

Maghfur Ahmad

# Gus Dur

Islam, Negara dan  
Isu-isu Politik



Maghfur Ahmad

Gus Dur

Islam, Negara dan Isu-isu Politik

Scientist Publishing

# Gus Dur

Islam, Negara dan  
Isu-isu Politik

Scientist  
Publishing  
Juli Pabekanga

Merawat Indonesia agar tetap menjadi rumah bersama merupakan visi keilmuan, kemanusiaan, dan kebangsaan Abdurrahman Wahid. Bagi intelektual yang akrab dipanggil Gus Dur, Indonesia adalah bangsa multikultur, bahasa, etnis, dan agama. Menjadikan Islam atau agama apapun sebagai "ideologi alternatif" dalam negara pluralistik, justru akan memicu terjadinya disintegrasi bangsa. Negara seperti Indonesia jelas tidak mungkin memperlakukan nilai-nilai yang tidak diterima semua warga negara, seperti agama. Jika hal ini dipaksakan, menurut Abdurrahman Wahid sebuah negara atau bangsa akan kehilangan rasion d'etre-nya. Meskipun kajian Mark Juergensmeyer dalam *Religious Nationalism and the Secular State* (2015) mengungkap bahwa pasca-Perang Dingin, nasionalisme yang dianut oleh warga dunia sedang terancam kepunahan, namun bagi Abdurrahman Wahid, nasionalisme tetap menjadi pemersatu bangsa Indonesia. Kontekstualisasi nasionalisme di Indonesia, bagi Gus Dur bukanlah upaya untuk membangkitkan kembali ide-ide lama seperti piagam Madinah, melainkan ideologi negara kontemporer yang selaras dengan kebutuhan sosial dan politik keindonesiaan. Di samping nasionalisme, bangunan Indonesia harus ditopang oleh pilar-pilar pluralisme, spirit toleransi, terjaminnya hak-hak asasi warga, individu, serta berpihak pada kaum minoritas. Tanpa pluralisme, moderasi, dan toleransi, Indonesia terancam runtuh berkeping-keping, seperti negara-negara di Timur Tengah.

Maghfur Ahmad

Scientist  
Publishing  
Juli Pabekanga

Maghfur Ahmad

# Gus Dur

Islam, Negara, & Isu-isu Politik

Scientist Publishing

UU No. 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta  
Ketentuan Pidana  
Pasal 113

- (1) Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000,00 (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

# Gus Dur

Islam, Negara, & Isu-isu Politik

*Penulis*

Maghfur Ahmad

*Editor*

Siti Mumun Muniroh

*Layouter*

Matagraf

*Desain Sampul*

Gus Heriyanto

xi + 247 hlm; 15,5 x 23 cm

ISBN: 978-623-94894-3-4

Diterbitkan oleh: Scientist Publishing

Jl. Kusumabangsa No. 9 Pekalongan 51114 Telp. [0285] 412575,

Fax. [0285] 423418

Hak Cipta Dilindungi

Undang-Undang No. 19 Th. 2002

Cetakan Pertama, Pebruari 2021

ISBN 978-623-94894-3-4



## *Persembahan*

Kepada orang tua dan guru-guruku  
Kepada kolega dan sahabat-sahabatku  
Spesial untuk isteri dan anak-anaku,

*Siti Mumun Muniroh*  
*Naura Averoesa Ahmad*  
*Danish Zavier Ahmad*  
*Azfar Bieljabbar Ahmad*

## Kata Pengantar

Alhamdulillah, kajian sejarah intelektual pemikiran Abdurrahman Wahid terkait isu-isu politik kebangsaan Indonesia dapat diselesaikan secara baik. Ide pokok pemikiran Gus Dur adalah merawat Indonesia dalam konteks Indonesia kontemporer. Gus Dur adalah ilmuwan Muslim, tentu bisa dimaklumi jika gagasan-gagasan yang diproduksi memiliki rujukan dan argumen basis keagamaan yang kokoh, bahkan dalam hal tertentu nuansa teks dan teologinya sangat terasa. Nuansa keagamaan itu dapat ditelusuri pada arugumen Gus Dur pada kajian buku, taerutama tentang isu-isu negara, ideologi bangsa, etika berbangsa, pluralisme, toleransi, minoritas, isu marjinalisasi, persoalan individu, hak asasi manusia dan pemberdayaan masyarakat sipil. Namun demikian, sebagai warga negara, Gus Dur juga membangun argumen merawat Indonesia dengan dasar konstitusi.

Memiliki segudang atribut, Abdurrahman Wahid, atau akrab dipanggil Gus Dur adalah intelektual, aktivis, politisi, kiai, ulama, pluralis, humanis, budayawan, dan sekaligus negarawan

yang dalam seluruh hidupnya didedikasikan untuk menjaga Indonesia dari ancaman kepunahan. Baginya, merawat eksistensi bangsa Indonesia bukan perkara mudah. Negeri yang disatukan oleh pulau-pulau ini setiap detik menghadapi guncangan jika tidak dikelola dengan baik. Indonesia merupakan negara kepulauan yang terdiri beragam suku, bangsa, bahasa, etnis, dan agama. Indonesia membutuhkan perekat dan pengikat yang disepakati bersama.

Meskipun kajian Mark Juergensmeyer dalam *Religious Nationalism and the Secular State* (2015) mengungkapkan bahwa pasca-perang dingin, nasionalisme sekuler yang dianut oleh warga dunia sedang terancam kepunahan, namun bagi Abdurrahman Wahid, nasionalisme tetap menjadi pemersatu bangsa Indonesia. Hanya saja Gus Dur mengakui tesis Juergensmeyer bahwa pergeseran demografis, jaringan ekonomi transnasional, dan bentuk komunikasi transnasional telah merusak gagasan tradisional tentang nasionalisme, para pemimpin lokal telah mencari jangkar baru untuk mendasarkan identitas sosial dan kesetiaan politik mereka. Banyak yang beralih ke etnis dan agama. Kontekstualisasi nasionalisme di Indonesia, bagi Gus Dur bukanlah sekadar upaya untuk membangkitkan kembali ide-ide lama seperti piagam Madinah, melainkan ideologi negara kontemporer yang selaras dengan kebutuhan sosial dan politik keindonesiaan.

Di samping nasionalisme, bangunan Indonesia harus ditopang oleh pondasi pluralisme dan toleransi. Tanpa pluralisme dan toleransi, Indonesia hanya akan menjadi kepingan runtuh seperti negara-negara Timur Tengah. Robert E. Elson (2010), "Nationalism, Islam, 'secularism' and the state in contemporary Indonesia," mengingatkan pentingnya mengelola

secara cermat kebhinekaan ini, agar berfungsi optimal sebagai pemersatu bangsa Indonesia dan sekaligus instrument untuk saling menghormati pluralisme dan toleransi antar sesama anak bangsa.

Atas terbitnya buku ini, saya mengucapkan terima kasih kepada Rektor IAIN Pekalongan, Dr. H. Ade Dedi Rohayana, M.Ag., Ketua LP2M IAIN Pekalongan, kerabat kerja LP2M, serta segenap pimpinan dan sivitas akademika atas kesempatan, dukungan, dan atmosfer akademik yang memungkinkan karya ini dapat terwujud. Karya ini memungkinkan terbit atas kontribusi isteri dan anak-anak tercinta, Siti Mumun Muniroh, Naura Averroesa Ahmad, Danish Zavier Ahmad, dan Azfar Bieljabbar Ahmad. Mereka membiarkan Ayahandanya bergumul dalam kesunyian dan kesendirian untuk merangkai kata demi kata. Kepada isteri dan anak-anakku, terimalah persembahkan karya yang sangat sederhana ini sebagai wujud cinta Indonesia. Ayahanda berharap goresan tinta yang agak buram ini menjadi obor inspiratif dalam menjaga Islam dan merawat Indonesia. Tentu saja, semoga karya ini menambah pustaka dan memperkaya literasi tentang guru bangsa dan kiai kita, Abdurrahman Wahid. Selamat membaca.

Pekalongan, 18 Pebruari 2021

Maghfur Ahmad

## Daftar Isi

Persembahan\_v

Kata Pengantar\_vi

Daftar Isi\_ix

*Bagian Satu*

Pendahuluan\_1

Indonesia di Persimpangan Jalan\_3

Jejak Kajian Intelektualisme Abdurrahman Wahid\_13

*Bagian Dua*

Abdurrahman Wahid: Intelektual, Aktivistis, Negarawan\_23

Riwayat Hidup dan Pendidikan\_25

Perkembangan Pemikiran dan Aktivitas Sosio-Politik\_37

*Bagian Tiga*

Paradigma, Logika Gusdurian dan Pribumisasi\_59

Paradigma Pemikiran Abdurrahman Wahid\_61

Logika Gusdurian\_71

Pribumisasi Islam\_83

*Bagian Empat*

Islam, Negara, dan Etika Bernegara\_97

Islam dan Konsep Negara\_98

Islam dan Etika Bernegara\_113

Relasi Ideologi Nasional dan Agama\_125

*Bagian Lima*

Isu-isu Politik Nasional & Global\_147

Nasionalisme\_149

Demokrasi dan Demokratisasi\_159

Hak Asasi Manusia\_179

Persoalan Individu\_191

Masalah Minoritas\_199

Toleransi dan Pluralisme Agama\_207

*Bagian Enam*

Catatan Akhir\_217

Gus Dur Marawat Indonesia\_219

Daftar Pustaka\_227

Biodata Penulis\_247

*Bagian Satu*  
**Pendahuluan**



## Indonesia di Persimpangan Jalan

Pasca tumbangya rezim orde baru, Indonesia berada di persimpangan jalan. Kerusuhan demi kerusuhan, konflik sosial, demonstrasi, kembalinya Islam konservatif, dan munculnya gugatan-gugatan ideologi negara, beserta tawaran system khilafah sebagai solusi atas kebuntuhan kebangsaan Indonesia.<sup>1</sup> Tentu saja wacana klasik yang muncul kembali adalah diskursus relasi agama dan negara yang tak akan pernah kunjung selesai. Persoalan yang muncul adalah, apakah Indonesia negara

---

<sup>1</sup> Aspinall, Edward. "Semi-Opponents In Power: The Abdurrahman Wahid And Megawati Soekarnoputri Presidencies." *Soeharto's New Order And Its Legacy: Essays In Honour Of Harold Crouch*, Edited By Edward Aspinall And Greg Fealy, Vol. 2, Anu Press, 2010, Pp. 119–134. *Jstor*, [www.jstor.org/stable/J.Ct24hc65.15](http://www.jstor.org/stable/J.Ct24hc65.15). Accessed 1 Feb. 2021; HARA, ABUBAKAR E. "The Difficult Journey of Democratization in Indonesia." *Contemporary Southeast Asia*, vol. 23, no. 2, 2001, pp. 307–326. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/25798548](http://www.jstor.org/stable/25798548). Accessed 1 Feb. 2021; Van Bruinessen, Martin. "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia." *South East Asia Research*, vol. 10, no. 2, 2002, pp. 117–154. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/43818511](http://www.jstor.org/stable/43818511). Accessed 1 Feb. 2021

sekuler, negara agama, atau negara apa? Secara teoritis, perdebatan wacana tersebut paling tidak melahirkan empat tipologi hubungan agama dan negara<sup>2</sup>. *Pertama*, negara sekuleristik, dimana negara menghendaki pemisahan secara mutlak agama dan negara. Negara tidak mengurus agama, agama pun tidak perlu intervensi terhadap “rumah tangga” negara. *Kedua*, subordinasi agama oleh negara. Tipe ini memposisikan agama di bawah komando negara. Negara seolah-olah raksasa yang memiliki otoritas dan *power* yang tak terbatas. Mungkin negara seperti gambaran negara raksasa dalam novel George Orwell (1949). *Nineteen Eighty Four*, yang mengontrol secara totaliter, sampai persoalan isi hati masyarakatnya. Efek dari kondisi negara semacam ini, menjadikan agama sulit berkembang dan bahkan eksistensinya terancam punah.

*Ketiga*, negara agama. Pola ini mendudukan posisi negara di bawah naungan agama. Subordinasi negara oleh agama. Menurut Franz Magnis-Suseno. negara semacam ini diatur dan diselenggarakan berdasarkan hukum agama tertentu, *Keempat*, meminjam istilah Ahmad Tafsir (1985). Negara sekuler yang mementingkan agama. Hubungan model ini lebih bersifat

---

<sup>2</sup> Sementara Taufik Abdullah mengamati relasi agama dan negara dalam konteks keindonesiaan klasik. Menurutnya ada empat tipologi, *pertama*, terjadi dikerajaan Islam dari kampung-kampung kecil. Dalam kerajaan semacam ini, hukum agama adalah hukum negara. Misalnya di Samudra Pasai Aceh yang seluruh komunitasnya beragama Islam, *Kedua*, terdapat konflik antara hukum agama dan hukum adat. Apakah *Islamic law* yang dimenangkan atau *Customary law*, belum jelas. Misal di Sumatra Barat, *Ketiga*, Seperti dalam Kerajaan Goa, di mana kerajaan menggunakan adat atau hukum pra Islam. Setelah kedatangan Islam, terjadi Islamisasi secara berangsur-angsur. *Keempat*, model di Kerajaan Jawa. Agama apa pun tidak menjadi soal, asal tunduk pada raja. Lihat selengkapnya di Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta LP3BES, 1987

simbiotik antara agama dan negara. Keberadaan agama bukan hanya dianggap penting, sehingga perlu dipelihara melainkan juga dikembangkan. Karena, dalam anggapan tipe ini, perkembangan agama dalam taraf tertentu dapat memperkuat posisi negara.

Bagaimana dengan Indonesia? Indonesia memiliki tradisi historis tersendiri. Sejarah panjang bangsa Indonesia dalam menggali, menemukan dan beradaptasi dengan ideologi, nilai, tradisi dan peradaban luar menjadi modal dasar dalam menentukan landasan dan arah bangsa. Lalu bagaimana konsep negara dan prinsip-prinsip berbangsa yang sesuai dan aplikabel untuk bangsa yang majemuk ini. Apakah bentuk sekulerisme? Donald E. Smith (1963). mendefinisikan negara sekuler dengan “*a state that guarantees individual and corporate freedom of religion, deals with the individual as a citizen irrespective of the his religion, is not constitutionally connected to a particular religion, nor seeks either to promote or interfere with religion*”<sup>3</sup>. Jika standar ini yang digunakan, agaknya, agaknya sulit Indonesia disebut negara sekuler, sebab terlalu banyak penyimpangan dan deviasi dari definisi tersebut. Negara sekuler tidak mengenal

---

<sup>3</sup> Dalam analisis Muhammad Ali, dari aspek *freedom of religion*, pasal 29 Ayat (2) UUD 1945 menjamin seseorang bebas mendiskusikan, menentukan, memilih atau tidak memilih suatu agama tanpa campur tangan negara, dari ketika telah menentukan agama, seseorang bebas mengikuti ajaran-ajarannya, berpartisipasi masyarakat dan menjadi pejabat dalam organisasi agamanya. Namun ayat 1 yang berbunyi negara berdasarkan atas ketuhanan Yang Maha Esa tidak sesuai dengan prinsip negara sekuler.

Dari aspek *cunzenship*, bahwa hak dan kewajiban warga negara tidak dipengaruhi oleh agama yang dianut. Dalam realitasnya, Indonesia masih diskriminatif atas dasar agama. Sementara dari aspek *separation of state and religion*, Indonesia juga tidak memenuhi prinsip ini, karena sejak dulu ada relasi interdependensi antara agama dan negara. Prinsip *mutual legitimatization*, agama memberi legitimasi pada negara dan sebaliknya Baca Muhammad Ali “Indonesia Negara Sekuler?”, *Kompas*, 2 Agustus 2002, hlm. 4

departemen agama dan semua agama ter subordinasi di bawah negara. Di Indonesia, ada departemen agama yang mengatur administrasi agama.

Apakah negara agama, dengan segala sumber, doktrin, nilai dan aturan-aturan yang harus diberlakukan? Untuk mengatakan Indonesia sebagai negara agama, dirasa terlalu berlebihan. Walaupun sila pertama Pancasila berbunyi Ketuhanan Yang Maha Esa, bukan berarti negara Indonesia adalah teokrasi atau negara berdasarkan suatu agama tertentu.

Tampaknya masalah muncul justru bermula dari “Pancasila” itu sendiri. Dalam perspektif sejarah, negara Pancasila sebagai *hybrid* budaya adalah jalan tengah (*middle path*) antara negara agama dan negara sekuler. Sebagai jalan tengah, tentu masih menyisakan dan menyimpan pilihan-pilihan lain yang tak terakomodir, hingga pada suatu saat akan muncul kembali ke permukaan. Sementara penafsiran terhadap Pancasila, juga mengalami problem hermenutik, di mana Pancasila sebagai teks sangat dipengaruhi oleh tiga subyek yang terlibat. Yaitu *the world of the text* (dunia teks), *the world of the author* (dunia pengarang) dan *the world of the reader* (dunia pembaca)<sup>4</sup>. Bunyi naskah Pancasila merupakan dunia teksnya. Pencetus, perumus, penggagas atau mereka yang menyepakati masuk dalam tata atur dunia pengarang. Sementara *reader*-nya adalah mereka yang membaca, meneliti, mengkaji atau menafsirkan teks Pancasila.

Ketiga elemen tersebut memiliki dunia atau hukum masing-masing. Dunia *text* mempunyai kerangka teori teks tersendiri. Di balik *author* Pancasila, ada: bagaimana apa, dan

---

<sup>4</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermenutik*, Jakarta: Paramadina, 1996. hlm. 9

untuk apa naskah Pancasila dimunculkan (aspek epistemologi). Begitu juga dunia pembaca, setiap *interpreter* (penafsir) memiliki *background*, ego, tujuan, cita-cita, harapan, keinginan dalam setiap membaca atau mengkaji sebuah teks, termasuk naskah Pancasila.

Kondisi itulah yang pada awalnya mewarnai perdebatan tentang bentuk negara Indonesia. Setelah Pancasila disepakati sebagai ‘solusi cerdas’ dalam penyelesaian konflik ideologi negara, maka lahirlah negara Indonesia yang berbasis ideologi Pancasila.<sup>5</sup>

Sebagai sebuah Ideologi, Pancasila dapat disebut sebagai “ideologi tertutup”, yang bersifat eksklusif apabila warga negara tidak diberi kesempatan dan kebebasan untuk menafsirkan. Otoritas penafsiran di tangan penguasa atau pemerintah. Penafsiran Pancasila dianggap benar dan absah jika mendapat lisensi dari penguasa. Dalam negara semacam ini, penguasa sangat berperan dalam memproduksi kebenaran, sehingga interpretasi di luar dirinya selalu dihakimi salah –teori relasi kekuasaan dan kebenaran Michel Foucault. Sementara Pancasila dikatakan sebagai “ideology terbuka” atau inklusif manakala masyarakat bebas menafsirkan secara terbuka tanpa ada rasa takut dianggap subversif.

Atas dasar ‘ideologi terbuka’ itulah maka setiap warga berhak menafsirkan ideologi negara dan arah politik kebangsaan masing-masing, termasuk Abdurrahman Wahid. Namun

---

<sup>5</sup> Dilihat dari kelahirannya, Pancasila merupakan ideologi terbuka yang dibidani oleh komponen masyarakat yang cukup representatif, namun di masa Orde Baru, Pancasila cenderung dipaksa sebagai ideologi tertutup, dengan hegemoni penafsiran absolut penguasa. Baca Michael van Langenberg, “Negara Orde Baru: Bahasa, Ideologi, Hegemoni, dalam Yudi LATIF DAN Idi Subandy Ibrahim, *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Politik Orde Baru*, Bandung. Mizan, 1996, hlm. 225”

demikian, penafsiran itu selalu bersifat relative. Ada beberapa hal yang selalu mempengaruhi pemikiran setiap intelektual atau tokoh; latar belakang pendidikan, sosial, politik atau motivasi lain dibalik setiap gagasan atau penafsiran terhadap Pancasila. Sebagai muslim cendikia, Abdurrahman Wahid tidak akan lepas dari khazanah pemikiran politik Islam dalam mengelaborasi gagasan yang terkait dengan konsep Negara. Apalagi sejak pertengahan abad ke-20, ketika cengkrama kolonialisme Barat mulai memudar, pertentangan diskursus politik tentang relasi agama dan negara semakin mengeras. Perdebatan wacana, agama sebagai entitas sacral dan Negara (politik) sebagai entitas profane semakin bergejolak ketika muncul gejala repolitisasi Islam.<sup>6</sup>

Kehadiran ‘negara bangsa’ (*nation-state*) dalam dunia modern membuat para pemikir Islam membaca ulang doktrin-doktrin agamanya untuk berinteraksi dengan fenomena tersebut. Negara-negara semacam Turki, Mesir, Aljazair, Sudan, Maroko, Pakistan dan Malaysia mengalami kebingungan dalam mencari formula sintesis antara Islam dan negara.<sup>7</sup> Hal semacam ini juga terjadi di Indonesia.

---

<sup>6</sup> Repotilisasi Islam, Istilah Bassam Tibi dalam merespon aktivitas politik di beberapa negara, terutama Timur Tengah dan Afrika yang menuntut Islam sebagai ideology politisnya. Menurutnya, hal ini muncul karena, *pertama* krisis identitas bagi komunitas Islam. *Kedua*, krisis sosio-ekonomi yang tak terelakkan. Lihat Bassam Tibi, *Krisis Modern dalam Peradaban Islam*, Yogyakarta: Tiara Wacana 1994, hlm. 163-191. Syafiq Hasyim “Islam dan Politik Sebuah Studi Keterkaitan” dalam Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun*, Yogyakarta: LKiS, 1996, hlm. 131

<sup>7</sup> Selama ini, pola relasi agama dan negara yang berkembang dalam pemikiran politik Islam paling tidak ada tiga; *pertama* Negara agama, di mana negara berada dalam subordinasi agama. Logika yang berlaku “*al-Islam huwa al-din wa al-Daulah*”, sebagaimana konsep al-Maududi. *Kedua* simbiosis

Di negara-negara tersebut hubungan Islam dan negara sering memancing konflik, bahkan ke arah antagonistik.<sup>8</sup> Pergolakan tersebut juga selalu mewarnai dinamika historis perpolitikan di Indonesia,<sup>9</sup> sekalipun Pancasila telah disepakati sebagai ideologi negara. Salah satu butir terpenting dalam ‘perang wacana’ di atas adalah apakah negara Indonesia bercorak “Islam” atau “nasionalis”.<sup>10</sup>

---

mutualisme, yaitu agama dan negara merupakan dua variable yang saling berinteraksi, seperti konsep Muhammad Husein Haikal. *Ketiga*, Negara sekularistik, faham – agama adalah sesuatu, sedang negara sesuatu yang lainnya Thoha Husein. Atau “Message Not Government, Religion Not State” nya Ali Abd al-Raziq. Baca berturut-turut Abu al-A’la al-Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore: Islamic Publication, 1960. Muhammad Husein Haikal, *al-Hukumat al-Islamiyyah*, ttp: tp, tt. Syahrin Harahap, *Al-Qur’an dan Sekularisasi Kajian Kritis terhadap Pemikiran Thoha Hussein*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994, hlm. 107-127. Ali Abd al-Raziq, *Khalifah dan Pemerintahan dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1985. Abi Abd al-Raziq “Kekhalifahan dan Dasar-dasar Kekuasaan dalam Jhon J.Donohue dan Jhon L.Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, Jakarta. Rajawali Press 1995, juga dalam “Message Not Government, Religion Not State” dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, New York and Oxford University, 1998, hlm. 29-36.

<sup>8</sup> Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, hlm. 59-124

<sup>9</sup> Penelitian tentang ini telah dilakukan oleh beberapa intelektual, misalnya Alam Samson (1968,1978), Deliar Noer (1980), Ahmad Syafi’i Ma’arif (18/983,1985), Kuntowijoyo (1991), Munir Mulkan (1992), Bahtiar Effendy (1994), Douglas E. Remage (1995) dan juga Abdul Aziz Thaha (1996).

<sup>10</sup> Penulis sepakat dengan Bahtiar Effendy bahwa dikotomi “Islam” dan “Nasionalis” adalah katagori-katagori politik, bukan agama. Misalnya, Muhammad Natsir tidak lebih saleh daripada Soekarno. Muhammad Hatta tidak lebih *Ptous* dari pada Agus Salim. Sebagaimana diketahui Muhammad Natsir dan Agus Salim adalah tokoh yang memperjuangkan Islam sebagai dasar negara. Sementara Soekarno dan Hatta berupaya agar Pancasila sebagai *Philoshophische grondslag* (landasan filosofis) negara Polarisasi pandangan Islam versus nasionalis berlanjut menjelang kemerdekaan Indonesia. Sebuah “panitia kecil” yang kemudian menghasilkan Piagam Jakarta (*The Jakarta Charter*) adalah contoh relevan. Soekarno, Muhammad Hatta, Ahmad Sobardjo, Muhammad Yamin dan A.A. Maramis, kecuali yang disebut terakhir adalah

Abdurrahman Wahid, tokoh muslim yang oleh *Asiaweek* dijuluki sebagai *mercurial muslim leader* (pemimpin muslim dengan karisma yang menjulang) memiliki pandangan yang menarik. Ia berusaha menetralsir ketegangan Islam dan negara, namun diakuinya hal ini tidak mudah.<sup>11</sup> Kesulitan terbesar, menurut Abdurrahman Wahid seolah-olah sifat Islam supranasional. Sebagaimana semua agama, Islam menjangkau kemanusiaan secara total, tidak peduli asal usul etnisnya.<sup>12</sup> Pandangan totalitas tersebut dalam realitasnya berbenturan dengan kenyataan, bahwa negara bangsa dengan wawasan nasionalnya adalah fakta yang tak dapat dihindari. Atas dasar itu, idealisasi Islam sebagai konstruksi sosial yang ideal, dalam pandangan Abdurrahman Wahid hanyalah keinginan utopis dan merupakan pelarian dari kenyataan.<sup>13</sup>

Bagi Abdurrahman Wahid, pandangan “ajaran-ajaran Islam harus mengatur politik” adalah tidak realistis. Kenyataan yang terjadi adalah eksploitasi organisasi atau konsep Islam oleh kelompok atau elit politik. Hasilnya adalah politik “hasutan omong kosong” (*sheering demagoquery*), bukannya politik yang terilhami oleh moral. Bahkan Islam harus melayani tujuan-tujuan

---

orang Islam yang berpandangan nasionalis. Abikusno Tjokrosujoso, A. Kahar Muzakir, Agus Salim, A. Wahid Hasyim mewakili kelompok Islam. Perdebatan Soekarno-Natsir lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1996, Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hlm. 62-111.

<sup>11</sup> Abdurrahman Wahid, “Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan ?” *Tempo*, 26 Maret 1983.

<sup>12</sup> Abdurrahman Wahid, “Islam dan Masyarakat Bangsa”, *Pesantren*, No.3/vol.VI/1989, hlm. 11. Lihat pula Abdurrahman Wahid, “Peran Umat dalam berbagai Pendekatan” dalam *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Rosdakarya, 1991, hlm. 203-204.

<sup>13</sup> Abdurrahman Wahid, “Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa ini” dalam Taufiq Abdullah (eds.) *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES 1989, hal. 202 juga Abdurrahman Wahid, “Islam dan Masyarakat” hlm.11

pragmatis partai-partai politik.<sup>14</sup> Dengan landasan tersebut dan disertai komitmen kepada ide-ide tentang Indonesia yang plural, demokratis dan nonsektarian, Abdurrahman Wahid dengan antusias menyatakan bahwa agama dan politik itu terpisah dan Islam tidak memasukkan gagasan tentang negara. Tandasnya, “Islam mesti diterapkan sebagai etika dan moral sosial, bukan hukum.”<sup>15</sup> Sebab itu Abdurrahman Wahid menghimbau “kita harus melindungi wawasan nasional, bukan wawasan Islam.”<sup>16</sup>

Dengan demikian, kajian pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Islam, negara bangsa, pluralisme, persoalan individu dan minoritas dan isu-isu politik kontemporer yang dihadapi bangsa Muslim terbesar di dunia ini menjadi urgen dalam konteks menggali dan menganalisis pemikiran intelektual Muslim tersohor yang juga presiden ke-4 Republik Indonesia. Kajian ini menjadi bahan bangi bangsa Indonesia yang hingga detik ini masih gagap dalam mencari titik temu agama, negara dan isu-isu politik.

---

<sup>14</sup> Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, Bandung: Pustaka, 1985, hlm. 167-177

<sup>15</sup> Lihat Dale F. Eickelmen dan James Piscatori, *Ekspresi Politil Muslim*, Bandung. Mizan, 1998, hlm. 70. Abdurrahman Wahid, “Islam mengutamakan Politik sebagai Moralitas”, *Arrisalah*, Edisi XXIX/TH.VII/1996 hlm.53. Abdurrahman Wahid, *Islam, Negara dan Demokrasi*, Jakarta: Erlangga, 1999 hlm.28.

<sup>16</sup> Abdurrahman Wahid, “Pancasila dan Kondisi Obyektif Kehidupan Beragama” *KOMPAS* 26 September 1985. Juga Abdurrahman Wahid, “Kebebasan Beragama dan Hegemoni Negara” dalam Komaruddin Hidayat, Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Paramadina, 1998. Lihat juga Dale F. Eickleman, “*Ekspresi*” hlm.70.



## Jejak Kajian Intelektualisme Abdurrahman Wahid

Intelektualitas Abdurrahman Wahid tidak ada yang membantah. Minat yang begitu luas dan beragam dalam keilmuan tercermin dari karya-karya yang diproduksi. Mulai dari masalah hukum Islam, politik, sosiologi, pesantren, sejarah, seni-budaya, dan masalah olahraga. Gagasan, ide, pemikiran dan juga aktivitas Abdurrahman Wahid telah mengundang minat para peneliti, pemerhati, sarjana, baik luar maupun dalam negeri untuk mengkajinya. Jejak-jejak kajian terhadap intelektualisme Abdurrahman Wahid bisa ditelusuri pasca kepulangannya dari Mesir dan memulai karir ilmunya.

Sejak tahun 1980-an, pemikiran Abdurrahman Wahid telah menarik minat intelektual. Diantaranya, Fachry Ali dan Bachtiar Effendy. Dalam bukunya *Merambah Jalan Baru Islam*,<sup>17</sup> mereka berkesimpulan paling tidak ada empat tipe pemikiran

---

<sup>17</sup> Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan, 1986.

politik di Indonesia. *Pertama*, neo-modernisme. Aliran ini merupakan wujud dari “persenggamaan” kreatif antara aliran modernisme dan tradisionalisme. Tokohnya adalah Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid. *Kedua*, sosialisme moderat, aliran ini berpandangan bahwa Islam mengandung cita-cita keadilan sosial dan demokrasi. Kelompok ini diwakili oleh M. Dawan Rahardjo, Adi Sasono dan Kuntowijoyo. *Ketiga*, kelompok universalisme. Tokohnya adalah Amin Rais, Jalaludin Rahmat dan juga A.M. Saefudin. Mereka berpandangan bahwa Islam mengandung nilai-nilai universal. *Keempat*, kontemporer dengan perspektif Islam. Aliran ini dipelopori oleh Djohan Effendy dan A. Syafi’i Ma’arif.

Pemikiran Abdurrahman Wahid juga tidak lepas dari pengamatan Douglas E. Remage. Dalam berbagai tulisannya.<sup>18</sup> Remage berkesimpulan bahwa diskursus politik Abdurrahman Wahid dapat dilihat dari komitmennya terhadap nilai-nilai kemajemukan dan demokrasi. Visi politik nasionalismenya sangat jelas, misalnya, dalam statemen bahwa “tanpa Pancasila Negara Republik Indonesia tidak akan pernah ada”. Karena itu, Abdurrahman Wahid lebih mendahulukan Pancasila daripada doktrin Islam sebagai legitimasi politiknya.

---

<sup>18</sup> Lihat disertasinya, *Ideological Discourse in The Indonesia New Order: State Ideology and The Belief of on Elite 1985-1993*, Columbia: University of South Carolin, 1993. Juga Douglas E. Remage, “Pemahaman Abdurrahman Wahid Tentang Pancasila dan Penerapannya dalam Era Paska Azaz Tunggal”, dalam Elyasa KH. Darwis, *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, Yogyakarta: LKiS, 1994 hlm. 101-124. Juga “Demokratisasi, Toleransi Agama dan Pancasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid” dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara*, Yogyakarta: LKiS, 1997, hlm. 194-219

Sementara Greg Barton<sup>19</sup> menilai bahwa Abdurrahman Wahid seorang neo-modernis, memiliki pemikiran liberal, progresif dan responsive terhadap modernitas, pembaharuan dan pembangunan. Ia juga sebagai motor dan penggerak semangat pemahaman Islam yang inklusif. Menggulirkan wacana pluralisme, toleransi, demokrasi dalam khasanah kehidupan social. Di samping itu, Abdurrahman Wahid juga piawai memadukan nilai tradisional dan modern sekaligus. Ahmad Amir Aziz dalam bukunya *Neo-modernisme Islam di Indonesia: Gagasan Sentral Nurcholish Madjid-Abdurrahman Wahid* (Rineka Cipta: 1999) juga sependapat dengan Greg Barton.

Greg Barton juga mempublikasikan hasil risetnya dengan judul, *Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought*, yang diterbitkan pada *Islam and Christian-Muslim Relations* 8.3 (1997): 323-350. Barton mengkaji Abdurrahman Wahid disandingkan dengan intelektual Islam terkemuka lainnya di Indonesia, yaitu Nurcholish Madjid. Kedua tokoh neo-modernis dikaji sebagai lokomotif gerakan baru dalam pemikiran Islam di Indonesia yang muncul di tengah banyak kontroversi di awal tahun 1970-an dan telah sejak itu

---

<sup>19</sup> Lihat misalnya Greg Barton "The Impact of Neo-Modernism on Indonesian Islamic Thought: The Emergency of a New Pluralism" dalam David Bourchier dan John Legge (Eds.), *Democracy in Indonesia 1950 and 1990*, Victoria: Centre of Southeast Asian Studies, 1994. Greg Barton "Indonesia's Nurcholis Madjid and Modernism in Neo-Modernism Tought" *Studia Islamika* No. 1 vol IV, 1997. Juga Greg Barton, "Liberalisme: Dasar-dasar Progresifitas Pemikiran Abdurrahman Wahid" dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara*, Yogyakarta: LKiS, 1997. Dan Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Wahib dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Paramadina, 1999.

memiliki pengaruh yang cukup besar dalam perkembangan pemikiran Islam, terutama di kalangan intelektual Muslim yang lebih muda. Menurut Barton bahwa gerakan pemikiran baru ini mewakili kelompok tradisionalisme Islam, Modernisme dan pendidikan Barat dalam generasi pemikir yang memiliki latar belakang tradisional (pesantren) dan pendidikan tinggi model Barat modern. Kajian ini difokuskan pada pengalaman hidup dua pemikir paling terkemuka, yaitu Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid.<sup>20</sup>

Sedangkan dalam buku, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*,<sup>21</sup> M. Syafi'i Anwar membuat beberapa tipologi pemikiran. Yaitu *formalistik, substantifistik, transformatik, totalistik, idealistik dan realistik*.<sup>22</sup> Abdurrahman Wahid masuk tipe substantifistik beserta Nurcholis Madjid, Harum Nasution, Ahmad Siddiq termasuk Munawir Sadzali. Aliran ini berpendapat bahwa substansi aliran Islam lebih penting dari pada formalitas, symbol atau literal teks wahyu, sebab esensi tersebut yang abadi dan universal.

Tak ketinggalan pula Mark R. Woodward dalam tulisannya, *Memahami Semangat Baru Islam Indonesia:*

---

<sup>20</sup> Greg Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought." *Islam and Christian-Muslim Relations* 8.3 (1997): 323-350. <https://doi.org/10.1080/09596419708721130>.

<sup>21</sup> M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina; 1995.

<sup>22</sup> Masuk katagori *formalistik* adalah Amin Rais, A.A. Saefuddin dan Jalaludin Rahmad, Kelompok *transformatik*, M. Dewam Rahardjo, Adi Sasono, Kuntowijoyo, Amin Aziz dan Moeslim Abdurrahman. Kelompok *totalistik* dipelopori Fuad Amsyari. Kelompok *Idealistik*, A. Syafi'i Ma'arif, sedang kelompok *realistik* termasuk Taufik Abdillah, dalam beberapa hal juga Harun Nasution, Ahmad Siddiq dan Munawir Sadzali.

*Percakapan dengan Abdurrahman Wahid*,<sup>23</sup> berpandangan bahwa gagasan Abdurrahman Wahid tentang Islam, politik dan pembangunan merupakan kombinasi antara idealisme keagamaan dan kesadaran akan masalah praktis modernis dan ketidaksempurnaan manusia. Karena itu, menurutnya, Islam tidak harus bersaing dengan berbagai ideologi transformasi, melainkan harus melakukan kerja transformasi itu sendiri. Transformasi yang evolutif, non revolusioner, dimana nilai-nilai Islam diterapkan dalam perjuangan bersama untuk menegakkan humanisme.

Bahtiar Effendy<sup>24</sup> membagi intelektual Islam dalam tiga kelompok pemikiran. *Pertama*, pembaharuan teologis/keagamaan. Melalui upaya desakralisasi, rektualisasi dan pribumisasi Islam. Aliran ini dimotori Nurcholis Madjid, Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, Munawir Syadzali, Ahmad Wahib dan Djohan Effendy. *Kedua*, reformasi politik/birokrasi, yaitu memadukan aspek ideologis antara Islam politik dan negara. Pengikutnya adalah Bintoro Tjokroaminoto, Mintareja, Dahlan Ranuwihardjo, Mar'ei Muhammad dll. *Ketiga*, transformasi sosial, kelompok ini menyatakan bahwa emansipasi sosial, partisipasi rakyat dan keadilan ekonomi adalah masalah-masalah urgen yang harus diatasi untuk mencapai cita-cita sosial politik Islam. Termasuk kelompok ini adalah Adi Sasono dan M. Dawam Rahardjo.

---

<sup>23</sup> Mark R. Woodward "Memahami Semangat Baru Islam Indonesia: Percakapan dengan Abdurrahman Wahid" dalam *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Muthakhir Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998.

<sup>24</sup> Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998

Sedangkan Umaruddin Masdar dalam *Membaca Pemikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*,<sup>25</sup> menghadapkan secara dikotomis sifat pemikiran menjadi *idealistik* dan *realistik*. Dengan menyejajarkan al-Maududi, Sayyid Qutub dan Hasan al-Banna, Masdar memasukkan Amin Rais dalam kelompok *idealistik*, yaitu mengidealkan Islam sebagai satu-satunya sumber nilai yang paling sempurna untuk membangun tata sosial politik sehingga timbul sikap kurang apresiatif terhadap tradisi atau kultur lokal atau bangsa secara umum.

Sementara karakter pemikiran Abdurrahman Wahid dikelompokkan Masdar dalam sifat *realistik*. Menurutnya Islam hanyalah salah satu dari berbagai unsur agama, keyakinan, kepercayaan dan adat istiadat bangsa yang secara kolektif ikut mewarnai regulasi sosio-politik. Tidak ada yang superior maupun inferior. Karenanya ia menolak menjadikan Islam sebagai ideologi alternatif. Dalam beberapa hal, gagasan politik Abdurrahman Wahid paralel dengan Ali Abd al-Riziq.

Al-Zastrouw Ngatawi, “khadim” Abdurrahman Wahid, dalam beberapa karyanya<sup>26</sup> mencoba memetakan pemikiran muslim dalam dua kategori. *Pertama*, kelompok intelektual yang berpandangan pluralistik. Aliran ini berpendapat Islam seharusnya tidak menampilkan diri dalam bentuk eksklusif dan simbolik, kelompok ini juga disebut *Islam substansif*. *Kedua*, penganut ortodoksi agama. Agama diharapkan mampu

---

<sup>25</sup> Umaruddin Masdar, *Membaca Pemikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999

<sup>26</sup> Misalnya “Gus Dur, Islam dan Demokrasi” dalam Zainal Arifin Thoha dan M. Aman Mustofa, *Membangun Budaya Kerakyatan: Kepemimpinan Gus Dur dan Gerakan Sosial NU*, Yogyakarta: Titian Ilagi Press, 1997 hlm. 133-138, juga al-Zastrouw Ng, *Gus Dur Siapa Sih Sampean ?* Jakarta: Erlangga, 1999

memecah setiap problem sosial politik. Dalam konteks bernegara paradigma yang berlaku adalah penguasaan negara oleh agama, kelompok ini berobsesi agar ajaran Islam diwujudkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara (*state*).

Abdurrahman Wahid, menurut al-Zastrouw masuk dalam tipologi yang pertama. Hal ini berdasarkan beberapa pertimbangan. Dalam aspek pemahaman keagamaan, Abdurrahman Wahid melakukan transformasi pemikiran dari normatik-etik ke pemikiran sosial-universal (kosmopolitan). Pemahaman transformative, kritis dan fungsional tersebut diupayakan melalui penegakan prinsip-prinsip agama dalam kehidupan sosial, tidak sekedar simbol-simbol yang hanya menawarkan gebyar tanpa makna. Dengan cara ini Abdurrahman Wahid berharap Islam mampu menjawab tantangan zaman secara alternative tanpa kehilangan dimensi ekatologis dan semangat religiusitas. Sedangkan dalam bidang sosial-politik bagi al-Zastrouw, Abdurrahman Wahid ingin menciptakan tatanan sosial politik yang demokratis, humanis dan emansipatoris.

Kajian tentang pemikiran Abdurrahman Wahid juga dilakukan oleh Ma'mun al-Brebesy. Dalam bukunya *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amin Rais tentang Negara*,<sup>27</sup> al-Brebesy menyebut Abdurrahman Wahid sebagai cendekiawan dengan tipe cultural-strukturalis. Artinya, meskipun Gus Dur mempunyai kecenderungan bersikap kulturalis (lebih mengutamakan “kerja kultural”), namun dalam beberapa hal juga sering masuk ranah-ranah strukturalis. Hal ini berbeda dengan Amin Rais sebagai cendekiawan yang mempunyai

---

<sup>27</sup> Ma'mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amien Rais tentang Negara*, Jakarta: Rajawali Press, 1999.

kecenderungan berfikir dan bersikap *strukturalis*, namun tidak jarang memasuki wilayah *kulturalis*, karena itu al-Brebesy menyebutkan sebagai cendekiawan bertipe *strukturalis-kulturalis*.

Di samping itu, Ainul Fitriah mengkaji *Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam, Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 3.1 (2013): 39-59. Fitriah menganalisis gagasan pribumisasi Islam yang diperkenalkan oleh Abdurrahman Wahid. Bagi Gus Dur, pribumisasi Islam adalah strategi ajaran Islam yang normatif, diturunkan dari Tuhan dapat diakomodasi ke dalam budaya tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Pribumisasi Islam bersanding dengan Arabisme, sebuah proses yang mengidentifikasikan diri dengan budaya Timur Tengah, yang dinilai Gus Dur akan menghilangkan akar budayanya sendiri. Arabisme tidak sesuai dengan konteks Islam Indonesia. Pribumisasi bukan berarti menghindari perlawanan atas kekuatan budaya lokal, melainkan agar budaya tersebut tetap eksis. Dengan demikian juga, pribumisasi Islam tidak berarti menghindari polarisasi agama dan budaya. Polarisasi tidak bisa dihindari. Justru dengan Pribumisasi Islam, keduanya dapat saling menopang secara mutual.<sup>28</sup>

Ahmad Muzakkil Anam, melakukan telaah “Konsep Pendidikan Pluralisme Abdurrahman Wahid (Gus Dur),” dalam *Cendekia: Jurnal Kependidikan Dan Kemasyarakatan* 17.1 (2019): 81-97. Kajian ini berawal dari argumen tentang kemajemukan agama di Indonesia adalah aset sosial bangsa. Hanya saja, jika tidak dikelola dengan baik akan terjadi benturan dan konflik

---

<sup>28</sup> Ainul Fitriah, “Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam.” *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 3.1 (2013): 39-59.

pada akar rumput. Agama, di samping menjadi faktor pemersatu, ia juga menjadi pemicu konflik-konflik. Sebab itu, banyak peristiwa kekerasan di masyarakat yang bernuansa atau disebabkan atau atas nama agama. Kondisi ini menjadi alasan pentingnya pendidikan pluralisme agar dapat mengurai kekerasan demi kekerasan. Salah satu intelektual yang memperjuangkan pluralisme adalah Abdurrahman Wahid. Kajian yang dilakukan Anam (2019) menunjukkan bahwa konsep pendidikan pluralisme yang dikenal oleh Gus Dur memiliki konsep pendidikan yang tidak terbatas. Ketidakterbatasan dapat dilihat pada tiga aspek, yaitu: *Pertama*, tidak terbatas pada materi atau informasi yang diperoleh dalam proses pendidikan, termasuk ketika materi itu sangat berbeda dengan keyakinan yang dimiliki; *Kedua*, tidak terbatas pada sumber informasi atau yang disebut pendidik dalam dunia pendidikan, terlepas dari pemahaman serta keyakinan yang ia miliki; *Ketiga*, tidak terbatas pada teks yang sudah ada, dengan kata lain pendidikan yang mendorong seseorang untuk selalu kritis terhadap apa yang telah tersaji, utamanya dalam bentuk teks.<sup>29</sup>

Muhyiddin, Ahmad Shofi. "Dakwah Transformatif Kiai (Studi terhadap Gerakan Transformasi Sosial KH. Abdurrahman Wahid)." *Jurnal Ilmu Dakwah* 39.1 (2019): 1-14. Muhyiddin (2019) menelusuri dan menganalisis konsep dan implementasi dakwah transformasi sosial Abdurrahman Wahid. Kajian ini menunjukkan bahwa perubahan strategi, metode dan orientasi dakwah berpengaruh terhadap terjadinya transformasi sosial. Hasil

---

<sup>29</sup> Ahmad Muzakkil Anam, "Konsep Pendidikan Pluralisme Abdurrahman Wahid (Gus Dur)." *Cendekia: Jurnal Kependidikan Dan Kemasyarakatan* 17.1 (2019): 81-97.

kajian ini menemukan bahwa transformasi sosial-budaya di Indonesia disebabkan faktor materi, metode, strategi dan orientasi aktivisme dakwah Abdurrahman Wahid. Gus Dur dalam konteks dakwah memerankan diri sebagai inspirator, katalisator, penghubung sumber, tempat bertanya tentang problem masyarakat, dan juga menjadi mediator. Dalam hal transformasi sosial, Abdurrahman Wahid, bukan semata-mata berperan sebagai misionaris agama, broker budaya, dan mediator, melainkan juga problem solver, pemicu proses, pendamping dan pemberdaya masyarakat, termasuk juga pembela kaum minoritas.<sup>30</sup>

Fauzi, Muhammad Nur. "Paradigma Pemikiran Tasawuf Teo-Antroposentris Abdurrahman Wahid dan Relevansinya dalam Konteks Kekinian." *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 9.1 (2019): 19-43. Fauzi (2019) mengkaji akar pemikiran tasawuf Abdurrahman Wahid dan relevansinya dengan konteks sosio-historis masyarakat Indonesia yang plural dan multikultural. Abdurrahman Wahid adalah tokoh multitalenta. Gus Dur dikenal sebagai kiai, ulama, budayawan, politisi, negarawan, intelektual dan juga aktivis sosial. Dalam konteks kajian ini, Fauzi melihat aspek spiritualitas sang kiai. Fauzi mengklaim bahwa literatur tentang aspek ini masih minim. Menurut Fauzi, Abdurrahman Wahid adalah seorang asketis, sufi, dan zahid di era kekinian. Atas argumen itu, Fauzi berusaha mengungkap sisi pemikiran Gus Dur tentang tasawuf atau sufistik. Hasil kajian ini menawarkan pembacaan bahwa paradigma tasawufisme yang diusung Abdurrahman Wahid

---

<sup>30</sup> Ahmad Shofi Muhyiddin, "Dakwah Transformatif Kiai (Studi terhadap Gerakan Transformasi Sosial KH. Abdurrahman Wahid)." *Jurnal Ilmu Dakwah* 39.1 (2019): 1-14. <https://doi.org/10.21580/jid.v39.1.3934>.

adalah teo-antroposentris-transformatif. Implikasi temuan adalah gagasan dan aktivisme tasawuf Gus Dur berorientasi menjawab masalah umat, baik pada ranah lokal, regional, maupun global dengan pendekatan nilai-nilai spiritual.<sup>31</sup>

Dalam kajian ini peneliti berusaha menganalisis gagasan dan tindakan Gus Dur dalam merawat bangsa Indonesia bingkai kebhinekaan. Kajian dimulai dari perdebatan relasi Islam, konsep nation state, etika bernegara dan berbangsa, serta isu-isu politik lokal, nasional, dan global. Prinsip-prinsip hidup berbangsa dan bernegara di Indonesia yang plural dan multikultur menjadi penting agar Indonesia tetap menjadi rumah bersama yang nyaman dan damai.

---

<sup>31</sup> Muhammad Nur Fauzi, "Paradigma Pemikiran Tasawuf Teo-Antroposentris Abdurrahman Wahid dan Relevansinya dalam Konteks Kekinian." *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 9.1 (2019): 19-43. <https://doi.org/10.36781/kaca.v9i1.3010>.



*Bagian Dua*

**Abdurrahman Wahid:  
Intelektual, Aktivistis,  
Negarawan**



## Riwayat Hidup dan Pendidikan

“Penjelasan paling ‘sederhana’ agaknya bisa kita ambil dari tradisi dan alam pikir (*weltanschauung*) yang dominan dalam banyak kalangan NU sendiri. Dalam perspektif ini, manuver-manuver Gus Dur yang *unpredictable* dan kontroversial itu merupakan isyarat dan pertanda posisi mistisnya sebagai *waliyullah*. Sebagaimana lazimnya dipercaya dalam dunia tasawuf dan tarekat seseorang yang telah mencapai derajat *waliyullah* memiliki tidak hanya kesempurnaan spiritual, tetapi juga dapat membaca segala sesuatu di balik fenomena lahiriyah dan kasat mata. Bahkan lebih jauh lagi, seorang *waliyullah* dipercayai para pengikutnya sebagai orang yang mampu membaca tanda-tanda zaman dalam membuat ramalan-ramalan (*prophesies*) tentang masa depan. Kemampuan seperti itulah yang disebut kalangan NU sebagai ‘ilmu laduni’, kemampuan rohani untuk memahami berbagai gejala dan isyarat sebelum sesuatu kejadian menjadi aktual.”

Azyumardi Azra<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Azyumardi Azra, “Gus Dur Politisi Par Excellence” dalam A. Helmy Faishal Zaen (ed.), *yang Terhormat Guru Bangsa: Ahlan, Presiden “Rahmatan lil ‘Alamin”*, Jakarta: Elsas, 1999, hlm. 211.

Kontroversial, istilah yang tepat untuk menggambarkan sosok Abdurrahman Wahid. Gambaran seperti itu pula yang nampak dalam pelengseran presiden RI ke-4 dalam sidang Istimewa 2001, senyeleneh saat ia terpilih sebagai presiden mengalahkan “*young sister*”nya, Megawati Soekarnoputri.<sup>2</sup> Semula, tak seorang pengamat politik pun yang menduga Abdurrahman Wahid bakal tampil sebagai presiden, mengingat partainya, PKB hanya memperoleh peringkat keempat. Ia dinobatkan menjadi presiden tanggal 20 Oktober 1999 bukan karena dia orang kuat dan bukan juga karena dianggap sebagai negarawan yang kapabel. Dia dipilih karena sedang terjadi ketegangan politik yang hebat antara dua kubu, pendukung BJ. Habibie dan Megawati soekarnoputri. Terpilihnya Abdurrahman Wahid semakin memperkuat anggapan bahwa ia seorang tokoh kontroversial, nyeleneh dan *unpredictable*.<sup>3</sup>

Jauh sebelum menjadi presiden, Abdurrahman Wahid sejak kemunculannya, paling tidak lebih dari satu dasawarsa ini selalu menjadi *news maker*. Dengan gagasan-gagasannya yang segar, inovatif dan kontroversi membuatnya menjadi bintang media. *Asiaweek*, majalah berita mingguan terkemuka, edisi 16 juli 1999 menilai bahwa Gus Dur adalah politisi ulung dan cerdas,

---

<sup>2</sup> Proses pemilihan presiden dapat dilihat diseluruh media massa yang terbit tanggal 21 Oktober 1999 (Pemilihan Presiden dilakukan pada hari Rabu 20 Oktober 1999) lihat misalnya “KH. Abdurrahman Wahid Presiden RI ke-4” *Republika*, 21 Oktober 1999

<sup>3</sup> Masih segar dalam ingatan kita bahwa Gus Dur -- panggilan karib Abdurrahman Wahid -- dalam berbagai kesempatan selalu meledek dirinya sendiri kalau ia tak pantas menjadi presiden. Misalnya, ketika ditanya oleh wartawan Tiara; *kalau diusulkan seperti dulu, anda dicalonkan sebagai presiden bagaimana ?* Gus Dur menjawab , siapa ? saya ? (sambil menunjuk dirinya). *Presiden. Yaa, presiden taxi-lah. Orang kayak saya kok masih ada yang mau mencalonkan sebagai presiden .... ketawa saya.* Lihat “saya jadi presiden Ha... Ha... Ha...” Tiara, Juli 1994.

bahkan ia juga ditasbihkan sebagai sosok paling berpengaruh Asia dari Indonesia tahun ini (1999).<sup>4</sup> *Asiaweek* “terpesona” terhadap Abdurrahman Wahid sejak ia tampil kembali sebagai nahkoda Nahdlatul Ulama (NU) pada muktamar ke-29.<sup>5</sup> Dalam rubrik *Inside Story*,<sup>6</sup> gagasan-gagasan segar Abdurrahman Wahid tentang Islam dan demokrasi di Indonesia dikupas secara mendalam. Majalah terbitan Hongkong tersebut juga memasukkan Abdurrahman Wahid dalam daftar orang terkuat di Asia, dan menilai sebagai pemimpin muslim dengan karisma yang menjulang (*mercurial muslim leader*).

Sosok Abdurrahman Wahid yang tidak hanya populer di dalam negeri, tetapi juga manca Negara ini tidak lain disebabkan oleh kualitas pribadinya yang luar biasa, di samping faktor “darah biru” yang sangat mendukung. Lahir di Jombang, 4 Agustus 1940 dengan nama Abdurrahman “sang penakluk” al-Dakhil. Kenyataannya, al-Dakhil memang benar-benar menjadi “penakluk” dan korban pertama kali tentunya adalah Shakespeare yang mengatakan “*what’s in a name?*” Putra sulung KH. A. Wahid Hasim ini seorang ‘anak sah’ Nahdlatul Ulama, KH. Muhammad Hasim Asy’ari. Dalam kosmologi dan emosi komunitas NU –meminjam istilah A. Gaffar Karim– Abdurrahman Wahid berada dalam posisi sentral. Dan dalam konteks *nation state*, ia putra salah seorang *founding fathers* bangsa yang ikut

---

<sup>4</sup> “*Asiaweek* Puji Manuver Politik Gus Dur” *Jawa Pos* 11 Juli 1999.

<sup>5</sup> Muktamar ke-29 NU Pondok Pesantren Cipasung Jawa Barat dinilai oleh beberapa pengamat sebagai peristiwa kemenangan di kalangan *graas roots* yang menghendaki iklim demokratis *vis a vis* hegemoni penguasa. Lihat Mochtar Buchori, “NU: A Bulwark Indonesia Democracy” *The Jakarta Post*, 7 Desember 1994, Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1999, hlm. 118.

<sup>6</sup> Keith Loveard dan Dirk Vlasblom, “Indonesia’s Point Man”, *Asiaweek* 17 Februari, 1995, hlm 36-41

membidani lahirnya *The Jakarta Charter*. Dalam diri Abdurrahman Wahid mengalir darah orang-orang besar, sehingga Nurcholish Madjid (Cak Nur) sering berkelakar ; “Gus Dur adalah anak bapaknya dan cucu kakeknya”.<sup>7</sup> Belum lagi jika ditelusuri dari aspek “geneologi pesantren”.<sup>8</sup> Berbeda dengan Zamachsyari Dhofier yang menelusuri hanya sampai pada KH. Hasyim Asy’ari membuat silsilah sampai pada Syech Maulana Ishaq.

Menurut Ishom, Maulana Ishaq memiliki dua permaisuri yaitu dari Blambangan dan Samudra Pasai. Dari Blambangan nantinya lahir Raden Ainul Yakin (Sunan Giri) yang kelak menurunkan ulama di domain pasisir utara Jawa Timur. Sementara dari Permaisuri Samudra Pasai melahirkan sultan-sultan Demak Bintoro, kemudian menurunkan tokoh-tokoh seperti Ki Ageng Pamanahan, Sultan Hadi Wijaya (Jaya Tingkir),<sup>9</sup> kemudian berputra Pangeran Binowo yang menurunkan KH. Abdul Fatah, berputra KH. Shaihah memiliki dua puteri, yang pertama nikah dengan KH. Usman selanjutnya menurunkan KH. Asyari, ayah KH. Hasyim Asy’asri. Dan Mbah Hasyim inilah kakek Abdurrahman Wahid dari ayahanda, KH. A. Wahid Hasyim.

---

<sup>7</sup> Statemen Cak Nur tersebut ingin mengingatkan kita, bahwa dalam “Negara NU” Gus Dur seorang anak dan cucu tokoh elit, baik dari jalur Bapak maupun ibu. Sedang dalam konteks Negara Indonesia, Gus Dur adalah anak dan cucu pahlawan. Dalam catatan Cak Nur fenomena ini hanya terdapat dalam diri Gus Dur, ingat! Bapak dan anak yang namanya menjadi nama jalan hanyalah KH. Hasyim Asy’ari dan KH. A. Wahid Hasyim. Belum nanti, jika “sang cucu” KH. Abdurrahman Wahid, namanya juga menjadi jalan. Ini sungguh luar biasa.

<sup>8</sup> “Geneologi Pesantren” dapat dilihat dalam karya Zamachsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1994, hlm. 62-79

<sup>9</sup> Menurut Ehma Ainun Nadjib, Sultan Hadiwijaya (Pajang) di samping memiliki anak Pangeran Benowo, ia juga memiliki putra angkat yaitu Sutawijaya (Panembahan Senopati). Karena Konflik, Pangeran Benowo meyingkir

Sementara puteri KH. Shaihah yang lain dinikahkan dengan KH. Said yang menurunkan KH. Hasbullah (ayah KH. Wahab Hasbullah). Salah satu putri KH. Hasbullah dijodohkan dengan KH. Bisri syansuri, putera Kyai Bisri seorang ulama keturunan Raden Depo Tayu Pati Jawa Tengah. Kemudian KH. Bisri syansuri memiliki puteri, bernama sholichah yang kelak dinikahi oleh pemuda bernama A. Wahid Hasyim.<sup>10</sup>

Dengan perfektasi geneologi semacam inilah Abdurrahman Wahid selalu survive di tengah-tengah “pergulatan konflik” baik di ‘republik’ NU maupun dalam kancah politik Indonesia, berbeda dengan tokoh muda brilian NU lainnya, semisal Subhan ZE.<sup>11</sup>

Walaupun secara genetik Abdurrahman Wahid menempati strata sosial tinggi, dalam kehidupannya tidak mencerminkan layaknya seorang ningrat. Perjalanan hidupnya seperti halnya masyarakat lain. Ketika masih kecil dibimbing belajar dan mengaji oleh kakeknya, Hasyim Asy’ari pengasuh pondok pesantren Tebuireng Jombang. Ketika ayahnya diangkat

---

<sup>10</sup> Lihat Zaenul Arifin Thoha dan M. Aman Mustofa (ed.), *Membangun Budaya Kerakyatan: Kepemimpinan Gus Dur dan Gerakan Sosial NU*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997, hlm. 8-9; Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-modernisme Nurcholis Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahid dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Paramadina, 1999 hlm. 326; Lihat juga Zamachsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren...*, *Op. Cit.*, hlm. 62-68

<sup>11</sup> Subhan ZE, seorang tokoh muda NU yang sering memiliki gagasan-gagasan “asing” dan sering *clash* dengan sesepuh NU yang menghendaki *establishment*, akhirnya *toh* nasib karirnya berada digenggaman otoritas para tokoh-tokoh tua. Subhan ZE, seperti Michael Covbachev yang tersingkir karena kebijakan *glasnost* dan *Perestroika*, alias senjata makan tuan, karena ulahnya sendiri. Profil Subhan ZE lebih lanjut lihat Arief Mudatsir, “Subhan ZE: Buku Menarik yang Belum Usai, *Prisma* Nomor 10, Oktober 1983 hlm. 59-72; Ma’mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amin Rais tentang Negara*, Jakarta: Rajawali Press, 1999, hlm. 98-99.

menjadi menteri Agama, pada tahun 1949, keluarga Wahid Hasyim hijrah ke Jakarta. Di ibu kota, Abdurrahman kecil menyelesaikan sekolah dasar dan pernah memenangkan lomba karya tulis. Untuk menambah wawasan kognitifnya, ia juga belajar (les) privat bahasa Belanda dan saat itulah ia mulai bersentuhan dan mencintai musik-musik klasik Barat.<sup>12</sup> Pada bulan April 1953, beberapa bulan sebelum lulus dari Sekolah Rakyat (SR), Abdurrahman Wahid pergi beserta ayahandanya untuk meresmikan madrasah. Namun di tengah perjalanan antara Cimahi dan Bandung mengalami kecelakaan. Gus Dur kecil duduk di samping ayahandanya di jok depan dapat diselamatkan, tetapi sang menteri Agama tidak. Sejak itu, rumah Abdurrahman Wahid terasa berubah secara drastis, yakni mulai sepi dari orang-orang dan para tamu penting. Saat itu kematian Wahid Hasyim juga menjadi pukulan berat bagi Ny. Sholehah<sup>13</sup> yang sedang mengandung tiga bulan.

Dari tahun 1953 sampai 1957, Abdurrahman Wahid belajar di sekolah “sekuler” SMEP (Sekolah Menengah Ekonomi Pertama) Yogyakarta. Semula, ia tinggal di pesantren krapyak, karena alasan “kurang bebas”, Abdurrahman indekost di rumah tokoh Muhammadiyah H. Junaedi. Namun demikian, Abdurrahman Wahid setiap habis sholat subuh, tidak lupa

---

<sup>12</sup> Al-Zastrouw mencatat bahwa guru les Gus Dur bernama Willem Buhl, yang orang Jerman teman dekat ayahnya. Di sela-sela privat sering memutarakan music klasik. Lihat Al-Zastrouw Ng. *Gus Dur Siapa Sih Sampeyan?* Jakarta: Erlangga, 1999, hlm. 13-14; Greg Barton, *Gagasan Islam ...Op.Cit.* Hlm. 326

<sup>13</sup> Perkawinan Nyonya Sholehah dengan A. Wahid Hasyim dikaruniai 6 anak, yaitu Abdurrahman al-Dakhili ; Aisyah Hamid Baidhawi lahir di Tebuireng 4 Juni 1941 ; Sholeh Salahuddin lahir Denanyar 11 September 1942; Umar Wahid lahir di Tebuireng 30 Januari 1944; Lilik Chodijah lahir Tebuireng 6 Maret 1948 serta si bungsu Hasyim Wahid (ditinggal wafat ayahanda masih dalam kandungan ibunya) lahir di Jakarta, 30 Oktober 1953.

mengaji pada KH. Maksum. Siangnya sekolah di SMEP, malamnya ikut diskusi dengan warga Muhammadiyah. Inilah titik awal pergaulan Abdurrahman Wahid dengan berbagai karakter dan beraneka ragam *background* seseorang yang dikemudian hari mewarnai integritas pribadinya.

Di kota gudeg ini pula, Abdurrahman Wahid mulai berkenalan dengan berbagai macam buku di bawah bimbingan ibu Rupi. Mulai buku berat karya monumental Karl Max *Das Capital, What is to be Done* karya Lenin hingga karya novelis Andre Gide, *La Porte Eferite*<sup>14</sup> (*Strait is the Gate*: gerbang yang tertutup) yang kemudian mengilhaminya untuk memberi nama Allisa pada putri pertamanya. Ia juga membaca karya penulis-penulis terkenal semacam Ernest Hemingway, John Steinbach, William Faulkner, Johan Huizinga, Andre Malraux, Ortega Y. Gasset. Yang menarik, Abdurrahman Wahid belajar wacana demokrasi melalui karya sastra penulis Rusia.<sup>15</sup> Dari Pushkin, Tolstoy, Dostoievsky, Gogol sampai Boris Pasternak, Doktor Zhivago dan semua karya Solzhenitsyn, dari *lingkaran pertama* melalui *Sebari dalam Kehidupan Ivan Denisovitch* dan *Ruang Kanker* hingga berpuncak pada karya agung *kepulauan Gulag 1-11*. Tak terlewatkan pula karya Will Durant yang berjudul *The Story of Civilization, Captain's Daughter*-nya Turgenev termasuk bacaan favorit Gus Dur kecil *And Quiet Flows the Don* karya Mikhail Sholokov. Dimasa-masa ini juga Abdurrahman Wahid sering menyaksikan film komedi *Noon* dan *Stage Coach*. Baginya, bioskop adalah tontonan harian.

---

<sup>14</sup> Lihat Wawancara Matra dengan Abdurrahman Wahid, "Jangan pakai ukuran lama", *Matra*, Januari 1987.

<sup>15</sup> Abdurrahman Wahid, "Demokrasi Haruslah Diperjuangkan", *Tempo* 12 Agustus 1978 yang kemudian dihimpun kembali dalam *Tuhan Tak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LkiS, 1999 hlm. 187-190

Dari tahun 1957-1963 selepas SMEP, Abdurrahman Wahid menekuni ilmu-ilmu agama di pesantren tegalrejo Magelang dan dilanjutkan di pesantren Tambak Beras Jombang. Ia belajar al-Qur'an, Hadits, Tafsir, Fiqh, Ilmu Kalam, Tasawuf, Tarikh, Nahwu layaknya anak Kyai.

Tahun 1964-1966 ia melanjutkan studinya di *Departement of Higher Islamic and Arabic Studies* yang berada di lingkungan *Al-Azhar University* atas sponsor Departemen Agama yang saat itu dipegang oleh tokoh NU KH. Saifuddin Zuhri. Perjalanan ke Mesir ia tempuh via laut (berangkat bulan November 1963, bertepatan dengan terbunuhnya presiden Amerika John F. Kennedy di Dallas) yang kemudian singgah dulu di Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji. Selama perjalanan ia “menghabiskan” buku Arthur Schlesinger Jr. yang berjudul *The Age of Jackson*. Namun sampai di Kairo, Abdurrahman kecewa karena di samping tidak dapat langsung masuk Universitas, ia juga sangat kecewa dengan atmosfir intelektual di Al-Azhar. Ketika kampus tidak lagi kondusif baginya, ia mencapai “pemuas” lain dalam kehidupan kosmopolitan Kairo. Praktis waktunya dihabiskan di perpustakaan<sup>16</sup> dan dalam berbagai forum kajian. Ia juga tak pernah absen nonton film-film Perancis dan sepak bola.

Di Kairo, Abdurrahman Muda tidak menyia-yiakan kesempatan, ia berkontak dengan sejumlah intelektual Mesir terkemuka. Misalnya, Zakki Naquib Mahmoud, Soheir Al-

---

<sup>16</sup> Perpustakaan yang sering dikunjungi “kutu buku” ini adalah perpustakaan Kairo, perpustakaan Perancis, *American University Library* atau Perpustakaan dan pusat pelayanan informatika Amerika (USIS). Konon, pemuda yang sudah pakai kaca mata sejak umur 14 tahun memiliki “kebiasaan jelek”, yaitu mencoret-coret buku perpustakaan yang dibacanya. Ini, konon lagi, sampai sekarang bisa dilihat diperpustakaan-perpustakaan tersebut.

Qalamawi dan Syaui Dief. Di masa pembentukan intelektualnya ini, Abdurrahman Wahid berkenalan dengan buku *Aqidah wa Syariah* karya Abdul Halim Naggar serta buku “sekuler” yang pernah dilarang beredar yaitu *Al-Islam wa Ushul al-Hukm*-nya Ali Abd al Raziq. Situasi-situasi di Mesir benar-benar menguji “kepribadian” pemuda yang memiliki panggilan Gus Dur. Terbukti, sekalipun hidup dalam suasana “tak berselera” ia bersikap realistis dan selalu mencari apa yang disebut *blessing in disguise*. Sikap semacam ini pula yang mengilhami pola sikap dan pemikirannya di kemudian hari.

Setelah dua tahun di Mesir Abdurrahman Wahid melanjutkan petualangannya di negeri “Seribu satu malam”. Di negeri Saddam Hussein dia masuk pada *Departement of Religion* Universitas Baghdad (1966-1970). Abdurrahman Wahid mendapatkan rangsangan intelektual yang tidak pernah ia dapatkan di Mesir. Ia melewati hari-hari di kota Abu Nawas dengan penuh rasa bahagia karena bisa belajar sastra Arab, filsafat dan teori sosial Eropa, di samping hobinya menonton film dapat disalurkan, sekalipun bersentuhan dengan buku-buku besar orientalis, justru di kota ini pula Abdurrahman Wahid menemukan sumber spiritualitas.<sup>17</sup> Mungkin “pola keseimbangan” pengalaman hidup ini juga yang di kemudian hari ia menulis artikel “*Dimensi Kehalusan Budi dan Rasa*”.<sup>18</sup>

Setelah merasa cukup di Baghdad, Al-Dakhil mencoba “menaklukkan” wacana kelilmuan di universitas-universitas

---

<sup>17</sup> Ditengah-tengah kebisingan hidup kota metropolis Baghdad, Gus Dur rajin ziarah ke makam-makam Wali termasuk Syekh Abdul Qadir al-Jailani, Abu Nawas dsb. Ia juga menekuni *tassawuf* Imam Junaidi al-Baghdadi layaknya warga nadhliyin lainnya.

<sup>18</sup> Abdurrahman Wahid, “*Dimensi Kehalusan Budi dan Rasa*” dalam *Islam Negara dan Demokrasi*, Jakarta: Erlangga, 1999 hlm. 79-82.

Eropa. Dia melakukan *rihlah ilmiah (scientific adventur)* ke Eropa Barat kurang lebih satu tahun di antaranya di Universitas Kohn, Heidelberg, Paris dan Leiden. Wajar kalau Gus Dur disebut “mahasiswa keliling”. Sempat di Jerman selama empat bulan dan di Prancis yang menjadi kandidat Master (Program S2) pada Sorbonne University dua tahun. Akhirnya Abdurrahman Wahid menetap selama enam bulan di Belanda. Di negara kincir angin ia mendirikan Perkumpulan Pelajar Muslim Indonesia dan Malaysia di Eropa. Untuk memenuhi kebutuhan hidupnya cucu Hasyim Asy’ari bekerja *part time* di pelabuhan sebagai pembersih kapal tanker.<sup>19</sup> Ia juga pernah termotivasi untuk belajar *Islamic Studies* ke Mc Gill University, Kanada untuk belajar kajian keislaman secara mendalam.

Dengan demikian, secara genetik Abdurrahman Wahid merupakan representasi darah biru “republik” NU atau “*pusering dunya nahdliyin*” dalam bahasa Fachry Ali. Di sisi lain, kapabilitas intelektualnya dengan penguasaan teori-teori besar (*grand theory*) baik politik, sosial maupun filsafat membuat “kadigdayaan” ilmunya ikut mewarnai “dialog wacana” di tingkat nasional. Terbukti sarjana Australia Greg Barton menilai sebagai sosok liberalis, progresif dan moderat. Artinya Abdurrahman Wahid dalam perspektif kultur warganya berada dalam *the sacred territory* sebagai legenda atau mitos, sementara dalam dunia profan (transformasi sosial) ia dalam posisi *the liberated territory*. Gus Dur juga dianggap “tuhan” bagi kaum minoritas.<sup>20</sup> Tidak berlebihan kalau kemudian gagasan-gagasan Gus Dur dianggap seperti istilah Peter L. Berger sebagai

---

<sup>19</sup> Al-Zastrouw, *Gus Dur Siapa ....* Op.Cit, hlm.27

<sup>20</sup> Muhyiddin, Ahmad Shofi. "Dakwah Transformatif Kiai (Studi terhadap Gerakan Transformasi Sosial KH. Abdurrahman Wahid)." *Jurnal Ilmu Dakwah* 39.1 (2019): 1-14. <https://doi.org/10.21580/jid.v39.1.3934>

pembukaan *the liberated territory wiht respect to religion*,<sup>21</sup> wilayah sekular dalam perspektif “umat”-nya sehingga mampu tampil sebagai mediator komunitas rural dan negara yang bersifat impersonal.

---

<sup>21</sup> Lihat Miftahuddin, “Melacak Jejak ‘Kebenggalan’ Sang Pendekar” dalam Zainul Arifin Thoha dan M. Aman Mustofa, *Membangun Budaya ...* Op. Cit, hlm. 123-131



## Perkembangan Pemikiran dan Aktivitas Sosio-Politik

Pada sub kajian ini akan dibahas periode purna pembentukan intelektualitas Abdurrahman Wahid, yang mencakup *pertama* periode “pesantren”, *kedua*, periode vis a vis negara (sebagai lokomotif Nahdlatul Ulama) dan *ketiga*, periode “merajut merah putih”.

Dalam rangka menelusuri aktivitas sosial politik anak *founding father* negara kita A. Wahid Hasyim perlu kiranya penulis kemukakan ungkapan Henry Kissinger (1994):

“A great leader must be an educator, bridging the gap between the vision and the familiar. But he must also be willing to walk alone to enable his society to follow the path he has selected ....”<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Dikutip dari Diplomacy oleh “Catatan Redaksi” dalam, *Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman*, Jakarta: Kompas, 1999, hlm xiii.

### 1. Periode “pesantren”.

Sekembali ke Indonesia, Abdurrahman Wahid terjun kembali ke dunia pesantren. Namun beberapa bulan setelah di Jombang, 11 September 1971, ia melangsungkan resepsi perkawinan dengan Siti Nuriyyah, gadis idamannya sewaktu menjadi ustadz di pesantren Bahrul Ulum Tambakberas. Sementara perkawinannya sendiri dilaksanakan 11 Juli 1968 melalui perkawinan Wali. Gus Dur, saat itu berada di Mesir diwakili oleh kakeknya KH. Bisri Syansuri.<sup>23</sup> Di Jombang dari tahun 1972-1974 menjadi dosen sekaligus dekan pada Fakultas Perbandingan Agama, Ushuludin di UNHAS (Universitas Hasim Asy'ari) dan menjadi sekretaris Umum Pondok Pesantren Tebuireng 1975-1979.

Sebenarnya, sejak pertengahan 1970-an, Abdurrahman Wahid secara intens telah melakukan “dialog” dengan intelektual “pusat” semacam Cak Nur (Nurcholish Madjid) dan Djohan Efendi. Dan pada saat itu juga, ia begitu rajin melontarkan gagasan-gagasan segar tentang “dunia pesantren” di media massa. Semenjak di kota Metropolitan Gus Dur semakin menunjukkan levelnya sebagai intelektual kelas kakap”. Selain kesibukannya sebagai katib awal PB Syuriah NU, ia juga sebagai staf pada program training untuk pendeta protestan. Aktivitas intelektualnya diuji di berbagai kelompok kajian dan forum-forum akademik. Termasuk mengajar di IAIN Syarif Hidayatullah sebelum akhirnya menjadi pengasuh pesantren Ciganjur.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Lebih lengkap baca *Horison* No. 7 Tahun XXIX, 1984. Dari perkawinannya ini Gus Dur dan Mbak Nur dikaruniai putri empat. Yaitu Alisa Qurrotunnada Munawaroh, Zanuba Arifah Chafsoh; Anita Hayatunufus dan Inayah Wulandari.

<sup>24</sup> Nasir Yusuf (Ed.), *NU dan Gus Dur: Bunga Rampai NU*, Bandung: Humaniora Utara Press, 1994 hlm. 34-35.

Perkembangan selanjutnya, Abdurrahman Wahid nampak lebih enjoy berkiprah di NGO, *Non Government Organization* (lembaga swadaya masyarakat yang dulu terkenal dengan sebutan ORNOP –Organisasi non pemerintah) dari pada di dunia akademik. Abdurrahman Wahid ikut membidani lahirnya P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat).<sup>25</sup> Gagasan-gagasan inovatif tentang pesantren ia kemukakan di hadapan intelektual ibu kota, ia juga sering menulis esai di mass-media nasional (terutama *Kompas* dan majalah mingguan *Tempo*). Hijrah ke Jakarta membawa suasana baru, sebab ia semakin produktif dalam melakukan kajian dan publikasi ilmiah. Publikasi atas esai-esai Abdurrahman Wahid merupakan indikasi bahwa kehadirannya telah “diterima” di media nasional.

Periode awal tulisan Abdurrahman Wahid terfokus pada masalah-masalah pesantren. Menurut Greg Barton hal ini wajar, mengingat latar belakang dan mitra “kerja” Abdurrahman Wahid di lingkungan tersebut.<sup>26</sup> Sangat logis, jika ia secara spesifik memposisikan diri sebagai “corong” Islam tradisional dalam merespon diskursus-diskursus modern. Ia mulai keluar dari “persoalan kehidupan pesantren”, terutama setelah menjabat ketua umum PBNU pada mutamar ke-27 di Situbondo.

Antologi, –untuk tidak menyebut buku, sebab bunga rampai bagi Taufik Abdillah hanyalah *non book book* (buku yang

---

<sup>25</sup> Pengurus periode awal LSM ini antara lain; Dewan Rahardjo, Adi Sasono Kiai Sholeh Iskandar; Tuty Alawiyah, KH. Haman Ja’far, Habib Chirzin, Abdullah Syarwani, Nashihin Hasan, termasuk anggota pengurus: KH. Yusuf Hasyim dan KH. Sahal Mahfudh. Sekarang P3M dipimpin oleh kiai muda, energik dan memiliki pandangan-pandangan populis Masdar F. Mas’udi. Lihat Martin van Bruinessen, NU: *Tradisi Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LkiS, Yogyakarta, 1994, hlm. 246-247.

<sup>26</sup> Greg Barton, *Gagasan Islam*, hlm. 335-336

bukan buku)– Abdurrahman Wahid di era “pesantren” yang menonjol adalah *Bunga Rampai Pesantren : Kumpulan Karya Tulis Abdurrahman Wahid*,<sup>27</sup> *Muslim di tengah Pergumulan*<sup>28</sup> dan juga termasuk sebuah buku “antropologi Kyai” yang berjudul *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah*.<sup>29</sup> Pada prinsipnya, kecuali buku yang terakhir adalah mengangkat isu-isu pesantren yang berisi aneka ragam persoalan responsitas terhadap tantangan modernitas. Sementara buku, *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah* “sekedar” mengcover profil pemimpin pesantren (ulama-ulama) dengan aneka karakter dan paradoksnya.

Di era ini pula –tidak (dimaksudkan) perodesasi tahun tetapi sekedar mainstream pemikiran– tulisan Abdurrahman Wahid menghasilkan buku (non book) yang berjudul *Tuhan Tidak Perlu Dibela*.<sup>30</sup> Buku ini layaknya sebuah ensiklopedi, karena begitu variatif wacana-wacana yang dibicarakan; dari persoalan domestic hingga mancanegara, dari perihal keagamaan sampai kawasan profan yang tak kalah menariknya tentang sepak bola. Signifikansi tulisan tersebut paling tidak bermanfaat

---

<sup>27</sup> Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren : Kumpulan Karya Tulis Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Dharma Bhakti, 1978.

<sup>28</sup> Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan*, Jakarta: Leppenas, 1983.

<sup>29</sup> Abdurrahman Wahid, *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah*, Yogyakarta: LKiS, 1997. Sekalipun baru diterbitkan pada tahun 1997, namun tulisan-tulisan di dalamnya sebagian besar ditulis sebelum Abdurrahman Wahid menjabat sebagai ketua umum PBNU. Hanya beberapa tema yang dibuat pasca menjabat pimpinan NU, antara lain; “Indonesia Memoriam: Kiai Ahmad Shiddiq” (1991), “Tuan Guru Faisal, Potret Kepribadian NU” (1996), juga “Gus Miek: Wajah Sebuah Kerinduan” (1993).

<sup>30</sup> Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LKiS 1999. Selain tema “Lebaran tanpa Takbiran” (1994), “Tiga Pendekar dari Chicago” (1993), “Piala Eropa: Adu Pola” (1992) dan “Iran dan Model Pembangunan” (1991). Esai-esai dalam buku tersebut ditulis sebelum April 1984.

dalam melihat pendekatan Abdurrahman Wahid tentang agama dan melihat keluasan intelektual dan wawasan pribadinya.

Cukup sudah karya tersebut menunjukkan siapa Abdurrahman Wahid dan bagaimana corak pemikirannya. Walaupun setiap peneliti memiliki “kata kunci” yang berbeda, namun tak dapat dibantah bahwa Abdurrahman Wahid sangat berjasa, dengan gagasan-gagasannya, memperkenalkan NU di dunia internasional. Abdurrahman Wahid, walau (saat itu) selalu membawa “isu-isu pesantren”, tetapi mencerminkan wawasan intelektualnya yang lua dan watak kelonggaran berfikir, bukan saja dalam aspek non-agama, namun juga dalam hal keagamaan yang selama ini dianggap “tabu” menerima pandangan-pandangan alternative. Bukan hanya pemikiran melawati batas geografis, namun melampaui sekat-sekat teologis. Wajar kalau Fachry Ali pernah mengatakan:

Andai kata Wahid tak lahir di Indonesia atau di negara-negara mayoritas agama Islam, kelonggaran cara berfikirnya itu pastilah mengantarkannya pada sifat-sifat Ivan Illich atau Paulo Freire: para agamawan yang tak mau begitu saja terjebak dalam postulat-postulat agama dalam berfikir. Dan Wahid, dalam batas-batas tertentu, adalah agamawan dan pemikir yang paling liberal di Indonesia, yang menurut saya, belum tertandingi oleh Nurcholish Madjid.<sup>31</sup>

Walau sedemikian liberalitas, Abdurrahman Wahid masih menapakkan kaki-kalinya pada bumi keislaman dan keindonesiaan. Sangat logis, jika William Liddle memasukkan Gus Dur dalam kelompok *reformist – indigenous*. Suatu aliran

---

<sup>31</sup> Fachry Ali, “Seorang Asing di Tengah NU”, *Tempo* 25 Nopember 1989, hlm. 35.

yang berupaya “membumikan Islam,” bukan sebaliknya, mengislamkan Indonesia.

## 2. Periode *vis a vis* Negara

Anthony Giddens<sup>32</sup> dalam bukunya *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politic* (1994) mengatakan bahwa kaum konservatif justru memiliki kapasitas perubahan yang kadang-kadang “radikal” dan sangat “maju”. Sekalipun tesis Giddens sebagai temuan atas trend perkembangan mutakhir di Barat (Eropa dan Amerika Serikat), di mana terjadi gejala bahwa kaum konservatiflah yang lebih dahulu menyatakan selamat tinggal terhadap praktek-praktek yang dianggap tak relevan lagi, ternayati sangat akurat jika dijadikan pisau analisis dalam melihat perkembangan masyarakat “konservatif” NU (nahdiiyin) di mana Abdurrahman Wahid selama tiga periode sebagai pemimpinya.

Dalam wawancara KH. Yusuf Hasyim (paman Gus Dur) dengan *Republika*<sup>33</sup>, Ia menyatakan “NU is Gus Dur, Gus Dur is NU”. Ungkapan tersebut sebagai indikasi bahwa Abdurrahman Wahid merupakan *condition sine Qua non* dalam melihat perkembangan NU dan dalam melihat Abdurrahman Wahid tak boleh menafikan aktivitasnya di NU. Nyaris, setelah KH. Ahmad Shiddiq meninggal (1991), Gus Dur menjadi “satu-satunya” figure determinan di NU.<sup>34</sup> Ia bahkan sendirian, ketika harus menghadapi dan menyelamatkan diri dari kejatuhan secara

---

<sup>32</sup> Anthony Giddens seorang ilmuwan sosial yang mencuat namanya karena buku *The Third Way: The Renewal of social Democracy*, Cambridge: Polity Press, 1998. Edisi Indonesia berjudul, *Jalan Ketiga: Pembaharuan Demokrasi Sosial*, Jakarta: Gramedia Utama, 1999. Lebih lanjut lihat “Anthony Giddens” *Kompas*, 30 Januari 2000.

<sup>33</sup> *Republika* 2 Desember 1994.

<sup>34</sup> A. Gaffar Karim, *Metamorfosis, NU dan Politisasi Islam Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 1995 hlm. 94-99.

gradual menuju suasana redup, --paling tidak dalam pandangan masyarakat urban dan kalangan *middle class*.

Fenomena Abdurrahman Wahid tumbuh bersamaan dengan maraknya tuntutan NU kembali ke khittah 1926.<sup>35</sup> Ia salah seorang “Kelompok Diskusi 164”. Kelompok ini pada bulan Mei 1983 mengadakan pertemuan yang terkenal dengan nama “majelis 24”. Mereka adalah Sahal Mahfudh, Mustofa Bisri, Mahbub Junaidi, Abdurrahman Wahid, M. Tolhah Hasan, Asip Hadipranata, M. Zamroni, M. Munasir, Fahmi D. Saifuddin, Muchit Muzadi, Said Budairy, Abdullah Syarwani, Muhammad Tohir, Saiful Mujab Umar Basalim, Cholil Musadad, Ghaffar Rahman, Slamet Effendi Yusuf, Ichwan Syam, Musa Abdillah, Mustofa Zuhad, Daniel Tanjung, Ahmad Bagja dan Masdar F. Mas’udi. Dari pertemuan ini menyepakati pembentukan “Tim Tujuh untuk Pemulihan Khittah NU 1926”. Tim ini diketuai Abdurrahman Wahid, M. Zamroni (Wakil Ketua), Said Budairy (Sekretaris) dan beranggotakan Mahbub Junaidi, Fahmi Saifuddin, Daniel Tanjung serta Ahmad Bagja.

Hasil kerja “Tim Tujuh” kemudian dijadikannya bahan Munas Alim Ulama 1983 dan Muktamar ke-27 di Situbondo. Yang paling monumental adalah penerimaan asas tunggal pancasila

---

<sup>35</sup> Embrio kembali ke khittah sebenarnya muncul sejak mu’tamar ke-22 di Jakarta 1959 oleh KH. Achyat Chalimi, seorang jubir dari pengurus NU cabang Mojokerto. Lalu muncul kembali pada tahun 1971 dalam Mu’tamar ke-25 di Surabaya yang digulirkan Rais Aam KH. Wahab Hasbullah. Kemudian menjelang Mu’tamar ke-26 di Semarang 1979. Konsep khittah mulai jelas setelah ulama kharismatik KH. Machrus Ali melalui perenungan yang dalam (tentang perjalanan politik NU) banyak tokoh NU mengalami distorsi moral, yaitu hub al-riyash dan hub. Al-jaah (cinta kekuasaan dan jabatan). Namun baru pada Mu’tamar ke-27 di Situbondo 1988 “kembali ke khittah 20” diputuskan. Lihat Arief Mudatsir, “Dari Situbondo Menuju NU baru: Sebuah Catatan awal” *Pisma*, Nomor Ekstra, 1984, hlm 133: juga A. Gaffar Karim, *Metamorfosis ....Op. Cit.*, hlm. 77-81.

dalam “Deklarasi tentang Hubungan Pancasila dengan Islam” yang berisi; 1) Pancasila sebagai dasar dan filsafat Negara Republik Indonesia bukanlah agama, dan tidak dapat digantikan agama dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama. 2) Sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar Negara Republik Indonesia menurut pasal 29 ayat (1) UUD 1945, yang menjiwai sila-sila yang lain, mencerminkan tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam. 3) Bagi Nahdlatul Ulama, Islam adalah akidah dan syariah, meliputi aspek hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antar manusia. 4) Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan syari’at agamanya. 5) Sebagai konsekuensi dari sikap di atas, Nahdlatul Ulama berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekuensi oleh semua pihak.<sup>36</sup> Sementara ide-ide dasar perjuangan khittah terdapat dalam keputusan Mukhtamar NU No.02/MNU-27/1984 Tentang Khittah Nahdlatul Ulama.<sup>37</sup>

Tampilnya Abdurrahman Wahid di puncak pimpinan NU pada muktamar ke-27 tidak lepas dari factor internal dan eksternal. Faktor internal “korporasi” NU, di mana terdapat dua

---

<sup>36</sup> Keputusan Mukhtamar Nahdlatul Ulama No. 04/MNU-28/1989 tentang Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama.

<sup>37</sup> Rumusannya berbunyi: a) Khittah Nahdlatul Ulama adalah landasan berfikir, bersikap dan bertindak warga nahdlatul Ulama yang harus dicerminkan dalam tingkah laku perseorangan maupun organisasi serta dalam setiap proses pengambilan keputusan. b) landasan tersebut adalah paham Islam *Ahlussunnah wal Jamaah* yang ditetapkan menurut kondisi kemasyarakatan di Indonesia, meliputi dasar-dasar amal keagamaan maupun kemasyarakatan. c) Khittah Nahdlatul Ulama juga digali dari intisari perjalanan sejarah khidmahnya dari masa ke masa.

kelompok kepentingan.<sup>38</sup> Di sini Abdurrahman Wahid hadir di saat yang tepat, ia salah seorang generasi baru dengan spesifikasinya sendiri. Bukan kelompok ulama yang dapat dikategorikan dalam kubu Situbondo, dan bukan representasi politisi yang tergolong dalam kubu Cipete. Abdurrahman Wahid tampak sebagai intelektual yang tampil dengan gagasan-gagasan “jalan tengah” dengan sikap *middle of the road* (moderat)-nya. Sebab netralitasnya dalam polarisasi ulama-politisi menyebabkan ia relative mudah diterima semua kubu.

Sisi eksternal, pemerintah secara signifikan ikut andil di balik tampilnya anak Wahid Hasyim tersebut. Pilihan pemerintah jatuh pada Abdurrahman Wahid karena sikap akomodatifnya – disaat kelompok dan tokoh-tokoh Islam berseberangan terhadap penguasa– dan “janji politis” kepada pemerintah. Secara dramatis Agus Miftach mengungkapkan “fakta historis:”

“Diam-diam Abdurrahman Wahid, yang saat ini menjabat Katib Awal Syuriah PBNU, menjalin kolusi dengan “orang kuat” di pemerintahan untuk memaksakan kehendaknya merebut jabatan ketua Tanfidziyah PBNU.”<sup>39</sup>

Jika dirunut ke belakang, adakah relevansi pernyataan Miftach dengan “kudeta” yang gagal atas kepemimpinan KH. Idham Cholid menjelang pemilu 1982? Bukankah *image public* saat itu menduga bahwa Abdurrahman Wahid dan kawan-kawan

---

<sup>38</sup> “Situbondo” versus “Cipete” diwakili KH. Ali Ma’sum (kubu Situbonda) dan KH. Idham Chalid (Cipete) lebih lanjut baca Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta, LKiS, 1994, hlm. 123-127.

<sup>39</sup> Agus Miftach, “Gejolak Politik Menjelang Muktamar III PPP (1): Khittah 1926 dan Kegagalan Politik NU”, *Suara Merdeka*, tanggal, bulan dan tahun tak terlacak.

sebagai “provokator” di balik layar? Martin Van Bruinessen, peneliti dari Belanda mengkonfirmasi isu tersebut. Dan Abdurrahman Wahid menolak dikatakan terlibat dalam “kudeta” ini.<sup>40</sup> Mestinya, Bruinessen tidak perlu bersikap demikian, sebab perilaku politis tidak pernah merupakan suatu refleksi yang netral melainkan inheren dengan kepentingan. Penjelasan model apapun, dalam kaca mata politik, selalu menyisakan maksud yang disembunyikan.

Namun peristiwa Situbondo (1984) memperkuat dugaan tersebut. Lebih lanjut Miftach mengatakan:

“Kepada saya (Agus Miftach), Kiai As’ad mengeluhkan peristiwa itu sebagai satu dilemma yang sungguh pahit. Jika kiai As’ad tidak menuruti kehendak “orang kuat” itu, dia khawatir akan menimbulkan dampak negative secara luas bagi NU, karena kekuasaan “orang kuat” itu demikian besar.”<sup>41</sup>

Untuk meredakan aspirasi mayoritas *mukamirin* yang menurut Miftach sebenarnya menentang Abdurrahman Wahid, direkayasa dengan pemilihan sistem formatur (*ahlul halli wa aqdi*) yang dipimpin kiai kharismatik As’ad Syamsul Arifin.

“Untuk menutupi tekanan politik di belakang layar yang tidak menguntungkan, kiai As’ad dengan arif membuat cerita tentang kiai Wahid Hasyim yang berwasiat kepadanya untuk menitipkan putranya,

---

<sup>40</sup> Tiga kiai sepuh (KH. As’ad Syamsuri Arifin, KH. Machrus Ali dan KH. Ali Ma’shum) serta tokoh politik NU Masjkur membujuk Idham untuk mengundurkan diri dari jabatan PBNU dengan alasan “kesehatan” --layaknya peristiwa Supersemar. Idham sempat “menerima”, namun sesaat kemudian ditarik kembali.

<sup>41</sup> Agus Miftach, “Gejolak Politik” ... *Loc. Cit.*

Abdurrahman Wahid, agar diasuh menjadi pemimpin yang hebat.”<sup>42</sup>

Tidak tanggung-tanggung KH. Machrus Ali juga menolak Abdurrahman Wahid. Namun gejolak ini dapat diredam oleh KH. Ahmad Shiddiq dengan cerita mimpinya; “Alhamarhum KH. Wahid Hasyim menampakkan diri, sedang berdiri di belakang mimbar muktamar dan memegang sebuah tongkat di tangannya”. Mimpi itu ditafsiri sebagai “pesan” agar anaknya Gus Dur dijadikan sebagai pemimpin NU sekarang.<sup>43</sup>

Kerja pemerintah tampak canggih dalam “mempromosikan sang pragmatis” Abdurrahman Wahid. Terbukti dengan “menduta besarkan” Chalid Mawardi, ke Syiria yang saat itu sebagai kandidat terkuat ketua umum. Praktis perjalanan Abdurrahman al-dakhil (sang penakluk) yang terselubung tak tampak ke permukaan.

Ada beberapa argument rasional mengapa pemerintah mendukung Abdurrahman Wahid. *Pertama*, diharapkan ia menjaga kontinuitas “sikap manis” terhadap penguasa, karena sebelumnya terjadi ketegangan-ketegangan yang diperankan oleh kelompok radikal NU.<sup>44</sup> *Kedua*, Abdurrahman Wahid adalah seorang akomodasionis. Reaksinya terhadap asas tunggal Pancasila mencerminkan fleksibilitas pemikiran Abdurrahman. Dalam wawancara dengan Andree Feillard, Abdurrahman berkomentar : “*We can’t afford to counter Pancasila What we can save, we do I say to the Kyais: do not sink*

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi... Op.Cit.*, hlm. 139.

<sup>44</sup> Konflik-konflik NU versus penguasa, lihat lebih lanjut dalam Andree Feillard, *NU Vis a Vis Negara .... Op. Cit.*, hlm 185-261

*with the ship.*"<sup>45</sup> (Kita tidak boleh menolak Pancasila apa yang dapat kita selamatkan, kita selamatkan. Saya katakan pada para kiai: Jangan tenggelam bersama kapal). Statemen Abdurrahman Wahid tersebut tak lain adalah manifes kaidah fiqh *ma la yudraku kulluhu, la yutraku kulluh* (apa yang tak dapat diraih secara sempurna, jangan dilepas begitu saja).

Dengan kata lain, sikap akomodatif Abdurrahman Wahid merupakan konpensasi yang harus diberikan kepada penguasa. Kompromisme Abdurrahman Wahid terjadi sekitar dekade 1980-an. Sikap politik semacam ini, bertolak belakang dengan *mainstream* politik yang diperankan oleh elit muslim saat itu. Di sini tampaknya Abdurrahman Wahid memiliki misi ganda (*doubel mission*) yaitu ambisi pribadinya tercapai dan strategi perjuangan umat. Ambisi pribadi yang ia bidik (saat itu) adalah ketua umum PBNU. Sedangkan strategi yang dimaksudkan adalah bagaimana seharusnya sikap umat Islam dalam berbangsa-bernegara.

Manuver tersebut memperlihatkan betapa cerdasnya Abdurrahman Wahid melihat celah-celah strategi. Sikap politik akomodasinya di era 1980-an terilhami oleh kondisi pluralis dan radikalisme yang berkembang saat itu. Dalam kondisi bangsa yang plural dengan potensi konflik berderajat tinggi, model gerakan radikal hanya akan memancing reaksi dan menimbulkan *self defensif system* (daya tahan diri) dari kelompok luar yang merasa terancam eksistensinya, yang memancing lahirnya masalah baru dalam proses pembangunan bangsa.

Namun memasuki dasawarsa 1990-an Abdurrahman Wahid menjadi sangat kritis, hal ini berbeda dengan sikap sebagian besar tokoh dan intelektual muslim yang justru semakin

---

<sup>45</sup> Andre Feillard, *NU Vis a Vis Negara*, hlm. 237.

akomodatif atau semakin melemah terhadap pemerintah, yang menginjak akhir 1980-an mulai memperhatikan aspirasi umat Islam. Dan iklim demokrasi berkembang sedikit lebih baik daripada dekade 1980-an ketika Abdurrahman Wahid bersikap akomodatif terhadap pemerintah.<sup>46</sup> Pemerintah mulai merangkul pihak santri yang justru berfikir sangat politis, semacam ICMI.<sup>47</sup>

ICMI lahir sebagai solusi atas peran umat Islam yang tidak sepadan dengan jumlahnya. Mayoritas dalam kuantitas tetapi minoritas dalam peran-peran strategis. Namun cara pandang semacam ini ditentang oleh Abdurrahman Wahid, yang kemudian bersama teman-teman “sekulernya” mendirikan Forum Demokrasi (FORDEM). Abdurrahman Wahid menuduh ICMI ingin mendominasi pemerintah. Reaksi terhadap ICMI lebih jauh dari itu, mereka dituduh melakukan, seperti judul buku intelektual Prancis Julien Benda, “*la trahison des cleres*” (pengkhianatan intelektual), sebab mengambil jalan kooperatif-submisif secara membabi buta. Gus Dur sendiri menolak bergabung dengan ICMI, dengan alasan mereka hanya memanipulasi Islam untuk mendukung pemerintah,<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Lihat Maskuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna : Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, Yogyakarta: Tiara Wacana, Yogyakarta, 1999, hlm. 300.

<sup>47</sup> Dalam Ikatan Cendekiawan Islam Indonesia (ICMI), Menurut Adam Schwarz terdapat tiga macam *interest group* (kelompok kepentingan), *Pertama*, kelompok birokrat teknologi yang diwakili oleh BJ. Habibie. *Kedua*, kelompok intelektual muslim modern, termasuk Nurcholis Madjid, Emil Salim, Soetjipto Wirosaradjono. *Ketiga*, kelompok muslim modern dengan upaya mencari penyaluran politik, di dalamnya ada Amin Rais, Sri Bintang Pamungkas, Watik pratiknya, lebih lanjut lihat Adam Schwarz, *A Nation in Waiting Indonesia in The 1990's*, Australia: Allen & Unwin, 1994, hlm. 176-185.

<sup>48</sup> Amin Rais menilai sikap Abdurrahman Wahid tetap berada di luar (ICMI) mempunyai hikmah yang luar biasa, karena menurutnya, ICMI bukan

keberatannya juga didasari atas kuatnya semangat membentuk “komunitas Islam” oleh sejumlah aktivis organisasi itu. Jika hal ini tidak direm, maka yang muncul adalah pemudaran toleransi dalam bangsa yang majemuk ini.

Sayup-sayup kevakalan Abdurrahman semakin jelas via manuver rapat akbar 1 Maret 1992.<sup>49</sup> Oleh para pengamat, peristiwa ini dinilai sebagai *counter* terhadap hegemoni penguasa atas mono-interpretasi (tafsir tunggal) ideologi negara, Pancasila. Sekalipun semakin terhalang berbagai rintangan – karena rekayasa elite penguasa, ia justru semakin garang ketika “harus menghina” Soeharto sebagai orang bodoh. Dalam karya Adam Schwarz, *A Nation in Waiting* disebutkan Soeharto mengabaikan pendapat Abdurrahman Wahid adalah karena ketololannya dan karena ketidak-inginnya orang yang berada di luar kontrolnya menjadi kuat, “*two reason stupidity and because Soeharto doesn’t want to see anyone he doesn’t control grow strong*”<sup>50</sup> Demikian pula ketika seluruh masyarakat hanyut dalam “budaya bisu”, *stlent cultur* setiap pasca “peristiwa misterius” Abdurrahman Wahid selalu memberikan *counter* balik atas wacana dominan. Sikap ugat-

---

perkumpulan para malaikat. Atas dasar itulah, “harus” ada beberapa tokoh yang selalu bisa menjadi *counter balance*, sewaktu-waktu ICMI lupa diri dan kemudian terjebak dalam permainan kekuasaan. Lihat M. Amien Rais, “Islam dan Demokratisasi di Indonesia (2): High Politics Muatannya Moral Bukan Kursi”, *Jawa Pos*, 7 Desember 1996.

<sup>49</sup> Analisis dan komentar tentang Rapat Akbar NU 1 Maret 1992 dapat dibaca Kacung Marijan, “Rapat Akbar Politik Baru NU”, Fachry Ali, “Politik Pensucian Abdurrahman Wahid” dalam H.M. Said Budairy (peny.), *Nahdlatul Ulama dari Berbagai Sudut Pandang, (Kumpulan Artikel Guna Menyambut Mukhtamar NU ke-29 Tahun 1994)*, ttp :tp. tt., hlm. 147-150 dan 156-160; juga Daniel Dhakidae, “Langkah NU dan Masyarakat Sipil”, Yogyakarta: LkiS, 1997, hlm. 125-131.

<sup>50</sup> Adam Schwarz, *A Nation in .... Op. Cit.*, hlm. 188

ugalan semacam ini yang membuat penguasa gerah dan risi melihat perilaku tak lazim Gus Dur.

Puncak kejengkelan penguasa terhadap kegilaan Abdurrahman Wahid dilampiaskan di arena Mukhtar Cipasung, lewat politisi “oportunist” NU semacam Slamet Effendi Yusuf, Abu Hasan dan sebagainya. Namun “proyek ABG (asal bukan Gus Dur)” gagal total. Peristiwa ini justru memperkokoh kebangalan, kecerdikan, kelicinan dan kepintaran Abdurrahman Wahid sebagai *Political player* handal yang tak mudah disingkirkan oleh rivalnya, sekalipun pemerintah.

Bukti sebagai “pemain papan atas” di berbagai “kelas” adalah penghargaan terhadapnya, semacam sebagai *Man of The Year 1990* oleh majalah Editor, juga “Tokoh Terpopuler” oleh harian Surya, Surabaya, menerima Ramon Magsaysay Award, Nobel Asia dari pemerintah Philipina (14 Agustus 1993). Belum lagi jabatan di berbagai aktivitas social, seperti sebagai salah satu seorang presiden pada konferensi Dunia untuk Agama dan perdamaian, *World Council for Religion and Peace (WCRP)*, sebagai anggota Dewan Pembina dan Pendiri Pusat Simon Peres untuk Perdamaian (*Simon Perez Peace Center*), dan menjadi penasehat pada *Internasional Dialogue Foundation on Perspective Studies of Syariah and Secular Law* di Den Haag, Belanda.<sup>51</sup> Penghargaan-penghargaan tersebut sebagai indikasi bahwa Abdurrahman Wahid “diperhitungkan” tidak hanya pada level nasional, tetapi juga internasional.

---

<sup>51</sup> Lihat Ma'mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap pemikiran ....* Op. Cit., hlm. 112; Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hlm. 118-119; Lihat juga Greg Barton, “Liberalisme: Dasar-dasar Progresivisme Abdurrahman Wahid” dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama – Negara*, Yogyakarta: LKiS, 1997, hlm. 166.

Perilaku zig zag Abdurrahman Wahid dalam wacana kebangsaan. Sebagaimana tersebut di atas, masih dalam koridor liberalisme, demokrasi dan universalisme, demi membangun dan kepentingan negara. Bukan mengabdikan pada penguasa, apalagi yang “dhalim”. Ibarat analogi Muhammad Sobary, Abdurrahman Wahid sebagai penumpang kapal yang dinamis, selalu menyelamatkan kapal dari bahaya tenggelam. Bila kapal oleng ke kanan, Gus Dur dengan gesit lari ke kiri, sebaliknya, jika kapal oleng ke kiri, Gus Dur dengan cepat meninggalkan orang-orang menuju ke kanan. Hal ini dilakukan semata-mata demi menjaga agar kapal tidak tenggelam. Begitulah kira-kira perilaku sang maha guru bangsa yang mulia al-Mukarram KH. Abdurrahman Wahid.

### 3. Periode “Merajut Merah Putih”

Pada hari ini, kita akan berbicara mengenai sesuatu yang sangat penting bagi kelangsungan bangsa ini, kita akan melaporkan kepada Pak Harto perkembangan detik demi detik gelombang reformasi yang terjadi di lapangan. Hitungan perubahan sekarang sudah tidak lagi hari maupun jam, tapi sudah pada hitungan menit dan detik karena cepatnya perkembangan yang terjadi. Pada saat ini, kita akan membicarakan mengenai berbagai persiapan menghadapi perubahan tersebut. Pendeknya kita akan membicarakan persiapan *lengsernya* suatu kekuasaan, dalam bahasa agamanya ‘*yaumu tanazu*’ dari suatu kekuasaan. “Kita harus menyampaikan semua ini kepada Pak Harto untuk mencari penyelesaian terbaik.”

Demikian penjelasan (up-grading) Nurcholish Madjid di hadapan para tokoh.<sup>52</sup> Sebelum menemui presiden Soeharto. Peristiwa “monumental” bagi gerakan reformasi itu terjadi pada tanggal 19 Mei 1998 dengan agenda masalah reformasi.<sup>53</sup> Hasil kompromis ini ditentang terutama oleh mahasiswa. Mereka tetap ngotot menuntut Soeharto turun dari kursi kepresidenan. Tuntutan reformasi, sebagai akibat kondisi ekonomi yang merosot dan tak kunjung selesai, kemudian menjalar krisis kepercayaan pada pemerintah, ternyata tak sia-sia (paling tidak untuk sementara) karena dua hari berikutnya, 21 Mei 1998 Soeharto terpaksa *lengser* dan diganti wakilnya, BJ. Habibie.

Sekalipun Abdurrahman Wahid sendiri memahami bahwa keberangkatan dirinya ke istana (19 Mei 1998) bukan langkah politik tetapi sekedar panggilan kemanusiaan dan kebangsaan, ia toh “dicurigai” sebab, ketika diwawancarai Abdurrahman Wahid menghimbau agar mahasiswa kembali ke kampus dan belajar sebagaimana sediakala. Kontan statemen tersebut menimbulkan reaksi keras dan menuduh ketua umum PBNU mengkhianati reformasi, berupaya membendung arus reformasi untuk menyelamatkan Soeharto dan keluarganya. Akibatnya, Abdurrahman Wahid menjadi sasaran “ejekan” hamper semua masyarakat yang terbuai arus deras gelombang reformasi.

---

<sup>52</sup> Selain Cak Nur, tokoh yang diundang adalah KH. Ali Yafie, Emha Ainun Nadjib, KH. Kholil Baidlawi, A. Malik Fadjar, A. Sumargono dan KH. Ma’ruf Amin.

<sup>53</sup> Pertemuan ini berhasil menyepakati tiga kompromi, *Pertama*, presiden membentuk komite Reformasi, anggotanya dari para tokoh masyarakat dan akademisi. Tugas komite membuat UU pemilu, UU kepartaian, susunan MPR, DPR dan DPRD, UU antimonopoly, UU antikorupsi, dsb. *Kedua*, mempercepat pemilu dan dia tidak bersedia dicalonkan lagi menjadi presiden. *Ketiga*, segera melakukan reshuffle cabinet untuk mengatasi krisis ekonomi sosial dan politik

Padahal, Abdurrahman Wahid ingin bersikap realistis, obyektif dan proporsional dalam menyikapi problem bangsa. Ia tidak ingin anarki, kekerasan dan korban berjatuh, karena dalam suasana chaostik, semua persoalan akan semakin kacau.

Sepanjang pemerintahan tradisional Habibie, demo besar-besaran hampir setiap hari dapat kita saksikan di ibu kota, puncaknya “penentangan” terhadap sidang istimewa MPR. Abdurrahman Wahid mengakui, bahwa tampilnya Habibie di mata hukum *legitimed*, namun tidak *legitimed* di mata masyarakat. Bersama SI MPR, Forum Komunikasi Senat Mahasiswa se-Jakarta (FKSMJ), keluarga mahasiswa ITB dan Universitas Siliwangi mengadakan dialog Nasional di rumah Abdurrahman Wahid, kawasan Ciganjur. Empat tokoh nasional yang terlibat adalah Gus Dur, Amin Rais, Megawati Soekarno Putri dan Sri Sultan Hamengkubuwono X.<sup>54</sup> “Sidang Tandingan” tersebut menghasilkan delapan kesepakatan yang kemudian terkenal dengan sebutan “Deklarasi Ciganjur”.<sup>55</sup>

Berbagai kerusuhan dan kekerasan juga menghiasi era Habibie. Mulai dari kasus Banyuwangi, Ketapang, Dongos, Ambon, Timor-Timur, Aceh hingga Irian Jaya. Di tengah-tengah keadaan Negara tercabik-cabik, sebagai tokoh masyarakat, Gus Dur perlu mencari solusi. Mengapa tercabik-cabik ? Abdurrahman Wahid dengan tegas mengatakan salah satunya disebabkan masih adanya pihak-pihak yang menginginkan berdirinya negara Indonesia berdasarkan agama. Di pihak lain, ada kelompok yang menggunakan wacana kebangsaan dalam

---

<sup>54</sup> Tokoh yang lain yang hadir diantaranya; Kemal Idris, Ali Sadikin, Rahmat Witoelar, Arifin Panigoro, Setiawan Djodi, Said Aqil Siradj, Matori Abdul Djilil, Muhammad AS Hakim dan Ibrahim G. Zakir.

<sup>55</sup> Delapan butir kesepakatan lihat *Media Indonesia*, 11 Nopember 1998.

memandang kehidupan berbangsa dan bernegara. Hal ini bisa mengganggu kesatuan dan persatuan yang direkatkan oleh *founding fathers*.

“Karena itu,” kata Gus Dur, “dalam wacana kebangsaan tersebut, tampak ada perbedaan. Perbedaan ini harus diselesaikan dengan jalan rekonsiliasi nasional”. Caranya, lanjut Gus Dur, “ya kita melakukan pendekatan dengan Habibie, Wiranto dan pak Harto. Baru kemudian tercapai rekonsiliasi”,<sup>56</sup> tandas Gus Dur. Atas argumen tersebut, Abdurrahman Wahid menggagas “dialog segi empat.” Ide tersebut jelas tidak populer di saat derasnya hujatan terhadap ketiga tokoh orde baru itu. Manuver Abdurrahman Wahid mendapat reaksi beragam dari berbagai kalangan. Sebagian orang menganggap Gus Dur ingin melaju sendiri dan mencari keuntungan pribadi dan kepentingan NU semata. Apalagi, faktanya, selama pemerintah Soeharto orang-orang NU selalu dimarjinalkan. Dengan cara merangkul Habibie dan Wiranto, diharapkan NU akan memetik keuntungan. Artinya, NU akan dapat menikmati kekuasaan. Bahkan Ahmad Tirta Sudiro menuduh Gus Dur “menjebak” (*killing ground*) terhadap Habibie.

Namun tak sedikit pengamat yang memuji langkah Abdurrahman Wahid pengamat militer Dr. Salim Said memuji bahwa Gus Dur sangat piawai bermain politik “itu makin memantapkan posisi Gus Dur sebagai politikus ulung”. Begitu juga pengamat politik Fachry Ali menilai, “langkah-langkah cucu Hasyim Asy’ari jelas makin memantapkan posisinya dalam kancah perpolitikan nasional”. Dalam situasi sekarang, kata Fachry “hampir mustahil tokoh-tokoh gerakan reformasi bisa melakukan manuver semacam Gus Dur”. Sementara Sarwono

---

<sup>56</sup> Lihat *Jawa Pos*, 17 Desember 1998

Kusumaatmaja memuji Gus Dur, ibarat pemain catur adalah *super grand master*.

Menurut pemikiran Gus Dur, bahwa Soeharto, kroni-kroninya dan bahkan kabinet reformasi pembangunan berada di balik semua kerusuhan. Sayang niat tulus Gus Dur diabaikan Habibie. Abdurrahman Wahid menandakan bila dialong, pertanda Habibie tidak memiliki *sense of politics* dan membuktikan ia tidak memiliki pandangan jauh ke depan bangsa, sebabnya ia hanya melihat gejala secara hitam putih. Tidak melihat anasir-anasir politik yang berkembang.<sup>57</sup>

Nyatanya kerusuhan terus berlanjut. Gus Dur curiga Soeharto membiarkan anak buahnya melakukan kerusuhan di mana-mana. “Saya tidak akan mengunjungi Soeharto lagi. Kapok saya. Terserah dia mau apa sekarang. Kesabaran saya sudah habis”, geram Gus Dur. Ungkapan tersebut merupakan refleksi atas gagalnya Gus Dur menundukkan Soeharto. “Terus terang, saya dengan pak Harto selalu menggunakan pendekatan Jawa. Pak Harto saya pangku. Katanya, huruf Jawa itu akan mati bila dipangku. Nah, Pak Harto itu selama ini sudah saya pangku. Tapi tidak mati-mati juga. Ya saya sudah kehabisan kesabaran. Saya tidak akan mengaku dia lagi”<sup>58</sup> tegas cucu pendiri NU.

Tindakan Gus Dur (bertemu Soeharto) sebetulnya penuh resiko, tetapi mengapa “harus” ia lakukan? “Kalau saya punya niat membidik jabatan kekuasaan, lalu menggunakan kalkulasi politik, tentu saya tidak akan menemui Soeharto. Saya berbuat demikian misinya satu, demi bangsa ini”, katanya. Rupanya rangkaian manuver Gus Dur terpaksa dilakukan demi

---

<sup>57</sup> “Gus Dur : Habibie tak punya “*Sense of Politics*”, *Jawa Pos*, 26 Desember 1998.

<sup>58</sup> Baca *Jawa Pos*, Edisi Minggu, 21 Maret 1999.

kepentingan yang lebih besar, yakni nasib bangsa ini yang sudah kacau.

Sebagai sosok yang berani mengambil resiko meskipun sering dinilai kontroversial dan peduli terhadap manusia dan kemanusiaan, serta konsistensi dengan panggilan murninya untuk menyelamatkan bangsa dari kehancuran, Abdurrahman Wahid oleh majalah *Rahmat Emmanuel Ministries* (REM) dinobatkan sebagai *The Man of The Year 1998*. “Penghargaan yang diberikan kepada sebuah cita-cita,” komentar Gus Dur setelah menerima penghargaan.

Kapasitas dan keterampilan Gus Dur yang sedemikian hebat telah mengantarkan sang kiai menjadi Presiden ke-4 Republik Indonesia. Pada masa kepresidenan Gus Dur, muncul beberapa kelompok Muslim yang senang main hakim sendiri. Mereka menggunakan kekerasan untuk memperjuangkan aspirasinya. Pada masa ini juga ditandai dengan fenomena konflik antaragama yang serius, sebagai ciri yang paling mencolok dalam Islam Indonesia kontemporer. Selama masa kepresidenan singkat Abdurrahman Wahid, kelompok-kelompok seperti itu seringkali menguasai jalan-jalan. Tentara, polisi dan aparat tampaknya tidak mampu, atau tidak mau, menahan mereka. Van Bruinessen menilai bahwa sebagian besar kekerasan dan konflik pada masa pemerintahan Gus Dur didanai oleh militer dan kelompok kepentingan sipil, dan dipicu oleh perebutan kekuasaan antara elit. Akan tetapi pada saat yang sama terlihat jelas bahwa setidaknya beberapa dari kelompok-kelompok ini berakar pada gerakan-gerakan yang telah ada jauh sebelum krisis saat ini. Namun demikian, sebagai hasil kajian Van Bruinessen bahwa akar dari sebagian besar kelompok Muslim radikal di Indonesia kontemporer dapat dilacak pada dua gerakan politik Muslim dari tahun 1940-an

(Darul Islam dan partai Masyumi), 1950-an, 1960-an, 1980-an, hingga jatuhnya pemerintahan Suharto.<sup>59</sup>

Dalam konteks internasional, ketika Abdurrahman Wahid pertama kali berkuasa di Indonesia, ada kekhawatiran atas arah kebijakan luar negeri Indonesia. Akan tetapi, kenyataannya adalah bahwa kebijakan luar negeri Abdurrahman dinilai lebih ortodoks daripada yang mungkin ditunjukkan oleh beberapa retorikanya sebelumnya. Di bawah kendali Gus Dur, Indonesia tetap membutuhkan negara maju sebagai sumber pendanaan untuk menghidupkan kembali ekonomi. Dalam bidang diplomasi luar negeri, Indonesia telah berhasil memperoleh kepastian dari dunia internasional akan keutuhan wilayahnya. ASEAN juga tetap penting bagi pandangan kebijakan luar negeri Jakarta. Persoalan Timor Timur masih menjadi persoalan krusial antara Indonesia dan sejumlah negara Barat. Amerika Serikat, khususnya, enggan mendorong Indonesia terlalu jauh karena diyakini bahwa kepresidenan Abdurrahman adalah alternatif yang paling tidak diinginkan dalam hal kebijakan dalam dan luar negeri.<sup>60</sup>

Meskipun Abdurrahman Wahid menjadi presiden sangat singkat, ia mampu membuat perubahan besar terkait kebijakan dan penguatan nasionalisme, memperkokoh prinsip-prinsip pembangunan demokrasi dan sistem kenegaraan di Indonesia.

---

<sup>59</sup> Van Bruinessen, Martin. "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia." *South East Asia Research*, vol. 10, no. 2, 2002, pp. 117–154. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/43818511](http://www.jstor.org/stable/43818511). Accessed 3 Feb. 2021.

<sup>60</sup> Smith, A. (2000). Indonesia's Foreign Policy under Abdurrahman Wahid: Radical or Status Quo State? *Contemporary Southeast Asia*, 22(3), 498–526. Retrieved February 3, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/25798509>.

*Bagian Tiga*  
**Paradigma, Logika  
Gusdurian, dan  
Pribumisasi Islam**



## Paradigma Pemikiran Abdurrahman Wahid

Dalam peta pemikiran Islam, Abdurrahman Wahid berada dalam posisi yang unik, nyentrik, nyleneh dan sekali lagi “kontroversial.” Setting keluarga yang *nahdiyyin minded* otomatis pemikiran-pemikiran yang berkembang di kalangan NU sedikit banyak mempengaruhi paradigmanya. Di sisi lain, daya jelajah intelektualnya Abdurrahman Wahid yang luas dan tak kenal batas-batas geografis, wacana maupun religi membuat selalu tampil dalam pergulatan pemikiran dengan format eklektif.

Hampir dapat dipastikan bahwa sebagian besar peneliti, mulai dari Bachtiar Effendy, Fachry Ali, M. Syafi’i Anwar, William Liddle sampai Greg Barton selalu memasukkan pola pikir Abdurrahman Wahid ke sebagaimana tipe pemikiran Nurcholis Madjid. Barton misalnya menempatkan Abdurrahman Wahid dalam satu gerbong “neo-modernisme”<sup>1</sup> dan “Islam Liberal”. Di

---

<sup>1</sup> Neo-Modernis bagi Barton adalah pemikiran yang *progresif*, liberal inklusif dan moderat. *Neo-modernis* memiliki sikap aspiratif terhadap modernitas, perubahan dan pembangunan. Termasuk karakteristik lainnya adalah mengadakan eksperimentasi afirmatif terhadap semangat sekularisasi dalam kehidupan *nation-state* sebagai upaya solutif dalam konvergensi antara

sini Barton kurang mampu melihat pemikiran kedua tokoh tersebut sebagai sebuah sistem yang unsur-unsurnya saling terkait dalam lingkup historisitas dan jaringan epistemologis.<sup>2</sup>

Memang, baik Nurcholish Madjid atau Abdurrahman Wahid tampak sama-sama menampilkan sebuah ideologi. Namun perlu diingat, ideology yang diperjuangkan Nurcholish Madjid adalah “*the will*,” tepatnya “*the will to power*.” Sedang Abdurrahman Wahid menggunakan sebagai “*the hope*” yaitu “harapan transformasi masyarakat.” Mengapa demikian? Sebab, ideologi yang diusung Nurcholish Madjid adalah ideologi yang berorientasi ke masa lalu.<sup>3</sup> Ini berarti, ideologi tersebut akan memiliki nilai dan makna bila mereferen ke masa lalu, karena hanya di masa lalu itulah ia memperoleh pembenaran dan justifikasinya. Cara pandang semacam ini berarti apa yang terjadi di masa lalu ingin diwujudkan kembali oleh Nurcholish Madjid di masa kini dengan ideologi “Islamisasi”-nya. Sementara itu dalam benak Abdurrahman Wahid, ideologi yang dikembangkan bukan ideologi yang “secara historis gemilang”, ia menhayatinya sebagai prestasi ideologi di masa depan. Dengan membandingkan antara “ideologi” filsafat Ibnu Sina (orientasi ke masa lalu) dan “ideologi” Ibnu Rusyd (orientasi ke masa depan), tampaknya ideologi yang layak dikembangkan saat ini adalah ideologi yang berorientasi ke masa depan. Dan ini ada dalam gagasan-gagasan Abdurrahman Wahid, bukan pada Nurcholish Madjid.

---

Islam dan negara. Lebih lengkap baca Greg Barton, *Gagasan Islam ...* Op.Cit, hlm.

<sup>2</sup> Ahmad Baso, “Islam Liberal” sebagai ideology –Nurcholis Madjid versus Abdurrahman Wahid” dalam *Gerbang*, Vol. 06, No. 03 Pebruari – April 2000, hlm. 117.

<sup>3</sup> Nurcholis Madjid tampak konsisten dalam merujuk sebagai “model ideal” komunitas Nabi, Khulafa al-Rasyidin, dinasti-dinasti Islam yang pernah mengukir *The Golden Age* (Sejarah Emas) lihat *Ibid.*, hlm 129.

Perbandingan di atas memiliki arti penting untuk melihat secara utuh paradigma pemikiran Abdurrahman Wahid. Pola pikir Abdurrahman Wahid selalu dikaitkan dengan model keilmuan di NU, sementara NU bisa dikatakan representasi paham *ahl al-sunnah wa al-jama'ah (Sunni)*.<sup>4</sup> Klaim sebagai penganut *Sunni* sebenarnya bukan monopoli NU, tapi juga ormas semacam Muhammadiyah, Persis, Perti dan Al Washliyah. Namun mereka ikut secara parsial dan inkonsisten. Muhammadiyah dan Persis hanya menerima skolastisisme al-Asy'ari, Al-Washliyah hanya mengkhususkan diri pada mazhab Syafi'i. Begitu juga Perti hanya mengkhususkan diri pada madzah Syafi'i sebatas aspek tarekatnya.<sup>5</sup>

Sebagaimana layaknya sebuah paham, *Sunni* yang lahir belakangan, juga dipengaruhi oleh kontelasi sosio politik. Dan logis kalau *Sunni* mencari formula baru (sintesis) atas pemikiran sosio-politik yang berkembang saat ini. *Sunni* ingin melihat segala persoalan secara jernih, yang obyektif dan proporsional mengenai berbagai perbedaan pandangan di antara paham-

---

<sup>4</sup> Menurut versi NU, *Sunni* adalah paham keagamaan yang dalam bidang akidah mengikuti Abu al-Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Dalam bidang fikih mengikuti salah satu dari empat Mazhab, Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali. Bidang Tasawuf mengikuti Imam Junaid al-Baghdadi dan Imam al-Ghozali. Lihat Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali Ke Khittah*, Jakarta : Erlangga, 1992, hlm 21-22; juga Abdurrahman Wahid, "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa ini" dalam Taufik Abdillah (eds.) *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1989 hlm. 198.

<sup>5</sup> Lihat berturut Abdurrahman Wahid, "Nahdlatul Ulama dan Islam" hlm; 198; juga Abdurrahman Wahid, "Peran Umat Islam dalam Berbagai Pendekatan", dalam *Kontroversi Pemikiran Islam Indonesia*, Bandung: Remaja Rosdakarya, hlm. 193; Baca juga Ma'mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran .... Op. Cit.*, hlm. 151-152.

paham yang telah lahir sebelumnya.<sup>6</sup> Corak pemikiran sunni adalah pendekatannya yang kontekstual, adaptif dengan kenyataan ruang dan waktu. Strategi pendekatan ini dapat dimafhumi mengingat sunni selalu mengedepankan sikap *inklusif, tasawusth, tasamuh dan tawazun*.<sup>7</sup>

Sikap pemikiran sunni sendiri bagi Abdurrahman Wahid bukan sesuatu yang asing, mengingat ia sejak kecil akrab dengan kultur NU yang sarat dengan wacana-wacana *Sunni*.<sup>8</sup> Tak heran manakala pemikiran Abdurrahman Wahid, dalam batas-batas tertentu, tidak jauh dari pemikiran tokoh-tokoh *Sunni* semacam al-Mawardi, al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, Muhammad Abduh, Muhammad Husein Haikal, Ali Abd al-Raziq dan juga “sang-neo-modernis”, Fazlur Rahman.<sup>9</sup> Namun, di samping pertimbangan fiqih dengan segala elemennya Abdurrahman Wahid memberi penekanan pada bobot kedalaman spiritual dalam pemikiran dan penghayatan agama sebagaimana ia tulis :

Inti dari tradisi keilmuan yang dianut NU adalah perpautan organis antara tauhid, fiqh dan tasawuf

---

<sup>6</sup> Tentang kelahiran Sunni baca dalam Said Aqil Siradj, “Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja”, *Aula*, Nomor 1, tahun XVIII, 1996; juga *Ahlussunnah Waljama’ah dalam Lintas Sejarah*, Yogyakarta: LKPSM, 1998, hlm. 26-64; Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam Indonesia : Pendekatan Fiqih dalam Politik*, Jakarta : Gramedia, 1994, hlm. 62-70.

<sup>7</sup> Pola sikap Sunni sedemikian ini dapat dilihat dalam menyikapi segala persoalan kemasyarakatan. Sikap *tawasut* (l’tidal), merupakan pilihan moderasi, dengan spirit keadilan dan berusaha menghindari segala bentuk ekstrimitas (tatharuf). *Tasamuh*, sikap toleran terhadap perbedaan pendapat, pandangan dan pemikiran. Dan *tawazun* yaitu sikap berimbang dalam kosmo-pergaulan baik dalam konteks vertikal maupun horisontal. Baca dalam PBNU, *Nahdlatul Ulam Kembali ke Khittah 1926*, Bandung: Risalah, 1985, hlm. 118-119.

<sup>8</sup> Lihat Subbab A. dalam bab ini.

<sup>9</sup> MAS. Hakim “Menelusuri Pemikiran Gus Dur (1): Pergumulan dengan Tiga Kepedulian Umat:”, *Jawa Pos*, 2 Januari 1996.

secara tidak berkeputusan, yang dalam jangka panjang menumbuhkan pandangan terpautnya sendiri antara dimensi duniawi dan ukhrawi dari kehidupan ini merupakan mekanisme kejiwaan yang berkembang di lingkungan NU untuk menghadapi tantangan sekularisme terang-terangan (*blatant*) yang timbul dari proses modernisasi.<sup>10</sup>

Pernyataan Abdurrahman Wahid tersebut mengandung optimistis yang mendalam, karena menurutnya dengan terpilihnya kontinuitas antara pandangan serba fiqh di satu ujung dan intensitas penghayatan spiritual di ujung lain, akan membentuk sebuah rasa kesejarahan (*historicity*) tersendiri di masa mendatang.

Dalam ber-*fiqh*, Abdurrahman Wahid tidak sekedar menggunkan produk-produk ulama klasik, namun juga memberi apresiasi terhadap penggunaan metodologi (*manhaj*) teori hukum (*legal theory, ushul al-fiqh*) dan kaidah-kaidah hukum (*legal maxims, qawa'id al-fiqhiyyah*)<sup>11</sup> dalam mencari solusi alternatif sebagai upaya menjawab kebutuhan-kebutuhan aktual masyarakat. Karena itu, di mata sinta Nuriyah, Fiqh merupakan proses pengembangan yang berlaku secara bertahap (*gradual*). Dan ini diperlukan semacam refleksi atau pengembangan yang sifatnya terus-menerus dan berkesinambungan, yaitu sebuah gugusan hukum agama yang selalu dinamis.<sup>12</sup> Kontinuitas,

---

<sup>10</sup> Abdurrahman Wahid, "Nahdlatul Ulama dan Islam" .... Op. Cit., hlm 199.

<sup>11</sup> Harus dibedakan antara kaidah hukum yang bercorak pedoman pengambilan keputusan hukum secara praktis, dengan *ushul al-fiqh* (jurisprudensi Islam) yang stressingnya pada penyusunan struktur teoritis bagi pengambilan hukum langsung dari sumbernya (istimbat al-ahkam al-adillah), Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*: Oxfod, 1964, hlm. 39.

<sup>12</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, "Pengembangan Fiqh yang Kontekstual", *Pesantren*, Nomor 2, Vol. II, 1985, hlm. 3-4.

berarti membutuhkan khazanah pemikiran masa lalu dan ini tidak dapat kita elakkan. Kita bukan berjalan di ruang hampa, dan juga bukan di area yang vakum. Suatu generasi tidak bisa secara total memulai upaya pembaharuan dari nol, melainkan mesti bersedia bertaklid, kata Nurcholish Madjid.<sup>13</sup> Artinya perlu memanfaatkan proses akumulasi pemikiran-pemikiran masa lalu. Sebab, tanpa penghargaan yang tulus terhadap khazanah keilmuan klasik, mau tidak mau kita menuju proses pemiskinan cultural. Jika hal ini terjadi yang muncul adalah sikap reaksioner dalam keberagaman.

Penghargaan Abdurrahman Wahid terhadap khazanah klasik dapat dilihat dari tulisannya mengenai kebutuhan terhadap *dinamisasi* bagi kehidupan pesantren. Baginya di samping sebagai agen perubahan-perubahan cultural tanpa harus kehilangan tata nilai (*value system*) yang sudah dimiliki.<sup>14</sup> Interpretasi atas penekanan “dinamisasi” Abdurrahman Wahid mempertimbangkan *ijtihad*, atau dinamisasi sebagai sesuatu yang tidak semata-mata menolak tradisi ataupun khazanah masa lalu tetapi lebih mengaksentuasikan pada realitas kekayaan tradisi itu sebagai sumber intelektual untuk

---

<sup>13</sup> Dikutip dari Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran .... Op. Cit.*, hlm. 123. Selanjutnya baca Nurcholish Madjid, “Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah Waljama’ah”, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun’in Saleh (Ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989, hlm. 62-64.

<sup>14</sup> Abdurrahman Wahid merasa bangga dengan nilai-nilai yang dimiliki pesantren semisal gaya hidup yang tidak konsumtif, hedonis dan instansi. Dan tata pergaulan social yang berdasarkan *a life style of warking together* (gotong-royong). Dan yang lebih esensial adalah perhatiannya yang mendalam terhadap relevansi keilmuan klasik (terutama fiqh) dalam kehidupan actual. Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal .... Op.Cit.*, hlm. 347; Abdurrahman Wahid, “Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan”, dalam *Agama dan Tantangan Zaman (Pilihan Artikel Prisma 1975-1984)*, Jakarta: LP3ES, 1995, hlm. 63-79.

menggerakkan pemikiran Islam. Dengan kata lain, pilar-pilar sejarah intelektual masa lalu merupakan piranti dari pemikiran Islam kontemporer. Dari sisi ini tampaknya Abdurrahman Wahid ingin membangun sejarah pemikiran sebagai suatu *continuum* dari historisitas intelektual sebelumnya, bukan “wacana pemikiran” yang semu dan ornamental tanpa memiliki akar-akar kesejarahan masa lalu.

Dengan paradigma kontekstualisasi atas warisan klasik (*legacy of the past*), corak pemikiran Abdurrahman Wahid terlihat moderat, terutama dalam menyikapi berbagai kecenderungan gejolak sosila dan politik yang berkembang secara dinamis dewasa ini. Dengan kontekstualisasi, konstruk pembangunan masyarakat akan memunculkan gairah hidup egaliter (*musawah*), toleran (*tasamuh*) dan berkeadilan (*i'tidal*). Sebab menurut Abdurrahman Wahid, di sana (wacana klasik) ditemukan esensi pengalaman keagamaan secara sempurna (*total religious experience*) melintasi batas-batas scriptural-formalistik dan pendekatan linier terhadap realitas.<sup>15</sup>

Berkat komunikasi intelektual dengan berbagai pihak dan didukung dengan kecerdasan berimprovisasi, Abdurrahman Wahid mampu menampilkan “khazanah klasik” menjadi konsep akademis yang membawa semangat kemanusiaan universal.<sup>16</sup> Bukan hanya ciri universalisme pemikiran keagamaan dalam

---

<sup>15</sup> Lihat berturut-turut Abdurrahman Wahid, “Development by Developing Ourselves” Makalah disampaikan pada seminar The Study Days an ASEAN Development Processes and Their Effect on People, The Asia Patnership for Human Development (APHD), Malaysia, 22-25 Nopember 1979, hlm. 4; Penulisan yang sama, “Islam, The State and Development in Indonesia”, dalam Godfrey Gunafilleke (Eds.), *Lexington Books*, 1983, hlm. 44 – 45.

<sup>16</sup> Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia: Gagasan sentral Nurcholis Madjid dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Rineka Cipta, 1999, hlm. 34.

praktek kehidupan yang luas, tetapi lebih dari itu Abdurrahman Wahid sesungguhnya juga seorang liberal, dalam arti memiliki kecenderungan pemikiran bebas, tidak mau terkungkung oleh batasan apapun dan siapapun. Dari sini proses berfikir, akan menghasilkan diskursus-diskursus pemikiran yang lebih responsive sebagai tuntutan, apa yang oleh Abdurrahman Wahid tersebut *a more cosmopolitan world view with tolerance*, pandangan dunia cosmopolitan yang toleran. Jadi, sangat beralasan jika Abdurrahman Wahid dijuluki dengan pejuang humanis.

Dari perpektif humanism pula, yang melandasi mengapa Abdurrahman Wahid tidak bosan-bosannya member sinyal tentang bahaya ancaman kekerasan politik dengan memanipulasi sentiment agama. Karena itu, Abdurrahman Wahid selalu menekankan pentingnya pemikiran dan sikap non-sektarian dalam kawasan yang sangat heterogen dengan semangat ukhuwah.

Namun, suatu hal yang sering lepas dari penilaian pengamat adalah pola piker dan sikap Abdurrahman Wahid yang sahaja dan sederhana. Sebuah kesederhanaan yang tercermin dari penampilan personalnya.<sup>17</sup> Nuansa kesahajaan berfikir Abdurrahman Wahid, Menurut Muhamad Luqman Hakiem<sup>18</sup> dapat dilihat antara lain; dalam matra teologis, Abdurrahman Wahid berpandangan agama-agama bukanlah menjadi nuansa konflik. Agama tetap pada matranya, sebagai klimaks hubungan

---

<sup>17</sup> Lihat Arief Budiman, "Beberapa Catatan tentang Gus Dur", *Kompas*, 26 Oktober 1999: Idem, "Tokoh Bersahaja, tapi Bukan Manajer yang Baik", *Suara Merdeka*, 26 Desember 1999.

<sup>18</sup> Muhammad Luqman Hakeim, "Teologi Gusdurian" dalam A. Helmy Faishal Zein (Ed.), *Yang Terhormat .... Op. Cit.*, hlm. 3-5.

vertikal. Sementara penyelenggaraan kehidupan dunia semata-mata consensus social yang terus menerus berubah.

Dalam aspek epistemologis, Abdurrahman Wahid membangun filsafat ilmu keagamaan-kemasyarakatan dari benang merah khazanah tradisional yang selama ini timbul tenggelam. Fiqh misalnya, diperdayakan sebagai proses berfikir sebagaimana yang dilakukan para mujtahid (*scholar*). Artinya jika terpaksa bermazhablah pada metodologi penyimpulan suatu pemikiran dari ulama terdahulu. Jadi produk-produk mujtahid bukan dianggap sebagai doktrin tetapi disikapi secara epistemologi, sehingga karakter berfikir Abdurrahman Wahid tetap bernuansa progresif sebagaimana penilaian guru besar *Religious and Asian Studies* di Deakin University, Greg Barton.

Sementara dalam pengembangan filsafat ilmu, kesahajaan bisa berdiri secara netral, tanpa harus mengacaukan, nama yang bersifat metodologis, mana yang menjadi etika ilmu dan mana substansi ilmu itu sendiri. Dalam perspektif ini, masuk akal jika Abdurrahman Wahid menolak model model “islamisasi” ilmu pengetahuannya Ismail R. Faruqi.<sup>19</sup> Sebab dalil-dalil epistemologis akan kacau, ketika dihadapkan antara eksistensi ilmu sebagai “sang ilmu” dengan eksperimen ilmu. Demikian pula, terdapat perbedaan mendasar dengan Nurcholis Madjid yang memandang bahwa ilmu itu relatif sedangkan kesahajaan epistemologi mantan ketua umum PBNU, ilmu itu absolut, tetapi pemahaman terhadap “sang ilmu” itulah yang relatif.

Dengan paradigma pemikiran sebagaimana disebutkan di atas, dimasa mendatang akan tercipta era baru dalam sejarah

---

<sup>19</sup> Lebih jauh baca Ismail R. Faruqi, “Islamisasi Ilmu-ilmu Sosial” dan Abu Baker A. Bagader, “Islamisasi Ilmu Pengetahuan” dalam Abu Baker A. Bageder (ed.), *Islam dalam Perspektif Sosiologi Agama*, Yogyakarta: 1996, hlm. 1-73.

kemanusiaan, keagamaan dan kebangsaan dalam skala massif. Bahkan dalam kebijakan era global dalam hubungan antara kawasan demografis, kebudayaan, etnik, agama dan ekonomi politik internasional. Tentu saja dengan catatan pola pikirnya secara konsisten diperjuangkan dan secara aktif ia artikulasikan dalam perilaku-perilaku politiknya.

## Logika Gusdurian

Membicarakan pemikiran dan figur Abdurrahman Wahid sering didominasi sikap kurang ilmiah. Ada anggapan kalau dikaji lewat *pure scientific* (ilmiah murni) justru tidak akan ketemu. Dalam hingar bingar pentas sosial-politik nasional, berkembang “anekdot” bahwa misteri kehidupan yang hanya diketahui Tuhan bukan saja rizki, jodoh dan kelahiran (kematian), tetapi juga Gus Dur, tambah Nurcholish Madjid. Bahkan Azyumardi Azra menyebut Abdurrahman Wahid sebagai salah satu delapan keajaiban dunia. Artinya dalam pribadi Abdurrahman Wahid merupakan pertemuan antara yang empirik dan supranatural. Karena itu, (menganalisis) Gus Dur perlu “diaduk-aduk” antaran yang riil dan yang suprnatural, antara subyektivitas dan rasionalitas, antara membela dan mengkritik, antara ilmiah dan non-ilmiah. Tetapi, suatu yang supranatural bukan berarti tidak ilmiah. Bukankah, bagi seorang wali, sesuatu yang non empiris itu juga empiris? Lalu apakah Gus Dur sebagai *the living wali*, *Wallahu ‘alam!* Sebab, *la ya’rifu al-waliyya illa al-waliyyu* (hanya seorang walilah yang mengerti seseorang itu wali).

Sub bab ini tidak berpretensi menjawab pertanyaan tersebut. Tetapi sekedar berupaya mencari jawaban alternative atas pertanyaan “bagaimana cara memahami sikap dan pikiran Abdurrahman Wahid “melalui teori-teori yang berkembang dewasa ini. Aspek ini begitu signifikan ketika fenomena “Abdurrahman Wahid sering salah difahami” semakin menjadi-jadi. Di tengah-tengah masyarakat yang dihinggapi sindrom “*short memory*”, ingatan pendek, yang mudah melupakan proses perjuangan dalam tempo yang cukup panjang dan lama (*track record*). Upaya memahami Abdurrahman Wahid secara sinematografi harus dilakukan. Ibarat film, harus ditonton urut dan kronologis, sehingga kelihatan benang merahnya. Jepretan-jepretan sesaat, dalam melihat Abdurrahman Wahid hanya akan menjauhkan satu *snapshot* dengan *snapshot* yang lain. Jika hal semacam ini yang terjadi bukan saja kita tidak akan “benar” memahami Abdurrahman Wahid melainkan juga “menyesatkan”.

Performansi Abdurrahman Wahid yang layakanya “pemain ketoprak” sejak awal kemunculannya dalam diskursus pemikiran, selalu menampilkan gagasan-gagasan aneh, tidak lazim untuk zamannya, sehingga banyak orang dibikin “terkejut” dan *shock* olehnya. Sederet wacana pro-kontra identik dengan tokoh yang oleh Arief Budiman dijuluki “semar”. Mulai dari kasus *Assalamu’alaikum* yang hendak diganti “selamat pagi, siang, sore atau malam”, menjadi ketua Dewan Kesenian Jakarta (DKJ), membuka festival malam puisi Jesus Kristus di gereja, menjadi juri Festival Film Indonesia (FFI), padahal dunia film (apalagi membuka acara gerejani) masih dianggap tabu di kalangan *nahdiyyin*, hebohnya dilakukan santri *par exelence* semacam Gus Dur.

Kasus lain, pemberian izin menerima sumbangan SDSB bagi Yayasan Ma'arif NU, gagasan membuka hubungan diplomatik dengan Israil (Yahudi) sejat tahun 1994, kemudian diungkap kembali setelah menjadi presiden di hadapan “masyarakat bisnis” di Bali (1999). Termasuk kontroversi adalah usulan pencabutan MPRS No. XXV/MPRS/1966, tentang larangan ajaran komunisme.

Hal yang menarik dari Abdurrahmn Wahid adalah kenyelenehan merupakan strategi (jurus) yang taham. Betapa dahsyatnya goyangan pemerintah pada pra saat dan pasca Mukatamar NU ke-28 di Cipasung terhadap Abdurrahman Wahid lewat figure “boneka” Abu Hasan. Ternyata, maneuver ini lenyap tanpa bekas ditelan gelombang sejarah. Dan justru Abdurrahman Wahid semakin melejit. Bagitu juga tampilnya menjadi presiden pada siding Umum MPR 1999 semakin menunjukkan ia sebagai pribadi yang aneh. Bukankah pendukungnya justru dari “musuh bebuyutan”-nya semacam tokoh-tokoh Islam modernis?

Abdurrahman Wahid juga menentang pelarangan buku *The Satanic Verses* karya Salman Rushdie dan pembredelan tabloid Monitor yang dianggap menghina Nabi Muhammad. Termasuk statemen “kontroversial” adalah “bahwa Indonesia harus member kemungkinan kepada non muslim untuk menjadi kepala negara”, ungkap Gus Dus suatu ketika. Namun semua seakan-akan ber-*ending* klise yaitu sebuah permakluman.

Ada banyak cara memahami (pikiran) Abdurrahman Wahid. Sebagian ada yang menganggap seorang wali (*saint*), seperti Romo Mangun, Ibu Gedung, atau Begawan dalam bahasa Emha Ainun Nadjib. Pandangan ini memiliki “legitimasi mistis” dari peristiwa Khidir dan Musa. Waktu itu Musa ingin

berguru pada Khidir. Namun Khidir tidak serta merta menerimanya, tetapi ada kualifikasi yang harus dilalui, yaitu ketabahan dan kesabaran Musa.

Alkisah, suatu ketika Musa diajak mengembara. Di tengah jalan, tanpa alasan jelas Khidir membunuh anak kecil yang tidak berdosa. Musa protes keras, namun tak ditanggapi. Kemudian Musa diajak menyeberangi sungai. Di tengah gelombang ombak sungai, tiba-tiba perahu yang ditumpangnya dilubangi Khidir. Lagi-lagi Musa protes. Kali ini juga tidak ditanggapi. Perjalanan selanjutnya, Khidir dan Musa menemui rumah yang roboh, tanpa konfirmasi dulu Khidir dengan semangat memperbaiki tanpa meminta imbalan. Musa protes, kenapa tidak minta bayaran. Sampai disini, Musa tidak sabar dan gagal memahami Khidir (berarti gagal juga sebagai murid), sampai diberitahu kemudian tentang maksud kebijakannya.

Konon, pola-pola Khidir itulah yang diterapkan Abdurrahman Wahid dalam memimpin NU dan Negara. Sebagai presiden, Abdurrahman Wahid sering melakukan hal-hal yang tak wajar. Di tengah keraguan akan kesehatan fisik, Abdurrahman Wahid membicin *kecele* dengan trek nonstop ke berbagai Negara yang mustahil ditandingi oleh siapapun. Bukankah perjuangan psikologis untuk menerima cacat permanen dengan hilangnya “padangan matanya” sudah cukup mendiskualifikasikan para pakar professional.<sup>20</sup> Bukankah paramedis memperkirakan (karena derita *stroke*) akan kematiannya, kalau pun *toh* sembuh ia akan cacat, mengalami perubahan *mood* dan iritasi kepribadian normalnya? Kenyataannya mengejutkan, Abdurrahman Wahid menjungkirbalikkan semua

---

<sup>20</sup> Greg Barton, “Memahami Abdurrahman Wahid” dalam pengantar Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, Yogyakarta: LKIS, 1999, hlm. xii-xiii.

ramalan seakan-akan hukum alam, “sunnatullah” tidak berlaku baginya.

Itulah Gus Dur, stigma kewalian, sebuah derajat bagi sufi yang telah mencapai kesempurnaan spriritual. Dengan pemahaman ini akibatnya, seluruh kalimat yang terlontar dianggap aktualisasi dari pikiran-pikiran yang telah sempurna dan tak perlu digugat kebenarannya.

Sebagian menganggap Abdurrahman Wahid sebagai pemecah belah persatuan. Pandangan ini selalu konsisten diwakili oleh Eggy Sudjana, ketua Persatuan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI). Juga Ahmad Sumargono dengan KISDI-nya. Dan dalam taraf-teraf tertentu juga intelektual “kelompok ICMI”. Konsekuensinya, ide-ide yang terlontarkan layaknya ditendang dan dikoreksi terus menerus. Perlakuan seperti ini akan melahirkan suasana tidak sehat, jika mengarah pada sikap *a-priori* sebab, *a-priori* akan memunculkan *apologia* di sisi lain. Memahami pemikiran Abdurrahman Wahid model ini, dapat ditelusuri lewat teori skeptisme Bertrand Russel.<sup>21</sup>

Russel mengajarkan siapapun untuk *will to doubt* (kehendak untuk meragukan) semua pikiran. Jika kita sepakat dengan teori model Russell, pikiran Abdurrahman Wahid harus kita ragukan. Artinya, seseorang boleh tidak percaya, ragu dan sangsi terhadap pemikiran Abdurrahman Wahid, namun seseorang harus membolehkan Gus Dur untuk meragukan pikiran atau sikapnya (Gus Dur) sendiri, yang kemudian mengambil “sikap lain”. Dalam perspektif ini, semua ucapan (sikap) “inkonsisten” menjadi biasa, tidak istimewa, dan tak menimbulkan kontroversi yang harus selalu direaksi.

---

<sup>21</sup> Lihat Triyanto Triwikromo, “Kapok Jadi (Pikiran) Gus Dur”, *Suara Merdeka*, tanggal, bulan dan tahun tak terlacak.

Memahami Abdurrahman Wahid juga bisa dengan “teori kekuasaan orang tua”. Sebagai tokoh umat Islam, ada *public image*, bahwa Gus Dur sayang kepada kaum non muslim dibanding kepada umatnya sendiri. Buktinya kasus Monitor, Kupang, Ambon, Ketapang termasuk juga Sambas, AbdurrahmanWahid justru memojokkan umat Islam. Padahal ia sebetulnya memikirkan umat, sama seperti Nurcholish Madjid. Cuma caranya berbeda. Cak Nur dengan mengelus-elus, memberi hadiah dan sesekali menyanjungnya, sedang Gus Dur dengan menggertak, menyambuk dan menjewernya. Tetapi tujuannya sama, agar umat Islam maju. Di sini rupanya Gus Dur belajar “teori kekuasaan ortu” dari Fitzugh Dodson dalam buku *How to Dicipline With Love*.<sup>22</sup> Dodson bilang, sesekali ortu (pimpinan) perlu memanfaatkan kekuasaan ketika anak (umat atau rakyat) tidak bisa dikendalikan. Sebab, jika berlarut-larut hasilnya akan menjadi runyam. Kelihatannya dari sudut pandang semacam ini akan lebih arif menyikapi Gus Dur.

Cara lain, yaitu dengan teori yang dikembangkan oleh pemikir *posmodernis*, logika dekonstruksi atau “teori dunia jungkir balik”. Ketika Gus Dur mengatakan “akan berkunjung ke Pak Harto, Habibie atau Wiranto”, sebaiknya dipahami sebagai penakluk dia atas “lawan politiknya”. Logika ini sebetulnya tidak asing di dunia pesantren, seperti konsep *mafhum mukhalafah* (logika balik). Misalnya, ketika Gus Dur melibatkan Soeharto, Habibie dan Wiranto dalam proses dialog nasional sebagai upaya menghentikan kerusuhan, *mafhum mukhalafahnya* adalah ketiga

---

<sup>22</sup> Dikutip dari Handry TM, “Kekuasaan Ortu”, *Suara Merdeka*, 19 Oktober 1997.

inilah “pengendali kerusuhan”. Di sini, Gus Dur ingin menunjukkan bahwa provokator ada di tangan mereka.<sup>23</sup>

Dan yang lebih menakutkan (*serem*) adalah pendekatan ala Tyutcev, “pikiran yang diucapkan adalah suatu kebohongan”.<sup>24</sup> Jika menggunakan logika ini, serangkaian ucapan-ucapan Abdurrahman Wahid pun harus dimaknai sebagai kebohongan pula. Mengaktualisasikan pikiran adalah sebuah mekanisme yang memungkinkan orang membuat pilihan. Memilih mengandung arti menyisihkan sehingga ada “kebenaran” yang hilang dari pikiran, perasaan dan pengalaman yang diucapkan. “Tuhan” atau sebutlah kebenaran, hampir tak mungkin semua muncul di dalam ucapan. Begitu juga, “Tuhan” yang tersembunyi dalam pernyataan-pernyataan Abdurrahman Wahid, atau dalam istilah Lucien Goldman tersebut sebagai *The Hidden God*, bisa juga masih tertinggal di dalam “kerajaan otaknya” yang tak sepenuhnya bisa diungkapkan menjadi ucapan. Akibatnya, merespon ucapan-ucapan Gus Dur secara tergesa-gesa, tanpa mempertimbangkan *The Hidden God*, hanya akan menimbulkan kebohongan baru.

Logika semacam inilah yang membuat Abdurrahman Wahid tampak *cuek* dan bisa ngomong yang begitu enak dan enteng, ketika menyangkut soal yang peka.

Pendekatan lain untuk memahami Abdurrahman Wahid adalah dengan teori “Preservasi diri” (*self preservation*) yang dikembangkan oleh Max Horkheimer. Sebagai makhluk sosial, Gus Dur sangat mungkin sedang mempertahankan kedirian (*self*) sebagaimana Ronggowarsito, Syekh Siti Jenar, Sunan Panggung, Syekh Among Raga dan Soekarno, pikiran-pikiran

---

<sup>23</sup> Al-Zastrouw Ng, *Gus Dur Siapa... Op.Cit.*, hlm. 201-202. Lihat juga, “Gus Dur Bantah Ada Konspirasi” *Jawa Pos*, 19 Desember 1998.

<sup>24</sup> Triyanto Triwikromo, *Loc.Cit.*

dan ucapan-ucapannya tidak wajar bagi orang-orang sezaman yang berfikiran mapan, linier dan seragam. Sehingga, ketika “kedirian” Gus Dur muncul membuat orang lain “gerah” dan segera melontarkan serangan balasan. Padahal, bukan tidak mungkin statemen-statemen Gus Dur yang paling kontroversial sekalipun sesungguhnya bukan ungkapan final.

Sebagaimana layaknya manusia, Abdurrahman Wahid adalah makhluk pengembara. Ia mengembara mencari kebenaran dan kebaikan. Tetapi, ia juga sering terbentur dan seolah-olah tidak pernah lepas dari kekeliruan dan kegagalan. Gus Dur bagaikan pengembara, tidak luput dari kesesatan. Ia menempuh jalan yang tidak membawanya kepada tujuan yang sebenarnya. Pikiran Gus Dur pun bagaikan pengembara yang sering membentur pada batu, melenceng dari jalan lurus. Namun, hal itu bisa saja merupakan usaha Gus Dur untuk mempertahankan dirinya sebagai makhluk sosial, dengan cara mengejar interes jangka panjangnya, walaupun harus mengorbankan kesenangan-kesenangan sesaatnya yang dangkal. Karena itu, tak perlu merasa heran jika Abdurrahman Wahid tak terlalu menghiraukan kecaman dan pujian atas pernyataan-pernyataannya. Asal *self preservation*-nya tercapai, Gus Dur akan tetap maju tak gentar, berjalan terus.

Bisa juga memahami Gus Dur dengan “teori Relasi Kekuasaan”. Teori ini dikembangkan oleh Michael Foucault bahwa kebenaran tidak ada dengan sendirinya. Kebenaran tidak berada di luar kekuasaan, ia berada di dalam kekuasaan. Dengan demikian kebenaran adalah kekuasaan.<sup>25</sup> Ketika Hitler berkuasa misalnya, orang menyanjungnya sebagai pemimpin. Ia

---

<sup>25</sup> Michel Foucault, *Power/Knowledge*, New York: Panthenon Books, 1980, hlm. 133. Disadur dari Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, Yogyakarta: LkiS, 1993, hlm. 31-32.

merupakan wujud dari sang kuasa. Kata-katanya adalah kata-kata sakti. Tetapi begitu perang dunia ke-2 berakhir, orang mengutuknya sebagai penjahat perang. Tak berbeda dengan Soeharto, ketika kuasa dipuja-puja sebagai bapak pembangunan. Kebijakannya selalu “benar”, sehingga seseorang harus minta petunjuk darinya. Tetapi begitu *lengser*, dia dimaki-maki, dihina dan “sakit” pun dianggap sebagai kebohongan.

Bagaimana relevansi teori Foucault terhadap tindakan Gus Dur? Di saat tafsir tunggal terhadap Pancasila dianggap sebagai satu-satunya kebenaran, Gus Dur berusaha menandingi dengan kebenaran lain (Rapat Akbar NU 1 Maret 1992) lewat “kekuasaan massa” (*Mass Force*)nya. Ketika militerisme mendominasi wacana kebangsaan, Abdurrahman Wahid seorang santri *par excellence* begitu enak mengacak-acak tatanan “kebenaran” tersebut. Rupanya Gus Dur terpengaruh oleh Frederick Nietzsche, bahwa *the God is dead*. Artinya di saat Tuhan telah mati, maka segala persoalan diserahkan pada manusia. Hal ini bisa difahami tatkala “*the power is dead*,” Gus Dur ingin membangun “kebenaran baru” lewat otoritas *power* yang ia miliki.

Di samping teori-teori di atas, logika “kabur” (*Fuzzy logics*) layak juga dikemukakan. Logika ini diperkenalkan Futhfi Zedah, fisikawan asal Iran, sebagai *counter* atas logika kontrversial Aristotelian yang prinsip dasarnya adalah *the law of the excluded middle*, hukum tiada sesuatu yang “tengah.”<sup>26</sup> Kalau tidak baik, ya buruk. Jika tidak hitam ya putih. Bila tidak *on*, ya *off*. Logika konvensional ini berbeda dengan *Fuzzy logics*. Misalnya, diantara hitam dan putih, ada “abu-abu”. Diantara gelap dan terang ada “remang-remang”. Artinya logika ini

---

<sup>26</sup> Lihat Hasendar Bagir, “Fuzzy Logics”, *Republika*, 24 Februari 2000.

mengajarkan bahwa tidak ada sesuatu yang benar seratus persen dan yang lainnya salah seratus persen. Di dalam kebenaran terdapat kesalahan, dan dalam kesalahan mengandung kebenaran. Teori Zedah menggambarkan pandangan proporsional dan realitas setiap persoalan. Mengedepankan netralitas dan berupaya seoptimal mungkin menjauhi sikap ekstrimitas. Prinsip-prinsip paralel dengan wacana harmoni Abdurrahman Wahid.

Tak dapat disangkal, Abdurrahman Wahid selalu mengambil “jalan tengah”. Bagaimana sikap Gus Dur, ketika harus menjawab usulan cawapres dari poros tengah. Bagaimana kebijakannya terhadap mantan tokoh-tokoh orba. Gus Dur selalu ingin *win-win solution*, seolah-olah peran dirinya sebagai “kapal titian” yang bisa singgah di banyak dermaga politik. Betapa penting sebuah harmoni, sikap moderat. Richard Nixon pernah bilang: “*If you want to make beautiful music, you must play the black and the white notes together*”. Harmoni, bukanlah itu yang kita inginkan? Dalam keyakinan beragama, sebagaimana diyakini Gus Dur, pengampunan (proses rekonsiliasi) adalah pendekatan manusia terhadap Tuhan. *Penance is the removal of the obstacle that keeps the soul away from God*. Tuhan mengampuni kita agar kita bisa dekat dengan-Nya. Kita mengampuni dan diampuni orang lain agar kita bisa hidup berdampingan dengan harmonis.<sup>27</sup> Dengan sikap ini, memang Gus Dur harus berhadapan dengan kelompok garis keras. Tetapi itulah Gus Dur, setiap bangsa ini terancam sekarat, ketika tiba-tiba bangsa menghadapi kerapuhan sendi-sendi persatuan kebangsaannya, ia senantiasa melakukan manuver kontroversial, yang

---

<sup>27</sup> Bondan dari Bondan Winarno, “Rekonsiliasi” *Kompas*, 30 Januari 2000.

sebetulnya dapat “dimaklumi” lewat logika “kabur” ala Luthfi Zedah.

Abdurrahman Wahid sendiri mengklaim, “semua keputusan yang saya (Gus Dur) ambil sekarang adalah berdasarkan rasionalitas. Tetapi, moralitas dan spiritualitas yang sudah saya miliki membuat keputusan rasional itu lebih sempurna”.<sup>28</sup> Penegasan tersebut, seolah-olah Gus Dur mengadopsi ungkapan Immanuel Kant; *men are equal in dignity because of their capacity for moral choice*. Gus Dur memang “memilih” keputusan. Memilih berarti membiarkan (menyisakan yang lain). Dari sini semestinya kita berhadapan dengan sebuah keutamaan (*virtue*) yang diperkenalkan Gus Dur. Tetapi mengapa kita harus repot, jika tak mampu meraih *virtue*-nya.

---

<sup>28</sup> Dikutip dari Bondan Winarno, , “Biarin-Isme”, *Kompas*, 20 Februari 2000.



## Pribumisasi Islam

Sejak semula, Abdurrahman Wahid tidak menjadikan Islam sebagai alternatif, begitu juga ia tidak begitu yakin dengan formalisme Islam. Konsekuensinya, segenap ajaran agama yang telah diserap oleh kultur lokal tetap dipertahankan dalam bingkai lokalitas. Model ini disebut Gus Dur dengan “pribumisasi Islam”, yaitu mengkokohkan kembali akar budaya kita, dengan tetap berusaha menciptakan masyarakat yang taat beragama.<sup>29</sup> Dlmengan gagasan ini, rupanya Abdurrahman wahid ingin mengingatkan kaum Muslim tentang perlunya untuk mempertimbangkan situasi-situasi lokal dalam rangka penerapan ajaran-ajaran Islam. Pertimbangan Gus Dur, agar Islam (Indonesia) tidak tercabut dari konteks lokalnya sendiri semacam kebudayaan, tradisi dan sebagainya. Agenda ini mengharuskan dipahaminya ajaran-ajaran Islam sedemikian rupa sehingga faktor-faktor kontekstualnya dipertimbangkan sungguh-sungguh.

---

<sup>29</sup> Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam”, hlm. 96.

Sebagaimana ideologi yang selalu bergerak pada level bahasa, kultur, politik dan penafsiran, (ideologi) "pribumisasi" pun juga bergerak pada level-level tersebut. Pada level bahasa, Abdurrahman Wahid tidak setuju dengan pergantian sejumlah kosa kata dalam bahasa setempat dengan bahasa Arab. Dalam bentuknya yang paling sederhana, ia memanfaatkan istilah-istilah lokal. Dalam konteks ini, Gus Dur secara retorik bertanya, mengapa harus menggunakan kata "salat", kalau kata "sembahyang" juga tidak kalah benarnya? Mengapa harus "dimushalakan", padahal dulu toh cukup langgar atau surau? Belum lagi ulang tahun, yang baru "sreg" kalau dijadikan "milad". Dahulu tuan guru atau kiai, sekarang harus ustadz atau syekh, baru terasa berwibawa. Bukankah ini pertanda Islam tercabut dari lokalitas yang semula mendukung kehadirannya di belahan bumi?<sup>30</sup>

Abdurrahman Wahid juga menolak gerakan "Arabisasi budaya", "Pembauran Islam dengan budaya" atau "formalisasi ajaran Islam dalam kehidupan budaya". Yaitu sebuah upaya menjadikan Islam sebagai tolak ukur ideal untuk menilai manifestasi budaya pada umumnya. Menganggap Islam sebagai "budaya ideal" yang terlepas dari akar-akar budaya lokal. Dari sini Abdurrahman Wahid menjelaskan :

".... antara Islam dan paham pemikiran lain atau budaya lain berlangsung proses saling mengambil dan saling belajar. Konsekuensi logis dari keterbukaan seperti itu adalah keharusan untuk mendudukkan Islam hanya sebagai faktor penghubung antara berbagai budaya lokal. Dan melayani semua budaya lokal itu (akan)

---

<sup>30</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, "Salahkah Jika Dipribumikan ?" dalam *Tuhan Tak Perlu Dibela*, hlm.91

menumbuhkan universalitas pandangan baru tanpa tercabut dari akar kesejahteraan masing-masing.”<sup>31</sup>

Sekalipun demikian, “proses saling mengambil dan saling belajar” tidak boleh lepas kontrol. Karena itu, Abdurrahman Wahid senantiasa menyatakan perlunya sikap kehati-hatian. Pandangannya dalam proses pribumisasi, pencampuran antara Islam dan kebudayaan lokal harus benar-benar dokontrol sedemikian rupa sehingga yang bersifat setempat itu tidak merusak ciri khas Islam. Dalam hal ini, ia menulis :

Pribumisasi Islam adalah bagian dari sejarah Islam..... untuk menyatakan bahwa proses interaksi Islam dengan realitas-realitas historis tidak akan mengubah Islam (itu sendiri). Melainkan, itu hanya akan mengubah manifestasi agama Islam dalam kehidupan.<sup>32</sup>

Statemen di atas mengindikasikan bahwa Abdurrahman Wahid memiliki kepedulian bukan hanya pada pengembangan Islam, melainkan juga pada budaya setempat. Dengan cara itu, Islam dapat tumbuh berkembang tanpa memarginalkan dan berkonfrontasi dengan nilai-nilai budaya lokal yang sebenarnya bersifat positif, sementara budaya lokal tetap dapat *survive* tanpa merusak pilar-pilar ajaran Islam.

Dalam hal ini, Abdurrahman Wahid sering memberi gambaran tentang Masjid Demak. Pada awalnya, Masjid Demak memiliki ranggon atau atap yang terdiri dari sembilan susun. Susunan sembilan ini diambil dari konsep “meru” yang berasal dari masa pra-Islam (Hindu-Budha). Kemudian dipotong oleh Sunan Kalijaga menjadi tiga susunan yang melambangkan tiga

---

<sup>31</sup> Dikutip dari ahmad Baso, “Islam Liberal sebagai Ideologi”, hlm. 126.

<sup>32</sup> Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam”, hlm. 83

tahapan keberagaman seorang Muslim, *Iman, Islam dan Ihsan*. Pada tahap berikutnya, datanglah proses Arabisasi yang membawa bentuk masjid gaya Timur Tengah lengkap dengan kubah dan segala ornamennya. Begitu juga dalam seni agama, seni rupa, sastra dan seni musik dan tari, Islam terserap dalam budaya lokal dalam berbagai bentuk seperti sendati, jipin, rebana dan hikayat-hikayat.

Rupanya, dengan pribumisasi, Abdurrahman Wahid mampu mengeliminir ketegangan antara “norma agama” dan “manifestasi budaya” dan tidak mencari sisi-sisi yang “Islami” dalam kultur lokal. Namun Abdurrahman Wahid tidak setuju dengan adanya supremasi budaya atas agama, atau sebaliknya. Menurutny;

Pribumisasi Islam bukanlah “Jawanisasi” atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya memper-timbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal (Indonesia) di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa merubah hukum itu sendiri. Juga bukan meninggalkan norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan pelung yang disediakan oleh variasi pemahaman nash (al-Qur’an).<sup>33</sup>

Atas konsep tersebut, abdurrahman wahid menjelaskan secara ilustratif, ia menggambarkan Islam sebagai suatu sungai besar dan kekhasan-kekhasan sosio-kultural Indonesia sebagai anak sungai itu. Keduanya harus bertemu untuk membentuk sungai yang lebih besar lagi. Masuknya anak sungai mau tidak mau akan membawa air baru yang pada saatnya akan mengubah, atau mungkin juga akan mencemarkan, warna air aslinya. Terlepas dari itu, sungai itu bagaimana pun juga tetaplah

---

<sup>33</sup> *Ibid*

sungai yang sama dan dengan air lama yang juga sama. Dengan pemahaman ini, logis manakala Abdurrahman wahid tidak setuju "dikubahkan" nya masjid. Baginya masjid beratap genteng, yang sarat dengan simbolisasi lokalnya sendiri tak kalah menariknya di negeri ini. Budaya Walisongo yang "serba jawa", Saudati Aceh, Tabut Pariaman, didesak, dipinggirkan oleh qasidah berbahasa Arab dan juga MTQ yang berbahasa arab. bahkan, ia juga menolak kalau ikat kepala lokal (*udeng* atau *iket* di Jawa) harus mengalah kepada sorban "merah putih" model Yasser Arafat.<sup>34</sup>

Abdurrahman wahid tampak memiliki kepentingan dalam hal ini. Yakni agar nash tidak hanya difahami secara *leterlek*. Sebab, rekonsiliasi antara Islam dan budaya berarti mengupayakan agar wahyu dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor konstektual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya. jadi bukan "pembauran Islam dan budaya". Jika istilah "pembauran" yang digunakan, maka konsekuensinya "berbaur" berarti hilangnya sifat-sifat asli. Ini tidak dibenarkan, mengingat Islam harus tetap pada sifat Islamnya. Untuk menghindari kesalahpahaman, Abdurrahman wahid menandakan kembali;

Yang "dipribumikan" adalah manifestasi kehidupan Islam belaka. Bukan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formalnya. Tidak diperlukan "Qur'an Batak" dan "Hadis Jawa". Islam tetap Islam, di mana saja berada. Namun tidak berarti semua harus disamakan "bentuk luarnya". Salahkah kalau Islam "dipribumikan", sebagai manifestasi kehidupan?<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Abdurrahman Wahid, "Salahkah Jika Dipribumiakan?" hlm. 90.

<sup>35</sup> Ibid, 92

Jadi, lewat pribumisasi, Islam kelihatan sebagai agama yang apresiatif terhadap konteks lokal dengan tetap menjaga pada realitas pluralisme kebudayaan yang ada. Abdurrahman wahid kurang berkenan dengan wajah “mono-Islam” dalam ekspresi kebudayaan, misalnya semua simbol atau identitas Islam harus menggunakan ekspresi kebudayaan Arab atau bahasa Arab tempat Islam lahir. Penyeragaman ini bukan hanya akan mematikan kreativitas kebudayaan umat, tetapi juga mempersempit ruang gerak Islam. Karena, Islam akan teralienasi atau diasingkan dari arus utama kebudayaan nasional yang disitu Islam menjadi sub-sistem keagamaan.

Bagi Abdurrahman wahid, Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah hanya akan menyebabkan tercerabutnya kita dari akar budaya kita sendiri. dan disamping itu, Arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan. Pribumisasi Islam adalah strategi agar Islam dalam beradaptasi dengan budaya local tanpa hilang identitas masing-masing.<sup>36</sup> Pribumisasi bukan upaya menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan-kekuatan budaya setempat, tetapi justru agar budaya itu tidak hilang. Jadi, pribumisasi adalah kebutuhan, bukan untuk menghindari polarisasi agama dan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terelakkan.<sup>37</sup> Lebih dari itu, menutup Islam rapat-rapat dari berbagai budaya luar, menurut Abdurrahman Wahid justru pengakuan terselubung akan kelemahan Islam. Bukankah ketertutupan hanya membuktikan ketidakmampuan melestarikan keberadaan diri dalam keterbukaan? Bukankah isolasi justru menjadi

---

<sup>36</sup> Fitriah, Ainul. "Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam." *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 3.1 (2013): 39-59.

<sup>37</sup> Lihat Abdurrahman wahid, "Pribumisasi Islam", hlm. 82

petunjuk kelemahan dalam pergaulan?<sup>38</sup> Pandangan semacam ini mencerminkan semangat optimisme Abdurrahman Wahid dalam setiap menyikapi persoalan.

Meskipun agama dan budaya merupakan dua hal yang berbeda, namaun keduanya bukan berarti harus terpisah. Agama yang bersumber dari wahyu Allah, yang bersifat normatif serta memiliki kecenderungan yang tetap dan permanen dapat bersanding dengan budaya sebagai hasil karya manusia yang dinamis. Baik agama atau budaya punya wilayah dan otoritas masing-masing, yang menunjukkan independensinya.<sup>39</sup> Namun pada tingkat kehidupan yang praktis keduanya bisa saling menyapa dan bertemu. Antara agama dan budaya memiliki logika tersendiri, walau tidak menutup kemungkinan untuk bersinggungan. agama dan budaya mempunyai independensi masing-masing, tetapi disisi lain keduanya mempunyai wilayah berkelindan. Manusia tidak bisa beragama tanpa budaya, karena kebudayaan merupakan kreativitas manusia yang bisa menjadi salah satu bentuk ekspresi keberagaman. Namun demikian, Abdurrahman Wahid tidak sampai berkesimpulan bahwa agama adalah kebudayaan. Ia mengakui antara keduanya terjadi tumpang tindih dan saling mengisi, namun tetap memiliki sisi-sisi perbedaan. Yaitu agama bersumber dari wahyu dan memiliki norma-norma sendiri. Norma-norma agama bersifat normatif, karenanya ia cenderung menjadi permanen. Sementara budaya adalah kreativitas manusia, karenanya ia berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan cenderung untuk selalu

---

<sup>38</sup> Abdurrahman Wahid, "Mengapa Mereka Marah", dalam *Tuhan Tak Perlu Dibela*, hlm. 98.

<sup>39</sup> Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Depok: Koekoesan, 2001, hlm. 117.

berubah.<sup>40</sup> Akan tetapi, Abdurrahman Wahid berkeyakinan bahwa fakta "perbedaan" tersebut tidak menghalangi kemungkinan manifestasi kehidupan beragama dalam bentuk budaya.

Berkelindannya antara agama dan budaya akan terjadi terus menerus sebagai suatu proses yang akan memperkaya kehidupan dan membuatnya tidak gersang. Variasi-variasi budaya akan memungkinkan adanya persambungan antara berbagai kelompok atas dasar persamaan-persamaan, baik persamaan agama maupun budaya. Jika tidak demikian, dengan sendirinya manusia akan mengalami kekeringan batin. Manusia akan mengalami kegalauan perasaan. Bukankah "budaya" juga sebagai kebutuhan, sebagaimana "beragama"? Bukankah tak terpenuhinya salah satu kebutuhan hanya akan menimbulkan kegelisahan-kegelisahan, karena merasa ada semacam *something lost* pada dirinya. Jika demikian, akibatnya akan mereduksi keberagaman seseorang, bukan!

Sejak awal kelahirannya, Islam telah membuktikan sikap "bersahabat" dengan budaya setempat. Ia tidak serta merta menolak semua tradisi Arab pra-Islam. Beberapa *urf* (tradisi) yang telah mengakar dan ajaran Islam, lebih dari itu sebagian dari tradisi pra-Islam itu menjadi sumber "material" hukum Islam. Artinya, tidak semua tradisi atau sistem lokal ditolak Islam. Dengan demikian tradisi dan adat setempat yang tidak bertentangan secara diametral dengan Islam dapat dilestarikan.

Pola-pola pemahaman seperti di atas telah dibuktikan oleh intelektual masa lalu dimana pemikiran mereka selalu bernuansa antropologis dan sangat dijiwai nilai-nilai budaya setempat. Karya-karya ulama klasik menunjukkan adanya

---

<sup>40</sup> Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam" hlm. 81.

kecenderungan kuat untuk melakukan proses penyesuaian dengan budaya setempat tanpa mengorbankan prinsip-prinsip umum dari hukum agama itu sendiri.<sup>41</sup> Prinsip-prinsip umum dalam konteks pemikiran Gus Dur juga disebut dengan universalisme Islam. Menurut Naim (2016), pemikiran universalisme Islam yang dikenalkan oleh Abdurrahman Wahid bersumber dari intelektualisme Islam klasik.<sup>42</sup> Bagi Gus Dur, universalisme Islam tampil sebagai ajaran yang paripurna, dalam bentuk lima kebutuhan dan hak dasar manusia. Kelima hak dasar tersebut adalah (1) keselamatan fisik (*hifdz nafs*) warga negara dari perlakuan kekerasan di luar ketentuan aturan hukum, (2) hak beragama (*hifz din*) bagi semua warga. Bebas meyakini dan mengekspresikan agamanya, tanpa ada pemaksaan dari pihak mana pun, (3) jaminan dan hak berkeluarga dan memiliki keturunan (*hifz nasl*), (4) hak dan keselamatan harta benda (*hifz mal*) dan milik pribadi di luar prosedur hukum, dan (5) jaminan dan hak berprofesi.<sup>43</sup> Kelima prinsip ini kemudian diterjemahkan dalam konteks budaya dan kondisi lokalitas.

Sikap elaboratif Abdurrahman Wahid ini mendapat pengabsahan di mata kaidah hukum “al-adah al-muhakkamah”, bahwa budaya setempat dapat dijadikan sebagai hukum. Misalnya dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang yang memberikan hak untuk meminta perceraian bagi wanita, dimana hal itu tidak dikenal dalam kitab-kitab masa lalu atau dengan kata lain kendali perceraian terletak di tangan suami. Dengan

---

<sup>41</sup> Abdurrahman Wahid, “Pengembangan Fiqih Secara Kontekstual” Pesantren, No.2, Vol.II,1985, hlm.4.

<sup>42</sup> Naim, Ngainun. "Abdurrahman Wahid: Universalisme Islam dan Toleransi." *Kalam* 10.2 (2016): 423-444. <https://doi.org/10.24042/klm.v10i2.8>

<sup>43</sup> Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Depok: Koekoesan, 2001, hlm. 4-5.

butir ini Abdurrahman Wahid memahami telah ada reduksi atau penurunan wewenang pria dan penambahan wewenang wanita dalam perkawinan, suatu yang benar-benar menunjukkan watak lokal dari perkembangan fiqh di Indonesia yang relatif menghargai status wanita <sup>44</sup> daripada dikawasan Timur Tengah.

Tampaknya, gagasan "Pribumisasi Islam" Abdurrahman Wahid merupakan salah satu dari tiga corak penampilan Islam dalam masyarakat. Bagi Gus Dur, dari tiga model yang paling layak dan mestinya diperjuangkan hanyalah yang terakhir. Ketiga model tersebut adalah; *Pertama*, pendekatan alternatif, yaitu bahwa Islam merupakan sistem nilai yang lengkap, merupakan alternatif terhadap sistem nilai yang ada.<sup>45</sup> Pendekatan ini menekankan perlunya keikutsertaan dalam sistem kekuasaan yang ada. Tendensinya adalah untuk menampilkan watak ideologis Islam serta menonjolkan sifat eksklusifistik Islam terhadap agama, paham dan ideologi lain. Kepentingan Islam adalah kredonya dan solidaritas Islam adalah tali pengikatnya. Kelemahan dalam pendekatan ini adalah begitu mudah terjebak dalam sektarianisme.

*Kedua*, pendekatan budaya. Pendekatan yang semata-mata kultural ini berkeinginan untuk mewujudkan Islam dalam kesadaran hidup sehari-hari tanpa keterikatan dengan kelembagaan apa pun kecuali dalam konteks penyebaran Islam secara budaya itu sendiri. Sekalipun aksentuasinya lebih mengarah pada wawasan universal Islam sebagai sebuah peradaban dunia, namun sering terjadipergeseran watak pendekatan ini kedalam kehidupan ketika sejumlah *propone*-nya

---

<sup>44</sup> Ibid, hlm.6.

<sup>45</sup> Abdurrahman Wahid, "Peranan Umat Dalam berbagai Pendekatan", dalam Abdurrahman Wahid dkk., *kontroversi Pemikiran Islam Indonesia, Bandung: Rosdakarya, 1991*, hlm.203.

berubah menjadi penuduh pihak lain mengganggu sistem kekuasaan. Coraknya yang semul inklusif bisa berubah menjadi eksklusif, yang meuding kelompok lain sebagai penyebab ketertinggalan umat Islam.<sup>46</sup>

*Ketiga*, pendekatan sosio-budaya. Pendekatan ini pada hakikatnya menerima adanya keharusan upaya menampung kebutuhan kulturisasi Islam, pembudayaan Islam. Artinya, Islam diambil sebagai budaya, tetapi pada saat yang sama sengaja tidak mengambil Islam sebagai alternatif karena itu artinya, Islam menjadi lawan dari struktur yang telah ada.<sup>47</sup> Jadi, ia menekankan sikap mengembangkan pandangan dan perangkat kultural yang dilengkapi oleh upaya membangun sistem kemasyarakatan yang sesuai dengan wawasan budaya yang ingin dicapai itu. Pendekatan ini lebih mementingkan aktivitas budaya dalam konteks pengembangan lembaga-lembaga yang dapat mendorong transformasi sistem sosial secara evolutif dan gradual. Di sini tidak dipersoalkan sikap untuk masuk ke dalam kekuasaan atau tudak. Dalam pendekatan ini dapat dengan mudah dimasukkan "agenda Islam" ke dalam "agenda nasional" bangsa secara inklusivistik. Strategi sosial-budaya ini, menurut Abdurrahman Wahid berupaya mengubah institusi-institusi yang ada kepada "acuan Islam" tanpa menjadikan Islam sebagai alternatif. Pendekatan ini pada hakikatnya mirip dengan pendekatan inspiratif, di mana Islam sebagai inspirasi muncul membawa keadilan, wawasan demokrasi, wawasan kedaulatan hukum, wawasan kebebasan berserikat, dan sebagainya.

---

<sup>46</sup> Ibid, hlm. 205-207; juga lihat Ahmad Amir Aziz, Neo-modernisme Islam di Indonesia : Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid, Jakarta : Rineka Cipta, 1999, hlm. 48.

<sup>47</sup> Abdurrahman Wahid, "Peranan Umat dalam", hlm. 207-209.

Strategi sosio-budaya yang dipilih Abdurrahman Wahid hanya dimungkinkan kalau Islam tampil dengan tawaran-tawaran kultural yang produktif dan konstruktif. Dan harus senantiasa ada upaya untuk melakukan reaktualisasi ajaran agama dalam situasi kehidupan yang konkret, tidak hanya diucapkan dengan visualisasi yang abstrak belaka. Agama berfungsi sebagai wahana pengayom tradisi bangsa, sedang pada saat yang sama agama menjadikan kehidupan berbangsa sebagai wahana pematangan dirinya.<sup>48</sup> Sebab itu, Abdurrahman Wahid selalu mencari bentuk solutif terhadap tantangan zaman dan lokalitas kehidupan, tanpa meninggalkan inti ajaran agama.

Sebagai wacana, “Pribumisasi Islam” Gus Dur sebetulnya layak dilihat dari kaca mata ideologis, karena ”pribumisasi” adalah diskursus yang mendambakan perusahaan. Namun bagi Abdurrahman Wahid “Islam” yang dikaitkan dengan istilah “pribumisasi” bukan ditempatkan sebagai “ideologi dominan” yang memisahkan dengan tegas antara dasar perbedaan agama. Gus Dur menempatkan “Islam” sebagai ”kekuatan transformatif tanpa nama Islam”. Sebagaimana dikatakan:

....Islam tidak selayaknya harus berhadapan dengan ideologi-ideologi transformatif manapun di dunia, karena ia harus juga melakukan kerja transformasinya sendiri... dengan sebuah kesadaran transformatif tanpa nama, yang lalu mewujudkan diri dalam kesadaran pelestarian lingkungan, pengembangan kesuadayaan, penegakan demokrasi tanpa merinci terlebih dahulu bentuk sistemiknya, dan sebagainya.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Baca Umaruddin Masdar, *Membaca Ikiran Gus Dur*, hlm. 142.

<sup>49</sup> Abdurrahman Wahid, “Kata Pengantar “ dalam Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, Jakarta: P3M, 1991, hlm. X.

Dari sini timbul pertanyaan, bagaimana mungkin Islam “harus melakukan kerja transformasinya sendiri” dengan “kesadran transformatif tanpa nama?” Kalau mungkin, lalu oleh siapa? Untuk apa? Bukankah, paling tidak sampai saat ini, “simbol” masih sebagai alat pembeda yang dapat mengeliminir “kekacauan-kekacauan”? Tampaknya memang riskan mengandalkan Gus Dur dalam soal “penyebaran Islam yang tuntas dinegeri ini.”

Namun demikian, kontribusi “pribumisasi Islam” model Gus Dur telah membawa rekonsiliasi antara Islam dan budaya lokal dan bahkan saling mendukung terhadap eksistensi dan prinsip masing-masing. Lebih penting dari itu, dalam konteks bernegara, ternyata upaya pribumisasi Islam akan memberikan nuansa dalam warna dan orientasi dari gerakan Islam dan interpretasi ajarannya, sehingga *clash* Islam “negara-negara” dapat dieliminir sedemikian rupa demi menjunjung kemanusiaan.



*Bagian Empat*  
**Islam, Negara, dan  
Etika Berbangsa**



## Islam dan Konsep Negara

“Antara agama dan negara mempunyai tanggung jawab sendiri-sendiri. Dalam hal yang tidak sama, katakanlah dalam melaksanakan wawasan Islam, maka itu menjadi tanggung jawab di pundak umat Islam, tanpa terlalu membebani negara. Negara kita minta untuk mengayomi hal-hal yang sifatnya kepentingan bersama seluruh warga negara, tanpa membedakan usul-usul suku, agama, bahasa, dan warna kulitnya.”

*Abdurrahman Wahid<sup>1</sup>*

Dalam diskursus politik, persoalan pertama yang muncul dalam Islam adalah problem relasi agama dan negara. Sedemikian urgennya wacana tersebut, sehingga Abdurrahman Wahid menyebutnya sebagai “titik pusat perhatian” gerakan Islam

---

<sup>1</sup> Abdurrahman Wahid, “Beda Tugas NU dan Tugas Negara” *Aula*, Nomor 3, Tahun VII, Maret 1986, hlm. 35-39

diseluruh dunia, tidak terkecuali di Indonesia.<sup>2</sup> Sayang, ia tidak membicarakan kaitan agama (Islam) dan negara dalam perspektif akademik dan sistematis, melainkan bersifat reflektif sebagaimana karakter tulisan-tulisannya.

Jawaban atas pertanyaan bagaimana hubungan agama dan negara atau (tempat dalam bahasa Abdurrahman Wahid) ada tidaknya konsep kenegaraan dalam Islam, mengalami beberapa kendala. *Pertama*, dominasi pemahaman dogmatis dalam pemikiran Islam. Kendala ini di ilhami dari anggapan seolah-olah al-Qur'an serba mencakup dan serba menjelaskan,<sup>3</sup> akibatnya, memaksakan suatu pandangan bahwa Islam adalah agama dan negara sekaligus (din wa daulah) dan anantara keduanya tak dapat dipisahkan. Atau Islam meliputi tiga 'D', yaitu din, dunya dan daulah, sebagaimana pandangan Nazih Ayubi.<sup>4</sup>

Kendala *kedua*, historisitas kekuasaan politik yang pernah muncul dalam sejarah Islam semenjak tahun 632 M, menisbatkan diri pada doktrin-doktrin al-Qur'an dan Nabi, serta mengklaim bertanggung jawab untuk menjaga ajaran-ajaran tersebut. Kesulitan diatas menimbulkan kesan bahwa arus pemikiran diluar *mainstream*, dinilai "salah". Padahal "apapun pemikiran dan

---

<sup>2</sup> Lihat Abdurrahman wahid, "Islam: Punyakah konsep kenegaraan?", Tempo, 26 Maret 1983. Esai ini dihimpun kembali dalam Tuhan Tak Perlu Dibela, Yogyakarta: LkiS, 1999, hlm. 15-18.

<sup>3</sup> Secara argumentatif, Harun Nasution meng-counter anggapan bahwa al-Qur'an memuat segala persoalan; tentang sistem politik, sistem ekonomi, sistem sosial-kemasyarakatan, soal-soal industri, pertanian dan sebagainya. Lebih lengkap baca Harun Nasution, "Islam dan Sistem Pemerintahan dalam Perkembangan Sejarah", Studi Islamika, Juli 1983, juga Harun Nasution A. Dahlan Ranuwihardjo dan syafi'i Ma'arif, "Hubungan Islam dan Negara", Dialog, Nomor 19, Tahun IX, September 1985, hlm. 5-15

<sup>4</sup> Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London and New York : Poutledge, 1991, hlm. 63-64

praktik politik” semestinya selalu dalam kerangka *debatable* yang tidak bisa dianggap *taken for granted* (selalu benar).

Pendapat bahwa Islam identik dengan agama dan politik dapat dijumpai dalam karya-karya Khursid Ahmad, Muhammad Asad, Muhammad Husayn Fadhlallah, Al-Maududi, Rasyid Al-Ghannouchi, Hasan Al-Turabi dan termasuk orientalis semacam Gerhard Endress dan W. Montgomery Watt. disamping itu terdapat pandangan yang secara diametral bertentangan dengan arus diatas. Intelektual muslim yang mewakili kelompok ini antara lain; Fazlurrahman, Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Sa'id Al-Asymawi, Ali Abd al-Raziq, Nurcholish Madjid, termasuk Abdurrahman Wahid.<sup>5</sup> Diantara argumennya diungkap oleh Qomaruddin Khan bahwa tidak ada landasan yang kokoh mengenai pencampur adukan agama dan politik. Khan menulis:

“Klaim bahwa Islam merupakan sebuah paduan agama dan politik yang harmonis adalah sebuah slogan modern, yang jejaknya tidak dapat ditemukan dalam sejarah masa lalu Islam. Istilah “Negara Islam“ tidak pernah digunakan di dalam teori atau praktik ilmu politik muslim sebelum abad ke-20. Juga seandainya tiga puluh tahun pertama Islam dikecualikan, perilaku negara-negara muslim didalam sejarah hampir tidak dapat di bedakan dari perilaku negara-negara lainnya dalam sejarah dunia.”<sup>6</sup>

Sekalipun demikian, asumsi “ceseropapisme,” yakni ketidakpisahan agama dan politik terus berlanjut dalam studi

---

<sup>5</sup> Lebih lanjut lihat Dale F. Eickelman & James Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim*, Bandung: Mizan, 1998, hlm. 66-71. Untuk penelitian tentang teori politik Islam, dari zaman klasik, pertengahan, modern dan kontemporer baca Muhammad Azhar, *Filsafat Politik: perbandingan antara Islam dan Barat*, Jakarta : Rajawali Pers, 1997, hlm. 75-170

<sup>6</sup> Dikutip dari Dale F. Eickelman & James Piscatori, *Ekspresi Politik*, .....op. Cit, hlm. 67-68

Islam. Padahal gagasan “*din wa daulah*” tak begitu signifikan, karena tiga alasan. *Pertama*, adanya kalin keunikan politik Islam. Realitasnya, agama jelas merupakan titik sentral bagi kehidupan politik rakyat di seluruh dunia, bukan hanya monopoli kaum muslim. *Kedua*, justru secara implisit membenarkan asumsi para orientalis bahwa *discourse* politik muslim, memang “berbeda”. Tidak didasari pertimbangan rasional. Sementara dalam dunia keilmuan orientalis ada pembedaan titik tekan antara “Timur” dan “Barat” dan acap kali menggambarkan stereotip-stereotip tertentu pula. akibatnya, karena selalu melibatkan agama, orang Islam dianggap selalu bernafsu, tak terkendali, tak kenalkompromi, dan tidak mungkin untuk diajak bernegosiasi. *Ketiga*, semakin memperkokoh adagium bahwa politik merupakan sebuah jariangan tak berahit, yang bagian-bagiannya sulit dibedakan karena adanay interpenetrasinatural dan mutual antara agama dan politik. Dalam konteks politik, Islam dianggap memasukkan semua kehidupan dan segala segala sesuatu diasumsikan bersifat politis, maka stuktur politik menjadi terabaikan.

Pandangan Abdurrahman Wahid tentang Islam dan Negara tidak lepas dari wacana yang berkembang dalam pemikiran politik Islam. Secara dikotomis, Ia membagi dalam katagori “minimalis” dan “optimalis”.<sup>7</sup> Jika menggunakan tipologi ini, abdurrahman Wahid masuk dalam kelompok “minimalis”. Artinya, ia sepakat bahwa Islam berfungsi inspirasional, menjadi sumber pendorong munculnya legislasi dan pengaturan negara yang manusiawi namun tidak menentang ajaran Islam. Strategi yang digunakan adalah pencapaian substansi tanpa memperhatikan bentuk frmal.

---

<sup>7</sup> Abdurrahman Wahid, “Islam: Panyakah konsep kenegaraan?”, hlm.17

Formalisme bagi aliran ini tidak begitu bermakna. Hal ini jelas berbeda dengan kelompok “optimalis“ yang masyarakatnya formalisasi bentuk kenegaraan.

Munculnya pendirian Abdurrahman Wahid dapat ditelusuri dari jalur jaringan intelektual Abdurrahman Wahid seperti cendikiawan Ali Abd al-Raziq dan Thaha Husein, ia menolak pandangan kaum tradisional bahwa Islam mempunyai konsep tentang negara. Dalam pandangan cucu pendiri NU, kata-kata *ad-daulah Islamiyah (an Islamic State)* tidak pernah disebut dalam al-Qur’an. Al-Qur’an memang memakai istilah “*baldah*”, tetapi ini dalam konteks sosiologis, yaitu negara yang baik, penuh pengampunan Tuhan (*baldah tayyibah wa rabbun gafur*)<sup>8</sup> “yang baik“ berarti estetika-etis. Atas dasar itu, menurut Abdurrahman Wahid Islam berfungsi sebagai etika kemasyarakatan (social ethis). Sebab dalam pandangan umat Islam yang penting adalah pengaturannya (al-hukm), bukan al-daulah (negara).

Argumentasi Abdurrahman Wahid juga diperkokoh dengan fakta sejarah bahwa praktik-praktik suksesi kepemimpinan berbeda dari masa ke masa. Tidak adanya mekanisme tunggal dalam peralihan wewenang, menurut Abdurrahman Wahid menunjukkan bahwa Nabi tidak dengan sengaja mengidealkan negara Islam. Secara retorik, Abdurrahman Wahid menyatakan:

“Kalau memang Nabi menghendaki berdirinya sebuah negara Islam, mustahil masalah suksesi kepemimpinan dan peralihan kekuasaan *tidak dirumuskan secara formal*.

---

<sup>8</sup> Ibid, juga lihat Abdurrahman Wahid, “ Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama” dalam Abdurrahman Wahid, Mengurai Hubungan Agama dan Negara, Jakarta : Grasindo, 1999, hlm.86

Nabi cuma memerintahkan, “bermusyawarahlah kalian dengan persoalan.” Masalah sepenting itu bukannya dilembagakan secara konkrit, melainkan dicukupkan dengan diktum sebuah saja, yaitu: “Masalah mereka (haruslah) dimusyawarahkan antara mereka.” Mana ada negara bentuk seperti itu.<sup>9</sup> (cetak miring dari penulis ).

Terlepas dari substansi alasan, Adurrahman wahid tampak “aneh”, untuk tidak dikatakan mengalami kesesatan pikir. Mengapa demikian? Bukankah Abdurrahman Wahid selalu mengabaikan aspek formalitas. Tetapi mengapa kali ini menuntut landasan formal. Rupanya, ia menggunakan standar ganda (*double standard*) dalam menganalisis wacana ada tidaknya konsep negara.

Lalu untuk memperkuat tesisnya bahwa Islam tidak punya konsep negara, Abdurrahman Wahid merujuk pada tradisi awal Islam. Katanya, Nabi ditunjuk Tuhan menjadi kepala dan pemimpin umat atau komunitas melalui wahyu. Ketika beliau wafat, terjadi konflik tentang kepemimpinan. Akhirnya Abu Bakar dibai’at (pernyataan loyalitas) menjadi pemimpin. Sementara sebelum Abu Bakar meninggal, ia sudah menunjuk Umar bin Khattab sebagai penggantinya. Berikutnya, Khalifah Umar membentuk *ahli al-hal wa al-agd*, yang bertugas menunjuk pengganti dirinya. Umar meminta putranya, Abdullah bin Umar, menjadi anggota “tim tujuh” tanpa memiliki hak pilih. Selanjutnya Ali bin Abi Thalib justru mengangkat dirinya sendirinya sebagai pimpinan.<sup>10</sup> artinya, Abdurrahman Wahid

---

<sup>9</sup> Abdurrahman Wahid “ Islam : Punyakah konsep kenegaraan ?”, hlm.16

<sup>10</sup> Baca berturut-turut Abdurrahman Wahid, “ Islam Mengutamakan Politik sebagai Moralitas”, Arrisalah, Edisi XXIX/TH.VIII/1996, hlm. 53 ; juga idem, Tabayun Gus Dur, Yogyakarta: LkiS, 1997, hlm. 235-236; Munawir Sjadzali, Islam dan Tata Negara : Ajaran, Sejarah dan Pemikiran, Jakarta : UI Press, 1990, hlm.

menganggap tak cukup alasan untuk mengatakan Islam mempunyai konsep yang definitif tentang negara. Sebab, bahasa politik Islam dalam soal suksesi tidak selalu sama. Terkadang memakai istilah *istikhla*, *bay'at* atau *ahl al-hal wa al-aqd*.

Memang ada pandangan bahwa “pemerintahan” Nabi dan era khulafa al-rasyidin berdasarkan sistem teokrasi dan segala sesuatu bersumber dari wahyu. Pendapat demikian, menurut Thaha Husein, sangat jauh dari kebenaran. anggapan tersebut muncul dan berkembang di kalangan masyarakat disebabkan mereka terkecoh (*yakhda'un*) oleh jargon-jargon penguasa, atau terbuai ucapan-ucapan seseorang yang sering berbicara mengenai perintah Tuhan, kekuasaan Tuhan dan ketaatan kepada-Nya. Mereka menganggap bahwa kekuasaan saat itu turun dari Tuhan. Padahal persoalannya begitu sederhana, Yaitu kekhelifahan pada hakikatnya adalah perjanjian antara rakyat dan pemimpinnya melalui kontrak sosial.<sup>11</sup>

Menurut Abdurrahman Wahid, tidak adanya al-Qur'an dan Hadis menerangkan tentang mekanisme pemindahan kekuasaan, merupakan indikasi bahwa kesepakatan akan bentuk negara tidak dilandaskan pada *dalil naqli*, melainkan pada kebutuhan masyarakat sesuai dengan ruang dan waktu. Dengan demikian, negara dibangun dengan kepentingan temporal sehingga tidak pantas jika dipandang sakral. Mungkin alasan inilah yang menyebabkan mengapa hanya sedikit sekali Islam berbicara tentang bentuk negara dan proses pemindahan

---

21-28; Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara : Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta : Paramadina, 1998, hlm. 183 ; juga Musthafa Abd Rahman, “Gus Dur, Agama dan Negara”, Kompas, 25 Oktober 1999.

<sup>11</sup> Lihat Syahrin Harahap, *Al-Qur'an dan Sekularisme: Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husein*, Yogyakarta: Tiara wacana, 1994, hlm. 110

kekuasaan.<sup>12</sup> Pandangan Abdurrahman Wahid sangat rasional melalui pendekatan *Empirical history*, semangatnya jelas mendukung tesis-tesis Ali Abd al-Raziq tentang pemisahan agama dan negara. Bedanya, aksentuasi (bahasa) Abdurrahman Wahid adalah Islam sebagai etika sosial (*social ethics*) yang berfungsi komplementer,<sup>13</sup> sementara Al-Raziq memfokuskan Islam sebagai ajaran tentang “keadilan, persamaan dan demokrasi.”<sup>14</sup>

Sekalipun jaringan epistemologis Abdurrahman Wahid dapat dilacak melalui Muhammad Arkoun, ia tidak berangkat dari sudut pandang linguistik ajaran al-Qur’an. Kelemahan Abdurrahman Wahid terletak pada perangkat analisis yang digunakan. Hal ini berbeda dengan Arkoun, tatkala bicara tentang kaitan antara Islam dan Politik, ia “meminjam” peralatan analisis semiotis ala andre Greimas. Arkoun<sup>15</sup> membedakan tiga “aktan” (actant-pelaku, pemegang peran) yang saling terkait; *Pertama*, aktan pertama (L’actant Premier) berarti Allah; *Kedua*, aktan perantara (L’actant Mediateur) berarti para Nabi, dan *Ketiga*, aktan ketiga (Le troisme actant) berarti manusia yang

---

<sup>12</sup> Abdurrahman Wahid, “Beberapa Aspek Teoritis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam”, Aula, edisi Desember 1986, hlm.33

<sup>13</sup> Baca Abdurrahman Wahid, “Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa”, Prisma, Edisi Ekstra, 1984, hlm. 3-9 ; juga idem, “Antara Asas Islam dan Asas Pancasila”, dalam Abdurrahman Wahid, membangun demokrasi, Bandung : Rosdakarya, 1999, hlm. 38-42

<sup>14</sup> Abdurrahman Wahid, “Islam. Ideologi dan Etos Kerja di Indonesia”, dalam Budhy Munawar Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995, hlm. 584

<sup>15</sup> Dikutip dari Syafiq Hasyim, “Islam dan Politik: Sebuah Studi Keterkaitan, Telah Awal Mengenai Pemikiran Mohammad Arkoun” dalam Johan Hendrik Meuleman, Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammad Arkoun, Yogyakarta: Lkis, 1996, hlm. 136-137

terdiri dari dua golongan, mukminin dan kafirin (kategori “mukminin” dan “kafirin” menunjukkan bahwa struktur makna al-Qur’an sering bersifat biner).

Wacana Qur’ani ”mukminin” dan “kafirin”, dengan pendekatan politis lepas dari pengamatan Abdurrahman Wahid. Padahal, jika ia mau memahami lebih lanjut kedua istilah tersebut, tidak hanya berkonotasi teologis, tapi juga memiliki makna politis. “Kafirin” adalah julukan bagi komunitas yang menolak agama baru secara politis dan sosial. Sedangkan istilah “mukminin” sebagai julukan bagi kelompok manusia yang menciptakan kekuatan baru, dibawah komando Muhammad. Dikotomi masyarakat ke dalam kategori “mukminin” – “Kafirin” adalah cermin manajemen konflik (conflict management) yang dihembuskan oleh Nabi. Fakta ini mestinya harus diakui Abdurrahman Wahid sebagai keunggulan agama dalam menciptakan *clash*, sosial-politis diantara mereka. Disisi lain, Nabi dengan penciptaan manajemen konfliknya, jelas berwatak politis. tetapi Abdurrahman Wahid menyatakan sebaliknya. Dalam salah satu kolomnya tentang refleksi pemikiran Ali Abd al-Raziq, ia menulis:

Padahal ia (Al-Raziq) telah mengajukan argumentasi cukup kuat dan masuk akal. *Pertama*, katanya, dalam al-Qur’an tidak pernah ada doktrin. *Kedua*, perilaku Nabi Muhammadsendiri tidak memperlihatkan watak politis, melainkan moral. *Ketiga*, Nabi tidak pernah merumuskan secara definitif mekanisme penggantian pejabat.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, “Islam: Punyakah konsep Kenegaraan?”, hlm.16

Terhadap alasan pertama, analisis Muhammad Diya' al-Din al-Rais cukup representatif sebagai wacana penyimbang.<sup>17</sup> Lalu muncul pertanyaan, tepatkah “tidak ada doktrin dalam al-Qur’an (tentang negara)” dijadikan sebagai alasan melarang pendirian “negara Islam”. Bukankah, “tidak ada” bukan berarti dilarang? Sebagaimana “tidak ada” bukan berarti disuruh. Segmen ini sering dilupakan oleh Abdurrahman Wahid.

Selanjutnya alasan kedua. Benarkah perilaku Muhammad tidak berwatak politis? Sungguh disayangkan, jika Abdurrahman Wahid dalam hal ini sepakat dengan Al-Raziq. Fenomena “Mukminin” dan “Kafirin”; Nabi sebagai pialang (*Broker*) pendamai dalam setiap konflik, jelas watak politis.<sup>18</sup> Politik sebagaimana di pahami Abdurrahman Wahid sebagai peran transformatik dan emansipatif.<sup>19</sup> Dalam hal-hal tertentu - penyelesaian konflik nasional semacam militerisme, disintegrasi, juga termasuk kasus “Gus Dur, Nabinya orang Aceh” – Abdurrahman Wahid nampak identik dengan Nabi Muhammad. Kalau Muhammad memakai model romawi kuno, *divide et impera* (dipecah lalu perintahlah), sementara Abdurrahman Wahid - meminjam istilah New York Times, 15 Februari 2000 – dengan *Confuse and Rule*, bikinlah bingung, lalu “kuasailah.” Jika sedemikian jelasnya, mengapa masih dipersoalkan apakah

---

<sup>17</sup> Muhammad Diya' al-Din al-Rais secara khusus mengkritik argumen Ali Abd al-Raziq dalam bukunya *Al-Islam wa al-Khilafah fi al-Asr al-Hadits- Naqd kitab al-Islam wa Usul al-Hukm*, Kairo: Mansyurat al-Asr al-Hadits, 1973

<sup>18</sup> Tindakan Rasul sebagai pemimpin, baik dalam hal kekuasaan eksekutif, legislatif, yudikatif maupun upaya perundingan, perjanjian, penentuan perang tidak berarti beliau menentukan bentuk pemerintahan yang diwajibkan. Lihat A. Lathif Mukhtar, “Ali Abd al-Rziq: Masalah Negara dalam Islam”, dalam *Gerakan kembali ke Islam*, Bandung: Rosdakarya, 1998, hlm. 93

<sup>19</sup> Baca wawancara Tempo dengan Abdurrahman Wahid, “Politik sebagai Moral, Bukan Institusi”, dalam *Tabayyun Gus Dur ... Op. Cit.*, hlm. 234.

Muhammad seorang Rasul sekaligus politisi atau tidak. Barangkali persoalan yang sesungguhnya adalah bolehkah kita membuat kebijakan politik yang berbeda dengan Rasul?

Kemudian, alasan *Ketiga*, tentang tidak ada mekanisme suksesi secara definitif. Alasan ini jelas kontra produktif dengan yang pertama. Artinya bahwa mekanisme suksesi berkaitan dengan sistem. Islam tidak mengenal sistem tertentu mengenai pemerintahan dan negara. Sistem cenderung statis dan bisa menghambat masyarakat. Dan ini ditentang Abdurrahman Wahid. Harun Nasution mengatakan; “sistem mempunyai kecenderungan untuk bersifat statis demi mempertahankan eksistensinya dan oleh karena itu dapat mengikat dinamika masyarakat .... yang diperlukan masyarakat bukanlah sistem – sistem, tetapi prinsip-prinsip dan dasar-dasar.”<sup>20</sup>

Dus demikian, pertanyaannya bukanlah ada tidaknya konsep negara dalam Islam, tetapi apakah Islam meletakkan dasar-dasar bernegara?<sup>21</sup> Jika demikian persoalannya, sikap Abdurrahman Wahid jelas. Dalam soal *weltanschauung* (pandangan dunia) Islam, ia membedakan ajaran Islam sebagai “nilai-nilai dasar” seperti demokrasi, keadilan dan persamaan, dan Islam sebagai kerangka operasionalisasi.”<sup>22</sup> Artinya Abdurrahman Wahid mengakui sekali pun istilah negara (*daulah*)

---

<sup>20</sup> Harun Nasution, “Islam dan Sistem” , hlm. 10-11 ; Bandingkan Harun Nasution, A. Dahlan Ranuwihardjo dan Syafi’i Ma’arif, “ Hubungan Islam dan Negara “, hlm. 15

<sup>21</sup> Asumsi penulis, bahwa mendudukan persoalan secara proposional lebih urgen daripada menjawab dengan tepat atas” pertanyaan yang salah”. Pepatah Prancis bilang ; “ Bien Peser La Question c’est deja la resoudre”(jika tepat meletakkan masalah itu telah dipecahkan).

<sup>22</sup> Lihat abdurrahman wahid, “Pribumisasi Islam”, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mu’in Soleh ( eds ), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989,hlm. 91-92

tidak disinggung dalam al-Qur'an maupun Sunnah, tetapi unsur-unsur esensial yang menjadi dasar negara dapat ditemukan dalam kitab suci itu. Yaitu seperangkat prinsip yang dapat diterapkan dalam tata tertib sosio-politik dalam sebuah negara.

Pertanyaan berikut yang muncul adalah bagaimana” prinsip-prinsip dasar” itu diaplikasikan dalam kondisi faktual? Berbeda engan Ibnu Taimiah yang menekankan pentingnya intervensi penguasa resmi (negara) demi terwujudnya ajaran-ajaran Islam, Abdurrahman Wahid justru memiliki pandangan “unik”. Menurutnya, Islam “haruslah ditilik dari fungsinya sebagai pandangan hidup yang mementingkan kesejahteraan masyarakat, *apa pun bentuk masyarakat yang digunakan.*”<sup>23</sup> Ungkapan” apa pun bentuk masyarakat yang digunakan” mencerminkan ulama pesantren ini memiliki pandangan yang melampaui batas-batas formalisme ortodoksi dan konservatisme beragama.

Ibnu Taimiyah cukup optimis, bahwa mendirikan sebuah negara berarti membuka peluang mewujudkan credo : “Melihat tegaknya sebuah keadilan berarti melaksanakan perintah dan menghindari dari kejahatan, dan memasyarakatkan tauhid serta mempersiapkan bagi munculnya sebuah masyarakat yang hanya mengabdikan kepada Allah”.<sup>24</sup> Selanjutnya Ibnu Taimiyah menandakan bahwa negara dan agama “sungguh saling berkaitan, tanpa kekuasaan negara yang bersifat memaksa, agama berada dalam bahaya. Tanpa disiplin hukum wahyu,

---

<sup>2323</sup> Abdurrahman Wahid, “Islam dan Masyarakat Bangsa” *Pesantren*, No. 3/Vol.VI/1989, hlm. 11. Cetak Miring dari Penulis.

<sup>24</sup> Dikutip dari Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam : Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995, hlm.47.

negara pasti menjadi sebuah insitusi yang di tarik.<sup>25</sup> Karena itu, menurut Ibnu Taimiyah menegakkan negara (Islam) adalah tugas suci.<sup>26</sup>

Optimisme bagi Ibnu Taimiyah, justru menjadi titik pesimisme bagi Abdurrahman Wahid. Kecemasan antan Ketua PB NU, tergambar dalam kolomnya:

“Pada hakikatnya, jika nilai-nilai luhur yang dibawakan Islam harus bertumpu pada kekuasaan negara, maka proses sekularisasi telah terjadi, karena institusi negara menjadi lebih kuat dari agama. Beragama Islam, yang artinya berserah diri sepenuhnya kepada Allah, adalah tujuan hidup yang luhur. Karenanya, haruslah dihindarkan agar tidak diakitkan dibawah wewenang negara, melainkan menjadi kesadaran kuat bagi masyarakat.”<sup>27</sup>

“Kerendahan hati” Abdurrahman Wahid juga disebabkan oleh fenomena faktual, dimana model *nation state* tak terelakkan lagi.<sup>28</sup>

Memang, sebelum tren “negara-bangsa” muncul, yang menjadi identitas perekat suatu bangsa adalah unsur religiusitas. Ada “negara Kristen”, ada “negara Islam” dan sebagainya. Realitasnya, negara-negara yang mendasarkan pada kesamaan

---

<sup>25</sup> *Ibid*

<sup>26</sup> Ibnu Taimiyah, *Siyasah Syar’iyah: Etika Politik Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995, hlm. 157

<sup>27</sup> Abdurrahman Wahid, “Islam dan Masyarakat Bangsa”, hlm. 13.

<sup>28</sup> Ada dua fakta historis yang meniscayakan penerapan model “negara-bangsa” ditengah-tengah masyarakt Islam pasca kolonialisme. *Pertama*, penghancuran total neagara kekhalifahan Sunni di Baghdad pada tahun 1258 oleh tentara Mughol. *Kedua*, kebijakan ataturk menghapus sistem kesultanan ( Usmani ) pada tahun 1923/1924. Lihat Suadi Putro, *Muhammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta : Paramadina, 1998, hlm. 87 : Bandingkan dengan Harun Nasution, A. Dahlan Ranuwihardjo dan Syafi’i MA’arif, “ Hubungan Islam dan Negara” hlm. 15

spiritualitas tidak sanggup bertahan di hadapan fakta bahwa setiap orang memiliki kesetiaan “sekular” berdasarkan kesamaan bahasa, budaya dan wilayah (bangsa). Disini tampak persamaan Abdurrahman Wahid dengan intelektual terkemuka, Ibnu Khaldun. Intelektual yang memiliki nama keren Gus Dur tersebut berkata:

“Bahwa agama saja tidak cukup untuk dapat membentuk negara. pembentukan negara, disamping paham keagamaan juga diperlukan rasa *ashabiyah* (keterikatan kelompok). Tujuannya membentuk ikatan sosial-kemasyarakatan. Ini adalah paham kebangsaan pertama yang pernah dirumuskan oleh Ibnu Khaldun. Sebab, menurut Ibnu Khaldun, alasan berdirinya sebuah negara karena adanya perasaan kebangsaan.<sup>29</sup>

Disamping itu ada alasan lain kenapa Abdurrahman Wahid menolak Islam sebagai ideologi negara. Selain “keagamaan”, “kebangsaan” juga apa yang disebut Ernest Renan –juga oleh Bung Karno– sebagai *rasion d’etre* bangsa. yaitu kesadaran akan persamaan nasib sebagai warga bangsa yang satu.

Dengan demikian, pemikiran Abdurrahman Wahid mencerminkan refleksi “intern” atas kenyataan bahwa Islam adalah sebuah agama yang multiinterpretatif, yang membuka kemungkinan kepada banyak penafsiran mengenai (a polyinterpretable religion). Lebih dari itu, Kiyai yang kini menjadi presiden berkeyakinan, bahwa suatu negara ditegakkan di atas banyak pilar yang mengindahkan heterogenitas masyarakat di mana negara itu dibangun.

---

<sup>29</sup> Abdurrahman Wahid, “Merumuskan Hubungan”, hlm. 87-88. Lihat juga A. Gaffar Karim, *Metamorfosis, NU dan Politisasi Islam Indonesia*, Yogyakarta : LkiS, 1995, hlm. 105

## Islam dan Etika Berbangsa

Sebagai konsekuensi atas pandangan-pandangan Abdurrahman Wahid tentang Islam dan konsep negara di atas, maka ia merasa perlu meluruskan konsep bermasyarakat dalam kehidupan berbangsa bernegara. Abdurrahman Wahid tidak ingin “Kesan jelek” terus berlanjut terhadap dunia Islam. Ketika diwawancarai oleh Douglas E. Ramage, Gus Dur merasa heran, kenapa pertama-tama yang dilihat oleh Barat pada Islam adalah radikalisme dan ketidaksesuaiannya dengan politik modern yang terbuka dan demokratis. Bagi Abdurrahman Wahid, (umat Islam) Indonesia memiliki kesempatan untuk menunjukkan bahwa politik yang berdasarkan *confession* – seperti di Al-Jazair dan Iran-bukan satu-satunya jalan. Modernitas dan politik yang terbuka tidak hanya bisa eksis dalam masyarakat muslim mayoritas, sebagaimana yang terjadi di Indonesia, tetapi juga bisa dikelola agar demokrasi berkembang dengan baik dalam Islam.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Wawancara Douglas E. Ramage dengan Abdurrahman Wahid, 15 Oktober 1992. Lihat Tulisannya, “Toleransi Agama dan Pancasila : Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid” dalam Greg Fealy, Greg Barton (ed)

Abdurrahman Wahid menawarkan gagasan “menjadikan Islam sebagai etika sosial dalam kehidupan bernegara. “Etika sosial” jangan dikacaukan dengan “etika politik” ala A. Qodri Azizy.<sup>31</sup> Dalam hal ini, Gus Dur mengambil sudut pandang fungsional, yaitu fungsi agama dalam kehidupan masyarakat. Menurutnya, Islam bertugas melestarikan sejumlah nilai dan pola perilaku sosial yang mempertalikan pencapaian tujuan dengan kemuliaan cara yang digunakan untuk itu, yakni, yang dalam dunia santri disebut *akhlaq karimah*.<sup>32</sup>

Dalam konteks wacana masyarakat bangsa, berarti Abdurrahman Wahid ingin mengembangkan nilai-nilai Islam sebagai etika masyarakat yang bersangkutan. Cara pandang ini juga bermakna bahwa fungsi Islam bagi kehidupan masyarakat bangsa tidak sebagai bentuk kenegaraan tertentu, melainkan sebagai etika yang akan memandu sirkulasi kehidupan bernegara dan bermasyarakat, sesuai dengan martabat dan kemuliaan manusia. Karakter Falsafah pemikiran Abdurrahman Wahid, yang mengkombinasikan kesalehan Islam dan apa yang disebutnya “kemanusiaan universal” dapat ditilik dari dimensi metodologis. Yaitu corak pendekatan “*serba fiqh*”.<sup>33</sup> Dan secara simultan jug

---

*Tradisionalisme Radikal : Persinggungan Nahdlatul Ulama Negara*, Yogyakarta : LkiS, 1997, hlm. 194.

<sup>31</sup> Yang dimaksud “Etika Sosial” Gus Dur adalah semakna sabda Nabi, “bahwasanya aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan kemuliaan akhlah”. Sementara “etika politik” a. Qodri Azizy, mengarah pada perilaku politis, sebagaimana diungkapkan; etika politik adalah etika yang berkaitan dengan masalah-masalah politik yang harus dilakukan dan dipertanggung jawabkan oleh pelaksanaan politik atau politikus (politicians). Lihat A.Qodri azizy, “ Islam dan Etika Politik” Ilham, Edisi 03/III/1997.

<sup>32</sup> Abdurrahman Wahid, “Islam dan Masyarakat Bangsa”, hlm. 12.

<sup>33</sup> Sebagai *NU-manded*, pandangan Abdurrahman Wahid tak beda dengan mengikat faham sunni lainnya, yaitu berfiqh mengikuti empat mazhab, Hanafi, Maliki, Syafi’i dan Hambali. Bukan hanya aspek ‘ produk hukum ‘,

selalu berusaha untuk mengambil”jalan tengah” dari dua ekstrimitas. Secara operasional, Abdurrahman Wahid senantiasa bersandar pada prinsip *al-ghayah wal wasa'il*, tujuan dan cara pencapaiannya.

Prinsip “*al-ghayah wal wasail*” mengajarkan bahwa selama tujuan (*final goal*) masih tetap, cara pencapaian menjadi masalah sekunder. Tanpa bermaksud menafikan “struktur masyarakat Islam”, Abdurrahman Wahid menandaskan:

Wujud Islam sebagai hidup memerlukan pengejawantahan dalam bentuk masyarakat yang berstruktur, karena pada hakikatnya bentuk itulah yang merupakan konkretisasi pergaulan masyarakat. Kalau benar bahwa wawasan Islam harus menemukan bentuknya dalam masyarakat berstruktur, maka sebenarnya menjadi tidak penting untuk mempersoalkan bentuk operasional masyarakat itu sendiri, selama tujuan mengupayakan kesejahteraan hidup masih dipegang sebagai patokan bersama.<sup>34</sup>

Statemen tersebut semakin mempertegas bahwa, bagi Gus Dur, bentuk yang paling tepat digunakan, bukannya bentuk-bentuk utopis melalui propaganda idealisasi bentuk “negara-bangsa” yang dipakai, dan bukannya bentuk kemasyarakatan yang lain. Hal ini, semata-mata mengutamakan efektivitas untuk mencapai tujuan.

---

melainkan juga aspek metodologis. Konsekuensinya, pandangan Abdurrahman Wahid tampak elastis, lentur dan adaptif, sehingga timbul stigma inkonsisten, ambivalen, maupun plin-plan. Menurut penulis, Abdurrahman Wahid selalu mengedepankan “prinsip” dan tidak begitu peduli dimensi”performa”. Ibarat pandangan al-Qur’an selalu disertai ratio legis. Rasio Legis merupakan inti, sedang Legislasi aktual merupakan perwujudannya, asalkan tepat dan benar merealisasikan *rasio Legis* tersebut, jika tidak demikian makna harus dirubah. Lihat Fazlur Rahman , Tema Pokok Al-Qur’an, Bandung : Pustaka, 1996, hlm. 70

<sup>34</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, “Islam dan Masyarakat Bangsa”, *Loc. Cit.*

Model pemikiran Abdurrahman Wahid di atas seolah-olah menjawab kegelisahan Michael Hudson. Dalam salah satu artikelnya, *Islam and Political Development*, Hudson menyatakan, “Sebenarnya pertanyaan yang patut muncul bukanlah yang kaku dan salah arah karena bergaya mendikotomisasi, yakni apakah Islam dan pembangunan politik itu bertentangan atau tidak, melainkan seberapa banyak dan pemikiran Islam yang bagaimana yang sesuai dengan sistem politik modern?”<sup>35</sup> Jika diletakkan dalam konteks Indonesia, maka pertanyaan Michael Hudson yang tepat adalah: jenis (interpretasi) Islam yang manakah, atau pemikiran-pemikiran dan praktik Islam yang manakah yang tepat menjamin terbinanya hubungan yang baik antara Islam dengan ‘negara bangsa’ di Indonesia?

Sejarah kontemporer Indonesia, yang diwarnai perdebatan ideologi dalam mengisi wacana kebangsaan,<sup>36</sup> mengilhami setiap diskursus-diskursus pemikiran kenegaraan Abdurrahman Wahid. Sangat logis manakala gagasan bernuansa meleraikan antara Islam dan wacana kebangsaan. Oleh karena itu, secara konsisten Abdurrahman Wahid menolak Islam sebagai konstruk masyarakat Indonesia, sekalipun agama tersebut sebagai anutan mayoritas. Di mata Abdurrahman Wahid, agama memiliki logika sendiri, begitu juga negara. Dalam salah satu kesempatan ia menulis:

---

<sup>35</sup> Michael Hudson, “Islam and Political Development” dalam John L. Eposito (ed), *Islam and Development*, Syracuse University Press, 1980, hlm. 1-24.

<sup>36</sup> Lihat catatan kaki nomor 4 bab pertama. Baca juga Zamhuri, “Dinamika Relasi Agama dan Negara”, *Ilham*, Edisi 03/III/1997, hlm. 5-12. Ketegangan “Ideologi” baru bisa dikatakan relatif terhenti, setidaknya secara *de jure* setelah penerimaan asas tunggal Pancasila. Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1999, hlm. 132.

Islam sebagai agama memberlakukan nilai-nilai normatif dalam kehidupan perorangan maupun kolektif para pemeluknya, sedangkan negara seperti Indonesia tidak akan mungkin memberlakukan nilai-nilai yang tidak di terima oleh semua warga negara, yang berasal dari agama dan pandangan hidup yang berlainan.<sup>37</sup>

Apabila ditilik cara pandangnya, rupanya Abdurrahman Wahid telah mengemukakan argumen tentang “pemisahan wewenang fungsional antara agama dan negara”.<sup>38</sup> Ajaran-ajaran agama berlaku melalui proses persuasi kepada masyarakat, melalui kesadaran masyarakat sendiri dan bukan melalui perundangan negara. Jika tidak demikian, agama “tertentu” akan menjadi kekuatan pemaksa melalui kekuasaan negara dan aparaturnya. Sehingga negara-mengikuti alur pikir Gus Dur-bukan hanya mengambil satu pendapat, dan memperlakukan pendapat itu seolah-olah sebagai yang benar, tapi juga menjadikan agama sebagai pembenaran atas apa yang dimaui negara. Agama lalu berfungsi suplementer terhadap kerangka acuan pemikiran yang dikembangkan oleh negara.

Sebab itu, Abdurrahman Wahid tidak bosan-bosannya, memperingatkan agar setiap upaya mencari legitimasi negara dalam masalah-masalah keagamaan harus dijauhi sedapat mungkin, demikian pula sebaliknya. Ini berarti negara harus

---

<sup>37</sup> Abdurrahman Wahid, “Islam, Ideologi dan Etos Kerja di Indonesia”, hlm. 583.

<sup>38</sup> Tampaknya Abdurrahman Wahid memang sengaja tidak menggunakan istilah “sekularisasi” demi menjaga perasaan kaum muslimin. Namun ketika ditanya beberapa nilai sekulerisme yang baik”. Baca Abdurrahman Wahid, “kata pengantar” Eniar Martahan Sitompul, *Nahdlatul Ulama dan Pancasila*, Jakarta: Sinar Harapan, 1989, hlm. 9-18; Ahmad Baso, “Islam Liberal sebagai ideologi: Nurcholish Madjid Versus Abdurrahman Wahid” *Gerbang* Vol.06 No.03, Pebruari-April 2000, hlm. 117.

pandai-pandai membawakan diri untuk tidak mudah memasuki wilayah yang bukan urusannya.<sup>39</sup>

Jika demikian, bagaimana peran agama dalam kemasyarakatan? Sikap Abdurrahman Wahid jelas dengan ide “etika sosial”. Islam haruslah ditilik fungsinya sebagai pandangan hidup yang mementingkan kesejahteraan masyarakat. Upaya menuju kesejahteraan tersebut, manusia diciptakan dengan kelengkapan (*ahsan taqwim*) sebagai makhluk, sehingga mampu membentuk kepribadian (*personality*) yang anggun menuju tata pergaulan yang santun dan toleran.

Dalam mendiskripsikan gagasan “etika sosial” lebih lanjut, Gus Dur memaparkan; Islam berfungsi dalam kehidupan bangsa dalam dua bentuk. *Pertama*, sebagai akhlak masyarakat (etika sosial) warga masyarakat. Sedang bentuk *kedua*, adalah partikel-partikel dirinya yang dapat dan memungkinkan untuk diundangkan, dengan mempertimbangkan realitas sosiologis masyarakat. Dengan catatan proses perundangan harus melalui mekanisme konstitusi yang absah.<sup>40</sup>

Lalu bagaimana “etika sosial” mempengaruhi proses pemerintahan, sementara ia berada di luar institusi? Dari sini Abdurrahman Wahid menyadari “tidak semua nilai-nilai normatif yang dimiliki oleh Islam dapat diberlakukan dalam kehidupan bernegara kita di negeri ini”. Hal ini atas pertimbangan:

“...berangkat dari kenyataan sejarah akan keragaman yang tinggi dalam kehidupan bangsa kita, yang untungnya dapat ditampung dan diproses menjadi

---

<sup>39</sup> Abdurrahman Wahid, “A. Wahid Hasyim, NU dan Islam” dalam *Membangun Demokrasi*, Bandung : Rosdakarya, 1999, hlm. 11.

<sup>40</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, “Islam, Ideologi dan Etos Kerja di Indonesia” hlm. 585; juga Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur..., Op. Cit.*, hlm. 132; juga Ahmad Baso, “Islam Liberal sebagai Ideologi”, hlm. 127.

ketentuan konstitusional dalam UUD 1945. Baik itu secara kesukuan, kebahasaan, keagamaan, budaya dan ideologis bangsa kita sangat beragam. Dan tingginya derajat keragaman itu telah menumbuhkan pola hidup yang dapat disebut (dengan meminjam istilah Yikita Krushev) “hidup berdampingan secara damai”.<sup>41</sup>

Dalam rangka mewujudkan “hidup berdampingan secara damai” diperlukan pengertian dari berbagai pihak. Saling pengertian akan realita heterogenitas dan pluralitas masyarakat.

Dengan kondisi demikian, bagaimana Abdurrahman Wahid menghadapi tuntutan agar ajaran-ajaran Islam dipositifkan *in toto* (secara keseluruhan)? Tuntutan ini sendiri, menurut Masdar, disebabkan dua faktor.<sup>42</sup> *Pertama*, kekhawatiran (kalau bukan ketakutan), akan terjadi marginalisasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan masyarakat yang semakin permisif, materialis dan hedonis, dan keinginan untuk menjadikan nilai-nilai tersebut memiliki kekuatan hukum yang mengikat sikap dan perilaku kehidupan umat dalam interaksi antar-personal. Faktor *kedua*, adalah bayang-bayang idealisasi konstruks Islam. Dalam soal ini, Abdurrahman Wahid kemudian bicara soal “hukum Islam”. Menurutnya, hukum Islam dalam kenyataannya hanya berlaku sebagai panduan moral yang dilakukan atas kesadaran masyarakat. Sementara kebutuhan mengundang hukum agama atau fiqih hanya pada “apa yang dapat diundangkan” (*wad’u al-ahkam fi halati imkaniyyati wad’ihi*). Yakni pada segmen yang bisa dipertimbangkan untuk berlaku bagi segenap komponen masyarakat.

Dalam masyarakat yang plural, termasuk dalam soal agama, pemekaran agama yang satu dapat menjadi ancaman

---

<sup>41</sup> Abdurrahman Wahid, “Merumuskan Hubungan Ideologi” *Loc. Cit.*

<sup>42</sup> Umarudin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur ... Op. Cit.*, hlm. 135

bagi agama yang lain. Legislasi hukum agama yang satu, dapat menimbulkan keterasingan dan kecemburuan agama lainnya. Oleh karena itu, untuk menjaga perasaan “orang lain”, hukum Islam harus direduksi sampai pada tingkat yang membuat penganut agama lain merasa tidak terancam eksistensinya, penganut agama lain pun mempunyai kepentingan yang sama.<sup>43</sup>

Karena, Abdurrahman Wahid memiliki pandangan bahwa hukum agama tidak akan hilang kebesarannya dengan berfungsi sebagai etika masyarakat. Bahkan, katanya, kebesaran akan memancar, karena ia mampu mengembangkan diri tanpa dukungan massif dari institusi masyarakat yang bernama agama. Dan bukankah memaksakan hukum Islam melalui instrumen (perangkat) negara, hanyalah merupakan sesuatu yang bersifat pemaksaan? Kita sebagai bangsa tidak ingin dipaksa-paksa oleh orang dengan alasan apa pun. Bukankah dengan demikian berarti kita dilarang melakukan tindak kekerasan untuk memaksa kehendak juga?<sup>44</sup> Demikian pertanyaan-pertanyaan retorik Abdurrahman Wahid dalam berupaya agar “legislasi hukum Islam” tidak merugikan kelompok non-muslim.

Namun sikap Gus Dur yang tidak mencampur-adukkan antara yang prinsip dan bukan, justru menjadi lahan empuk bagi “rival politiknya” untuk menjatuhkan pamor Gus Dur. Seperti tuduhan sebagai “pembela Kristen”, Zionis, antek-antek Israel, menghancurkan Islam dari dalam dan sebagainya. Tuduhan tersebut semata-mata karena kerjasama Gus Dur yang erat dengan berbagai golongan, termasuk kalangan non muslim.

---

<sup>43</sup> Denny JA, “Legislasi Hukum Islam dan Integrasi Hukum Nasional”, *Pesantren*, No. 2 Vol. VII, 1990, hlm. 3.

<sup>44</sup> Abdurrahman Wahid, “Antara Asas Islam dan Asas Pancasila”, dalam *Membangun Demokrasi*, Bandung: Rosdakarya, 1999, hlm. 42.

Menanggapi serangan “murahan”, Abdurrahman Wahid dengan enteng menjawab:

“Saya (Gus Dur) justru berpegang pada al-Qur’an dan Hadis Nabi saw. Bahwa keseluruhan ayat al-Qur’an menekankan pentingnya perlindungan pada kelompok-kelompok minoritas. Bukankah tuntutan mengistimewakan Islam justru bertentangan dengan perlindungan ini?”<sup>45</sup>

Legislasi Islam, tanpa mempertimbangkan realitas sosiologis, ke dalam kenegaraan, kata Gus Dur, hanya akan dianggap:

“.... Merupakan pengingkaraan demokrasi yang ingin kita tegakkan di negeri ini, karena akan menjadikan mereka yang tidak memeluk agama mayoritas menjadi warga kelas dua. Dalam keadaan demikian, persamaan kedudukan semua warga negara di muka undang-undang tidak tercapai.”<sup>46</sup>

Karena itu, Abdurrahman Wahid curiga bahwa mereka yang menganjurkan pembinaan masyarakat Islam itu, dalam kenyataan, masih berupaya terus menerus “mengistimewakan umat Islam”. Terhadap mereka, ia mengungkapkan:

Saya berbeda pendapat dengan mereka yang ingin membina sebuah “masyarakat Islam”. Dalam pandangan saya, masyarakat Islam di Indonesia merupakan penghianatan terhadap konstitusi karena ia akan menempatkan masyarakat non muslim sebagai warga

---

<sup>45</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, “Islam Menang dalam Keadaan Apapun” dalam *Membangun Demokrasi*, hlm. 28.

<sup>46</sup> Abdurrahman Wahid, “Agama dan Demokrasi”, dalam Th. Sumartana, et. al. (eds.) *Spiritualitas Baru : Agama dan Aspirasi Rakyat*, Yogyakarta: Interfidei, 1994, hlm. 274.

negara kelas dua. Tetapi, sebuah “masyarakat Indonesia” yang di dalamnya umat Islam menjadi kuat, dalam arti berfungsi dengan baik, adalah sesuatu yang saya anggap baik.<sup>47</sup>

Penekanan berlebihan pada sisi legalistik hukum Islam disamping bertentangan dengan masyarakat Pancasila yang bersifat toleran, juga akan membawa Islam pada sikap sangat ideologis dalam pengaturan masyarakat yang mengakibatkan penyempitan ruang gerak bagi refleksi kontemplatif yang mengembangkan arti manusia sebagai subyek kehidupan.

Ide-ide ‘liberal’ yang bikin merah kuping kaum konservatif ini, sebenarnya berangkat dari komitmen cucu Hasyim Asy’ari terhadap universalisme Islam dan khazanah klasik yang mempunyai potensi massif untuk membangun basis-basis kehidupan politik yang adil, egaliter dan demokratis. Dari landasan tersebut, Abdurahman Whid mampu memilah mana prinsip yang harus dipertahankan dan mana sisi ornamentalnya. Seperti Nurcholish Madjid yang mengakui ada kesatuan asasi antar semua agama yang benar dan umat semua Nabi itu adalah umat yang tunggal,<sup>48</sup> Gus Dur juga beranggapan yang sama. Perselisihan terjadi disebabkan oleh berbagai “*vested interest*” masing-masing kelompok, yang antara lain muncul usaha menafsirkan ajaran kebenaran menurut pertimbangan “*vested interest*” itu.<sup>49</sup> Abdurrahman Wahid tampak percaya kehadiran

---

<sup>47</sup> Dikutip dari Douglas E. Ramage, “Pemahaman Abdurrahman Wahid Tentang Pancasila dan Penerapannya dalam Era Paska Asas Tunggal” dalam Ellyasa KH. Dharwis, *Gus Dur NU, dan Masyarakat Sipil*, Yogyakarta: LkiS, 1997, hlm. 115

<sup>48</sup> Nurcholis Madjid, “Kosmopolitanisme Islam dan Terbentuknya Masyarakat Paguyuban”, dalam M. Nasir Tamara, Elza Peldi Taher (ed.), *Agama dan Dialog Antar Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1996, hlm. 44.

<sup>49</sup> *Ibid.*, hlm. 43.

agama senantiasa mengembangkan misi penyelamatan manusia (*the salvation of man*).

Abdurrahman Wahid juga berkeyakinan bahwa al-Qur'an sudah menetapkan agama yang benar di sisi Allah adalah Islam. Namun, menurutnya, hal ini tidak berarti negara tidak boleh memberikan perlakuan yang sama kepada semua agama. Sebaliknya, keutuhan negara hanya akan tercapai kalau ia memberikan perlakuan sama di muka hukum. Persamaan teologis antara dua agama tidak mungkin ada – kalau diartikan sebagai hak merumuskan kebenaran mutlak Tuhan. Namun persamaan kedudukan di muka hukum dapat ditegakkan, selama ada yang memberikan perlakuan sama.<sup>50</sup> Jenis alur pikir Gus Dur ini, menuntut perbedaan antara jenis-jenis “kesamaan” di mata agama dan negara. Yaitu kesamaan di mata agama berkaitan dengan masalah kebenaran inti ajaran, sedang kesamaan di mata negara adalah status di muka undang-undang, kedudukan di muka hukum.

Rupanya, mantan ketua umum PB NU yang kini menjadi persiden menyadari realitas masyarakat. Sebab itu, baginya, ajaran Islam cukup ditarik sejumlah prinsip fundamental-universalnya, seperti kedaulatan hukum ditegakkan, perlakukan yang sama bagi semua warga negara tanpa memandang perbedaan agama, ras, suku di depan hukum atau undang-undang, pengambilan keputusan berdasarkan mekanisme suara terbanyak. Gus Dur juga berpendirian, dalam Islam sendiri tidak pernah mempersoalkan mana yang lebih unggul antara “masuk Islam” dan masukan nilai lain yang datang dari manapun. Dari sini wajar manakala secara pribadi Abdurrahman

---

<sup>50</sup> Abdurrahman Wahid, “Yang Sama dan Yang Benar” dalam *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LkiS, 1999, hlm. 70.

Wahid menyatakan akan menyampaikan kebenaran yang datang dari manapun yang sesuai dengan hati nurani, apakah kebenaran itu datang dari Injil, Bhagawad Gita, atau lainnya.<sup>51</sup> Sebab dalam konteks kebangsaan, Islam tidak berfungsi sebagai hipotesis operatif, tetapi sebagai sumber inspiratif bagi kehidupan bangsa dan negara.<sup>52</sup>

Jadi, bagi Abdurrahman Wahid, dalam bermasyarakat, Islam “seharusnya tidak menampilkan diri dalam bentuk eksklusif ” yakni “tidak menampilkan warna ke Islamannya, tapi mengintegrasikan kegiatannya dalam kegiatan bangsa secara keseluruhan”. Pola pikir semacam ini secara diametral berlawanan dengan kelompok formalisme. Dan Gus Dur menampilkan diri sebagai elite intelektual muslim Indonesia, yang terkait pada nilai-nilai keagamaan Islam, tetapi pada saat yang sama juga menyadari realitas pluralisme masyarakat dimana mereka hidup, sebagaimana penilaian A.H. Johns.<sup>53</sup> Namun di sisi lain, sudah menjadi kodratnya, bahwa segala usaha yang dilakukan para pemburu, termasuk Abdurrahman Wahid, akan lebih menimbulkan kejengkelan kalangan Muslim konservatif dan fundamentalis daripada non-muslim. Bukankah stigma Gus Dur selama ini menggambarkan penilaian tersebut?

---

<sup>51</sup> Abdurrahman Wahid, “Intelektual di Tengah Eksklusivisme”, *Prisma*, No. 3 Th. XX, Maret 1991, hlm. 72.

<sup>52</sup> M. Dawam Rahardjo, “Melihat Ke Belakang, Merancang ke Depan”, pengantar dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'in Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta : P3M, 1989, hlm. 12.

<sup>53</sup> A. H. Johns, “An Islamic System or Islamic Values ? : Nucleus of a Debate in Contemporary Indonesia”, William Roff (ed.), *Islam and The Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Disscourse*, London and Sydney: Cromm Helm, 1987, hlm. 279.

## Relasi Ideologi Nasional dan Agama

Tidak dapat dipungkiri bahwa kemelut ideologi mengawali kelahiran negara Republik Indonesia,<sup>54</sup> yang berakhir dalam suatu “kompromi khas”. Indonesia secara konstitusional bukanlah negara Islam, tetapi juga bukan negara sekuler yang memandang agama sebagai masalah pribadi yang sama sekali terlepas dari negara Pancasila, bukan negara agama dan bukan negara sekuler.<sup>55</sup> Model ini merupakan suatu jalan tengah yang dicapai untuk mengatasi kemelut dari gagasan mengenai suatu negara yang ingin me-ngakui suatu keagamaan tertentu dan ingin bersikap positif terhadap agama lain,<sup>56</sup> sebagai dukungan

---

<sup>54</sup> Studi tentang perdebatan ideologi yang kemudian menghasilkan *gentlement agreement* dapat dibaca Endang Saefuddin Anshari, *Piagam Jakarta, 22 Juni 1945, sebuah konsensus Nasional tentang Dasar Negara RI*, Jakarta: Gema Insani Press

<sup>55</sup> Munawir Syazali, “Negara Pancasila Bukan Negara Agama dan Bukan Negara Sekuler”, makalah pada Pekan Orientasi Manggala BP7, 12 Juni 1990 di Bogor.

<sup>56</sup> B.J. Boland, *Pergumukan Islam di Indonesia*, Jakarta: Grafiti Pers, 1985, hlm. 40.

atas pandangan bahwa agama merupakan unsur mutlak *nation and character building*.

A. Wahid Hasim menggambarkan kondisi yang mengilhami kesepakatan tersebut. Katanya, “sejarah masa lampau kami telah menunjukkan bahwa kami belum mencapai kesatuan”. Selanjutnya Wahid Hasim mengemukakan “demi kepentingan kesatuan ini, yang sangat kami perlukan secara mendesak dan dalam usaha untuk membangun negara Indonesia kita, di dalam pikiran kami pertanyaan yang terpenting bukanlah : Di manakah akhirnya tempat Islam (di dalam negara itu) ? Akan tetapi pertanyaan yang terpenting ialah, “Dengan jalan manakah akan kami jamin tempat agama (kami) di dalam Indonesia merdeka ?” Karena itu, Wahid Hasyim mengulangi sekali lagi: “Yang sangat kita perlukan saat ini adalah persatuan bangsa yang tidak terpecahkan”.<sup>57</sup> Persatuan yang tidak dapat dipecah-pecah, posisi Islam yang sehat bisa dijamin.

Abdurrahman Wahid, anak sulung Wahid Hasyim sering kali menunjukkan bahwa ayahnya, pada tahun 1945, sepakat mendukung sebuah negara nasional non-Islam, bahkan diyakininya ikut membantu Soekarno dalam merumuskan Pancasila (yang waktu itu ayahanda Gus Dur sebagai penasehat bidang agama). Mungkin karena itu, Abdurrahman Wahid memiliki ikatan sentimental dengan Pancasila berdasarkan peran bapaknya dalam perumusannya.

Bagi Abdurrahman Wahid, Pancasila adalah ideologi nasional yang esensial untuk mempertahankan kesatuan nasional. Pancasila sebagai basis nasionalisme bagi negara

---

<sup>57</sup> A. Wahid Hasim, “Agama dalam Indonesia Merdeka”, dalam *Indonesia Merdeka I*, 3, 25 Mei 1945; dikutip dari M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*, Jakarta: Gramedia, 1994, hlm. 225

penting karena beberapa intelektual Islam memandang Pancasila sebagai ideologi sekuler yang tidak sesuai dengan Islam. Gus Dur juga berpendapat, tidak ada pertentangan antara Islam dan nasionalisme, dan ia bisa berkembang secara spiritual dalam sebuah negara nasional yang tidak secara formal berdasarkan Islam. Abdurrahman Wahid mengemukakan:

NU berpegang pada konsepsi nasionalisme yang sesuai dengan Pancasila dan UUD 1945. NU telah menjadi pionir dalam masalah ideologis. Ini tentu hanya satu kasus, karena di seluruh dunia Islam hubungan antara nasionalisme dan Islam masih menjadi persoalan, para penulis Saudi (Arabia) menganggap nasionalisme sebagai bentuk sekularisme. Mereka belum mengerti bahwa nasionalisme seperti yang dipraktikkan di Indonesia tidaklah sekuler, tetapi sangat menghormati peran agama.<sup>58</sup>

Pandangan Abdurrahman Wahid mendapat apresiasi yang luar biasa, dan respon positif dari kalangan militer dan non-muslim. Untuk memahami gagasan Abdurrahman Wahid, perlu ditinjau dahulu “peristiwa-peristiwa politik” yang melibatkan NU tentang kaitan ideologi agama dan negara paling tidak ada enam “kasus monumental” yang signifikan.

*Pertama*, keputusan bahwa Indonesia merupakan *dar al-Islam* (negeri muslim). Ijtihad NU mengenai status Indonesia tersebut diputuskan pada muktamar NU di Banjarmasin pada tahun 1938. Persoalnya dapatkah diterima padahal dalam kenyataan pemerintah yang berkuasa adalah pemerintah Hindia Belanda yang ‘kafir’? jawabnya, karena mayoritas penduduk negeri ini beragama Islam dan umat Islam masih memiliki

---

<sup>58</sup> Abdurrahman Wahid, “Langkah Strategis Menjadi Pertimbangan NU”, *Aula*, Juli 1992, hlm. 26.

‘keleluasaan’ menjalankan syariat agama mereka selain karena negeri ini pernah diperintah oleh raja-raja muslim sebelumnya. Abdurrahman Wahid mengungkapkan:

Muktamar NU Banjarmasin membuat keputusan yang sangat unik yang nantinya akan melandasi sikap NU terhadap ideologi, politik dan pemerintah di Indonesia. Terhadap kenyataan status tanah Hindia Belanda, yang sedang diperintah oleh para penguasa non-muslim Belanda, haruskah ia dipertahankan dan dibela dari serangan luar, dikemukakan jawaban bahwa hal itu wajib dilakukan menurut hukum agama (*fiqh*)<sup>59</sup>

*Kedua*, perdebatan-perdebatan menjelang kemerdekaan Indonesia, antara kelompok (nasionalis) Islam dan nasionalis (sekular).<sup>60</sup> Kelompok pertama diwakili oleh A. Wahid Hasim, Abikusno Tjokrosujoso dan kawan-kawannya yang menghendaki hubungan Islam dan negara secara formalistik dan legalistik. Sementara kelompok kedua menghendaki pemisahan antara

---

<sup>59</sup>Penjelasan ini merujuk pada kitab Syari’iyah *Bughyah al-Mustarsyidin bab hudna wa al-Imamah* karya Hasan al-Hadhrami. Dengan merujuk *fiqh*, NU membedakan jenis negara yaitu *dar al-Islam*, *dar al-sulh*, *Dar al-Islam* harus dipertahankan dari serangan luar, karena ia merupakan perwujudan normatif dan fungsional dari cita-cita kenegaraan dalam Islam. *Dar al-hard* harus diperangi, sedang *dar al-sulh* atau negara yang harus dipertahankan karena syariah (dalam bentuk hukum agama ataupun etika masyarakat) masih dilaksanakan oleh kaum muslimin di dalamnya, walaupun tidak melalui legislasi dalam bentuk undang-undang negara. Baca berturut-turut Abdurrahman Wahid, “kata pengantar” dalam Einar Martahun Sitompul, *NU dan Pancasila*, Jakarta: Sinar Harapan, 1989, hlm. 9; Aziz Masyhur, *Masalah Keagamaan Hasil Muktamar dan Munas Nahdlatul Ulama Satu – 1926 s/d Kedua Puluh Sembilan 1994*, Surabaya: PP RMI, 1997, hlm. 138; Syamsuddin Haris, “Aspek Agama dalam Perilaku Politik NU”, *Pesantren*, No. 2/Vol. VIII/1991, hlm. 26-41.

<sup>60</sup> Lihat catatan kaki nomor 5 bab pertama; lihat juga *foot note* 54 bab ini lebih jauh perdebatan tentang dasar negara baca B.J. Boland, *Pergumulan Islam Op. Cit...* Jakarta: Grafiti Press, 1985.

agama dan negara. Akhirnya dicapai “gentlement agreement” berupa *The Jakarta Charter* (22 Juni 1945). Namun, sehari setelah kemerdekaan Indonesia, 18 Agustus 1945, kesepakatan tersebut simentahkan lagi.

Ketiga, penganugerahan gelar *waliy al-amr daruribi asy-syaukah*<sup>61</sup> (pemegang kekuasaan pemerintah sementara dengan wewenang penuh) kepada Soekarno dalam pertemuan ulama di Cipanas Jawa Barat, 2-7 Maret 1954.<sup>62</sup> Abdurrahman Wahid menulis:

....Dikukuhkan kedudukan kepala Negara Republik Indonesia menjadikan *Waliy al-amr daruri bi asy-sayukah* .... Presiden RI diterima sebagai pemegang pemerintahan, karena Negara telah ada dan harus ada yang memimpin. Kedudukanya bersifat sementara (hingga hari kiamat), karena ia tidak dipilih oleh Ulama yang berkompeten untuk itu (*Ahlul halli wal ‘aqdi*), melainkan proses lain, sehingga tidak sepenuhnya

---

<sup>61</sup> Penelitian tentang “Waliy al-Amr Daruti Bi al-Syaukah” telah dilakukan

<sup>62</sup> Pertemuan ini dihadiri para ulama, antara lain : KH. Abdurrahman Marasabessy, Maluku; KH. Abdurrahman Ambodale, Pare-pare Sulawesi; KH. Murtadho, Bali, KH. Shaleh Waqi’, Sumbawa; KH. Abdullah Siddiq, Sumbawa; KH. Abdullah Marisi, Samarinda; KH. Basuni Imron, Sambas; KH. Daud Rusydi, Palembang; Syaikh Ibrahim Musa, Bukit Tinggi; KH. Abdul Somad, Jambi; KH. Abdul Halim; Tanjung Pura; Syaikh Musthofa Husin Purba, Tapanuli; Syaikh Sulaiman ar-Rasuli, Bukit Tinggi; Syaikh Haji Hasan Kruwengkale, Aceh; Syaikh Haji Muhammad Wali, Aceh; KH. Tubagus Ahmad Khatib, Banten; KH. Abu Amar, Solo; KH. Zubaer, Salatiga; KH. Machrus Ali, Kediri; KH. Muchtar Siddiq, Jakarta; KH. M. Yasin, Jakarta; KH. A. Bakir Marzuki, Jakarta. Pertemuan ini sendiri atas inisiatif Menteri Agama KH. Masykur (NU), sehari sebelum pertemuan berlangsung ada pertemuan terbatas terdiri dari: KH. A. Wahab Hasbullah, KH. A. Badawi. Baca Saifuddin Syamsuri, KH. Sirojuddin abas, KH. R. Hajid, dan KH. A. Badawi. Baca Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, Jakarta: Gunung Agung, 1987, hlm. 452.

memiliki keabsahan di mata *fiqh*. Namun kekuasaannya tetap harus efektif, karena ia berkuasa penuh.<sup>63</sup>

Ada dua motif yang melatarbelakangi pemberian gelar pada presiden Soekarno. *Pertama*, motif keagamaan ini berkaitan dengan statemen *Perti* yang mempersoalkan kewenangan menteri Agama dalam pengangkatan kepada KUA sebagai wali Hakim (*legal guardian*). Jadi, dengan keabsahan kekuasaan, presiden berhak mengangkat pejabat agama melalui Menteri Agama seperti dalam kasus penunjukkan ketua pengadilan agama menjadi wali hakim ketika tidak adanya wali bagi gadis dalam pernikahan.<sup>64</sup> Untuk memperoleh keabsahan di mata *fiqh*, wali hakim, dalam kasus ini, adalah keniscayaan. *Kedua*, motif politis. Yaitu sebagai *counter* atas kehadiran *dar al-Islam* Kartosuwiryo CS, yang menimbulkan dualism kepemimpinan nasional. Karena itu para ulama NU menyelesaikan dualism tersebut dengan pengukuhan Soekarno dan menghukumi “lainnya” sebagai *bugat* (pemberontak) yang harus dibasmi.

*Keempat*, penerimaan asas tunggal Pancasila. Putusan ini diambil pada muktamar ke-27 NU di Situbondo, karena kebijakan “dealiranisasi” politik dan “pemaksaan” Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi sosial politik dan organisasi kemasyarakatan. Dengan penerimaan asas tunggal Pancasila, berarti NU mengakhiri polemik tentang Islam dan Pancasila.

*Kelima*, kembali ke khittah 1926. Langkah historis ini diambil sebagai reorientasi dan evaluasi perjalanan NU. Putusan monumental “kembali khittah 26” juga diputuskan di Situbondo

---

<sup>63</sup> Abdurrahman Wahid, “Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa ini” dalam Taufik Abdullah (ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1989, hlm. 200-201

<sup>64</sup> *Ibid*

pada muktamar ke-27 NU. Dalam hubungan NU dan politik diputuskan:

Hak berpolitik adalah salah satu hak asasi seluruh warga negara, termasuk warga negara yang menjadi anggota Nahdlatul Ulama. Tetapi Nahdlatul Ulama bukan merupakan wadah bagi kegiatan politik praktis. Penggunaan hak berpolitik dilakukan menurut ketentuan perundang-undangan yang ada dan dilaksanakan dengan akhlaqul karimah sesuai dengan anjuran Islam, sehingga tercipta kebudayaan politik yang sehat.<sup>65</sup>

Keenam, lahirnya partai Kebangkitan Bangsa (PKB) pada tanggal 23 Juli 1998, satu-satunya partai yang dilegitimasi "PBNU". Menariknya, PKB tidak mencantumkan asas Islam dalam Anggaran Dasar (AD)-nya, melainkan berasaskan Pancasila. Dalam hal ini Abdurrahman Wahid secara retorik bertanya :

....apakah dengan tidak mencantumkan asas Islam PKB lalu tidak memperjuangkan Islam? Dalam kenyataannya, hal ini itu tidaklah demikian. PKB tetap memperjuangkan tegaknya ajaran Islam. Tapi, tidak melalui pelaksanaan hukum Islam dalam sebuah negara yang menjadi milik kita bersama.<sup>66</sup>

Said Aqiel Siradj juga menjelaskan perihal PKB. Katanya:

PKB juga diilhami oleh semangat "Piagam Madinah" yang pernah diteladankan Rasulullah SAW saat membangun pemerintahan Madinah, dimana saat itu sekali-kali beliau

---

<sup>65</sup> PBNU, Hasil Muktamar Nahdlatul Ulama ke-27 Situbondo: *Nahdlatul Ulama Kembali ke Khittah 1926*, Semarang: Sumber Barokah, 1985, hlm. 44; Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi Relasi-relasi kekuasaan, Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LkiS, 1994, hlm. 127-137.

<sup>66</sup> Abdurrahman Wahid, "Antara Asas Islam dan Asas Pancasila", dalam *Membangun Demokrasi*, hlm. 39.

tidak mencantumkan label “Islam” “Al-Qur’an” atau simbol-simbol formal lainnya, namun yang ditonjolkan hanyalah semangat dan nilai persatuan, kerjasama, tolong-menolong dan sebagainya.<sup>67</sup>

*Keenam*, peristiwa politik tersebut, akan membantu memahami padangan Abdurrahman Wahid tentang relasi ideologi negara dan agama. Bagi Gus Dur, pembelaan NU terhadap penguasa kolonial non muslim Belanda, penerimaan *dar al-sulh* (dan bukunya *dar ar-Islam*), termasuk begitu mudahnya menerima Pancasila sebagai asas tunggal, karena yang menjadi pedoman NU bukannya “strategi perjuangan politik” atau “ideologi Islam” dalam artian yang abstrak, melainkan keabsahannya di mata hukum *fiqh*. Selama “negara” masih memberi ruang gerak bagi kaum muslimin untuk menyelenggarakan kehidupan beragama sesuai dengan keyakinan mereka, bentuk negara apapun harus diterima. Kecuali “Islam” telah menjadi bentuk kenegaraan yang memiliki wujud penuh dan mampu mempertahankan diri, seperti Iran, Libya dan Saudi Arabia. Cara pandang Gus Dur ini dibenarkan dari sisi kaidah *ushul fiqh: Ma la yudraku kulluh la yutraku ba’duhu* (bila tidak tercapai 100% jangan ditinggalkan sama sekali).<sup>68</sup> Dari

---

<sup>67</sup> Lihat Said Aqiel Siradj, “Mengapa Partai Kebangkitan Bangsa Lahir ?” dalam *Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum Santri*, Jakarta : Pustaka Ciganjur, 1999, hlm. 161.

<sup>68</sup> Melalui kerangka berfikir model *fiqh* seperti di atas dipahami bahwa perjuangan NU bersama-sama dengan kekuatan politik Islam lainnya memperjuangkan dasar Islam dalam sidang-sidang Dewan Konstituante adalah dalam upaya terwujudnya *dar al-Islam*. Apalagi peluang itu memang diberikan atau dijamin secara konstitusional. Perkara di tengah jalan tidak dapat diwujudkan dalam realitas adalah persoalan lain yang hampir pasti akan “ditemukan” lagi rujukannya secara *fiqh*. Lihat Ahmad Syafi’i Maarif, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Jakarta,

sini tampaknya Abdurrahman Wahid memiliki “anggapan” bahwa menderita kerugian 25% untuk menghindari kerugian 100% merupakan hasil perjuangan juga. Dan bukan sikap, jika tidak berhasil 100% lebih baik tidak sama sekali. Atas alasan tersebut, Abdurrahman Wahid menuju pemahaman bahwa intinya ada pada pelaksanaan jaran Islam, bukan bentuk pemerintahannya.

Dengan meletakkan kunci masalah pada pengesahan oleh hukum fiqh, Abdurrahman Wahid berkeyakinan, NU mampu melakukan sebuah proses penyesuaian dengan tuntutan sebuah negara modern, walaupun dalam banyak aspek kenegaraan pandangan serba fiqh sering merupakan “hambatan” bagi pemegang pemerintahan untuk melaksanakan wewenangnya.<sup>69</sup>

Walaupun Abdurrahman Wahid menerima Pancasila sebagai ideologi nasional, tetapi benturan-benturan dalam kesalahpahaman antara pemimpin negara dengan “petinggi” agama tidak dapat terelakkan. Bahkan, Gus Dur mensinyalir semakin banyak bukti yang menunjukkan besarnya hambatan dalam proses pembangunan yang disebabkan oleh kesalahpahaman yang sangat besar antara pihak penanggungjawab ideologi dengan pemimpin gerakan-gerakan keagamaan. Kenyataan itu, lanjut Gus Dur, sudah begitu jauh menghantui hubungan antara agama dengan ideologi negara sehingga kehidupan politik menjadi sangat labil.<sup>70</sup> Namun demikian, kesalahpahaman tersebut tidak dibiarkan “telanjang”

---

Gema Insani Press, 1996, 175; Syamsuddin Haris, “Aspek Agama dalam Perilaku Politik NU”, hlm. 31.

<sup>69</sup> Abdurrahman Wahid, “Nahdlatul Ulama dan Islam .....”, hlm. 202.

<sup>70</sup> Abdurrahman Wahid, “Agama, Ideologi, dan Pembangunan”, *Prisma*, Nomor II November 1980, hlm. 11.

sedemikian rupa, terutama oleh pemerintah, agar seolah-olah terlihat harmoni. Sebagaimana ungkapan Abdurrahman Wahid:

Retorika politik pun disusun sedemikian rupa untuk membungkus kenyataan pahit tersebut serapat mungkin. Dalam pada itu, retorika politik tersebut dikemukakan bersamaan dengan tindakan-tindakan berganda untuk melemahkan gerakan-gerakan keagamaan. Di satu pihak gerakan-gerakan keagamaan “dijinakkan” dengan bantuan negara dalam jumlah sangat besar untuk keperluan peribadatan ritual, sedang di pihak lain didukung upaya untuk memojokkan gerakan-gerakan keagamaan yang memiliki aspirasi politik yang berwatak korektif terhadap politik pemerintahan.<sup>71</sup>

Fakta yang diungkap Gus Dur paling tidak menggambarkan bahwa hubungan antara ideologi negara dan agama tidak selamanya mulus, bahkan kenyataannya seringkali justru bersifat antagonistik. Karena itu perlu dirumuskan sebagai upaya mencari formula sintesis atas ketegangan-ketegangan antar keduanya. Menurut Abdurrahman Wahid, ideologi nasional perlu diletakkan pada neraca penilaian yang sangat berbeda dalam *sacred territory* (wilayah keramat) yang *untouchable*, meskipun tetap dipandang sebagai “benda sakral” dalam kehidupan berbangsa-bernegara.

Abdurrahman Wahid juga memandang bahwa fungsi ideologi tak lebih hanya sebagai alat pemersatu bangsa dan pemberi arah bagi penyelenggara pemerintahan negara. Penyelewengan terhadap penggunaan ideologi negara, misalnya hanya sebagai legitimasi bagi otoriterisme suatu rezim terhadap masyarakat, justru akan mendorong kehancuran

---

<sup>71</sup> Dikutip dari Ma'mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik .... Op. Cit.*, hlm. 162.

ideologi tersebut.<sup>72</sup> Jadi, ideologi Pancasila beserta asas tunggalnya merupakan wewenang negara, sementara agama punya tugas yang berbeda. Dalam hal ini aqidah atau keimanan merupakan hal yang tak boleh ditundukkan di bawah wewenang negara. Abdurrahman Wahid pernah menulis :

Asas Pancasila adalah salah satu dari sekian buah persyaratan bagi keabsahan Republik Indonesia; hal itu pun bukannya persyaratan keagamaan sama sekali. Dengan sendirinya tidak ada alasan apapun untuk menolaknya, selama ia tidak berfungsi menggantikan kedudukan agama dalam kehidupan organisasi, dalam kurun waktu yang berlainan. Pada suatu saat ia dijadikan *asas*, di waktu lain dijadikan landasan keimanan (*aqidah*) ....<sup>73</sup>

Namun Abdurrahman Wahid juga menolak kalau Pancasila berada di luar masalah agama dan penerimaannya sebagai ideologi tanpa dikaitkan dengan alasan keagamaan. Jika demikian, menurut Abdurrahman Wahid berarti mereka mempunyai kesetiaan ganda, setia pada Pancasila dan setia pada agama. Orang semacam ini di mata Gus Dur adalah orang yang mendua dalam menyikapi antara Islam dan Pancasila.<sup>74</sup> Padahal menurutnya, kalau kita setia pada Islam, kita juga harus setia pada negara.<sup>75</sup> Karena negara merupakan bagian dari kegiatan masyarakat yang dibuat bersama komponen bangsa yang lain, sementara aqidah bukan demikian. Jadi ada pembedaan, namun tetap dalam satu ikatan.

---

<sup>72</sup> Abdurrahman Wahid, "Agama, Ideologi", *Loc. Cit.*

<sup>73</sup> Abdurrahman Wahid, "Nahdlatul Ulama dan Islam ...", hlm. 201.

<sup>74</sup> Abdurrahman Wahid, "Terserah Suara Rakyat" dalam *Membangun Demokrasi*, hlm. 14.

<sup>75</sup> Abdurrahman Wahid, "Agama, Ideologi" *Loc. Cit.*

Dalam pandangan Abdurrahman Wahid antara ideologi nasional, Pancasila dan agama tidak boleh diidentikkan secara *in toto*, karena fungsi keduanya saling berbeda. Sebagai Ideologi negara, bagi Gus Dur, Pancasila haruslah mewadahi aspirasi agama-agama dan menopang kedudukannya secara fungsional. Di sisi yang lain, agama merupakan landasan keimanan warga masyarakat dan menjadi unsur motivatif yang memberikan warna spiritual pada kegiatan mereka.<sup>76</sup> Namun demikian ia juga menolak pemisahan hubungan agama dan ideologi negara secara keseluruhan. Ia menyangkan selama ini Pancasila hanya dilihat sebagai “pengatur lalu lintas” hubungan antar agama, dan tidak lebih dari itu. Dan perumusannya pun bersifat sepihak, yaitu Pancasila tidak menggusur keberadaan agama dari kedudukan historisnya dan juga tidak dimaksudkan untuk mengganti posisi agama. Agama juga dirumuskan demikian yaitu tidak bertentangan dengan Pancasila.<sup>77</sup> Pola hubungan semacam ini jelas bukan keinginan Abdurrahman Wahid karena berwatak defensive dan cenderung menutup diri.

Abdurrahman Wahid dalam konteks bernegara menawarkan Ideologi Pancasila sebagai *rule of game* yang menghubungkan semua agama dan paham kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Menurutnya, jika Pancasila hanya berfungsi membenarkan suatu agama saja, katakanlah Islam ia akan berhenti sebagai *rule of game* yang disepakati bersama. Sebab Pancasila merupakan semua komponen bangsa dan dalam bahasa Buchori – adalah resep politik bagi semua orang Indonesia untuk hidup bersama dalam

---

<sup>76</sup> Abdurrahman Wahid, “Pancasila dan Kondisi Obyektif Kehidupan Beragama”, *Kompas*, 26 September 1985.

<sup>77</sup> *Ibid*

negara. Dengan demikian Pancasila harus memperlakukan semua agama sama di muka hukum dan dalam pergaulan masyarakat.<sup>78</sup>

Lebih jauh cucu Hasyim Asyari menandakan bahwa pola hubungan antara agama dan Pancasila harus berwatak simbiotik, artinya antara keduanya harus ada hubungan timbale balik dan saling menguntungkan. Agama, menurut Gus Dur harus member legitimasi pada Pancasila sebaliknya Pancasila harus member keabsahan terhadap agama-agama, tanpa melihat mayoritas atau minoritas agama tersebut. Pancasila adalah “hilir” dari berbagai “hulu” agama dan ia merupakan ekspresi dari suatu negara yang sekuler secara politik, namun tetap mendukung perkembangannya agama-agama secara umum, dan itu berarti tanpa adanya Pancasila, maka sama halnya kita akan berhenti sebagai negara.<sup>79</sup> Dan berarti juga tanpa Pancasila, Negara RI tidak akan pernah ada.<sup>80</sup>

Pancasila sendiri menurut Abdurrahman Wahid merupakan “titik singgung” dari berbagai Ideologi “kelas berat” dunia. Katanya Pancasila bersumber dari Islam, nasionalisme, dan komunisme. Memang PKI-nya dilarang, tetapi semangat persamaan, egalitariannya ada dalam Pancasila. Semangat “keadilan sosial” itu miliknya komunis (Marxisme). Mengapa

---

<sup>78</sup> Abdurrahman Wahid, “Hubungan Agama dan Pancasila Harus Berwatak Dinamis” dalam Sudjangi (ed.) *Kajian Agama dan Masyarakat: 15 Tahun Badan Penelitian dan Pengembangan Agama 1975-1990*, Jakarta: Depag, 1991/1992, 287-289

<sup>79</sup> Douglas E. Remage, “Demokrasi, Toleransi Agama dan Pancasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid” dalam Greg Fealy, Greg Barton (ed.) *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara* Yogyakarta: LKiS, 1997, 197-198.

<sup>80</sup> Lihat Douglas E. Remage, “Pemahaman Abdurrahman Wahid”, hlm. 101.

demikian? Alasan Gus Dur tidak ada istilah “keadilan sosial” sebelum lahirnya paham komunis. Dan lanjut Gus Dur, istilah *social justice* juga tidak ada sebelumnya. Sementara dari ideology theokratis diambil sila pertamanya, ini sudah menjadi kearifan dari bapak-bapak pendiri Negara kita, tandas Gus Dur.<sup>81</sup> Pemihakan Gus Dur pada ideology nasional menunjukkan watak *electic* (kemampuan daya serap yang tinggi) terhadap budaya dan nilai luar yang dimungkinkan untuk menjadi kemanfaatan bagi “pemersatu” bangsa.

Di mata Abdurrahman Wahid, pada permulaan abad XIX Indonesia merupakan “pasar dagang” ideologi – ideologi dunia. Ideologi-ideologi tersebut, secara katagoris dikelompokkan Abdurrahman Wahid menjadi dua macam. *Pertama*, ideology sekuler, yang menghendaki agar jangan sampai agama menjadi salah satu kekuatan penentu dalam kehidupan kenegaraan. Negara harus netral dalam soal agama.<sup>82</sup> Sebab agama merupakan urusan pribadi, negara tidak mengurus agama. Ini adalah ideologi yang sekuler seperti nasionalisme, kapitalisme, kapitalisme, sosialisme, dan komunisme. *Kedua*, ideologi universal yang ada di Indonesia, yaitu yang menginginkan agar agama menjadi kekuatan penentu utama dalam kehidupan bernegara atau negara teokratis. Lambat laun, seperti sinyelemen Gus Dur, persaingan semakin sengit dan seolah-olah masyarakat sudah terlanjur dibentuk dalam suatu model yang terkotak-kotak. Kecenderungan ini akan membawa titik pandang bahwa dua macam ideologi dunia tidak mungkin dilaksanakan di Indonesia, karena itu harus dicari titik temu;

---

<sup>81</sup> Abdurrahman Wahid, “Merumuskan Hubungan Ideologi”, hlm. 85.

<sup>82</sup> Gus Dur menyontohkan seperti di Amerika, dimana UUD-nya melarang doa dibaca di dalam kelas. Jadi guru mengajarkan doa dikelas itu bertentangan dengan UUD.

namanya “Republik Indonesia”. Ideologi apa? Menurut Gus Dur, ideologi yang khusus diciptakan untuk bangsa Indonesia oleh dirinya sendiri, guna mempertautan unsur-unsur ideologi yang beroperasi di Indonesia.<sup>83</sup> Dus dengan demikian, Abdurrahman Wahid berkesimpulan bahwa Pancasila adalah ideologi nasional yang dimaksudkan untuk menyimpulkan semua ideologi besar dunia dalam pelaksanaannya di Indonesia.

Bagi Gus Dur, ketika Pancasila telah digunakan sebagai tali pengikat dalam sebuah wawasan kebangsaan, berarti kita telah mampu menyelesaikan secara tuntas masalah ideologi, karena Pancasila mengandung unsur-unsur semua ideology dunia. Sebab menurut Abdurrahman Wahid, jika tidak diikat oleh ideologi nasional, bangsa kita dikhawatirkan nantinya akan tercebur ke dalam pertentangan antara ideologi dunia yang tidak ada putus-putusnya. Dari alur argumentasi ini, Abdurrahman Wahid menyanggah anggapan bahwa penerimaan NU terhadap Pancasila dan asas tunggalnya hanya “akal-akalan” dari ormas oportunistis semacam NU, tetapi sebuah kenyataan dari cara proses berfikir yang runtut, sistematis dan penuh nuansa falsafi.

Atas dasar kenyataan “ideologi nasional” tersebut, Abdurrahman Wahid menentang semua komponen bangsa untuk berlomba-lomba dan berkompetisi secara sehat dalam mengisi “negara”. Sikap NU menurut Abdurrahman Wahid jelas, yaitu mengisi negara dengan wawasan *Islam*.<sup>84</sup> Sebab menurutnya, itu hak kita, sebagaimana orang lain juga berhak mengisi dengan wawasan mereka. Kristen dengan wawasan Yesus Kristen, Budha dengan wawasan budhisnya, PKB dengan

---

<sup>83</sup> Abdurrahman Wahid, “Merumuskan Hubungan Ideologi” hlm. 84.

<sup>84</sup> *Ibid*, hlm. 89.

kebangsaannya, bagitu juga dengan TNI maupun Golkar dengan wawasan kekaryaannya.

Yang dipersoalkan Abdurrahman Wahid adalah ketika terjadi pengebirian dan monopoli “hak” dari satu komponen terhadap komponen yang lain. Penyalahgunaan hak, memang terjadi dan ini diakui mantan ketua umum PB NU. Ironisnya, menurut Gus Dur penyelewengan seringkali justru datang dari elite penguasa. Mereka membangun persepsi seolah-olah hanya pemerintah yang berhak menentukan dan menafsirkan perilaku politik macam apa yang sesuai atau tidak dengan ideologi nasional. Tetapi Abdurrahman Wahid tidak pernah patah arang untuk menjadinya, bahkan ia berjanji;

Saya akan mempertahankan Pancasila yang murin dengan jiwa-raga saya, terlepas dari kenyataan bahwa ia tidak jarang dikebiri atau dimanipulasi, baik oleh segelintir tentara atau sekelompok umat Islam.<sup>85</sup>

Cara menghindari penyelewengan “suatu kelompok” menurut Abdurrahman Wahid perlu dikembangkan secara terus-menerus upaya melakukan *counter* pengisian dan penafsiran terhadap Pancasila. Konon, komitmen Abdurrahman Wahid terhadap Pancasila tampak dalam pelaksanaan Rapat Akbar NU, 1 Maret 1992 di Parkir Timur Senayan Jakarta. Dengan pernyataan kesetiaan pada Pancasila dan UUD 1945, menurut Gus Dur, NU sebenarnya ingin mengatakan kepada pemerintah : “Kami adalah pendukung Pancasila dan konstitusi, tetapi kami juga ingin mengingatkan bahwa kalian belum cukup konsisten

---

<sup>85</sup> Douglas E. Ramage, “Pemahaman Abdurrahman Wahid”, hlm. 101.

dalam mengamalkan keduanya”.<sup>86</sup> Abdurrahman Wahid berpesan;

Kepada rakyat, sejarah, kawan-kawan dan pengikut saya, saya ingin menyampaikan pesan bahwa kami telah berjuang untuk mewujudkan pemerintahan yang dicita-citakan, yang berdasarkan Pancasila. Kami setia kepada cita-cita kenegaraan yang sesuai dengan kebenaran dan semangat Pancasila.<sup>87</sup>

Pesan tersebut sebagai jawaban Abdurrahman Wahid atas fakta bahwa rezim Orde Baru selalu mengakui keberadaannya sendiri sebagai pengejawantahan dari Pancasila dan Abdurrahman Wahid menolak klaim tersebut. Untuk menolak penafsiran pemerintah tentang Pancasila yang serba mencakup dan mendominasi berdasarkan konsep negara integralistik, Abdurrahman Wahid mengupayakan penafsiran lain tentang Pancasila, dan menurutnya, ini hanya dimungkinkan apabila dilakukan di luar kerangka politik yang serba diatur itu.<sup>88</sup>

Pancasila, menurut Abdurrahman Wahid juga merasa terancam dengan fenomena ICMI dan sekalipun itu dating dari kelompok Islam sebagaimana Gus Dur sendiri. Alasannya, karena ICMI member semacam legitimasi bagi mereka yang menggunakan Pancasila sekadar sebagai alat untuk memperoleh “legitimasi”, bukan sebagai landasan bagi pembangunan suatu masyarakat yang lebih berkeadilan atau demokratis. Dan kelahiran ICMI, menurut Abdurrahman Wahid

---

<sup>86</sup> *Ibid*, hlm. 112.

<sup>87</sup> *Ibid*

<sup>88</sup> Abdurrahman Wahid, “Islam and Pancasila: Development of A Religious Political Doctrine in Indonesia”, makalah dipresentasikan pada Dialog Religious Beliefs. The Transmission and Development of Doctrine, oleh The Assembly of The World Religions, Seoul, Korsel, 25 Agustus 1990.

telah mendorong kembalinya faktor agama dalam proses politik, sesuatu yang selama ini telah diusahakan pemisahannya. Menurut Abdurrahman Wahid, ICMI sama sekali bukan kebutuhan dan agenda umat Islam. ICMI adalah representasi pemerintah Orde Baru. Kajian Liddle, R. William. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation." Kajian William menunjukkan bahwa ICMI hanya gerbong Islam nominal. William menegaskan, organisasi ini dikelola oleh para pemimpin yang dipilih sendiri oleh Presiden Soeharto, sebagian didanai oleh negara, dan tampaknya tidak berkomitmen untuk menjalankan agenda Islam. Lebih jauh lagi, manipulasi ICMI oleh Suharto merupakan kelanjutan dari strategi politik yang telah berlangsung lama -sejak dimulainya Orde Baru di pertengahan 1960-an- menentang "politisasi agama" sambil mendorong kesalehan pribadi. Memang, organisasi ini dibentuk bukan untuk memanfaatkan sentimen keagamaan yang berkembang dari kelas menengah Islam perkotaan yang baru, tetapi untuk memungkinkan partai pemerintah sendiri, Golkar, memenangkan pemilihan tahun 1997, dan tujuan akhir adalah mengamankan pemilihan kembali Suharto pada tahun 1998 untuk lima pemilu berikutnya.<sup>89</sup> Namun demikian, pasca kejatuhan Soeharto, ICMI mengalami dinamika tersendiri.<sup>90</sup>

Artinya, Abdurrahman Wahid berpendirian bahwa pola hubungan ideologi negara (Pancasila) dan agama (Islam) di samping bersifat simbiotik, yaitu saling mendukung, mengisi dan menutup, Pancasila sebagai pandangan hidup bangsa

---

<sup>89</sup> Liddle, R. William. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation." *The Journal of Asian Studies*, vol. 55, no. 3, 1996, pp. 613–634. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/2646448](http://www.jstor.org/stable/2646448). Accessed 13 Feb. 2021.

<sup>90</sup> Moch. Nur Ichwan. "'Ulamā', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto." *Islamic Law and Society*, vol. 12, no. 1, 2005, pp. 45–72. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/3399292](http://www.jstor.org/stable/3399292). Accessed 13 Feb. 2021.

merupakan kerangka kehidupan bernegara dan bermasyarakat yang harus diikuti oleh pemeluk agama (termasuk Islam). Mengapa demikian? Menurut Abdurrahman Wahid, dalam negara yang demikian majemuk susunan warga negara dan situasi geografisnya, Islam ternyata bukan satu-satunya agama yang ada. Itu artinya negara harus memberikan pelayanan yang adil kepada semua agama.<sup>91</sup> Dalam konteks agama Islam, prinsip-prinsip ajarannya mendapat konkretisasi melalui Pancasila, sedangkan kehadiran Pancasila sendiri bersumber juga pada ajaran agama.

Dengan demikian, menurut Abdurrahman Wahid Pancasila dan agama (Islam) tidak memiliki pola hubungan yang bersifat *polaritatif*, tetapi pola hubungan yang *dialogis* dan sehat, yang berjalan terus menerus secara dinamis, sekali pun keduanya memiliki peran dan fungsi yang berbeda.

---

<sup>91</sup> Abdurrahman Wahid, "Islam, Negara dan Pancasila" dalam Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, hlm. 98.



*Bagian Lima*  
**Isu-isu Politik  
Nasional & Global**



## Nasionalisme

“...Dalam kehidupan bernegara sekarang ini, lebih tepat jika kita kembali kepada pola bernegara yang diajarkan oleh Rasul Allah pada negara pertama yang didirikan oleh umat Islam dengan piagam Madinah sebagai konstitusi tertulisnya, dimana semua warga negara terjamin hak mereka untuk mengamalkan agama yang mereka pilih, memiliki persamaan baik dalam hak maupun kebijaksanaan kepada negara tanpa adanya perbedaan yang didasarkan atas agama, dan hidup dalam semangat kebersamaan, saling berkonsultasi dalam masalah bersama dan saling tolong menolong.”

*Munawir Sadzali.<sup>1</sup>*

“Bahwa demokrasi hanya dapat tegak dengan keadilan. Kalau Islam menopang demokrasi maka Islam juga harus menopang keadilan. Ini penting sekali sebagaimana difirmankan Allah, “*Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah kalian menegakkan keadilan.*” Ini perintah yang sangat jelas. Yakni perlunya ditegakkan keadilan dalam segala bentuk, baik keadilan hukum, keadilan politik, keadilan budaya, keadilan ekonomi, maupun keadilan sosial.

---

<sup>1</sup> Munawir Sjadzali, “Penegakan HAM dalam Pluralisme Agama”, *Jawa Pos* 9 Januari 1997.

Keadilan sosial ini sangat penting karena salah satu patokan Islam adalah (kaidah) fiqih: “*tasarruf al-imam ala al-riyyah manutun bi al-maslahah.*”

- Abdurrahman Wahid<sup>2</sup>

Rujukan utama “nasionalisme” adalah sebuah ayah yang artinya: “*Sesungguhnya telah Ku-ciptakan kalian dari (jenis) pria dan wanita, dan Ku-jadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar saling mengenal: sesungguhnya yang termulia di sisi Allah adalah (mereka) yang paling taqwa*” (QS: 49: 13). Dari ayat tersebut Abdurrahman Wahid mengakui adanya “bangsa”<sup>3</sup> yang menurutnya memiliki pengertian terbatas hanya sebagai *satuan etnis yang mendiami teritorial yang sama*.<sup>4</sup>

Seiring perkembangan zaman atau dalam konteks modernitas “wacana bangsa” menurut Abdurrahman Wahid memiliki arti lain, yaitu satuan politis yang didukung oleh sebuah Ideologi nasional. Penjelmaan pengertian ini adalah konsep negara-bangsa.<sup>5</sup> Makna ini tidak lepas dari timbulnya faham

---

<sup>2</sup> Abdurrahman Wahid, “Demokrasi, Keadilan dan Keterwakilan” dalam *Membangun Demokrasi*, Bandung: Rosdakarya, 1999, hlm. 86.

<sup>3</sup> Menurut Said Aqiel Siradj, term bangsa sebagai akar kata kebangsaan dalam istilah Arab sering dipakai dengan kata “*Qaum*”, “*Syu’ub*” atau “*ummat*”. Menurutnya, dalam al-Qur’an disebut kata “*Qaum*” sebanyak 283 kali, “*Syu’ub*” 2 kali dan “*ummat*” 64 kali. Dari sebanyak itu, paling tidak ada empat pointer yang dapat ditarik sebagai karakter suatu bangsa. *Pertama*, bahwa bangsa berarti komunitas manusia secara keseluruhan (QS: Al-Baqarah: 213). *Kedua*, bahwa bangsa berarti hanya khusus kaum muslimin saja (QS: al-Baqarah: 143). *Ketiga*, bahwa ummat berarti person atau seorang diri saja (QS: al-Nahl: 120). *Keempat*, bahwa bangsa (ummat) itu meliputi seluruh makhluk di muka bumi (QS: al-An’am: 38). Lihat Said Aqiel Siradj, “Wawasan Kebangsaan Indonesia”, dalam Said Aqiel Siradj, *Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum Santri*, Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999, hlm. 191-192.

<sup>4</sup> Abdurrahman Wahid, “Islam dan Masyarakat Bangsa”, *Pesantren*, No. 3 Vol. IV, 1989, hlm. 10.

<sup>5</sup> *Ibid*

nasionalisme pada masa abad XIX yang sering disebut abad ideologi. Pemikiran-pemikiran cemerlang seperti Garibaldi, Ernest Renan merupakan tokoh-tokoh pemikir nasionalis, yang kalau di Indonesia, menurut Gus Dur, kita kenal sebagai Soekarno.<sup>6</sup>

Konsepsi awal nasionalisme adalah gagasan mengenai kesatuan kebangsaan dalam suatu area politik kenegaraan. Dalam teori politik manusia terpecah dalam berbagai kawasan bangsa, dan nasionalisme sebagai nilai spirit yang mendorong kehendak untuk hidup sebagai satu bangsa serta mempertahankan kelangsungan hidup kebangsaan itu.<sup>7</sup> Nasionalisme atau kebangsaan sebagai landasan ideologis bagi keberadaan komunitas politik (*political community*) mengalami pasang surut sepanjang sejarahnya. Paham yang semula tumbuh di Eropa ini pernah tampil sebagai *raison d'être* dan ideologi alternative bagi bangsa-bangsa yang berada dalam cengkeraman kolonialisme untuk membebaskan diri dari belenggunya dan membangun sebuah entitas negara-negara baru. Nasionalisme dianggap sebagai identitas baru yang dapat menjadi rujukan bagi terciptanya kolektivitas politik yang berdaulat dalam konteks dunia modern.

Namun, nasionalisme juga mengandung sisi buram. Paling tidak sebagai landasan ideologis bukanlah suatu hal yang paripurna sebagaimana dibayangkan oleh para pengagumnya. Sejarah membuktikan bagaimana Itali di bawah Mussolini,

---

<sup>6</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama", dalam Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, Jakarta: Grasindo, 1999, hlm. 81.

<sup>7</sup> Abdul Munir Mul Khan, "Dialog Reflektif Nasionalisme, Agama dan Modernitas" dalam Ariel Heryanto dkk, *Nasionalisme: Refleksi Kritis Kaum Ilmuwan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 199, hlm. 14.

Jerman di bawah Tojo, dianggap contoh relevan dimana paham nasionalisme dapat menghasilkan rezim-rezim politik yang beringas dan merugikan umat manusia. Nasionalisme juga dapat melahirkan sikap tertutup dan membela *status quo* bangsa. Lebih parah jika paham nasionalisme itu bermuara dari keunikan atau keistimewaan ras, bangsa, kultur dan etnis tertentu. Dari sini tampak bahwa nasionalisme dapat menghasilkan eksklusivisme baru dan kecenderungan anti kepada nilai-nilai universal.

Dalam konteks Indonesia, dinamika wacana nasionalisme di Indonesia telah diawali dengan tumbuhnya upaya-upaya pencarian identitas oleh pemimpin nasional untuk memotivasi perlawanan terhadap kekuatan asing.<sup>8</sup> Pencarian identitas sebagai bangsa yang berdasarkan kesatuan cultural sebagaimana yang dilakukan oleh Boedi Oetomo dan visi kebangsaan yang berpangkal pada identitas etnis seperti ini ternyata tidak memuaskan dan dicarilah landasan cultural baru yang lebih mampu menarik dukungan lebih banyak dari segala lapisan masyarakat. Upaya ini, misalnya dilakukan oleh pimpinan Sarekat Islam (SI) yang menggalang solidaritas kebangsaan melalui identitas Islam. Kenyataannya, gerakan kebangsaan SI memang merepotkan kelompok penjajah.

Nasionalisme di Indonesia mengalami perkembangan baru setelah muncul cendekiawan dan aktivis semacam Soekarno, Muhammad Hatta, Syahrir, Moh Yamin, Wahid Hasim,

---

<sup>8</sup> Sebagaimana studi sejarawan yang menyebutkan sebagai proto-nasionalisme pada abad kesembilan belas telah muncul bersamaan dengan gerakan-gerakan protes kaum petani yang dipimpin oleh para ulama di beberapa daerah seperti Banten dan Aceh. Lihat Muhammad A.S. Hakim, *Politik Kewarganegaraan: Landasan Redemokratisasi di Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 1999, hlm. 100.

dll. Mereka ternyata berhasil memadukan berbagai elemen yang ada dengan paham nasionalisme modern yang kemudian mampu mampu menjadi payung (pengayom) bagi berbagai identitas kelompok. Konsep tersebut menggunakan landasan pengalaman bersama sebagai kaum tertindas dan cita-cita untuk mendirikan sebuah *nation state* yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur.<sup>9</sup> Dengan wawasan kebangsaan yang inklusif, ia dijadikan sebagai ideologi perjuangan bangsa dan dengan wawasan tersebut pada sebuah *nation-state*, Indonesia dilahirkan sebagai *nation* di atas bentangan kebhinnekaan.

Memang ironis dalam perkembangannya, nasionalisme mengalami diskontinuitas, distorsif dan kemudian tereduksi sebagai ideologi politik yang seolah-olah dimiliki oleh kelompok tertentu. Misalnya, sejak masa-masa awal orde baru gerakan Islam sering disinyalir sebagai gerakan ekstrem yang mencoba menggoyahkan sendi dasar negara Indonesia. Pengalaman historis menunjukkan, gerakan ideologis Islam itu memang pernah muncul semasa orde lama, misalnya adanya desakan sejumlah politikus Islam agar dilegalisasikannya kembali piagam Jakarta.<sup>10</sup> Namun sejak Pancasila disepakati sebagai Ideologi nasional, kelompok manapun harus “menjaganya”. Abdurrahman Wahid sendiri mengakui, ketika NU terlibat dalam pembahasan dasar negara dan menghendaki diberlakukannya syari’ah lantas mengalami kegagalan, ia melihat bahwa NU telah mencoba melaksanakan perintah keagamaan berupa pendirian *dar al-Islam*. Perkara di tengah jalan mengalami kegagalan itu

---

<sup>9</sup> Lihat *Ibid*, hlm. 100-101

<sup>10</sup> B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia*, Jakarta: Grafiti Press, 1985, hlm. 35.

soal lain dan ini berarti NU harus menerima *dar al-sulh* dengan kesungguhan. Sikap ini dibenarkan *qaidah ushul maa laa yudraku kulluhu laa yutraku ba'duhu*.<sup>11</sup>

Sayangnya, sikap dan komitmen Abdurrahman Wahid tidak dengan serta merta menghapus kecurigaan penguasa. Akibatnya tercipta jarak antara massa Islam di satu pihak dengan kekuatan negara di pihak lain. Yang pertama berkepentingan menjalankan ajaran agama secara “benar”, sementara yang kedua bercita-cita membangun negara sebagai kekuatan hegemonik. Dalam kondisi demikian massa Islam seperti merasa *splite personality*, antara berpihak pada misi kebangsaan dan misi keislaman. Gejala ini kemudian ditangkap oleh Abdurrahman Wahid. Menurutnya, Al-Qur'an sendiri secara eksplisit menyebut adanya bangsa. Karena itu Gus Dur merasa tidak mengalami kesulitan dalam merumuskan antara Islam dan wawasan kebangsaan.

Tetapi ia mengakui, bahwa pengertian bangsa dalam rumusan al-Qur'an hanya terbatas pada pengertian bangsa sebagai pengertian etnis yang mendalami teritorial secara bersama. Sementara dimensi kebangsaan di masa modern pengertiannya sudah lain, yaitu satuan politis yang didukung oleh suatu ideologi nasional, yang menurut Abdurrahman Wahid terjelma dalam konsep negara-bangsa. Dari sisi anak sulung Wahid Hasyim berpendapat bahwa Islam dan wawasan kebangsaan dapat ditemukan secara proporsional meskipun ada beberapa kesukaran. Diantara kesukarannya, terletak pada Islam seolah-olah supranasional. Sebagaimana semua agama,

---

<sup>11</sup> Dikutip dari Ma'mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amin Rais tentang Negara*, Jakarta : Rajawali Press, 1999, hlm. 35.

Islam menjangkau kemanusiaan secara menyeluruh dengan tidak memperdulikan asal-usul etnisnya. Akibat selanjutnya adalah ada kesulitan untuk memasukkan nilai-nilai Islam ke dalam konstruk ideologis yang bersifat nasional.<sup>12</sup> Persoalannya bagaimana solusi yang ditawarkan Gus Dur? Dalam kesempatan yang sama ia menulis :

“Salah satu cara untuk meneropong kaitan antara sifat Islam yang universal dan supranasional dan wawasan kebangsaan dari sebuah masyarakat bangsa adalah dengan mengambil sudut pandangan fungsional antara keduanya. Menurut jalan pikiran ini, Islam haruslah ditilik dari fungsinya sebagai pandangan hidup yang mementingkan kesejahteraan warga masyarakat yang digunakan.”<sup>13</sup>

Menurut Abdurrahman Wahid bahwa berdirinya negara Indonesia lebih disebabkan oleh adanya kesadaran berbangsa. Dan kesadaran berbangsa sebagai penggerak utama (*prime mover*) bagi cita-cita kehidupan kita sebagai bangsa, adalah sesuatu yang harus diterima sebagai fakta objektif yang tuntas. Mengingat, menurut Gus Dur, kenyataan seperti ini belum tuntas (sepenuhnya) dipahami oleh sebagian aktivis pergerakan Islam di Indonesia. Ia berpendapat ajaran Islam sebagai komponen yang membentuk dan mengisi kehidupan warga negara Indonesia, seharusnya diperankan sebagai faktor komplementer bagi komponen-komponen lain.<sup>14</sup> Dengan

---

<sup>12</sup> Abdurrahman Wahid, “Islam dan Masyarakat Bangsa”, hlm. 11.

<sup>13</sup> *Ibid*

<sup>14</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, “Massa Islam dalam kehidupan Bernegara dan Berbangsa”, *Prisma*, Edisi Ekstra, 1984, hlm. 7-8. Abdurrahman Wahid mengkritik kelompok yang menjadikan Islam sebagai “pemberi warna tunggal” bagi kehidupan masyarakat. Sementara menurut pengamat empirisnya, besarnya kekuatan ideologis Islam itu ternyata hanya terbatas pada

demikian, Islam tidak akan berfungsi sebagai faktor tandingan yang dapat mengundang disintegrasi dalam kehidupan berbangsa secara keseluruhan.

Dalam analisis Gus Dur, faham kebangsaan telah menjadi kajian para ulama klasik. Para teoritis seperti al-Mawardi (*al-ahkamu al-Sulthaniyah*), Ibnu Abi Rabi', Ibnu Khaldun (*Muqadimah*), Ibnu Taimiyah telah banyak merumuskan konsepsi kenegaraan ini. Dan menurutnya, konsep nasionalisme ini pernah digali oleh pikiran cemerlang Ibnu Khaldun yang berpandangan bahwa alasan berdirinya sebuah negara karena adanya perasaan kebangsaan.<sup>15</sup> Jadi, menurut Abdurrahman Wahid pengertian negara modern seperti sekarang ini mengikuti faham kebangsaan Ibnu Khaldun. Dengan demikian, maka wawasan kebangsaan berarti bisa menerima ideologi nasional.

Sementara tali pengikat dalam sebuah wawasan kebangsaan kita adalah Pancasila. Sebuah ideology nasional yang mencakup semua elemen-elemen bangsa. Sekalipun demikian, ia tetap sebuah ideology Negara yang terbuka, karena sejarah kelahirannya sendiri menurut Abdurrahman Wahid, menunjukkan bahwa Pancasila adalah ideology terbuka.<sup>16</sup>

---

level atas saja, sedangkan dukungan dari bawah tidak cukup kuat. Jika dukungan itu cukup kuat. Jika dukungan itu cukup besar tentunya masyarakat Islam tidak akan begitu saja menerima bentuk kompromistik yang dicapai para pemimpin nasional waktu itu. Yang terjadi justru sebaliknya, semakin mantapnya Republik Indonesia sebagai negara yang pada hakekatnya hanya bersendikan kebangsaan belaka.

<sup>15</sup> Abdurrahman Wahid, "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama", *Aula*, Mei, 1985. Tulisan ini dihimpun kembali dalam kacung Marijan dan Ma'mun Murad Al-Brebesy (ed.), *Abdurrahman Wahid Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, Jakarta: Grasindo, 1999, hlm. 88

<sup>16</sup> Lebih jelasnya lihat Abdurrahman Wahid, "Pancasila: Wawasan Sebuah Ideologi Terbuka", *Tebuireng*, No. 3 Juli 1986, hlm. 40-41.

Dengan demikian, argument Gus Dur dimaksudkan agar umat Islam Indonesia dapat menerima kesadaran dan wawasan kebangsaan sebagai realitas objektif dan tidak perlu dipertentangkan, mengingat Indonesia sebagai suatu *nation* mempunyai pluralitas sosio-historis yang berbeda dengan asal muasal Islam di Saudi Arabia.



## Demokrasi dan Demoktratisasi

Diskursus demokrasi<sup>17</sup> bagi Abdurrahman Wahid sudah tidak asing lagi, bahkan menjadi semacam *lingua franca*, bahasa

---

<sup>17</sup> Istilah demokrasi secara literature berasal dari bahasa Yunani *Demosi* (*rakyat*) dan *Kratos* (*kekuasaan*) yang berarti kekuasaan oleh rakyat. Sejarah munculnya demokrasi muncul sejak abad ke-5 SM sebagai respon terhadap pengalaman buruk monarki dan kediktatoran di negara-negara kota Yunani kuno. Ia berkembang bersama ide-ide dan institusi-institusi dari tradisi yang dimulai pada abad ke-16 Tradisi tersebut adalah ide-ide sekularisme yang diprakasai oleh Niccolo Machiavelli (1469-1527), ide Negara kontrak Thomas Hobbes (1588-1679), gagasan “konstitusi negara” dan liberalism, serta pemisahan kekuasaan legislatife, eksekutif dan lembaga federal oleh John Locke (1632-1704) yang disempurnakan oleh Baron demokrasi Montesquieu (1689-1755) menjadi pemisahan lembaga legislatife, eksekutif dan yudikatif, serta kedaulatan rakyat dan kontra sosial yang diperkenalkan oleh Jean-jacques Rousseau (1712-1778). Dalam diskursus politik modern, demokrasi lebih sering mengacu pada rumusan negarawan Amerika, Abraham Lincoln (1863) yaitu *government of the people, by the people, for the people*, “pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, untuk rakyat,” Lihat Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999, hlm. 71-71; William Ebestein, “Democracy”, dalam Willian D. Halsey & Bernard Johnnston (eds.) *Coller’s Encyclopedia* (New York: Macmillan Educational Company, VIII, 1998, hlm. 75: Badan Penerangan Amerika Serikat (USIA), *What is Democracy?*

sehari-hari baik dalam pemikiran maupun gerakan. Dalam pandangannya demokrasi adalah sebagai suatu proses,<sup>18</sup> tidak dipandang sebagai suatu sistem yang selesai dan sempurna. Atau dengan bahasa lain bahwa demokrasi selalu berada dalam kesemtaraan.

Sebagai proses, demokrasi mengandung makna bahwa kadar pelaksanaan kongkrit dari prinsip demokrasi itulah yang menjadi ukuran penting. Dalam wacana kontemporer, prinsip atau “soko guru” demokrasi meliputi ; kedaulatan rakyat; pemerintahan berdasarkan persetujuan dari yang diperintah; kekuasaan mayoritas; hak-hak minoritas; jaminan hak-hak asasi manusia; pemilihan yang bebas dan jujur; persamaan di depan hukum; proses hukum yang wajar; pembatasan pemerintah secara konstitusional; pluralism sosial, ekonomi dan politik; nilai-nilai toleransi, pragmatism, kerjasama dan mufakat.<sup>19</sup> Ini artinya, walaupun suatu Negara memakai sistem yang sama, bisa jadi keadaan demokrasi menjadi berlainan.

Karena itu Abdurrahman Wahid melihat demokrasi sampingan dari sisi sifat pokoknya, juga sisi yang sifatnya *derivasi* atau lanjutan dari yang pokok. Ada tiga hal nilai pokok demokrasi: kebebasan, persamaan dan musyawarah.<sup>20</sup> Kebebasan di sini adalah kebebasan individu di hadapan kekuasaan negara. Jadi, ada keseimbangan antara hak-hak individu warga negara dan hak kolektif dari masyarakat. Yang

---

(*Apakah Demokrasi itu?*) terj. Budi Prayitno, ttp United Stated Information Agency, tt, hlm.4

<sup>18</sup> Abdurrahman Wahid, “Demokrasi” *Duta Masyarakat*, 15 Desember 1988.

<sup>19</sup> Badan Penerangan Amerika Serikat, *What is Democracy*, hlm.6

<sup>20</sup> Abdurrahman Wahid, “Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi”, dalam M. Masyhur Amin dan Muhammad Nadjib (eds.), *Agama, Demokrasi dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: LKPSM NU, 1993, hlm. 89-90.

dimaksud *persamaan* atau dalam bahasa Ali Abd al-Raziq *keadilan*, dalam arti terbukanya peluang kepada semua orang, dan berarti juga otonomi atau kemandirian dari orang yang bersangkutan untuk mengatur hidupnya, sesuai dengan apa yang diinginkannya. Dan dalam arti dia mempunyai hak untuk menentukan sendiri jalan hidupnya, tetapi harus dihormati haknya dan harus diberi peluang dan fasilitas untuk mencapainya. Sedang maksud *musyawarah* (*syura*) adalah bentuk atau cara memelihara untuk menjamin kebebasan warga Negara dan menegakkan keadilan.

Abdurrahman Wahid tidak menjamin adanya lembaga-lembaga demokrasi dengan sendirinya demokrasi telah berjalan. Bahkan ia mengatakan bahwa begitu banyak lembaga dari masa lampau hingga masa sekarang dan yang akan dibangun pada masa yang akan datang, semuanya menunjukkan demokrasi dalam arti kelembagaan. Lembaga-lembaga demokrasi semacam Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR), Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) hingga mahkamah Agung (MA), lembaga penegak hukum sebagai indikasi bahwa kita telah memiliki demokrasi menunjukkan bahwa kita sudah berpuas diri dengan hanya menunjuk pada adanya demokrasi dengan menunjuk kelembagaannya. Berfikiran seperti itu, menurut Abdurrahman Wahid ibarat anak kecil yang menganggap sebuah mangga sangat sulit dijangkau di pohon. Ia tidak merasa bahwa tubuhnya yang pendek itu membuat buah mangga sulit dijangkau karena letaknya yang tinggi. Jadi, bukannya karena ia masih berbadan kecil dan pendek.<sup>21</sup> Dengan demikian Gus Dur beranggapan bahwa demokrasi adalah proses rumit yang tidak

---

<sup>21</sup> Abdurrahman Wahid. "Demokrasi" *Loc. Cit.*

hanya menyangkut aspek kelembagaan saja, melainkan menyangkut aspek-aspek lainnya dalam kehidupan.

Meskipun demokrasi sebagai proses rumit, namun demokrasi adalah jalan terbaik bagi bangsa Indonesia. Hingga kini, pertukaran gagasan, praktik politik, dan pengalaman kelembagaan itulah kesepakatan sosial baru tentang bentuk demokrasi masa depan di Indonesia juga selalu muncul.<sup>22</sup> Ketegangan agama, etnis, daerah dan sosial ekonomi yang melanda Indonesia saat ini adalah akibat dari pemerintahan otoriter di bawah Orde Baru Soeharto. Pemerintahan yang demokratis sejatinya bisa memperbaiki sendiri atas anomaly-anomali itu. Transisi Indonesia menuju demokrasi yang ideal memang berantakan tetapi demokratisasi adalah perjuangan yang panjang, perlu, dan kompleks.<sup>23</sup> Proses panjang dan tidak berkesudahan adalah gagasan inti Gus Dur tentang demokratisasi.

Lembaga-lembaga demokrasi bisa saja tidak berfungsi dan hanya punya nilai nominal belaka. Adanya DPR tidak berarti berlangsungnya perwakilan. Adanya MPR belum tentu berarti rakyat berdaulat. Adanya pers belum tentu ada control social. Adanya pengadilan belum tentu memastikan keadilan. Lembaga tanpa ruh, analog Abdurrahman Wahid ibarat sebuah mobil yang tidak akan bisa berfungsi dan bergerak.

Karena itu walaupun di Indonesia sudah ada MPR, Abdurrahman Wahid masih melihat kemungkinan ruang untuk

---

<sup>22</sup> Hara, Abubakar E. "The Difficult Journey of Democratization in Indonesia." *Contemporary Southeast Asia*, vol. 23, no. 2, 2001, pp. 307–326. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/25798548](http://www.jstor.org/stable/25798548). Accessed 13 Feb. 2021

<sup>23</sup> GHOSHAL, BALADAS. "Democratic Transition and Political Development in Post-Soeharto Indonesia." *Contemporary Southeast Asia*, vol. 26, no. 3, 2004, pp. 506–529. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/25798706](http://www.jstor.org/stable/25798706). Accessed 13 Feb. 2021.

bertanya: apakah MPR sebagai bentuk syura telah mampu melaksanakan demokrasi atau telah menumbuhkan nilai-nilai syura, nilai permusyawaratan dalam berdemokrasi dalam kehidupan berbangsa kita? Jadi, menurut mantan ketua Tanfidziyah NU ini, standarnya adalah apakah dia melaksanakan keadilan dengan baik dan apakah ada kebebasan.<sup>24</sup> Kenyataan justru menunjukkan hal berbeda, lembaga dijadikan alibi adanya demokrasi, sambil menjadikan lembaga itu sebagai satu-satunya tempat yang sah bagi pemberi izin melakukan kegiatan pencetus aspirasi rakyat. Seolah-olah dengan membuat badan-badan, dengan sendirinya jiwa demokrasi menjadi ada dan hidup. Ini adalah cara pandang yang sempit mengenai “demokrasi institusional”.<sup>25</sup>

Pembatas demokrasi seperti di atas akan terasa lebih tidak mencukupi karena kita dalam komunitas plural. Sebab itu, operasional demokrasi yang kita butuhkan mestinya lebih mengacu pada kenyataan kemajemukan tersebut untuk dijadikan bahan pertimbangan dalam putusan-putusan politik. Demokrasi dan mekanismenya tidak akan bisa, dan memang tidak perlu untuk melenyapkan perbedaan yang ada. Namun demikian suara mayoritas akan menentukan keputusan bersama. Kehendak mayoritas diperbolehkan selama tidak

---

<sup>24</sup> Abdurrahman Wahid mencontohkan di Libia, *al-Jamahirriyyah* yang artinya ke-massa-an rakyat. Rakyat sebagai massa itu dianggap sebagai tolak ukur adanya demokrasi. Adanya *jamahirriyah*, maka jamahir-jamahir yang macam-macam itu akan mengambil keputusan-keputusan di tempat masing-masing. Pertanyaannya adalah apakah *jamahirriyyah* yang begitu banyak bisa memperjuangkan keadilan? Mana buktinya? apakah mereka juga mampu menegakkan kebebasan berbicara, kebebasan berasosiasi/berkumpul dan untuk berpindah tempat *freedom of movement*. Lihat Abdurrahman Wahid, “Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi”, hlm. 91.

<sup>25</sup> Lihat Al-Zastrouw Ng, *Gus Dur Siapa Sih Sampeyan?* Jakarta: Erlangga, 1999, hlm. 255

melanggar hak minoritas dan meniadakan eksistensi kelompok kecil. Bagi Abdurrahman Wahid prinsip ini adalah konsensus yang menjadi syarat demokrasi pluralis. Bila tanpa rambu-rambu ini, atau batasan ini dilanggar maka masyarakat yang monolitik mungkin akan terjadi.<sup>26</sup> Inti demokrasi adalah persamaan hak, mengenai pluralitas, tegaknya hukum dan keadilan serta kebebasan menyampaikan aspirasi. Perjuangan Abdurrahman Wahid dalam menegakkan demokrasi bukan hanya lewat forum-forum ilmiah, melainkan juga dalam *action* dan ini dilakukan sejak iklim politik masih sangat tertutup dan otoriter sekalipun, ia harus menerima stigma sebagai orang yang membela kaum minoritas (non muslim) dan mengabaikan mayoritas umat (Islam).

Sebab menurut Abdurrahman Wahid;

Demokrasi juga menuntut adanya kesanggupan untuk melihat masyarakat secara keseluruhan (utuh), tanpa harus dipertentangkan, baik dari sisi suku, ideology, ras, budaya, bahasa, dan terlebih dalam hal agama. Bahwa perbedaan ideology, ras, tingkat pendapatan ekonomi agama, tidaklah berarti masyarakat berbeda pada prinsipnya, melainkan “hanya” pada penampilan fisik dan kepentingannya.<sup>27</sup>

Statemen tersebut dibuktikan Gus Dur dengan “pembelaan”-nya terhadap kasus monitor.<sup>28</sup> Sebuah *polling* yang dinilai

---

<sup>26</sup> Abdurrahman Wahid, “Sekali Lagi Tentang Forum Demokrasi”, *Naskah Sambutan Forum Demokrasi*, Jakarta, 13 Mei 1991

<sup>27</sup> Abdurrahman Wahid, “Mencari Sintesa Agama-Negara” dalam YB. Sudarmanto, et.al., *H. Matori Abdul Jalil: Dari NU Untuk Kebangkitan Bangsa*, Jakarta: Grasindo, 1999, hlm. xvi-xvii

<sup>28</sup> Kata Gus Dur: “ini bukan soal marah atau tidak. Sebab kalau soal itu (kasus monitor), saya sendiri juga marah kok. Tapi sikap untuk melakukan kekerasan-kekerasan, tuntutan-tuntutan yang tidak masuk akal, bahkan sampai kepada pencabutan SIUPP, itu sama ‘kan menunjukkan sikap yang tidak wajar,

menghina Rasulullah Muhammad. Dalam arus gemuruhnya pengecaman dan penuntutan dibredelnya Monitor, ia justru tampil “membela” dan mengecam keras pembredelan Monitor. Bagi Abdurrahman Wahid, menuntut pembredelan sama halnya memberikan otoritas dan membenarkan perilaku pemerintah selama ini dalam melakukan pembredelan dan ini sama sekali tidak demokratis.

Sikap “menentang” kesewenang-wenangan pemerintah, bagi Gus Dur harus dipupuk demi terwujudnya masyarakat demokratis. Sebab Abdurrahman Wahid memiliki pandangan bahwa pilar demokrasi bisa tegak disamping oleh “kemauan baik” pemerintah, juga perlu kesiapan masyarakat. Untuk itu, putra sulung Wahid Hasyim menghimbau masyarakat untuk memulai belajar berdemokrasi. Abdurrahman Wahid berasumsi bahwa penyebab ketidak-adilan, ketidak-demokratisan, bukan saja pemerintah, tapi masyarakat juga menjadi penyebabnya. Alasan Gus Dur, pemerintah nggak mungkin bersikap tidak demokratis kalau tidak diberi ruang gerak oleh rakyat. Nyatanya rakyat hanya diam saja.<sup>29</sup> Namun Abdurrahman Wahid tidak menyalahkan rakyat, karena struktur masyarakat dan kekuasaan tidak memungkinkan mereka berperilaku demokratis, dan budaya berdemokrasi belum

---

yang nggak benar pada sebagian dari umat kita”. Dalam kesempatan lain ia bilang: “saya nggak belain siapa-siapa, saya nggak belain Arswendo, memang Arswendo juga kurang ajar, kok. Tetapi persoalannya adalah bahwa demokrasi itu tidak bisa menerima adanya pencabutan SIUPP, terhadap siapapun, itu berarti nggak demokratis”. Lihat Abdurrahman Wahid, “Kasus Monitor yang Marah Cuma Sedikit” dan “Saya Tidak Menyimpang dari Umat” dalam *Tabayyun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak minoritas, Reformasi Kultural*, Yogyakarta: LkiS, 1998, hlm. 61 dan 154

<sup>29</sup> Abdurrahman Wahid, “Negeri Ini Kaya Dengan Calon Presiden” dalam *Tabayyun Gus Dur*, hlm.13

tumbuh dan memasyarakat, serta kenyataannya tidak diberi peluang untuk tumbuh.<sup>30</sup>

Abdurrahman Wahid menandakan, hakikat demokrasi disamping aspek “lembaga”, semacam MPR, DPR, dan BPK, juga ditentukan oleh “perilaku”. Karenanya, ia menyadari bahwa dalam melihat demokrasi harus utuh, tidak hanya lembaga tetapi juga perilaku orangnya juga harus demokratis.

Bagi presiden ke-4 RI ini, kebebasan adalah unsur penting dalam tatanan demokrasi, baik itu dalam mengungkapkan pendapat, berorganisasi, berserikat, maupun berkreasi. Sedemikain liberalnya Gus Dur, sehingga ia mengatakan “kontroversi adalah esensi demokrasi”. Menurutnya, kalau kita melarang adanya kontroversi berarti kita calon diktator. Kenapa takut adanya kontroversi. Sedangkan Nabi saja mengizinkan kontroversi. Karena dari sini akan tercipta pertukaran pandangan yang sehat dan jujur.<sup>31</sup> Mantan pimpinan ormas terbesar NU, juga melegalkan sekeras apapun kritik terhadap pemerintah dan pengkritik tak perlu takut terhadap “cekal”, karena menurutnya “cekal” lebih layak untuk penjahat kriminal.<sup>32</sup>

Sikap gentelmen masyarakat (rakyat) terhadap kepodaran pilar-pilar demokrasi perlu dioptimalkan. Partisipasi masyarakat dalam membangun demokrasi sangat signifikan. Bagaimana jadinya, jika rakyat sendiri tidak menyadari bahwa di tangannya itu ada kedaulatan? Bagaiman jika rakyat sendiri tidak menyadari bahwa di tangannya itu ada kedaulatan? Bagaimana

---

<sup>30</sup> *Ibid*

<sup>31</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, “Kami Tidak Menyusun Kekuatan” dalam *Tabayyun Gus Dur*, hlm. 71

<sup>32</sup> Abdurrahman Wahid, “Negeri ini Kaya dengan Calon Presiden”, hlm.

jika rakyat sendiri tidak lagi memandang perlunya kedaulatan yang ada di tangannya, karena apa yang menjadi kepentingan sudah terpenuhi. Bagaimana jika rakyat bersangkutan sendiri semakin tidak percaya bahwa kedaulatan yang ada di tangannya bisa punya arti bagi perbaikan nasibnya. Apa yang meski dilakukan, oleh siapa, dan dengan cara bagaimana?<sup>33</sup>

Keberanian rakyat diperlukan untuk “mengawal dan mengawasi” tegaknya kedaulatan hukum dan kebebasan berbicara yang merupakan aspek esensial dari demokrasi. Menurut Abdurrahman Wahid, tanpa kehadiran keduanya, tidak dapat dikatakan demokrasi telah terwujud. Kita baru berbicara tentang aspek kedaulatan hukum dan kebebasan berbicara, tetapi belum menyentuh persamaan hak di muka hukum dan pertanggungjawaban pemerintah secara jujur kepada rakyat.<sup>34</sup> Karena itu, menurut Abdurrahman Wahid diperlukan pribadi-pribadi yang ulet, tangguh dan tahan *bantingan*. Sebab kendala dan rintangan yang dihadapi memang tidak ringan dalam upaya penegakan demokrasi. Abdurrahman Wahid mengilustrasikan:

---

<sup>33</sup> Belum lagi pertanyaan-pertanyaan tersebut perlu energi untuk menjawabnya, kita sudah disibukkan dengan statemen “demokrasi berarti kedaulatan tertinggi ada di tangan rakyat”. Dari sini timbul pertanyaan; Siapa rakyat yang di maksud ? Jawaban teoritis, bahwa rakyat yang dimaksud adalah “kesemuanya”. Namun, jawaban empirik selalu saja akan terbentur pada realitas bahwa rakyat ada yang *upper class* dan *lower class*, disamping tentu ada yang ditengah (*middle class*). Dalam ungkapan Masdar F. Masudi: “*Warteg warung rakyat, bisa kota angkutan rakyat*”, yang dimaksud dengan kata-kata rakyat adalah jelas, mereka yang ada dilapis bawah. Tetapi ketika diucapkan, “*kekayaan alam, bumi dan laut dikuasai oleh negara untuk sebesar-besarnya kemakmuran rakyat*”, yang dimaksudkan “rakyat” ternyata berbeda dengan yang tersebut di atas. Lihat Masdar Farid Mas’udi “Demokrasi dan Islam” dalam M. Masyhur Amin, Mohammad Najib (eds.) *Agama, Demokrasi dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: LKPSM, 1993, hlm. 3-4

<sup>34</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, “Demokrasi”, *Loc. Cit*

“Pengalaman menunjukkan bahwa dalam kehidupan sehari-hari yang serba materialistic itu, tidak banyak yang sanggup untuk bertahan terhadap ancaman, tekanan, hasutan, atau rayuan, dan rangkulan (*cooptation*) dari kekuatan-kekuatan anti-demokrasi yang ingin mempertahankan *status quo* atau bahkan memundurkannya.”<sup>35</sup>

Lebih lanjut deklarator PKB menandaskan :

Dalam perjuangan demokrasi ini, kita telah menyaksikan, betapa banyak yang gugur atau setidak-tidaknya bertolak ketengah jalan, dengan berbagai alasan masing-masing. Mau tidak mau rasa kecewa dan kecil hati tetaplah timbul.<sup>36</sup>

Komitmen Abdurrahman Wahid dalam mewujudkan iklim demokrasi dapat dimaklumi mengingat ia kelihatan lebih nyaman hidup di lingkaran *grassroot*, di samping itu, sebagai agamawan Gus Dur berpandangan bahwa Islam sesungguhnya adalah agama yang demokratis. Mengapa demikian? Alasannya, karena; *pertama* Islam adalah agama hukum. Dalam prinsip hukum, semua orang tanpa memandang kelas, status dari pemegang jabatan tertinggi hingga rakyat jelata dikenakan hukum yang sama. *Kedua* Islam memiliki asas permusyawaratan, “*Amruhum Syuraa bainahun*”. Artinya Islam mempunyai tradisi membahas, tradisi bersama-sama mengajukan pikiran secara bebas dan terbuka, yang diakhiri kesepakatan. Apakah melalui *voting* atau tidak, apakah sepakat dalam *disagreement* atau tidak, itu tidak relevan. *Ketiga*, Islam adalah agama perbaikan, *dinul islah* atau agama inovasi. Hal ini sesuai dengan prinsip demokrasi, yang menurut Abdurrahman Wahid, adalah upaya

---

<sup>35</sup> Abdurrahman Wahid, “Sekali Lagi tentang Forum Demokrasi”, *Naskah Sambutan Forum Demokrasi*, Jakarta 13 Mei 1991

<sup>36</sup> *Ibid*

bersama-sama untuk memperbaiki kehidupan. “*Wa-akhiratu khairu waabqa*”, sebagai slogan bahwa taraf hidup manusia tidak boleh statis.<sup>37</sup>

Memang mengherankan, al-Qur’an yang jelas-jelas menyebut prinsip *human dignity* (al-Isra: 70), prinsip syura (al-Syura: 38) plus pengalaman historis perpolitikannya yang relatif panjang dan intens, ternyata umat Islam belum jelas juga sikapnya terhadap demokrasi, atau tepatnya terhadap prinsip kedaulatan rakyat dalam menentukan kepentingan-kepentingannya. Persoalannya menurut mereka adalah bahwa dalam Islam, kedaulatan tertinggi bukan ditangan rakyat melainkan ditangan Tuhan.<sup>38</sup> Padahal menurut Gus Dur suara rakyat adalah suara Tuhan.

Oleh sebab itu, bagi Abdurrahman Wahid persoalan tinggal berpulang kepada umat Islam sendiri. Apakah ia sudah siap untuk berdemokrasi, karena demokrasi menghendaki adanya kesanggupan untuk melihat masyarakat secara keseluruhan. Sementara golongan Islam seringkali hanya berfikir untuk dirinya sendiri. Ini menurut Gus Dur adalah suatu kelemahan. Kelemahan lain, menurutnya apakah golongan Islam sudah mempunyai kemampuan untuk *take and give* yang

---

<sup>37</sup> Baca Abdurrahman Wahid, “Demokrasi, Keadilan, Keterwakilan” hlm. 85-86

<sup>38</sup> Jelmaan Tuhan (baca: tinggalkan Nabi setelah wafat) adalah al-Qur’an dan Hadits. Benar, segala persoalan kita harus merujuk pada kedua sumber tersebut. Masalahnya, jawaban yang diberikan oleh al-Qur’an dan Hadits ketika ditanyakan oleh manusia, bisa berbeda-beda. Sebabnya, karena jawaban atas pertanyaan yang kita ajukan pada dasarnya adalah jawaban dari diri kita sendiri selaku penanya, sesuai dengan perbedaan personal maupun social kita masing-masing. Bukankah ini berarti bahwa kedaulatan Tuhan dalam realitasnya, adalah kedaulatan kita-kita juga selaku manusia.

serius.<sup>39</sup> Sebab baginya, isi demokrasi adalah memberi dan menerima. Tidak ada orang yang bisa memaksa orang lain untuk misalnya, meninggalkan keyakinan agamanya. Tapi, bahwa masyarakat juga memberikan tempat kepada pemikiran yang bukan agama, ini juga tidak dapat dihindari. Memang begitulah wujud demokrasi menurut Abdurrahman Wahid.

Namun, Gus Dur tidak bermaksud bahwa umat Islam secara keseluruhan belum siap demokrasi. Sebab, hal tersebut tergantung mana yang disebut umat.<sup>40</sup> Kalau yang dimaksud umat adalah para pemimpin Islam yang sekarang, menurut Abdurrahman Wahid, memang belum. Tetapi menurutnya, jika yang dinamakan umat itu rakyat dengan tradisinya, justru tidak ada masalah. Umat Islam Indonesia yang mayoritas beragama Islam, bagi Gus Dur, sudah dewasa berdemokrasi. Hal ini dibuktikan sejak era penuntutan kemerdekaan. Saling, sinyal-sinyal tersebut tidak ditangkap oleh pemimpinnya, bahkan justru direduksi dengan membuat isu yang sebetulnya berwawasan sempit, tidak melebarkan wawasan umat Islam.<sup>41</sup> Buktinya, gerakan-gerakan Islam, menurut Gus Dur diarahkan ke

---

<sup>39</sup> Abdurrahman Wahid, "Islam, Pluralisme dan Demokratisasi" dalam, Arief Afandi (ed.), *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

<sup>40</sup> Sidney Jones membuat kajian menarik tentang perubahan-perubahan dalam pengertian yang dimiliki term "umat Islam" di kalangan Nahdlatul Ulama dari waktu ke waktu. Perubahan-perubahan arti itu berjalan mengikuti meluas atau menyempitnya wawasan perjuangan gerakan-gerakan Islam yang ada. Lebih lanjut baca Sidney Jones, "The Contraction and Expansion of the 'umat' and the Role of Nahdlatul Ulama", *Indonesia*, No. 80, Oktober 1994, hlm. 1-20; Edisi Indonesia dalam, Sidney Jones, "Pengerutan dan Pemuaian Makna "umat" dan peran Nahdlatul Ulama, dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*," Yogyakarta, LkiS, 1997, hlm. 89-117

<sup>41</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, "Islam, Pluralisme dan demokrasi", hlm. 118-119

“alam” sectarian. Menjadi sesuatu yang membenarkan diri sendiri dan menyalahkan “orang lain”. Isu pri-nonpri, kristenisasi, bahkan terkait wahabisme, salafisasi yang berkembang, bagi Gus Dur merupakan bukti mengkrystalnya semangat sektarianisme yang menghinggapi sebagian besar kelompok Islam. Padahal masyarakat Indonesia yang plural akan terancam manakala sektarianisme menggejala. Sementara pluralisme akan terjaga kalau ada demokrasi.

Namun demikian, demokrasi sebagai diskursus politik juga direspon dan dipahami secara beragam. Kajian yang dilakukan oleh Collins (2004) terhadap beberapa lembaga keagamaan mendiskripsikan pluralism pemahaman demokrasi. Collines menjelaskan konsep-konsep yang menjadi inti perdebatan yang muncul pada dekade terakhir Orde Baru tentang hubungan Islam dengan demokrasi. Ia juga mengkaji kasus organisasi Islam di Sumatera Selatan, dengan fokus pada konsepsi demokrasi yang diartikulasikan oleh para pemimpin lokal organisasi tersebut dan cara pengambilan keputusan mereka terstruktur. Termasuk adalah studi tentang tiga organisasi yang telah lama mapan yang dikenal karena moderat dan mendukung demokrasi — Muhammadiyah modernis, Nahdlatul Ulama (NU) tradisional, dan Organisasi Nasional Mahasiswa Islam (Himpunan Mahasiswa Islam, HMI); tiga organisasi dakwah yang didirikan pada masa Orde Baru — Remaja Masjid (Remaja Masjid), Forum Dakwah Sekolah (Forum Dakwah Sekolah, FORDS), dan Komite Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia, KAMMI); serta dua organisasi Islam militan yang mendirikan cabang di Sumatera Selatan pasca-Suharto, Front Pembela Islam

(FPI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI).<sup>42</sup> Tafsir, pemahaman, dan respons terhadap demokrasi menunjukkan tingkatan dan level yang berbeda-beda. Bahkan, sebagai umat Islam juga ada yang gagal paham tentang demokrasi.

Sebenarnya yang gagal memberikan apresiasi proporsional kepada demokrasi bukan hanya umat Islam. Umat agama lain, termasuk Kristen juga gagal. Itulah sebabnya, ide demokrasi itu sendiri lahir atas promosi umat manusia yang secara personal boleh jadi beragam akan tetapi secara sosial sepenuhnya memberontak kepada agama. Sangat ironis, gerakan demokrasi lahir justru di tengah-tengah dan bersama-sama dengan gelombang sekularisasi. Sebab, demokrasi sebagai filsafat hidup yang menjunjung humanism justru lahir dari pemberontakan terhadap agama yang notabene merupakan misi ketuhanan untuk menyelamatkan kemanusiaan.

Abdurrahman Wahid menyadari bahwa antara agama dan demokrasi memang terjadi tawar-menawar. Katanya:

Demokrasi juga menyematkan derajat dan kedudukan semua warga Negara di muka undang-undang ..... sementara agama sendiri cenderung mencari perbedaan atas dasar hal tersebut di atas, minimal perbedaan dalam hal agama dan keyakinan. Karena sejak lahir setiap agama memang memiliki kekhususan (unikum)-nya sendiri yang secara mendasar harus ditundukkan kepada kepentingan seluruh bangsa, apalagi diinginkan agama tersebut dapat menjunjung demokrasi.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Collins, Elizabeth Fuller. "Islam and the Habits of Democracy: Islamic Organizations in Post-New Order South Sumatra." *Indonesia*, no. 78, 2004, pp. 93–120. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/3351289](http://www.jstor.org/stable/3351289). Accessed 13 Feb. 2021.

<sup>43</sup> Abdurrahman Wahid, "Agama dan Demokrasi", dalam Dian/Interfidei, *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, Yogyakarta: Dian/Interfidei, 1994, hlm. 272

Demokrasi sebagai keinginan bersama dan memiliki nilai-nilai universal dan agama yang berfungsi sebagai *way of life* sebetulnya memiliki wewenang yang berbeda. Namun Abdurrahman Wahid menyadari bahwa dalam masing-masing agama juga terkandung nilai-nilai demokrasi yang bisa mendorong terciptanya demokratisasi dalam masyarakat.

Kesadaran terhadap nilai-nilai demokrasi, menurut Gus Dur tidak dengan sendirinya terjadi proses demokratisasi. Karena itu masih diperlukan kesadaran lain, yaitu kesadaran akan perlunya pengorbanan itu sendiri bagi kelanjutan ide demokrasi dan kebebasan. Tanpa keberanian memperjuangkannya dengan pengorbanan sebegitu besar di masa kini, demokrasi tidak akan tegak di kemudian hari. Darah dan air mata yang merupakan cucuran kini, bagi Gus Dur adalah penyiram yang menghidupkan benih-benih demokrasi dan kebebasan.<sup>44</sup>

Sekalipun agama tetap berfungsi sebagaimana mestinya, namun agar ia member kontribusi bagi terciptanya proses demokratisasi, diperlukan upaya transformatif pada tingkatan internal masing-masing agama. Untuk mewujudkan hal tersebut, menurut Abdurrahman Wahid agama harus merumuskan kembali pandangan-pandangannya mengenai martabat manusia, persamaan di depan hukum atau undang-undang (*equality before the law*), dan kebebasan individu. Dengan cara tersebut, masing-masing agama dapat berintegrasi dengan keyakinan-keyakinan lain dalam manifest nilai-nilai universal yang akan mendudukkan hubungan antar agama pada sebuah

---

<sup>44</sup> Abdurrahman Wahid, "Demokrasi Haruslah Diperjuangkan" dalam bukunya *Tuhan Tak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LkiS, 1999, hlm. 189

tatanan baru.<sup>45</sup> Tatanan yang berupa pelayanan social tanpa pandang bulu, seperti pengentasan kemiskinan, memerangi kebodohan, penegakan kedaulatan hukum, maupun kebebasan berpendapat dan berkreasi. Memang agama pada dasarnya adalah “*the body of selfless service to the whole of Devine creation, especially man*” (aturan tentang pelayanan tanpa pamrih kepada semua ciptaan Tuhan, khususnya manusia).

Dan jika sebuah agama telah memasuki tatanan baru tersebut, menurut Gus Dur, barulah ia berfungsi sebagai agama pembebasan (*al-din al-tahrir, religious of liberalism*). Apabila demikian, maka agama dapat memberikan sumbangan yang berarti bagi proses demokratisasi karena ia berwatak “pembebasan”. Sementara fungsi pembebasan agama atas kehidupan manusia tidak dapat dilakukan setengah-setengah, karena pada dasarnya transformasi kehidupan haruslah bersifat tuntas.<sup>46</sup> Ini penting diupayakan, sebab karena “hanya” perbedaan keyakinan, terkadang nilai-nilai luhur itu (pembebasan) terabaikan.

Memang bukan hal mudah untuk melakukan fungsi pembebasan persoalan ini diakui oleh Abdurrahman Wahid. Agama akan mengalami benturan-benturan yang cukup pelik. Disamping karena persoalan “*truth claim*” yang ada pada masing-masing agama, juga disebabkan dalam dataran internal masing-masing agama telah terjadi apa yang disebut dengan “pendangkalan agama.”<sup>47</sup> Kenyataan ini menunjukkan bahwa

---

<sup>45</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, “Agama dan Demokrasi” hlm. 72-73

<sup>46</sup> Ibid, hlm. 73

<sup>47</sup> Menurut Abdurrahman Wahid, “pendangkalan agama” disebabkan; *pertama* mereka sedang mengalami masa transisi dari kehidupan tradisional ke kehidupan modern, yang kemudian berdampak pada hilangnya akar-akar psikologis dan cultural. *Kedua*, Islam telah dijadikan ajang kepentingan politik

untuk mengkonvergensi agama dan demokrasi tidak segampang yang kita duga.

Paralel dengan pandangan Gus Dur, Nurcholish Madjid juga berkesimpulan Islam sepanjang ajaran agamanya, tidaklah menghendaki sesuatu melainkan kebaikan bersama. Ukurannya adalah kemanusiaan umum sejagad dan meliputi pula sesama makhluk hidup lain dalam lingkungan yang lebih luas. Ajaran universal Islam menyediakan pandangan etika asasi untuk melandasi pilihan dan putusan dalam tindakan hidup, termasuk dalam social politik tertentu yang dianggapnya paling menopang usaha mewujudkan cita-citanya, yaitu kebaikan bagi semua.<sup>48</sup> Artinya, bagi Cak Nur terdapat titik singgung antara agama dan demokrasi khususnya bila dikaitkan dengan tujuan keduanya, yaitu cita-cita untuk kebaikan semua.

Sebagaimana Abdurrahman Wahid yang berpandangan bahwa demokrasi adalah sebuah proses, madjid juga berpendirian bahwa demokrasi adalah suatu katagori dinamis bukan statis. Suatu katagori dinamis selalu berada dalam keadaan terus bergerak baik secara negatif (mundur) atau positif (maju). Dalam masalah sosial, suatu nilai yang berkatagori dinamis seperti demokrasi dan keadilan, gerak itu juga mengimplikasikan perubahan dan perkembangan. Karena berwatak dinamis, maka demokrasi dan keadilan tidak dapat didefinisikan sekali untuk selamanya (*once and for all*). Karena itu, “demokrasi” adalah sama dengan “proses demokratisasi”

---

dan bendera politik yang dipakai untuk menghadapi orang lain (eksklusivisme agama). Lebih jauh lihat, Abdurrahman Wahid, “Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama”, dalam Komarudin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Passing Over: Melintas Batas Agama*, Jakarta: Gramedia, 1998, hlm. 51-59

<sup>48</sup> Nurcholish Madjid, “Cita-cita Politik Kita” dalam Basco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta; Leppenas, 1983, hlm. 36

terus menerus. Cukuplah dikatakan suatu masyarakat tidak lagi demokratis kalau ia berhenti berproses menuju kepada yang lebih baik, dan terus yang lebih baik lagi. Atau menurut jargon klasik “*al-Muhafazah ala al-Qadim al-Salih wa al-akhdh bi al-fadid al-aslah*” (memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik).

Karena itu, faktor eksperimentasi dengan “coba” dan “salah”-nya (*trial and error*) adalah bagian integral dari ide tentang demokrasi. Suatu system disebut demokratis jika ia membuka kemungkinan eksperimentasi terus-menerus dalam kerangka dinamika pengawasan dan pengimbangan (*chek and balance*) masyarakat. Demokrasi yang dirumuskan “sekali untuk selamanya”, sehingga tidak member ruang bagi adanya perkembangan dan perubahan, adalah sesungguhnya bukan demokrasi, melainkan kediktatoran.<sup>49</sup>

Berkaitan dengan itu, menurut Abdurrahman Wahid perlu usaha kontinu dalam mensosialisasikan demokrasi. Baginya, suatu negara disebut demokratis manakala mampu menjamin hak-hak dasar manusia.<sup>50</sup> Yaitu meliputi jaminan : keselamatan fisik; keselamatan keyakinan agama; keutuhan rumah tangga; keselamatan hak milik dan keselamatan akal. Sebab tanpa sosialisasi, demokrasi mustahil dapat berjalan. Persoalannya bagaimana cara mensosialisasikan nilai-nilai tersebut? Dalam hal ini, deklarator PKB yang kini menjadi Presiden mengungkapkan:

---

<sup>49</sup> Baca Nurcholis Madjid, “Kebebasan Nurani dan Kemanusiaan Universal sebagai Pangkal Demokrasi Hak Asasi dan Keadilan” dalam Elza Peldi Taher (eds.), *Demokratisasi Politik Budaya dan Ekonomi*, Jakarta: Paramadina, 1994, hlm. 134-138

<sup>50</sup> Tentang hak-hak asasi manusia akan dibahas dalam sub tersendiri.

Ada beberapa cara, *pertama*, diupayakan untuk menerapkan kepada rakyat, kepada masyarakat umum tentang pentingnya nilai-nilai dasar demokrasi untuk kepentingan mereka. Ini merupakan pendekatan *normative*. *Kedua*, pendekatan empirik, pendekatan yang sifatnya membangun kesadaran tentang nilai-nilai demokrasi dari praktek pengalaman.<sup>51</sup>

Pandangan Abdurrahman Wahid semakin memperkokoh stigma dirinya sebagai pejuang demokrasi. Dan secara sadar mengakui bahwa agama, baik secara teologis maupun sosiologis sangat mendukung proses demokratisasi. Agama lahir dan berkembang dengan misi untuk melindungi dan menjunjung tinggi harkat manusia. Aktualisasi dari nilai kemanusiaan yang amat substansial dan universal selalu mengasumsikan terwujudnya keadilan dan kemerdekaan yang diyakini sebagai hak-hak dasarnya. Dalam konteks perumusan hubungan agama dan Negara, atau tepatnya dalam perumusan ideology nasional di masa pra dan awal kemerdekaan, “perilaku demokratis” para *founding fathers*-lah yang membantu kita keluar dari kemelut. Karena di sana sebuah adagium demokrasi, “*majority rule, minority right*” benar-benar mewarnai proses tersebut. Atas dasar itu wajar jika Gus Dus berjanji akan menjaga “kesepakatan nasional” sampai titik darah penghabisan.

---

<sup>51</sup> Abdurrahman Wahid, “Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi”, hlm. 100



## Hak Asasi Manusia

Diskursus hak asasi manusia tak dapat dilepaskan dari wacana demokrasi, begitu juga sebaliknya. Sebab tidak ada demokrasi tanpa adanya hak asasi manusia, dan pada umumnya hak asasi manusia tak dapat eksis tanpa adanya demokrasi.<sup>52</sup> Dalam perspektif sejarah teori politik, demokrasi berasal dari ide-ide hak asasi manusia, sedang hak-hak asasi manusia berasal dari hak-hak yang bersifat ilmiah. Hak-hak alamiah sering dikaitkan dengan konsep tentang hukum alam, sebagaimana diperkenalkan oleh John Locke (1632-1705). Sementara dalam doktrin tradisional, hak asasi selalu menegaskan pertahanan terhadap pelanggaran atas kepentingan pribadi individu, khususnya yang dilakukan oleh Negara. Dalam pemerintahan terbatas, yang selalu menyertakan doktrin tentang hak-hak alamiah, negara secara moral dilarang melampaui batas-batas di sekitar individu yang dibangun dengan hak-hak ini. Negara bukanlah pencipta

---

<sup>52</sup> Lihat Masykuri Abdullah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, hlm. 93

hak-hak individu, tetapi bertanggung jawab pada pelaksanaannya sebagai hak yang tak dapat dicabut.<sup>53</sup>

Gagasan hak asasi manusia sering didefinisikan, sebagaimana dikutip oleh Masykuri Abdullah sebagai:

Ide bahwa ada hak-hak tertentu yang, apakah diakui atau tidak, menjadi milik seluruh umat manusia sepanjang waktu dan di semua tempat. Ini adalah hak-hak yang mereka miliki, terlepas dari nasionalitas, agama, seks, status sosial, jabatan, kekayaan atau perbedaan karakteristik etnis, kultur atau sosial lainnya.<sup>54</sup>

Secara umum, hak-hak asasi manusia meliputi : kebebasan berbicara, berpendapat dan pers; kebebasan beragama; kebebasan berkumpul dan berserikat; Hak atas perlindungan yang sama di depan hukum; hak atas proses sewajarnya dan pengadilan yang jujur.<sup>55</sup> Hak asasi manusia pada dasarnya adalah moral dan bukan politik. Ia menjadi wacana penting setelah perang dunia II dengan lahirnya “Deklarasi Hak Asasi Manusia” pada tanggal 10 Desember 1948, yang didukung oleh negara-negara anggota perserikatan bangsa-bangsa (PBB).

Sebagaimana intelektual muslim lainnya, Abdurrahman Wahid memiliki respon positif terhadap Hak Asasi Manusia. Namun, ia tetap menempatkannya dalam bingkai Islam atau dengan istilah lain, bagaimana pandangan theologies Islam atas hak-hak asasi manusia. Abdurrahman Wahid menjelaskan latar belakang secara cultural bagi sikap menghargai hak-hak orang lain; *pertama*, bahwa manusia mempunyai posisi tinggi dalam kosmologi, sehingga ia harus diperlakukan secara proporsional

---

<sup>53</sup> Norman P. Barry, *An Intraduction to Modern Political Theory*, New York: St. Martin's Press, 1981, hlm. 182-184

<sup>54</sup> Dikutip dari Masykuri Abdillah, *Loc. Cit.*

<sup>55</sup> Badan Penerangan Amerika Serikat, *What is Democracy?*, hlm. 12.

pada posisi yang mulia. Sebelum individu dilahirkan dan setelah kematiannya, dia mempunyai atau tetap memiliki hak-hak yang diformulasikan dan dilindungi secara jelas oleh hukum. Karena hak-haknya dan kemampuan menggunakan hak-hak tersebut, Allah menjadikannya sebagai khalifah-Nya di muka bumi, sebagaimana dinyatakan secara eksplisit dalam al-Qur'an.

*Kedua*, prinsip pengaturan masyarakat dalam sebuah tata hukum (syari'at) sebagai indikasi penghargaan Islam kepada hak-hak asasi manusia. Hukum dapat berjalan dengan baik dan adil kalau hak-hak perorangan maupun serikat dirumuskan dengan jelas dalam tata hukum yang digunakan sebagai pengatur kehidupan bermasyarakat. *Ketiga*, prinsip bahwa hidup adalah ibadah yang melandasi kehidupan seorang muslim akan senantiasa membuat ia berpegang pada pengertian yang jelas antara hak-hak dan kewajiban dalam mengatur hidup.<sup>56</sup>

Menurut Abdurrahman Wahid, bahwa kecenderungan manusia untuk menyalahgunakan haknya tidak akan mereduksi derajatnya yang tinggi, sehingga dapat dipahami mengapa theologi Islam tidak mengakui dosa warisan. Memang ada keseimbangan antara hak-hak tersebut tidak dapat disangkal menunjukkan dasar yang kuat bagi pemeliharaan dan perkembangan hak-hak asasi manusia dalam Islam.

Ide-ide Gus Dur tentang hak-hak asasi manusia sangat liberal dan yang pasti tidak seorang pun menganggap Abdurrahman Wahid *old fashioned*, kolot. Namun hamper tak dapat dipercaya, pandangan-pandangan yang disajikan secara umum dianggap liberal dan progresif, sehingga dapat

---

<sup>56</sup> Abdurrahman Wahid, "Hukum Pidana Islam dan Hak-hak Asasi Manusia" dalam bukunya, *Muslim di Tengah pergumulan*, Jakarta: Leppenas, 1983, hlm. 94-95

diasumsikan amat modern, justru secara eksplisit didasarkan pada sumber-sumber klasik yang merefleksikan opini kaum ortodoks.<sup>57</sup> Atas dasar ini dapat dibenarkan manakala Greg Barton memasukkannya dalam aliran Neo-Modernisme.

Dalam konteks hak asasi manusia, ada teori hukum (*ushul al-fiqh*) bahwa tujuan umum Syariah Islam adalah mewujudkan kepentingan publik melalui perlindungan dan jaminan kebutuhan-kebutuhan dasar (*al-daruriyah*), pemenuhan kepentingan (*al-hajiyah*) dan penghiasan (*tahsiniyyah*) mereka.<sup>58</sup> Mengutip Khalid N. Ishaque (1974), Abdurrahman Wahid menyebutkan 14 poin mengenai hak asasi manusia yang dinyatakan dalam al-Qur'an, yang seluruhnya mendukung tujuan pembangunan dan pembentukan perfektasi moralitas manusia (*a morally perfect being*). Hak-hak manusia itu adalah: 1) hak untuk hidup, 2) hak untuk memperoleh keadilan, 3) hak untuk mendapatkan perlakuan yang sama, 4) kewajiban untuk menegakkan kebenaran dan untuk menolak sesuatu yang melanggar hukum, 5) hak untuk berpartisipasi dalam kehidupan sosial dan Negara, 6) hak untuk memperoleh kemerdekaan, 7) hak untuk memperoleh kebebasan dari ancaman dan penuntutan, 8) hak untuk berbicara, 9) hak atas perlindungan terhadap penuntutan, 10) hak memperoleh ketenangan-ketenangan perorangan (*privacy*), 11) hak ekonomi, termasuk hak-hak untuk bekerja dan mendapatkan upah yang layak, 12) hak untuk melindungi kehormatan dan nama baik, 13) hak atas harta benda, 14) hak untuk mendapatkan upah yang layak dan

---

<sup>57</sup> Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Paramadina, 1999, hlm. 414-415

<sup>58</sup> Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qolam, 1978, hlm. 199

penggantian kerugian yang sepadan. Hak yang terakhir ini terutama ditujukan untuk melamar instansi pemerintah yang membuat keputusan tanpa pertimbangan kerugian yang diakibatkannya bagi warga negara.<sup>59</sup>

Selain hak-hak tersebut, Abdurrahman Wahid menyatakan kemungkinan mengembangkan lebih lanjut hak-hak di atas untuk memajukan hak asasi manusia, misalnya, hak untuk mendapatkan perlindungan penganiyaan yang dilakukan oleh aparaturnegara.<sup>60</sup> Dalam tulisan lain, Gus Dur menyebutkan hak-hak tertentu yang tidak disebutkan di atas, yakni hak-hak menyangkut perlindungan hukum, memenuhi kebutuhan pokok, peningkatan pendidikan yang sama dan kebebasan untuk berserikat.<sup>61</sup> Ia juga menulis pentingnya hak-hak yang sama di hadapan Undang-undang dan persamaan kepentingan bagi semua warga negara.<sup>62</sup> Hak-hak tersebut mencerminkan kepedulian yang sangat besar kepada unsur-unsur utama dari kemanusiaan (*insaniyyah, universalisma*).

Argumentasi yang sering diangkat Abdurrahman Wahid dalam soal hak asasi manusia berasal dari prinsip *kulliyah al-khams* (lima prinsip dasar) yang dikenal di kalangan sunni, terutama mazhab Syafi'i dan tersebar dalam literatur hukum agama (*al-kutub al-fiqhiyyah*), yaitu jaminan dasar akan : perlindungan fisik dari tindakan badani di luar hukum (*hifz al-nafs*) ; keselamatan keyakinan beragama, tanpa ada paksaan

---

<sup>59</sup> Abdurrahman Wahid, "Hukum Pidana Islam dan Hak Asasi Manusia", hlm. 96

<sup>60</sup> *Ibid*

<sup>61</sup> Abdurrahman Wahid, "Kerangka Pengembangan Doktrin Ahlussunnah Wal Jama'ah (Aswaja), dalam bukunya *muslim di Tengah Pergumulan*, hlm. 43.

<sup>62</sup> Abdurrahman Wahid, "Agama dan Demokratisasi" dalam bukunya, *Islam, Negara dan Demokratisasi*, Jakarta: Erlangga, 1999, hlm. 55

untuk berpindah agama (*hifz al-din*); keselamatan keluarga dan keturunan (*hifz al-nasl*); perlindungan atas harta benda dan profesi (*hifz al-amwal*) dan perlindungan terhadap akal (*hafz al-akl*).<sup>63</sup>

Bagi Gus Dur, keselamatan fisik dapat terjamin manakala pemerintahan berdasarkan hukum, dengan perlakuan adil kepada semua warga masyarakat tanpa kecuali, sesuai dengan hak masing-masing. Hanya dengan kepastian hukumlah, menurut cucu Hasyim Asy'ari sebuah masyarakat mampu mengembangkan wawasan persamaan itulah yang menjamin dasar terhadap keselamatan beragama (*hifz al-din*) bagi masyarakat akan melandasi hubungan antara warga masyarakat atas dasar sikap saling hormat menghormati, yang pada akhirnya menumbuhkan sikap tenggang rasa dan saling pengertian yang besar. Namun Abdurrahman Wahid tidak menutup mata terhadap kentalnya “perjalanan historis” dengan penindasan, kesempitan pandangan dan kedlaliman terhadap kelompok minoritas. Sekalipun demikian, ia tetap optimis, sebab sejarah umat manusia membuktikan bahwa sebenarnya toleransi adalah bagian inheren dari kehidupan manusia. Justru toleransilah yang melakukan transformasi sosial dalam skala massif sepanjang sejarah. Agama muncul sebagai dobrakan moral atas kungkungan ketat dari pandangan dominan, yang berwatak menindas, seperti dibuktikan oleh Islam dengan

---

<sup>63</sup> Disarikan dari berbagai tulisan Gus Dur, lihat misalnya “Islam dan Hak Asasi Manusia”, dalam Lily Zakiyah Munir (ed.), *Memposisikan Kodrad: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Mizan, 1999, hlm. 36; “Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi”, hlm. 97-98; “Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam”, dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995, hlm. 546

dobrakannya atas ketidakadilan *worldview* jahiliyyah yang dianut mayoritas orang Arab waktu itu.

Kemudian *hizf al-nasl*. Jaminan ini menurut Abdurrahman Wahid menampilkan sosok moral yang sangat kuat, baik moral dalam arti kerangka etis yang utuh maupun dalam arti kesusilaan.<sup>64</sup> Bagi Gus Dur, kesucian keluarga perlu diproteksi, sebab ia merupakan merupakan organisasi sosial paling dasar. Karena itu tidak boleh dijadikan ajang manipulasi dalam bentuk apapun oleh system kekuasaan yang ada. Kesucian keluarga inilah yang melandasi keimanan yang memancarkan toleransi dalam derajat sangat tinggi. Dalam lingkungan kemasyarakatan yang terkecil bernama keluarga itulah, individu-individu dapat mengembangkan pilihan-pilihannya tanpa gangguan, sementara kohesi sosial masih terjaga karena keluarga berfungsi mengintegrasikan warganya secara umum ke dalam unit kemasyarakatan yang lebih besar.

Abdurrahman Wahid juga menandakan bahwa jaminan keselamatan harta-benda (*al-milk, property*) merupakan sarana bagi pengembangan hak-hak individu secara sadar dan proporsional, dalam kaitannya dengan hak-hak masyarakat atas individu. Masyarakat dapat menentukan kewajiban-kewajibannya yang diinginkan secara kolektif atas masing-masing individu warga masyarakat. Sementara kebebasan menentukan profesi berarti kebebasan untuk melakukan pilihan-pilihan atas resiko sendiri, mengenai keberhasilan yang ingin diraih maupun kegagalannya. Kebebasan menganut profesi yang dipilih berarti peluang menentukan arah hidup lengkap

---

<sup>64</sup> Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam, hlm. 547

dengan tanggungjawabnya sendiri.<sup>65</sup> Namun Gus Dur mengingatkan, hendaknya pilihan tersebut masih dalam koridor umum masyarakat, karena menurutnya, pilihan profesi berarti meletakkan diri dalam alur umum kegiatan masyarakat, dengan standarnya sendiri. Artinya, di sini perlu terus menerus dicari keseimbangan (*balance*) antara hak-hak individu dan kebutuhan masyarakat.

Sedangkan *hifz al-akl* berarti keseimbangan individu yang meliputi kebebasan berpikir maupun mengungkapkan pendapat. Aspek ini sejalan dengan sikap apresiatif Abdurrahman Wahid terhadap paham liberalism yang memposisikan manusia sebagai makhluk yang bebas dan berdaulat. Dengan kebebasan, seseorang akan berkembang menjadi individu yang kreatif dan produktif. Hal ini merupakan investasi berharga untuk memperlancar tugas mulianya sebagai *khalifah Allah fi al-ardl*. Namun bukan berarti Abdurrahman Wahid setuju dengan konsep masyarakat tanpa aturan atau norma. Sebab, jika itu terjadi, justru hanya akan menimbulkan anarki dan situasi chaostik. Baginya sebagai filsafat hidup, liberalism sangat menjunjung hak-hak dasar manusia atas kehidupan. Dan bahkan melindungi mereka yang berbeda pendapat dari kelompok mayoritas. Dengan kata lain, liberalism bagi Gus Dur, memiliki nilai-nilai yang mendukung peradaban tinggi.<sup>66</sup>

Namun demikian, tegaknya hak asasi manusia diperlukan kondisi yang memungkinkan. Prasyarat tersebut menurut Abdurrahman Wahid adalah sebuah Negara hukum yang menegakkan supermasi hukum dan dipenuhinya persyaratan *the relu*

---

<sup>65</sup> Lihat *Ibid.* 548

<sup>66</sup> Baca Abdurrahman Wahid, "Pancasila dan Liberalisme" *Kompas*, 30 Mei 1987

*of law*. Sementara supermasi hukum ini bisa tegak, apabila ada tiga unsur yang berfungsi secara efektif, yaitu konstitusi; peradilan harus bebas dan hak uji peraturan perundang-undangan.<sup>67</sup> Konstitusi mengatur pola kekuasaan dan hubungan kekuasaan di dalam Negara. Ia juga member batas wewenang kekuasaan negara dan sekaligus meneguhkan hak-hak negara, berikut menjamin perlindungan baginya. Artinya, konstitusi dibuat untuk menjamin warga negara dari kemungkinan kesewenang-wenangan otoritas negara. Sedangkan fungsi konstitusi akan tercapai, menurut Gus Dur, jika ditopang oleh independensi peradilan (*independent judiciary*) yang berwenang mengadili gugatan pelanggaran hak konstitusi warga Negara dan menciptakan suatu institusi penguji kesesuaian peraturan perundang-undangan dengan konstitusi (*judicial review*), apakah itu Mahkamah Agung (MA) atau suatu Mahkamah konstitusi tersendiri.

Jadi, dalam pandangan Abdurrahman Wahid, kedaulatan hukum merupakan kunci bagi tegaknya hak asasi manusia. Kedaulatan hukum sendiri memerlukan pelaksanaan yang tuntas atas kebebasan berbicara, berserikat dan berkeyakinan (agama) yang merupakan esensi dari deklarasi universal hak asasi manusia, di mana tanpa itu tidak akan mungkin didirikan suatu pemerintahan demokratis.<sup>68</sup> Dalam benak Gus Dur, perjuangan hak asasi manusia, demokrasi dan kedaulatan hukum merupakan perjuangan kemanusiaan. Karena bersifat universal dan merupakan hak otonom masyarakat vis a vis negara, perjuangan itu bersifat inklusif atau melintasi batas-batas

---

<sup>67</sup> Abdurrahman Wahid, "Sekali Lagi", *Loc. Cit*

<sup>68</sup> Abdurrahman Wahid, "UUD 1945, HAM, Kedaulatan Hukum dan SDM", *Jawa Pos*, 19 November 1993

geografis, kultural, etnis, ras dan agama. Perjuangan hak-hak asasi manusia baru ada arti pentingnya, jika didukung oleh aspirasi mereka yang membutuhkan perlindungan hak-hak praktis mereka dari jarahan kekuasaan negara.<sup>69</sup>

Dari sini muncul pertanyaan kritis. Jika ajaran hak asasi manusia dalam Islam –sebagaimana pandangan Abdurrahman Wahid– begitu jelas dan komprehensif, mengapa pengalaman sejarah begitu kelam? Jawabnya, menurut analisis Gus Dur, terletak pada pemerintahan, sebagaimana ia menjelaskan:

“Perkembangan kesejarahan masyarakat Islam selama ini belum mampu memanfaatkan kelengkapan-kelengkapan hukum di atas untuk menjamin hak asasi warga negaranya, baik karena adanya kecenderungan semakin meningkatnya kekuasaan pelaksanaan pemerintah (*imam*) hingga berkesudahan pada mutlaknya kekuasaan itu sendiri, maupun karena munculnya birokrat-birokrat berintikan kekuatan militer akibat banyaknya imam-imam yang lemah (kelompok Jenitsary dalam dinasti Ottoman, wangsa Permak dan kemudian Dailam serta sultan-sultan dari satuan etnis Turki dalam dinasti Abbasiyah).”<sup>70</sup>

Sebagai solusinya, ia berkesimpulan, bahwa kemajuan-kemajuan yang kekal dan substansial untuk hak-hak asasi hanya melalui reformasi struktural. Konsekuensinya, seluruh upaya dalam bidang ini harus memberi prioritas pada kebutuhan perubahan struktural :

Kesamua kerja di atas diperlukan, ia merupakan bagian dari perjuangan umum dengan kerangkanya yang lebih luas. Namun masing-masing tidak memiliki

---

<sup>69</sup> Abdurrahman Wahid, “Mencari Perspektif Baru dalam Penegakan Hak-Hak Asasi Manusia”, dalam bukunya *Mengurai Hubungan*, hlm. 88

<sup>70</sup> Abdurrahman Wahid, “Hukum Pidana Islam dan ....” hlm. 98-99

kemampuan cukup berarti untuk mengubah nasib manusia yang didera oleh kungkungan kemiskinan, kehinaan, dan kepapaan. Masing-masing hanya ada artinya jika mampu memberikan sumbangan kepada pencarian atas masalah utama bagaimana mengaitkan pendekatan liberal di bidang hak-hak yuridis dan politis kepada pendekatan struktural untuk menjamin persamaan kesempatan yang adil bagi semua warga masyarakat.<sup>71</sup>

Sebab menurut Gus Dur, ajaran Islam ortodoks tidak membatasi hak-hak asasi manusia hanya pada persoalan pribadi semata, melainkan menyangkut elemen-elemen struktural dalam masyarakat.

Meskipun demikian, apresiasi Abdurrahman Wahid terhadap hak asasi manusia patut dipertanyakan, mengingat ia muncul lewat konsep *kulliyah al-khams*. Sebab, bukankah konsep itu lahir dari “rahim” sejarah Sunni yang dikenal dengan ortodoksinya yang menekankan keharmonisan dan stabilitas ? Bukankah dalam sejarahnya doktrin Sunni tidak pernah mengakui hak-hak sosial dan politik kaum minoritas non-Muslim ? Bukankah sejarah Sunnisme di dalam dunia Islam adalah sejarah penyeragaman cara-cara berfikir, karena berfikir di luar garis ortodoksi dianggap *bid'ah*, *kufr*, *syirk*, *dalal* dan *zindiq* ? Kita juga tahu siapa tokoh-tokoh Sunni yang mendistorsi gerakan filsafat, rasionalisme, humanisme dalam Islam ? Ironisnya, mereka oleh Gus Dur justru disebut sebagai perumus *kulliyah al khams* yang menghargai hak asasi manusia, demokrasi, kebebasan beragama dan sebagainya.

Abdurrahman Wahid sendiri tampaknya tak peduli, apakah *hifz al-din* berarti pengakuan atas kebebasan beragama ?

---

<sup>71</sup> Abdurrahman Wahid, “Mencari Perspektif Baru ....” hlm. 97

Apakah *hifz al-aql* berarti pengakuan atas kebebasan berfikir ? Jangan-jangan, apa yang disebut *hifz al-din* dan *hifz al-aql* itu adalah bahasa lain untuk konservatisme beragama model ortodoksi dan pembakuan homogenitas berfikir model Sunni ?

Terlepas dari itu tampaknya memang kita tidak punya cukup alasan untuk tidak mengakui bahwa Abdurrahman Wahid adalah salah seorang pejuang tegaknya hak-hak asasi manusia.

## Persoalan Individu

Walaupun masih arena *debatable*, ilmu politik sering didefinisikan sebagai studi tentang hubungan-hubungan antara berbagai kekuasaan masyarakat dalam sebuah negara dan warga negaranya.<sup>72</sup> Salah satu kaitan antara pemerintah dan rakyat adalah masalah individu. Individu tidak dilihat sebagai warga yang memiliki hak-hak yang sepadan dengan masyarakat atau Negara, tetapi ia dipandang sebagai agen untuk memenuhi tugas tertentu yang memperjelas realisasi tujuan etik Negara. Era Renaissance menjadi bukti bahwa manusia sebagai cosmo-sentris. Berangkat dari sini, individu mulai memegang peranan sentral dalam pemikiran sosial dan politik. Thomas Hobbes mengatakan, “dasar yang sempurna dari hukum alam (*natural law*) tidak terletak pada tujuan akhir, tetapi ada pada langkah awalnya”.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Bertrand Jouvenel, *Sovereignty An Inquiry Into The Political Good*, Chicago. University of Chicago Press, 1957, hlm. 2

<sup>73</sup> Dikutip dari Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995, hlm. 94.

Seiring “langkah awal” itu seluruh justifikasi Negara dianggap membohongi naluri dasar pada manusia secara individual. John Locke ahli hukum dan filsuf politik Prancis lalu mencetuskan teori individualistic selangkah lebih maju dengan menempatkan individu sebagai pemilik hak-hak natural tanpa berpijak pada selain dirinya selaku manusia. Dengan pernyataan tentang hukum alam, Locke membantah bahwa pemerintah, terutama monarkhi, adalah suatu aspek rangkaian takdir Illahi. Hukum alam menurutnya menjamin hak-hak dasar semua orang, termasuk hak atas hidup, kebebasan tertentu, dan untuk memilih harta benda serta menikmati hasil kerja sendiri. Untuk menjamin hak-hak tersebut, seseorang mengadakan kontrak dengan pemerintah. Warga Negara wajib patuh kepada undang-undang, sedangkan pemerintah berhak membuat undang-undang dan mempertahankan kesejahteraan umum dari pelanggaran asing – semua demi kebaikan bersama.<sup>74</sup> Dengan kata lain, adanya pemerintahan maupun masyarakat adalah untuk memproteksi serta membela hak-hak individu, dan pelecehan terhadap hak-hak tersebut berarti pembatasan terhadap seluruh kekuasaan. Konsep ini juga mengilustrasikan bahwa masyarakat tak lebih daripada sebuah lingkungan semu yang terdiri dari berbagai ragam individu.

Namun demikian, sebagaimana kata JJ. Rosseau; hak individu untuk meningkatkan standar hidup selalu berada di bawah hak yang dimiliki masyarakat. Dan realitasnya, masyarakat atau bangsa sering diletakkan di depan individu dalam kaitannya dengan berbagai tugas sosial dan hukum.

---

<sup>74</sup> Jeanne S. Holden, “Locke dan Montesquieu” dalam Badan Penerangan Amerika Serikat, *What is Democracy?*, hlm. 15

Menurut Abdurrahman Wahid, hubungan antara warga sebagai individu dan Negara sebagai kolektivitas pemerintahan kembali mencuat ke permukaan, sebagai isu perdebatan dan refleksi pemikiran. Manifestasi dari munculnya hal tersebut bagi Gus Dur tampak jelas dalam perdebatan yang berlangsung antara negara-negara berindustri maju sebagai negara donor atau mitra bisnis di satu pihak dan negara-negara berkembang di pihak lain. Negara-negara berindustri maju itu menyertakan penerapan hak-hak asasi manusia, perlakuan lebih adil kepada kaum pekerja, bersihnya pemerintahan dari korupsi dan lain sebagainya. Dalam pandangan Abdurrahman Wahid perimbangan antara hak-hak asasi individu warga Negara dan wewenang pemerintah di Negara dunia ketiga mengalami pergeseran sikap kolektif dari bangsa-bangsa dunia menuju tahapan baru dalam perkembangan peradaban umat.<sup>75</sup> Atau dalam bahasa Andre Malraux merupakan masa tradisi sebuah *conditional humane* (keberadaan umat manusia) menuju tatanan yang “baru”.

Namun harapan “peradaban baru” yang bagi Gus Dur sepadan dengan bahasa pembukaan UUD 45 sebagai masyarakat adil dan makmur yang mencerminkan peran aktif individu dalam masyarakat ternyata hanya isapan jempol. Hal ini dapat dilihat tatkala sikap mengutamakan kedaulatan politik suatu bangsa atas negerinya sendiri tidak lagi mampu membendung berbagai gugatan dan tuntutan akan kebebasan, dikembangkanlah paham-paham atau pemikiran-pemikiran seperti relativitas budaya. Yaitu pandangan bahwa suatu bangsa hanya dapat dipertahankan manakala watak dasar bangsa itu

---

<sup>75</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, “Individu, Negara dan Ideologi”, dalam *Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman*, Jakarta: Kompas, 1999, hlm. 112

sendiri dapat dilestarikan.<sup>76</sup> Abdurrahman Wahid mencontohkan, misalnya watak dasar Negara kita integralistik, merupakan salah satu argument yang selalu dikemukakan untuk menolak keabsahan gagasan kebebasan politik penuh bagi warga Negara di hadapan kekuasaan pemerintah. Padahal ekspresi kebebasan politik merupakan elemen yang tak terpisahkan dari kebebasan dan hak individu.

Dalam konteks ini Abdurrahman Wahid mengelaborasi konsep teologi tentang ikhtiyar dan teologi kebebasan. Bagi cucu pendiri NU ini, doktrin Sunni memosisikan manusia dengan terhormat dalam kosmologi. Ia dapat beraktivitas apa saja, meskipun kehendaknya itu harus tunduk pada kekuasaan Tuhan. Menurutnya ikhtiyar menghasilkan kewajiban untuk meraih arti dan nilai kehidupan yang tinggi,<sup>77</sup> dan hal itu tentu merupakan ekspresi hak manusia yang dilindungi oleh hukum.<sup>78</sup>

Abdurrahman Wahid juga menekankan pentingnya ekuilibrium antara hak-hak yang dipunyai seorang muslim dan kewajibannya kepada Allah, tetapi hak-hak tersebut menurut presiden RI ke-4 ini mengindikasikan bahwa kebebasan berkehendak dan kebebasan memilih diakui. Atas perspektif ini, Abdurrahman Wahid secara menyakinkan berkesimpulan bahwa terdapat landasan yang kuat bagi pemeliharaan dan perkembangan hak-hak asasi manusia dalam Islam.<sup>79</sup> Dengan kebebasan kehendak dan memilih berarti hak individu

---

<sup>76</sup> *Ibidi*, hlm. 116

<sup>77</sup> Abdurrahman Wahid, "Kerangka Pengembangan Doktrin Ahlussunah Wal Jama'ah (Aswaja)", hlm. 40

<sup>78</sup> Abdurrahman Wahid, "Hukum Pidana Islam dan Hak-Hak Asasi Manusia", hlm 74

<sup>79</sup> *Ibid*, hlm. 95

berpangkal pada prinsip tanggung jawab individu. Sebab, logikanya manusia tak akan dimintai pertanggung jawaban kecuali terhadap apa yang telah dikerjakannya. Ungkapan “apa yang telah dikerjakan” tentunya mengandung “kehendak” dan “preferensi” yang dipilih individu. Misalnya, konsekuensi tanggung jawab individu adalah pra-anggapan bahwa seseorang memungkinkan menentukan pilihannya atau keyakinannya sendiri secara independen. Bila tak ada kebebasan, maka menuntut tanggung jawab atas perbuatan paksaan adalah mustahil. Sebab hal ini akan menciptakan tirani dan ketidakadilan bagi yang dimintai tanggung jawab. Dengan demikian kebebasan sebagai ekspresi hak individu-meminjam istilah Nurcholish Madjid – merupakan yang paling fundamental,<sup>80</sup> maka wajar jika Abdurrahman Wahid berpendapat karena individu mempunyai hak dan kemampuan untuk menggunakannya, Allah menjadikannya sebagai khalifah di bumi. Konsekuensinya, menurut pemikir yang oleh Greg Barton disebut neo-modernis ini, manusia harus diperlakukan secara proporsional pada posisi yang “mulia”.<sup>81</sup>

Termasuk hak individu yang mendapatkan perhatian Abdurrahman Wahid adalah hak berbicara.<sup>82</sup> Dalam konteks ini,

---

<sup>80</sup> Baca Nurcholis Madjid, “Kaum Muslim dan Partisipasi Sosial Politik” dalam *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, Jakarta: Paramadina, 1992, hlm. 564-565

<sup>81</sup> Bandingkan dengan catatan kaki nomor 76 dalam bab ini

<sup>82</sup> Ada sebuah anekdot yang pernah ditulis Gus Dur; “seorang pejabat tinggi kita berbercerita dimuka umum tentang banyaknya orang Indonesia yang mengobatkan dan memeriksakan gigi mereka di Singapura. Apakah sebabnya kita kekurangan dokter gigi, atautkah karena kualitas dokter gigi rendah ? Ternyata tidak, karena yang menjadi sebab adalah di Indonesia orang tidak boleh membuka mulut”. Menurut Gus Dur anekdot tersebut sebagai cermin dan merupakan protes terselubung (atau justru tidak) atas sulitnya menyatakan

ayat-ayat al-Qur'an yang berbunyi “*afala ta'qilun*” dan “*afala tatafakkarun*” menurut Gus Dur menganjurkan kepada setiap orang untuk berfikir, dan tentu saja membolehkan kebebasan berfikir, karena hasil pemikiran antara individu itu tidak sama. Bahkan, sedemikian liberalnya Gus Dur, sehingga ia tidak sepakat dengan adanya pembatasan berpikir dan propaganda yang berbeda dari pengungkapan pendapat yang baku. Tetapi ia menganjurkan untuk merespon propaganda dengan *counter* propaganda,<sup>83</sup> semacam “perang wacana”.

Sayangnya, Abdurrahman Wahid tidak memberi rambu-rambu pembatas propaganda yang diperbolehkan. Namun tampaknya ia sangat menghargai kebebasan berfikir dan berpendapat. Apalagi jika sikap satria tersebut dalam rangka mencari kebenaran atau dalam koridor kritik terhadap penguasa yang otoriter (zalim). Sikap ini tercermin dalam ajuran Gus Dur untuk mempersempit ruang gerak pemimpin yang otoriter. Sekalipun demikian individu tidak dapat menggunakan kebebasan tanpa batas, karena kehidupan seseorang terkait dengan kehidupan orang lain, sehingga tindakannya harus sesuai dengan hak-hak dan kepentingan-kepentingan orang lain, yakni terpenuhinya hak dan kewajiban secara berimbang. Artinya hak individu harus didasarkan pada tanggung jawab dan tidak mengganggu kepentingan umum, serta tidak menciptakan permusuhan antara individu yang lain. Hak berfikir dan berpendapat tidak berarti setiap orang bebas untuk menghina atau memandang rendah terhadap orang lain. Ada sebuah

---

pendapat dinegeri kita (di era orde baru). Lihat Abdurrahman Wahid, “Melawan Melalui Lelucon”, *Tempo*, 19 Desember 1981.

<sup>83</sup>Abdurrahman Wahid, “Menetapkan Pangkalan-Pangkalan Pendaratan Menuju Indonesia yang Kita Cita-Citakan” dalam Imam Waluyo dan Kons Kleden (eds.) *Dialog: Indonesia Kini dan Esok*, Jakarta: Leppenas, 1980, hlm. 120

diktum, “*Hurriyah al-mar’ mahdudah bi hurriyah siwah*” (kebebasan individu dibatasi oleh kebebasan orang lain) Hak merupakan milik primordial seseorang, sedangkan kewajiban adalah pembatasan hak individu oleh hak orang lain.

Dengan demikian, wajar manakala Abdurrahman Wahid mengancam suatu negara yang membelenggu hak-hak rakyat dengan dalih kedaulatan politik. Namun ia juga tidak sepakat dengan penggunaan hak yang tak terbatas. Karena ia menghimbau agar semua komponen bangsa mematuhi *rule of game* dalam sebuah negara.



## Masalah Minoritas

Dalam masyarakat plural seperti Indonesia, Abdurrahman Wahid menyadari bahwa persoalan kebangsaan bukan hanya kompleks melainkan juga menyikapi “bom” yang sewaktu-waktu bisa meledak jika tidak ditangani secara tepat dan arif. Salah satu persoalan tersebut adalah problem mayoritas dan minoritas. Bahwa kedudukannya dalam sistem politik merupakan masalah urgen, sebagaimana masalah individu, problem minoritas merupakan bagian integral dari studi relasi antara kekuasaan masyarakat serta masalah warga negara. Dalam *Webster’s New World Dictionary*, minoritas didefinisikan sebagai kelompok ras, keagamaan, bangsa atau politik yang lebih kecil dan berbeda dengan kelompok lebih besar yang mengontrolnya (mayoritas).<sup>84</sup> Jika didefinisikan demikian, maka dalam konteks agama, misalnya dalam pemerintah dengan Islam sebagai agama resminya, golongan mayoritas mencukupi semua

---

<sup>84</sup> Dikutip dari Khalid Ibrahim Jindan, *Op. Cit*, hlm. 102

pemeluk Islam, sedangkan kelompok minoritas terdiri dari penduduk non-muslim.<sup>85</sup>

Dalam hal ini, sambil mengutip kitab klasik *Fath al-Mu'in* dan komentarnya, *l'annah al-Talibin*, Abdurrahman Wahid berpendapat bahwa termasuk katagori jihad adalah mencegah kerusakan terhadap umat Islam dan melindungi non-muslim. Bagi putra sulung Wahid Hasim ini, muslim maupun non muslim harus diperlakukan sama, sebab sebagaimana pernyataan dalam deklarasi kemerdekaan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB); "... *that all men are created equal*", semua manusia diciptakan sama. Atas dasar itu, Abdurrahman Wahid ingin menjadikan mereka (kelompok minoritas) sebagai warga Negara yang meliki hak-hak penuh, termasuk hak untuk menjadi kepala Negara di Indonesia.<sup>86</sup> Pandangan Abdurrahman Wahid tersebut merupakan konsekuensi logis dari prinsip yang ia pegang teguh, *equality before the law* (persamaan di muka hukum) dan *equality of opportunity* (persamaan dalam kesempatan).

Ketika seminar di Universitas Monash, Australia dengan tema "Perkembangan Politik di Indonesia," Abdurrahman Wahid memungkinkan non-muslim menjadi presiden sebagaimana ia tulis:

Ada pertanyaan dari peserta: mungkinkah seorang yang tidak beragama Islam menjadi presiden di Indonesia?"

---

<sup>85</sup> Berkaitan dengan ini, umumnya fikih klasik mengkasifikasikan wilayah menjadi dua; *dar al-Islam* dan *dar al-harb*. Menurut Abd al-Wahab khallaf, *dar al-Islam* adalah wilayah di mana syari'ah Islah berlaku dan dimana rakyat, baik muslim atau kaum dzimmi (yang dilindungi), berada di bawah kekuasaan muslim. Sedangkan *dar al-harb* adalah wilayah di mana hukum Islam tidak berlaku dan rakyat tidak di bawah kekuasaan muslim. Lihat Abd al-Wahhab Khallaf, *Al-Siyasah al-Syar'iyah aw Nidzam al-Dawlah al-Islamiyyah fi al-Shu'un al-Dusturiyyah wa al-Kharijiyyah wa al-Maliyyah*, Bairut: Mu'assasah al-Risalah, 1993, hlm. 71

<sup>86</sup> Disadur dari Masykuri Abdillah, *Op. Cit*, hlm. 122

Penulis (Gus Dur) menjawab, kalau dilihat dari bunyi undang-undang Dasar 1945 hal itu dapat saja terjadi ....sebagaimana tertulis dalam UUD 45 yang memungkinkan adanya seorang non muslim menjadi presiden di belakang hari, karena Undang-undang Dasar kita memang tidak pernah mempersoalkan agama seorang calon presiden.<sup>87</sup>

Statemen di atas mencerminkan keteguhan Abdurrahman Wahid dalam memegang konstitusi yaitu suatu kenyataan tertulis yang pada hakekatnya merupakan cermin dari komitmen bersama yang telah disepakati dalam kehidupan bernegara.

Namun demikian, Abdurrahman Wahid mengakui hal yang wajar, manakala orang-orang memilih seseorang calon yang beragama Islam sebagai kepala negara, tetapi mereka harus menerima prinsip bahwa setiap warga Negara, termasuk non-muslim di sebuah negara Islam, mempunyai hak untuk menjadi presiden. Sebab menurut Gus Dur, sejarah pernah mencatat kenyataan kelompok minoritas menjadi kepala negara. Seperti presiden John F. Kennedy dari Amerika Serikat yang tidak beragama mayoritas di Amerika Serikat, yaitu agama Kristen Protestan. Atau sebagai mana suara agar Collin Powell yang berkulit hitam menjadi presiden dari bangsa yang mayoritas berkulit putih.<sup>88</sup> Sekalipun kenyataan semacam ini jarang terjadi.

Pandangan di atas jelas berbeda dengan *meanstrim* pemikiran politik Islam skolastik. Memang *dzimmi* (minoritas) dapat menduduki posisi *wazir al-tanfiz* (menteri pelaksana) tetapi tidak boleh menduduki jabatan *wazir al-tafwidh* (menteri yang memiliki otoriter penuh), serta tidak boleh juga sebagai

---

<sup>87</sup> Abdurrahman Wahid, "Presiden dan Agama" dalam *Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman*, hlm. 73-74

<sup>88</sup> *Ibid*

imam (presiden).<sup>89</sup> Sebab menurut argumennya, kepala negara berarti sebagai wakil nabi yang memiliki otoritas dalam menegakkan urusan-urusan agama sekaligus urusan profan, *khilafah ‘an al-rasul fi iqamah al-umur al-din wa siyasa al-umur al-dunyawiyyah*. Pandangan semacam ini dilandaskan pada al-Qur’an yang artinya: “*Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali*” (QS. 3:28). Menurut ayat tersebut menunjukkan bahwa non-muslim tidak boleh menjadi kepala Negara.

Sementara Abdurrahman Wahid justru tidak sepakat kalau QS. 3:28 dijadikan sebagai penolakan terhadap kelompok non-muslim menjadi kepala Negara. Alasan Gus Dur, karena kata “*Awliya*” berarti teman atau pelindung, bukan “*umara*” yang berarti penguasa.<sup>90</sup> Dalam kasus Indonesia Abdurrahman Wahid tidak setuju dengan pendapat bahwa non-muslim tidak bisa menjadi presiden di Indonesia sebuah negara yang mayoritas penduduknya adalah muslim. Sebab menurutnya secara konstitusional memungkinkan seorang non-muslim menjadi presiden di Indonesia. Hal ini adalah prinsip. Efek dari prinsip ini akan membuat kaum minoritas merasa punya posisi yang sama seperti kaum mayoritas.

Lebih dari itu, persoalan kepala negara sebetulnya bukan persoalan muslim non-muslim, mayoritas-minoritas, melainkan mampukah ia berlaku adil dan menyejahterakan rakyatnya. Ada dictum yang dipegang teguh Abdurrahman Wahid: “*langkah dan kebijaksanaan para pemimpin mengenai rakyat yang mereka pimpin haruslah terkait sepenuhnya dengan kesejahteraan*

---

<sup>89</sup> Lihat Abi Ya’la al-Farra, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, tt, hlm. 16

<sup>90</sup> Lihat Masykuri Abdillah, *Loc. Cit.*

rakyat yang mereka pimpin itu”<sup>91</sup> (*fasharruf al-imam ala ra’iyyah manutun bi al-maslahah*). Diktum ini bisa dipahami, percuma jika presidennya seorang muslim, namun tidak bisa menegakkan keadilan dan kesejahteraan. Atau dalam bahasa Ibnu Taimiyah “*In Allah yuqim al-daulah al-’adilah wa in kanat kafirah, wa la yuqim al-zhalima wa in kanat Muslimah*”<sup>92</sup> (Allah mendukung keadilan negara, meskipun negara itu kafir: dan Allah tidak mendukung negara zalim, meskipun negara itu muslim). Artinya bahwa suatu pemerintahan harus mengedepankan keadilan, karena ia merupakan nilai fundamental dalam kehidupan berbangsa bernegara.

Gagasan dan pembelaan Abdurrahman Wahid terhadap kelompok minoritas bukan tanpa resiko, apalagi ia seorang ulama. Gugatan terhadap pembelaan Gus Dur atas kelompok minoritas seiring datang dari mereka yang secara “ideologis” berseberangan dengan Gus Dur. Biasanya mereka dari komunis “Islam modernis”. Mereka menggugat GusDur yang terkesan lebih suka dekat dengan kelompok minoritas, terlebih dengan Kristen daripada dengan umat Islam. Jawaban Abdurrahman Wahid mengenai kemungkinan non-muslim memimpin negara Indonesia, menurutnya sebagai pengkhianatan terhadap Islam. Padahal Gus Dur memiliki argumen yang cukup rasional. *Pertama*, ia memegang konstitusi, sebagaimana yang ia tulis:

“... mengapa saya memberikan jawaban sesuai dengan UUD 45 ...., saya memandang jauh ke depan dan tidak mau terikat dengan konvensi ataupun dengan janji-janji lisan. Bagi saya yang terpenting adalah kenyataan

---

<sup>91</sup> Abdurrahman Wahid, “Demokrasi, Keadilan dan Keterwakilan”, hlm. 86

<sup>92</sup> Ibn Taimiyah, *Al-Amr bi al-Ma’ruf al-Nahy ‘an al-Munkar*, Bairut; Dar al-Kitab al-Jadid, 1984, hlm. 40

tertulis yang pada hakekatnya merupakan cermin dari komitmen bersama yang telah disepakati. Praktiskah saya, atau seorang yang berkhianat dari konvensi dan janji-janji lisan ? Saya tak ambil pusing karena bagaimanapun juga kita harus berpegang pada produk tertulis dalam kehidupan bernegara.”<sup>93</sup>

*Kedua*, Abdurrahman Wahid mengemukakan bahwa selama ini merasa tidak membela dan memberikan perlindungan kepada siapapun, tetapi memegang prinsip dan ajaran Islam.<sup>94</sup> Sedangkan prinsip dan ajaran Islam sedemikian luas, apalagi jika berkaitan dengan ini, spirit Islam berlaku lintas kelompok, etnis bahkan lintas iman sebagai manifestasi semangat *rahmatan li ‘alamin*. Maka rasional manakala untuk memperjuangkan kebenaran, keadilan dan kemanusiaan, Abdurrahman Wahid tidak memandang kelompok dan golongan, melainkan melihat esensi masalahnya.

Dari sini, rupanya Abdurrahman Wahid berupaya menegakkan prinsip dan ajaran Islam dengan penuh integritas. Siapapun yang tidak adil, kelompok manapun yang melakukan pelanggaran tak peduli Islam atau bukan akan ia luruskan. Justru karena kejujurannya, Gus Dur sering dianggap tidak membela Islam. Padahal ia tidak ingin menutup-nutupi kesalahan dan pelanggaran, apalagi jika itu dilakukan oleh umatnya sendiri. Sebab jika dibiarkan hanya akan meracuni umat dan berarti pula menjerumuskan mereka dalam kesalahan terus-menerus.

Dengan pola pikir seperti di atas, tidak salah jika Al-Zastrouw memandang terdapat titik temu antara Gus Dur dan Hassan Hanafi, arsitek “kiri Islam” dalam menganalisis realitas. Menurut teks bukanlah realitas, ia hanya sebuah teks. Ia

---

<sup>93</sup> Abdurrahman Wahid, “Presiden dan Agama”, hlm. 77

<sup>94</sup> Al-Zastrouw Ng, *Gus Dur Siapa*, hlm. 231

adalah ekspresi linguistik yang menggambarkan realitas, tapi bukan realitas itu sendiri bukti adalah fundamental, karena itu teks tidak dapat dijadikan bukti tanpa melihat kembali landasan realitasnya.<sup>95</sup> Karena itu, agar sebuah teks bisa berfungsi maka Abdurrahman Wahid mendialogkan antara teks dengan realitas. Yaitu realitas kehidupan berbangsa bernegara.

Maksud realitas di sini adalah realitas berbangsa, yaitu suatu kenyataan bahwa masyarakat Indonesia yang pluralistik. Dalam kondisi semacam ini, pembelaan agama yang satu dapat menjadi ancaman bagi agama lain. Legislasi hukum “agama” yang satu dapat menimbulkan keterasingan dan kecemburuan agama lainnya. Untuk menjaga komitmen bersama, hukum “agama” harus direduksi sampai pada tingkat yang membuat penganut agama lain merasa tidak terancam. Sebagaimana kita tidak ingin terancam eksistensinya, penganut agama lainpun mempunyai kepentingan yang sama.

Komitmen Abdurrahman Wahid dalam memperjuangkan kelompok minoritas, bukan hanya dibuktikan dengan keberaniannya mengungkapkan gagasan non-muslim dapat menjadi kepala negara di Indonesia, tetapi juga persoalan ketimpangan lainnya. Yaitu ketimpangan politik ras, ekonomi maupun agama. Ketika *Syi’ah*, *Ahmadiyah* maupun *Dar al-Arqam* hak-hak politik dan keagamaannya dikebiri oleh negara dan sebagian umat Islam, baik lewat MUI atau ormas keagamaan lainnya, justru Abdurrahman Wahid membelanya.<sup>96</sup> Begitu juga

---

<sup>95</sup> Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Post Modernisme: Telaah Kritis atas pemikiran Hasan Hanafi*, Yogyakarta; LkiS, 1993, hlm. 52.

<sup>96</sup> *AULA* Nomor 08, XVI Agustus 1994, hlm. 58-61

dalam kasus yang menghebohkan di PTUN Surabaya, Gus Dur membela atas penolakan perkawinan keluarga *Kong Hu Chu*.<sup>97</sup>

Contoh-contoh di atas setidaknya menjadi bukti kepedulian tokoh NU ini terhadap kelompok minoritas. Tentunya mereka yang dikebiri hak-haknya dan yang terancam keberadaannya. Maka wajar, ketika Abdurrahman Wahid menyelenggarakan acara *Open House* mulai tanggal 1-5 Ramadhan (Desember 1998), masyarakat sangat antusias. Karena memang selama ini Gus Dur selalu membela kelompok kecil yang tidak berdaya.

---

<sup>97</sup> Lihat "Gus Dur : Ini Jelas Diskriminasi", *Warta* Edisi Agustus 1996

## Toleransi dan Pluralisme Agama

Dalam tulisan “Dialog Agama dan Masalah pendangkalan Agama,”<sup>98</sup> Abdurrahman Wahid bercerita tentang *salik* atau aspiran sufi, yaitu pejalan pencairan ilmu sufi yang sebenarnya atau makrifat. Alkisah:

(Suatu saat) sang salik *sowan* kepada mursyid, guru pembimbing sufi. Dalam perjalanan berhari-hari itu dia bertemu dengan seorang beragama Nasrani. Maka berdebatlah mereka tentang konsep ketuhanan masing-masing. Akhirnya sang salik mengatakan bahwa, “Konsep ketuhanan Anda salah semua, karena kalau Anda monoteistik, Tuhan tidak boleh berbapak dan beranak. (Lalu) mereka berpisah. Sang calon sufi terus berjalan dan sampailah dia di tempat sang mursyid. Dia ditolak, tidak boleh masuk. Menunggu di depan pintu duduk bersila seharian, tetap tidak diterima. Besok paginya ia datang lagi dan menunggu samapai sehari suntuk, tidak juga diterima. Lalu pada hari ketiga datang

---

<sup>98</sup> Abdurrahman Wahid, “Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama” dalam komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus Af (eds.) *Passing Over*, hlm. 51-59

lagi dengan harapan dapat diterima. Ternyata sang guru tidak bergeming untuk menerima calon sufi itu. Merasa tidak tahan, salik berteriak nyaring di luar agar didengar sang guru, “Guruuu... mengapa guru tidak mau menerima muridmu di saat muridmu memerlukan guru untuk mendapatkan pengertian yang sebenarnya tentang Tuhan.” Dari dalam guru menjawab, “Engkau tidak akan mengerti karena engkau tidak *ngopeni* zat tuhan, melainkan hanya “baju”-Nya Tuhan.”<sup>99</sup>

Dengan cerita di atas, Gus Dur ingin mengajak umat Islam bersikap toleran terhadap agama lain. Menurutnya, kita sering mengekspresikan kesalahpahaman tentang konsep ketuhanan agama lain, bahkan menghina keyakinan agama itu. Karena itu harus ada kesadaran untuk menghormati konsep agama lain.

Kesadaran untuk saling menghormati atau toleransi terhadap bagi Gus Dur merupakan keniscayaan dalam realitas kebhinekaan (pluralisme). Apalagi konsep pluralism sudah menjadi filosofi ketatanegaraan di semua negara-negara.<sup>100</sup> Pluralisme juga menghiasi teks-teks al-Qur’an. Statemen bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku (QS. 49:13); bahwa perbedaan bahasa dan warna kulit harus diterima sebagai kenyataan yang positif (QS. 30:22); bahwa perbedaan pandangan atau aturan manusia, tidak harus ditakuti, tetapi harus menjadi titik tolak untuk berkompetisi menuju kebaikan

---

<sup>99</sup> *Ibid*, hlm. 58-59

<sup>100</sup> Menurut Thoha Hamim, sekalipun setiap negara memiliki berbagai idiom politik, mulai dari *Composite Society*, *Cultural Pluralisme*, *Melting pot Community* sampai *bhenika tunggal ika*, semua idiom tadi mengacu pada satu makna” pengakuan terhadap keberadaan pluralism. Tentang “Pluralism” lihat misalnya JA. Simson dan ESC Weiner, *The Oxford English Dictionary* vol. XI Oxford: Clarendon Press, 1989, hlm. 1089; *The Blackwell Encyclopedia of political Institution*, New York; Blackwell Reference, 1987, hlm. 426

(QS. 5:48); barang siapa ingin beriman, hendaklah ia beriman. Barangsiapa ingin kafir, biarlah ia kafir (QS. 18:29).

Pernyataan-pernyataan tersebut menunjukkan bahwa Islam mengakui keabsahan konsep *unity in diversity*. Dalam persoalan akidah pun, Tuhan tidak membuat semua manusia berkeyakinan tauhid (Islam) sekalipun tuhan mampu melakukannya. Kenyataannya, ada diantara manusia yang berkeyakinan *polytheist* (QS. 5:48). Atas dasar itulah, Islam berpandangan bahwa pluralism merupakan dasar dari *khilqah* (penciptaan) alam dan karenanya tidak berpotensi melahirkan konflik (*The source of conflict*), melainkan berpotensi membentuk sebuah keseimbangan (*equilibrium*). Oleh karena itu, Islam menetapkan bahwa syarat untuk membuat keharmonisan adalah pengakuan terhadap komponen-komponen yang secara alamiah berbeda (*diversity*).<sup>101</sup>

Sejarah telah mencatatkan bahwa Islam menghargai komunitas non-muslim. Hal ini dibuktikan dalam penelitian Uri Rubin, dari berbagai istilah *euphemism* mulai dari *ahl al-kitab*, *shahib bi ahl al-kitab*, *din Ibrahim* dampai *dinan hanifan*.<sup>102</sup> Lebih dari itu, penghargaan Islam terhadap pluralism, secara demonstratife dengan penilaian bahwa karakter elit agama Kristen sebagai orang yang tidak sombong atau rendah hati (*la*

---

<sup>101</sup> Thoha Hamim, "Islam dan Hubungan Antara Umat Beragama: Tinjauan Tentang Pendekatan Kultural dan Tekstual dalam Perspektif Tragedi Maluku", *Akademika* vol. 06 No. 2 Maret 2000, hlm. 116

<sup>102</sup> Uri Rubin "Hanafiyyah: An Inquiry into The Arabian Pre-Islamic Background of Din Ibrahim" *Jerusalem Studies In Arabic and Islam*, 12 (1993) hlm. 86-112. *Monograph* polemika tentang teologi Kristen dimasa penguasa Muslim sebagai bukti bahwa Islam member kebebasan membicarakan keyakinan secara akademik. Lebih lanjut baca R. Marston Speight, *Cristian Muslim Relation*, Hartford, Connecticut: Office of Cristian Muslim Relations, 1986, hlm. 44-45

*yastakbirun*) serta pemeluk agama Nasrani sebagai kelompok dengan jalinan emosional terdekat (*aqrabahum mawaddatan*) dengan umat Islam (QS. 5:82).

Dalam rangka melindungi pluralism diperlukan adanya nilai-nilai toleransi. Sementara konsep toleransi ditafsiri dua versi. *Pertama*, bahwa toleransi hanya menuntut pihak lain dibiarkan sendirian atau tidak dianiaya (*The negative interpretation of tolerance*); *kedua*, bahwa toleransi lebih dari itu, yaitu membutuhkan bantuan, peningkatan dan pengembangan (*The positive interpretation of tolerance*).<sup>103</sup> Pandangan- pandangan Abdurrahman Wahid tampaknya lebih mengarah pada kecenderungan yang kedua, yakni toleransi positif.

Dalam perspektif teologis, Gus Dur mengkritik mereka yang menggunakan ayat sebagai alat justifikasi untuk menghantam sikap toleran Islam terhadap non-muslim. Menurut Abdurrahman Wahid;

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 mengikuti agama mereka* (QS. 2:120). Kata "tidak rela", di sini dianggap melawan atau memusuhi, lalu dikaitkan dengan pembulatan gereja-gereja, 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

---

<sup>103</sup> Susan Mendus, *Toleration and the Limit of Liberalism*, Hampshire: Mc Millan, 1989, hlm. 16

menerima konsep-konsep dasar. .... Bahwa kristen dan Yahudi tidak bisa menerima konsep dasar Islam, itu sudah tentu. Sebab kalau mereka rela menerima, itu artinya bukan Kristen atau Yahudi lagi. Maksudnya, jawaban kebalikan terhadap ayat tadi juga bisa kita buat sama: *wa lan nardlo* ...dst. Kita juga tidak rela terhadap Yahudi dan Nasrani, misalnya konsep ketuhanannya, sebab memang sudah beda. Tapi itu tidak berarti ada permusuhan.<sup>104</sup>

Tampaknya, Abdurrahman Wahid menyadari bahwa salah satu persoalan toleransi agama adalah kesalahan persepsi umat Islam bahwa Yahudi dan Kristen tidak mau mengakui keberadaan umat Islam, sebagaimana pemahamannya terhadap QS. 2:120. Padahal konteks ayat tersebut adalah disampaikan kepada Muhammad di Madinah ketika menghadapi kelompok-kelompok Yahudi dan Nasrani yang militan. Mereka tidak menerima superioritas umat Islam dan mengkhianati piagam Madinah. Karena itu menurut Abdurrahman Wahid bukan dilandasi motif keagamaan, tetapi karena kompetensi dan ambisi-ambisi politis. Nabi pun melawan mereka tidak didorong oleh kepercayaan Ilahi, namun atas pertimbangan-pertimbangan politik belaka.<sup>105</sup>

Disamping argumen tersebut, Gus Dur juga menyatakan bahwa QS.2:120 bukan perintah yang mutlak dan tidak bisa diubah. Sebab ada kenyataan lain bahwa penguasa Katholik Roma mengakui keberadaan agama-agama lain, sebagaimana diungkapkan oleh Konsili Vatikan II (1962-1965). Begitu juga

---

<sup>104</sup> Abdurrahman Wahid, "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama", hlm. 53-54; Lihat juga idem, "Dari Merinding Sampai Kata "Awat !" dalam *Membangun Demokrasi*, hlm. 72-73

<sup>105</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, "Menetapkan Pangkalan-pangkalan", hlm. 108-109

terdapat fakta di mana kaum minoritas Muslim di negara-negara Barat yang mempunyai hak penuh. Jika ayat tersebut maksudnya mutlak dan universal, menurut Abdurrahman Wahid akan dikatakan: “Wahai orang-orang yang beriman” atau “Wahai Manusia” dan bukan “Wahai Muhammad”. Mengingat ayat tersebut disampaikan kepada Muhammad, maka ia merupakan suatu perintah historis, kasuistik, lokalitas dan konteksnya bukanlah agama tetapi politik.<sup>106</sup>

Sekalipun demikian, deklarator PKB tidak sepakat dengan pandangan persamaan agama secara teologis, sebagaimana pandangan Nurcholis Madjid. Gus Dur mengungkapkan:

Kalaupun Nurcholis Madjid dapat dipersalahkan, hal itu hanya terletak pada generalisasinya atas “kesamaan” antara Islam dengan agama-agama lain. Ia tidak merumuskan hal itu sebagai sesuatu yang relatif, yang masih memungkinkan Islam dibedakan secara katagoris dari sudut pandang teologis. Bagaimanapun, hal itu sebagai sesuatu yang relatif, yang masih memungkinkan Islam dibedakan secara teologis, ada perbedaan esensial antara semua agama di dunia karena unikum masing-masing. Namun unikum itu harus dikendalikan dan dipertalikan dengan memberikan perlakuan dan kedudukan yang sama bagi semua warga negara di mata hukum negara.<sup>107</sup>

Abdurrahman Wahid juga melihat wacana pluralism agama dari dimensi sosiologis. Menurutnya, toleransi dan kerukunan hidup beragama berjalan cukup baik. Islam masuk ke Nusantara dengan semangat akomodatif terhadap budaya lokal, sehingga mengakibatkan akulturasi budaya yang sangat

---

<sup>106</sup> *Ibid*

<sup>107</sup> Abdurrahman Wahid, “Tiga Pendekar dari Chicago” dalam *Tuhan Tak Perlu Dibela*, hlm. 4

kompleks. Hal ini dialami, baik oleh Islam tradisional yang menyerap budaya mistik masyarakat Hindu-Budha, maupun juga Islam modern terhadap symbol Kristen. Sebagaimana diilustrasikan Gus Dur:

“Heterogenitas asal usul Islam di Indonesia itu, menunjukkan pula variasi sangat tinggi dalam pengalaman menjalani hubungan antara-agama yang dibawa oleh kaum muslimin ke negeri ini. Dalam pola sinkretik kehidupan beragama orang Islam di keratin Mataram hingga puritanisme Islam yang kemudian meletus dalam perang Padri di Sumatera Barat pada paroh pertama abad yang lalu, terbentang spectrum luas dengan manifestasi hubungan antara umat beragama yang sangat beragam. Muslimin Jawa menerima “kekramatan” bertemunya hari penting Arab Jum’at dari hari penting Jawa Kliwon atau legi, dengan melakukan ibadah ekstra pada hari tersebut. Ironisnya, mereka juga menyebutkan hari Arab Ahad dengan sebutan minggu, yang berasal dari domingo, yang berarti hari 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 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 nerubah penyebutan nama harinya itu menunjukkan keindahan mozaik kerukunan hidup antara umat beragama, yang menyejukkan hati dan menentramkan jiwa.”<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> *Ibid*

Gambaran Abdurrahman Wahid tersebut menunjukkan adanya mozaik yang indah dalam kerukunan hidup dan beragama di Indonesia. Walaupun demikian tetap terjadi tarik menarik antara integrasi dan konflik, pada akhirnya melandasi sikap umum model keberagamaan yang inklusif dan memiliki tenggang rasa (toleransi) yang tinggi kepada keyakinan dan kepercayaan orang lain.

Namun, suasana kondusif dan tradisi kerukunan akhir-akhir ini mulai terancam. Toleransi beragama yang cukup mantap ditandai dengan adanya interaksi sosial yang harmonis antar berbagai pemeluk agama, menurut Gus Dur, belakangan ini mulai terusik. Bahkan Abdurrahman Wahid sendiri ada suatu kejanggalan seperti apa yang ia sebut sebagai proses “pendangkalan agama”. Yaitu realitas yang muncul akibat pengaruh politik Islam dimana ia sudah dijadikan ideologi atau komoditas politik, baik oleh yang menindas maupun yang ditindas. Disamping itu, proses “pendangkalan agama”, menurut Gus Dur, juga disebabkan oleh proses pendidikan dan dakwah Islam yang cenderung memusuhi, mencurigai, dan tidak mau mengerti agama lain.<sup>109</sup>

Hal seperti di atas dapat dilihat dari upaya klaim-klaim kebenaran (*claim of truth*) dan klaim penyelamat (*claim of salvation*) hanya miliknya,<sup>110</sup> dan menyatakan bahwa para Nabi

---

<sup>109</sup> Abdurrahman Wahid, “Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama,” hlm. 51-52.

<sup>110</sup> Problem klaim kebenaran dan keselamatan berakar dari adanya penerapan standar ganda (*double standart*) dalam memahami fenomena keagamaan. Agamanya sendiri, standar yang dipakai adalah standar ideal; misalnya, bersifat konsisten dan berisi kebenaran-kebenaran yang tanpa kesalahan sama sekali, bersifat lengkap dan final; satu-satunya jalan keselamatan; seluruh kebenaran itu diyakini original dari Tuhan. Sementara untuk agama lain diterapkan standar yang sepenuhnya terbalik.

sebelum Nabi Muhammad adalah salah. Jika demikian, ia berarti telah melawan ajaran Muhammad sendiri dan berarti pula wajah perdamaian dunia yang dicanangkan Muhammad telah disalahartikan. “Pendangkalan” itulah yang secara sosiologis membuat berbagai konflik sosial politik, yang berimplikasi pada perang antar agama. Sebenarnya, merupakan kewajaran memberikn doktrin-doktrin keabsolutan kebenaran Agama. Namun kewajaran itu akan berubah menjadi ketidakwaaran apabila tanpa diiringi dengan anjuran menghargai doktrin orang lain. Lebih tragis lagi manakala fenomena itu diringi dengan pelecehan terhadap agama lain.

Abdurrahman Wahid ingin menghilangkan sikap kebencian dan pelecehan kepada agama lain. Karena kebencian dan pelecehan hanya akan menimbulkan permusuhan dan pada gilirannya akan menimbulkan anarkhi. Padahal misi agama adalah perdamaian, sesuatu yang bertolak belakang dengan permusuhan. Sikap benci dan memusuhi adalah lawan paham pluralisme. Sementara pluralisme meniscayakan adanya keterbukaan. Sikap toleransi, dan saling menghargai kepada manusia secara total. Dalam aspek ini, Abdurrahman Wahid *mengacungi jempol* kepada Romo Mangun yang menurutnya adalah orang yang membawa kebersamaan melalui keyakinan keimanan yang dipegangnya, dan sudah tidak penting lagi melalui wahana agama yang mana akan dilakukan.<sup>111</sup> Bagi Gus Dur, ini merupakan suatu keagungan teologis yang tak ternilai harganya.

---

<sup>111</sup> Abdurrahman Wahid, “Romo Mangun dan Moral Abdsolut” dalam Th. Sumarthana dkk, *Mendidik Manusia Merdeka Romo Y.B. Mangunwijaya 65 tahun*, Yogyakarta: Interfedei/Dian, 1995, hlm. 338.

Mengingat pluralisme paralel dengan dimensi kemanusiaan, maka Gus Dur tidak dapat mentolerir adanya kekerasan dalam kehidupan, lebih-lebih jika membawa sentimen agama. Karena adanya kekerasan dan kerusakan terus-menerus, pada gilirannya akan membawa dampak serius bagi konflik antara agama. Dan ini berarti upaya terus-menerus yang dilakukan Gus Dur dalam menciptakan toleransi antara umat beragama tertanggu.

Oleh karena itu, dalam konteks beragama yang nota bene berwajah plural, maka toleransi adalah keniscayaan. Dan untuk mewujudkan itu, Islam sebagai agama *rahmatan li al-'alamin*, menurut presiden ke-4 RI ini, harus ditempatkan sebagai pemberi warna tidak lebih dari itu. Sebab, jika ia difungsikan sebagai satu-satunya kebenaran berarti ia sebagai agama eksklusif dan pola pikir semacam ini akan mengganggu terciptanya toleransi beragama dalam arti sesungguhnya. Sinyalemen Gus Dur ini mestinya bukan dikhususkan untuk umat Islam sendiri, tetapi juga untuk umat beragama lainnya.

Dengan demikian, ketika semua umat beragama sama-sama menginginkan toleransi antara umat beragama, maka masing-masing agama tidak seharusnya menampakkan eksklusifitasnya. Namun yang mesti ditampakkan adalah sikap inklusivitasnya. Namun yang lebih penting, negara tidak menjalankan dua sistem layanan (*sosial binary system*) kepada dua (atau lebih) kelompok agama yang berbeda, dengan memberikan hak istimewa kepada salah satu dirinya (Islam) dan memangkas hak-hak kelompok lainnya (non-muslim). Dari sini dapat dimaklumi jika Gus Dur alergi terhadap “intervensi negara atas agama” karena bersumber dari celah inilah kecenderungan bermula.

*Bagian Enam*  
**Catatan Akhir**



## Gus Dur Merawat Indonesia

Merawat Indonesia agar tetap menjadi rumah bersama adalah gagasan penting Abdurrahman Wahid. Bangunan rumah bersama mesti ditopang oleh landasan ideologi negara yang kokoh dan disepakati bersama elemen bangsa, yaitu Pancasila. Bagi Gus Dur, dalam konteks keindonesiaan, maka konstitusi negara harus ditempatkan di atas segalanya, termasuk di atas agama Islam. Prinsip ini menjadi keniscayaan mengingat Indonesia adalah negara multi kultur, etnis, bahasa, dan agama. Keragaman sebagai fakta sosial dapat menjadi kekuatan pemersatu bangs jika dikelola dengan bijak untuk kepentingan nasional. Atas dasar kepentingan nasional inilah, gagasan Abdurrahman Wahid tentang Islam, negara, etika berbangsa, pluralisme, toleransi, masalah individu dan minoritas, serta hak asasi manusia diproduksi. Gus Dur memproduksi isu-isu dan wacana politik demi keutuhan bangsa.

Tentu saja diskursus pemikiran Abdurrahman Wahid sebagaimana di atas bukan lahir dari ruang hampa yang steril dari berbagai pengaruh, melainkan menggambarkan sosok dari

Abdurrahman sebetulnya. Yaitu sosok seorang “penakluk diskursus” yang lihai mengelaborasi berbagai gagasan-gagasan besar yang pernah ia serap. Dengan keragaman *background* intelektual, pemikir yang populer dengan panggilan Gus Dur, seakan-akan tak pernah kehabisan akal dalam merespon setiap wacana, bahkan ia sendiri justru sebagai sumber “masalah.” Oleh karena itu, sangat wajar, jika sejak kemunculannya dipentas nasional ia selalu menjadi *news maker* yang mampu menari-nari di atas “polemik nasional.”

Dengan latar belakang keluarga Islam tradisional, yang mengklaim pengikut setia *sunni*, karakter pemikiran Abdurrahman Wahid memiliki kecenderungan ‘serba *fiqh*’ dalam melihat setiap persoalan yang muncul. Namun “*fiqh*” yang dimaksud cucu KH. Hasyim Asy’ari bukan sisi doktrinernya, melainkan ‘*fiqh*’ sebagai metodologi. Yaitu sebuah pendekatan dalam menggunakan manhaj teori hukum (*ushul fiqh*) dan kaidah-kaidah hukum (*qawaid al-fiqhiyah*) dalam kerangka pembuatan suatu sintesis untuk menciptakan gagasan-gagasan baru sebagai upaya menjawab perubahan-perubahan aktual yang terjadi di masyarakat. Dalam konteks politik berarti Abdurrahman Wahid tampil merumuskan gagasan-gagasannya dengan mengintrodusir beberapa segi positif dari *fiqh* politik *sunni* sebelumnya. Sementara pemikiran yang menurut Gus Dur sudah *out of date* dan tidak sesuai dengan semangat zaman tidak ia gunakan. Jadi bagi Gus Dur, *fiqh* merupakan proses pengembangan yang berlangsung secara gradual dan bersifat dinamis. Dan ia sudah menyediakan berbagai rumusan dasar untuk membangun pemikiran baru yang kontekstual, inklusif dan toleran terhadap pluralitas, termasuk terhadap nilai-nilai baru yang muncul.

Di sisi lain, dengan jiwa *adventur*-nya Abdurrahman Wahid pada akhir tahun 1960-an menjelajahi kawasan Eropa Barat, semisal Belanda, Jerman dan Perancis. Pengalaman ini telah menjadikan Gus Dur sebagai sosok cendekiawan yang berfikir *longgar*, moderat atau dalam istilah Greg Borton Abdurrahman Wahid menjadi sosok yang liberal dan progresif. Kenyataan ini diperkuat dengan apresiasi tokoh NU ini terhadap faham-faham yang berkembang di dunia. Gus Dur sangat antusias dengan pola pikir semacam sekularisme, liberalisme, sosialisme, bahkan termasuk faham yang menjadi “momok” bagi bangsa Indonesia, yaitu *komunisme*.

Pengaruh pemikiran sunni dan nilai-nilai tradisi lainnya di satu sisi dan budaya Barat dengan aneka ragam pola pemikirannya, di sisi yang lain mencerminkan dalam diri Abdurrahman Wahid terdapat “mozaik pemikiran”. Berbeda dengan sebagian intelektual muslim yang alergi terhadap Barat, Abdurrahman Wahid bukan saja tidak pernah menyatakan sikap anti terhadap Barat, tetapi justru mampu mengelaborasi pemikiran Barat ke dalam level yang lebih substansif, sehingga ditemukan titik singgung antara nilai-nilai tradisional dan Barat yang modern. Konsekuensi berikutnya, Islam dan nilai-nilai yang dikandungnya, bagi deklarator PKB, harus diletakkan pada proporsi yang sama dengan tradisi dan nilai-nilai Barat. Tidak ada yang superior atau inferior. Dari sinilah gagasan Abdurrahman Wahid tentang Islam sebagai faktor *complement* dalam kehidupan berbangsa bernegara dapat dipahami.

Abdurrahman Wahid juga punya prinsip pemikiran, *al-muhafazah ‘ala al-qadim as-salih wal akhz bi al-fadid al-aslah* (melestarikan nilai atau tradisi lama yang relevan dan mengadopsi nilai atau tradisi baru yang lebih relevan). Bagi Gus Dur tidak menjadi soal nilai atau tradisi itu datang dari injil,

Bhagawud Gita atau yang lain. Karena baginya, Islam ditempatkan dalam kerangka universalisme peradaban, yang siap menyerap segala macam manifestasi kultural dan wawasan keilmuan yang datang dari peradaban-peradaban lain. Satu-satunya standar yang dipakai presiden RI ke-4 adalah kemaslahatan umat (*maslahah al 'ammah*) dan prinsip-prinsip dasar kesejahteraan umat (*mabadi' khairi ummah*). Sebagaimana kaidah politik sunni yang tidak asing lagi; *tasarruf al-umam 'ala al-raiyyah manutun bi al-maslahah*.

Sebagai seorang neo-modernis, dengan mengedepankan kemaslahatan ummat, Gus Dur mencoba mengafirmasi semangat dari sekularisasi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sebagai upaya untuk mencari konvergensi antara negara dan Islam. Hal ini tergambar dari wacana-wacana politik yang ia bangun, baik itu konsep nasionalisme, demokrasi, HAM, persoalan individu, masalah minoritas maupun tentang toleransi dan pluralism agama. Dalam konteks hubungan agama dan negara, diskursus politik yang diintrodusir Abdurrahman Wahid mencerminkan pemikirannya yang progresif, dan mempunyai sikap yang positif terhadap modernitas dan perubahan sosial.

Bagi Gus Dur, di dalam masyarakat yang majemuk seperti Indonesia ini, Islam hanyalah satu dari sekian mata rantai peradaban manusia. Oleh karena itu, menurut anak sulung A. Wahid Hasyim, sumbangan Islam akan bernilai kontributif manakala diberikan dalam kerangka kebersamaan dengan semua pihak, bukannya menyendiri di luar sejarah. Keunggulan kompetitif yang dimiliki ajaran Islam baru akan berfungsi apabila digunakan untuk kepentingan keseluruhan umat manusia dan bukan hanya untuk kepentingan umat Islam. Sebab itu dapat dimafhumi apabila Gus Dur “ngotot” memposisikan Islam hanya sebagai pemberi warna, tidak lebih dari itu. Dalam konteks

budaya, pengembangan Islam hanya memiliki artu dalam sikap keterbukaan antar budaya. Islam disini hanya berfungsi sebagai penghubung sekaligus melayani berbagai kebudayaan lokal. Jika tugas ini ingin optimal, maka menurut Gus Dur Islam harus menumbuhkan dirinya sebagai wawasan nasional yang berpijak pada bumi nusantara.

Panjelmaan Islam dalam wawasan nasional, menurut pandangan Abdurrahman Wahid hanya bisa terwujud apabila Islam difungsikan sebagai etika sosial (*social ethics*) yang menawarkan tatanan sosial dan moral. Dengan demikian nilai-nilai Islam dapat berfungsi secara optimal dalam sebuah masyarakat bangsa. Dengan cara seperti inilah Gus Dur dengan begitu mudah menempatkan posisi agama (Islam) disatu sisi dan ideologi Negara disisi yang lain. Pemahaman ini menjadi kunci umat Islam Indonesia berkontribusi dalam merawat Indonesia.

Peraih doctor HC di bidang demokrasi dari Sorbonne University, Perancis, memandang ideologi dan agama dalam perspektif fungsional. Menurutnya, antara ideologi dan agama harus diposisikan pada fungsinya masing-masing. Dalam pandangan Abdurrahman Wahid fungsi ideologi adalah sebagai alat pemersatu bangsa dan sebagai rambu-rambu bagi penyelenggarakan pemerintah Negara. Penyalahgunaan ideologi demi kepentingan status quo hanya akan mendorong kehancuran ideologi itu sendiri. Pancasila misalnya, menurut Gus Dur hanyalah sebagai landasan hidup dalam berbangsa dan bernegara, dan karenanya ia harus mengakomodir aspirasi-aspirasi agama dan menopang kedudukannya secara fungsional. Sedangkan agama adalah landasan keimanan bagi masyarakat, dan menjadi unsur motivator yang memberi sentuhan-sentuhan spiritualitas bagi kegiatan mereka.

Mengingat fungsi ideologi negara dan agama berlainan, maka menurut Abdurrahman Wahid keduanya tidak dibenarkan saling melakukan intervensi dan invasi atas fungsinya masing-masing. Ideologi tidak dibenarkan memfungsikan diri sebagai agama. Tentunya agama yang dimaksud adalah apa yang disebut Elizabet K. Nottingham dengan “agama sekular” (*non supernaturalisme*). Sebaliknya, agama juga tidak dibenarkan memosisikan diri sebagai ideologi negara, apalagi dalam masyarakat yang terdapat pluralitas agama. Dengan pemahaman seperti itu, sangat logis manakala Abdurrahman Wahid menolak gagasan agama Islam, sebab didalamnya berarti terdapat “agama” yang dijadikan ideologi negara.

Bagi kelompok yang lebih mengedepankan sisi formalitas dan symbol-simbol Islam, tentunya pandangan seorang ulama, pemimpin ormas Islam terbesar di bumi nusantara ini, Abdurrahman Wahid jelas aneh dan *nyeleneh*. Kontroversial, karena seorang muslim menolak negara Islam. Tetapi anehnya, Gus Dur yang disebut lawan politiknya sebagai tokoh yang inkonsisten, plin-plan dan oportunis justru mampu menjaga kontinuitas pemikirannya tentang agama dan negara. Masih segar dalam ingatan kita, bagaimana sikap Gus Dur menjelang pemilu 1997. Ia mesra dengan Mbak Tutut, padahal sebelumnya bergandeng tangan dengan Mbak Mega. Fakta ini bagi orang-orang yang “tidak paham” jelas sebagai bentuk keplin-planan. Padahal Abdurrahman Wahid hanya ingin menjaga gagasan-gagasannya tentang pola hubungan agama dan negara. Menurut Gus Dur setelah Mega dihabisi oleh penguasa orde baru, dapat dipastikan kursi parlemen akan jatuh ke PPP. Jika ini terjadi, maka akan terjadi keseimbangan kekuatan antara Golkar dengan PPP. Apabila hal ini menjadi kenyataan, menurut hemat Gus Dur, berbahaya, karena PPP punya potensi untuk

memperjuangkan negara Islam, atau paling tidak memperjuangkan piagam Jakarta. Untuk menjaga negara dengan wawasan kebangsaannya Gus Dur terpaksa menggandeng Tutut untuk membendung kekuatan yang menginginkan Islam sebagai ideologi alternatif. Ini merupakan gambaran bahwa sebagai ilmuwan (*scientist*), Abdurrahman Wahid selalu konsisten. Dan sebagai pemilik politik (*political player*) ia bebas bergerak, berzig-zag ria, namun semuanya demi konsistensi sebuah pemikiran. Dalam hal prinsip-prinsip bernegara, Gus Dur tidak mengenal kompromi, meski pun ia harus kehilangan kursi presiden.

Dari sini tampak bahwa Abdurrahman Wahid lebih mengedepankan wawasan nasional dalam bernegara daripada kepentingan kelompok, termasuk wawasan dan kepentingan umat Islam. Karena itu tepat manakala pemikiran dan gerakannya disebut sebagai *nasionalisme-religius*, sebuah pola pikir atau gerakan yang mengedepankan kepentingan nasional dan bersamaan dengan itu diilhami nilai-nilai spiritual-transenden. Untuk merealisasikan gagasannya, Abdurrahman Wahid cenderung memosisikan Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin*, termasuk bagi mereka yang tidak beragama Islam tanpa harus memeluknya sebagai agama. Agar Islam datang sebagai agama yang dapat dinikmati semua orang. Menurut Gus Dur, obsesi tersebut dapat terwujud tanpa harus menjadikan Islam sebagai “ideologi negara” yang sifatnya mengikat seluruh warga negara.

Menurut Abdurrahman Wahid menganut agama sebagai “ideologi alternatif” bagi negara, sama halnya akan menempatkan warga negara lain yang kebetulan menganut agama yang bukan menjadi agama negara menjadi warga negara kelas dua. Ini jelas bertentangan dengan prinsip-prinsip

demokrasi dan hak asasi manusia. Karena itu negara dengan falsafah pancasila merupakan bentuk final, yang memungkinkan semua warga hidup bersama-sama dalam sebuah negara kesatuan nasional non muslim. Dengan demikian menjadikan Islam atau agama apapun sebagai “ideologi alternatif” dalam negara pluralistik, justru akan memicu terjadinya disintegrasi bangsa. Negara seperti Indonesia jelas tidak mungkin memperlakukan nilai-nilai yang tidak diterima semua warga negara, yang berasal dari agama atau pandangan hidup yang berlainan. Jika hal ini dipaksakan, menurut Abdurrahman Wahid sebuah negara atau bangsa akan kehilangan *raison d’etre*-nya.

Bagi Gus Dur, dealektika Islam dan negara saja tidak cukup kuat, jika tidak ditopang dengan kuatnya basis etika berbangsa dan bernegara. Menyadari bahwa Indonesia dibangun atas dasar keragaman budaya, etnis, kelompok dan agama, maka Gus Dur menilai urgen persoalan-persoalan kehidupan masyarakat mesti dikelola dengan bijak dan hati-hati. Sebab itu, prinsip-prinsip yang menopang kehidupan bersama, seperti saling menghargai, menghormati dan toleran terhadap orang dan kelompok lain menjadi perhatian cucu pendiri NU. Persoalan demokrasi, pluralisme, masalah-masalah yang dihadapi kaum minoritas, persoalan individu warga negara serta hak asasi manusia menjadi pilar penting lain untuk memperkokoh bangsa Indonesia. *Wallahu a’lam*.

## Daftar Pustaka

- Abdillah, Masykuri, *Demokrasi di persimpangan makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Abdullah, Taudik (e. d), *Agama Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Abdullah, Taudik (ed), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta, LP3ES, 1989.
- Al-Brebesy, Ma'mun Murad, *Menyiapkan Pemikiran Politik Gus Dur dan Amien Rais tentang Negara*, Jakarta: Rajawali Press 1999.
- Al-Farra, Abi Ya'la, *Al-ahkam al-Sultaniyyah*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, tt.
- Ali, Fachry, "Politik Pensucian Abdurrahman Wahid" dalam H. M. Said Budairy, *Nahdlatul Ulama dari berbagai sudut*

- pandang (Kumpulan Artikel Guna Menyambut Mukhtamar NU Ke-29 Tahun 1994), ttp: tp., tt.
- Ali, Fachry, "Seorang Asing di Tengah NU", *Tempo* 25 Nopember 1989.
- Ali, Fachry, dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan, 1986.
- Al-Maududi, Abu al-A'la, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore: Islamic Publication, 1960.
- al-Rais, Muhammad Diya' al-Din, *Al-Islam Wa Usul al-Hukm*, Kairo: Masyarakat al-Asr al-hadist, 1973.
- al-Raziq, Ali Abd, "Kekhalifahan dan Dasar-dasar Kekuasaan", dalam John J. Donohue dan Jhon L. Eposito, *Islam dan Pembaharuan*, Jakarta: Rajawali Press, 1995.
- al-Raziq, Ali Abd, "Message Not Government, Religion Not State" dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, New York and Oxford University, 1998.
- al-Raziq, Ali Abd, *Khalifah dan Pemerintahan dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1985.
- Anam, Ahmad Muzakkil, "Konsep Pendidikan Pluralisme Abdurrahman Wahid (Gus Dur)." *Cendekia: Jurnal Kependidikan Dan Kemasyarakatan* 17.1, 2019, 81-97.
- Anshari, Endang Saefudin, *Piagam Jakarta, 22 Juni 1945, Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara RI*, Jakarta: Gema Insani Press, tt.
- Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paradima, 1995.

- Arkoun, Muhammad, “Anggitan Nalar Islami”, dalam *Nalar Islam dan Nalar Modern*” terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.
- Aspinall, Edward. “Semi-Opponents in Power: The Abdurrahman Wahid and Megawati Soekarnoputri Presidencies.” *Soeharto's New Order and Its Legacy: Essays in Honour of Harold Crouch*, edited by Edward Aspinall and Greg Fealy, vol. 2, ANU Press, 2010, 119–134. JSTOR, [www.jstor.org/stable/j.ctt24hc65.15](http://www.jstor.org/stable/j.ctt24hc65.15).
- Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in The Arab World*, London and New York: Poutledge, 1991.
- Azhar, Muhammad, *Filsafat Politik Perbandingan Antara Islam dan barat*, Jakarta: Rajawali Pers, 1997.
- Aziz, Ahmad Amir, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia: Gagasan Sentral Nurcholis Madjid dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Rineka Cipta, 1999.
- Azizy, A. Qodri, “Islam dan Etika Politik”, *Ilham*, Edisi 03/III/1997.
- Azra, Azyumardi, “Gur Dur Politik Par Excellence” dalam A. Helmy Faishal Zein (ed.), *Yang Terhormat Guru Bangsa: Ahlan, Presiden Rahmatan lil ‘Alamin*”, Jakarta: Elsas, 1999.
- Baqir, haedar, ”Fuzzy Logics”, *Republika*, 24 Februari 2000.
- Barton, Greg, “Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholis Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid, Jakarta: Paradina, 1999.
- Barton, Greg, “Indonesia’s Nurcholis Madjid and Abdurrahman Wahid as Ulama: The Meeting of Islamic Tradisionalism

- and Modernism in Neo-Modernism Thought”, *Studia Islamika*, No. 1 Vol. IV, 1997.
- Barton, Greg, “Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought,” *Islam and Christian-Muslim Relations* 8.3, 1997, 323-350.
- Barton, Greg, “Liberalisme: Dasar-dasar Progressivisme Abdurrahman Wahid”, dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Barton, Greg, “Memahami Abdurrahman Wahid”, dalam Pengantar Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gur Dur*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Barton, Greg, “The Impact of Neo-Modernism on Indonesian Islamic Thought: The Emergence of a new Pluralism”, dalam David Bourchier dan John Legge (Eds.), *Democracy in Indonesia 1950 and 1990*, Victoria: Centre of Southeast Asian Studies, 1994.
- Baso, Ahmad, “Liberal Islam Sebagai Ideologi: Nurcholis Madjid versus Abdurrahman Wahid” dalam *Gerbang*, Vol. 06, No. 03, Februari-April 2000.
- Boland, B.J., *Pergumulan Islam di Indonesia*, Jakarta: Grafiti Pers, 1985.
- BPAS (Badan Penerangan Amerika Serikat-USIA), *What is Democracy?* Terj. Budi Prayitno, ttp.: United States Information Agency, tt.

- Bruinessen, Martin van, *NU, Tradisi Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana baru*, Yogyakarta: LKiS 1994.
- Buchori, Mochtar, "NU: A Bulwark Indonesia Democracy", *The Jakarta Post*, 7 Desember 1994.
- Budiman, Arief, "Beberapa Catatan tentang Gus Dur", *Kompas*, 26 Oktober 1999
- Budiman, Arief, "Tokoh Bersahaja, Tapi Bukan Manajer Yang Baik, *Suara Merdeka*, 26 Desember 1999.
- Collins, Elizabeth Fuller. "Islam and the Habits of Democracy: Islamic Organizations in Post-New Order South Sumatra." *Indonesia*, no. 78, 2004, 93–120. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/3351289](http://www.jstor.org/stable/3351289).
- Collins, Elizabeth Fuller. "Islam and the Habits of Democracy: Islamic Organizations in Post-New Order South Sumatra." *Indonesia*, no. 78, 2004, 93–120. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/3351289](http://www.jstor.org/stable/3351289). Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Depok: Koekoesan, 2001.
- Dhakidae, Daniel, "Langkah Non Politik dari Politik Nahdlatul Ulama", dalam Ellyasa KH. Dharwis (ed), *Gus Dur dan Masyarakat Sipil*, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Dhofier, Zamachsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1994.
- Ebestein, William, "Democracy" dalam William D. Halsey & Bernard Johnston (eds.), *Collier's Encyclopedia*, New York Macmillan Educational Company, VIII, 1998.

- Effendy Bahtiar, *Islam dan negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Faruqi, Ismail R., "Islamisasi Ilmu-ilmu Sosial" dalam Abu Bakar A. Bagader (ed.), *Islam dalam Perspektif Sosiologi Agama*, Yogyakarta, 1996.
- Fauzi, Muhammad Nur, "Paradigma Pemikiran Tasawuf Teo-Antroposentris Abdurrahman Wahid dan Relevansinya dalam Konteks Kekinian." *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 9.1, 2019, 19-43. <https://doi.org/10.36781/kaca.v9i1.3010>.
- Feillard, Andre, *NU vis a vis Negara Pencarian Isi, Bentuk dan makna*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Fitriah, Ainul, "Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 3.1, 2013: 39-59.
- Foucault, Michael, *Power Knowledge*, New York: Panthenon Book, 1980.
- Ghoshal, Baladas. "Democratic Transition and Political Development in Post-Soeharto Indonesia." *Contemporary Southeast Asia*, vol. 26, no. 3, 2004, 506–529. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/25798706](http://www.jstor.org/stable/25798706).
- Giddens, Anthony, *Jalan Ketiga: Pembaharuan Demokrasi Sosial*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.
- Gottschlak, Louis, *Understanding History*, terj. Nugroho Notosusanto, Jakarta: Universitas Indonesia, 1975.

- Haedar, M. Ali, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*, Jakarta: Gramedia, 1994.
- Haikal, Muhammad Husein, *Al-Hukumat al-Islamiyyah*, ttp.: tp.,tt
- Hamim, Thoha, “Islam dan Hubungan Antar Umat Beragama: Tinjauan tentang Pendekatan Kultural dan Tekstual dalam Perspektif Tradisi Maluku”. *Akamedia*, Vol. 06 No. 2, Maret 2000.
- Hara, Abubakar E. “The Difficult Journey of Democratization in Indonesia.” *Contemporary Southeast Asia*, vol. 23, no. 2, 2001, 307–326. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/25798548](http://www.jstor.org/stable/25798548).
- Harahap, Syahrin, *Al-Quran dan Sekularisasi kajian Kritis terhadap Pemikiran Thoha Hussein*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.
- Haris, Syamsyddin, “Aspek Agama dalam Perilaku Politik NU” *Pesantren*, No.2/Vol. VIII/1991.
- Hasyim, A. Wahid, “Agama dalam Indonesia Merdeka” dalam *Indonesia Merdeka I*, 3, 25 Mei 1945.
- Hasyim, Syafiq, “Islam dan Politik Sebuah Studi Keterkaitan, Telaah Awal Mengenai Pemikiran Mohammad Arkoun” dalam John Hendrik Meuleman, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun*, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Hikam, Muhammad A.S., “Menelusuri Pemikiran Gus Dur (1): Pergumulan Dengan Tiga Kepedulian Umat”, *Jawa Pos*, 2 Januari 1996.
- Hikam, Muhammad A.S., *Politik Kewarganegaraan: Landasan Redemokrasi di Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 1999.

- Holden, Jenners S., “Locke dan Montequiu” dalam BPAS (Badan Penerangan Amerika Serikat, *What is Democracy?*)
- Hudson, Michael, “*Islam and Political Development*, Syracus: Syracus University Press, 1980.
- JA. Denny “Legislasi Hukum Islam dan Integrasi Hukum Nasional”. *Pesantren*, No.2, Vol. VII, 1990.
- Jindan, Khalid Ibrahim, *The Islamic Thought of Goverment According to Ibn Taimiyah* (Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyyah tentang Pemerintahan Islam), terj. Masrohin Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Johns, A.H., “An Islamic System or Islamic Values? Nucleus of a Debate in Contemporary Indonesia”, William Roff (ed.) *Islamic and The Political Economy of meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*, London and Sydney: Cromm Helm, 1987.
- Jones, Sidney, “The Contraction and expansion of The ‘Umat’ and The Role of Nahdlatul Ulama”, *Indonesia*, No. 80, Oktober 1994.
- Jouvenel, Bertrand de, *Sovereignty An Inquiry Into The Political Good*, Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- Kallaf, Abd al-Wahhab, *Al-Siyasah as-Syar’iyah Aw Nidzam as-Daulah as-Islamiyah*, Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1993.
- Kallaf, Abd al-Wahhab, *Ilm Usul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qolam, 1978.
- Karim, A. Gaffar, *Metamorfosis, Nu dan Politisast Islam Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 1995.

- Koentjaraningrat (ed), *Metode-metode Penelitian masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1997.
- Liddle, R. William. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation." *The Journal of Asian Studies*, vol. 55, no. 3, 1996, 613–634. JSTOR, [www.jstor.org/stable/2646448](http://www.jstor.org/stable/2646448).
- Loveard, Keith dan Dirk Vlasblom, "Indonesia's Point man", *Asiaweek*, 17 Februari 1995.
- Ma'arif, A. Syafi'i, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Depan Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Madjid, Nurcholis, "Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah Waljamaah", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mu'in Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.
- Madjid, Nurcholis, "Cita-cita Politik Kita", dalam Basco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983.
- Madjid, Nurcholis, "Kaum Muslim dan Partisipasi Sosial Politik", dalam *Islam, doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Jakarta: Paradina, 1992.
- Madjid, Nurcholis, "Kebebasan Nurani dan Kemanusiaan Universal Sebagai Pangkal Demokrasi Hak Asasi dan Keadilan", dalam Elza Peldi Tahir (ed.), *Demokrasi Politik Budaya dan Ekonom*, Jakarta: Paradina, 1994.
- Madjid, Nurcholis, "Kosmopolitanisme Islam dan Terbentuknya Masyarakat Paguyuban", dalam M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Tahir (eds.), *Agama dan Dialog Antar Peradaban*, Jakarta: Paradina, 1996.

- Madjid, Nurcholis, “Rapat Akbar Politik Baru NU”, dalam H.M. Said Budairy (peny.), *Nahdlatul Ulama dari Berbagai Sudut Pandang*, ttp,: tp.,tt.
- Marijan, Kacung, *Quo Vadis NU setelah kembali ke Khittah*, Jakarta: *Erlangga*, 1992.
- Mas’udi, Masdar F., “Demokrasi dan Islam”, dalam Masyhur Amin dan Muhammad Najib (eds.), *Agama, Demokrasi dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: LKPSM, 1993.
- Masdar, Umaruddin, *Membaca Pemikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Masyhur, Aziz, *Masalah Keagamaan Hasil Muktamar dan Munas Nahdlatul Ulama, Satu 1926 s/d Kedua Puluh Sembilan 1994*, Surabaya: PPRMI, 1997.
- Meuleman, Johan Hendrik (ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Miftach, Agus, “Gejolak Politik Menjelang Muktamar III PPP (1): Khittah 1926 dan kegagalan Politik NU” *Suara Merdeka*, tanggal, bulan dan tahun tidak terlacak.
- Miftahuddin, “Melacak Jejak ‘Kebengalan’ Sang Pendekar” dalam Zainul Arifin Thoha dan M. Aman Mustofa (eds.) *Membangun Budaya Kerakyatan*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Moch. Nur Ichwan. “‘Ulamā’, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto.” *Islamic Law and Society*, vol. 12, no. 1, 2005, 45–72. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/3399292](http://www.jstor.org/stable/3399292).

- Mudatsir, Arief, "Dari Situbondo Menuju NU Baru: Sebuah Catatan Awal", *Prisma*, Nomor Ekstra, 1984.
- Mudatsir, Arief, "Subhan ZE: " Buku Menarik Yang Belum Usai", *Prisma* No.10, Oktober 1983.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989.
- Muhyiddin, Ahmad Shofi, "Dakwah Transformatif Kiai (Studi terhadap Gerakan Transformasi Sosial KH. Abdurrahman Wahid)." *Jurnal Ilmu Dakwah* 39.1, 2019, 1-14. <https://doi.org/10.21580/jid.v39.1.3934>.
- Mukhtar, A. Lathif, "Ali Abd al-Raziq: Masalah Negara dalam Islam", dalam *Gerakan Kembali ke Islam*, Bandung: Rosdakarya, 1998.
- Mulkhan, Abdul Munir, "Dialog Reflektif Nasionalisme, Agama dan Modernitas", dalam Ariel Heryanto dkk, *Nasionalisme: Refleksi Kritis Kaum Ilmuwan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Naim, Ngainun. "Abdurrahman Wahid: Universalisme Islam dan Toleransi." *Kalam* 10.2, 2016, 423-444. <https://doi.org/10.24042/klm.v10i2.8>
- Nasution, Harun, "Islam dan Sistem Pemerintahan dalam Perkembangan Sejarah", *Studi Islamika*, Juli 1983.
- Nasution, Harun, dkk, "Hubungan Islam dan Negara", *Dialog*, Nomor 19, Tahun IX, September 1985.
- Nazir, Muhammad, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.

- Ng, al-Zastrow, “Gus Dur, Islam dan Demokrasi” dalam Zainal Arifin Thoah dan M. Aman Mustofa, *Membangun Budaya Kerakyatan: Kepemimpinan Gus Dur dan Gerakan Sosial NU*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Ng, al-Zastrow, *Gus Dur Siapa Sih Sampean?* Jakarta: Erlangga, 1999.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* Jakarta: LP3ES, 1996.
- PBNU, *Nahdlatul Ulama Kembali ke Khittah 1926*, Bandung: Risalah, 1985.
- Putro, Suadi, *Muhammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta: Paradina, 1998.
- Rahardjo, M. Dawam, “Melihat ke Belakang, Merancang ke Depan” Pengantar dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.
- Rahma, Fazlur, *Tema Pokok Al-Quran*, Bandung: Pustaka, 1996
- Rahmad, Musthafa Abd. “Gus Dur, Agama dan Negara”, *Kompas*, 25 Oktober 1999.
- Rais, Amien, “Islam dan Demokratisasi di Indonesia (2): High Politics Muatannya Moral Bukan Kursi”, *Jawa Pos*, 7 Desember 1996.
- Remage, Douglas E., “Demokratisasi, Toleransi Agama dan Pancasila: Pemikiran Abdurrahman Wahid” dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara*, Yogyakarta: LKiS, 1997

- Remage, Douglas E., “Pemahaman Abdurrahman Wahid Tentang Pancasila dan Penerapannya dalam Era Paska Azaz Tunggal”, dalam Elyasa KH. Dharwis (ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Remage, Douglas E., *Ideologi Discourse in The Indonesia New Order: State Ideology and The Belief of on Elite 1985-1993*, Columbia: University of South Carolina, 1993.
- Ridwan, *Wali al-Amr Darur, Bi al-Syaukah: Studi Tentang Pengaruh Pemikiran Politik Sunni Terhadap Pemikiran Politik Nahdlatul Ulama*, Semarang: Program Pasca Sarjana IAIN Walisongo, 1999.
- Rubin, Uri, “Hanafiyya: An Inquiry Into The Arabian Pre-Islamic Background of Din Ibrahim”, *Jerusalem Studies In Arabic and Islam*, 12, 1993.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964
- Schwarz, Adam, *A Nation in Waiting Indonesia in The 1990 – 5*, Australia: Allen & Unwin, 1994.
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Post Modernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi*, Yogyakarta: LKiS, 1993.
- Simson JA. Dan ESC. Weiner, *The Oxford English Dictionary*, Vol. X, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Siradj, Said Aqil, “*Ahlussunnah Waljamaah dalam Lintasan Sejarah*”, Yogyakarta: LKPSM, 1998.
- Siradj, Said Aqil, “*Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*”, Jakarta: UI Press, 1990.

- Siradj, Said Aqil, *“Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum Santri”*, Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.
- Siradj, Said Aqil, *“Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja”*, *Aula*, Nomor 1, Tahun XVIII, 1996.
- Siradj, Said Aqil, *“Negara Pancasila Bukan Negara Agama dan Bukan Negara Sekular”*, Makalah Pada Pekan Orientasi Manggal BP7, 12 Juni 1990 di Bogor.
- Sitompul, Einar Martahun, *NU dan Pancasila*, Jakarta: Sinar Harapan, 1989
- Sjazali, Munawir, *“Penegakan HAM dalam Pluralisme Agama”* *Jawa Pos*, 9 Januari 1997
- Smith, A. (2000). Indonesia's Foreign Policy under Abdurrahman Wahid: Radical or Status Quo State? *Contemporary Southeast Asia*, 22(3), 498-526. <http://www.jstor.org/stable/25798509>.
- Speight, R. Marston, *Cristian-Muslim Relations*, Hartford, Connecticut: Office of Cristian Muslim Relations, 1986.
- Suria Sumantri, Jujun S., *Ilmu dalam Perspektif* , Jakarta: Gramedia, 1987.
- Taimiyah, Ibn, *“Al-Amr bi al-Ma’ruf al-Nahy ‘an al-Munkar*, Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1984.
- Taimiyah, Ibn, *Siyasah, Syar’iyah: Etika Politik islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Thoha, Zaenal Arifin dan M. Aman Mustofa (eds.), *Membangun Budaya Kerakyatan: Kepimpinan Gus Dur dan Gerakan Sosial NU*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.

- Tibi, Bassam, *Kritis Modern dalam Peradaban Islam*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.
- TM, Handry, “Kekuasaan Ortu”, *Suara Merdeka*, 19 Oktober 1997
- Triwikromo, Triyatno, “Kapok Jadi (Pikiran) Gus Dur”, *Suara Merdeka*, tanggal, bulan dan tahun tidak terlacak.
- Van Bruinessen, Martin. “Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia.” *South East Asia Research*, vol. 10, no. 2, 2002, 117–154. JSTOR, [www.jstor.org/stable/43818511](http://www.jstor.org/stable/43818511).
- Verhaak, C., dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan, Telaah Atas Kerja Ilmu-ilmu*, Jakarta: Gramedia, 1991.
- Wahid, Abdurrahman, “Agama dan Demokrasi” dalam Th. Sumantra, et. Al (eds.) *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, Yogyakarta: Interfidei, 1994.
- Wahid, Abdurrahman, “Agama, Ideologi dan Pembangunan” *Prisma*, Nomor 11 November 1980.
- Wahid, Abdurrahman, “Biarrin-isme” *Kompas*, 20 Februari 2000.
- Wahid, Abdurrahman, “Demokrasi”, *Duta Masyarakat*, 15 Desember 1998.
- Wahid, Abdurrahman, “Development by Developing Ourselves” makalah Seminar The Study Days on ASEAN Development Processes and Their Effect on People, The Asia Patnership for Human Development (APHD), Malaysia, 22-25 Nopember 1979.
- Wahid, Abdurrahman, “Dialog Agama dan Masalah Pengangkatan Agama”, dalam Komarudin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.) *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Gramedia, 1998.

- Wahid, Abdurrahman, “Hubungan Agama dan Pancasila Harus Dinamis” dalam Sudjangi (ed.), *Kajian Agama dan Masyarakat: 15 Tahun Badan Penelitian dan Pengembangan Agama 1975-1990*, Jakarta: Depag, 1991/1992.
- Wahid, Abdurrahman, “Hubungan Antar Agama, Dimensi Internal dan Eksternal di Indonesia” dalam Abdurrahman Wahid dkk, *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, Yogyakarta: Dian/Interfidei, 1994.
- Wahid, Abdurrahman, “Hukum Pidana Islam dan Hak-hak Asasi Manusia” dalam *Muslim di Tengah Pergumulan*, Jakarta: Lappenas, 1985.
- Wahid, Abdurrahman, “Individu, Negara dan Ideologi”, dalam *Gus dur Menjawab Perubahan Zaman*, Jakarta: Kompas, 1999.
- Wahid, Abdurrahman, “Intelektual di Tengah Eksklusiv” *Prisma*, No. 3 Th. XX, Maret 1991.
- Wahid, Abdurrahman, “Islam dan Hak Asasi Manusia” dalam Lily Zakiyah Munir (ed.) *Memposisikan Kodrat: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Mizan, 1999.
- Wahid, Abdurrahman, “Islam dan Hubungan Antar Umat Beragama”, dalam M. Said Budairy, *Nahdlatul Ulama dari Berbagai Sudut Pandang* (kumpulan artikel guna menyambut muktamar NU ke-29 tahun 1994), ttp., tp., tt
- Wahid, Abdurrahman, “Islam dan Masyarakat Bangsa” *Pesantren*, No.3/Vol. IV/1989.
- Wahid, Abdurrahman, “Islam dan Pancasila: Development of A Religious Political Doctrine in Indonesia” makalah pada *Dialog Religious Beliefs. The Transformation and*

- Development of Doctrine, oleh The Assembly of The World Religious, Seoul, Korseul, 25 Agustus 1990.
- Wahid, Abdurrahman, “Islam Mengutamakan Politik Sebagai Moralitas” *Arrisalah*, Edisi XXIX/ TH. VII/1996.
- Wahid, Abdurrahman, “Islam Plurarisme dan Demokratisasi” dalam Arief Afandi (ed.), *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Wahid, Abdurrahman, “Islam, Negara dan Demokrasi, Jakarta: Erlangga, 1999.
- Wahid, Abdurrahman, “Islam, The State and Development in Indonesia”, dalam Godfrey Gunafilleke (eds.), *Lexington Books*, 1983.
- Wahid, Abdurrahman, “Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan?”, *Tempo*, 26 Maret 1983.
- Wahid, Abdurrahman, “Kata Pengantar” dalam Einar Martahun Sitompul, *NU dan Pancasila*, Jakarta: Sinar Harapan, 1989.
- Wahid, Abdurrahman, “Kata Pengantar” dalam Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, Jakarta: P3M, 1991.
- Wahid, Abdurrahman, “Kerangka Pengembangan Doktrin Ahlussunnah Waljamaah (aswaja) dalam Muslim di Tengah Pergumulan.
- Wahid, Abdurrahman, “Kyai Nyentrik Membela Pemerintah, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Wahid, Abdurrahman, “Langkah Strategis Menjadi Pertimbangan NU” *Aula*, Juli 1992.

- Wahid, Abdurrahman, “Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa” *Prisma*, Edisi Ekstra, 1984.
- Wahid, Abdurrahman, “Melawan Melalui Lelucon”, *Tempo*, 19 Desember 1981.
- Wahid, Abdurrahman, “Membangun Demokrasi, Bandung: Rosdakarya, 1999.
- Wahid, Abdurrahman, “Mencari Sintesa Agama-Negara” dalam YB. Sudarmanto, et. al., *H. Matori Abdul Djaliil: Dari NU Untuk Kebangkitan Bangsa*, Jakarta: Grasindo, 1999.
- Wahid, Abdurrahman, “Menetapkan Pangkalan-pangkalan Pendaratan Menuju Indonesia Yang Kita Cita-citakan” dalam Imam Waluyo dan Kons Kleden (eds.), *Dialog: Indonesia Kini dan Esok*, Jakarta: Leppenes, 1980.
- Wahid, Abdurrahman, “Mengurai Hubungan Agama dan Negara, Jakarta: Grasindo, 1999.
- Wahid, Abdurrahman, “Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan”, dalam *Agama dan Tantangan Zaman* (Pilihan Artikel Prisma 1975-1984) Jakarta: LP3ES, 1995.
- Wahid, Abdurrahman, “Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama”, *Aula*, Mei 1985.
- Wahid, Abdurrahman, “Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa Ini”, dalam Taufiq Abdullah (ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta, LP3ES, 1989
- Wahid, Abdurrahman, “Pancasila dan Kondisi Obyektif Kehidupan Beragama”, *Kompas*, 26 September 1985.

- Wahid, Abdurrahman, “Pancasila dan Liberalisme”, *Kompas*, 30 Mei 1987.
- Wahid, Abdurrahman, “Pancasila: Wawasan Sebuah Ideologi Terbuka”, *Tebuireng*, No. 3, Juli 1986.
- Wahid, Abdurrahman, “Pengembangan Fiqh Secara Konstektual” *Pesantren No.2*, Vol.II, 1985.
- Wahid, Abdurrahman, “Peranan Umat dalam Berbagai Pendekatan” dalam Abdurrahman Wahid dkk, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Rosdakarya, 1991.
- Wahid, Abdurrahman, “Pribumisasi Islam” dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mu’in Soleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.
- Wahid, Abdurrahman, “Romo Mangun dan Moral Absolut” dalam, Th. Sumarthana dkk, *Mendidik Manusia Merdeka Romo YB. Manguwijaya 65 Tahun*, Yogyakarta: Interfidei/Dian, 1994.
- Wahid, Abdurrahman, “Sekali Lagi Tentang Forum Demokrasi”, *Naskah Sambutan Forum Demokrasi*, Jakarta 13 Mei 1991.
- Wahid, Abdurrahman, “Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi” dalam M. Masyhur Amin dan Muhammad Nadjib (eds.), *Agama, Demokrasi dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: LKPSM NU, 1993.
- Wahid, Abdurrahman, “*Tabayun Gus Dur*”, Yogyakarta: LKiS, 1998.
- Wahid, Abdurrahman, “*Tuhan Tak Perlu Dibela*”, Yogyakarta: LKiS, 1999.

- Wahid, Abdurrahman, “Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam”, dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Konteksualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Paradina, 1995.
- Wahid, Abdurrahman, “UUD 1945, HAM, Kedaulatan Hukum dan SDM”, *Jawa Pos*, 19 November 1993.
- Wahid, Abdurrahman, *Bunga Rampai Pesantren: Kumpulan Karya Tulis Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Dharma Bhakti, 1978
- Wahid, Abdurrahman, *Muslim di Tengah Pergumulan*, Jakarta: Lappenas, 1983.
- Winarno, Benda, “Rekonsiliasi” *Kompas*, 30 Januari 2000.
- Woodward, Mark R., “Memahami Semangat Baru Islam Indonesia: Percakapan Dengan Abdurrahman Wahid”, dalam *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998.
- Yusuf, Nasir (ed.) *NU dan Gus Dur: Bunga Rampai NU*, Bandung: Humaniora Utara Press, 1994.
- Zamhuri, “Dinamika Elasi Agama dan Negara”, *Ilham*, Edisi, 03/III/1997.
- Zein, A. Helmy Faisal (ed.), *Yang Terhormat Guru Bangsa: Ahlan, Presiden “Rahmatan lil ‘Alamin”*, Jakarta: Elsas, 1999.
- Zuhri, Saifuddin, *Berangkat Dari Pesantren*, Jakarta: Gunung Agung 1987.

## Biodata Penulis

**Maghfur Ahmad**, Dosen Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pekalongan menyelesaikan program studi doktor di bidang *Islamic Studies* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dosen pada Jurusan Hukum Keluarga Fakultas Syari'ah ini juga menjadi Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) IAIN Pekalongan. Pria kelahiran Demak menghabiskan waktu kecil bermain di Madrasah Ibtidaiyah (MI) di desanya. Jenjang menengah diselesaikan di MTS Negeri Karangtengah, Madrasah Aliyah Futuhiyah 1 (MAF-1), dan Pondok Pesantren Futuhiyah di Mranggen Demak. Owner PAUD Green School Kota Pekalongan ini juga bersama koleganya merintis Pesantren The Syajarah Institute, sebuah lembaga pendidikan pesantren yang berorientasi pada pembangunan berkelanjutan.