjalan terus menerus secara dinamis. Jadi, salahlah kalau Islam dan Pancasila dipertentangkan, karena peranannya justru saling mengisi, mendukung dan menutup. Keabadian Islam mendapatkan jalur konkretisasinya melalui Pancasila, sedangkan kehadiran Pancasila itu sendiri bersumber juga pada ajaran agama (Abdurrahman Wahid, 1999: 94)

Agama dan Pancasila tidak boleh diidentikkan secara menyeluruh, karena fungsi masing-masing saling berbeda. Pancasila berfungsi sebagai landasan hidup berbangsa dan bernegara. Dalam keadaan demikian, Pancasila haruslah mewadahi aspirasi agama dan menopang kedudukannya secara fungsional. Agama merupakan landasan keimanan warga masyarakat dan menjadi unsur motivatif, yang memberikan warna spiritual kepada kegiatan mereka. Agama menempatkan seluruh kegiatan masyarakat pada tingkat yang tidak sekadar bersifat incidental belaka (Abdurrahman Wahid, 1999: 99).

D. Islam Dan Pluralisme Agama

Kalangan neo-modernis 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 intergasi nasional.

Hubungan Islam dengan pluralisme memiliki dasar argumentasi yang kuat. Sementara Abdurrahman Wahid 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. (Wahid, 1995: 546, 2007:2).

Berangkat dari kerangka normatif singkat tersebut, Abdurrahman Wahid 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 *Ahad* telah bergeser ke hari *Minggu*, sesuatu yang diterima secara masif. Fakta seperti ini menggambarkan adanya mozaik yang 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 Kristen' bagi hari Arab Ahad itu akhirnya sekarang menyembulkan faset 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 (Wahid, 1992: 6).

Dari kutipan diatas, jelas bagi Abdurrahman Wahid, tradisi kerukunan hidup beragama di negeri ini cukup mantap ditandai dengan adanya interaksi-sosial yang harmonis antar berbagai pemeluk agama.⁵⁶ 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 kejanggalaan, 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 Abdurrahman Wahid adalah proses pendidikan dan dakwah Islam yang cenderung bersifat memusuhi, mencurigai, dan tidak mau mengerti agama lain. Itu tidak hanya dilakukan Mubaligh-mubaligh dimimbar, 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. (Wahid, 1998: 51-52.)

Pada tahap berikutnya, kaum muslimin tidak mampu membaca dimana kepentingan Islam dan di mana pula posisi kaum non-muslim, bahkan secara

5 "Gus Dair membuat kebijakan yang fenomenal pada tanggal 17 Januari 2000, ia mengeluarkan Inpres No. 6/2000. Isinya mencabut Inpres No. 14 yang dibuat Soeharto tentang agama, kepercayaan dan adat istiadat China. Dan selanjutnya diikuti oleh Megawati meresmikan Imlek sebagai hari Libur nasional

pukul rata sering dianggap sebagai musuh atau lawan. Yang lebih tidak disukai Abdurrahman Wahid, 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: 29.) 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 ikiti 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 mereka 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. (Wahid, 1998, 53-54.)

Pemikiran Abdurrahman Wahid 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 Abdurrahman Wahid 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 di lakukan 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 di lakukan. Ini merupakan suatu keagungan teologis yang dapat dicapai oleh anak manusia. Seorang anak manusia yang kongkret. (Wahid, 1995: 338.)

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

Bagi Abdurrahman Wahid, 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 otokritik 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 konseptualisasinya. (Wahid, 1998, 58).

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 uaha yang kontinu dalam membina kerukunan seraya mencari penyelesaian secara damai manakala timbul konflik. Karena itulah program yang dikembangkan kalangan neo-modernis 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 jantung pengalaman keagamaan orang lain. Jika ini dapat di lakukan 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 di kembangkan oleh kalangan neo-modernis dalam rangka mengukuhkan konsep pluralisme agama di Indonesia.

KESIMPULAN

Terdapat empat tema pokok yang menjadi wacana pemikiran neo-modernisme Abdurrahman Wahid (Gus Dur) tentang Islam di Indonesia, yaitu :

1. Islam dan Demokrasi. Demokrasi merupakan pilihan politik satu-satunya bagi masyarakat Indonesia. Prinsip pemikiran neo-modernisme Gus Dur menyatakan, nilai-nilai dalam demokrasi sepenuhnya obyektif dan tidak ada satu pun yang berlawanan dengan norma agama. Dalam aplikasinya harus ada saling mengisi, terutama sekali bahwa agama dapat memberikan kekuatan etik, moral, dan spiritual bagi berkembangnya demokratisasi.
2. Relasi Islam dan Negara, menurut Gus Dur untuk mencari solusi atas ketegangan antara dua kutub yang berbeda tersebut, yaitu menjadikan Islam sebagai etika sosial dalam kehidupan bernegara dan pribumisasi Islam. Secara tidak langsung maka ia menolak formalisasi negara Islam.
3. Islam dan Pancasila di Indonesia, sebagai iderologi dan falsafah negara adalah sesuatu yang final, karena tidak ada satupun nilai-nilai Pancasila itu bertentangan secara diametral dengan prinsip-prinsip dasar Islam.
4. Islam dan Pluralisme. Kalangan neo-modernis 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. Neo-modernis 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

- Ali, Fachry, Bahtiar Effeny, , 1986, *Meramba Jalan Baru Islam : Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Mizan, Bandung.
- Amal, Taufik Adnan, 1989, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Mizan, Bandung.
- Arifin, Syamsul, 1996, *Spiritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan*, Si-Press, Yogyakarta,
- Arkoun, Muhammad, 1987, *Rethinking Islam Today*, Occasional Papers Series, Center of Contemporary Arab Studies, Georgetown University,
- _____, 1989, The Concept of Authority in Islamic Thought, dalam *The Islamic World Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*, Princeton, Darwin Press.

- Armer, J. Michael and John Katsillis, "Modernization Theory", dalam Edgar F. Borgotta Ed., *Encyclopedia of Sociology*, Vol. I, Macmillan, Publishing Company, New York, 1992,
- Ashcroft, Bill, at., al. 1998, *Key Concepts in Post Colonial Studies*, Routledge, New York.
- A. Luthfi Asyaukanie, Tipologi dan Wacana Pamikiran Arab Kontemporer. *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina Vol. I. No. 1, Juli- Desember 1998*. hal.58.
- Barton, Greg, 1995, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia", in *Studi Islamika*, Vol. 2 No. 3 Tahun 1995.
- _____, 1995, *The Emergence of New Modernism: Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia*, Disertasi Doctor, Monash University.
- _____, 1996, *NU Traditional Islam and Modernity In Indonesia*, Monash Asia Institute, Monash.
- _____, 1999, *Gagasan Islam neo-modernisme di Indonesia*, Paramadina, Jakarta.
- _____, 2004, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, LKIS, Yogyakarta.
- Bellah, Robert N., 1964, *Religious Evolution*, *American Sociological Review* 29: 358-374.
- Berger, Peter L., 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City New York.
- _____, 1991, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, LP3ES, Jakarta.
- _____, 1992, *Kabar Angin Dari Langit: Makna Teologi dalam Masyarakat Modern*, LP3ES, Jakarta.
- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann, 1966, *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*, Doubleday, Garden City New York.
- Binder, Leonard, 1988, *Islamic Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago.
- Coward, Harold, 1996. *Religious Pluralism.*, Simon & Schuster Inc., New York

- Daya, Burhanuddin, 1993, Hubungan Antar Agama di Indonesia, *Journal Ilmu dan Kebudayaan, Ulumul Qur'an*, Nomor 4 Vol. IV, Tahun 1993,
- Derrida, J. 1978. *Writing and Difference*, terj. Inggris Alan Bass, Routledge & Kegan Paul, London.
- Durkheim, Emile, 1992, *The Elementary Form of the Religious Life*, New York: Free Press.
- Fealy, Greg, 1998, *History of Nahdlatul Ulama :1952-1967*, Clayton: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University,
- Foucault, Michel, 1972, *The Archeology of Knowledge*, terj. Inggris oleh AM. Sheridan, London: Tavistock Publication,
- _____, 1980, *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writing 1972-1977*, Colin Gordon (ed.) dan terj. Inggris Colin Gordon, et. Al., Panteon Books, New York.
- _____, 1977, *Discipline And Punish: The Birth of the Prison*, terj. Alan Sheridan, Allen Lane, Penguin Books, Harmondsworth. London
- _____, 1998, *The History of Sexuality, Vol I: The Will to Knowledge*, Penguin Book, London
- Gibb, H.A.R., 1990, *Modern Trends in Islam*, The University of Chicago Press, USA
- Hafner, Robert W. 2001, "Public Islam and The Problem of Democratization", *Journal Sociology of Religion Vol. 62 No. 4 Winter 2001*
- Hick, John, 1987 "Religious Pluralism," dalam *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies*, ed. Frank Whaling, Crossroad, New York.
- _____, 1999, "Conflicting Truth Claim", dalam Gery E. Kesler, *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective*, Wodsworth Publishing Company, California.