

**KOSMOPOLITANISME PERADABAN ISLAM**  
**(Pemikiran Transformatif Untuk Masyarakat Indonesia Modern)**

**Oleh: Syamsul Bakri**

**I. Pendahuluan**

Pada dasarnya masyarakat tidaklah merupakan struktur sosial yang permanen tetapi merupakan sebuah proses sosial yang sifatnya dinamis dan kompleks.<sup>1</sup> Hal ini berarti bahwa masyarakat di dalam dirinya akan terus menerus mengalami perubahan-perubahan. Perubahan-perubahan dalam kehidupan sosial terjadi karena historisitas manusia yang berjalan terus secara dinamis sehingga memunculkan tantangan-tantangan baru yang harus dipecahkan.

Secara sosiologis, perubahan-perubahan yang terjadi di masyarakat adalah merupakan proses alamiah yang berkelanjutan yang ditandai dengan hancurnya tatanan sosio-kultural lama yang dianggap mapan serta munculnya tatanan-tatanan sosial dan kultural yang baru. Perubahan-perubahan sosial ini akan mempengaruhi pemikiran dan perilaku berbagai ragam kelompok sosial di masyarakat termasuk perubahan dalam pemikiran dan perilaku keagamaan.

Sebagai bagian dari masyarakat dunia secara umum, perubahan-perubahan sosial akibat dinamika yang berkembang juga terjadi di dunia Islam . Pada era teknis moderen yaitu setelah terjadi persinggungan dengan

---

<sup>1</sup> Thomas F O'dea, *Sosiologi Agama*, Terjemahan Yasogama, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1995, hlm.107.

peradaban Barat, di dunia Islam telah muncul pemikiran dan gerakan yang berusaha untuk mewujudkan sintesa antara Islam dengan peradaban Barat moderen. Akibat persinggungan ini maka muncul upaya-upaya meninjau kembali ajaran-ajaran Islam dan menafsirkannya dengan interpretasi baru.<sup>2</sup> Dengan demikian maka dapat dikatakan bahwa pembaharuan Islam muncul karena adanya pergumulan nilai Ilahiyah dalam historisitas manusia.

Dari pergumulan ini maka kemudian timbul sikap keberagamaan baru tanpa harus mempertentangkan antara persoalan kemanusiaan dalam bentuk budaya kesejarahan dengan nilai Ilahiyah yang absolut. Keduanya bukanlah elemen yang harus dipertentangkan tetapi justru dapat ditarik dalam suatu hubungan yang komunikatif dan dialogis.<sup>3</sup> Dari sikap keberagamaan seperti itu maka konfrontasi antara dinamika kesejarahan dengan normativitas agama dapat terhindarkan. Dengan menciptakan sintesa-sintesa baru antara normativitas ajaran agama dengan dinamika kesejarahan maka umat Islam akan dapat beradaptasi dengan peradaban yang melingkupinya.

Di dalam sejarah umat manusia, salah satu dinamika kesejarahan yang cukup penting yang memiliki pengaruh kuat dalam perubahan tatanan dunia baru adalah persoalan modernitas. Secara sosio-historis, kedatangan

---

<sup>2</sup> Gerakan Islam untuk menyesuaikan faham keagamaan dengan perkembangan historisitas manusia yang ditimbulkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi untuk melepaskan umat Islam dari keterbelakangan sering disebut gerakan modernisme. Akan tetapi karena ada makna negatif di balik istilah modernisme, sebagian pemikir menggunakan istilah *Pembaharuan (Tajdid)*. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran Dan Gerakan*, Bulan Bintang, Jakarta, 1982, hlm.11-12.

<sup>3</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Teologi Kebudayaan Dan Demokrasi Modernitas*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1995, hlm.3

arus modernisasi yang dibawa oleh imperialisme Barat di dunia Islam telah menimbulkan perubahan-perubahan pada institusi keberagamaan dan institusi kenegaraan di masyarakat muslim<sup>4</sup>. Disamping itu, arus modernisasi juga telah menimbulkan pandangan-pandangan, nilai-nilai kultur dan identitas nasional yang baru.

Perubahan-perubahan itu akan berdampak dalam cara pandang umat Islam tentang keterkaitan antara Islam dengan kehidupan mereka sendiri.<sup>5</sup> Bahkan perubahan-perubahan yang dibawa arus modernisasi juga menjadi penyebab bagi munculnya sekularisasi.<sup>6</sup> Dari fenomena sosio-historis yang demikian maka isu pergumulan antara Islam dan modernitas menjadi salah satu agenda permasalahan penting yang dihadapi umat Islam. Dinamika inilah yang nantinya menyebabkan munculnya gagasan-gagasan baru dalam rangka mengadaptasikan cara keberagamaan dalam realitas sosio-historis.

Dalam perspektif muslim, Islam adalah agama yang meliputi seluruh dimensi kehidupan. Hal ini dapat dilihat dari pesan-pesan moral Islam yang memuat ajaran mengenai bagaimana menjalani kehidupan yang tersusun sebagai rangkaian fungsional antara kehidupan duniawi dan ukhrawi.

---

<sup>4</sup> Lihat Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Bagian I & II, Terjemahan Ghufron A. Mas'adi, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2000, hlm.837.

<sup>5</sup> Abdurrahman Wahid, "Hubungan Antar Agama", dalam Th. Sumartana et al, *Dialog : Kritik & Identitas Agama*, Dian/Interfidei, Yogyakarta, 1993, hlm.8.

<sup>6</sup> Paradigma sekularisasi menurut Cassanova mengandaikan tiga asumsi dasar yaitu diferensiasi antara wilayah sekuler dengan wilayah agama beserta norma dan lembaganya, marginalisasi agama ke ruang privat serta merosotnya ajaran-ajaran agama dalam praktik keagamaan di zaman moderen. Lihat Jose Casanova, *Public Religion In The Modern World*, The University Of Chicago Press, Chicago, 1994, hlm. 17-19

Sedangkan kehadiran arus modernisasi sebagai fakta sejarah telah melahirkan tantangan-tantangan baru bagi muslim untuk menyesuaikan kultur tradisionalnya dalam menghadapi fenomena modernitas. Upaya-upaya adaptasi kultural ini dilakukan dengan meningkatkan kemampuan menata sistem sosial untuk menjawab tantangan zaman yang diawali dengan pembaharuan pemikiran keagamaan.

## II. Urgensi Reformasi Teologi

Perubahan-perubahan yang terjadi di dunia Islam secara spesifik terjadi dalam tiga sektor yaitu sektor pemikiran, institusi dan kultur. Di sektor pemikiran terjadi gerakan intelektual dalam upaya melakukan reformasi teologi. Di sektor institusional, perubahan-perubahan terjadi pada institusi politik, organisasi sosial, ekonomi, pendidikan, dan hukum.

Indikasi dari perubahan-perubahan institusional itu antara lain ditandai dengan munculnya gagasan negara bangsa sebagai pengganti sistem monarki, munculnya sistem ekonomi kapital menggantikan sistem bazar , digantikannya sistem halaqah menjadi sistem klasikal (sistem kelas) dalam pendidikan dan lain sebagainya. Sedangkan di sektor budaya, umat Islam mulai memahami adanya peradaban lain yang dipandang lebih maju sehingga memicu terciptanya nilai kultural dan pola budaya baru. Dinamika ini pada akhirnya telah menghantarkan pada munculnya transformasi moderen umat Islam.

Secara teologis, Islam merupakan agama universal (*rahmatan lil 'alamin*). Berangkat dari pandangan teologis ini maka umat Islam harus mampu memperbaharui cara keberagamaan. Islam harus ditaampilkan sebagai sumber inspirasi dalam proses menuju masyarakat moderen. Untuk itu maka perlu didukung oleh nilai kultur dan kekuatan-kekuatan budaya yang ada sehingga dapat memerankan peran transformatif.<sup>7</sup> Dengan demikian maka kesenjangan antara normativitas ajaran agama dan modernitas sebagai realitas empirik dapat dijabatani.

Agama sebagai sebuah institusi yang mempunyai klaim terhadap suatu kebenaran yang transenden dan absolut, oleh para pemeluknya memang terkadang dijadikan inspirasi untuk menolak kehadiran budaya lain. Hal inilah yang perlu diantisipasi dengan melakukan upaya-upaya adaptif dan sintetik tanpa harus kehilangan landasan nilai kultur tradisional.

Jika agama hanya difahami secara sempit sebatas menyangkut dimensi ritual formal yang terkait dengan aspek transendensi absolutnya saja maka pandangan kosmologi baru yang dibawa oleh arus modernisasi menjadi sulit untuk diterima.<sup>8</sup> Oleh karena itu maka diperlukan reformulasi substansial dari peradaban yang ada untuk lebih menghormati kultur baru yang ada dalam ruang modernitas. Upaya demikian memiliki dasar argumen yang kuat karena

---

<sup>7</sup> Lebih lanjut lihat M. Masyhur Amin, "Islam dan Transformasi Budaya" dalam M. Masyhur Amin dan Ismail S. Ahmad (Ed), *Dialog Pemikiran Islam Dan Realitas Empirik*, LKPSM NU, Yogyakarta, 1993, hlm.4.

<sup>8</sup> Lihat YB.Mangun Wijaya,"Kosmologi Baru, Agama Dan Demokrasi Bangsa" dalam M. Imam Azais et al,*Agama, Demokrasi Dan Keadilan*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1993, hlm.6.

**bahwa kehidupan manusia bercorak dinamis, berubah dan berkembang. Untuk menghadapi dan beradaptasi dengan dinamika zaman yang demikian maka diperlukan wawasan-wawasan baru yang menempatkan dinamika kehidupan dalam seluruh aspeknya sebagai fakta historis yang harus diterima.**

**Arus modernisasi dan dinamika yang dibawanya diakui telah menyebabkan terjadinya pembaharuan dan pemahaman kembali isi ajaran agama yang kemudian diikuti dengan upaya reformulasi ajaran agama.<sup>9</sup> Berpangkal dari fenomena historis inilah maka gerakan Islam kultural yang ada mulai menekankan keterbukaan dan dialog dalam mencari format sintetik yang baru. Dari dialog kultural ini maka muncullah benih-benih pemikiran teologis dalam Islam yang bercorak inklusif. Inklusifisme beragama dimulai dari kemauan lebih kuat untuk beradaptasi dengan arus pemikiran moderen guna menyumbangkan potensinya dalam membangun kehidupan manusia yang lebih humanitarianistik.**

**Gerakan kultural Islam yang menekankan dialog dan keterbukaan telah mendorong terbitnya kebangkitan Islam yang ditopang dengan munculnya berbagai pemikiran pembaharuan dari para intelektual-aktivis Islam. Filosofi yang dijadikan dasar pijakan adalah bahwa Islam sesungguhnya memiliki gagasan tentang dunia, manusia dan problematika sosial yang dibutuhkan bagi keberlangsungan kehidupan masyarakat yang sehat. Tanpa**

---

<sup>9</sup> Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, Editor Muh. Shaleh Isre, LKiS, Yogyakarta, 1999, hlm.73

Islam, maka tidak ada masyarakat Islam.<sup>10</sup> Peran para pemikir muslim sangat diperlukan dalam melakukan reorganisasi internal umat Islam sehingga pola-pola religiusitas yang mereka warisi tetap menjadi kekuatan besar dalam upaya membangun terbentuknya masyarakat muslim kontemporer. Hal ini merupakan prasarat dalam memahami dan beradaptasi dengan budaya modernitas.

Upaya membangun masyarakat muslim kontemporer baru dapat diwujudkan jika pemikiran umat Islam dibiarkan secara bebas untuk merespon secara kreatif tuntutan-tuntutan dan tantangan-tantangan modernitas. Salah satu bentuk kebebasan itu adalah terbukanya pintu *ijtihad* dalam upaya reformulasi dan reaplikasi ajaran dalam kehidupan yang telah berubah.<sup>11</sup> Realitas sosio-historis bersifat dinamis, sehingga kehadiran dinamika baru yang dibawa arus modernisasi perlu direspon dengan interpretasi agama secara kontekstual.

Adanya pergumulan antara Islam dengan dinamika modernitas telah mendorong munculnya para pemikir muslim, yang oleh John L. Esposito dan John O. Voll, disebut sebagai intelektual aktivis berorientasi Islam.<sup>12</sup> Mereka

---

<sup>10</sup> Ismail Raj'i al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam: Menjelajah Khazanah Peradaban Islam*, Terjemahan Ilyas Hasan, Mizan, Bandung, 1998, hlm. 196.

<sup>11</sup> Greg Barton, "Liberalisme: Dasar-Dasar Progresivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid", dalam Greg Fealy dan Greg Barton (Ed), *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, Terjemahan A. Suaedy et al, LKiS, Yogyakarta, 1997, hlm.176

<sup>12</sup> Keduapakar ini membagi gerakan intelektual aktivis Islam dalam tiga periode yaitu aktivis permulaan pasca abad pertengahan yang menyampaikan dasar-dasar penting bagi kebangkitan Islam, aktivis kebangkitan tahun 1970-an dan 1980-an, serta intelektual aktivis tahun 1990-an yang mencerminkan perkembangan selanjutnya pada keterlibatannya dalam

yang terlibat dalam gerakan kultural untuk transformasi sosial ini adalah para pemikir muslim yang memahami aspek pelajaran tradisional Islam dan memiliki integritas intelektual yang mumpuni. Integritas intelektual ini termanifestasikan dalam kemampuan menetapkan dan mengekspresikan konsep-konsep dan simbol-simbol , serta sekaligus menjadi aktivis yang terlibat langsung dalam persoalan sosial budaya dan sosial politik .

Gerakan pembaharuan Islam, yang oleh Malek Bennabi muncul dalam dua wajah yaitu gerakan kelompok reformis dan modernis,<sup>13</sup> telah menjadi kekuatan utama di komunitas umat Islam, baik dalam kaitannya dengan kehidupan umat Islam maupun kehidupan internasional. HAR Gibb mencatat bahwa para intelektual-aktivis pembaharu memiliki sikap tidak ingin melepaskan lembaga-lembaga sosial dari ikatan moral dan agama, disamping masih konsisten mengakui ikatan essensial antara perilaku sosial dengan agama. <sup>14</sup>Pembaharuan yang terjadi bukan merupakan penentangan terhadap agama sebagaimana terjadi di dunia kristen, tetapi justru melewati dan terinspirasi oleh ruh agama.

---

transformasi sosial-budaya, politik, intelektual dalam konteks kebangkitan Islam. Lihat John L. Esposito dan John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, Terjemahan Sugeng Haryanto et.al, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2002, hlm.xxxv.

<sup>13</sup> Walaupun batas pembeda kedua model gerakan ini tipis namun Bennabi memberikan sedikit penekanan yaitu bahwa kelompok reformis lebih terkait dengan kesadaran sebagai muslim yang kemudian memunculkan reformasi teologi, sementara modernis lebih terkait dengan sebuah perhatian pada aspek kategori sosiologis yang kental dengan warna peradaban Barat. Lihat Malek Bennabi, *Islam In History And Society*, Berita Publishing, Kuala Lumpur, 1988, hlm.24.

<sup>14</sup> H.A.R Gibb , *Aliran-Aliran Moderen Dalam Islam*, Terjemahan Machnun Husein,Rajawali Pers, Jakarta, 1990, hlm.170.



Sejak abad ke-19 telah muncul tokoh-tokohnya seperti Al-Tahtawi (1801-1873) di Mesir , Jamaluddin al-Afghani (1839-1897), Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) di India , Muhammad Abduh (1849-1905) di Mesir, Rasyid Ridha (1865-1935), Muhammad Iqbal (1876-1938), Mustafa Kemal Ataturk (1881-1938) disusul kemudian Khursid Ahmad, Fazlurrahman, Sayyed Hossein Nasr, Hassan Hanafi, Muhammed Arkoun, Abdurraziq dan lain-lainnya. Aktivitas yang dilakukan oleh para pembaharu ini adalah upaya menciptakan sintetik baru antara Islam dengan dinamika kesejarahan. Dalam hal ini reformulasi teologi menjadi perhatian utama dalam merumuskan ajaran-ajaran Islam dalam pengertian-pengertian yang moderen atau setidaknya lebih dapat diterima oleh orang-orang moderen. Upaya-upaya pembaharuan ini dimaksudkan untuk menampilkan bagaimana nilai universalisme Islam dapat ditransformasikan ke dalam kehidupan riil.

Persoalam modernitas telah melibatkan masyarakat Islam dalam skala yang lebih luas. Urbanisasi intelektual masyarakat muslim bergerak dengan cepat. Kehadiran para intelektual aktivis yang hadir dengan alternatif-alternatif baru merupakan era baru di dalam pemikiran dan gerakan Islam. Para intelektual aktivis berpendidikan moderen hadir dalam pola baru yaitu komitmen terhadap transformasi masyarakat muslim , disamping pemikiran

dan gerakannya masih tetap dalam kerangka ideologi dan program yang bisa dikenali sebagai murni berbasis tradisi Islam.<sup>15</sup>

Para intelektual aktivis muslim walaupun dalam berbagai hal memiliki perbedaan, tetapi mereka memiliki karakteristik penting yang sama yaitu menyajikan sintesa pemikiran dan gerakan Islam transformatif yang berbasis tradisi Islam yang kuat. Disamping itu para pembaharu itu juga menjadi aktivis dalam proses transformasi masyarakat muslim. Peran para intelektual-aktivis cukup besar dalam membentuk kehidupan masyarakat Islam kontemporer.

Di Indonesia, semenjak tahun 1970-an sampai memasuki tahun-tahun pertama abad-21, wacana keagamaan telah berkembang menuju wacana kultural. Islam di Indonesia tidak luput dari dinamika pemikiran dan gerakan pembaharuan. Ide-ide baru telah mewarnai corak pemikiran Islam di Indonesia. Antusias para intelektual Islam dalam wacana pemikiran Islam kultural begitu tinggi sehingga sering disebut sebagai masa “antusiasme intelektual”<sup>16</sup> untuk membedakan dengan masa “antusiasme politik” sebagaimana terjadi pada masa-masa sebelumnya.

Kalangan Islam kultural Indonesia mulai menempatkan suatu hubungan yang harmonis antara cita-cita Islam dengan fenomena tradisi

---

<sup>15</sup> John L. Esposito Dan John O. Voll, *Op.Cit.*, hlm.xxxiv

<sup>16</sup> A. Syafe'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Indonesia*, Mizan, Bandung, 1993, hlm. 123. Antusiasme intelektual-kultural ini dimaksudkan untuk menerjemahkan agama secara rasional dan transformatif guna mengimbangi laju dinamika peradaban yang terus berkembang. Lihat Fachri Ali dan Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam*, Mizan, Bandung, 1986, hlm.64.

masyarakat yang pluralistik.<sup>17</sup> Aspirasi-aspirasi keagamaan yang dikemukakan para intelektual aktivis muslim Indonesia memiliki corak yang berbeda-beda. Hal ini disebabkan perbedaan pengalaman, pola pemikiran, realitas yang dihadapi, dan perbedaan dalam memahami pesan-pesan wahyu. Pada dekade ini, para intelektual aktivis muslim Indonesia mulai memikirkan bagaimana agama Islam ini dapat memberikan kontribusi sekaligus menjadi bagian dari sebuah Indonesia moderen.

Munculnya para pemikir Islam Indonesia seperti Mukti Ali<sup>18</sup> dan Harun Nasution,<sup>19</sup> telah memberikan sumbangan intelektual yang besar baik dalam kerangka memahami respon agama terhadap arus modernisasi maupun dalam mengembangkan tradisi kritis di lingkungan intelektual Islam, khususnya di kalangan ilmuwan, mahasiswa dan dosen.

Kebangkitan Islam kultural di Indonesia juga ditandai dengan pemikiran Islam Kosmopolitan yang dikemukakan oleh Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid,<sup>20</sup> sementara M. Dawam Raharja, M.Amin Rais, A.

---

<sup>17</sup> Hal ini tidak lepas dari kenyataan bahwa Islam yang diwahyukan itu dalam perjalanannya telah menyejarah dan bergumul dengan pluralitas dan perubahan. Lihat Musa Asy'arie, *Filsafat Islam Tentang Kebudayaan*, LESFI, Yogyakarta, 1999, hlm. 139.

<sup>18</sup> Disamping dialog antar agama, Mukti Ali mengedepankan idue-isue agama sebagai motivasi dan aspirasi pembangunan, modernisasi lembaga keagamaan dan metodologi penelitian agama di Indonesia. Lihat Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1997, hlm.13. Lihat juga A.Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama Di Indonesia*, IAIN SUKA Press, Yokyakarta, 1998,hlm.8.

<sup>19</sup> Harun Nasution lebih mengedepankan isu kebebasan akal dengan gagasannya yang terkenal yaitu Islam Rasional. Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional*, Mizan, Bandung , 1992, hlm.146.

<sup>20</sup> Gagasan Islam Kosmopolitan kedua tokoh ini berpangkal pada prinsip bahwa Islam memiliki nilai-nilai universal yang harus diimbangi dan dibumikan dengan sikap kosmopolitanisme peradaban Islam.Lebih lanjut lihat Abdurrahman Wahid, *Universalisme*

Syafi'I Ma'arif, dan Kuntowijoyo termasuk kategori pemikir Islam yang memunculkan gagasan Islam alternatif yang menjadikan Islam sebagai jalan alternatif dalam merespon dinamika modernitas sehingga memunculkan gerakan Islamisasi masyarakat dengan jalan menemukan warisan asli Islam untuk menyusun sistem-sistem ke-Islaman.<sup>21</sup> Para intelektual aktivis ini diakui oleh para pemikir sesudahnya sebagai intelektual yang memiliki kepedulian yang lebih besar problematika umat Islam Indonesia dan segenap anak bangsa.<sup>22</sup> Kontribusi yang diberikan dapat difahami dalam kerangka upayanya melakukan transformasi ke arah pemikiran Islam kontemporer untuk mempertemukan Islam dengan modernisasi, *nation-state*, dan budaya sendiri melalui dialog

Dalam kerangka ini, apa yang perlu ditekankan adalah bahwa para intelektual pembaharu ini melihat perlunya ada sudut pandang yang menyeluruh sebagai sebuah sistem gagasan yang kompleks dalam memahami agama dalam kaitannya dengan historisitas yang berkembang. Dalam konteks

---

*Islam dan Kosmopolitanisme peradaban Islam*, Makalah, Paramadina, Jakarta, 1988, hlm. 11. Lihat juga Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*, Paramadina, Jakarta, 1998, hlm. 59 dan 212.

<sup>21</sup> Lebih lanjut lihat Muslim Abdurrahman, *Op.Cit.*, hlm.99. Berbeda dengan kalangan penggagas Islam alternatif, Abdurrahman Wahid justru memberikan penekanan pada upaya pribumisasi Islam. Lihat Abdurrahman Wahid, "Presiden Dan Agama" dalam Eep Saefullah Fattah, *Politik Demi Tuhan*, Pustaka Hidayah, Bandung, 1999, hlm.308-309. Sedangkan Nurcholish Madjid lebih menekankan sekularisasi sebagai upaya menduniawikan nilai-nilai yang semestinya duniawi yang selama ini dianggap sakral. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam:Kemodernan Dan KeIndonesiaan*, Mizan, Bandung, 1997, hlm.207

<sup>22</sup> Isu-isu yang dikemukakan sebagai bentuk kepedulian terhadap persoalan umat Islam dan bangsa Indonesia antara lain deformalisme politik Islam, kosmopolitanisme, pluralisme dan kemajemukan bangsa, demokrasi, kesatuan bangsa, kemanusiaan dan lain-lainnya. Lihat Muslim Abdurrahman, *Op.Cit.*, hlm. 81.

ini, munculnya ide-ide baru dari para intelektual aktivis pembaharu ini diletakkan sebagai upaya-upaya sintetik sebagai akibat dari tuntutan perubahan masyarakat yang lebih bersifat perkotaan dengan dukungan kegiatan yang lebih bersifat terspesialisasi.

Pembaharuan di dalam Islam, tidak harus diartikan sebagai upaya menjadikan kultur Barat sebagai sumber inspirasi dalam membangun masyarakat tanpa sikap kritis<sup>23</sup> tetapi lebih pada upaya memahami kembali sumber ajaran Islam untuk memberikan jawaban terhadap tuntutan kehidupan sosial dengan melihat kaitannya dengan budaya modernitas yang berkembang.<sup>24</sup> Walaupun secara akulturasi budaya, modernisasi digambarkan sebagai sebuah proses meminjam dari Barat,<sup>25</sup> tetapi tidak menjadikan ukuran sejauh mana nilai-nilai, gagasan-gagasan dan lembaga-lembaga di dunia muslim dapat mengikuti perkembangan yang terjadi di Barat.

Pembaharuan dilakukan dengan cara mengambil sisi-sisi positif yang ditawarkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi.<sup>26</sup> Adaptasi kultural dengan proses modernisasi semacam ini merupakan hal yang penting untuk merumuskan kembali orientasi kehidupan yang dimiliki masyarakat selama

---

<sup>23</sup> Akbar S. Ahmed, *Posmodernisme: Bahaya Dan Harapan Bagi Islam*, Terjemahan M. Sirozi, Mizan, Bandung, 1993, hlm.45

<sup>24</sup> M. Ridwan Lubis dan Mhd. Syahminan, *Perspektif Pembaharuan Pemikiran Islam*, Pustaka Widya Sarana, Medan, 1994, hlm.8.

<sup>25</sup> Clifford Geertz, *Islam Yang Saya Amati: Perkembangan Di Maroko Dan Indonesia*, Terjemahan Hasan Basari, Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, Yogyakarta, 1992, hlm.69

<sup>26</sup> John L Esposito Dan John O Voll, *Op.Cit.*, hlm. 267.

ini.<sup>27</sup> Untuk menuju ke arah ini maka diperlukan pemberian ruang dialektis, antara pemahaman wahyu dan pergulatan faktor-faktor kebudayaan yang terjadi pada fenomena kehidupan umat Islam.

Upaya-upaya pembaharuan keagamaan dianggap perlu karena secara sosiologis agama memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan manusia dimana ilmu pengetahuan dan teknologi terkadang tidak berhasil memberika sarana adaptasi yang dibutuhkan.<sup>28</sup> Dari kerangka yang demikian maka wajar jika dilakukan upaya-upaya penyesuaian terhadap dinamika sosial dengan tetap menjadikan agama sebagai spirit. Agama dianggap sebagai sesuatu sistem nilai yang dapat memberikan standar nilai. Tetapi agar tetap memiliki relevansi dengan dinamika sosial, maka sistem nilai agama perlu dikaji ulang dalam rangka memenuhi tuntutan-tuntutan yang dibutuhkan masyarakat. Disamping itu, fungsi identitas agama juga menjadi penting sebagai acuan masyarakat dalam menghadapi ketidak berdayaan, ketidak pastian ataupun keanehan dan kebaharuan yang muncul di dalam masyarakat penganutnya.

Dalam konteks ke-Indonesia-an, Islam sebagai sebuah agama yang secara sosiologis dianut oleh mayoritas masyarakat tidak luput dari pergumulan dengan modernitas, sehigga perlu kontekstualisasi nilai-nilai Islam secara kultural. Dengan sendirinya, proses perumusan kembali orientasi

---

<sup>27</sup> Abdurrahman Wahid, "Hubungan Antar Agama: Dimensi Internal dan Eksternalnya Di Indonesia", *Op.Cit.*, hlm.10.

<sup>28</sup> Thomas F O'dea, *Op.Cit.*, hlm. 25

kehidupan dan kontekstualisasi nilai-nilai Islam ini akan menyebabkan adanya hubungan saling mempengaruhi antara Islam dan modernitas itu sendiri yang kemudian terjadilah *akulturasi* budaya.

### III. Kalangan Tradisional dan Pembaruan Islam Indonesia

Islam sebagai agama yang dianut mayoritas masyarakat Indonesia memang seharusnya dapat memberikan sahamnya secara lebih riil guna menciptakan transformasi sosial. Secara sosiologis, agama memiliki peran kemasyarakatan yang cukup kuat sebagaimana diungkapkan Max Weber bahwa agama memiliki kekuatan untuk membantu menyingkap makna dunia.<sup>29</sup> Oleh karena itu maka diperlukan pemikiran dan pergerakan yang dimotori oleh para intelektual aktivis Islam untuk meletakkan basis-basis kesadaran baru bagi masyarakat agar mampu menjawab tantangan modernitas dan globalisasi yang melingkupinya.

Dalam kerangka yang demikian, maka dapat dikatakan bahwa perubahan-perubahan hanya dapat diwujudkan oleh kreatifitas manusia dalam menghadapi problematika kehidupan. Dinamika kesejarahan manusia berkembang terus sehingga proses modernisasi dan pembaharuan menjadi keniscayaan yang tidak mungkin terhindarkan. Perubahan dan pembaharuan

---

<sup>29</sup> Ralph Schroeder, *Max Weber And The Sociology Of Culture*, Sage, London, 1992, hlm. 122-125.

terjadi di setiap sektor kehidupan manusia termasuk juga terjadi di setiap institusi keagamaan (ormas-ormas) Islam.

Dalam konteks institusi keagamaan, pembaharuan pemikiran dan pergerakan tidak hanya terjadi di kalangan modernis Islam saja. Di kalangan tradisionalis Islam Indonesia, pembaharuan pemikiran Islam juga berkembang secara signifikan. Salah satu indikasi yang menonjol adalah munculnya pemikiran-pemikiran reformatif dari kalangan muda Nahdlatul Ulama yang dimotori oleh Abdurrahman Wahid.

Abdurrahman Wahid merupakan intelektual aktivis (pembaharu) yang cukup revolusioner. Walaupun berasal dari kalangan tradisional, namun Abdurrahman Wahid memiliki pola pemikiran yang cukup moderen yang berbeda dengan para pendahulunya. Pemikirannya yang radikal dan progresif dimaksudkan agar umat Islam dapat menyelaraskan kehidupannya dengan arus kehidupan moderen sebagai dampak dari proses modernisasi dan globalisasi dalam skala yang lebih luas.

Arus modernisasi dan globalisasi telah menghadirkan banyak tawaran dalam kehidupan umat beragama. Menurut Clifford Geertz,<sup>30</sup> tawaran itu muncul dalam dua wajah yaitu sekularisasi pemikiran dan ideologisasi agama. Dalam konteks demikian, Abdurrahman Wahid tidak memilih ekstrimitas keduanya. Walaupun pemikirannya memasuki wilayah-wilayah sekuler tetapi diimbangi dengan kekuatan tradisi sebagai dasar pijakan. Pemikiran yang

---

<sup>30</sup> Clifford Geertz, *Op.Cit.*, hlm.120.



demikian dimaksudkan agar umat Islam dapat beradaptasi dengan dinamika sosial tanpa harus tercerabut dari akar budaya tradisinya.

Tulisan ini akan membahas pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Islam Kosmopolitan. Pemikiran Islam Kosmopolitan ini merupakan pandangan global baru di masyarakat Indonesia. Pemikiran Abdurrahman Wahid ini penting untuk dikaji karena merupakan salah satu upaya dalam memajukan umat Islam Indonesia, khususnya dalam menghadapi problematika kontemporer dan dalam rangka membangun peradaban umat manusia secara keseluruhan.

#### **IV. Perspektif Kajian**

Pendekatan yang dijadikan perspektif adalah pendekatan sosiologi agama. Sudut pandang sosiologi agama berangkat dari sebuah perspektif bahwa agama dan struktur sosial di masyarakat memiliki hubungan timbal balik dan saling mempengaruhi.<sup>31</sup> Agama dan masyarakat merupakan bagian dari sistem social.

Maksudnya adalah bahwa dinamika sosial yang terjadi di suatu masyarakat akan mempengaruhi ide-ide, gagasan-gagasan dan pemikiran-pemikiran keagamaan. Begitu juga sebaliknya, ide-ide, gagasan-gagasan dan

---

<sup>31</sup> Syamsuddin Abdullah, *Agama Dan Masyarakat: Pendekatan Sosiologi Agama*, Logos, Jakarta, 1997, hlm. 4-5

pemikiran-pemikiran keagamaan juga akan mempengaruhi terciptanya perubahan sosial di masyarakat.

Hal ini sesuai dengan pespektif umum dalam sosiologi agama bahwa agama merupakan struktur sosial yang melengkapi sistem sosial yang ada.<sup>32</sup> Sebagai sub sistem sosial maka agama dan manifestasinya dalam pemikiran dan perilaku keagamaan akan memiliki sifat saling bergantung dengan sub-sub sistem sosial di masyarakat.

Dalam penelitian ini, yang menjadi sudut pandang adalah konteks faktor-faktor sosiologis yang memproduk pemikiran Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid, penekanan pemikiran yang terkait dengan persoalan teologis serta implikasi-implikasi sosiologisnya. Dalam perspektif sosiologi, penekanan utama terletak pada falsafah sosial dan perencanaannya.<sup>33</sup> Dalam hal ini pengkajian terfokus pada falsafah sosial keagamaan Abdurrahman Wahid dalam gagasan Islam Kosmopolitan sebagai sebuah perencanaan sosiologis dalam upaya membangun masyarakat Islam ke depan yang berwatak kosmopolit.

Watak kosmopolit ini hanya dapat terwujud jika ditunjang oleh upaya-upaya menjadikan umat Islam menjadi bagian dalam pembangunan masyarakat global. Kajian ini akan menjelaskan bagaimana Abdurrahman

---

<sup>32</sup> Thmas F. O'dea, *Op.cit.*, hlm. 106.

<sup>33</sup> Lihat, E.E. Evans-Pritchard, *Antropologi Sosial*, Terjemahan Nancy Simanjuntak, Bumi Aksara, Jakarta, 1986, hlm. 20.

Wahid menterjemahkan watak Islam Kosmopolitan sebagai *world view* yang terkait dengan realitas sosial secara empiris.

Pendekatan sosiologi agama dipandang cukup relevan karena pemikiran Islam Kosmopolitan yang dikemukakan Abdurrahman Wahid muncul dalam konteks sosial budaya. Hal ini berangkat dari fenomena bahwa agama dan masyarakat merupakan suatu organisme sosial yang merupakan suatu kesatuan yang saling berhubungan satu sama lain.<sup>34</sup> Pandangan Islam Kosmopolitan yang komitmen terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan dan kemasyarakatan universal seperti humanitarianisme, pluralisme, demokrasi dan teologi pembebasan ini tertanam kuat dari pemahamannya terhadap Islam, disamping tentunya pandangan itu muncul dari produk fenomena sosio-historis yang melingkupinya.

Pendekatan sosiologi agama dipandang relevan karena pada dasarnya setiap perubahan sosial akan menimbulkan perubahan pada pemikiran dan perilaku keagamaan masyarakat. Munculnya globalisasi sebagai produk sejarah yang menjadi jantung modernitas menyebabkan adanya gagasan-gagasan yang menjalar ke mana-mana dan tidak dapat dikontrol. *Idea escape* memiliki dampak besar dalam menciptakan opini publik dan propaganda-propaganda.<sup>35</sup> Proses globalisasi inilah yang menimbulkan akulturasi budaya baik dalam bentuk *hybrid of culture* (pencangkakan budaya) maupun

---

<sup>34</sup> Syamsuddin Abdullah, *Op.Cit.*, hlm. 4

<sup>35</sup> John Tomlinson, *Globalization And Culture*, Polity Press, Oxford, 1999, hlm.3.

*reinnovation and reconstruction of culture* (penciptaan dan pembangunan kembali budaya).

Begitu juga sebaliknya, perubahan pola pemahaman agama juga akan mempengaruhi sistem nilai yang ada di masyarakat.<sup>36</sup> Berangkat dari pendekatan ini maka di dalam kajian tesis ini juga akan mengkaji bagaimana pemikiran Islam Kosmopolitan yang dikemukakan Abdurrahman Wahid itu memiliki implikasi yang cukup signifikan di masyarakat dalam membangun tatanan Indonesia yang lebih berperadaban.

## V. Kondisi Sosial dan Pengalaman Gus Dur

Dinamika sosial merupakan sebuah realitas yang tidak dapat dipungkiri karena menjadi bagian dari hukum kesejarahan. Akibat dinamika sosial maka akan terjadi perubahan-perubahan baru dalam berbagai kompleksitas kebudayaan manusia. Hal ini sesuai dengan teori umum sosiologi bahwa dinamika sosial akan membawa perubahan pola pikir, cara pandang, perilaku keagamaan, perilaku ekonomi dan sebagainya.<sup>37</sup> Munculnya globalisasi sebagai jantung dari modernitas juga merupakan bagian dari proses dinamika sosial yang memiliki implikasi dalam perubahan pola pikir dan perilaku manusia.

---

<sup>36</sup> Ralph Schroeder, *Op.Cit.*, hlm.154

<sup>37</sup> John Tomlinson, *Globalization And Culture*, Polity Press, Oxford, 1999, hlm.2.

Gerak arus modernitas dengan globalisasinya yang dibawa oleh peradaban Barat akan terus menghunjam pemikiran manusia. Globalisasi telah mengubah pengalaman manusia dalam menjalani kehidupan, termasuk dalam kehidupan keberagamaan. Perubahan yang terjadi dalam pemikiran keagamaan nampak dalam gerakan keagamaan (internal) dan cara penyesuaian diri dengan kondisi historis (eksternal)<sup>38</sup>. Perubahan dalam keberagamaan ini merupakan salah satu implikasi dari adanya globalisasi dan dinamika sosial yang terus berkembang.

Dalam perspektif sosiologi, sebuah pemikiran yang terkait dengan tema-tema sosial tidaklah muncul dalam ruang vakum, tetapi sangat dipengaruhi oleh atmosfer sosial yang melingkupinya.<sup>39</sup> Karl Marx dan Emile Durkheim juga mengakui bahwa ide-ide, gagasan dan pemikiran sangat ditentukan oleh adanya dinamika sosial yang melingkupinya.<sup>40</sup> Dengan demikian maka sebuah gagasan dan pemikiran, terlebih pemikiran yang terkait dengan tema sosial tidak dapat lepas dari dinamika dan realitas sosial yang ada. Jadi pemikiran manusia itu terbentuk dari latar belakang sosiologis, pengalaman dan budaya serta pengaruh dinamika sosial yang ada di suatu masyarakat.

---

<sup>38</sup> Thomas F. O'dea, *Sosiologi Agama*, Terjemahan Tim Yasogama, Raja Grafindo persada & Yasogama, Yogyakarta, 1995, hlm.98.

<sup>39</sup> Karl R. Popper, *The Open Society And its Enemies*, Princeton University Press, Princeton, 1971, hlm.213

<sup>40</sup> Philip Smith, *Cultural Theory*, Blackwell, Massachussetts, 2001, hlm.7 & 9.

Perilaku dan pemikiran keagamaan sebagai bagian dari fenomena sosio-historis juga merupakan gejala-gejala sosial yang sifatnya tidak tetap atau bergantung pada kondisi sosio-historis yang melingkupinya. Dalam hal ini, apa yang harus difahami adalah bahwa yang berubah bukanlah agama dalam dirinya, karena secara normatif agama itu absolut dan baku. Dengan demikian, maka jika ada istilah perubahan keagamaan maka hal ini lebih menunjuk pada adanya perubahan struktur, perilaku serta pemikiran keagamaan yang mendukungnya. Struktur, perilaku dan pemikiran keagamaan memiliki sifat relatif sehingga harus dibedakan dengan absolutitas agama.

Dinamika sosial akibat adanya arus modernisasi dan globalisasi dalam skala yang lebih luas sangat mempengaruhi pola pemikiran manusia dalam memandang agama dan dalam kaitannya dengan realitas empirik yang dihadapinya. Perubahan-perubahan itu tidak luput juga terjadi pada masyarakat muslim yang kemudian diikuti dengan upaya-upaya dialogis antara persoalan nomativitas agama yang sakral di satu sisi dengan budaya kesejarahan yang sifatnya profan dan relatif.

Hal yang demikian diakui oleh Abdurrahman Wahid, *“Tantangan-tantangan modernisasi yang dilancarkan Barat terhadap semua bangsa di dunia, telah menimbulkan perubahan-perubahan besar dalam cara kaum muslimin memandang kaitan antara Islam dan kehidupan mereka sendiri”* Lebih lanjut Abdurrahman Wahid mengatakan *“Islam, yang selama berabad-abad telah*

*mengembangkan berbagai corak hubungan dengan faktor-faktor lain dalam kehidupan dipaksa untuk memeriksa dan merumuskan kembali orientasi kehidupan yang dimilikinya selama ini”.*<sup>41</sup>Dengan demikian jelas bahwa dinamika sosial yang terjadi telah berimplikasi munculnya pemikiran-pemikiran baru dalam persoalan sosial-keagamaan yang ditandai dengan upaya-upaya sintetik.

Pemikiran-pemikiran keagamaan baru itu timbul karena agama itu sendiri sesungguhnya berada pada posisi yang ambiguitas. Dalam berhadapan dengan dinamika sosial , agama akan mengalami konflik dalam dirinya. Ini terjadi karena kepribadiannya sebagai agama merupakan sistem keyakinan yang sifatnya absolut dan tidak dapat diubah. Bahkan, kemutlakan itu terkadang juga menyangkut konvensi-konvensi atau otoritas-otoritas tradisionalisnya. Sementara pada sisi lain, dinamika sosial memiliki ciri khas yaitu perubahan yang terus menerus..

Fenomena ini dapat menimbulkan sikap dilematis bagi penganut agama. Sikap dilematis ini timbul disebabkan karena agama diharapkan mampu menjadi mesin dinamika sebagai bagian dari adaptasi sosio-historis, tetapi pada saat yang sama agama terkadang justru menjadi penghalang yang cukup signifikan bagi munculnya sikap dinamis dalam menghadapi dinamika

---

<sup>41</sup> Abdurrahman Wahid,,” Hubungan Antar Agama, Dimensi Internal dan Eksternalnya Di Indonesia” dalam Th. Sumartana et al (Ed), *Dialog: Kritik & Identitas Agama*, Interfiddei, Yogyakarta, 1993, hlm. 8.

zaman akibat modernitas yang berkelanjutan. Munculnya fundamentalisme keagamaan yang mementingkan simbol-simbol agama dan ajaran-ajaran yang dibakukan adalah salah satu bentuk dari kekalahan agama menghadapi proses-proses sosial. Kekalahan agama ini pada akhirnya memunculkan sikap dan perilaku keagamaan menuju *privatisasi* agama dan eksklusifisme beragama. Dalam keadaan yang demikian maka agama menjadi tempat pelarian dan acuan untuk menolak dinamika sosial yang berkembang.

Dalam hal ini Abdurrahman Wahid melihat bahwa umat Islam Indonesia belum dapat menempatkan diri pada arus perubahan yang sedang dihadapi akibat dinamika sosial yang dibawa arus modernisasi. Dari realitas sosisio-historis demikian maka Abdurrahman Wahid menegaskan perlunya sebuah sintesa bagi Islam agar dapat relevan dan diterima masyarakat.<sup>42</sup> Akan tetapi pada kenyataannya, ternyata Abdurrahman Wahid tidak mampu membawa *nahdliyyin* untuk lebih bersikap adaptif terhadap modernitas, kecuali sebagian kalangan muda NU yang mampu berfikir kritis.

Dalam kerangka modernitas akibat adanya dinamika sosial, Abdurrahman Wahid bermaksud melakukan, apa yang oleh Jose Cassanova disebut sebagai *deprivatisasi agama*, yaitu upaya membawa agama ke arah ruang publik untuk membuka isu-isu yang terkait dengan norma-norma. *Deprivatisasi* agama juga dimaksudkan sebagai upaya melakukan refleksi diri

---

<sup>42</sup> Laode Ida dan Thantawi Jauhari, *Gus Dur: Diantara Keberhasilan Dan Kenestapaan*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1999, hlm. 75.



secara kolektif.<sup>43</sup> Dalam hal ini, Islam Kosmopolitan ditempatkan sebagai sebuah produk pemikiran yang terinspirasi dari adanya dinamika sosial yang membawa dampak perubahan cukup signifikan dalam kehidupan umat manusia.

Pandangan kosmopolitanisme peradaban Islam ini merupakan upaya Abdurrahman Wahid dalam membangun etika publik Islam di dalam diskursif moderen. Islam Kosmopolitan bukan hanya sekedar wacana ataupun pemikiran filosofis, tetapi lebih merupakan *world view* (cara pandang). Islam Kosmopolitan merupakan salah satu bentuk pemikiran sintetik untuk menciptakan formulasi sintesa baru antara prinsip keberagamaan dengan dinamika sosial yang terus berkembang. Upaya sintetik ini diharapkan dapat memicu munculnya sikap yang progresif bagi muslim. Progresifitas yang dimaksud adalah progresifitas muslim dalam menghadapi dinamika zaman sehingga lebih adaptif dengan budaya dan peradaban yang melingkupinya. Progresifitas ini berada pada titik tengah antara sekularisme yang meninggalkan agama di satu sisi dengan ortodoksi keagamaan dan fundamentalisme pada sisi yang lain.

Oleh karena itulah maka wajar jika Abdurrahman Wahid memiliki komitmen tinggi terhadap adaptasi dalam konteks penerapan sosial dari nilai-nilai keagamaan. Agama yang merupakan elemen yang menanamkan nilai-nilai

---

<sup>43</sup> Jose Cassanova, *Public Religion In The Moderen World*, The University Of Chicago Press, Chicago, 1994, hlm. 57-58

masyarakat akan mengalami perubahan pemahaman seiring dinamika sosial. Dalam hal ini Abdurrahman Wahid mengakui perlunya pemahaman kembali ajaran agama disebabkan adanya perubahan di dalam masyarakat baik akibat pengaruh lokal maupun datang dari luar.<sup>44</sup> Untuk itulah maka Abdurrahman Wahid menganjurkan terciptanya tradisi Islam dinamis dan muslim multi segi yang aktif dalam upaya-upaya transformasi sosial yang didasarkan pada nilai-nilai universal.

Proses kreatif yang demikian akan dapat menghasilkan realitas Islam yang kosmopolit dan dinamis, yang lebih sesuai dan lebih bisa merespon realitas kehidupan moderen yang heterogen.<sup>45</sup> Untuk menciptakan kosmopolitanisme peradaban Islam yang dinamis ini maka diperlukan sikap keberagaman yang inklusif terhadap budaya lain yang berkembang. Sikap eksklusifisme beragama harus dihindarkan karena sikap eksklusif dalam beragama merupakan hambatan bagi transformasi masyarakat muslim. Dikatakan hambatan karena eksklusifisme tidak akan menghasilkan dinamisme, sementara dinamisme membutuhkan dialektika yang terus menerus yang tidak mungkin dilakukan oleh kalangan umat beragama yang eksklusif.

Dinamika sosial menuntut sikap dinamis dalam kehidupan keberagaman sehingga wajah Islam juga harus ditampilkan sebagai sebuah

---

<sup>44</sup> Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, Penyunting Muh Sholeh Isre, LKiS, Yogyakarta, 1999, hlm.71

<sup>45</sup> John L. Esposito dan John O. Voll, *Tokoh-Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, Terjemahan Sugeng Haryanto et al, Murai Kencana, Jakarta, 2002, hlm.266.

Islam yang dinamis yang mampu merespon aspek-aspek positif yang dibawa oleh arus modernitas. Bagi Abdurrahman Wahid, Islam harus ditafsirkan ulang dalam merumuskan sikap Islam terhadap dinamika kehidupan. Islam dan umatnya akan mendek jika otoritas penafsiran agama diformalkan sehingga tidak membuka wacana penafsiran baru atas agama. Sikap jumud ini dapat menghilangkan relevansi dari Islam itu sendiri.<sup>46</sup> Lebih lanjut Abdurrahman Wahid mengatakan,

Formalisme agama akan mematikan kehendak mengadakan persamaan diantara sesama warga negara, mematikan perubahan dan membungkam demokrasi yang bersandar pada perbedaan pendirian. Sebaliknya, upaya untuk membuat warga negara bebas di hadapan pemerintah karena persamaan hak di muka undang-undang adalah sesuatu yang ideal.<sup>47</sup>

Dengan demikian nampak jelas bahwa gagasan Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid merupakan implikasi dari dinamika sosial yang berkembang. Proses dinamis harus tetap dimunculkan di permukaan kehidupan keberagamaan yang salah satu caranya adalah dengan upaya deformalisme Islam. Formalisme Islam dianggapnya menjadi penghalang dinamisme Islam. Formalisme keagamaan akan mematikan progresifitas pemikiran Islam, disamping juga disinyalir akan dapat menciptakan

---

<sup>46</sup> Lebih lanjut lihat Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur, Op.Cit.*, hlm.196.

<sup>47</sup> Abdurrahman Wahid, *Membangun Demokrasi*, Editor Zaeni Shofari al-Raef, Remaja Rosda Karya, Jakarta, 1999, hlm.32

penindasan kebebasan mengekspresikan pemikiran keagamaan dan perilaku keagamaan dari agamawan terhadap umat beragama . Jadi dinamika sosial harus diikuti dengan dinamisme dan progresifitas muslim itu sendiri dan sama sekali bukan dengan pembakuan normativitas agama sebagai satu-satunya penafsiran yang benar.

Dinamika sosial yang dibawa arus modernisasi telah merubah perhatian utama umat Islam . Sebagian kalangan muslim mencoba menggunakan otoritas akal disamping wahyu dan melakukan usaha-usaha pemahaman universalitas dan kosmopolitanisme peradaban Islam, sedangkan di pihak lain terdapat upaya-upaya untuk mengontrol perubahan realitas dan mengarahkannya pada cita-cita keagamaan yang secara deduktif diambil dari normatifitas ayat (teks).<sup>48</sup> Dalam konteks ini, pemikiran Islam kosmopolitan yang dikemukakan oleh Abdurrahman Wahid termasuk dalam kategori yang pertama. Sedangkan pemikiran yang membawa agenda-agenda Islamisasi masyarakat Indonesia termasuk dalam kategori yang kedua.

Secara fungsional agama memiliki peran sebagai pembantu manusia dalam menyesuaikan diri terhadap kebaharuan. Pemikiran Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid ditempatkan pada peran ini yaitu sebagai upaya memerankan Islam melalui nilai-nilai universal dan pesan-pesan moralnya dalam menghadapi kebaharuan yang dibawa oleh arus modernisasi.

---

<sup>48</sup> Muslim Abdurrahman, *Op.Cit.*, hlm. 25.

## VI. Lingkungan Keluarga

Lingkungan keluarga Abdurrahman Wahid sangat mendorong munculnya pemikiran Islam Kosmopolitan. Walaupun keluarga Abdurrahman Wahid berada di lingkungan pesantren yang tradisional namun kedua orang tuanya begitu menekankan pentingnya pendidikan moderen bagi Abdurrahman Wahid. Dalam hal ini Greg Barton mengatakan, “ *Pada tingkat tertentu unsur peradaban Barat memang sesuatu yang ditekankan secara sengaja oleh kedua orang tuanya. Setidaknya kedua orang tuanya tersebut ingin agar putranya dapat bergaul lebih luas dengan berbagai tokoh yang berpengaruh*”<sup>49</sup>. Dari dorongan keluarga inilah maka Abdurrahman Wahid mulai mempelajari pendidikan Barat secara otodidak. Wacana-wacana yang terdapat dalam buku-buku Barat moderen ini merupakan salah satu unsur yang melatarbelakangi pemikiran Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid. Dengan demikian maka peran keluarga sangat besar dalam membentuk pemikiran Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid.

Pada umumnya, keluarga pesantren lebih banyak bergumul dengan kitab-kitab klasik dan cenderung menutup diri dari pemikiran-pemikiran moderen. Akan tetapi hal ini tidak terjadi pada keluarga Wahid Hasyim yang

---

<sup>49</sup> Greg Barton, "Liberalisme: Dasar....", *Op.Cit*, hlm.166.

walaupun konsisten menjadi pusat pengajaran warisan Islam klasik akan tetapi mampu mendorong putra-putranya untuk bergumul dengan arus pemikiran yang berkembang.

Wahid Hasyim juga menanggung perlu memperkenalkan Abdurrahman Wahid kecil dengan sejumlah kelompok sosial. Gus Dur kecil pernah dititipkan kepada warga Jerman, teman ayahnya. Disamping itu, rumah orang tua Gus Dur di Jakarta juga sering digunakan pertemuan-pertemuan tokoh-tokoh nasional lintas agama.<sup>50</sup> Dari sinilah Abdurrahman Wahid banyak mengenal tokoh-tokoh nasional dari berbagai aliran politik dan lintas agama beserta gagasan-gagasannya. Pergaulannya semaca kecil ini sangat memicu pola pemikirannya yang kosmopolit.

Walaupun Abdurrahman Wahid secara formal tidak pernah belajar di Barat tetapi pergumulannya dengan pemikiran-pemikiran Barat sejak masa muda secara otodidak melalui buku-buku pemikiran Barat telah membuat corak pemikirannya yang kosmopolit. Begitu juga kajian-kajian di Baghdad yang pernah diikutinya yang bercorak sekuler dan liberal juga sangat mempengaruhi sosok Abdurrahman Wahid sebagai seorang pemikir liberal yang mau menerima dan beradaptasi dengan budaya lain.<sup>51</sup> Dari pemikiran-pemikiran yang dikaji inilah maka tidak mengherankan jika kemudian

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, hlm. 164.

<sup>51</sup> Laode Ida dan Thantowi Jauhari, *Op.Cit.*, hlm. 70

**Abdurrahman Wahid mudah bergumul dengan wacana-wacana besar pemikiran Barat.**

**Dari pergumulan intelektual ini, Abdurrahman Wahid mampu menciptakan sintesa antara pemikiran Barat sekuler dengan pemikiran tradisional Islam yang dicapainya secara dialektis dan kombinatif. Pemikiran Abdurrahman Wahid bercorak dialektik. Hal ini berbeda dengan pola pemikiran dan para elit NU pada umumnya.**

**Lingkungan pergaulan Abdurrahman Wahid tidak bersifat homogen terbatas pergaulan antar umat Islam ataupun antar kalangan pesantren saja tetapi sudah mampu bergaul keluar batas-batas wilayah komunitas agama dan kultur. Abdurrahman Wahid mampu bergaul dengan kalangan lintas agama, budaya, etnis dan ideologi. Dari pergaulan yang heterogen inilah maka corak pemikiran Abdurrahman Wahid menjadi lebih kosmopolit.**

**Secara sosiologis, pemikiran seseorang sangat dipengaruhi oleh hasil interaksinya dengan pemikiran-pemikiran lain yang pernah digelutinya. Munculnya gagasan Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid tidak hanya didasarkan pada latar belakang dinamika sosial saja, tetapi juga sangat dipengaruhi oleh karya-karya para pemikir besar dan aktivis dunia.**

**Abdurrahman Wahid banyak dipengaruhi oleh intelektual aktivis muslim dari dunia Islam yang lebih luas seperti gagasan Hassan Hanafi dari Mesir yang mengemukakan pandangan tentang teologi pembebasan yang**

bersifat “kiri” yang berangkat dari dogma (keyakinan) menuju revolusi<sup>52</sup>. Begitu juga pandangan Ali Syari’ati dari Iran yang menekankan perlunya memotret Islam sebagai basis untuk teologi pembebasan yang sangat peduli dengan reformasi sosial juga sangat mempengaruhi pemikirannya.<sup>53</sup> Kedua pemikir ini diakui sangat memiliki dampak pengaruh yang sangat signifikan pada pandangan Abdurrahman Wahid terhadap Islam dan peran Islam.

Terkait dengan pemikiran-pemikiran yang mempengaruhi Abdurrahman Wahid ini, John L. Esposito dan John O. Voll mengatakan :

Ideologinya adalah produk dari berbagai aliran agama dan budaya. Ideologi ini tidak hanya didasarkan pada latar belakang dan pengalaman Islam Indonesia saja tetapi juga pada karya-karya pemikir dan aktivis Muslim dalam dunia Islam yang lebih luas seperti Hasan Hanafi dari Mesir dan Ali Syari’ati dari Iran<sup>54</sup>

Pengaruh pemikiran Hasan Hanafi dan Ali Syari’ati telah meyakinkan Abdurrahman Wahid untuk menunjukkan kepada umat Islam akan pentingnya pembebasan rakyat dari kemiskinan, keterbelakangan dan keterbodohan. Begitu juga terkait dengan penegakan egalitarianisme

---

<sup>52</sup> Lihat Hassan Hanafi, *Islam In The World*, The Anglo Egyptian Bookshop, Kairo, 1995, hlm.195-196

<sup>53</sup> Lihat John L. Esposito dan John O. Voll, *Op.Cit.*, hlm. 272. Begitu juga pandangan Ali Syari’ati tentang perlunya melakukan kritik terhadap fenomena umat Islam yang ada untuk membentuk lingkungan mental dan sosial tertentu yang lebih dinamis dan progresif serta mengusulkan gagasan untuk merubah status quo dan sekaligus terlibat langsung dalam perubahan. Lihat Ali Syari’ati, *Ideologi Kaum Intelektual*, Editor Syafiq Basri dan Haidar Baqir, Mizan, Bandung, 1994, hlm. 72-76.

<sup>54</sup> John L. Esposito dan John O. Voll, *Op.Cit.*, hlm.271-272.



kemanusiaan dan demokrasi merupakan sesuatu yang harus diperjuangkan karena hal yang demikian adalah pesan moral agama.

Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd yang mengupayakan pembebasan individu dan masyarakat dari berbagai macam kungkungan formalisasi agama yang dilakukan birokrasi dan sikap non demokratik yang dibawakan oleh gerakan Islam radikal juga menjadi basis inspirasional Abdurrahman Wahid. Dari pemikir ini tidak heran jika kemudian Abdurrahman Wahid dalam berbagai ceramah dan tulisannya selalu menekankan perlunya memperjuangkan demokrasi dan pemberdayaan masyarakat<sup>55</sup>.

Abdurrahman Wahid sangat mengagumi pemikiran-pemikiran sosialis Islam seperti pemikiran pembebasan Nasr Hamid Abu Zayd untuk masyarakat dari tekanan konservatisme al-Azhar, pemikiran al-Asmawi bahwa modernisasi di Mesir tidak merugikan Islam dan juga pemikiran transformatif yang dikembangkan oleh Hassan Hanafi.

Hal ini diakui Abdurrahman Wahid dalam pernyataannya *“pemikiran orang seperti al-Asmawi, Abu Zayd dan Hassan Hanafi menjadi sangat penting. Bukankah orang-orang seperti mereka yang akan membawa Islam ke masa*

---

<sup>55</sup> Lebih lanjut lihat Abdurrahman Wahid, *Membangun Demokrasi Op.Cit.*, hlm. 55. Kritik Nasr Hamid Abu Zayd terhadap metode berfikir Imam Syafi'i diterima oleh Abdurrahman Wahid dan kalangan muda NU, karena dianggap cukup kritis dan progresif yang perlu dikembangkan oleh kalangan Post-Tradisional Islam. Lihat Muh Hanif Dakhiri dan Zaini Rachman, *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran Kalangan PMII*, Issisindo, Jakarta, 2000, hlm.41

depan dengan damai dan sarat dengan nuansa kemanusiaan”<sup>56</sup>. Begitu juga sosok seperti Thaha Husain dan Ali Abdurraziq yang memiliki corak pemikiran sekuler tidak dapat dilepaskan dalam konteks intelektual yang ikut membentuk pola pemikiran Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid.

Dalam hal ini Cholil Bisri mengatakan

Gus Dur ketika belajar di Timur Tengah adalah pengagum dan pemerhati pandangan-pandangan Thaha Husain dan Ali Abdurraziq yang menurut kalangan Al-Azhar dianggap kontroversial dan sekuler dan membias dari akidah. Gus Dur mengadaptasikan gagasan maju kedua pemikir tersebut dengan sikap tindakan dan kebijakan yang disesuaikan dengan kondisi riil negeri ini. Sehingga terkesan Gus Dur telah melompat jauh ke depan.<sup>57</sup>

Disamping dari para intelektual aktivis muslim, Abdurrahman Wahid juga banyak terinspirasi dari pemikiran teologi pembebasan di dunia Kristen Amerika Latin. Hal yang demikian diungkapkan oleh John L. Esposito dan John O. Voll yang mengakui kebenaran adanya pengaruh ini. *“Pengalaman langsungnya dengan teologi pembebasan di Amerika Latin khususnya memiliki dampak yang signifikan pada pandangannya terhadap Islam dan peran Islam di dunia serta pada peran agama dan perkembangan dunia ketiga secara umum”*<sup>58</sup>.

Disamping itu masih banyak pemikiran-pemikiran dan ideologi dari berbagai agama dan budaya yang juga ikut mewarnai pemikiran Islam Kosmopolitan seperti gagasan Muhammad Arkoun dan al-Jabiri yang tidak hanya apresiatif

---

<sup>56</sup> Abdurrahman Wahid, *Membangun Demokrasi, Op.Cit.*, hlm57

<sup>57</sup> Cholil Bisri, “Pengantar” dalam Abdurrahman Wahid, *Membangun Demokrasi, Ibid.*, hlm.viii

<sup>58</sup> John L. Esposito dan John O. Voll, *Op.Cit.*, hlm.272.

terhadap tradisi dan upaya pembaharuan, tetapi juga memiliki komitmen terhadap persoalan sosial dan kemanusiaan yang tinggi.

Dalam persoalan humanitarianisme Abdurrahman Wahid banyak dipengaruhi oleh pola-pola pemikiran sekuler Barat pada umumnya.<sup>59</sup> Begitu juga karya-karya besar dari pemikir Uni Soviet juga menjadi bacaan yang digumulinya.<sup>60</sup> Dari pengaruh-pengaruh pemikiran Barat dan Eropa ini maka tidak mengherankan jika Abdurrahman Wahid lebih banyak memberikan perhatian utama pada persoalan-persoalan humanitarianisme, pluralisme dan demokrasi.

Dari gagasan dari para pemikir dan pemikiran dari berbagai komponen inilah Abdurrahman Wahid berupaya untuk melakukan pencarian terhadap alternatif transformasi sosial dan pembangunan bangsa Indonesia. Upaya transformatif yang dilakukan ini diilhami oleh landasan moral Islam dan etika sosialnya. Upaya-upaya yang dilakukan Abdurrahman Wahid ini kendati masih terikat dengan khazanah tradisionalnya namun telah melampaui batas-batas tradisionalisme bahkan sampai pada tataran liberal.

Referensinya dari berbagai pemikiran adalah sebagian dari indikasi bahwa Abdurrahman Wahid tidak hanya terpaku oleh doktrin *Ahlussunnah Wal Jama'ah* dalam pengertian sempit seperti menjadikan referensi dari

---

<sup>59</sup> al-Zastraw, *Op.cit.*, hlm. 33

<sup>60</sup> *Ibid.*, hlm.16.

Imam Abu Hasan al-Asy'ari atau Abu Manshur al-Mathuridy dalam akidah, pemikiran Imam-Imam madzhab konvensional (madzhab empat) dalam fikih, maupun pandangan politik al-Mawardi.

Pemikiran-pemikiran yang mempengaruhi Abdurrahman Wahid dan upaya-upaya mengadaptasikan pemikiran-pemikiran itu dalam upaya transformasi masyarakat Islam Indonesia kontemporer yang dilakukannya telah menjadikannya sebagai intelektual aktivis dari kalangan tradisional yang mampu meloncat dari batas-batas konservatif tradisi para pendahulunya. Dari pola pemikiran ini maka kemudian pemikiran Abdurrahman Wahid sering disebut prototipe pemikiran dan gerakan Post-Tradisional. Corak pemikirannya yang liberal, kosmopolit dan sekuler telah mampu melampaui apa yang menjadi garapan kalangan tradisionalis dan modernis Islam. Pemikiran Abdurrahman Wahid ini mengindikasikan adanya arus balik pemikiran dari tradisionalisme menuju liberalisme.

## VII. Tradisi *Ahlussunnah Wal Jama'ah* Di Kalangan Pesantren dan Heteroginitas Masyarakat

Munculnya gagasan Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid juga diilhami oleh kerangka pemikiran *ahlussunnah wa al-jama'ah* yang menjadi pandangan kosmologi dan sub kultur kalangan di pesantren. Walaupun pemikiran Islam Kosmopolitan yang dikemukakan Abdurrahman Wahid

telah memasuki persoalan-persoalan sekuler namun Abdurrahman Wahid konsisten dengan tradisionalisme pesantren sebagai sub kultur yang menjadikan tradisi *ahlussunnah wa al-jama'ah* sebagai landasan berfikir.

Pandangan *ahlussunnah wa al-jama'ah* mendasarkan diri pada patokan-patokan berfikir *tawwatsub* (berpendirian tengah-tengah dan tidak ekstrim menyangkut kepentingan masyarakat banyak, *I'tidal* (prinsip menggunakan metode-metode pemikiran yang sesuai dengan prinsip keadilan yang menyangkut kepentingan masyarakat luas), *tasamuh* (toleran dan berlapang dada) dan *tawazun* (moderat).<sup>61</sup> Dari inspirasi kerangka berfikir *ahlussunnah wa al-jama'ah* yang menjadi patokan berfikir para ulama Nahdlatul Ulama, maka wajar jika Islam Kosmopolitan yang dikemukakan Abdurrahman Wahid sarat dengan muatan penampilan wajah Islam yang inklusif, toleran dan fleksibel.

Kerangka pemikiran *ahlussunnah wa al-jama'ah* merupakan bagian tidak terpisahkan dalam pandangan kosmologi kalangan tradisionalisme Islam Indonesia, sehingga wajar jika kerangka berfikir elit-elit NU juga dipengaruhi faham *ahlussunnah wa al-jama'ah* sebagai sub kultur. Namun demikian Abdurrahman Wahid menolak jika doktrin *ahlussunnah wa al-jama'ah* dipersempit karena tidak dapat membuka ruang dialektik bagi

---

<sup>61</sup> Abdurrahman Wahid, "Nahdlatul Ulama dan Khiththah 1926" dalam M. Masyhur Amin dan Ismail S. Ahmad, *Dialog Pemikiran Islam Dan Realitas Empirik*, LKPSMNU, Yogyakarta, 1993, hlm.158.

progresifitas dan dinamisme pemikiran Islam. <sup>62</sup>Abdurrahman Wahid tidak menginginkan bahwa pemikiran-pemikirannya dibatasi oleh teologi, fikih, tasawuf dan politik sebagaimana doktrin *ahlussunnah wal jama'ah* pada umumnya.

Spirit dari doktrin *ahlussunnah wa al-jama'ah* yang dirumuskan dalam cara berfikir yang *tawwatsub*, *i'tidal*, *tasamuh* dan *tawazun* telah melandasi Abdurrahman Wahid dan yang dikembangkannya dalam mensikapi persoalan kemasyarakatan secara umum. Tetapi apa yang harus dijelaskan, dengan melihat paradigma pemikirannya, adalah bahwa yang dimaksud *ahlussunnah wa al-jama'ah* sebagai landasan pemikiran dalam perspektif Abdurrahman Wahid sesungguhnya lebih pada muatan inti ajaran dan *manhaj* berfikirnya. Jadi bukan berarti *ahlussunnah wa al-jama'ah* pada doktrin-doktrin konvensionalnya. Hal ini ditunjukkan dengan sikap kritis Abdurrahman Wahid terhadap ide-ide mapan dalam khazanah kultural NU.

Salah satu indikasi atas adanya pengaruh *manhaj ahlussunnah* ini adalah penekanan utama Abdurrahman Wahid dalam persoalan-persoalan kemanusiaan. Ajaran *ahlussunnah wal jama'ah* memiliki komitmen terhadap persoalan *insaniyah*.<sup>63</sup> Dari spirit ini yang kemudian dipadukan dengan berbagai pemikiran yang berkembang maka kemudian pemikiran Islam

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, hlm. 157.

<sup>63</sup> AS Hikam, "Gus Dur Dan Pemberdayaan politik Umat", dalam Arief Affandi, *Islam Demokrasi Atas Bawah, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996, hlm.92*

**Kosmopolitan Abdurrahman Wahid lebih menonjolkan persoalan-persoalan humanitarianisme dan demokrasi.**

Sebagai bangsa yang memiliki ribuan pulau, asal-usul nenek moyang yang beragam, agama dan kepercayaan yang heterogen serta jumlah penduduk yang besar, maka Indonesia tercatat sebagai negara yang paling beragam sosio-kulturalnya. Keragaman yang ada, baik keragaman dalam agama, etnis, ras, budaya dan lainnya menyebabkan adanya interaksi sosial yang menjadi corak interaksi khas masyarakat Indonesia.

Fenomena sosiologis masyarakat Indonesia yang pluralistik dan heterogen ini sangat melatar belakangi pemikiran Islam Kosmopolitan yang dikemukakan Abdurrahman Wahid.<sup>64</sup> Dalam konteks pluralitas yang demikian, Islam Kosmopolitan dimaksudkan untuk menjadi pendorong bagi tumbuhnya kedewasaan dan kematangan dalam mewujudkan peran kehidupan umat Islam ke arah yang lebih bermakna.

Akibat fenomena sosial ini maka wajar jika umat Islam bagi Abdurrahman Wahid tidak boleh mengklaim kebenaran atas sumbangan yang diberikan kepada Indonesia. Islam di Indonesia, dengan melihat masyarakat yang heterogen dan pluralistik, memang harus ditampilkan kosmopolit, bukan eksklusif dan legal-formalistik dengan bendera-benderanya.

---

<sup>64</sup> Abdurrahman Wahid, *Membangun Demokrasi, Op.Cit.*, hlm. 197.

Abdurrahman Wahid sangat menganjurkan agar umat Islam Indonesia menjadi masyarakat agamis yang mau memahami keberadaan komponen bangsa yang lain (non muslim) dan bersedia untuk berdialog bersama dalam memecahkan problematika yang dihadapi bangsa.<sup>65</sup> Apa yang diungkapkan Abdurrahman Wahid ini secara sosiologis mengandung makna bahwa umat Islam tidak perlu menampilkan superioritasnya terhadap kalangan non muslim. Upaya menampilkan superioritas Islam, secara psikologis akan menyebabkan inferioritas anak bangsa yang lain sehingga mereka tidak dapat berkembang dengan baik.

Corak masyarakat Indonesia yang heterogen menyebabkan bangsa Indonesia memiliki persoalan yang berbeda dengan bangsa-bangsa muslim yang lain. Heterogenitas masyarakat Indonesia cukup melandasi pemikiran Abdurrahman Wahid sehingga gagasan-gagasan yang dimunculkan selalu terkait dengan aspek heterogenitas yang ada di masyarakat Indonesia ini.

Heterogenitas yang ada telah menjadikan Abdurrahman Wahid lebih memberikan perhatian utama pada pluralisme sebagai bagian dari upaya menuju kosmopolitanisme peradaban Islam. Secara historis, realitas adanya heterogenitas yang tinggi di Indonesia memang sering memunculkan konflik-konflik sosial-politik sehingga Abdurrahman Wahid mengupayakan langkah-

---

<sup>65</sup> A. Nasir Yusuf, *NU Dan Gus Dur*, Humaniora Utama Press, Bandung, 1994, hlm.51.



langkah antisipatif agar persoalan SARA tidak lagi berkembang di Indonesia.

Munculnya pemikiran Islam Kosmopolitan, bagi Abdurrahman Wahid dimaksudkan untuk mewujudkan terciptanya *civil society* yang bebas dari fanatisme politik aliran yang secara historis telah menyertai bangsa Indonesia dalam pluralitasnya. Politik aliran, secara historis telah berdampak pada munculnya sektarianisme sehingga berdampak pada terjadinya malapetaka kemanusiaan sebagaimana terjadi pada masa orde lama dimana sektarianisme keagamaan, kesukuan dan kedaerahan begitu sangat menonjol.

Dalam menghadapi heteroginitas dan fakta historis terjadinya malapetaka bangsa akibat isu sektarianisme ini, Abdurrahman Wahid melakukan langkah antisipatif untuk menghindari malapetaka sejarah bangsa Indonesia. Pemberdayaan masyarakat sipil hanya dapat dilakukan dengan pandangan Islam yang kosmopolit yang memberikan tempat kepada seluruh komponen bangsa. Seluruh masyarakat, baik muslim maupun non-muslim memiliki hak dan kewajiban untuk dapat mengembangkan diri dan mengembangkan pengabdian mereka dalam menciptakan kemajuan bersama.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Martin Van Bruinessen, "Konjungtur Sosial Politik Di Jagat NU Pasca Khittah 26:Pergulatan NU Dekade 90-an", dalam Ellyasa KH. Darwis, *Gus Dur, NU Dan Masyarakat Sipil*, LKiS, Yogyakarta, 1994, hlm. 121.

Dengan demikian , apa yang dapat dikatakan adalah bahwa realitas heterogenitas yang ada di masyarakat sengaja diolah oleh Abdurrahman Wahid sehingga menjadi potensi yang besar dalam membangun dan memberdayakan masyarakat. Jika tidak, maka yang akan terjadi adalah pertentangan antara kelompok bangsa. Inilah salah satu sebab mengapa Abdurrahman Wahid lebih memunculkan isu kosmopolitanisme peradaban Islam ketimbang Islamisasi masyarakat Indonesia.

Persoalan pluralisme merupakan persoalan yang cukup penting di Indonesia karena di masa depan pluralisme dapat dijadikan landasan dalam membangun bangsa lewat potensi-potensi yang ada. Pada akhirnya, dari fenomena heterogenitas bangsa ini dapat menumbuhkan dan mengembangkan potensi masyarakat yang progresif sehingga masyarakat bangsa dapat melakukan sinergi maupun menemukan aktualisasinya dalam kehidupan riil tanpa ada hambatan dari sikap-sikap primordialisme.

Dari persoalan yang dihadapi bangsa Indonesia yang heterogen ini Abdurrahman Wahid juga menyadari besarnya tantangan yang dihadapi masyarakat Indonesia. Tantangan-tantangan itu telah mendorongnya ikut aktif berperan dalam mencari jawaban atas persoalan-persoalan yang dihadapi bangsa di tengah perubahan yang begitu cepat dalam proses modernisasi. Dalam konteks ini, Abdurrahman Wahid menekankan pentingnya terobosan kreatif untuk menyelamatkan umat Islam dari

kemandegan dan ketidak berdayaan dengan mengembangkan wawasan kebangsaan yang terbuka, pluralis dan demokratis serta melalui pemberdayaan masyarakat sipil.

Pengembangan wawasan kebangsaan dan *civil society* yang dilakukan Abdurrahman Wahid sebagai bagian dari upaya menuju kosmopolitanisme peradaban Islam ini dimaksudkan untuk antisipasi masa depan bangsa Indonesia secara umum.<sup>67</sup> Penekanan atas persoalan wawasan kebangsaan dan pemberdayaan masyarakat sipil ini wajar karena secara sosiologis bangsa Indonesia itu bersifat multi komunal disamping masih rendahnya jiwa demokrasi yang ada dalam masyarakat.

Bagi Abdurrahman Wahid, watak pluralistik dan multi-komunal masyarakat Indonesia harus dihormati dan dipertahankan dari kecenderungan-kecenderungan sektarianistik.<sup>68</sup> Hal ini menjadi penting karena masih kuatnya kecenderungan-kecenderungan orientasi sektarianisme dan primordialisme di kalangan kelompok agama di masyarakat Indonesia. Konsistensi atas penekanan persoalan ini merupakan bagian dari faktor yang menyebabkan munculnya pemikirannya tentang Islam Kosmopolitan yang lebih menekankan pada aspek kemanusiaan dan kebangsaan di atas ikatan-ikatan primordial.

---

<sup>67</sup> Laode Ida dan Thantawi Jauhari, *Op.Cit.*, hlm 79.

<sup>68</sup> Greg Barton, " Liberalisme : Dasar-Dasar Progresifitas Pemikiran Abdurrahman Wahid,dalam Greg Barton dan Greg Fealy, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, LKiS, Yogyakarta, 1997, hlm. 162

Dengan gagasan Islam Kosmopolitan ini, nampak bahwa Abdurrahman Wahid ingin bertukar pikiran dan berdialog dengan komponen bangsa yang lain yang berbeda latar belakang sosiologis dan pandangan hidup. Upaya dialogis ini perlu dilakukan guna memahami dan menemukan dari fenomena keragaman itu akan adanya potensi-potensi yang tersimpan dari seluruh komponen bangsa guna membangun suatu perencanaan bersama. Kebersamaan ini diperlukan untuk dapat membangun prinsip hidup damai, berkualitas, bermartabat sebagai pengayaan khazanah bangsa Indonesia. Dengan proses dialog yang sehat dan rasional diantara warga masyarakat yang majemuk maka Islam Kosmopolitan dalam konteks ini ditempatkan pada spirit bagi proses pembentukan etika wacana yang menempatkan wacana terbuka dan ruang publik bebas.

Hal ini merupakan penghargaan Islam atas fenomena pluralisme masyarakat Indonesia dan dimaksudkan untuk menghindari kecenderungan eksklusifisme beragama yang dapat memunculkan sikap intoleran antar pemeluk agama.

Dalam perspektif budaya, Islam Kosmopolitan yang dikemukakan Abdurrahman Wahid ini merupakan upaya menghindari perang kebudayaan yaitu konflik dan kebencian yang muncul dalam kehidupan sosial yang berakar pada perbedaan sistem moral dan teologi. Masyarakat Indonesia

yang heterogen memiliki potensi timbulnya perang kebudayaan dimana kalangan mayoritas akan menampilkan superioritasnya.

Hal semacam ini dikawatirkan dapat mematikan aspirasi kalangan minoritas. Dalam konteks yang demikian maka, sebagai seorang yang mengkalim dirinya demokrat dan dilatar belakangi heteroginitas ini, maka Islam Kosmopolitan menjadi penting untuk difahami oleh umat Islam. Urgensi pemahaman itu terletak pada perlunya sikap berdialog dan menghormati kultur lain, disamping juga bersedia menyerap sisi-sisi positif dari kebudayaan lain yang tidak bertentangan dengan prinsip universal keagamaan.

### **VIII. Psikologi Pemikiran**

Progresifits pemikiran seseorang muncul dari kesadarannya sendiri sebagai subyek dan dari situasi eksternal dalam posisinya sebagai subyek. Dalam konteks ini, analisa yang dipergunakan adalah analisa weberian bahwa progresifitas seseorang, walaupun sifatnya individual tetapi memiliki

implikasi dalam perubahan sosial.<sup>69</sup> *Word View* seseorang akan terus berinteraksi dan berhubungan timbal balik dengan realitas empirik sehingga memunculkan adanya perubahan budaya.<sup>70</sup> Dalam persoalan ini yang perlu dijelaskan adalah bahwa Abdurrahman Wahid memiliki progresifitas pemikiran dalam wacana dan kiprah modernitas sehingga mampu memiliki *world view* yang sangat menentukan cara bagaimana melakukan transformasikan masyarakat Islam dalam realitas empirik menuju masyarakat Islam kontemporer yang tanggap terhadap dinamika zaman.

Progresifitas Abdurrahman Wahid ditunjukkan dalam sikapnya menghadapi arus modernitas dimana Abdurrahman Wahid menyikapinya dengan terbuka, toleran dan dialektik.<sup>71</sup> Bahkan Abdurrahman Wahid mengajak para ulama, agamawan dan pemimpin keagamaan untuk tidak hanya berfikir secara instrumental dan mengikuti arus pemikiran yang ada saja tetapi harus juga mampu memberikan visi dan konsep dasar filosofis terhadap berbagai aspek kehidupan sosial.<sup>72</sup> Untuk itu masyarakat Islam khususnya para tokoh-tokohnya harus mengikuti proses perubahan dan mengadakan dialektika. Proses dialektik terhadap arus modernitas inilah

---

<sup>69</sup> Perubahan budaya sangat dipengaruhi adanya *world view*, kharisma dan diferensiasi bidang-bidang kehidupan. Lebih lanjut lihat Ralph Schroeder, *Max Weber And The Sociology Of Culture*, Sage, London, 1992, hlm.23.

<sup>70</sup> *Ibid.*, hlm.26.

<sup>71</sup> Laode Ida dan Thantawi Jauhari, *Op.Cit.*, hlm. 79.

<sup>72</sup> Hal ini diungkapkan dalam Mukernas Rabithah Ma'ahid Islamiyah (RMI) 2-5 Nopember di PonPes Zainul Hasan Genggong Ponorogo. Lihat Wardiman Djojonegoro, "Umat Islam Tak Perlu cemaskan Modernitas" dalam *Republika*, Edisi Selasa 4 November 1996.

yang disebut sebagai proses dinamisasi yang di dalamnya mengandung proses modernisasi.

Dinamisasi pada dasarnya mencakup dua proses yaitu penggalakan kembali nilai-nilai hidup positif yang telah ada, disamping mencakup pergantian nilai-nilai lama itu dengan nilai-nilai baru yang dianggap lebih sempurna. Proses pergantian nilai itu dinamai modernisasi. Jelaslah dari keterangan ini bahwa pengertian modernisasi sebenarnya telah terkandung dalam kata dinamisasi.<sup>73</sup>

Statemen Abdurrahman Wahid tentang proses dinamisasi ini menunjukkan bahwa apa yang akan dilakukan Abdurrahman Wahid adalah dinamisasi yang tidak meninggalkan pengajaran tradisional secara keseluruhan. Reformasi pemahaman keagamaan dilakukan di atas keyakinannya bahwa Islam tradisional tidak pernah statis. Pernyataan Abdurrahman Wahid tentang dinamisasi nampak lebih berkonotasi pada perubahan ke arah penyempurnaan keadaan dengan menjadikan sikap hidup yang ada sebagai dasar.

Pola pemikiran seperti ini, akan mempermudah terjadinya sintesa antara nilai-nilai tradisi lama dengan nilai-nilai baru yang datang dari luar tanpa harus mengorbankan satu sama lain. Upaya mempertahankan tradisi dan nilai lama sebagai dasar yang melandasi masuknya tradisi baru menjadi sangat penting karena dikawatirkan jika nilai lama tidak dijadikan dasar

---

<sup>73</sup> Abdurrahman Wahid, *Muslim Di Tengah Pergumulan*, Lappenas, Jakarta, 1983, hlm. 49-50.

maka akan terjadi sebuah transformasi masyarakat moderen yang tercerabut dari akar budayanya. Dari paradigma pemikiran ini juga sehingga Abdurrahman Wahid lebih cenderung dengan pola pemikiran pribumisasi Islam dan bukan Islamisasi masyarakat.

Kendati tetap mempertahankan tradisi dan nilai lama yang masih dianggap relevan sebagai dasar kultural dalam memasuki tatanan dunia baru tetapi Abdurrahman Wahid juga memiliki kesediaan yang luar biasa dalam mengadopsi ide-ide demokrasi dan kemanusiaan yang datang dari luar Islam. Hal ini menunjukkan bahwa Abdurrahman Wahid tidak menyikapi modernitas dan proyek pencerahan yang didominasi sekuler secara konfrontatif tetapi secara akomodatif guna menemukan titik temu yang bermanfaat dalam memecahkan persoalan umat.

Dari paparan-paran ini maka jelas bahwa Abdurrahman Wahid tidak bermaksud membawa umat menuju ke arah masyarakat Islam moderenis tetapi masyarakat Islam tradisional yang berwawasan moderen, yang adaptif terhadap modernitas, fleksibel dan progresif tanpa harus meninggalkan nilai-nilai tradisional yang luhur sebagai titik berpijak. Tradisionalisme keagamaan ternyata tidak menghalangi progresifitas dan liberalisme pemikiran Abdurrahman Wahid, bahkan nilai tradisionalisme yang diyakininya telah mampu mendorong pemikiran-pemikirannya yang dinamis, liberal dan progresif.



Abdurrahman Wahid , meminjam istilah Popper,<sup>74</sup> termasuk sebagai pemikir yang mengembangkan *open society* yaitu pemikiran yang terbuka di tengah masyarakat yakni terbuka bagi adanya kritik bebas dan adanya dialektika antar nilai, ideologi dan pemikiran. Hal ini ditunjukkan dalam gagasan pemikirannya tentang Islam Kosmopolitan yang menjadi cara pandang globalnya terhadap dunia.

Sifatnya yang progresif dan liberal dalam merespon modernitas telah menjadikannya mampu berfikir jauh ke depan melampaui batas-batas tradisionalisme pesantren yang digelutinya sejak dini dan bahkan melampaui liberalisme kalangan Islam modernis. Fleksibilitas sikapnya menyebabkan Abdurrahman Wahid mampu menciptakan sintesa yang canggih dari apa yang terbaik dari nilai-nilai modernitas, rasionalitas, dunia pesantren maupun kebudayaan tradisional.

Jadi latar belakang historis dan corak progresifitas pemikiran Abdurrahman Wahid yang liberal dan *multiculturalisme* itu memiliki pengaruh kuat dalam pemahamannya tentang Islam sehingga wajar jika seorang Abdurrahman Wahid mampu memunculkan gagasan pemikiran Islam Kosmopolitan yang bercorak dinamis, inklusif dan pluralistik. Pada konteks ini *world view* Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid diposisikan

---

<sup>74</sup> Karl R. Popper, *Op.Cit.*, hlm.213.

sebagai sebuah kekuatan sosial sebagaimana diungkapkan Clifford Geertz<sup>75</sup> bahwa keyakinan yang bersumber dari keagamaan dan pandangan hidup yang menjadi konfigurasinya adalah merupakan kekuatan sosial. Kekuatan sosial yang dimaksud adalah sebuah potensi yang dapat mempengaruhi dan merubah pola pikir, perilaku dan struktur yang ada di masyarakat.

Dengan melihat faktor-faktor di muka, maka sebutan tradisional konservatif, modernis ataupun neo-modernis Islam bagi pemikiran Abdurrahman Wahid nampaknya kurang tepat. Hal yang demikian dapat ditelusuri dari pola pemikirannya yang tidak jumud, tidak mewarisi tradisi modernisme konvensional, disamping juga tidak menjadikan isu-isu eksklusif Islam sebagai isu sentral pemikirannya.

Pemikirannya yang liberal dan kosmopolit ternyata juga tidak menggeser akar pemikiran dan perilaku keagamaan tradisionalnya sehingga lebih tepat disebut sebagai seorang intelektual aktivis Post-Tradisionalis Islam. Pemikirannya merupakan hasil dialektik antara warisan khazanah Islam klasik dengan pemikiran-pemikiran dari berbagai peradaban.

## **IX. Pemikiran Transformatif Abdurrahman Wahid**

Yang dimaksud pemikiran ke-Islaman transformatif dalam konteks ini adalah corak pemikiran Islam yang terkait dengan pemahaman keagamaan

---

<sup>75</sup> Clifford Geertz, *Islam Yang Saya Amati :Perkembangan Di Maroko Dan Indonesia*, Terjemahan Hasan Basari, Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, Yogyakarta, 1992, hlm.25.

dan pembaharuan , hubungan Islam dengan kebangsaan serta terkait dengan gerakan sosial. Deskripsi awal tentang corak pemikiran dalam mengkaji gagasan Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid dianggap penting untuk mengetahui arah dan implikasi dari pemikiran Islam Kosmopolitan yang dimunculkan.

Sebagai aktivis dari kalangan pesantren, corak pemikiran Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid tidak dapat dilepaskan dari corak pemahaman keagamaan kalangan Nahdlatul Ulama dan pesantren pada umumnya. Walaupun berasal dari kalangan tradisionalisme Islam yang secara teoritis lamban menerima perubahan dan kurang inovatif dalam pemikiran , namun Abdurrahman Wahid memiliki corak pemahaman ke-Islaman yang progresif dan inklusif. Bahkan progresifitas dan inklusifitasnya telah melampaui alur yang ditempuh para pendahulunya dari kalangan pesantren tradisional.

Ada tiga fondasi pemikiran fundamental dalam pemikiran Islam Kosmopolitan yang dikemukakan Gus Dur, yakni:

1. Perlunya Upaya Reformulasi Islam

Abdurrahman Wahid memiliki pandangan dasar bahwa Islam harus secara aktif dan substantif ditafsirkan dan dirumuskan ulang agar tanggap

terhadap tuntutan kehidupan moderen. <sup>76</sup>Corak progresif dan inklusif dalam pemahaman ke-Islaman Abdurrahman Wahid ditandai dengan sikapnya yang mau menerima perubahan. Abdurrahman Wahid menilai bahwa menerima perubahan sudah menjadi suatu keharusan yang tidak dapat ditawar-tawar lagi. Dengan reformulasi Islam ini nampak bahwa secara sosiologis Abdurrahman Wahid bermaksud melakukan reorientasi terhadap ajaran Islam dan fenomena sosial yang melingkupinya guna merubah perilaku sosial keagamaan umat Islam. Upaya ini dilakukannya untuk menciptakan hubungan-hubungan sosial baru. Hubungan-hubungan sosial baru inilah yang nantinya diharapkan dapat mempengaruhi perubahan sosial menuju ke arah tatanan sosial yang humanistik.

Bagi Abdurrahman Wahid, Islam harus ditafsirkan ulang dan dirumuskan kembali agar lebih dapat memenuhi tuntutan kehidupan umat Islam. Umat Islam harus menafsirkan kembali secara terus menerus al-Qur'an dan al-Hadits dengan mengingat situasi manusia yang selalu berubah. <sup>77</sup> Reinterpretasi dan reformulasi itu akan secara kontinyu terjadi sesuai aspirasi yang berkembang di masyarakat. *“Pemahaman ajaran-ajaran Islam akan terus menerus mengalami pembaharuan sesuai dengan*

---

<sup>76</sup> Lihat John L. Esposito dan John O.Voll, *Tokoh-Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, Terjemahan Sugeng Haryanto et al, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2002, hlm.264.

<sup>77</sup> *Ibid.*, hlm.266

*aspirasi yang terus berkembang di kalangan masyarakat yang memeluknya*<sup>78</sup>

Lebih lanjut Abdurrahman Wahid mengatakan “ *Islam yang pada mulanya bertumpukan pada tiga pilar kehidupan berupa hukum agama (syari’ah), kesusilaan (akhlaq) dan akidah (teologi), dipaksa oleh perkembangan zaman untuk mempertanyakan kembali keabsahan pilar-pilar itu sendiri*”<sup>79</sup>

Pernyataan yang demikian merupakan suatu ungkapan penerimaan secara positif terhadap dinamika sosial, yang kemudian ditindak lanjuti dengan pembaharuan pemahaman keagamaan.

Cara pandang Abdurrahman Wahid yang apresiatif terhadap perubahan ini , salah satunya bersumber dari kaidah yang dianut ulama Nahdlatul Ulama pada umumnya yaitu *al-muhafazah ‘ala al-qadim as-salih wa akhdzu bi al-jadid al-aslah* (memelihara nilai lama yang baik dan mengambil nilai baru yang lebih baik).<sup>80</sup> Dari pandangan dasar ini maka Abdurrahman Wahid menekankan bahwa tantangan umat Islam saat ini adalah melakukan perubahan.

Untuk itulah maka diperlukan proses kreatif dan dinamis dengan menjadikan warisan masa lalu sebagai dasar inspirasional untuk menemukan formulasi Islam yang lebih sesuai dengan realitas sosiologis

---

<sup>78</sup> Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, Editor Moh. Sholeh Isre, LKiS, Yogyakarta, 1999, hlm.84.

<sup>79</sup> Abdurrahman Wahid, “Hubungan Antar Agama: Dimensi Internal dan Eksternalnya Di Indonesia” dalam Th. Sumartana et al, *Dialog: Kritik & Identitas Agama*, Interfidei, Yogyakarta, 1993, hlm.8.

<sup>80</sup> M.Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia: Pendekatan Fikih Dan Politik*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1994, hlm.318

dalam kerangka ke-Indonesiaan. Dalam hal ini, Abdurrahman Wahid menolak sebagian pandangan umat Islam yang ingin menjadikan Islam sebagai dasar legal-formal dalam menata kehidupan berbangsa dan bernegara. Bagi Abdurrahman Wahid, dinamisme Islam harus diwujudkan tanpa harus menjadikan Islam sebagai azas legal-formal kehidupan sosial politik. Formalisme Islam dalam kerangka pemikiran Abdurrahman Wahid bertentangan dengan dinamisme Islam. Formalisme Islam dianggap telah mematikan dinamika sosial umat Islam dalam memahami pesan-pesan agama. Pesan-pesan agama dalam kerangka dinamika seharusnya difahami dalam konteks perubahan. Di sinilah urgensi perlunya upaya reformulasi Islam secara berkelanjutan.

Dengan demikian urgensi dari reformulasi Islam sangat terletak pada perlunya upaya menyesuaikan Islam dengan realitas kehidupan muslim yang berjalan dinamis . Dengan melihat istilah dinamisasi yang begitu ditekankan dalam pemikirannya, maka tidaklah salah untuk mengatakan bahwa reformulasi yang dimaksudkan Abdurrahman Wahid adalah reformulasi yang dilakukan secara terus menerus tanpa perlu ada pembakuan. Hal ini dimaksudkan untuk menciptakan wajah dan sifat progresif Islam yang relevan dan dapat diterima.

Dengan reformulasi Islam yang dinamis, Abdurrahman Wahid bermaksud menghindarkan diri dari jebakan-jebakan keagamaan yang melembagakan diri secara berlebihan. Jika agama terjebak pada

kelembagaan diri maka dinamisme dalam Islam akan melemah atau bahkan hilang. Dari kerangka yang demikian maka wajar jika Abdurrahman Wahid begitu memberikan perhatian akan perlunya reformulasi Islam sehingga Islam mampu menyalurkan pesan-pesan moralnya tanpa harus terkungkung oleh formalisme yang mengekang.

Walaupun pemikiran Abdurrahman Wahid bercorak liberal dan progresif namun ia konsisten terhadap tradisi *ahlussunnah wa al-jama'ah*. Dengan demikian liberalisme pemikirannya tidak terlepas dari dasar-dasar tradisionalismenya. Pola pemikiran semacam ini sebelumnya juga menjadi pola pemikiran al-Jabiri. Bagi al-Jabiri, umat Islam harus berfikir kritis dan dinamis terhadap persoalan yang dihadapi dengan menggunakan paradigma pemikiran baru yang tidak terlepas dari khazanah pemikiran sebelumnya.<sup>81</sup> Dengan demikian nampak bahwa ada pengaruh pola pemikiran al-Jabiri dalam pemikiran Abdurrahman Wahid.

Akan tetapi, di balik pemikiran yang brilian ini, secara sosio-historis, ternyata Abdurrahman Wahid gagal dalam menanamkan pemahaman reformulasi, reinterpretasi dan dinamisme Islam terhadap umat Islam dan kalangan ulama NU pada khususnya. Kecuali kalangan muda-NU yang aktif di berbagai lembaga kajian dan pemberdayaan masyarakat, pemikiran

---

<sup>81</sup> Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-turats Wa al-Hadatsah*, al-Markaz al- Tsaqafi, Beirut,1991,hlm.103.

reformulasi Islam yang diungkapkan Abdurrahman Wahid belum dapat difahami dan diikuti oleh nahdliyyin dan umat Islam pada umumnya.

Jadi dalam konteks ini, secara sosiologis terdapat kesenjangan yang begitu jauh antara pola pemikiran dan pemahaman Abdurrahman Wahid terhadap Islam dengan pemahaman yang dicapai oleh kalangan pengikut tradisionalnya. Kesenjangan ini tampak di pesantren-pesantren dan di pedesaan yang masih taqlid terhadap apa-apa yang dinyatakan oleh para kiai tanpa mampu berfikir kritis dan dinamis. Sedangkan pemikiran reformulasi Islam memiliki nuansa yang sangat kritis dan dinamis yang jauh berbeda dengan pemikiran yang berkembang di kalangan pesantren dan pedesaan pada umumnya.

## 2. Islam dan Negara

Wacana tentang hubungan antara Islam dan kebangsaan merupakan wacana yang cukup fundamental dalam konstelasi sosial dan politik di Indonesia sejak negeri ini berdiri. Wacana hubungan agama dengan negara telah memunculkan berbagai pendapat yang berbeda-beda. Perbedaan pandangan diantara para intelektual aktivis Indonesia tentang hubungan agama dan negara ini sangat dipengaruhi oleh pola pemahaman atas ide-ide moral yang dibawa oleh normativitas wahyu. Disamping itu pengalaman pribadi dan latar belakang pendidikan juga memiliki andil yang cukup



besar sehingga diantara intelektual aktifis terdapat perbedaan-perbedaan pandangan.

Menurut Abdurrahman Wahid, dalam konteks ke-Indonesiaan Islam tidak boleh menjadi agama negara.<sup>82</sup> Corak pemikiran ke-Islaman dalam kerangka Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid yang terkait dengan hubungan agama dan negara merupakan kelanjutan dari corak pemahaman dan pembaharuan keagamaan. Abdurrahman Wahid melihat bahwa Islam perlu dijadikan faktor komplementer bersama-sama komponen bangsa yang lain dalam mengatasi permasalahan-permasalahan yang sedang dihadapi oleh bangsa secara keseluruhan.

Jika Islam secara legal formal dijadikan azas kenegaraan maka dikawatirkan akan menciptakan kendala psikologis bagi umat non muslim yang juga pemilik negeri ini dalam partisipasi aktifnya membangun bangsa. Pada ujungnya, jika ini terjadi maka akan menyebabkan rapuhnya ikatan kebangsaan yang sudah dibangun para pendiri bangsa.

Abdurrahman Wahid menolak secara keras terhadap pemikiran dan gerakan Islam yang menawarkan Islam sebagai faktor tandingan atau alternatif.<sup>83</sup> Idealisasi Islam yang berupaya untuk menjadikan formalisme agama sebagai bangunan normatif dalam mewujudkan ajaran Islam

---

<sup>82</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, "Presiden Dan Agama" dalam Eep Syaefullah Fattah, *Politik Demi Tuhan*, Pustaka Hidayah, Bandung, 1999, hlm.308.

<sup>83</sup> Abdurrahman Wahid, *Universalisme Islam Dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam*, Makalah, Paramadina, Jakarta, 1981, hlm.6.

sebagai dasar kehidupan berbangsa dan bernegara dalam pranata negara dianggap oleh Abdurrahman Wahid sebagai sikap eksklusif. Salah satu indikasi eksklusifisme beragama adalah menjadikan kepentingan Islam sebagai kredo dan umat Islam sebagai tali solidaritas.<sup>84</sup>

Jadi, yang nampak dalam pandangan Abdurrahman Wahid adalah bagaimana tauhid dan pengamalan syari'at agama oleh individu dan masyarakat dapat berjalan di negara tanpa upaya formalisme Islam. Kecenderungan ini juga menunjukkan bahwa pola pemikiran Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid lebih bercorak universal. Universalitas pemikiran itu terletak dalam upayanya mengimplementasikan prinsip kemanusiaan Islam dalam bentuk solidaritas sosial kebangsaan dan kemanusiaan dan menempatkannya di atas solidaritas primordial.

Abdurrahman Wahid lebih menginginkan adanya negara dimana umat Islam dapat menegakkan tauhid dan menjalankan syari'at tanpa harus mengukuhkan syari'at sebagai sumber hukum.<sup>85</sup> Jadi kunci syari'at itu terletak pada sejauh mana umat Islam mengamalkan ajaran syari'at dalam kehidupan sehari-hari dan bukan terletak pada formalisasi Islam sebagai sumber hukum dalam tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara.

---

<sup>84</sup> Abdurrahman Wahid, "NU, Pluralisme Dan Demokratisasi Jangka Panjang", dalam M. Imam Azis et al, *Agama, Demokrasi dan Keadilan*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1993, hlm.222

<sup>85</sup> Abdurrahman Wahid, "Nahdlatul Ulama Dan Khiththah 1926", dalam M. Masyhur Amin dan Ismail S. Ahmad, *Dialog Pemikiran Islam & Realitas Empirik*, LKPSMNU, Yogyakarta, 1993, hlm.158

Apa yang melatarbelakangi corak pemikiran deformalisasi Islam ini adalah realitas bahwa negara bangsa dan wawasan kebangsaan merupakan fakta historis di Indonesia yang tidak dapat dihindari.<sup>86</sup> Atas dasar inilah maka Abdurrahman Wahid menegaskan perlunya mengimplementasikan Islam sebagai etika sosial yang menempatkan Islam sebagai factor komplementer dalam kehidupan bernegara yang memiliki masyarakat plural ini.<sup>87</sup> Maksudnya adalah bahwa fenomena plural masyarakat Indonesia mengharuskan adanya pranata hukum yang tidak bersifat sektarianistik.

Pluralisme masyarakat Indonesia merupakan fenomena yang tidak dapat dibantah sehingga upaya ideologisasi dan formalisasi Islam dalam konstruk sosial dianggap merupakan upaya pelarian diri dari fakta yang ada. Dengan gagasan deformalisasi Islam dalam kehidupan berbangsa ini, nampak bahwa Abdurrahman Wahid bermaksud mengupayakan pemecahkan problem-problem bangsa berangkat dari kultur fundamental Islam dan bukan berangkat dengan formalisme Islam sebagai sumber hukum di Indonesia.

### 3. Islam Merupakan Kekuatan Kultural

---

<sup>86</sup> Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama Dan Negara*, Grasindo, Jakarta, 1999, hlm. 73

<sup>87</sup> Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur Dan Amin Rais Tentang Demokrasi*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999, hlm. 129.

Sebagai bagian dari system sosial, Islam merupakan kekuatan sekaligus potensi besar dalam upaya membangun bangsa.<sup>88</sup> Abdurrahman Wahid memandang bahwa Islam harus menjadi kekuatan yang inklusif, demokratis dan pluralis sebagai prasarat membangun bangsa.<sup>89</sup> Sebagai kelanjutan dari corak pemikiran Islam dan kebangsaan, Abdurrahman Wahid memberi penekanan pada pemikiran tentang gerakan sosial. Corak pemikiran dalam gerakan sosial lebih cenderung terhadap gerakan sosio-kultural yang berupaya menampilkan sosok Islam dalam kesadaran hidup sehari-hari dan membangun sistem kelembagaan masyarakat tanpa harus membawa bendera agama.<sup>90</sup> Gerakan sosio kultural cenderung pada gerakan penyadaran dan pemberdayaan masyarakat dan sistem kelembagaannya sebagai komitmennya terhadap demokrasi dan terbentuknya masyarakat civil.<sup>91</sup> Melalui pemikiran Islam sebagai kekuatan kultural ini, secara sosiologis menunjukkan adanya indikasi bahwa Abdurrahman Wahid tengah mengupayakan penempatan Islam sebagai *social salvation* (penyelamatan sosial).

Upaya *social salvation* ini tampak dalam formulasi Islam yang diketengangkannya yang memberikan perhatian utama pada persoalan-

---

<sup>88</sup> Dalam perspektif sosial ini maka diperlukan teori social profetik untuk menjembatani idealisme Islam dengan realitas sosio-historis yang berkembang di masyarakat. Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Mizan, Bandung, 1998, hlm. 308.

<sup>89</sup> John L. Esposito dan John O. Voll, *Op. Cit.*, hlm. 264

<sup>90</sup> *Ibid.*, hlm. 188

<sup>91</sup> Muh Hanif Dakhiri dan Zaini rachman, *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak pemikiran Dan gerakan PMII*, Issisindo Mediatama, Jakarta, 2000, hlm. 40

persoalan kemasyarakatan secara umum. Implikasi dari pemikiran yang demikian adalah tidak menjadikan dan mengatasnamakan Islam dalam membangun kekuatan untuk merebut wilayah-wilayah struktur kekuasaan. Aatas dasar ini maka Abdurrahman Wahid menolak gerakan yang dilakukan oleh Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) dan partai-partai politik maupun gerakan menuju formalisme Islam.

Abdurrahman Wahid menuding bahwa ICMI adalah salah satu kalangan Islam yang eksklusif dan tidak menghargai pluralisme agama serta menuding bahwa agen ICMI mencoba melakukan infiltrasi dalam rangka Islamisasi pemerintah dan masyarakat, disamping ICMI juga memperlihatkan isu-isu adanya “bahaya kristenisasi”.<sup>92</sup> Bagi Abdurrahman Wahid, keberadaan ICMI merupakan sumber benturan baru sebagaimana diungkapkannya *“Perbenturan itu dipengaruhi oleh kerasnya perbenturan pandangan keislaman yang eksklusif dan inklusif, seperti tercermin dalam pelontaran isu kristenisasi di Indonesia oleh para intelektual muslim yang tergabung dalam ICMI.”*<sup>93</sup> Dengan sendirinya perdebatan seru mengenai isu kristenisasi ini akan mengganggu hubungan antar agama yang sedang dibangun.

---

<sup>92</sup> Abdurrahman Wahid, “NU, Pluralisme Dan Demokrasi Jangka Panjang”, dalam M. Imam Azis et.al (Ed), *Agama, Demokerasi Dan Keadilan*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1993, hlm.221. Yang terpenting dalam kehidupan berbangsa bagi umat Islam bukanlah Islamisasi sebagaimana dilakukan ICMI, tetapi dengan memperdalam kompleksitas kehidupan sehingga diperlukan solidaritas antar anak bangsa tanpa memandang latar belakang agama, ideologi, politik dan golongan. Lihat Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi essai-Essai pesantren*, LKiS, Yogyakarta, 2001, hlm. 151.

<sup>93</sup> Abdurrahman Wahid, Dialog : ““Hubungan Antar Agama...”, *Op.Cit.*, hlm.10

Islam, menurut Abdurrahman Wahid, seharusnya tidak ditampilkan secara eksklusif dan diskriminatif terhadap pihak lain. Dalam gerakan sosio-kulturalnya Abdurrahman Wahid justru mengintegrasikan gerakannya dalam kegiatan bangsa secara keseluruhan dalam menghadapi masalah bangsa. Abdurrahman Wahid bermaksud mengadakan perubahan tanpa harus memasuki wilayah kekuasaan dan mengatasnamakan agama.<sup>94</sup> Namun demikian corak pandangan yang demikian telah bergeser, khususnya yang terkait dengan wilayah politik kekuasaan, yang ditandai dengan aktivitasnya di Partai Kebangkitan Bangsa sebagai kekuatan politik praktis dan juga aktivitas dalam jabatannya sebagai presiden RI ke-4 yang pernah diembannya.

Cara pandang Islam Kosmopolitan yang dikemukakan Abdurrahman Wahid adalah akomodatif, moderat, pluralis dan anti-sektarian sehingga diharapkan muslim dapat menerima dan mengembangkan kerjasama dengan non muslim.<sup>95</sup> Cara pandang yang demikian sangat riskan dalam memunculkan kontroversi intern umat Islam. Kontroversi akan terjadi karena kalangan yang cenderung pada gerakan Islamisasi masyarakat Indonesia dan juga kalangan Islam politik akan melihat cara pandangan Abdurrahman Wahid sebagai cara pandang yang dapat menyebabkan hilangnya identitas ke-Islaman.

---

<sup>94</sup> Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama Dan Negara, Op.Cit.*, hlm.187.

<sup>95</sup> Laode Ida dan A. Thantowi Jauhari, *Gus Dur:Diantara Keberhasilan Dan Kenestapaan*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1999, hlm. 262

Cara pandang Abdurrahman Wahid yang bercorak akomodatif tersebut telah dianggap sebagian kalangan muslim telah keluar dari batas-batas toleransi. Untuk menyelamatkan karakter dan identitas ke-Islamannya, Abdurrahman Wahid dalam berbagai pemikirannya selalu mengkaitkan dengan warisan Islamnya yang mengambil ide moral dan inspirasi dari al-Qur'an dan al-Hadits. Abdurrahman Wahid juga menjadikan lembaga Islam pribumi di luar sektor moderen ( sistem pesantren) sebagai sub kultur nasional yang harus diidentifikasi dan dipergunakan dalam membangkitkan komunitas muslim Indonesia.<sup>96</sup>

Pengembangan pesantren dilakukan dengan penyerapan hal-hal baru yang datang dari luar sambil tetap mempertahankan watak asli tradisionalismenya yang positif.<sup>97</sup> Pengembangan pesantren sebagai sub kultur ini merupakan bagian dari upaya Abdurrahman Wahid dalam menciptakan dinamisme umat Islam secara lebih luas tanpa harus meninggalkan kultur yang positif yang selama ini menjadi pandangan kosmologinya.

---

<sup>96</sup> John L. Esposito dan John O.Voll, *Op.Cit.*, hlm. 268. Dalam pengembangan pesantren ini Abdurrahman Wahid memang memiliki pandangan tersendiri yang berbeda dari kalangan modernis. Walaupun pandangan hidup di dunia pesantren bersifat eskatologis namun pesantren memiliki potensi untuk berkembang sehingga sejarah membuktikan bahwa pesantren memiliki ketahanan untuk terus maju disebabkan adanya unsur laten dinamis dalam dirinya dan fleksibilitas yang dimiliki sehingga santri mampu menerima perubahan-perubahan. Lebih lanjut lihat Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi :Essai-Essai Pesantren*, LKiS, Yogyakarta, 2001, hlm.6.

<sup>97</sup> Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*, Darma Bakti, Jakarta, 1979, hlm. 3

Hal ini dianggap penting oleh Abdurrahman Wahid, karena walaupun corak pemikirannya sekuler dan kosmopolit, keberadaannya sebagai muslim tidak dapat melepaskan dari sumber spirit dari normativitas agama. Dengan demikian pemikiran dan gerakan yang dilakukan Abdurrahman Wahid tidak tercerabut dari akar agamanya.

## **X. Isu-Isu Khas Islam Kosmopolitan**

Pemikiran Islam Kosmopolitan yang dikemukakan Abdurrahman Wahid lebih memberikan perhatian pada persoalan-persoalan kemanusiaan universal dan menghindari simbolisme dan formalisme Islam dalam melawan kekuatan yang datang dari luar Islam. Islam Kosmopolitan merupakan pemikiran yang bersedia berdialog dengan pemikiran dan peradaban yang datang dari luar.

Dari proses dialogis ini maka akan muncul sintesa baru dalam pemikiran Islam yang lebih memberikan perhatian pada persoalan-persoalan sosio-historis yang berkembang di masyarakat. Diantara perhatian Islam Kosmopolitan yang dikemukakan Abdurrahman Wahid adalah

### **1. Humanisme Spiriritual**



Humanitarianisme merupakan sikap toleran dan memiliki kepedulian yang kuat terhadap kerukunan sosial (*social harmony*).<sup>98</sup> Istilah humanitarianisme digunakan Abdurrahman Wahid untuk mengungkapkan suatu sikap dalam melihat segala kebaikan dalam perspektif kemanusiaan yang dipadukan dengan perhatian terhadap kesejahteraan individu.<sup>99</sup> Humanitarianisme Abdurrahman Wahid merupakan pemikiran fundamentalnya dalam memberikan apresiasi luas terhadap segala hal yang baik dalam kehidupan manusia dan dalam memberikan perhatian pada kesejahteraan setiap individu. Sikap humanitarian ini dikemukakan tanpa membedakan latar belakang agama, kultur dan etnis..

Perhatian utama Abdurrahman Wahid terhadap humanitarianisme begitu menonjol dalam pemikirannya . Penonjolan persoalan humanitarian ini begitu penting karena menurut Abdurrahman Wahid, manusia memiliki kedudukan yang tinggi dalam tatanan kosmologi sehingga setiap individu harus memperoleh perlakuan dan hak-hak dasar yang sama.<sup>100</sup>

Pandangan humanitarianisme menitik beratkan pada kebebasan individu untuk bebas menyatakan pendapat, keyakinan dan keimanan, disamping kemerdekaan untuk berserikat. Abdurrahman Wahid

---

<sup>98</sup> Lihat laode Ida dan Ismail S. Ahmad, *Op.Cit.*, hlm. 78.

<sup>99</sup> Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, Terjemahan Nanang Tahqiq, Pustaka Antara, Jakarta, 1999, hlm. 407

<sup>100</sup> *Ibid.*, hlm. 408.

mengembangkan persoalan humanitarian ini dalam konteks demokrasi di Indonesia. Demokrasi sebagai manifestasi dari semangat humanitarianisme yang ditekankan Abdurrahman Wahid dianggap begitu relevan karena peri kehidupan dan peri kemanusiaan yang utuh di dalam negara yang penduduknya heterogen hanya dapat dicapai dengan demokrasi.

Pandangan humanitarian Abdurrahman Wahid berangkat dari ide dasar Islam yaitu berupa jaminan-jaminan dasariah yang diberikan oleh Islam kepada umat manusia. Jaminan-jaminan dasar itu adalah jaminan atas keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar koridor hukum, keselamatan keyakinan agama masing-masing tanpa adanya pemaksaan untuk berpindah agama, keselamatan keluarga dan keturunan, keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar ketentuan hukum, serta jaminan terhadap keselamatan profesi.<sup>101</sup> Abdurrahman Wahid merumuskan jaminan dasar Islam itu sebagai dasar-dasar umum kehidupan bermasyarakat.

Dalam persoalan ini lebih lanjut Abdurrahman Wahid mengatakan perlunya jaminan dasar atas unsur-unsur utama kemanusiaan harus diwujudkan dalam kehidupan nyata. Perwujudan ini harus memperhatikan individu dan masyarakat tanpa harus mempertentangkan satu sama lain. Dalam hal ini Abdurrahman Wahid mengatakan;

---

<sup>101</sup> Abdurrahman Wahid, *Universalisme Islam Dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam, Op.Cit.*, halm.3

Dalam mewujudkan semua haknya itu individu harus mampu melihat keterbatasan masyarakat untuk menyediakan dan memenuhi kebutuhan semua warganya. Karena itu setiap individu harus tunduk pada azas pemeliharaan keseimbangan antara kebutuhannya sendiri dan kebutuhan masyarakat. Tetapi ketundukan itu sama sekali tidak berarti adanya hak masyarakat untuk menanggukkan hak-hak dasar individu, bahkan ketundukan itu sendiri mengandung arti kewajiban masyarakat untuk menjunjung tinggi hak-hak dasar itu.<sup>102</sup>

Pandangan humanitarianisme Abdurrahman Wahid ini bertolak dari nilai universalisme Islam yang menjunjung tinggi hak azasi manusia. Abdurrahman Wahid sengaja menampilkan isu-isu yang diambil dari spirit agama tanpa harus disertai dengan upaya penanpakan simbolisme agama. Hal ini berbeda dengan kalangan Islam lain yang lebih cenderung memeunculkan isu-isu agenda Islamisasi dengan memakai jargon-jargon agama beserta simbol-simbolnya dalam menunjukkan superioritasnya terhadap masyarakat lain.

Dengan pandangan humanitarianisme yang peduli kepada unsur-unsur utama kemanusiaan ini , maka Abdurrahman Wahid dapat dengan mudah menerima dan bekerja sama dengan unsur-unsur ideologi dan pemikiran yang datang dari luar Islam dalam membebaskan manusia dari ketidakadilan struktur sosial-ekonomi dan kedzaliman para rezim-rezim diktator. Dengan memperhatikan pentingnya semangat humanitarianisme,

---

<sup>102</sup> Abdurrahman Wahid, *Muslim Di Tengah Pergumulan*, Lappenas, Jakarta, 1983, hlm.43.

Abdurrahman Wahid berharap bahwa Islam akan dapat memberikan perangkat sumber daya manusia.

Dalam pandangan Abdurrahman Wahid, semangat humanitarianisme dan perjuangan menegakkan hak azasi manusia harus efektif dan dapat memasuki wilayah lapisan masyarakat bawah sehingga isu humanitarianisme dan perjuangan menegakkan HAM tidak menjadi komoditi politik yang hanya menguntungkan kalangan tertentu saja. Abdurrahman Wahid secara tegas mengatakan “*Masing-Masing hanya ada artinya jika mampu memberikan sumbangan kepada pencarian atas masalah utama bagaimana mengkaitkan pendekatan liberal di dalam hak-hak yuridis dan politik kepada pendekatan struktural untuk menjamin persamaan kesempatan yang lebih adil bagi semua warga masyarakat*”<sup>103</sup>.

Isu humanitarianisme yang dikemukakan Abdurrahman Wahid sebagai bagian dari upaya menciptakan kosmpolitanisme peradaban Islam berpijak pada dasar komitmen kemanusiaan (*insaniyah*) Islam *ahlussunnah wa al-jama’ah* yang digunakannya sebagai dasar bagi penyelesaian tuntas persoalan utama yang dihadapi umat manusia secara umum.<sup>104</sup> Bagi Abdurrahman Wahid, Islam dengan pandangan dunia dan cita-cita

---

<sup>103</sup> Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur, Op.Cit.*, hlm. 97

<sup>104</sup> Lihat AS Hikam, “Gus Dur Dan Pemberdayaan Politik Umat” dalam Arief Affandi, *Islam Demokrasi Atas bawah: Polemik Strategi Umat Model Gus Dur dan Amin Rais*, Pustaka pelajar, yogyakarta, 1996, hlm. 94-95.

utamanya dapat menjadi fondasi untuk sebuah pandangan dunia humanistik yang dalam.<sup>105</sup>

Pandangan humanitarianisme Abdurrahman Wahid ini nampak dimaksudkan untuk lebih menonjolkan fungsi Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* (rahmat bagi seru sekalian alam) tanpa harus membedakan latar belakang agama, suku maupun ideologi . Pandangan dan sikap Abdurrahman Wahid yang humanis yang tidak menjadikan isu “khas Islam” sebagai isu sentral telah dapat diterima oleh berbagai kalangan termasuk dari non muslim. Walaupun humanitarianisme merupakan semangat Islam, namun Abdurrahman Wahid tidak menampakkan dan mengkomunikannya dengan model-model yang bernuansa formalisme Islam.

Strategi Abdurrahman Wahid ini berbeda dengan strategi yang ditempuh Departemen Agama, ICMI, MUI, kalangan partai politik Islam maupun kalangan formalisme Islam yang lain yang lebih mengedepankan isu-isu yang secara formal bercorak “khas Islam”. Perbedaan inilah yang menyebabkan adanya beberapa intelektual aktivis, pimpinan dan masa ormas Islam memberi label “sekuler” terhadap pemikiran Abdurrahman Wahid karena tidak mengedepankan isu-isu yang bercorak “khas Islam”.

---

<sup>105</sup> Greg Barton,” Liberalisme: Dasar-Dasar pemikiran Abdurrahman Wahid..”,*Op.Cit.*, hlm. 187.

Hanya dengan semangat humanitarianisme inilah maka akan tercipta solidaritas sosial yang sangat kuat, dimana unsur-unsur utama kemanusiaan dan demokrasi akan berada di atas sektarianisme agama. Semangat humanitarianisme yang demikian diharapkan akan mampu menciptakan suasana saling membantu dan saling mendukung antar manusia.<sup>106</sup> Dengan demikian semangat humanitarianisme mesti harus diwujudkan dalam tataran kehidupan riil sebagai manifestasi dari Islam yang menekankan adanya kepedulian yang tinggi terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan.

Perhatian utama atas persoalan humanitarianisme yang dikemukakan Abdurrahman Wahid ini dapat dimengerti dalam kerangka kontribusi muslim di dalam pembangunan peradaban dunia global yang menempatkan umat Islam sebagai bagian dari umat manusia. Tanpa semangat humanitarianisme ini akan sulit bagi umat Islam untuk bersama-sama umat lain membangun peradaban manusia. Tali pengikat antar kelompok manusia adalah kemanusiaan dan bukan sektarianisme agama ataupun ideologi.

Dari pandangan humanitarianisme Abdurrahman Wahid ini maka pernyataan Clifford Geertz bahwa identitas budaya masyarakat tradisional berangkat dari agama, dan sementara masyarakat moderen berangkat dari

---

<sup>106</sup>Abdurrahman Wahid, *Membangun Demokrasi*, Editor Zaini Shofari Al-Raef, Remaja Rosdakarya, Bandung, 1999, hlm. 96.

ideologi<sup>107</sup> patut untuk dipertanyakan. Semangat humanitarianisme Abdurrahman Wahid telah melampaui batas-batas keduanya. Sebagai seorang pemikir humanis, wajar jika Abdurrahman Wahid sangat menekankan pentingnya semangat humanitarianisme. Semangat humanitarianisme ditempatkan sebagai bagian dari upaya megembangkan rasa kepemilikan terhadap Islam sekaligus rasa kepemilikan terhadap perkumpulan yang lebih luas dengan kelompok-kelompok dari berbagai ideologi dan agama.

Dari pemikirannya tentang humanitarianisme ini maka nampak bahwa Abdurrahman Wahid nampak bermaksud menonjolkan suatu watak keagamaan yang, meminjam istilah Gustav Mensching, disebut agama universal yaitu prinsip keagamaan yang menekankan nilai pembebasan dan perhatian atas eksistensi kemanusiaan.<sup>108</sup> Pandangan Abdurrahman Wahid ini juga menunjukkan keinginannya untuk membumikan semangat kemanusiaan sejati yang dapat mempersempit jarak perbedaan diantara manusia. Perbedaan agama, suku dan ideologi diupayakan dan diolah secara baik sehingga tidak menjadi penghalang bagi terciptanya egalitarianisme kemanusiaan.

---

<sup>107</sup> Lebih lanjut lihat Adam Kuper, *Culture: The Anthropologist Account*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, hlm.46.

<sup>108</sup> Gustav Mensching, *Religion, Culture And Society: A Reader In The Sociology of religion*, Sons Inc, New York, 1962, hlm.259

Menurut AS Hikam, humanitarianisme yang ditunjukkan Abdurrahman Wahid ini dimaksudkan untuk mengembangkan azas kesetaraan (egalitarianisme).<sup>109</sup> Egalitarianisme kemanusiaan perlu untuk menjadi perhatian seluruh umat tanpa memandang latar belakang agama, suku, jenis kelamin maupun bahasa. Dari semangat humanitarianisme inilah maka Abdurrahman Wahid begitu pro-aktif dalam mengedepankan pluralisme dalam melawan eksklusifisme dan sektarianisme agama. Keduanya dianggap bertentangan dengan prinsip humanitarianisme Islam.

Dengan gagasan humanitarianisme yang menjadikan manusia sebagai obyek terpenting ini, Abdurrahman Wahid bermaksud mengajak umat Islam dan seluruh komponen bangsa untuk memperjuangkan terwujudnya pergaulan hidup yang baik yang berdasarkan azas-azas kemanusiaan universal. Upaya pengabdian terhadap sesama umat perlu dilakukan oleh setiap komponen masyarakat tanpa memandang latar belakang kultural, religius maupun sosiologis.

## 2. Memahami Heteroginitas Masyarakat

Persoalan pluralisme merupakan persoalan yang sangat mengedepan pada era kontemporer ini. Hal ini disebabkan karena semakin berkembangnya keragaman masyarakat dunia dalam berbagai sektor

---

<sup>109</sup> AS Hikam, *Op.Cit.*, hlm. 95,



kehidupan. Dari fakta sosio-historis ini maka masyarakat dituntut untuk mau menerima pluralitas sebagai bagian dari cara mempertahankan eksistensi.

Pluralisme adalah gagasan atau pandangan yang mengakui adanya hal-hal yang sifatnya banyak dan berbeda-beda (heterogen) di suatu komunitas masyarakat.<sup>110</sup> Pluralisme sebagai penghargaan atas perbedaan-perbedaan dan heterogenitas merupakan wacana yang mewarnai pergumulan pemikiran para intelektual aktivis dan cendekiawan muslim Indonesia sejak tahun 1980-an. Sorotan-sorotan atas persoalan pluralisme menjadi urgen sekali mengingat bahwa fenomena sosio-historis dan geografis masyarakat Indonesia sarat dengan heterogenitas. Heterogenitas itu ditandai dengan banyaknya pulau, perbedaan adat istiadat, agama maupun kebudayaan dalam arti yang luas.

Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang pluralisme sebagai bagian dari upaya menuju kosmopolitanisme peradaban Islam berakar dari pola pemahamannya terhadap Islam dalam menangkap dinamika dan realitas secara kultural.<sup>111</sup> Pola pendekatan kultural ini berbeda dengan pola pendekatan ideologik yang dilakukan sebagian kalangan Islam yang

---

<sup>110</sup> Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan Dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta, 1990, hlm. 691

<sup>111</sup> Abdurrahman Wahid, “ NU, Pluralisme Dan Demokratisasi Jangka Panjang” dalam M. Imam Azis et al, *Agama, Demokrasi & Keadilan*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1993, hlm. 217

memahami perkembangan Islam secara untung rugi dalam hubungannya dengan perkembangan-perkembangan agama dan ideologi lain. Perbedaan itu wajar karena perhatian utama dan pendekatan dalam setiap pemikiran dan gerakan sangat ditentukan oleh latar belakang historis masing-masing pemikiran dan pergerakan disamping pengaruh pola pendekatan terhadap Islam.

Perhatiannya pada pluralisme yang berimplikasi pada sikap keagamaan yang inklusif menyebabkan Abdurrahman Wahid tidak hanya memperjuangkan kepentingan umat Islam saja melainkan juga melayani kepentingan masyarakat luas yang heterogen. Hal inilah yang menyebabkan perbenturan pemikiran antara dirinya dengan para cendekiawan yang bergabung dalam Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang membawa agenda Islamisasi.

Abdurrahman Wahid menuding bahwa ICMI adalah salah satu kalangan Islam yang eksklusif dan tidak menghargai pluralisme agama serta menuding bahwa agen ICMI mencoba melakukan infiltrasi dalam rangka Islamisasi pemerintah dan masyarakat. Disamping itu, ICMI juga memperlihatkan isu adanya “bahaya kristenisasi”.<sup>112</sup> Bagi Abdurrahman

---

<sup>112</sup> Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia ..,Op.Cit.,*hlm.499. Yang terpenting dalam kehidupan berbangsa bagi umat Islam bukanlah Islamisasi sebagaimana dilakukan ICMI, tetapi dengan memperdalam kompleksitas kehidupan sehingga diperlukan solidaritas antar anak bangsa tanpa memandang latar belakang agama, ideologi, politik dan golongan. Lihat Abdurrahman Wahid,*Menggerakkan Tradisi essai-Essai pesantren*, LKiS, Yogyakarta, 2001, hlm. 151.

Wahid, keberadaan ICMI merupakan sumber benturan baru. Abdurrahman wahid mengungkapkan bahwa perbenturan itu dipengaruhi oleh kerasnya perbenturan pandangan keislaman yang eksklusif dan inklusif, seperti tercermin dalam pelontaran isu kristenisasi di Indonesia oleh para intelektual muslim yang tergabung dalam ICMI.”<sup>113</sup> Dengan sendirinya perdebatan seru mengenai isu kristenisasi ini akan mengganggu hubungan antar agama yang sedang dibangun. Pandangan ICMI yang demikian dianggap dapat merusak tatanan dan iklim pluralisme.

Pandangannya tentang pluralisme telah menyebabkan dirinya menolak masuk ICMI dan justru mengambil bagian dalam mendirikan Forum Demokrasi (Fordem) yang dijadikan sebagai alternatif pergerakan. Hal ini terjadi karena Forum Demokrasi lebih dapat melayani masyarakat luas ketimbang ICMI, karena Forum Demokrasi yang bercorak pluralis dan sejalan dengan pemikiran pluralisme Abdurrahman Wahid.

Di dalam pandangan Abdurrahman Wahid, Forum Demokrasi (Fordem) lebih dapat mengembangkan masyarakat dan demokratisasi<sup>114</sup>. Pola-pola yang dikembangkan dan dijadikan acuan pemikiran dan gerakan Forum Demokrasi adalah berangkat dari fenomena pluralitas masyarakat Indonesia sehingga lebih cocok untuk pemberdayaan masyarakat dibanding organisasi yang membawa bendera Islam seperti ICMI.

---

<sup>113</sup> Abdurrahman Wahid, “Hubungan Antar Agama..”, *Op.Cit.*, hlm.10

<sup>114</sup> Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Terjemahan Farid Wajdi, LKiS, Yogyakarta, 1994, hlm..259

Dalam menyikapi persoalan pluralisme ini, Abdurrahman Wahid menempatkannya pada basis untuk sikap keberagaman yang inklusif. Sebagaimana Muhammad Arkoun yang menolak menggunakan referensi teologis sebagai sistem kultural untuk bersikap eksklusif<sup>115</sup>, Abdurrahman Wahid menganggab bahwa eksklusifisme beragama dan dominasi muslim atas non muslim dapat merusak iklim pluralisme agama dan persatuan nasional. Eksklusifisme sulit dibenarkan oleh prinsip universal.<sup>116</sup> Dominasi superioritas umat Islam beserta segenap proses-prosesnya akan menyebabkan ketidakadilan masyarakat dan menomor duakan masyarakat non muslim. Sistem keyakinan, dalam konteks kehidupan global, seharusnya dijadikan alat untuk melampaui kungkungan tradisional guna melakukan pemikiran keagamaan baru yang universal, reformis, humanis dan pluralis.

Abdurrahman Wahid memiliki perhatian yang cukup besar terhadap pluralisme sebagai dasar yang melandasi adanya sikap saling toleransi dan menghargai perbedaan. Pluralisme juga menjadi dasar yang melandasi adanya sikap saling toleransi. Akan tetapi, dalam berbagai hal, Abdurrahman Wahid menunjukkan sikap intoleran terhadap sebagian komponen masyarakat. Kasus perseteruannya dengan ICMI dan kalangan yang sering disebutnya sebagai agen yang membawa agenda Islamisasi

---

<sup>115</sup> Lebih lanjut lihat Muhammad Arkoun, *Islam Kontemporer: Menuju Dialog Antar Agama*, Terjemahan Ruslani, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2001, hlm. 174.

<sup>116</sup> John L. Esposito dan John O.Voll, *Op.Cit.*, hlm. 276.

masyarakat serta perseteruannya dengan kalangan formalisme Islam merupakan indikasi dari sikap intoleran yang ditunjukkan Abdurrahman Wahid. Dengan demikian maka jelas bahwa pluralisme yang dikemukakan oleh Abdurrahman Wahid tidak sampai pada sikap toleran kepada kelompok-kelompok yang dianggapnya intoleran dan eksklusif.

Pluralisme yang dikemukakan Abdurrahman Wahid juga belum mampu menghargai secara demokratis terhadap kelompok-kelompok anti pluralisme. Jadi, terhadap kelompok yang dianggapnya eksklusif, Abdurrahman Wahid nampak belum dapat bersikap toleran dan tidak menunjukkan jiwa pluralismenya.

Terlepas dari model pluralisme yang diterapkan Abdurrahman Wahid, namun yang jelas adalah bahwa pluralisme bagi Abdurrahman Wahid merupakan prasarat terwujudnya kosmopolitanisme peradaban Islam. Islam akan sulit menjadi kosmopolit jika tidak ada keseimbangan antara kecenderungan normatif umat Islam dengan kebebasan semua warga masyarakat, termasuk yang non-muslim.<sup>117</sup> Lebih lanjut Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa menfungsikan Islam sebagai satu-satunya kebenaran sedangkan yang lain harus mengalah adalah tindakan eksklusif karena yang demikian tidak menghargai pluralisme<sup>118</sup> Dari pola pemikiran yang demikian jelas bahwa Abdurrahman Wahid ingin

---

<sup>117</sup> Abdurrahman Wahid, *Universalisme Islam...., Op.Cit.*, hlm.11

<sup>118</sup> Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur, Op.Cit.*, hlm 196-197.

menunjukkan bahwa Islam sangat layak untuk memberikan sumbangan kepada bangsa tanpa harus mengkalim bahwa sumbangan yang benar itu hanya dari Islam. Abdurrahman Wahid bermaksud menjaga otentitas Islam tanpa harus dibarengi dengan upaya formalisasi agama.

### 3. Demokrasi Sebagai Keniscayaan Historis

Seluruh gagasan-gagasan Abdurrahman Wahid sifatnya saling menunjang, saling melengkapi dan saling menerangkan. Selain humanitarianisme dan pluralisme, apa yang menjadi perhatian utama dalam pemikiran Abdurrahman Wahid adalah seputar persoalan demokrasi.

Demokrasi adalah gagasan atau pandangan yang mengutamakan persamaan hak dan kewajiban serta perlakuan yang sama bagi seluruh warga negara.<sup>119</sup> Istilah demokrasi berasal dari bahasa Yunani Kuno yaitu *demokratia* yang berarti pengambilan keputusan yang dilakukan secara kolektif oleh para *demos* atau rakyat.<sup>120</sup> Walaupun pengertian demokrasi itu berkembang terus namun tidak pernah keluar dari prinsip utamanya yaitu bahwa rakyat sebagai pemegang keputusan tertinggi dalam seluruh

---

<sup>119</sup> Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan Dan Pengembangan Bahasa, *Op.Cit.*, hlm. 195.

<sup>120</sup> Giovanni Sartori, *The Theory Of Democracy Revisted*, Vol.I, Chattam House Publisher, New Jersey, 1987, hlm. 25.

kebijakan-kebijakan. Dalam hal ini demokrasi dapat diartikan sebagai lawan dari otoritarianisme-diktatoriat.

Bagi Abdurrahman Wahid, demokrasi adalah persamaan hak, menghargai pluralitas, tegaknya supremasi hukum, terciptanya keadilan serta kebebasan menyampaikan aspirasi.<sup>121</sup> Perhatian utama Abdurrahman Wahid tentang demokrasi tidak dapat dilepaskan dari penekanannya atas semangat humanitarianisme dan pluralisme karena implikasi dari kedua pemikiran ini, dan bahkan cara memperjuangkannya, mesti harus memberikan penekanan yang serius terhadap demokrasi.

Abdurrahman Wahid sangat memperhatikan dan memperjuangkan demokrasi . Dalam konteks ini, Abdurrahman Wahid mengungkapkan “*Perjuangan menegakkan demokrasi menjadi inti kehidupan saya* “. <sup>122</sup> Dari pernyataan ini maka tidak mengherankan jika aktivitas Abdurrahman Wahid lebih terfokus pada upaya penegakan hak-hak azasi manusia, perlindungan kaum minoritas, perjuangan menegakkan keadilan dan kebebasan seluruh masyarakat untuk menemukan pendapat dan berserikat serta perhatian-perhatian lain menjadi isu khas demokrasi.

Proses penegakan demokrasi yang merupakan prinsip universal harus dapat dilaksanakan di Indonesia. Terlebih-lebih Indonesia merupakan

---

<sup>121</sup> al-Zastraw,*Op.Cit.*,hlm.256. Walaupun Abdurrahman Wahid diakui oleh banyak kalangan sebagai seorang demokrat, tetapi sebagian perilakunya menunjukkan sikap yang tidak demokratis seperti statemen-stateman di media massa sebagai ketua PBNU seringkali bukan hasil musyawarah. Lihat Martin Van Bruinessen, ”Konjungtur Sosial..”,*Op.Cit.*, hlm. 84

<sup>122</sup> Abdurrahman Wahid,*Membangun Demokrasi, Op.Cit.*, hlm. 24.

negara kesatuan yang masyarakatnya heterogen . Heteroginitas ini nampak dalam keberagaman suku, adat istiadat, agama dan budaya. Persamaan status dan perlakuan secara konstitusional bagi semua warga tanpa memandang asal usul agama dan etnis harus tetap dijadikan perhatian utama seluruh konponen bangsa.

Abdurrahman Wahid melihat bahwa demokrasi merupakan prasarat bagi terciptanya wawasan dan kehidupan kebangsaan yang sifatnya sangat fundamental. Dengan demokrasi maka egalitarianisme kemanusiaan akan dapat terwujud, sebagaimana diungkapkannya “*demokrasi itu kebebasan, keadilan dan kesamaan di muka hokum.*”<sup>123</sup> Tanpa nilai-nilai demokrasi ini maka wawasan kebangsaan dan seluruh kehidupan berbangsa akan menjadi sangat tidak dinamis dan dikawatirkan akan ada dominasi dan otoritarianisme institusi negara.

Kendati memiliki pandangan tentang pentingnya demokrasi namun Abdurrahman Wahid melihatnya sebagai sebuah proses.<sup>124</sup> Ini menunjukkan adanya sikap realistis Abdurrahman Wahid dalam melihat fenomena masyarakat Indonesia yang masih tertinggal dan belum memiliki komitmen yang tinggi terhadap demokrasi.

Proses demokrasi yang dimaksudkan Abdurrahman Wahid ini juga dapat berarti bahwa demokrasi tidak pernah selesai sehingga perlu

---

80. <sup>123</sup> E. Kosasih, *Hak Gus Dur Untuk Nyleneh*, Pustaka Hidayah, Bandung, 2000, hlm.

<sup>124</sup> al-Zastraw, *Op.cit.*, hlm.252.



diperjuangkan terus menerus. Pandangan yang demikian nampaknya juga sangat dipengaruhi oleh pola keagamaannya yang dinamis yang melihat bahwa proses reformulasi Islam harus dilakukan secara kontinyu tanpa perlu ada pembakuan.

Pemikirannya yang sering kontroversial dimaksudkan sebagai bagian dari proses demokrasi . Menurut Abdurrahman Wahid, kontroversi merupakan bagian dari demokrasi sehingga diharapkan terjadi pertukaran pandangan yang jujur.<sup>125</sup> Namun demikian dalam berbagi kontroversinya, setelah mendapat tanggapan dari kalangan lain, Abdurrahman Wahid justru sering menutup diri dari perbincangan lebih lanjut. Inilah salah satu sebab kenapa ia sering disebut tokoh yang inkonsisten walaupun sebutan ini ditolak oleh para pengikutnya.

Abdurrahman Wahid mendasarkan pemikiran demokrasi pada nilai universalisme Islam yang memberikan penghargaan pada unsur-unsur utama kemanusiaan. Untuk menghindari tuduhan sekuler, Abdurrahman Wahid juga menjelaskan demokrasi dalam konteks ke-islaman secara universal. “*Saya meyakini diktum al-Qur’an :Kciptakan kalian bersuku-suku dan berbangsa-bangsa agar kalian saling mengenal*”.<sup>126</sup> Dengan dasar universal Islam ini Abdurrahman Wahid bermaksud mengatakan bahwa anggapan terhadap pemikirannya tentang demokrasi yang dianggap sekuler

---

<sup>125</sup> E. Kosasih,*Op.Cit.*, hlm. 80

<sup>126</sup> lebih lanjut lihat Abdurrahman Wahid,*Membangun Demokrasi,Op.cit.*, hlm. 25.

karena bukan isu khas Islam, merupakan anggapan yang justru tidak Islami.

Islam memerintahkan manusia untuk bersikap demokrat terhadap siapapun dan dari agama dan budaya manapun berasal.

Dorongan untuk memperjuangkan demokrasi dan persamaan adalah agama Islam. Bahwa sebagai seorang muslim yang meyakini kebenaran agamanya, saya percaya bahwa Islam memerintahkan tegaknya demokrasi. Karena itu saya membentuk forum tersebut (Fordem) bersama dengan orang yang mungkin anti Tuhan.<sup>127</sup>

Pernyataan ini memuat pengertian bahwa demokrasi adalah perintah agama. Di dalam Islam terdapat nilai-nilai yang menunjang semangat demokrasi seperti nilai-nilai persamaan hak dan derajat kemanusiaan di muka Tuhan yang sering dijadikan argumen bagi kalangan demokrat Islam. Berangkat dari paradigma sintetik antara prinsip keagamaan dan persoalan-persoalan sekular yang profan ini, maka Abdurrahman Wahid ingin menunjukkan wajah Islam yang selama ini belum banyak dimengerti oleh umat Islam.

Demokrasi dianggap begitu penting karena hanya dengan memperjuangkan demokrasi inilah maka egalitarianisme kemanusiaan sebagai bagian dari prinsip Tauhid dapat dimanifestasikan dalam kehidupan di masyarakat, terlebih-lebih masyarakat yang plural.

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, hlm. 23

Disamping menolak landasan primordialisme dan sektarianisme, prinsip demokrasi yang dikemukakan Abdurrahman Wahid juga menolak dominasi pemahaman dan praktek-praktek demokrasi yang dibakukan oleh negara.<sup>128</sup> Pandangan Abdurrahman Wahid yang demikian terkait dengan statemen awalnya bahwa demokrasi merupakan proses yang terus menerus yang tidak dapat dibakukan karena pembakuan itu sendiri termasuk tindakan yang tidak demokratis.

Disamping itu, penolakannya atas landasan-landasan sektarianisme dan primordialisme dimaksudkan sebagai upaya untuk menjaga demokrasi agar benar-benar menjadi wahana dalam pemberdayaan *civil society*. Pengembangan *civil society* secara logis memang sulit diwujudkan jika demokrasi yang dilaksanakan mendasarkan diri pada unsur-unsur primordialisme sementara masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang pluralistik.

Dibalik kecermelangan pandangannya tentang demokrasi, dalam hal-hal tertentu Abdurrahman Wahid terkadang menunjukkan sikap tidak demokratis. Di hadapan santri, sikap otoritarianisme begitu menonjol. Begitu juga di hadapan para nahdliyyin dan anggota Partai Kebangkitan Bangsa, sikap otoritarianisme juga nampak menonjol. Dengan demikian, ada inkonsistensi antara gagasan-gagasan yang dikemukakan dengan

---

<sup>128</sup> Lihat AS. Hikam, Khiththah dan penguatan Civil Society di Indonesia: sebuah Kajian Historis Struktural Atas NU Sejak 1984”, dalam Ellyasa KH Darwis, *Gus Dur, NU Dan Masyarakat Sipil*, LKiS, Yogyakarta, 1994, hlm. 161

perilaku empiris yang ditampakkannya. Walaupun demikian, ide demokrasi yang dikemukakan Abdurrahman Wahid merupakan kontribusi yang besar dalam pembangunan bangsa Indonesia.

Dengan semangat humanitarianisme, pluralisme serta demokrasi, Abdurrahman Wahid bermaksud menunjukkan wajah Islam yang kosmopolit dalam rangka memecahkan isu-isu dan problem yang menjadi perhatian utama masyarakat kontemporer. Dari gagasan tentang humanitarianisme, pluralisme dan demokrasi ini tampak bahwa Abdurrahman Wahid menggunakan pendekatan fungsional-struktural dalam memahami peradaban Islam.

Yang dimaksud pendekatan fungsional-struktural adalah cara pandang bahwa masyarakat dunia merupakan suatu sistem yang saling berhubungan dan saling mempengaruhi.<sup>129</sup> Cara pandang fungsional-struktural ini dipergunakan dalam upaya penyadaran umat Islam dalam posisinya sebagai bagian dari masyarakat dunia. Atas dasar fakta ini maka masyarakat Islam harus menyadari pentingnya berkecimpung dalam persoalan-persoalan isu-isu kemanusiaan universal.

Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang humanitarianisme dan pluralisme yang menjunjung tinggi nilai demokrasi menunjukkan bahwa Abdurrahman Wahid, mampu berpikir jauh ke depan. Pemikirannya telah memasuki wilayah-wilayah sekuler melampaui tradisi pemikiran para

---

<sup>129</sup> Nasiku, *Sistem Sosial Indonesia*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1995, hlm. 11-12.

pendahulunya bahkan melampaui tradisi para pembaharu dari kalangan modernis Islam. Atas fakta inilah maka wajar jika sebagian kalangan muslim menganggap Abdurrahman Wahid sebagai seorang pemikir sekuler.

Label sekuler bagi pemikiran Abdurrahman Wahid dapat dimengerti jika ditinjau dari aspek penekanan utamanya terhadap persoalan-persoalan yang sifatnya profan. Pandangannya seputar persoalan humanitarianisme, pluralisme dan demokrasi yang secara konvensional bukan isu khas Islam menunjukkan bahwa pemikiran Abdurrahman Wahid merupakan pemikiran sekuler. Akan tetapi pemikiran Abdurrahman Wahid juga menjadi corak baru pemikiran Islam yang reformatif ketika dilihat dari sudut pandang *deprivatisasi* agama. *Deprivatisasi* agama sebagaimana diungkapkan Cassanova berarti sebuah upaya menjadikan agama masuk ke ruang publik.<sup>130</sup> Pandangan humanitarianisme, pluralisme dan demokrasi yang dikemukakan Abdurrahman Wahid sebagai upaya mewujudkan kosmopolitanisme peradaban Islam jelas nampak sebagai upayanya membawa agama masuk ke ruang publik.

*Deprivatisasi* agama dipandang perlu untuk memunculkan wajah agama yang transformatif. Agama harus difungsikan secara transformatif sebagai faktor komplementer dalam memberikan sumbangan bagi

---

<sup>130</sup> Jose Cassanova, *Public religion In The Modern World*, The University Of Chicago Press, Chicago, 1994., hlm. 63

pemecahan persoalan-persoalan yang berkembang di masyarakat. Dari sudut pandang ini, maka pemikiran Islam kosmopolitan Abdurrahman Wahid bukan pemikiran sekuler.

#### 4. Teologi Pembebasan

Teologi pembebasan pada awalnya merupakan gerakan sosial keagamaan di Amerika Latin. Teologi pembebasan merupakan upaya membumikan ajaran dasar teologi dalam memberantas kemiskinan dan seluruh struktur sosial politik yang mengakibatkan kemiskinan.<sup>131</sup> Pembebasan dari struktur penindasan dan perjuangan mengatasi situasi yang menekan merupakan muatan utama dan pertama dalam teologi pembebasan.<sup>132</sup> Teologi pembebasan memiliki muatan revolusi. Dengan demikian maka teologi pembebasan memiliki implikasi keterlibatan para teolognya dalam kancah pergumulan sosial politik. Teologi pembebasan merupakan upaya melawan anggapan bahwa agama hanya memiliki peran spiritual pemeluknya.<sup>133</sup>

Pada sisi lain, Islam sebagai sebuah agama merupakan institusi sosial yang sudah barang tentu harus berpartisipasi aktif dalam proses transformasi sosial. Peran penting agama ini seharusnya diwujudkan

---

<sup>131</sup> Karel A. Steenbrink, *Perkembangan Teologi Di Dunia Kristen Modern*, IAIN SUKA Press, Yogyakarta, 1987, hlm.144.

<sup>132</sup> *Ibid.*, hlm. 191

<sup>133</sup> Arief Budiman, "Agama, Demokrasi dan Keadilan" dalam M. Imam Azis et al, *Agama Demokrasi Dan Keadilan, Op.Cit*, hlm.28

dengan memanasikan nilai-nilai luhurnya sehingga tidak hanya sekedar menjadi peran supervisial. Akan tetapi secara faktual, suplemen agama di dalam kehidupan di masyarakat nampak kurang fungsional. Agama kurang dapat diperankan oleh para pemeluknya dalam memberikan penghargaan terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan universal yang dihadapi umat.

Yang lebih ironis lagi adalah agama yang seharusnya memberikan penghormatan tinggi kepada nilai-nilai kemanusiaan universal tetapi yang terjadi justru sebaliknya. Agama justru dijadikan alat legitimasi para pemeluknya untuk mencurigai pemikiran-pemikiran kontemporer sebagai produk-produk pemikiran sekuler Barat. Anggapan semacam ini berbahaya karena dapat menjadikan agama sebagai nilai yang tidak fungsional yang tidak mampu menjangkau wilayah-wilayah problematika kemanusiaan.

Dari latar belakang inilah maka Abdurrahman Wahid berusaha untuk mengembalikan peran agama dalam menjawab problematika umat. Sebagaimana Hassan Hanafi yang merekonstruksi tradisi keagamaan masyarakat menuju ke arah ideologi pembebasan tanpa harus kehilangan identitas ke-islamannya,<sup>134</sup> Abdurrahman Wahid juga menjadikan Islam sebagai basis inspirasional untuk teologi pembebasan. *“Islam harus ditilik dari fungsinya sebagai pandangan hidup yang mementingkan kesejahteraan*

---

<sup>134</sup> Lebih lanjut lihat Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, Terjemahan Sonhaji Sholih, P3M, Jakarta, 1991, hlm. 54-57

*masyarakat*".<sup>135</sup> Lebih lanjut Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa Islam hanya akan dapat memberikan sumbangan bagi proses pemberdayaan masyarakat jika ia sendiri harus menonjolkan watak membebaskan.

Fungsi pembebasan agama, bagi Abdurrahman Wahid harus benar-benar diimplementasikan dalam kehidupan praktis.<sup>136</sup> Pernyataan ini menunjukkan secara jelas bahwa Abdurrahman Wahid bermaksud menfungsikan Islam dalam kehidupan masyarakat melalui pengembangan nilai-nilai dasarnya. Tanpa fungsionalisasi nilai-nilai universal Islam yang demikian maka sebagai sebuah institusi sosial, Islam akan menjadi agama yang tidak produktif dan tidak relevan dengan dinamika dan problematika yang berkembang di masyarakat. Melihat dari fungsi agama sebagai pembebasan, maka agama perlu diperankan secara aktif dalam pembebasan manusia dari struktur-struktur penindasan.

Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* sudah seharusnya tidak hanya peduli dengan kenikmatan spiritual individual tetapi juga peduli terhadap kehidupan sosiologis masyarakat. Bertolak dari landasan teologis inilah sehingga gagasan Abdurrahman Wahid dalam upaya memunculkan wajah

---

<sup>135</sup> Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara, Op.Cit.*, hlm. 74. Walaupun teologi pembebasan berasal dari kalangan Katolik Amerika Latin, namun gagasan-gagasannya telah menjadi aliran pemikiran dan pergerakan yang menonjol sejak tahun 1970-an. Abdurrahman Wahid dan kalangan Prisma yang lain memberikan penilaian positif terhadap ideologi ini. Lihat Karel A. Steenbrink, *Op.Cit.*, hlm. 190.

<sup>136</sup> Lebih lanjut lihat Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama Dan Negara, Op.Cit.*, hlm. 168.



Islam Kosmopolitan, selalu dibarengi dengan penekanan pada hubungan yang nyata antara agama dan pembangunan dalam upaya memberantas kemiskinan dan keterbelakangan.

Salah satu bukti penekanan itu adalah kemampuan Abdurrahman Wahid dalam menjadikan agama sebagai spirit dan agen perubahan<sup>137</sup>, disamping menjadikan keadilan sosial sebagai paradidgma agama.<sup>138</sup> Disnilah makna teologi pembebasan yang menjadikan ruh agama sebagai sandaran dalam membebaskan manusia dari segala keterbatasan yang menghambat pengembangan potensi manusia.

Abdurrahman Wahid banyak diilhami pemikiran Hassan Hanafi. Menurut Hassan Hanafi, Islam memiliki nilai transformatif. Islam tidak sekedar dogma, ritus dan kepercayaan saja tetapi juga merupakan etika, wawasan kemanusiaan dan bahkan ilmu sosial.<sup>139</sup> Sebagaimana Hassan Hanafi, Abdurrahman Wahid juga mengungkapkan perlunya menjadikan Islam sebagai sebuah sistem pemikiran.<sup>140</sup> Hal ini ditekannya sebagai langkah awal dalam menjadikan Islam sebagai sebuah spirit teologi pembebasan. Corak Islam pembebasan inilah yang dalam bahasa peradaban sering disebut sebagai *Kiri Islam* yaitu teologi kultural yang

---

<sup>137</sup> Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia.., Op.Cit.*, hlm.375

<sup>138</sup> John L. Esposito dan John O.Voll, *Op.Cit.*, hlm. 273

<sup>139</sup> Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, Terjemahan Ahmad najib, Jendela Press, yogyakarta, 2001, hlm.43

<sup>140</sup> al-Zastraw Ng., *Gus Dur, Siapa Sih Sampeyan*, erlangga, Jakarta, 1999, hlm.234.

dianggap mampu membebaskan rakyat jelata dari cengkeraman kaum feodal beserta seperangkat struktur kapitalistiknya.<sup>141</sup>

Pemikiran semacam ini mengindikasikan bahwa Abdurrahman Wahid bermaksud menjadikan Islam sebagai landasan moral dalam menegakkan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan sebagai upaya pembebasan kaum pinggiran dari hegemoni kaum feodal dan kalangan mayoritas.

Lebih lanjut Abdurrahman Wahid menekankan perlunya para intelektual aktivis muslim untuk terlibat aktif dalam perubahan masyarakat dengan memperhatikan penderitaan-penderitaan masyarakat bawah.<sup>142</sup> Keterlibatan ini, jika melihat pilar pemikiran Abdurrahman Wahid, adalah keterlibatan dalam arti seluas-luasnya. Keterlibatan ini tidak perlu dipersempit hanya pada proses Islamisasi masyarakat sebagaimana dilakukan oleh kalangan aktivis Islamisasi masyarakat.

Kedekatan Abdurrahman Wahid dengan kalangan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dibanding kalangan cendekiawan yang tergabung di ICMI merupakan bagian dari manifestasi teologi pembebasan ini. Kedekatan ini lebih disebabkan karena tentunya LSM akan lebih dapat memperjuangkan dan membebaskan masyarakat secara lebih luas dibanding kalangan Islam seperti ICMI yang dianggapnya sektarian.

---

<sup>141</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, "Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya" dalam kazo Simogaki, *Kiri Islam*, Terjemahan M. Imam Azis dan Jadul Maula, LKiS, Yogyakarta, 1993, hlm.38.

<sup>142</sup> Lebih lanjut Lihat Greg Barton, "Leberalisme: Dasar-dasar Progresifitas Pemikiran Abdurrahman Wahid", *Op.Cit.*, hlm. 189

Abdurrahman Wahid menyadari bahwa kiprah agama dalam kehidupan sosial tidak akan dapat berbuat banyak kecuali dibarengi dengan sikap progresif dan dinamis dari para elit dan tokoh agama dalam mengadakan upaya transformasi sosial.

Di satu pihak agama dapat membebaskan manusia dari suatu himpitan struktural tertentu , tetapi pada pihak lain agama sering tidak mampu melakukan hal itu. Kita harus meninjau bahwa agama memang mempunyai dampak pembebasan”.<sup>143</sup> Tugas Islam adalah mengembangkan etika sosial yang memungkinkan tercapainya tujuan penyejahteraan kehidupan umat manusia baik melalui bentuk masyarakat yang bernama negara maupun di luarnya”.<sup>144</sup>

Melalui pernyataan ini Abdurrahman Wahid bermaksud mengemukakan suatu perspektif mengenai Islam tradisional yang memberikan penekanan terhadap Islam dalam posisinya sebagai faktor suplementer dan pemberi sarana bagi proses pembebasan manusia dari himpitan struktur yang ada.

Upaya-upaya pembebasan yang ditekankan Abdurrahman Wahid terfokus pada keterlibatannya yang cukup signifikan dalam proyek-proyek pembangunan. Dalam pemikiran Islam Kosmmopolitan, Abdurrahman Wahid sangat memperhatikan penekanan yang nyata pada hubungan antara agama dan pembangunan. Hubungan agama dengan pembangunan ini dianggap penting karena keduanya akan dapat membebaskan umat dari

---

<sup>143</sup> Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur, Op.Cit.*, hlm.163

<sup>144</sup> Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama Dan negara, Op.Cit.*, hlm.77.

**himpitan struktural, ekonomi, politik dan kultural yang menghambat pengembangan potensi yang dimiliki oleh manusia.**

**Dalam konteks ini Abdurrahman Wahid menempatkan Islam dalam posisi strategis dalam kerangka memberikan kontribusi terhadap pembangunan.**

**Mereka yang menyusun bahan-bahan GBHN dan dokumen resmi kenegaraan di pemerintah, kedudukannya memang strategis. Namun, dilihat lebih jauh mendorong masuknya orang Islam dalam posisi strategis kenegaraan sebenarnya tidaklah strategis. Mereka tidak mendobrak apapun dan sama sekali tidak strategis.**<sup>145</sup>

**Pernyataan Abdurrahman Wahid ini mengindikasikan bahwa inti pembangunan adalah upaya peningkatan kesejahteraan dan keadilan warga masyarakat dan bukan memasukkan umat Islam dalam lembaga pemegang *policy maker* dalam menentukan kebijakan dan strategi pembangunan.**

**Dengan teologi pembebasan, Abdurrahman Wahid berusaha mengambil terobosan baru dalam menggugah kepekaan rohani masyarakat agar tidak menjadikan agama sebagai tempat mencari kenikmatan spiritual saja yang melestarikan kesengsaraan sosial. Agama seharusnya dijadikan basis pergerakan dalam memperjuangkan kaum pinggiran.**

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, hlm.272.

Teologi pembebasan Abdurrahman Wahid merupakan sebuah upaya pemindahan identitas gerakan Islam. Hal ini tercermin dalam pernyataannya tentang perlunya perubahan itu.

Di kalangan Islam tengah terjadi proses pemindahan identitas dari identitas muslim lama menuju identitas muslim baru. Kalau dulu yang ada hanya sikap ritualistik, semata-mata peribadatan, kini sikap itu dikembangkan lebih jauh, bahkan peribadatan itu meliputi semua sisi kehidupan termasuk soal-soal sosial, pendidikan dan budaya.<sup>146</sup>

Dengan memperluas makna perilaku keagamaan dari yang sifatnya ritualistik individual menuju pola keagamaan yang memperhatikan persoalan sosio-historis yang berkembang ini, Abdurrahman Wahid nampak ingin mengembangkan kerangka teologi pembebasan yang menjadikan Islam sebagai prinsip universal. Islam diposisikan sebagai faktor komplementer dalam mengatasi persoalan yang dihadapi masyarakat. Hal yang demikian diungkapkan dalam sebuah statemennya, “*Dari ajaran dan sumber pemikiran Islam ditarik sejumlah prinsip universal*”. Lebih lanjut Abdurrahman Wahid mengatakan “*Islam berfungsi tidak sebagai hipotetik operatif tetapi sebagai sumber inspiratif bagi kehidupan bangsa dan negara*”.<sup>147</sup> I

nilah pola dasar teologi pembebasan Abdurrahman Wahid yang bermaksud mengeluarkan agama dari kesadaran strukturnya. Upaya yang dilakukan adalah dengan menekankan bahwa agama harus dijadikan

---

<sup>146</sup> Abdurrahman Wahid, *Membangun Demokrasi, Op.Cit.*, hlm. 73.

<sup>147</sup> Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama Dan negara, Op.Cit.* hlm. 62.

sebagai sebuah keyakinan yang kritis untuk mendinamisir timbulnya transformasi di masyarakat. Upaya ini perlu dilakukan dengan harapan masyarakat bawah memiliki peluang untuk ikut berpartisipasi dalam pembangunan.

Dengan teologi pembebasan ini juga, Abdurrahman Wahid memulai usaha-usaha pemberantasan kemiskinan sebagai bagian dari persoalan penting pembangunan. Kedekatannya dengan kalangan LSM salah satunya dimaksudkan untuk pengembangan ekonomi masyarakat. Kendati demikian, Abdurrahman Wahid lebih mengutamakan pemberdayaan kalangan pesantren, muslim pedesaan dan kalangan minoritas. Walaupun baru pada batas demikian, namun upaya mengangkat martabat kaum pinggiran merupakan kontribusi positif bagi pembangunan masyarakat Indonesia.

Islam sebagai basis gerakan tidak dapat dilepaskan dari perjuangan makro berupa penegakan demokrasi, mengembangkan lembaga kemasyarakatan yang adil, dan menolak ketidakadilan dalam semua bentuknya.<sup>148</sup> Hal ini penting untuk memecahkan persoalan kemiskinan melalui upaya transformatif dalam lingkup yang makro.

Abdurrahman Wahid menekankan perlunya jalinan yang kuat antara aspirasi keagamaan dengan aspirasi yang secara nominal dianggap sebagai

---

<sup>148</sup> Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1997, hlm. 92. Lihat juga MT Arifin, "Temu Genggong Dan Masa depan NU" dalam *Suara Merdeka*, Edisi Senin 4 November 1996.

bukan khas keagamaan seperti persoalan keadilan, demokrasi, pengembangan struktur ekonomi kerakyatan, persoalan lingkungan hidup dan sebagainya. Dari upaya ini diharapkan muncul kesadaran umat Islam untuk melihat persoalan kemiskinan tidak hanya sebagai masalah mikro tetapi juga persoalan berskala besar yang harus diatasi melalui visi kemasyarakatan

Bagi Abdurrahman Wahid, penanggulangan kemiskinan harus dilakukan dengan mendudukan martabat manusia pada tempatnya yang tinggi yaitu sebagai makhluk sosial dengan hak-hak azasi dan kebutuhannya sendiri<sup>149</sup>. Dari kerangka berfikir ini maka wajar jika dalam kerangka dasar teologi pembebasannya, Abdurrahman Wahid lebih mengutamakan prioritas pengembangan sumber daya manusia.

Prioritas pengembangan sumber daya manusia ini diungkapkan Abdurrahmna Wahid sebagai berikut ;

Seharusnya komponen pengembangan sumber daya manusia itu merupakan prioritas. Artinya, kalau membuat program diutamakan arahnya kepada peningkatan sumber daya manusia, adapun sasaran yang berbentuk kerja seperti peningkatan sosial ekonomi , sebagai sarana untuk mengembangkan sumber daya manusia.<sup>150</sup>

Dengan demikian makna pembebasan bukan saja dipahami sebagai pembebasan dalam arti upaya mengeluarkan umat dari himpitan

---

<sup>149</sup> Abdurrahman Wahid, *Aspek Reformatif Dari Upaya Untuk Menanggulangi Masalah Kemiskinan*, Makalah, Badan Litbang Agama, 1981, hlm. 6.

<sup>150</sup> Abdurrahman Wahid, "NU Dan Khiththah 1926", *Op.Cit.*, hlm.161

struktural saja tetapi harus dibarengi dengan upaya pembebasan kesadaran masyarakat dari ketidak tahuannya. Pembebasan juga harus dimaknai dengan pembebasan dari struktur sosial yang membelenggu untuk mencapai tujuan peningkatan kualitas sumber daya manusia yang mumpuni.

Penekanan Abdurrahman Wahid dalam teologi pembebasan ini merupakan salah satu upaya menciptakan sintesa antara agama dan dinamika sosial yang terus berkembang. Dari sintesa ini diharapkan kepentingan agama dan kepentingan sosial dapat berjalan secara paralel. Hal ini tampak dalam gagasan-gagasannya yang memiliki muatan penawaran ideologi untuk protes terhadap tatanan sosial yang ada.

Dalam perspektif sosiologi agama, apa yang dikemukakan Abdurrahman Wahid dalam penekanannya atas humanitarianisme, pluralisme, demokrasi, dan teologi pembebasan merupakan upaya ingin menunjukkan Islam dalam sebuah kerangka keagamaan, apa yang oleh Robert N. Bellah disebut sebagai agama sipil (*civil religion*) sebagai buah dari interaksi proses religius dan sekuler.<sup>151</sup> Dari gagasan dalam kerangka *civil religion* ini Abdurrahman Wahid menolak jika kepentingan untuk

---

<sup>151</sup> Agama Sipil (*civil religion*) bagi RN. Bellah merupakan sebuah kesadaran yang meningkat bahwa jawaban-jawaban terhadap pertanyaan keagamaan dapat secara benar dicari dalam pola-pola seni dan pemikiran sekuler. Lihat Jeffrey C. Alexander And Steven J. Sherwood, "Mythic gestures : Robert N. Bellah And Cultural Sociology" dalam Richard Madsen et al, *Meaning And Modernity : Religion, Polity And Self*, University of California Press, Berkeley, 2002, hlm. 6



berhubungan dengan lembaga Islam harus menipiskan kedekatannya dengan lembaga yang tertumpu pada agama lain.

Hal ini dapat dimengerti dari arah pemikirannya yang demokratis, humanitarian dan pluralis yang berusaha membebaskan masyarakat dari himpitan struktur dan dari keterbelakangannya tanpa membedakan latar belakang agama dan budaya. Abdurrahman Wahid juga menyadari akan persoalan masyarakat sebagai persoalan bersama yang perlu dipecahkan bersama-sama dari seluruh potensi dari segala komponen bangsa yang ada atas dasar prinsip-prinsip kemanusiaan universal.

Abdurrahman Wahid sengaja memunculkan *deprivatisasi* agama. Menurut Cassanova, *deprivatisasi* agama merupakan upaya memasukkan agama dalam ruang publik.<sup>152</sup> Hal yang demikian tampak dalam upaya Abdurrahman Wahid dalam menjadikan agama masuk ke ruang publik untuk melindungi prinsip kebebasan agama dan hak-hak azasi manusia secara keseluruhan termasuk upaya penegakan demokrasi di masyarakat.

## K. Implikasi Sosial

Pemikiran Islam Kosmopolitan merupakan *world view* Abdurrahman Wahid. Dalam mendeskripsikan dan menganalisa pengaruh pemikiran Islam Kosmopolitan ini maka analisis weberian dianggap cukup relevan. Max Weber

---

<sup>152</sup> Jose Cassanova, *Op.Cit.*, hlm. 63

menekankan bahwa faktor ide atau gagasan atau pemikiran merupakan faktor yang sangat menentukan adanya perubahan sosial.<sup>153</sup> Bahkan di zaman moderen sekalipun, *world view* akan memerankan peran penting yang tidak tertandingi.<sup>154</sup> Ide-ide atau gagasan pemikiran itu tentunya baru terlihat memiliki arti jika sudah diwujudkan dalam berbagai pergumulan dan perubahan budaya.

Pemikiran Islam Kosmopoliatn Abdurrahman Wahid ingin menghadirkan wajah Islam yang moderat dan inklusif dimana muatan pluralisme dan toleransinya lebih sesuai dengan realitas kehidupan kontemporer di Indonesia. Islam Kosmopolitan merupakan gagasan dan upaya Abdurrahman Wahid dalam menciptakan sintesa secara efektif antara tradisi Islam dengan arus modernitas dan globalisasi yang menyertainya.

Sebagai seorang intelektual aktivis, tentu Abdurrahman Wahid tidak hanya bergumul dengan wacana modernitas tetapi juga aktif terlibat dalam upaya-upaya transformasi sosial. Pesan-pesan yang disampaikan tidak saja menjadi bagian penting dalam evolusi pemikiran Islam tetapi juga sangat dibutuhkan sebagai landasan konseptual dalam merealisasikan program-program humanitarian. Posisinya sebagai elit organisasi masa Islam terbesar di tanah air dan aktifitasnya dalam berbagai forum lintas agama yang menaruh perhatian utama pada soal-soal kemasyarakatan telah membuat pemikiran

---

<sup>153</sup> Ralph Schroeeder, *Max Weber And The Sociology Of Culture*, Sage, London, 1992, hlm. 150-151

<sup>154</sup> *Ibid.*, hlm. 156.

Abdurrahman Wahid lebih dapat diakses oleh berbagai komponen bangsa. Komunitas yang dimiliki yang ditunjang pergaulannya secara luas dengan kalangan lintas agama dan budaya menyebabkan pemikirannya lebih memiliki pengaruh riil dibanding para cendekiawan akademisi yang berada di menara gading.

Pengaruh pemikiran Abdurrahman Wahid cukup luas dan di berbagai sendi kehidupan. Akan tetapi apa yang perlu dikemukakan adalah bahwa Islam Kosmopolitan sebagai sebuah pandangan dunia diposisikan sebagai factor komplementer sehingga pengaruhnya juga bersifat komplementer. Maksudnya adalah bahwa sebenarnya juga ada pengaruh-pengaruh dari faktor lain yang mengakibatkan sesuatu fenomena atau realitas tertentu.

Diantara pengaruh sosiologis dari pemikiran Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid dapat dijelaskan dalam beberapa hal yaitu:

*Pertama*, dalam konteks hubungan antar agama di Indonesia. Islam Kosmopolitan yang di dalamnya memuat perhatian utama tentang humanitarianisme, pluralisme ,demokrasi dan teologi pembebasan telah menyebabkan pola pandang yang lebih kompromis dan toleran antar warga masyarakat. Abdurrahman Wahid dan para elit di lingkungan Nahdlatul Ulama, khususnya para tokoh-tokoh progresif yang dimiliki NU telah menjalin hubungan yang baik dengan lingkungan di luar NU, bahkan di luar Islam. Hubungan dalam kehidupan individual dan kemasyarakatan ini memiliki andil yang cukup besar dalam mewujudkan persatuan dan rekonsiliasi nasional.

Hal yang demikian diakui oleh Martin Van Bruinessen dalam ungkapannya “*Hubungannya (Abdurrahman Wahid) dengan lingkungan di luar NU, termasuk penganut aliran kepercayaan, orang-orang kristen, Cina dan asing dirasakan sebagai aset bagi NU*”.<sup>155</sup> Aset yang dimaksud adalah aset pengembangan sikap toleransi yang sangat dibutuhkan dalam pembangunan bangsa ini. Dalam paradigma pembangunan dibutuhkan kerjasama dan tenggang rasa yang baik. Hal ini sulit dilakukan kecuali umat Islam sebagai aset terbesar bangsa Indonesia memiliki sikap-sikap yang inklusif dan toleran terhadap para penganut agama lain.

Pola perjuangan Abdurrahman Wahid yang memperjuangkan hak-hak minoritas non muslim telah berimplikasi pada tumbuhnya kenyamanan psikologis bagi non muslim sehingga akan lebih dapat berkiprah dalam pembangunan. Bahkan Abdurrahman Wahid dianggap sebagai juru selamat bagi kalangan non muslim di Indonesia.

*Kedua*, dalam konteks demokratisasi dan pengembangan *civil society*. Partisipasi aktif Abdurrahman Wahid dalam mengkampanyekan Islam sebagai agama pembebasan yang peduli pada reformasi sosial sebagai bagian dari gagasan Islam Kosmopolitan, telah memberikan sumbangan yang cukup besar dalam proses pemberdayaan *civil society*. Memang pasca kembali ke *khiththah* 1926, kemampuan Abdurrahman Wahid dan NU untuk memperkuat *civil society* perlu dibuktikan oleh sejarah. Meskipun begitu, NU telah memberikan

---

<sup>155</sup> Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi....., Op. Cit.*, hlm. 184-185.

kontribusi positif dan inovatif bagi pembangunan bangsa, setidaknya-tidaknya pada tingkat menyumbangkan gagasan-gagasan baru bagi pemahaman dan praktek-praktek demokrasi yang selama ini cenderung dimonopoli oleh negara. NU pasca *khiththah*, terutama melalui Abdurrahman Wahid telah acapkali melontarkan visi demokrasi yang lebih inklusif dengan menolak kecenderungan sektarianisme dan primordialisme. Sebagai salah satu indikasinya adalah penafsirannya terhadap Pancasila. AS Hikam mengatakan:

Demikian pula penafsirannya atas demokrasi Pancasila yang memberikan tempat utama bagi warga negara berikut hak-hak politiknya seperti berorganisasi, perlakuan yang sama bagi sesama mereka dan sebagainya, bisa dianggap sebagai upaya peletakan fondasi utama bagi perkembangan *civil society* yang mandiri di Indonesia.<sup>156</sup>

Pernyataan AS Hikam ini tidak dapat diartikan bahwa tumbuhnya *civil society* adalah pengaruh pemikiran Abdurrahman Wahid saja. Apa yang dapat dikatakan hanyalah bahwa pemikiran Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid memiliki andil dalam memberikan sumbangan nyata bagi tumbuhnya *civil society*. Pengaruh pemikiran Islam Kosmopolitan dalam pengembangan *civil society* ini terjadi dan menjadi lebih nyata karena Abdurrahman Wahid lebih mementingkan nilai-nilai demokrasi dari pada kepentingan primordialisme agama. Hal yang demikian menyebabkan gagasan-gagasan yang dilontarkannya lebih dapat diterima oleh kalangan lintas agama

---

<sup>156</sup> AS Hikam “Khiththah dan Penguatan Civil Society Di Indonesia,*Op.Cit.*, hlm.161.

dan budaya secara luas yang berimplikasi pada adanya kebersamaan visi dan misi dalam membangun bangsa.

*Ketiga*, dalam konteks intern masyarakat NU. Pemikiran Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid yang lebih mementingkan pada aspek-aspek sosial telah mempengaruhi corak pemikiran baru kalangan muda NU.

### I.Pendahuluan

Di dalam paradigma fakta sosial, setiap fakta-fakta yang ada dalam dinamika kesejarahan akan mempengaruhi ide-ide, gagasan-gagasan dan pemikiran manusia.<sup>157</sup> Sedaangkan dalam paradigma definisi sosial, ide-ide dan pemikiran yang diambil dari agama juga memiliki andil yang kuat dalam mewarnai realitas sosial di masyarakat.<sup>158</sup> Corak paradigma fakta sosial (marxian) dan definisai sosial (weberian) tidak perlu ditempatkan pada titik yang polaritatif karena keduanya dapat ditarik hubungan sinergis yaitu bahwa nilai, ide dan pemikiran keagamaan memiliki hubungan yang saling mempengaruhi dengan realitas sosial di masyarakat.

Secara sosiologis, dalam setiap masyarakat terdapat individu atau kelompok kecil elemen masyarakat yang mengambil peranan dalam membentuk sub sistem di masyarakat.<sup>159</sup> Pola pemikiran dan gerakan Islam dengan corak post-tradisional yang dikemukakan dan dilakukan kalangan NU

---

<sup>157</sup> Lebih lanjut lihat Philip Smith, *Cultural Theory*, Blackwell, Massachussets, 2001, hlm.7

<sup>158</sup> Ralph Schoeder, *op.Cit.*, hlm.150.

<sup>159</sup> Muslim Abdurrahman, *Op.Cit.*, hlm.175

muda merupakan upaya adaptasi dengan perkembangan modernitas dan globalisasi. Pembaharuan Islam merupakan hal yang mutlak diperlukan. Namun demikian kalangan NU muda yang dimotori oleh para kiai muda NU berfikir bahwa pembaharuan tidak perlu meninggalkan akar-alar tradisi yang ada.

## **XII. Post-Tradisionalisme Islam: Potret Pembaharuan Aktivistis NU-Muda**

Post-Tradisionalisme merupakan tradisi yang ditransformasikan secara meloncat melampaui batas tradisi itu sendiri. Post-Tradisionalisme juga berarti tradisi pemikiran yang meramu tradisi klasik dengan pemikiran yang progresif. Hal yang demikian akan menghasilkan pemikiran yang berakar pada tradisi secara kuat disamping memiliki jangkauan pemahaman yang luas, khususnya dalam merespon persoalan kontemporer. Post-Tradisionalisme berangkat dari khazanah tradisional tetapi berani melakukan lompatan tradisi dan membentuk tradisi baru yang berbeda dengan tradisi pemikiran pendahulunya.<sup>160</sup>

Post-Tradisionalisme Islam merupakan corak pemikiran dan gerakan yang telah melampaui batas-batas tradisionalisme pemikiran NU yang disebut tradisi *ahl al sunnah wa al jama'ah* yang berisi muatan-muatan doktrin. Di dalam konteks Post-Tradisionalisme ini, Abdurrahman Wahid merupakan

---

<sup>160</sup> Muh Hanif Dakhiri Dan Zaini Rachman, *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran Dan Gerakan PMII*, Iссisindo Mediatama, Jakarta, 2000, hlm.11

lokomotif utama dalam menyebar luaskan pemikiran-pemikiran pembaharuannya.

Disamping Abdurrahman Wahid, juga terdapat lokomotif-lokomotif Post-Tradisionalisme dari para pemikir progresif NU yang berupaya menciptakan transformasi masyarakat. Lokomotif-lokomotif Post-Tradisionalisme Islam Indonesia yang juga sering disebut dengan label "NU liberal" ini antara lain adalah para pemikir NU dengan berbagai tipe pemikirannya, seperti Abdurrahman Wahid, Said Aqiel Siradj, dan Sjechul Hadi Permono (tipe divergen), Tolchah Hasan (tipe antisipatif), Masdar Farid Mas'udi dan Sahal Mahfudh (tipe eklektik), Ali Yafie (tipe integralistik ), Achmad Siddiq dan Abdul Muchith Muzadi (tipe responsif)<sup>161</sup>. Tidak berhenti pada pemikiran para elit NU, gerakan generasi NU-Muda yang tergabung dalam gerakan-gerakan kultural sebagai bagian dari agen perubahan seperti Lakpesdam-NU, LKiS, LKPSMNU, eLSAD , eLSAM, LP3M, LKDIA, KLIK , JSTS , LKTS , SYARIKAT dan sebagainya ternyata sifatnya lebih liberal dari pendahulunya. Kalangan NU-Muda yang aktif dipergerakan ini telah mampu melakukan rasionalisasi dan institusionalisasi dari apa yang oleh Weber disebut *kharisma*<sup>162</sup> dari para tokoh pemikir Post-Tradisionalis.

---

<sup>161</sup> Rumadi Ahmad, "*Walisongo "NU Liberal*", diakses tanggal 23 oktober ([www.sinarharapan.co.id](http://www.sinarharapan.co.id))

<sup>162</sup> Kharisma adalah kekuatan revolusioner untuk merubah masyarakat sehingga menjadi unsur strategis dalam perubahan sosial . Lihat Ralp Schroeder, *Max Weber And Sociology Of Culture*, Sage, London, 1992, hlm. 83-84.



Dalam perspektif Weberian, pemikiran dan gerakan kalangan Post-Tradisionalis sudah melangkah dari cara beragama yang *magic* menuju *social salvation*.<sup>163</sup> Transformasi kultural ini tampak dalam aktivitas dan pemikiran kalangan Post-Tradisionalis yang telah menekankan misi profetik keagamaannya dalam kerangka pembebasan dan pemberdayaan masyarakat.

Walaupun menggunakan pola beragama universal dengan corak pemikiran dan pergerakannya yang sekuler<sup>164</sup> namun kalangan Post-Tradisionalisme masih mau menjalankan ritual tradisional sinkretis yang, meminjam istilah Geertz, disebut sebagai *slametan*<sup>165</sup>. Indikasi dari hal ini adalah masih dilakukannya ritual-ritual tradisional seperti *tahlilan*, *istighatsah*, *mitoni*, *ruwatan*, *muqaddaman*, *manaqiban*, *ritual barzanji* serta tradisi ritual Kejawen dan Islam Jawa yang lain. Tradisi ini dilakukan sebagai apa yang oleh Durkheim disebut sebagai penyambung solidaritas (*solidarity*).<sup>166</sup>

Walaupun memiliki ikatan emosional dan kultural dengan kalangan tradisionalisme Islam (NU konservatif), namun pemikiran dan gerakan kalangan Post-Tradisionalisme tetap bersifat independen. Independensi ini dipertahankan terutama dalam mengolah dan mentransformasikan akar dan khazanah tradisionalnya secara radikal untuk menjawab tuntutan riil

---

<sup>163</sup> Philip Smith, *Cultural Theory*, Blackwell, Massachussets, 2001, hlm.14.

<sup>164</sup> Pola keagamaan universal menekankan upaya etis dalam membebaskan masyarakat dari keterbelakangan, kemiskinan, kebodohan. Lihat Gustav Mensching, *Religion, Culture And Society, A Reader In The Society Of Religion*, Editor by Louis Schenider, John Welley & Sons Inc, New York, 1962, hlm. 257-258.

<sup>165</sup> Adam Kuper, *Culture: The Antropologist Account*, Harvard University Press, Canbridge, 1999, hlm. 43

<sup>166</sup> Philip Smith, *Op.Cit.*, hlm.9

masyarakat dan bangsanya. Istilah Post-Tradisionalisme Islam dipakai oleh kalangan intelektual aktivis NU-Muda dalam memberi identitas kelompoknya, sebagai pembeda dengan gerakan modernisme Islam. Post-Tradisionalisme Islam sendiri tidak menjadikan pemikiran modernisme konvensional sebagaimana dikemukakan a-Afghani, Muhammad Abduh, Ahmad Khan dan kaum modernis lain sebagai ruh pemikiran.

Kalangan Post-Tradisionalisme Islam justru lebih menjadikan pemikiran kekiri-kirian Hassan Hanafi sebagai referensi, disamping juga pemikiran Muhammad Arkoun, al-Jabiri, Mahmud Thoha dan para pemikir transformatif lain.<sup>167</sup> Dengan demikian maka sebutan Post-Tradisionalisme Islam ini lebih sarat dengan muatan-muatan akar sosiologis. Walaupun pemikirannya berwawasan moderen namun karena akar sosio-kulturalnya para pemikir dan aktivis ini dari kalangan Islam Tradisional (NU) maka kalangan pemikir dan aktivis NU-muda ini menggunakan identitas Post-Tradisionalisme Islam sebagai identitas kelompoknya.

Pembaharuan Islam kalangan Post-tradisionalis berangkat dari pandangan yang mengakui perlunya reformulasi substansial dari peradaban yang ada, kerangka institusional, moral-spiritual dan etika sosial guna merespon hak-hak dasar universal , menghormati agama, ideologi dan kultur

---

<sup>167</sup>Muh Hanif Dakhiri Dan Zaini Rachman, *Op.Cit.*, hlm.39

lain serta menyerap sisi-sisi positif yang ditawarkan ilmu pengetahuan dan teknologi.<sup>168</sup>

Pemikiran Post-tradisionalisme menempatkan tradisi dan pembaharuan pada posisi yang seimbang. Walaupun pola keberagaman masih kental dengan warna tradisionalisme tetapi sudah diinterpretasikan dalam konteks modernitas sehingga wajar jika kalangan NU muda saat ini lebih memberikan perhatian pada aspek-aspek humanitarian seperti HAM, pluralisme, gender, inklusifisme, serta pengakuan adanya heterogenitas politik.

Sikap ini perlu ditampilkan agar umat Islam dapat berdialog dengan peradaban dunia global, disamping dapat memunculkan sikap kritis dan koreksi atas budayanya sendiri.<sup>169</sup> Post-tradisionalisme Islam sebagai sebuah pemikiran dan gerakan dimaksudkan sebagai pola merubah sikap hidup umat Islam agar lebih dapat menampilkan universalisme Islam.

Universalisme Islam merupakan lima prinsip umum pengaturan hidup (*al-kulliyat al-khamsah*) yang sudah dikenal dalam literatur-literatur klasik yang dipakai NU. Universalisme Islam menekankan pada ajaran humanitarianisme yang memberikan jaminan dasar bagi umat manusia berupa keselamatan fisik, keselamatan keyakinan, keluarga dan keturunan, harta benda dan profesi.

---

<sup>168</sup> John L. Esposito, *Op.Cit.*, hlm. 267.

<sup>169</sup> Abdurrahman Wahid, *Universalisme Islam Dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam, Op.Cit.* hlm. 11

Unsur-unsur utama kemanusiaan yang ditekankan dalam universalisme Islam itu harus diimbangi dengan kearifan yang muncul dari keterbukaan peradaban Islam.<sup>170</sup> Universalisme Islam merupakan nilai-nilai (kerangka teoritik) yang pasif dan stagnan jika tidak diterjemahkan dalam sikap hidup keagamaan yang kosmopolit.<sup>171</sup> Secara historis, Islam itu sebenarnya bersifat kosmopolitan yaitu dinamis, inklusif dan menghargai pluralisme..

Pemikiran dan pergerakan Post-Tradisionalisme Islamn berupaya mengambil hikmah dari manapun dan siap berdialog dengan seluruh tradisi budaya yang ada. Pandangan Islam Kosmopolitan yang demikian ini dimaksudkan untuk menampilkan wajah Islam di zaman moderen yang dapat beradaptasi dengan dinamika modernitas. Sikap adaptif itu tampak dalam pesan-pesan moral Islam kosmopolitan agar umat Islam bersedia menyerap secara konstruktif dan positif tradisi pemikiran dan budaya yang berkembang.<sup>172</sup> Hal ini dianggap penting guna menghasilkan formulasi Islam yang inklusif, fleksibel , pluralis dan toleran, sesuai dengan kondisi Indonesia kekinian. Islam Kosmopolitan mengarah kepada kesadaran muslim sebagai bagian dari peradaban dunia global.

## M. Penutup

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, hlm.3

<sup>171</sup> Muslim Abdurrahman, *Op.Cit.*, hlm.90.

<sup>172</sup> Nuscholish Madjid, *Dialog Keterbukaan, Op.Cit.*, hlm. 288.

Corak sekuler (memasuki wilayah profan) yang menjadi salah satu ciri khas pemikiran kalangan NU muda ternyata tidak menjadikan pemikiran dan aktivitasnya keluar dari etika muslim. Pemikiran dan pergerakan yang dikembangkan tidak melepaskan diri dari keberadaannya sebagai muslim . Pola pemikiran dan pergerakan Post-Tradisionalisme kendati lebih memberikan perhatian utama pada persoalan-persoalan sosial-kemanusiaan namun tidak melepaskan dari sumber spirit dari normativitas agama sehingga wajar jika pemikiran dan pergerakan aktivis muda NU sering disebut sebagai tradisionalisme sekuler sebagai corak baru dalam khazanah pemikiran pembaharuan Islam di Indonesia.

Tradisionalisme lebih menunjuk pada masih kuatnya kalangan Post-Tradisionalis dalam berpegang pada budaya dan pandangan kosmologi Islam tradisional . Sedangkan istilah sekuler dipakai sebagai gambaran wilayah pemikiran dan pergerakan yang meloncat ke wilayah-wilayah “bukan khas agama”.

Pemaduan dua unsur (tradisionalisme Islam yang sakral dan aspek modernitas yang sekuler-profan) dimaksudkan sebagai upaya membangun dan melakukan pemberdayaan masyarakat sebagai bagian dari kewajiban ke-Islaman dalam bentuk etika sosial yang humanis. Sebagai pengembang misi profetik untuk realisasi rahmatan lil ‘alamin maka wajar jika pergerakan yang dilakukan ditujukan untuk membangun masyarakat secara umum tanpa membeda-bedakan latar belakang agama, budaya dan politik.

Arus balik pemikiran dan gerakan yang sering disebut post-tradisionalisme Islam Indonesia ini merupakan fenomena baru dalam kehidupan sosial keagamaan. Sebagaimana Abdurrahman Wahid, mereka ini bukan tradisionalis konservatif dan bukan modernis. Mereka adalah kalangan Post-Tradisionalis yang memiliki *background* tradisi pesantren yang kuat, disamping memiliki jangkauan wawasan luas dan moderen. Pemikiran dan aktivitasnya telah memasuki wilayah-wilayah sekuler (profan).

Dari deskripsi dan analisa terhadap pemikiran Islam Kosmopolitan yang dikemukakan Abdurrahman Wahid serta faktor latar belakang sosiologis dan pengaruh pemikirannya di masyarakat , dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Islam Kosmopolitan merupakan pemikiran sintetik sebagai upaya menyesuaikan gerakan keagamaan dengan kondisi sosio-historis yang melingkupinya. Pemikiran Islam Kosmopolitan merupakan pemikiran yang tidak dapat dilepaskan dari pengaruh dinamika sosial yang terjadi.

Perubahan-perubahan akibat dinamika sosial tidak saja mengakibatkan melemahnya bentuk-bentuk dan tatanan sosial lama tetapi juga mempengaruhi kreatifitas pemikiran keagamaan dalam konteks sosial dan kultural yang baru. Secara spesifik, latar belakang keluarga, pendidikan, pergaulan, tradisi pesantren dan progresifitas dirinya dalam kiprah modernitas merupakan

faktor-faktor penting yang mendorong munculnya pemikiran Islam Kosmopolitan. Hal ini menunjukkan bahwa memang tidak ada pemikiran yang muncul dalam ruang kosong yang tidak terpengaruh oleh realitas sosiologis dan dinamika historis yang melingkupinya.

Istilah Islam tidak mungkin tanpa ajektif. Abdurrahman Wahid menggunakan istilah kosmopolitan untuk menunjuk pada suatu moralitas keagamaan yang memberikan perhatian utama pada persoalan humanitarianisme, pluralisme, demokrasi dan teologi pembebasan. Islam Kosmopolitan merupakan sebuah gagasan yang memiliki maksud untuk menciptakan sebuah sintesa baru antara unsur-unsur normatifitas keagamaan dengan unsur-unsur sekuler.

Hal yang demikian tampak dalam gagasan-gagasan kosmopolitan Abdurrahman Wahid yang ingin menjadikan kepentingan keagamaan tidak terpisah dengan kepentingan masyarakat umum. Pemikiran Abdurrahman Wahid yang menjadikan nilai Universalisme Islam sebagai landasar dasar dalam pemikiran Islam Kosmopolitan juga menunjukkan sintesa antara unsur keagamaan sebagai spirit dan faktor inspirasional dengan unsur-unsur sosial yang berada di wilayah sekuler. Bentuk-bentuk sintesa itu tercermin dalam pemikiran-pemikirannya tentang humanitarianisme, pluralisme, demokrasi dan teologi pembebasan.

Disamping menonjolkan isu-isu non-sektarianisme yang secara normatif bukan khas agama ini, pemikiran Islam Kosmopolitan yang dikemukakan

Abdurrahman Wahid lebih menggunakan logika ketimbang simbolisme keagamaan. Hal ini mengindikasikan bahwa suatu pemikiran sesungguhnya mengalami transformasi menuju mode-mode pemikiran yang rasional yang mampu membebaskan diri dari sikap-sikap emosional keagamaan. Rasionalitas pemikiran Islam Kosmopolitan ini terlihat dalam kecakapannya yang menjadikan fakta empiris sebagai inspirasi kerja-kerja sosial keagamaan dalam membebaskan manusia dari tekanan struktur-struktur sosial yang membelanggunya.

Kedua, pemikiran Islam Kosmopolitan Abdurrahman Wahid memiliki pengaruh yang cukup signifikan dalam konteks sosio-kultural di Indonesia. Indikasi dari pengaruh itu antara lain perubahan pola kehidupan keagamaan masyarakat ke arah sikap hidup yang lebih harmonis dan toleran, semakin semaraknya kampanye-kampanye demokrasi dan pengembangan *civil society* serta munculnya generasi-generasi progresif dari kalangan muda NU yang lebih memiliki peran aktif dalam persoalan-persoalan kemanusiaan.

Adanya pengaruh dari pemikiran Islam kosmopolitan Abdurrahman Wahid ini merupakan bukti bahwa agama merupakan struktur sosial yang melengkapi sistem sosial yang telah ada. Sebagai bagian dari sistem sosial maka agama yang termanifestasi dalam perilaku, pemikiran dan gerakan keagamaan, akan memiliki sifat saling bergantung dengan struktur-struktur sosial yang lain. Perubahan salah satu bagian dalam sistem sosial akan mempengaruhi



bagian lain yang pada akhirnya akan mempengaruhi kondisi sistem sosial secara menyeluruh.

Ketiga. pemikiran Islam Kosmopolitan yang dikemukakan Abdurrahman Wahid merupakan upaya membawa Islam untuk menjadi suatu kekuatan bagi perubahan dan transisi yang damai. Cita-cita Islam Kosmopolitan adalah terciptanya masyarakat demokratis yang menghargai pluralisme dan humanitarianisme dalam rangka menuju sebuah Indonesia baru yang corak masyarakatnya inklusif dan toleran. Untuk menuju ke arah ini maka Islam diletakkan sebagai dasar inspirasional dalam teologi pembebasan.

Akan tetapi bukan hanya Abdurrahman Wahid saja yang memunculkan gagasan-gagasan menuju masyarakat Indonesia kontemporer. Beberapa aktivis muslim dan pergerakan-pergerakan Islam dari kalangan muslim juga banyak yang memberikan kontribusi dalam upaya menuju kebangkitan Islam Indonesia sebagai bagian dari upaya membangun bangsa.

Apa yang dilakukan para intelektual aktivis muslim Indonesia adalah memberikan kerangka berfikir bagi masyarakat untuk dapat memahami agama dalam konteks dinamika historis yang terus berkembang. Pembaharuan ini penting untuk menghindari dua ekstrimitas yaitu ortodoksi dan sekulerisme. Pemikiran dan pergerakan yang dimunculkan oleh para intelektual aktivis Indonesia bersifat heterogen yang ditandai dengan banyaknya corak dan perhatian utama masing-masing pemikiran dan pergerakan. Perbedaan-perbedaan itu juga ditandai dengan perbedaan penggunaan bahasa simbol.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ali, Fachri dan Bachtiar Effendi (1986), *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan.
- Abdurrahman, Muslim (1997) , *Islam Transformatif*, Jakarta : Pustaka Firdaus.
- Alexander , Jeffry C. And Steven J. Sherwood (2002), “Mythic Gestures : Robert N. Bellah And Cultural Sociology” dalam Richard Madsen et al, *Meaning And Modernity : Religion, Polity And Self*, Berkeley: University of California Press.
- Amin ,M. Masykur (1995), *Dinamika Islam : Sejarah Transformasi Dan Kebangkitan*, Yogyakarta : LKPSM.
- Ahmed Akbar S. (1993), *Posmodernisme: Bahaya Dan Harapan Bagi Islam*, Terjemahan M. Sirozi, Bandung: Mizan.
- Arifin, MT (1996), “Temu Genggong Dan Masa Depan NU” dalam *Suara Merdeka*, Edisi Senin 4 November.
- Ali, A.Mukti (1998) , *Ilmu Perbandingan Agama Di Indonesia*, , Yokyakarta: IAIN SUKA Press.
- Ahmad ,Rumadi (2002), *Walisono NU Liberal*, (Diakses tanggal 23 oktober) [[www.sinar harapan.co.id](http://www.sinar.harapan.co.id)].

- Arkoun ,Muhammad (2001), *Islam Kontemporer: Menuju Dialog Antar Agama*, Terjemahan Ruslani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, Syamsuddin (1997), *Agama Dan Masyarakat: Pendekatan Sosiologi Agama*, Jakarta:Logos.
- Asy'ary, Musa (1999), *Filsafat Islam Tentang Kebudayaan*, Yogyakarta:LESFI.
- Bennabi ,Malek (1988), *Islam In History And Society*, Kuala Lumpur: Berita Publishing,.
- Bruinessen, Martin Van (1994), *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Terjemahan Farid Wajdi, Yogyakarta: LkiS.
- (1994), “Konjungtur Sosial Politik Di Jagat NU Pasca Khittah 26:Pergulatan NU Dekade 90-an”, dalam Ellyasa KH. Darwis, *Gus Dur, NU Dan Masyarakat Sipil*, Yogyakarta: LkiS..
- Barton, Greg (1999) , *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, Terjemahan Nanang Tahqiq, Jakarta: Pustaka Antara.
- (1997),”Liberalisme: Dasar-Dasar Progresifitas Pemikiran Abdurrahman Wahid” dalam Greg Fealy dan Greg Barton,*Tradisionalisme Radikal:Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, Terjemahan A. Suaedy et al, Yogyakarta:LKiS.
- Bakri, Syamsul, *Peta Sejarah Peradaban Islam* (Yogyakarta, Fajar Media Press, 2011)
- Casanova, Jose(1994), *Public Religion In The Modern World* , Chicago: The University Of Chicago Press.
- Djojonegoro, Wardiman (1996),” Umat Islam Tak Perlu Cemaskan Modernitas” dalam *Republika*, Edisi Selasa 4 November.
- Dakhiri, Muh Hanif Dan Zaini Rachman (2000), *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran Dan Gerakan PMII*, Jakarta: Issisindo Mediatama.

- Esposito, John L. dan John O. Voll (2002), *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, Terjemahan Sugeng Haryanto et.al, Jakarta :Raja Grafindo Persada.
- al-Faruqi, Ismail (1998), *Atlas Budaya Islam : Menjelajah Khazanah Peradaban Islam*, Terjemahan Ilyas Hasan, Bandung: Mizan.
- Gibb ,H.A.R. (1990) *Aliran-Aliran Moderen Dalam Islam*, Terjemahan Machnun Husein, Jakarta :Rajawali Pers.
- Geertz, Clifford (1982), *Islam Yang Saya Amati*,Terjemahan Hasan Basari, Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial.
- Hanafi ,Hassan, (1995), *Islam In the Modern World*, Kairo: The Anglo -Agyptian Bookshop.
- (1991), *Agama, Ideologi Dan Pembangunan*,Terjemahan Sonhaji Sholih, Jakarta: P3M.
- (2001), *Agama, Kekerasan Dan Islam Kontemporer*, Terjemahan Ahmad Najib, Yokyakarta: Jendela Press.
- Haidar ,M.Ali (1994) , *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia: Pendekata Fikih Dan Politik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Hikam, AS (1996) “Gus Dur Dan Pemberdayaan Politik Umat” dalam Arief Affandi, *Islam Demokrasi Atas bawah: Polemik Strategi Umat Model Gus Dur dan Amin Rais*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- (1994),” Khiththah dan Penguatan Civil Society di Indonesia: Sebuah Kajian Historis Struktural Atas NU Sejak 1984”, dalam Ellyasa KH Darwis, *Gus Dur, NU Dan Masyarakat Sipil*, Yogyakarta: LKiS.
- Isre, Moh Sholeh (1998), *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas Dan Reformasi Kultural*, Yokyakarta: LKiS.
- Ida ,Laode (1994), “Politik NU Pasca Khithah”, dalam S. Sinansari Ecip (Ed), *NU: Khittah, dan Godaan Politik*, Bandung : Mizan
- Ida,Laode dan A. Thantowi Jauhari (1999), *Gus Dur:Diantara Keberhasilan Dan Kenestapaan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada

- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid (1991), *al-Turats Wa al-Hadatsah*, Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi.
- Kuper, Adam (1999), *Culture: The Antropologist Account*, Canbridge: Harvard University Press
- Kuntowijoyo (1988), *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan.
- Karim, A. Ghafar (1995), *Metamorfosis NU Dan Politisasi Indonesia*, Yogyakarta: LKiS-Pustaka Pelajar
- Kosasih, E. (2000), *Hak Gus Dur Untuk Nyleneh*, Bandung: Pustaka Hidayah
- Lapidus, Ira M. (2000), *Sejarah Sosial Umat Islam*, Bagian I & II, Terjemahan Ghufron A. Mas'adi, Jakarta : Raja Grafindo Persada
- Lubis, M. Ridwan dan Mhd. Syahminan (1994), *Perspektif Pembaharuan Pemikiran Islam*, Medan: Pustaka Widya Sarana
- Menssching, Gustav (1962), *Religion, Culture And Society: A Reader In The Society of Religion*, New York: Sons Inc
- Madjid ,Nurcholish (1987), *Islam Kemoderenan Dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan
- (1995), *Islam Agama Peradaban*, Jakarta: Paramadina.
- (1998), *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, Jakarta : Paramadina,
- Ma'arif ,A. Syafe'i (1993), *Peta Bumi Intelektualisme Indonesia*, Bandung: Mizan
- (1995), *Membumikan Islam*, Yokyakarta: Pustaka Pelajar.
- Muhadjir ,Noeng (1996), *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi III, Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Moleong, Lexy J. (2001), *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya

- Mulkhan, Abdul Munir (1995), *Teologi Kebudayaan Dan Demokrasi Modernitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Masdar, Umaruddin (1999), *Membaca Pikiran Gus Dur Dan Amin Rais Tentang Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nasution, Harun (1982), *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran Dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang.
- (1992), *Islam Rasional*, Bandung : Mizan,.
- Nasiku (1995), *Sistem Sosial Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Nurhadi, (1999), *Muslim-Christian Relations In The New Order Indonesia*, Tesis,, Leiden: Leiden University.
- O’dea, Thomas F. (1995), *Sosiologi Agama*, Terjemahan Tim Yasogama, Yogyakarta: Raja Grafindo Persada.
- Popper, Karl R. (1971), *The Open Society And its Enemies*, Princeton: Princeton University Press.
- Pritchard, E.E. Evans (1986), *Atropologi Sosial*, Terjemahan Nancy Simanjuntak, Jakarta: Bumi Aksara.
- Qamar, Mujammil (2002), *Walisongo NU Liberal: Dari tradisionalisme Ahlussunnah Ke universalisme Islam*, Bandung: Mizan
- Rachman, Budhy Munawar (1995), “Dari Tahapan Moral Ke Periode Sejarah, Pemikiran Neo-Modernisme Islam Indonesia” dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No.3 Vol. VI , , Jakarta: LSAF.
- Schroeder, Ralph (1992), *Max Weber And Sociology Of Culture*, London: Sage
- Giovanni Sartori (1987), *The Theory Of Democracy Revisted*, Vol. I, New Jersey: Chattam House Publisher.
- Smith, Philip (2001), *Cultural Theory*, Massachussets: Blackwell.
- Soetiono (2002), *Budaya Kosmopolitan* (Diakses bulan Desember 2002) [<http://id.catcha.com/forum/Current-affairs.shtml>].

- Steenbrink, Karel A.( 1987), *Perkembangan Teologi Di Dunia Kristen Modern*, Yogyakarta: IAIN SUKA Press.
- Sitompul , Einar M.(1994), "NU, Azas Tunggal Pancasila Dan Komitmen Kebangsaan", dalam Ellyasa KH. Darwis (Ed), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, Yogyakarta: LKiS - Pustaka Pelajar.
- Syari'ati, Ali (1994), *Ideologi Kaum Intelektual*, Editor Syafiq Basri dan Haidar Baqir, Bandung: Mizan
- Tomlinson, John (1999), *Globalization And Culture*, Oxford: Polity Press.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan Dan Pengembangan Bahasa (1990), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.
- al-Warid, Harun Abu Kasyaf (2000), *Mengungkap Riwayat Silsilah Gus Dur, Dokumen Ciganjur* ,Jakarta: tanpa penerbit
- Wahid, Abdurrahman (1999), "Presiden Dan Agama" dalam Eep Syaefullah Fattah (Ed), *Politik Demi Tuhan*, Bandung: Pustaka Hidayah.
- (1999), *Mengurai Hubungan Agama Dan Negara*, Jakarta: Grasindo.
- (1993), "Hubungan Antar Agama:Dimensi Internal dan Eksternalnya", dalam Th. Sumartana et al, *Dialog: Kritik & Identitas Agama*, Dian/Interfidei , Yogyakarta,
- (1993), "NU, Pluralisme Dan Demokrasi Jangka Panjang", dalam M. Imam Azis et.al (Ed), *Agama, Demokerasi Dan Keadilan* , Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- (1988), *Universalisme Islam Dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam*, Makalah, Jakarta : Paramadina.
- (1981), *Aspek Reformatif Dari Upaya Untuk Menanngulangi Masalah Kemiskinan*, Makalah, Jakarta: Badan Litbang Departemen Agama.
- (2001),*Menggerakkan Tradisi: Essai-Essai Pesantren*, Yokyakarta: LKiS.

-----**(1999),***Prisma Pemikiran Gus Dur*, Penyunting Muh Sholih Isre, Yogyakarta:LKiS.

-----**(1979),** *Bunga Rampai Pesantren*, Jakarta: Darma Bakti.

-----**(1999),** *Membangun Demokrasi*, Editor Zaeni Shofari al Raef, Jakarta: Remaja Rosdakarya.

-----**(1993),**”Nahdlatul Ulama Dan Khiththah 1926”, dalam M. Masyhur Amin dan Ismail S. Ahmad, *Dialog Pemikiran Islam & Realitas Empirik*, Yogyakarta: LKPSMNU.

-----**(1993),**”Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya” dalam Kazuo Simogaki, *Kiri Islam*, Terjemahan M. Imam Azis dan Jadul Maula, Yogyakarta: LKiS.

-----**(1983),** *Muslim Di Tengah Pergumulan*, Jakarta: Lappenas Lappenas.

**Yusuf, A. Nasir (1994) ,** *NU Dan Gus Dur*, Bandung: Humaniora Utama Press.

**al-Zastrow ,Ng. (1999),** *Gus Dur Siapa Sih Sampeyan ?*, Jakarta: Erlangga.