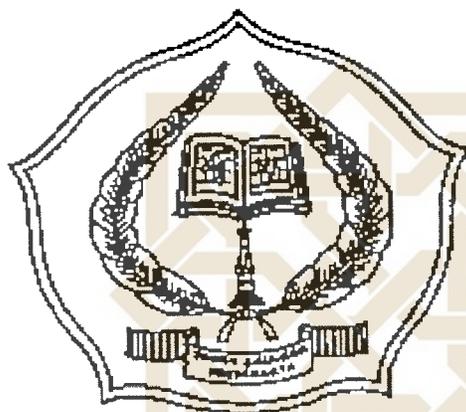


**PRIBUMISASI ISLAM DI INDONESIA DALAM PEMIKIRAN
ABDURRAHMAN WAHID**



SKRIPSI

**Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Filsafat Islam (S. Fil.I)**

**STATE ISLAMIC UNIVERSITY
OLEH :
SUNAN KALIJAGA
SOCHIBUL AININ NAIM
NIM. 01510782
YOGYAKARTA**

**JURUSAN AQIDAH dan FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

2007

Dr. ALIM ROSWANTORO, S. Ag, M. Ag
MUH FATKHAN, S. Ag, M. Hum
DOSEN FAKULTAS USHULUDDIN
UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

NOTA DINAS PEMBIMBING

Hal : Skripsi Saudara Sochibul Ainin Naim
Lamp : 6 (enam) eksemplar

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
Di Yogyakarta

Assalamu 'alaikum Wr. Wb.

Setelah melakukan beberapa kali bimbingan baik dari segi isi, bahasa, maupun tehnik penulisan, dan setelah membaca skripsi mahasiswa tersebut di bawah ini :

Nama : Sochibul Ainin Naim
NIM : 01510782
Jurusan : Aqidah Filsafat
Judul : Pribumisasi Islam Di Indonesia Dalam
Pemikiran Abdurrahman Wahid

Maka kami menyatakan bahwa skripsi tersebut telah memenuhi syarat untuk dimunaqosyahkan pada Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Demikian Nota Dinas ini kami buat, atas perhatian dan kebijaksanaan Bapak kami haturkan terima kasih.

Wassalamu 'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, Juli 2007

Pembimbing I

Pembimbing II

Dr. Alim Roswanto, S. Ag, M. Ag
NIP. 150289262

Muh Fatkhan, S. Ag, M. Hum
NIP. 150292262



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN
Jl. Marsda Adisucipto Telp/Fax. (0274) 512156 Yogyakarta

PENGESAHAN

Nomor: UIN.02/DU/PP.00.9/1550/2007

Skripsi dengan judul : *Pribumisasi Islam Di Indonesia Dalam Pemikiran Abdurrahman Wahid*

Diajukan oleh :

1. Nama : Sochibul Ainin Naim
2. NIM : 01510782
3. Program Sarjana Srata I Jurusan : AF

Telah dimunaqosyahkan pada hari : Senin, tanggal: 16 Juli 2007 dengan nilai: 63,3 (C-) dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Srata Satu.

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH :

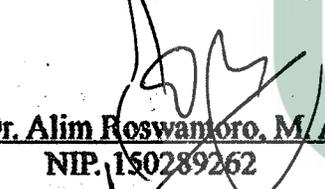
Ketua Sidang


Fahruddin Faiz, M. Ag
NIP. 150298986

Sekretaris Sidang


Fahruddin Faiz, M. Ag
NIP. 150298986

Pembimbing/merangkap Penguji


Dr. Alim Roswanto, M. Ag
NIP. 150289262

Pembantu Pembimbing


Muh. Fatkhan, S. Ag, M. Hum
NIP. 150292262

Penguji I


Dr. Alim Roswanto, M. Ag
NIP. 150289262

Penguji II


H. Zuhri, S. Ag, M. Ag
NIP. 150318017

Yogyakarta, 16 Juli 2007
DEKAN


Drs. H.M. Fahmi, M.Hum
NIP. 150088748

MOTTO

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

..... لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتَنَهَا^e سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا¹

..... Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan.

(ath Thalaaq ayat : 7)



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

¹ Departemen Agama, Al-Qur'an dan Terjemahannya, (Jakarta: PT Intermasa, 1993), hlm.946

PERSEMBAHAN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Kupersembahkan karya ini kepada:

- ❖ Kedua orang tuaku tercinta
- ❖ Kakak-kakakku dan adik-adikku tersayang
- ❖ Almamater tercinta

ABSTRAK

Fenomena pluralitas yang dimiliki bangsa Indonesia, telah mencerminkan pola kehidupan harmonis dan elegan yang menampilkan konstruksi sosial-budaya yang dapat berdampingan dan tidak saling berbenturan. Padahal secara intern, diakui atau tidak, dalam sebuah pluralitas dapat dipastikan akan ada berbagai macam wacana yang saling berinteraksi dan saling mempengaruhi yang akhirnya membentuk suatu paradigma atau fenomena-fenomena sosial-budaya. Perkembangan agama Islam di Indonesia yang berlangsung secara evolutif telah berhasil menanamkan akidah Islamiah dan *syari'ah shahihah*, memunculkan cipta, rasa, dan karsa oleh pemeluk-pemeluknya. Sebelum kedatangan Islam, masyarakat telah memeluk agama yang berkembang secara evolutif pula, baik dari penduduk asli (yang menganut animisme, dinamisme, veteisme, dan sebagainya) maupun pengaruh dari luar (Hindu-Budha).

Berdasarkan problem tersebut, maka sebagai sebuah kajian faktual tentang tokoh, penulis dengan memakai pisau bedah antara lain: (1) *deskriptif*. Dengan metode ini, penulis menguraikan dan membahas secara sistematis dan terperinci seluruh konsepsi pemikiran tokoh yang bersangkutan. Dalam konteks ini, penulis akan menggambarkan dan menguraikan sepenuhnya dengan memakai analisa filosofis tentang konstruksi Pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid dan beberapa gagasan penting lainnya secara rinci dan jelas. (2) *Interpretatif*. Dalam hal ini, penulis berusaha menyelami karya tokoh untuk menangkap kandungan arti dan nuansa yang dimaksudkan secara spesifik. (3) *Analisa hasil*. Dengan cara ini, penulis akan merinci istilah-istilah atau pendapat-pendapat tokoh (Abdurrahman Wahid) ke dalam bagian-bagian khusus tertentu sehingga dapat dilakukan pemeriksaan atas arti yang dikandungnya, dengan maksud memperoleh kejelasan tentang arti yang sebenar-benarnya.

Dengan pribumisasi Islamnya ini terlihat bahwa Islam yang ingin ditampilkan Gus Dur adalah Islam yang dewasa, yang lebih menekankan aspek spiritual dan substansial, dibanding dimensi formal dan ritual. Gus Dur termasuk humanis yang sesungguhnya, ia selalu membela yang lemah, tertindas, minoritas, dan tidak tunduk pada prasangka. Hal ini ia tularkan kepada seluruh umat Islam, menurutnya umat Islam sebagai mayoritas, harus bersifat inklusif, dan mampu melindungi kaum minoritas. Islam yang ideal menurutnya adalah Islam yang berfungsi secara alami dan wajar, mengayomi semua orang, dan tidak dapat disekat-sekat oleh lembaga. Dari sinilah tidak berlebihan kiranya menjuluki Gus Dur sebagai *destroyer* yang membahayakan segala bentuk kemapanan yang mengarah pada diskriminasi dan sektarianisme dalam bentuk apapun, dan sebagai reformer yang dapat dijadikan harapan bagi segenap muslim dan segenap bangsa Indonesia. Abdurrahman Wahid menggunakan toleransi dalam Al Qur'an tidak hanya pada tingkat mengakui serta menghormati ibadah ritual agama lain dan dalam aktivitas sosial kemanusiaan yang lain, melainkan juga pada tingkat yang paling prinsipil yakni pilihan teologis yang didasarkan pada kemampuan nalar sehat manusia sebagai anugrah paling tinggi yang diberikan Tuhan.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Maha Suci Allah, yang telah memberikan penerangan kepada semua makhluk ciptaan-Nya. Sholawat serta salam hanya untuk para Rasul-Nya, terutama Muhammad SAW.

Alhamdulillah, penulis merasa sangat bersyukur dengan terselesaikannya skripsi yang berjudul Pribumisasi Islam Di Indonesia Dalam Pemikiran Abdurrahman Wahid. Meskipun penulis telah berusaha semaksimal mungkin untuk menyelesaikan skripsi ini, selayaknya karya ilmiah pada umumnya, namun semua ini belum mencapai kesempurnaan.

Penulis juga menyadari dengan selesainya skripsi ini tidak lepas dari bantuan dan dorongan dari berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung. Untuk itu dalam kesempatan ini, penulis ingin mengucapkan rasa terima kasih dengan sedalam-dalamnya dan penghargaan yang tak ternilai kepada :

1. Bapak Moh. Fahmi, M.Hum, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga.
2. Bapak Drs. Sudin M.Hum., selaku ketua Jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushulhuddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Bapak Fahrudin Faiz, S.Ag. M.Ag selaku sekretaris Jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushulhuddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

4. Bapak Dr. Alim Roswanto, S.Ag, M.Ag. selaku pembimbing I, dan Bapak Muh. Fatkhan, S.Ag. M.Hum. selaku pembimbing II, yang telah banyak memberikan masukan serta arahan-arahan dalam berbagai kesempatan.
5. Segenap Staf Administrasi Fakultas Ushuluddin juga Staf Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah banyak membantu selama perkuliahan.
6. Ayahanda H. Ahmad Sutahar dan Ibunda Hj. Rif'ah tercinta, yang dengan ikhlas dan sabar mendidik serta mengasuhku. Ku ungkap rasa syukur dan segala hormat atas pengorbanan dan cinta kalian kepadaku.
7. Kakak-kakak dan adik-adikku tercinta yang selalu membimbing dan memberikan motivasi dan dorongan untuk menyelesaikan studiku.
8. Saudara-saudaraku Aqidah dan Filsafat angkatan 2001, semoga kita menjadi orang-orang yang terpilih.
9. Komunitas kost sudrun Petung 8c Papringan. Maaf telah merepotkan sekaligus mengganggu istirahat kalian dan terima kasih atas tumpangannya.
10. Dan semua pihak yang telah banyak membantu, yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu semoga amal ibadah mereka senantiasa mendapat balasan dari Allah SWT.

Penulis tidak bisa memberikan apa-apa kepada semua pihak yang telah berjasa dalam memberikan bantuan baik dari segi moril maupun spiritual kepada penulis kecuali penghaturan rasa terima kasih yang berlimpah. Semoga Allah membalas atas kebaikan, ketulusan dan keikhlasanya dikemudian hari. Amiin. Semoga apa yang telah penulis lakukan selama ini dapat bermanfaat bagi semuanya, terutama bagi penulis sendiri.

Yogyakarta, Juli 2007

Sochibul Ainin Naim



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR ISI

| | |
|---|-----|
| HALAMAN JUDUL | i |
| HALAMAN NOTA DINAS | ii |
| HALAMAN PENGESAHAN | iii |
| HALAMAN MOTTO | iv |
| HALAMAN PERSEMBAHAN | v |
| ABSTRAK | vi |
| KATA PENGANTAR | vii |
| DAFTAR ISI | x |
| | |
| BAB I: PENDAHULUAN | |
| A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| B. Rumusan Masalah | 8 |
| C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian | 9 |
| D. Kajian Pustaka | 9 |
| E. Metode Penelitian | 12 |
| F. Sistematika Penulisan | 13 |
| | |
| BAB II. BIOGRAFI HIDUP DAN BUTIR-BUTIR PEMIKIRAN ABDURRAHMAN WAHID | |
| A. Biografi Abdurrahman Wahid | 14 |
| B. Karya-karya Abdurrahman Wahid | 18 |
| C. Butir- Butir Pemikiran Abdurrahman Wahid | 19 |
| | |
| BAB III. KERANGKA PEMIKIRAN PRIBUMISASI ISLAM | |
| A. Potret Dinamika Gerakan Islam | 33 |
| B. Tipologi Pemikiran Islam Indonesia | 40 |
| C. Dinamika Tafsir Keagamaan Abdurrahman Wahid | 46 |

BAB IV. KONSEP PRIBUMISASI ISLAM ABDURRAHMAN WAHID

| | |
|--|-----------|
| A. Islam Tradisionalime dan Modernisme | 57 |
| B. Konteks Sosio-Kultural Lahirnya Islam Pribumisasi | 60 |
| C. Konstruksi Islam Pribumisasi..... | 64 |
| BAB IV PENUTUP | |
| A. Kesimpulan..... | 79 |
| B. Saran-saran | 81 |
| DAFTAR PUSTAKA | 82 |
| CURRICULUM VITAE | 86 |



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
- YOGYAKARTA



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sejarah merupakan samudra pengetahuan yang ada pada masa lalu, ia dapat dijadikan cerminan untuk membangun peradaban masa yang akan datang. Dari sejarahlah kita dapat mengambil pelajaran mana yang baik dan mana yang buruk. Kesadaran sejarah terbentuk seiring dengan perkembangan umat manusia, sejarah menjadi variabel pokok dalam kehidupan umat manusia. Salah satunya adalah sejarah perkembangan Islam di Indonesia yang memiliki beragam tafsir. Masa lalu tentang perkembangan umat Islam di Indonesia menjadi kekayaan pengetahuan yang berharga bila dikaji lebih serius dan mendalam. Penggunaan pendekatan ilmu sejarah secara akademik dan ilmiah akan lebih membantu konstruksi sejarah Islam yang telah ada. Sehingga sejarah Islam di Indonesia tidak lagi hanya sekedar hikayat, cerita, atau bahkan dongeng dan mitos. Akan tetapi sejarah Islam di Indonesia menjadi sesuatu yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan akademik.

Awal bangsa Indonesia merupakan hasil migrasi dari masyarakat di luar wilayah perairan Nusantara. Raja Mulawarman yang merupakan bagian dari suku Dravida kalah dalam menghadapi peperangan dengan suku Arya di India. Maka ia berpindah tempat menuju selatan. Maka di daerah kalimantan timur berdirilah kerajaan Kutai. Setelah besar berkembang sampai pulau Jawa, disinilah berdiri kerajaan Mataram kuno (Hindu) yang bertempat di daerah Kedu (Magelang).

Setelah itu berkembanglah sejarah kerajaan Hindu di Indonesia, yaitu Pajajaran, Sriwijaya, Singosari, dan Majapahit. Dalam arus tersebut terjadilah arus migrasi kebudayaan yang berlangsung secara bertahap dan kontinue. Anasir dari budaya tersebut memberikan warna dominan dari masyarakat Indonesia, yaitu berasal dari agama Hindu dan Budha. Budaya tersebut terdiri dari ajaran-ajaran, institusi atau pranata, institut atau kelembagaan, dan ritual-ritual. Hasil kebudayaan yang telah dihasilkannya salah satunya adalah bangunan monumental Candi Borobudur dan Candi Prambanan.

Satu hal patut dicatat, bahwa agama-agama yang datang dari India, banyak berpengaruh di Indonesia seperti agama Hindu dan agama Budha, sedangkan yang dari Cina dan Jepang seperti agama Kong Hu Cu dan Sintho, tidak berpengaruh. Padahal perdagangan dengan Cina boleh dikatakan sama ramainya dengan perdagangan dengan India. Akan tetapi dalam budaya yang lain, pengaruh Cina cukup dominan di Indonesia, seperti aneka ragam makanan seperti Ta Ucho, Tahu, Tempe, Kecap, Bakwan, Bakmi, Bakso, dan sebagainya dan obat-obatan. Jadi agama yang datang dari Cina seperti agama Kong Hu Cu, dan Lao Tse dan Sintho, tidak berpengaruh sama sekali, sedangkan budaya di bidang makanan dan obat-obatan dapat berkembang dengan pesat.

Indonesia yang pernah mengalami berbagai macam zaman seperti Hindu-Budha, Islam, dan juga pernah dilanda oleh arus *missié* dan *zending* di zaman penjajahan.¹ Bagaimanapun juga proses terjadinya percampuran kebudayaan

¹Thomas Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Muslim Faith* (Lahore: Sh.M. Ashraf, 1971), hlm. 368 dan 383, K.P. Kaya, *Dakshin Bharate Muslim Missionari*, terjemahan A. Quashim Bhunya (Faridpur: Islamic Cultural Centre, 1980), hlm. 1-3, dan A. Mukti Ali, *The Spread of Islam In Indonesia* (Jogjakarta: Yayasan Nida, 1970), hlm. 7.

antara budaya Islam dengan budaya yang hidup di Indonesia berlangsung secara evolutif, seperti halnya proses perkembangan kebudayaan itu sendiri. Percampuran budaya antara kebudayaan Islam dengan kebudayaan yang hidup di Indonesia, merupakan percampuran dua kebudayaan yang beraneka ragam, baik kebudayaan Islam yang datang, dibawa oleh para penyebar agama Islam ataupun kebudayaan Indonesia yang terdiri dari berbagai macam percampuran kebudayaan.

Kedatangan Islam di Indonesia memiliki banyak teori. Paling tidak terdapat empat teori tentang masuknya Islam di negeri ini, yaitu Islam datang dari Gujarat, Persia, Arab dan China. Teori-teori tersebut didukung oleh para sejarawan yang memiliki pandangan dan pendekatan berbeda satu sama lain. Kebudayaan Islam yang dibawa oleh para penyebar agama Islam, merupakan manifestasi dari bimbingan wahyu dan itu terdiri dari institusi (pranata sosial), institut (kelembagaan), serta upacara-upacara keagamaan (ritual). Perlu dicatat bahwa dalam beberapa aspek terjadi proses akulturasi budaya secara damai (*pénétration pacifique*). Adakalanya kebudayaan Islam yang dominan (menang), akan tetapi di pihak lain, kebudayaan asli yang mendominasi percampuran kebudayaan itu.

Islam datang dan berbaur dengan tradisi dan budaya lokal. Pada perkembangan berikutnya berdirilah kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, yaitu Samudra Pasai, Demak, Banten, Mataram Islam. Mereka berhasil melakukan proses akulturasi dengan budaya lokal. Diantaranya adalah peranan Walisongo

dalam mengislamkan masyarakat Jawa. Disamping itu, untuk mengetahui mana di antara percampuran kebudayaan dua pihak, ada kalanya pula menimbulkan budaya baru yang mempunyai corak-corak tersendiri, yang tidak dapat dipisahkan lagi, mana di antara budaya yang datang dari luar dan mana yang ada. Di antara berbagai macam proses percampuran budaya itu dapat dikemukakan sebagai berikut: *pertama*, kebudayaan yang didominasi oleh budaya Islam yaitu akulturasi antara dua budaya Islam dan non-Islam, tetapi yang paling menonjol ialah budaya Islam. Hal ini dapat dilihat dalam ritual-ritual Islam seperti; peralatan yang digunakan pada waktu shalat (sajadah, tasbih, dan sebagainya), kelembagaan zakat, wakaf, dan pengurusan pelaksanaan haji.

Kedua, kebudayaan yang terdiri dari percampuran antara kedua budaya seperti; bangunan masjid, bentuk joglo, pakaian pria ataupun mahramah untuk wanita, lagu, kasidah, tahlil, dan sebagainya. *Ketiga*, percampuran kebudayaan yang membentuk pola atau corak kebudayaan tersendiri ialah; sistem pemerintahan (Pancasila), sistem permusyawaratan, dan berbagai pemikiran yang timbul dari berbagai macam pergerakan dan sebagainya bangsa Indonesia. Budaya yang berkembang di Indonesia merupakan akulturasi dari berbagai macam budaya, karena Indonesia merupakan lalu lintas perdagangan dan tempat persinggahan mereka yang melakukan penjelajahan. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa percampuran budaya di Indonesia itu adalah percampuran

budaya yang sangat kompleks. Namun demikian seleksi alam seperti dikatakan oleh Darwin tetap berlaku.²

Fenomena pluralitas yang dimiliki bangsa Indonesia, pada satu dimensi telah mencerminkan pola kehidupan harmonis dan elegan yang menampilkan konstruksi sosial-budaya yang dapat berdampingan dan tidak saling berbenturan. Padahal secara intern, diakui atau tidak, dalam sebuah pluralitas dapat dipastikan akan ada berbagai macam wacana yang saling berinteraksi dan saling mempengaruhi yang akhirnya membentuk suatu paradigma atau fenomena-fenomena sosial-budaya.

Perkembangan agama Islam di Indonesia yang berlangsung secara evolitif telah berhasil menanamkan akidah Islamiah dan *syari'ah shahihah*, memunculkan cipta, rasa, dan karsa oleh pemeluk-pemeluknya. Sebelum kedatangan Islam, masyarakat telah memeluk agama yang berkembang secara evolitif pula, baik dari penduduk asli (yang menganut animisme, dinamisme, veteisme, dan sebagainya) maupun pengaruh dari luar (Hindu-Budha).

Sementara itu, dalam memetakan perjalanan sejarah Islam di Indonesia, paling tidak dapat di kategorisasikan dalam disiplin ilmu yang lebih fokus. Sehingga kajiannya akan lebih mendalam dan terarah sesuai dengan pendekatan yang digunakan. Kontribusi Islam yang demikian besar dan pengaruhnya sangat

² Atau *natural selection*, in *Darwinism*, the process by which those individuals with characteristic that help them become adapted to their environment tend to survive (*survival of the fittest*) and transmit their characteristics, David B.Guralnik, *Webster's New World Dictionary* (New York: The World Publishing Company, cet. xi, 1966), hlm. 498 & 748, juga lihat Holt, Rinehart and Winston, *The Heritage of the Past from the Earliest Times to the Close of the Middle Ages* (New York: Stewart C. Eastor, 1963), hlm. 4 & 230, dan Michael Hart. *The 100, a Ranking of the most Influential Persons in History*, terjemahan Mahbub Djunaidi, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah* (Jakarta: Pustaka Jaya, cet. iv, 1983), hlm. 116.

kental melalui kekayaan budaya Islam-Indonesia yang khas yang terselebung di hati sanubari masyarakat Indonesia dapat digali melalui aneka ragam disiplin ilmu di antaranya dengan tema-tema kajian , yaitu: *pertama, Sejarah Politik Islam*, mengkaji masalah-masalah yang berkaitan dengan peran Islam dalam formasi kekuasaan (*power*) dan dinamika kehidupan masyarakat yang ada di dalamnya, seperti yang terwujud dalam bentuk kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia, hubungan Islam dan Negara, serta hal-hal yang lain. *Kedua, Sejarah Sosial Islam*, mengkaji masalah yang berkaitan dengan formasi sosial, struktur, golongan, kelas, kelembagaan, kepemimpinan, hubungan sosial, kehidupan sosial, dan gerakan sosial keagamaan. *Ketiga, Sejarah Kebudayaan Islam*, Sebagai suatu totalitas dari proses dan hasil segala aktivitas masyarakat Islam dalam proses perjalanan sejarahnya, maka kebudayaan Islam di Indonesia dapat dipelajari menurut wujud hasil kreativitas budayanya.

Di samping itu, sejarah perkembangan Islam di Indonesia berimplikasi pada kecenderungan polarisasi kelompok. Sejak awal perkembangannya di tanah air, Islam telah muncul dengan wajah yang beragam dengan corak beragam pula. Indikasi tersebut terlihat dari berkembangnya berbagai ormas dan aliran-aliran pemikiran. Pelabelan pun tak luput dari berbagai ormas dan aliran-aliran dalam Islam yang ada, yang disebut Islam tradisional, Islam modernis, Islam puritan, Islam abangan, Islam skriptualis, Islam ekstrem, Islam substantif, Islam Normatif, Islam Historis, Islam Liberal dan masih banyak lagi label yang mengikuti aliran tertentu.

Perkembangan Islam di Nusantara yang diikuti dengan tumbuh kembangnya aliran dalam Islam menunjukkan adanya gerak dinamis pergerakan Islam. Tak elak, perkembangan aliran dalam pergerakan Islam berpengaruh pada wajah pendidikan sebagai salah satu basis penyebaran. Pesantren yang pada awalnya merupakan lembaga pendidikan ikut terjerumus dalam polarisasi dan difrensiasi golongan yang berkembang. Hal ini mengiyakan polarisasi yang dibuat Martin Van Bruinessen bahwa sebagai lembaga pendidikan agama yang mentransmisikan Islam di Indonesia, pesantren terjerumus polarisasi dalam pola tradisional, modernis, reformis hingga fundamentalis.

Roger Garaudy menyatakan bahwa di tengah hancurnya peradaban umat manusia di mana filsafat Barat memiliki banyak kelemahan maka kita sebaiknya menghidupkan kembali warisan Islam yang telah ada. Yang diambil adalah “filsafat kenabian” dari Islam. Garaudy mengklaim bahwa bangunan filsafat itu telah dilakukan oleh para filosof muslim sejak al-Farabi hingga Mulla Sadra, dengan puncaknya pada Ibn ‘Arabi.³

Dalam konteks ini, Abdurrahman Wahid membuka ruang negosiasi fiqh dan nilai-nilai lokal. Abdurrahman Wahid di era 80-an melansir gagasan ‘Pribumisasi Islam’ yang dimaksudkan untuk memberikan peluang keanekaragaman interpretasi dan artikulasi Islam dalam kehidupan budaya. Pribumisasi lahir dari perhatian Abdurrahman Wahid untuk tidak menjadikan Islam sebagai satu-satunya solusi bagi kompleksitas persoalan masyarakat. Menurut ;

³Roger Garaudy, *Janji-Janji Islam*; terj. H.M. Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984). hlm. 109-34.

“Bahaya dari proses arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah adalah tercerabutnya kita dari akar budaya kita sendiri. Lebih dari itu, arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan. Pribumisasi bukan upaya menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan-kekuatan budaya setempat, akan tetapi justru agar budaya itu tidak hilang. Inti pribumisasi Islam adalah kebutuhan bukan untuk menghindari polarisasi agama dengan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terhindarkan”⁴

Selanjutnya, gagasan pribumisasi Islam akan dilihat dari aspek esensial keilmuan mengenai metodologi dan operasionalisasinya dalam dinamika masyarakat Indonesia yang multi etnis.

B. Rumusan Masalah

Dari deskripsi umum di atas, ada beberapa kata kunci yang perlu kiranya dicermati dari pola pemikiran yang dibangun oleh Abdurrahman Wahid sebagai fokus utama dari skripsi ini. Banyak jalinan ide penting Abdurrahman Wahid yang saling berhubungan dalam membentuk konsep-konsep penting lainnya sehingga semakin memperkokoh landasan teoritis dan praksis dari ide-idenya.

Dengan mempertimbangkan alur latar belakang masalah di atas, dan untuk memudahkan dan memfokuskan kajian ini, penulis akan memberikan ruang lingkup rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana prinsip-prinsip dasar konstruksi pemikiran Pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid?
2. Bagaimana kontribusi Pribumisasi Islam bagi pembaharuan pemikiran dan wacana Islam keindonesiaan?

⁴ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 119.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, tujuan dan kegunaan penelitian ini adalah:

1. Mengetahui prinsip-prinsip dasar konstruksi pemikiran Pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid secara mendalam dan utuh.
2. Mengetahui kontribusi pemikiran Pribumisasi Islam yang digunakan Abdurrahman Wahid secara jelas dan memadai dalam konteks keindonesiaan.

D. Tinjauan Pustaka

Sebagai seorang budayawan, politisi, pengamat bola, mantan Presiden dan intelektual sekaligus ilmuwan, Abdurrahman Wahid telah memberikan epos sejarah dalam pergumulan intens untuk mendialogkan bermacam disiplin ilmu pengetahuan dan pengalaman praksis dengan tradisi Islam baik dari al-Qur'an maupun As-Sunnah. Minat yang begitu luas akan berbagai tradisi keilmuan yang berkembang di dunia pesantren memberikan inspirasi bagi karya-karyanya sehingga disejajarkan dengan para begawan intelektual Indonesia semacam Kartono Kardhirijo, Soedjatmoko, Sahrir maupun Bung Hatta. Akan tetapi, sebagai seorang mantan Presiden Abdurrahman Wahid juga memperhatikan intensitasnya dalam dunia politik praksis.

Karya-karya Abdurrahman Wahid yang berupa esai-esai lepas telah banyak memberikan inspirasi dan horison bagi kalangan pemerhati sosial,

akademisi, intelektual, politisi dan birokrat untuk masa yang panjang khususnya untuk kajian kebudayaan masyarakat Indonesia. Konsep-konsepnya yang brilliant diramu dari berbagai disiplin ilmu pengetahuan, pesantren dan pengalaman praksis, banyak dipergunakan untuk kajian kebudayaan Indonesia dengan menampilkan pendekatan multidisipliner. Kesadaran Abdurrahman Wahid yang bergulat dalam ranah kebudayaan dan kehidupan praksis, memungkinkan dari keseluruhan karyanya dapat melihat perilaku dan kehidupan dunia Islam kontemporer di Indonesia secara holistik universum. Hal ini terbukti dari banyaknya karya yang melihat berbagai sisi intelektualitasnya yang didasarkan pada pengalamannya dalam bergumul dengan tradisi kebangsaan. Esai-esainya dengan beragam pendekatan banyak dikutip untuk dijadikan bahan rujukan bagi studi pemikiran Islam dan sistem sosial di Indonesia.

Greg Barton dalam karyanya *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*⁵ melakukan studi terhadap pemikiran Abdurrahman Wahid yang menurutnya adalah salah satu pengusung gagasan liberalisme Islam di Indonesia selain Nurcholis Madjid, Ahmad Wahib dan Djohan Effendi. Buku ini memetakan modernisme dan tradisionalisme Islam yang telah bergerak dan melakukan perubahan-perubahan penting ditahun 70-an. Gerakan tersebut menimba inspirasi dari ide-ide Fazlurrahman pemikir asal Pakistan dan kemudian bermukim di Amerika Serikat.. Barton menyebutnya sebagai gerakan Neo-Modernisme Islam yang berusaha memperjuangkan pluralisme dalam pemikiran keislaman dan juga dalam sikap hidup masyarakatnya.

⁵ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, alih bahasa Nanang tahqiq, (Jakarta: Pustaka Antara, 1999).

Barton juga menerbitkan sebuah buku berjudul *Biografi Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*⁶. Buku ini merupakan biografi terlengkap, sampai sekarang, yang mengangkat kehidupan Abdurrahman Wahid, terutama perjalanan karier politiknya sejak menjadi ketua umum PBNU sampai saat kejatuhannya sebagai Presiden RI. Kedekatan Barton dengan Abdurrahman Wahid membuatnya berhasil memotret kejadian-kejadian penting dalam kehidupan Abdurrahman Wahid, dan sama sekali tidak berniat mendeskripsikan pemikirannya.

Sedangkan skripsi "*Wacana "Civil Society" dalam Pemikiran Islam Indonesia (Studi atas pemikiran Abdurrahman Wahid)*" oleh Saeroni⁷, mencoba menelaah sejauh manakah kontribusi Abdurrahman Wahid bagi diskursus *Civil Society* di Indonesia. Menurutnya gagasan Abdurrahman Wahid perihal pluralisme, kebebasan, demokrasi dan pribumisasi Islam telah memberikan sumbangan penting bagi pembangunan *Civil Society*. Namun skripsi ini belumlah secara khusus membicarakan ide pribumisasi Islam dan upaya penafsiran ulang fiqh.

Dari sekian literatur yang telah dihasilkan, tidak ada yang mengulas secara lengkap pemikiran Pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid dengan kajian metodologis yang mengukur validitas sebuah pendekatan yang dipergunakan Abdurrahman Wahid dalam melihat struktur masyarakat Islam di Indonesia sehingga menurut hemat penulis masih terbuka celah yang lebar untuk

⁶ Greg Barton, *Biografi Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, alih bahasa Lie Hua, (Yogyakarta: LKiS, 2003)

⁷ Saeroni, *Wacana "Civil Society" dalam Pemikiran Islam Indonesia (Studi atas pemikiran Abdurrahman Wahid)*, skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2001).

mengangkat Abdurrahman Wahid sebagai kajian akademik dan skripsi ini nantinya akan memberikan warna lain dari kebanyakan karya yang ada dengan berdiri di atas kajian sebelumnya.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan bahan-bahan kepustakaan secara langsung dari karya-karya Aburrahman Wahid, baik yang sudah dikumpulkan dalam satu karya buku maupun yang tersebar di berbagai jurnal, majalah dan media massa, dengan memilah data primer dan sekunder, serta bahan-bahan yang sesuai dengan pokok masalah yang diteliti. Sifat penelitian ini sendiri adalah kajian kepustakaan (*library research*). Penelitian ini menggunakan model penelitian historis-faktual, yaitu memilih salah satu topik bahasan dari seorang tokoh, dengan berusaha menyelami pikiran, karya, dan latar belakang historis yang melingkupi sejarah kehidupan dan keilmuannya.⁸

Prosedur pengolahan data yang penulis gunakan meliputi metode-metode khusus, yaitu (1) *deskriptif*. Dengan metode ini, penulis menguraikan dan membahas secara sistematis dan terperinci seluruh konsepsi pemikiran tokoh yang bersangkutan. Dalam konteks ini, penulis akan menggambarkan dan menguraikan sepenuhnya dengan memakai analisa filosofis tentang konstruksi Pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid dan beberapa gagasan penting lainnya secara rinci dan jelas. (2) *Interpretatif*. Dalam hal ini, penulis berusaha menyelami karya tokoh untuk menangkap kandungan arti dan nuansa yang dimaksudkan secara spesifik.

⁸Anton Baker dan A. Harris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 47-61.

(3) *Analisa hasil*. Dengan cara ini, penulis akan merinci istilah-istilah atau pendapat-pendapat tokoh (Abdurrahman Wahid) ke dalam bagian-bagian khusus tertentu sehingga dapat dilakukan pemeriksaan atas arti yang dikandungnya, dengan maksud memperoleh kejelasan tentang arti yang sebenar-benarnya. Dengan begitu, diharapkan nantinya akan bisa diperoleh suatu pemahaman yang benar pula tentang ciri, karakter, sifat, latar belakang, dan ide dasar Abdurrahman Wahid itu sendiri.⁹

F. Sistematika Pembahasan

Penulisan skripsi ini disusun terdiri dari lima bab yang terdiri dari beberapa sub bab bahasan. Kelima bab ini disusun dengan sistematika pembahasan sebagai berikut, *Pendahuluan* Latar belakang masalah, Rumusan masalah, Tujuan dan kegunaan penelitian, Tinjauan pustaka, Metode penelitian dan Sistematika pembahasan. *Kehidupan Intelektual Abdurrahman Wahid*, Setting sosial kehidupan Abdurrahman Wahid, Karya intelektual Abdurrahman Wahid, dan Butir-butir pemikiran Abdurrahman Wahid, *Epistemologi Islam* Topik-topik epistemologi Islam, dan Objektifikasi Islam dan konteks lahirnya gagasan Pribumisasi Islam. *Konstruksi Metodologis Pribumisasi Islam* Wacana Dasar Pribumisasi Islam, Karakteristik Pribumisasi Islam, Hermeneutika Islam Pribumi. Dan Pribumisasi Islam dalam diskursus metodologis ilmu-ilmu keislaman di Indonesia. *Penutup* Kesimpulan, dan Saran-saran

⁹Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 96-99.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB II
BIOGRAFI DAN BUTIR-BUTIR
PEMIKIRAN ABDURRAHMAN WAHID

A. Biografi Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid dilahirkan pada tanggal 4 Agustus 1940 di Jombang Jawa Timur. Ia hidup dalam sebuah lingkungan pesantren. Kakeknya K. H. Hasyim Asy'ari adalah seorang pendiri NU. Sedangkan ayahnya K. H. Wahid Hasyim adalah menteri agama RI yang pertama dan aktif dalam Panitia Sembilan yang merumuskan Piagam Jakarta. Ibundanya bernama Hj Siti Salekhah anak dari K. H. Bisyr Syamsuri, salah seorang Rais Am NU. Dengan demikian, ia tidak diragukan lagi telah berada pada posisi inti dalam komunitas NU.

Sejak lahir Abdurrahman Wahid diberinama julukan Abdurrahman Ad-dakhil, sebuah nama yang diambil dari seorang perintis dinasti Bani Umayyah yang telah menancapkan tonggak kejayaan Islam di Spanyol beberapa abad yang silam. Semenjak kanak-kanak telah terlihat isyarat bahwa Abdurrahman Wahid akan menjalani garis hidup yang berbeda dan memiliki kesadaran penuh akan tanggung jawab terhadap organisasi NU. Menjelang masa remaja, rasa tanggung jawab tersebut secara dramatis meningkat setelah kematian ayahnya dalam sebuah kecelakaan mobil dimana pada saat itu Abdurrahman Wahid disamping ayahnya di jok depan. Ayahnya

meninggal dunia dalam usia 40 tahun dan ketika itu masih menjabat sebagai ketua NU.

Pengalaman pendidikannya lebih banyak dilewati dalam kehidupan pesantren. Diawali dengan masuk Sekolah Rakyat (SR) di Jakarta dan lulus tahun 1953. Tahun 1953-1957, ia belajar di Sekolah Menengah Ekonomi Pertama (SMEP) Yogyakarta. Di tahun 1957-1959 ia belajar di pesantren Tegalorejo Magelang dan kemudian pindah ke pesantren Mu'allimat Bahrul Ulum Jombang sampai tahun 1963. Kemudian pindah ke pesantren Krapyak Yogyakarta dan menetap di rumah tokoh NU terkemuka K. H. Ali Ma'shum¹. Pada tahun 1964 ia berangkat ke Kairo (Mesir) untuk melanjutkan studinya ke Universitas Al-Azhar pada Departement of Higher Islamic and Arabic Studies. Ia tidak menyelesaikan studinya di Al-Azhar karena Universitas itu tidak kondusif bagi Abdurrahman Wahid. Dengan sistematika hafalan yang diterapkan di Universitas Al-Azhar ini, Abdurrahman Wahid menilai tidak jauh berbeda dengan apa yang di dapatnya pada pesantren-pesantren di Jawa. Ia justru banyak berkunjung ke perpustakaan nasional Mesir Dar Al-Kutub, serta perpustakaan di kedutaan Amerika dan Prancis. Ia juga menciptakan koneksi sekaligus bertukar fikiran dengan cendikiawan Mesir seperti Aghi Naquib Mahmoud, Soheir al-Qalamawi dan Syauqi Deif. Selepas dari Kairo ia sempat belajar di fakultas sastra Universitas Baghdad Irak sampai tahun 1970 saat ia pulang ke Jombang².

¹ Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gusdur dan Amin Rais Tentang Demokrasi*, Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1999, hlm 119

² A. Gaffar Karim, *Metamorfosis: NU dan Politisasi Islam Indonesia* (Yogyakarta:LKiS, 1995) hlm 96. Lihat juga Greg Barton, "Liberalisme: Dasar-dasar Progresifitas Pemikiran

Abdurrahman Wahid menikah dengan Sinta Nuriyah anak dari H. Muh Sakur pada tanggal 11 juli 1968 dengan system jarak jauh, dimana kehadirannya diwakilkan oleh kakeknya Kiai Bisri Syamsuri. Pada tanggal 11 september 1971 diresmikan pernikahannya setelah pulang dari luar negeri. Abdurrahman Wahid dikaruniai empat orang anak perempuan yaitu Alissa Munawwaroh, Arifah, Chayatunnufus dan Inayah³. Semenjak pulang dari luar negeri antara 1972-1974 ia kembali ke dunia pesantren dan mengajar serta menjadi dekan fakultas Ushuluddin di Universitas Hasyim Asy'ari Jombang dan pada lima tahun berikutnya ia menjadi sekretaris pesantren Tebuireng, hingga tahun 1979 ia hijrah ke Jakarta dan memulai kiprahnya di PBNU. Di Jakarta karir pendidikannya tidak berahir. Disamping mengajar di IAIN Syarif Hidayatullah, ia juga mendirikan sekaligus memimpin sebuah pesantren di Ciganjur Jakarta Selatan⁴

Sejak pindah ke Jakarta, Abdurrahman Wahid menjalin kontak dengan sejumlah tokoh intelektual muslim seperti Nurcholis Majid dan Johan Effendi. Bersama mereka, Abdurrahman Wahid bergabung dalam serangkaian forum akademik dan studi. Partisipasinya dalam kelompok-kelompok studi Islam di Jakarta merupakan awal keterlibatannya dalam kehidupan intelektual yang luas⁵. Sejak mengemban kepemimpinan NU pada bulan Desember 1984, pemikiran Abdurrahman

Abdurrahman Wahid dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara* (Yogyakarta: LKiS, 1997) hlm 164.

³ Dedy Jaamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia, Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amin Rais, Nurcholis Majid, Jalaluddin Rahmat*, (Bandung, Zaman Wacana Mulia, 1997) hlm 84

⁴ A. Gaffar Karim, op. cit, hlm 97

⁵ Greg Barton, "*Liberalisme: Dasar-dasar Progresifitas Pemikiran Abdurrahmaan Wahid*", dalam Greg Fealy dan Greg Barton, op. cit hlm 166

Wahid tampak semakin liberal dan progresif⁶. Perpaduan dari dua tradisi intelektual yaitu islam tradisional dan pendidikan barat modern ini membuat Abdurrahman Wahid sangat berpengaruh dan diperhitungkan.

Pada tanggal 13 Agustus 1993, Abdurrahman Wahid menerima penghargaan Ramon Magsaysay, sebuah “Nobel Asia” dari pemerintahan Philipina. Penghargaan ini diberikan karena ia dinilai memiliki komitmen terhadap demokrasi dan toleransi kehidupan beragama di Indonesia. Disamping menjabat sebagai ketua Kelompok Kerja (Pokja) Forum Demokrasi, ia juga menduduki sejumlah posisi penting diberbagai lembaga internasional seperti menjadi salah seorang Presiden WRPP (World Council for Religion and Peace). Juga sebagai anggota Dewan Pembina dan Pendiri Pusat Simon Peres untuk perdamaian (Simon Peres Peace Centre) yang bermarkas di Tel Aviv Israel dan menjadi penasihat Internasional Dialogue Fondation Perspektif Studies of Syariah and Secular Law di Den Haag Belanda⁷. Selain itu, dari tahun 1982 hingga 1985 Abdurrahman Wahid juga pernah menjadi Dewan Kesenian Jakarta. Pada saat bersamaan ia juga terpilih menjadi ketua dewan juri Festival Film Nasional, suatu penunjukan yang tidak umum bagi tokoh dari dunia pesantren⁸.

Peran penting yang menonjol dalam kiprahnya di dunia pemerintahan Indonesia adalah dimana ia menjadi presiden RI yang ke empat sebagai pengganti

B. J. Habibie pada tahun 1999.

⁶ Ibid hlm 162

⁷ Umaruddin Masdar, op. cit, hlm 118-119

⁸ Greg Barton op. cit hlm 166

B. Karya-karya Abdurrahman Wahid

Sebagai cendekiawan Muslim Indonesia, Abdurrahman Wahid banyak memberikan kontribusi pemikiran bagi Negara. Ia banyak menulis baik berupa tulisan di koran- koran juga tulisan yang sudah dibukukan. Diantara beragam buah pemikirannya antara lain yakni Muslim di Tengah Pergumulan yang diterbitkan pada tahun 1981 yang berisi akan besarnya perhatian Abdurrahman Wahid akan persoalan keislaman yang berhadapan dengan kondisi peradaban saat ini. Demikian juga dengan buku Bunga Rampai pesantren yang diterbitkan pada tahun 1970 yang mengupas tentang keterpaduan nilai-nilai tradisionalitas pesantren dengan dunia modern. Abdurrahman Wahid juga pernah menerjemahkan buku serta banyak menulis pada jurnal-jurnal atau majalah-majalah. Tulisan-tulisannya yang telah hadir ikut mewarnai khazanah pemikiran islam di Indonesia, antara lain:

1. Prisma Pemikiran Gusdur, Yogyakarta:LKiS, 1999, Penyunting Muhammad Saleh Isre
2. Tuhan Tidak Pernah Dibela, Yogyakarta:LKiS,1999, disunting oleh Muhammad Saleh Isre
3. Mengurai Hubungan Agama dan Negara, Jakarta: PT Grasindo 1999, editor Kacung Marijan dan Ma'mun Murad Al-Brebesy
4. Tabayyun Gusdur, Yogyakarta: LKiS 1998 pengumpul Muhammad Saleh Isre.
5. Kiai Nyentrik Membela Pemerintah, kumpulan esai yang pernah muncul di majalah Tempo, menyoroti kehidupan para kiai dari variasi kearifan,

sikap humoris, ketulusan dan kesalehan dengan menggunakan metode-metode social. Buku ini diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta.

6. Islam, Cita dan Fakta, merupakan hasil terjemahan Abdurrahman Wahid dari buku karangan Sayyed Hossein Nasser.
7. Buku terakhir Abdurrahman Wahid Islamku, Islam Anda, Islam Kita dan penyuntingnya Dr. Syafi'i Anwar.

C. Butir- Butir Pemikiran Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid yang akrab disapa Gus Dur, merupakan sosok dengan pengetahuan keagamaan yang luas dan penguasaan sejarah dunia yang cukup memadai sehingga mampu memahami dinamika agama dan modernisasi. Gus Dur adalah suatu hubungan seimbang dan timbal balik antara keyakinan keagamaan dan keyakinan sekuler dalam berbagai wujud manifestasinya.

Menurut Greg Barton, Gus Dur termasuk pemikir Islam liberal Indonesia yang belum tertandingi oleh Nurkholis Majid sekalipun.⁹ Cara berfikir seperti itulah yang membuat Gus Dur seperti tidak terkendali dan dinilai nyeleneh. Namun hal yang perlu dicatat dan mendapat apresiasi adalah perjuangannya dalam memperjuangkan Islam yang toleran,¹⁰ demokrasi serta pembelaannya atas hak-hak minoritas.¹¹ Namun

⁹ Abdurrahman Wahid, *Gus Dur bertutur*, (Jakarta: Harian Proaksi, 2005), hlm.XVI

¹⁰ Karena kampanyenya terhadap toleransi beragama, Gus Dur memperoleh penghargaan Ramon Magsasay, yang secara lebih luas dianggap sebagai hadiah Nobel Asia. Penghargaan inipun ditujukan untuk keberhasilannya dalam memimpin organisasi keagamaan terbesar di Asia Tenggara, tcapainya toleransi agama, perkembangan ekonomi yang adil dan demokrasi., Abdurrahman Wahid menerima penghargaan Ramon Magsaysay. sebuah "Nobel Asia" dari pemerintahan Philipina.

seringkali juga dijumpai bahwa sikap-sikapnya tidak menunjukkan sikap yang demokratis bahkan cenderung otoriter. Sikap Gus Dur yang seperti ini kadang disalah tafsirkan oleh sebagian kalangan tanpa memahami apa sesungguhnya makna di balik sikap

Pola pikir Gus Dur termasuk pola pikir divergen¹². Akibat pemikiran ini dia sering diadili kyai, bahkan sering dikafir-kafirkan orang. Menurut Greg Barton, karya tulis Gus Dur sepanjang dekade 1970an terbagi menjadi dua periode. *Periode pertama*, 1973-1977, tulisan Gus Dur berupa artikel-artikel sederhana, kebanyakan mengenai kehidupan pesantren. *periode kedua*, lebih menyoroti humanitarianisme, fundamentalisme, perhatiannya pada harmonisasi sosial, toleransi, serta hak-hak dan kepentingan orang lain.

Humanitarianisme Gus Dur, berdasarkan pemahamannya yang substansial terhadap Islam dengan meninggalkan penafsiran-penafsiran legalistic formal. Humanitarianisme dalam pemikiran Gus Dur didorong oleh dua hal, *pertama*, komitmennya yang dalam terhadap rasionalitas, *kedua*, keyakinan bahwa melalui

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Penghargaan ini diberikan karena ia dinilai memiliki komitmen terhadap demokrasi dan toleransi kehidupan beragama di Indonesia.

¹¹ Perjuangan memperjuangkan hak minoritas selain persamaan tiap warga Negara dihadapan undang-undang ini merupakan merupakan bagian dari perjuangannya menegakkan HAM, Lihat Gus Dur, Gus Dur bertutur..., hlm. 95.

¹² Pola pikir divergen adalah berfikir yang menjelajah keluar dari cara-cara berfikir konvensional. Dalam pemikiran ini banyak terjadi lompatan-lompatan pemikiran sehingga menonjolkan sifat inovatif, ciri khasnya adalah lebih menonjol kadar liberalisasinya dari pada ciri-ciri lainnya. Acapkali pemikir seperti ini mengeluarkan gebrakan-gebrakan yang menghebohkan.

usaha rasional yang terus menerus Islam lebih dari sekedar mampu menjawab tantangan modernitas.¹³

Ada sedikitnya 5 elemen pemikiran Gus Dur. Yakni:¹⁴ *pertama*, progressif dan bervisi jauh kedepan dengan harapan yang pasti bahwa bagi Islam dan masyarakat muslim sesuatu yang terbaik pasti akan datang, *kedua*, pemikiran Gus Dur sebagian besar merupakan respon terhadap modernitas, *ketiga*, dia menegaskan bahwa posisi sekularisme teistik yang ditegaskan dalam Pancasila merupakan dasar yang paling mungkin dan terbaik bagi terbentuknya negara Indonesia yang modern. *keempat*, Gus Dur mengartikulasikan pemahaman Islam liberal yang terbuka dan toleran terhadap perbedaan serta sangat peduli dalam menjaga harmoni dalam masyarakat, *kelima*, pemikiran Gus Dur, merepresentasikan sintesis cerdas pemikiran Islam tradisional, elemen modernisme Islam dan keserjanaan barat modern yang berusaha menghadapi tantangan modernitas baik dengan kejujuran intelektual yang kuat maupun dengan keimanan yang kuat terhadap kebenaran utama Islam.

Elemen-elemen pemikirannya tersebut tertuang dalam banyak bidang antara lain, tentang kesempurnaan Islam, sikap orang Yahudi-Nasrani serta konsep kafir, dinamika fiqh dan ushul fiqh, wawasan keadilan dan pluralisme, martabat wanita, dan

¹³ Greg barton, 'Liberalisme: Dasar-dasar Progressivitas dan Pemikiran Gus Dur,' dalam dan Greg Barton,ed. *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nu-Negara*, terj tim LKIS (Yogyakarta: LKiS,1997), hlm.162

¹⁴ Greg Barton, Gus Dur dan toleransi keberagaman, dalam Ahmab Suedy dan Ulil Absar Abdala (ed), *Gila Gus Dur Wacana Pembaca Gus Dur*. (Yogyakarta:LKiS,200), hlm 89.

pribumisasi Islam, namun kunci dari semua pemikirannya adalah liberalisme, demokrasi, dan universalisme.¹⁵

Contoh gagasan yang dipandang liberal adalah gagasannya terhadap prinsip keadilan dalam al-Quran. Menurut Gus Dur, sifat dasar yang dikembangkan dalam al-Quran ternyata bersifat mekanistik, kurang bercorak reflektif, yang menimbulkan dua persoalan utama, keterbatasan visi, yang dimiliki wawasan keadilan itu sendiri, dan bentuk penguangannya yang dirasa sangat berbalasan. Oleh karena itu wawasan keadilan dalam pandangan al-Quran itu masih memerlukan pengembangan lebih jauh, apalagi jika dikaitkan dengan perkembangan wawasan keadilan dalam kehidupan itu sendiri. Gus Dur menegaskan bahwa Islam belum tuntas sebagai sumber inspirasi, dari pandangan ini seolah-olah ia meragukan kesempurnaan Islam. Menurutnya kesempurnaan Islam terletak dari kemampuannya menampung masukan-masukan secara terus menerus, sebagai bagian dari proses penghadapan Islam pada tuntutan perubahan zaman.¹⁶ Menurutnya pula konsep adil tidak dibatasi dalam konsep mikro dari kehidupan perorangan, tetapi lingkup makro kehidupan masyarakat. Keadilan ini jangan sampai mendorong minoritas untuk semakin inferiority-complex, mereka harus diberi kesempatan untuk berkembang.¹⁷

¹⁵ Mujammil Qomar, *Nu Liberal, dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm 168.

¹⁶ *Ibid*, hlm. 255.

A 7

Konstruksi Pribumisasi Islam¹⁸

Dalam konstruk ini, Gus Dur setidaknya melakukan pembacaan terhadap Islam (normative) dalam 3 hal yaitu Islam sebagai kerangka nilai, model pembacaan pribumisasi terhadap wahyu dan realitas, dan akhirnya menempatkan pribumisasi sebagai Islam yang memihak.

Pribumisasi Islam sebagai Islam yang memihak mampu menerjemahkan referensi teologis dalam ruang kultural suatu masyarakat. Bersifat dialogis, adaptif, kritis, dan emansipatoris, tanpa terjebak dalam sekat-sekat formalistis normatifitas yang bersifat statis dan rigid. Pengertian ini di satu sisi meniscayakan keterlibatan semua pihak dengan memandang bahwa persoalan kemanusiaan itu, secara eksklusif bukan menjadi hak persoalan umat Islam saja, di sisi lain, Islam yang telah terobjektifikasi ke dalam ruang-ruang kultural secara dialogis dan kritis dapat memberi konstitusi bagi pemecahan persoalan kemanusiaan tentang persoalan yang terjadi. Tegasnya, menyatakan pada masyarakat tentang praktik-praktik penindasan dan pamarjinalan serta bagaimana seharusnya mengubah kondisi tersebut.

Bagaimana konstruk Islam secara rasional sehingga memiliki orientasi pemihakan kepada kalangan tersisih dan tertindas, dalam hal ini Gus Dur mengalisis

¹⁸ Pribumisasi ini merupakan upaya melakukan rekonsiliasi Islam dengan kekuatan-kekuatan budaya setempat, agar budaya lokal itu tidak menghilang. Di sini pribumisasi dilihat sebagai kebutuhan bukannya sebagai upaya untuk menghindari polarisasi antar agama dengan budaya setempat. Pribumisasi juga bukan sebuah upaya mensubordinasi Islam dengan budaya setempat karena dalam pribumisasi Islam harus tetap pada sifat Islamnya. Pribumisasi Islam juga bukan sebuah jawanisasi dan sinkretisasi Islam sebab dalam pribumisasi hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa merubah hukum itu sendiri.

fungsi profetik kenabian Muhammad, yang paling ditekankan adalah menghidupkan kembali tradisi monoistik dan solidaritas sosial di antara manusia dan menyatakan bahwa kekayaan merupakan amanat tuhan yang mesti diwujudkan dalam kerangka menjunjung martabat kemanusiaan.¹⁹

Dengan jargon utamanya ini Gus Dur meminta agar wahyu tuhan difahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya. Bagi Gus Dur, al-Quran adalah kerangka nilai bagi diskursus kemanusiaan. Kerangka nilai itu telah dibangun pada saat nabi Muhammad di Makkah. Secara metodologis, Gus Dur membedakan karakter ayat-ayat yang turun di Makkah dan yang turun di Madinah, ayat Makiyah mempunyai misi pembebasan, baik dari pemberhalaan, maupun dari struktur Sosial yang tidak adil, sedang ayat Madaniyah mempunyai misi bagaimana mengatur kehidupan yang plural dan menerapkan aturan-aturan hukum yang berlaku.²⁰

Aspek lain dari pribumisasi ini adalah pemihakannya terhadap lokus sosial. Karena keberpihakan tersebut, maka disebut sebagai tafsir kritik ideologis, yang berangkat dari tradisi hermenetik kritis. Analisisnya adalah dengan melihat masalah ketidakadilan dan ketimpangan sosial dari dua sudut pandang, yaitu dari sudut struktur dan tingkat simbolik. Tafsir pribumisasi pada tingkat struktur adalah dimulai dari pembacaan sosial dalam rangka menemukan konstruk yang dapat menggambarkan asosiasi-asosiasi yang hegemonic. Model pembacaan ini disebut

¹⁹ Gus Dur, *Islam yang memihak*....,105

²⁰ Gus Dur, *Islam sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta:Erlangga,2003), hlm.108-115

analisis sosial untuk memahami proses terjadinya eksploitasi yang menyebabkan tersingkirnya kelompok sosial masyarakat kecil (mustadafin). Tujuannya adalah untuk menentukan secara Sosial mana kelompok hegemonik-eksploitatif dan siapa mustadafin. Secara struktural analisis selanjutnya adalah menghadapkan konsep-konsep al-Quran dalam kehidupan aktual, bukan kesadaran abstrak personal.

Tepat dititik itulah, urgensi pribumisasi Islam Gus Dur mencoba mengkonstruksi Islam dalam konteks sebagai nilai, bukan sebagai doktrin yang baku dan rigid dengan seperangkat ritual ritual formal an sich artinya terdapat élan vital yang harus direnungkan dan dipraksiskan oleh manusia dibalik simbol-simbol agama karenanya nilai-nilai substansif Islam sebenarnya tidak berhenti pada aspek-aspek simbol tersebut, melainkan pada korelasinya dengan aspek sosial.

Hal yang perlu dicatat pada ilustrasi di atas adalah bahwa misi profetik Islam diarahkan pada aspek kemanusiaan secara universal dalam realitas sosial. Artinya, pembebasan manusia dari penyembahan kepada selain Allah berjalan seiring dengan pembangunan solidaritas sosial, tanpa membedakan status formal keagamaan. Inilah sebenarnya pengertian Islam secara sosial, yaitu Islam yang telah terobjektivasi.²¹

Pada dasarnya Gus Dur melalui paradigma pribumisasi hendak mengembalikan Islam pada watak aslinya dari berbagai reduksi. Nilai-nilai universalitas Islam menjadi agak kabur ketika sebagian dari orang-orang Islam sendiri menampilkan Islam dalam wajah yang sektarian dan tidak ramah. Baik secara

²¹Lihat, Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran...*, hlm. 103-109.

internal diantara beberapa kelompok di tubuh umat sendiri maupun secara eksternal terhadap umat beragama lain.

Menurut Gus Dur, tantangan umat Islam saat ini adalah tuntutan untuk menghadirkan Islam dengan wajah yang ramah, toleran dan kritis terhadap struktur sosial yang menindas nilai-nilai kemanusiaan, atau konkretnya bagaimana semestinya beragama secara lebih manusiawi sehingga Islam benar-benar dirasakan sebagai rahmatan lilalamin. Baik bagi diri sendiri, maupun bagi lingkungan sosial.

Pemahamannya terhadap Islam liberal²² yaitu pemahamannya yang menekankan pada rahmat, pengampunan kasih sayang tuhan dan keharusan kita untuk mengikuti sifat-sifat ini dalam kehidupan sehari-hari terutama dalam kehidupan beragama mengantarkannya pada pembelaan terhadap HAM, orang-orang yang lemah, dan sering mempertaruhkan reputasi personal yang cukup besar dalam membela kelompok yang orang lain enggan membela.

Dalam melihat hubungan antara Islam dan HAM, Gus Dur mempersoalkan klaim sejumlah pemikir dan pemimpin dunia Islam yang menyatakan bahwa Islam adalah agama yang paling demokratis dan menghargai HAM. Pendapatnya yang paling berani terhadap HAM adalah tentang ketidaksesuaiannya pandangan fiqh dengan deklarasi HAM, yang mengakui kebebasan untuk berpindah agama, hukum Islam sebaliknya memberikan ancaman hukuman yang keras terhadap mereka yang berpindah agama (murtad), menurutnya aturan seperti ini bila diterapkan di

²² Alur pemikiran Gus Dur dalam konsep pribumisasi islam dapat pula dijadikan landasan pemikiran dan pembelaannya terhadap kaum tertindas.

Indonesia, maka lebih dari 20 juta jiwa manusia Indonesia yang berpindah dari Islam ke Kristen sejak 1965 harus di hukum mati.²³

Apresiasi Gus Dur terhadap HAM ternyata bukan dalam konsep saja, tetapi juga implementasinya dalam praktek, termasuk di Indonesia. Itu sebabnya Gus Dur juga menyuarakan pembelaan terhadap sejumlah kasus yang menyangkut HAM, seperti hak-hak kaum minoritas, penghormatan terhadap non muslim, hingga kasus-kasus yang dipandang sebagai ketidakadilan sejumlah kelompok kaum muslimin terhadap saudara sesama muslim lainnya. Hal ini dapat terlihat dalam beberapa kasus diantaranya:

1. Kasus Ulil

Ia tanpa ragu membela Ulil Absar Abdala²⁴, intelektual muda NU yang juga tokoh muda Islam liberal. Seperti diketahui, sejumlah ulama dan aktifis Islam tertentu yang menilai pemikiran Ulil telah sesat dan keluar dari Islam, dan karena itu layak dihukum mati, yang menarik sejumlah tokoh NU sendiri ada yang menganggap Ulil sesat. Menanggapi kecaman terhadap Ulil, Gus Dur berprinsip bahwa perbedaan pendapat harus dihargai dan tidak seharusnya melahirkan kekerasan dan ancaman, Ulil menurutnya adalah tokoh yang berhasil menekankan bahwa kebebasan berfikir adalah sebuah keniscayaan dalam Islam. Oleh karena itu Gus Dur mengkritik keras mereka yang dengan gampang melayangkan tuduhan

²³ Abdurrahman Wahid, *Islamku...*, hlm 122

²⁴ Kasusnya bermula ketika ulil berani menulis tentang liberasi Islam dengan tema "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam. Tulisan ini menurut sebagian kalangan dianggap menghina Islam.

yang berat terhadap Ulil, dan mengatakan bahwa fatwa hukuman mati tersebut sama sekali tidak mendasar.²⁵

2. Kasus Inul Daratista

Inul dihujat oleh sejumlah kalangan termasuk ulama dan seniman yang menganggap goyang ngebornya melanggar batas-batas kesusilaan umum. Di tengah kontroversi tersebut Gus Dur melindungi dan membela Inul dengan didasarkan pada melindungi hak asasi wong cilik bernama Inul dari hegemoni elit keagamaan dan klaim atas moralitas kesenian yang agak represif. Hal serupa yang menyangkut susila, adalah kasus RUU Pornoaksi dan Pornogrifi. Menurutnya kasus RUU ini sangat diskriminatif, dan merupakan pelanggaran terhadap konstitusi, karena konstitusi tidak membedakan antara pria dan wanita, juga RUU ini tidak mengakomodir nilai-nilai moral, seni, dan ekonomi.

3. Kasus Monitor (1990)²⁶

Dalam kasus ini Gus Dur tampil membela dengan alasan sama sekali bukan untuk membela Monitor, tetapi untuk membela hukum dengan menentang tuntutan pembredelan yang menurutnya merupakan bagian utama dari prodemokrasi. Dari dramatisir kasus tersebut, ia melihat berkembangnya sikap sentimen dan primordial dari segelintir umat Islam, tetapi juga menggejalanya politik pemojokan terhadap minoritas.

²⁵ *Ibid*, hlm142-146

²⁶ Dalam kasus ini, Arswendo di hujat habis-habisan bahkan oleh orang-orang yang mengibarkan semangat pluralisme sekalipun seperti Nurkholis Madjid, kantornya diamuk massa, SIUPPnya dicabut sedang Arswendo sendiri dihukum. Kasus ini bermula dari polling yang menempatkan nabi Muhammad dalam urutan ke-10 sepuluh setelah Arswendo

4. Kasus pendirian ICMI (akhir tahun 1990)

Gus Dur menolak bergabung dalam organisasi tersebut, karena ICMI dianggap sebagai perwujudan sektarianisme dan politisasi Islam yang meresahkan kalangan minoritas agama. Beberapa bulan setelah berdiri ICMI, Gus Dur dan 43 cendekiawan lainnya membentuk forum Demokrasi sebagai reaksi terhadap gejala sektarian tersebut dan mandegnya proses demokrasi.

5. Kasus etnis Tiong hoa dan agama kong Hu Chu.

Peristiwa gugatan pasangan Tiong Hoa yang tidak diakui perkawinannya. Dalam sidang-sidang pengadilan tersebut, Gus Dur datang memberikan dukungan moral terhadap kedua pasangan tersebut. Walaupun kasus ini kalah, namun dengan peristiwa seperti ini Gus Dur menunjukkan perhatiannya terhadap kalangan minoritas. Ketika penganut Konghuchu mencoba memperoleh pengakuan pemerintah pada 1996, Gus Dur mengatakan bahwa jika pemerintah tidak mengakui Konghuchu sebagai agama, itu anti histories, baginya permintaan Konghuchu sebagai hal yang wajar sebagai bagian dari pluralisme agama dan kebebasan warga Negara. Dia melihat dari sudut kebebasan itu, tidak melihatnya sebagai ancaman bagi Islam sehingga harus menekan cara pengakuannya.²⁷

Peristiwa penting yang perlu di catat untuk menunjukkan sikap kontranya terhadap diskriminasi dan berfikiran universal adalah terbitnya Kepres No.6/2000 yang memperbolehkan etnis Tionghoa untuk mengekspresikan kebudayaannya termasuk kebebasan menjalankan keyakinannya. Hal inilah yang mengilhami-

²⁷ Mujammil Qamar, *NU Liberal....*, hlm.255.

terlepas dari ada tidaknya nuansa politis- dinobatkannya Gus Dur sebagai “bapak Tiong Hoa” pada 10 Maret 2004

6. Kasus Ahmadiyah

Dengan berpegang pada UUD 1945 yang menjamin kebebasan memeluk dan menjalankan keyakinan bagi seluruh warga negara tanpa terkecuali, dan tanpa terkecuali pula seluruh warga Indonesia harus mentaatinya. Gus Dur menegaskan, dari segi keyakinan, dirinya jeals berbeda dengan pengikut Ahmadiyah, namun Sebagai warga negara ia harus mentaati konstitusi. Gus Dur membela Ahmadiyah dan mengutuk keras aksi kekerasan terhadap mereka. Kebenciannya terhadap kekerasan dan terorisme, terlihat pula pada kecaman kerasnya terhadap penggunaan kekerasan oleh kaum Islam radikal.²⁸ Menurutny, satu-satunya yang bisa di tolerir dalam penggunaan kekerasan adalah jika kaum muslimin diusir dari tempat tinggal mereka.

7. Usul Pencabutan TAP MPRS NO.XXV 1966

Ketika Gus Dur menjadi presiden, ia mengusulkan pada MPR untuk mencabut TAP MPRS NO.XXV 1966, mengenai pelarangan Marxisme-Leninisme-Komunisme dan PKI, usulan tersebut ia kemukakan diberbagai tempat dan cukup demonstratif walaupun sebagian besar masyarakat Indonesia menentangny.

²⁸ Lahirnya Islam garis keras menurutny disebabkan 2 hal, yaitu, karena kekecewaan akan ketertinggalan dari Barat dan ketidakmampuan mereka untuk menanggulangi dampak materialistic Barat sehingga menggunakan kekerasan untuk menghalangi penetrasi bangsa barat. *kedua*, kemunculan mereka tidak lepas dari adanya pendangkalan agama yang pada akhirnya menimbulkan pemiskinan intelektual, lihat. Abdurrahman Wahid, *Islamku...*, hlm. 291-349. lebih lanjut untuk menghilangkan kesalahpahaman non muslim terhadap Islam khususnya kasus-kasus kekerasan dan terorisme, Gus Dur menyarankan untuk mempelajari studi kawasan. Benang merah yang dapat ditarik dari pemikirannya ini adalah penolakannya terhadap formalisasi, ideology, dan syariatisasi Islam

Tantangan yang sangat jelas muncul dari Menkumdam Yusril Ihza Mahendra dan TNI, yang menganggap usulan tersebut hanya pernyataan pribadi. Tentangan kian terasa ketika ormas-ormas Islam menolak pencabutan tersebut dengan demo *massive* di jalan-jalan protokol dan istana negara, namun Gus Dur sendiri yang saat itu ada di Meksiko memandang penolak tersebut dengan orang yang tidak mengerti persoalan. Sikapnya yang demikian bagi oposan Gus Dur dianggap sebagai kebijaksanaan Gus Dur yang paling tidak bijaksana dari semua kebijakannya yang salah. Menurut mereka, usul tersebut sangat fundamental dalam rangka mengoreksi begitu banyak TAP MPRS zaman orba yang melanggar HAM dan hak-hak demokrasi rakyat.

Pada periode kerjanya Gus Dur sudah membebaskan semua tahanan politik, tanpa kecuali. Gus Durpun dengan tulus dan lapang dada meminta maaf atas keterlibatan anggota-anggota Anshar dan NU dalam peristiwa pembantaian PKI pada tahun 1965/1966. Gus Durpun menerima penulis kiri yang dibrendel oleh orba, Pramudya Ananta Tour, sebagai tanda ia sama sekali tidak membedakan seseorang atas dasar keyakinan politiknya.

Gus Dur lebih lanjut mengeluarkan TAP No.1 tahun 2000 yang mengundang para oposan orba diluar negeri, yang selama ini dirintangi oleh orba untuk pulang ke Indonesia, serta berjanji untuk meniadakan semua perundang-undangan dan peraturan yang mendiskriminasi atas alasan politik ataupun asal etnikny. Semua itu dilakukan untuk merealisasikan ide besar yaitu rekonsiliasi

nasional, yang tidak mungkin tercapai tanpa meluruskan dahulu masa lampau atas dasar mencari serta menemukan keadilan dan kebenaran.





STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB III

KERANGKA PEMIKIRAN PRIBUMISASI ISLAM

A. Potret Dinamika Gerakan Islam

Dirkursor mengenai Islam dan gerakan pemikirannya pada akhir dekade ini menjadi isu-isu hangat dalam pergulatan modernitas. Beberapa pemikiran tentang kajian gerakan islam merupakan perkembangan akar kesejarahan islam yang telah berhadapan dengan berbagai tantangan zaman. Hal yang cukup mendasar untuk menjadi titik pembahasan dalam tulisan ini adalah bagaimana gerakan islam dan perkembangannya dalam “kemelut” modernitas, serta respon yang dilakukan terhadap perubahan sosial.

Pembahasan dalam tulisan ini lebih pada pemaparan, dan beberapa tambahan secara analitis terhadap perubahan yang dilakukan oleh gerakan-gerakan Islam yang cukup beragam. Karena terbatasnya ruang pembahasan, maka beberapa kajian dan deskripsinya lebih dibatasi pada bagian-bagian tertentu seperti gerakan islam pada konteks keindonesiaan yang lebih pada sorotan pada NU dan Muhammadiyah. Pada proporsi tertentu, tulisan ini lebih merupakan *descriptive-reflective* terhadap perkembangan gerakan islam dan evaluasi terhadap progresifitas gerakan-gerakan yang dilakukan selama ini dalam merespon isu-isu aktual dalam perkembangan modern.

Islam sebagai agama yang pertama kali diajarkan oleh Rasulullah di Mekkah merupakan ajaran yang mengajarkan doktrin tauhid keesaan pada Allah.

Konteks penurunan agama Islam adalah ketidakteraturan tatanan keyakinan masyarakat dan kerancuan tata aturan sosial yang berkembang dalam kehidupan masyarakat jahiliyah saat itu. Maka, dalam konteks sosial yang demikian ini, Islam sebagai gerakan pembaharuan ideologi dalam tinjauan perkembangan sejarah perkembangan umat beragama dunia sangat nyata telah mampu memberikan akibat peradaban yang luar biasa dan mampu memberikan terapan tata nilai yang sinkron dengan tata psikologi humanistik. Visi yang utama dalam ajaran Islam adalah mengesakan Allah dan kesaksian mengamalkan ajaran yang diberikan oleh Nabi Muhammad dan dalam tatanan praktiknya Islam merupakan gerakan yang berorientasi pada kesejahteraan kehidupan umat manusia, yakni bahwa Islam diturunkan kepada umat manusia sebagai *rahmat bagi sekalian alam*.

Gerakan pembaharuan tata aturan hidup yang pertama kali dilakukan oleh Rasulullah paling tidak dikembangkan dalam kehidupan di Madinah yang dikenal dengan *masyarakat madany* yang oleh para pemikir kekinian lebih populer disebut dengan *civil society*. Dan nampak sangat jelas bahwa wacana yang sedang digalakkan dalam tubuh Himpunan Mahasiswa Islam merupakan cita *masyarakat tamaddun* dengan langkah gerakan tammadduni.

Masyarakat tamaddun merupakan *derivasi* dari masyarakat yang mempunyai nilai dasar yang identik dengan nilai-nilai kehidupan masyarakat yang pernah dikembangkan di kota Madinah oleh Rasulullah, yakni masyarakat yang mengunggulkan nilai egaliter, demokratis dan terbuka. Dasar nilai ini dikembangkan oleh Rasulullah ketika memberikan kesetaraan hak dan kewajiban

antara golongan Anshor dan golongan Muhajirin Madinah. Minimalnya, ada empat gerakan yang dikembangkan oleh Rasulullah dalam gerakan hijrah di Madinah, pada konteks ke-Indonesia-an, dalam hemat penulis memiliki beberapa definisi hijrah yang esensi, yakni adalah *Pertama*; perubahan sistem kepercayaan “*the systemic of belief*”, yakni *re-transform* diri dari sistem kepercayaan *animism* dan *polytheism* (musyrik) ke arah sistem kepercayaan yang monoteisme (tauhid) dalam artikulasi yang lebih luas bagaimana kemudian sistem kepercayaan yang tunggal pada kesyahadan pada yang Esa.¹ *Kedua* adalah perubahan sistem sosial, yakni perubahan sosial dari sistem yang *tiranic*, *hegemonic*, dan *sectarian kelas*. ke arah struktur sosial yang egaliter dan dalam kajian agama-agama yang lebih serius bagaimana sesungguhnya visi dari agama-agama adalah menciptakan tatanan masyarakat yang berkeadilan sosial dan egaliter. Dalam ide gagasan *Marxism* merupakan impian masyarakat tanpa kelas, antara yang miskin vs. yang kaya, Ningrat vs. jelata, pejabat vs. rakyat dll.² *Ketiga* adalah kekuasaan (power), yakni hijrah merupakan perubahan arah sistem kekuasaan yang otoriter dan absolut, ke arah sistem kekuasaan yang terbuka dan demokratis.³ Berdasarkan pada prinsip universal al-Qur’an maka

¹ Dalam Islam maka dasar pengesaan Tuhan adalah dengan syahadah, yakni tiada tuhan selain Allah, dalam sistem kepercayaan Kristen adalah penegasan tuhan dengan penghayatan konsep trinitas yang berprinsip pada keesaan tuhan, dalam kepercayaan Budha bagaimana kemudian setiap individu berpegang kuat pada hukum kausalitas (*karmic*) bahwa setiap sesuatu pasti akan kembali pada dirinya sendiri.

² Dalam bahasa al-Qur’an gambaran masyarakat tanpa kelas sesungguhnya berdasarkan timbangan kualitas ketakwaan, yakni siapapun dan dari kelas manapun sesungguhnya yang paling membedakan dan memberikan pangkat derajat yang lebih tinggi adalah taraf ketakwaannya. (al-Qur’an surat *al-Hujarat* (49) ayat 13.

³ Ilustrasi keserakahan kekuasaan yang *hegemonic* dan total, absolut adalah simbol Fir’aun yang *diktator*, *tiranik* dan *absolut*, berakhir dengan kematian yang mengenaskan dengan segala karakter keserakahan nya, Landasan yang dikukuhkan dalam sistem kekuasaan yang otoriter adalah kekuasaan tanpa batas dan tanpa kompromi.

sistem kekuasaan yang humanis adalah dasar *musyawarah*, yakni keputusan yang ditetapkan berdasarkan kesepakatan bersama dalam kerangka pengambilan tanggung jawab secara bersama-sama. maka sangat jelas kemudian hijrah dengan segala pemaknaan dan pembacaan simbol-simbol sejarah didalamnya menyiratkan akan pembaharuan dalam masyarakat dalam aspek sosial, ekonomi, politik, keagamaan dengan landasan sikap keterbukaan, keadilan dan demokratis yang berpihak kepada seluruh kalangan. *Keempat* adalah sistem ekonomi, yakni perubahan sistem ekonomi yang *monolithic* dan *capitalistic* menuju sistem ekonomi kerakyatan yang lebih distributif. Ilustrasi dan simbol yang diberikan dalam al-Qur'an terhadap sistem *capitalistic* adalah simbol keserakahan *Qorun* yang sangat menjaga harta kekayaannya. dan berakhir dengan kematian yang mengenaskan. Makna sistem ekonomi yang berbasis kerakyatan sesungguhnya mengarahkan sistem ekonomi yang memperjuangkan persamaan hak dan kesempatan pemerolehan keuntungan berdasarkan usaha bersama.⁴

Dalam perkembangan kemudian Islam mampu dikembangkan keseluruhan belahan dunia dengan pergantian berbagai bentuk pemerintahannya. Namun yang sangat mungkin diambil dalam kajian sejarah dan peradaban dunia Islam, adalah bahwa Muhammad tidak pernah memberikan warisan perangkat aturan dalam wilayah politik kekuasaan yang sangat rigid bagi kelompok periode selanjutnya. Dan yang kemudian terjadi adalah lahirnya gerakan ijtihad

⁴ Dalam kaidah normatif disebutkan bahwa "*al-Hasil bi qodri ta'ab*, yang artinya bahwa hasil yang diperoleh dari usaha seseorang itu adalah penimbangan dari kepayahan yang dilakukannya. sedangkan sistem kapitalistis sesungguhnya memberikan keuntungan sepihak kepada kalangan pemodal dan rakyat dalam hal ini para buruh tercekik dalam kemiskinan bukan karena lemahnya etos kerja, tatanan sistem yang memposisikan buru dalam keadaan miskin. Dalam hal perekonomian Islam dengan persamaan hak dan hasil yang diperoleh diilustrasikan dalam al-Qur'an pada surat al-Hasr (59) ayat 7 dan juga pada surat *al-Isra'* (17) pada ayat ke 26.

besar-besaran di kalangan Islam dan yang terjadi adalah kebebasan alam menentukan tata aturan kehidupan masyarakat Islam sekitar. Hal ini dengan mudah dipahami dari beragamnya corak kepemimpinan dan bentuk-bentuk pemerintah kekuasaan Islam yang sangat kental dengan model kerajaan dengan sentral kebijakan sepenuhnya pada Kekhalifahan.

Perkembangan yang demikian memang tidak dapat ditimpakan kepada satu dua aktor yang turut bermain dalam percaturan politik “praktis” Islam, namun yang sering kali terjadi adalah sulitnya pengembangan peradaban Islam yang dihasilkan dari kebersamaan yang dibangun oleh semua kalangan yang berkompeten. Kemudian menginterpretasikan ajaran Islam yang berangkat dari dalil Rasulullah bahwa “*urusilah perkara duniamu sesuai dengan kondisi yang melingkupi*” memberi peluang penafsiran dan juga aplikasi yang sangat multi-perspektif dari gerakan yang bercorak liberal sampai pun gerakan yang sangat kental nuansa fundamentalism.

Modernitas yang ditandai dengan corak –corak kesadaran yang berproses pada ranah kesadaran individuasi, distansi, progress, rasional dan sekuler, memberikan banyak akibat dalam berbagai sendi kehidupan. Islam sekali lagi sebagai agama yang syarat dengan tata aturan hukum merupakan tata aturan yang terkoyak-koyak oleh perkembangan modernitas ini. Perkembangan ini tentu memberikan warna tersendiri baik dalam pembentukan kebijakan dalam wilayah ekonomi, tata nilai etis sosial dan bahkan stereotype politik praktis yang dikembangkan oleh berbagai kalangan Islam sesuai dengan keyakinan bentuk “ideologi” yang diyakini dalam lingkup wilayah keislaman.

Dalam pemahaman yang demikian, maka pertanyaan yang kemudian dimunculkan adalah bagaimana polarisasi yang masuk dalam prinsip-prinsip pergerakan Islam, apakah benar terjadi perombakan dalam tubuh gerakan “ideologi” Islam dengan perkembangan modernitas tersebut, lantas bagaimana masing-masing bersinggungan ini memberikan proses dialektika yang harmony menuju titik kearifan dalam menggapai cita-cita berkehidupan berbangsa dan bernegara dan beragama. Pertanyaan-pertanyaan ini, sudah tentu tidak terjawab secara langsung dalam tulisan ini, namun penjelasan berikut paling tidak memberikan gambaran peta gerakan Islam di tengah pergulatan modern dan pada dataran tertentu yang akan membantu mendongkrak stagnasi yang selama ini cukup menyita waktu dan energi bagi kalangan muslim untuk merespon problematika keumatanya.

Pertumbuhan aspek kehidupan dengan masuknya modernitas di satu sisi telah banyak memberikan banyak manfaat dan berbagai kemajuan bagi umat islam di belahan dunia. Respon terhadap perkembangan ini oleh kalangan Islam sangat beragama, artinya respon yang diberikan sangat tergantung pada landasan ideologi basis keislamannya. Secara teoretis kategori gerakan Islam dalam pandangan penulis diklasifikasikan ke dalam tiga corak, *pertama* adalah kalangan *fundamentalis*, yang didefinisikan sebagai kalangan yang sangat puritan dalam term tertulis ketika memaknai ajaran-ajaran Islam. dasar teks dan dengan segala bentuk pembacaan nya terhadap teks-teks islam membuat *brand image* terhadap kalangan ini sebagai kalangan yang kaku dan tidak mau cukup kompromi dalam pengambilan pemahaman ajaran agama dan pemberlakuanya. *Kedua* adalah

kalangan *liberal*, yakni kalangan Islam yang sangat bebas dalam memberikan penafsiran terhadap agama sehingga banyak menimbulkan kontroversi dalam tubuh Islam sendiri karena terdapat pemahaman yang sangat liberal dan keberanian mengaplikasikan dalam ranah sosial. Gerakan Islam liberal di satu sisi mampu memberikan warna tersendiri dan dalam perkembangan Islam ke depan barangkali lebih dibutuhkan dalam rangka pencapaian tujuan masyarakat yang dicita-citakan. *Ketiga* adalah kalangan *modernis*, yakni kalangan yang mampu berpijak diantara kalangan fundamental dan bahkan liberal.

Dalam konteks internasional barangkali pertumbuhan kalangan Islam yang modern paling tidak banyak tinggal di Asia. Iran sebagai salah satu negara Islam memberikan jaminan yang masih akan dioperasikan dalam jangka panjang. Iran sebagai gambaran negara Islam dalam konteks kekinian menjadi ujian untuk mampu keluar dari kemelut yang melingkupinya. *Meneropong kategori-kategori Islam dengan segala kekhasan yang diunggulkan pada masing-masing pergerakannya*, maka beberapa tipikal di atas lebih dibedakan oleh karena analisis dan cara memposisikan teks ajaran agama "Islam." Sebagai hasil dari pembacaan terhadap gerakan-gerakan Islam, maka dapat diambil beberapa klasifikasi yang didasarkan pada kerangka penerapan nilai dan interpretasi terhadap teks ajaran Islam. *Pertama* adalah gerakan Islam fundamental (radikal) sebagai gerakan Islam yang memposisikan teks agama sebagai penafsiran baku dan apa adanya berdasarkan pada teks. Kalangan fundamental ini biasanya senantiasa mendasarkan gerakan keagamaannya melalui aksi secara radikal terhadap persoalan sosial keumatanya tanpa melakukan banyak kompromi karena

lebih mendasarkan gerakannya pada penafsiran “jihad” dalam artificial yang kaku. Tipologi gerakan Islam *kedua* adalah gerakan yang lebih dikenal dengan karakter liberal, gerakan ini memposisikan teks sebagai bahan kajian agama yang menjadi landasan gerakan dengan kebebasan gerak yang tidak lagi dipahami sebagai teks yang suci tetapi sebagai sesuatu yang harus ditafsirkan sesuai dengan konteks keumatanya dan perkembangan aspek kehidupan yang melingkupinya. Maka yang terjadi dalam tubuh penafsiran oleh kalangan ini adalah adanya perkembangan pemahaman agama yang luar biasa dan memiliki kecenderungan pada kebebasan berpikir secara rasional. Sedangkan kalangan yang *ketiga* adalah kalangan yang lebih dikenal dengan kelompok moderat, yakni kelompok gerakan Islam yang mendasarkan gerakannya lebih kepada gerakan yang memposisikan teks sebagai kerangka acuan dengan tetap akomodatif terhadap perkembangan situasi sosial yang melingkupinya.

B. Tipologi Pemikiran Islam Indonesia

Dalam menganalisis perkembangan pada masing-masing gerak keislaman pada pembahasan di sub bab sebelumnya, maka beberapa terapan analisis yang mampu dikemukakan adalah bahwa dalam konteks keindonesiaan, terdapat beragam kalangan gerakan keislaman, diantaranya adalah Majelis Mujahid Indonesia, kalangan ini secara aksioma gerakan keislaman dikenal sebagai kalangan yang berada dalam embargasi garis keras, dasar yang didengungkan oleh kalangan ini bagaimana perjuangan Islam mampu ditegakkan ketika syariat Islam mampu ditegakkan, sehingga secara otomatis paradigma yang dicanangkan adalah bagaimana implementasi konkret aturan Islam, sedangkan pada sisi lain

yang membedakan gerakan ini dengan gerakan-gerakan Islam lainnya seperti kalangan Islam Liberal dan kalangan modern adalah tindakan aksiologi kelompok radikal ini yang cenderung kaku terhadap aspek-aspek kehidupan sebagai fenomena ataupun gejala sosial yang tidak mampu diterima secara toleransi dan kompromi.

Kelompok Islam *Hizbut Tahrir* sebagai sebuah partai gerakan Islam yang selalu mempromosikan “khilafah” sebagai cita-cita struktural *Hizbut Tahrir* menggolkan tujuan gerakannya. Berdasarkan prinsip dasar gerakan yang dicanangkan oleh ini, bagaimana Implementasi syariat Islam hanya mampu ditegakkan ketika pemerintahan itu didasarkan pada dasar khilafah sebagaimana kalangan ini mencoba mengibrahkan khilafah itu pada masa Nabi di Madinah. Kelompok Islam lain semisal NU ataupun Muhammadiyah akan mendapatkan proporsi pembahasan yang tersendiri dalam bab-bab selanjutnya dalam tulisan ini.

Beberapa analisis yang mampu dikemukakan dalam tulisan ini adalah bagaimana meneropong masing-masing kekuatan dalam masing-masing kelompok gerakan Islam ini di tengah-tengah pergulatan modernitas. tentu masing-masing kelompok akan sangat mampu menjelaskan keunggulan dan berkeyakinan bahwa kelompoknya lah yang benar dan merupakan solusi bagi umat. Analisis yang sederhana adalah pada titik kunci, di mana gerakan Islam itu dikembangkan dalam bumi kehidupan yang sangat keras, atukah penuh toleransi atukah dalam suasana pergerakan yang menuntut untuk peran terhadap sikap akomodatif yang berkembang dalam masyarakat. Pertanyaan-pertanyaan ini

nampaknya penting untuk mampu meninjau kembali sesungguhnya gerakan Islam mampu kontekstual semestinya mendasarkan gerakan keagamaannya berdasarkan faktor dan perjalanan nilai sosial yang sedang berkembang.

Dalam konteks keindonesiaan, ketika membicarakan diskursus seputar gerakan Islam, maka definisi masyarakat Indonesia merupakan kumpulan manusia yang sangat mengunggulkan nilai toleransi dan penuh dengan kebersamaan, dalam teori yang sangat sederhana, kelompok Islam yang mau akomodatif terhadap nilai sosial yang ada merupakan kelompok yang dengan mudah mampu diterima oleh masyarakat. Berbeda dengan konteks geografis di belahan Timur Tengah yang sangat keras dan penuh dengan kelamaan yang dituntut keras, maka saya kira gerakan Islam yang radikal yang lebih tepat untuk dikembangkan. Gerakan-gerakan Islam yang terjadi di Iran di belahan Irak ataupun belahan bumi Afrika lainnya merupakan gerakan Islam garis keras yang sangat tepat kiranya ketika mampu dikembangkan. Berbeda konteks dengan belahan bumi Eropa dan bumi mayoritas pergerakan kalangan sekuler, maka gerakan Islam yang liberal akan cenderung mampu diterima, dan hal bukan pada ranah persoalan Islam sebagai aturan yang harus dipraktikkan, pada seberapa kuat kearifan mengakomodasikan nilai sosial setempat dengan tetap mendengarkan nilai ajaran Islam.

Beberapa teropongan terhadap gerakan Islam ini merupakan langkah mengukur kekuatan Islam secara internal dengan kontekstualisasi nilai-nilai ajaran Islam. Hemat saya banyak problem yang bermunculan ketika gerakan Islam tatkala gerakannya dipaksakan pada masyarakat tertentu tanpa proses

internalisasi yang kuat sebelumnya. Fenomena keagamaan di Indonesia merupakan lahan pembelajaran yang luar biasa, betapa banyak keragaman ditemukan di bumi Indonesia, tidak hanya dalam lingkup internal islam, namun juga keragaman kehidupan bersama dan ke perbedaan budaya yang amat beragam. Islam sebagai tatanan nilai cukup mampu diterima dengan gerakan-gerakan keagamaan yang dicanangkan maka ironis ketika banyak nilai-tradisi Islam yang semakin tercerabut dari akarnya seiring dengan perkembangan global.

Misalnya, Muhamadiyah sebagai gerakan Islam yang bercirikan pada gerakan pembaruan ajaran Islam secara generik merupakan gerakan pembaharuan yang dikembangkan dari pergerakan pembaharuan di Mesir oleh tiga tokoh kenamaan saat itu, yakni *Jamaluddin Afghani*, *Muhammad Abduh* dan *Rasyid Ridha*. Pergerakan yang dilakukan di Mesir adalah gerakan pembaharuan pada ranah pendidikan, kesadaran politik dan pengembalian pertumbuhan ekonomi masyarakat dalam fakta sejarah keislaman merupakan gerakan yang cukup berhasil memberikan gejolak perlawanan terhadap situasi stagnan pada masyarakat Mesir saat itu yang dijajah oleh pemerintah inggris. Nilai dasar pergerakan pembaharuan tersebut kemudian di adopsi oleh *Ahmad Dahlan* dalam konteks keindonesiaan dan dalam perkembangan sekarang banyak mengalami berbagai pengembangan dan tentu kelemahan serta inovasi di dalamnya. Berbeda dengan gerakan keislaman yang didengungkan oleh Muhamadiyah, NU sebagai gerakan Islam kultural dan dalam dekade sebelumnya lebih di *stereotypical* sebagai kalangan tradisional yang dalam perkembangan modern merupakan gerakan keislaman yang diterima oleh mayoritas umat Islam

di Indonesia, berbagai gerakan ini tentu sangat memberi warna berbagai pertumbuhan gerakan Islam di Indonesia. Kedua gerakan Islam ini baik NU maupun Muhammadiyah berdasarkan kategorisasi teoretis di atas merupakan gerakan Islam Modern.

Dengan keragaman berbagai “ideologi pergerakan” Islam di Indonesia ini, terdapat kesimpulan sementara bahwa bentuk kompetisi secara sehat dalam keragaman ini memberikan perkembangan tersendiri bagi pertumbuhan gerakan Islam di Indonesia walaupun di sisi lain ternyata memberikan dampak, dan lambanya percepatan pertumbuhan peradaban Islam ketika ditimpakan pada gerakan-gerakan keislaman ini, maka pertanyaan yang sangat signifikan dilontarkan adalah lantas gerakan keislaman apa yang mampu diharapkan untuk mengangkat pertumbuhan masyarakat Indonesia? bagaimana dengan *positioning* gerakan mahasiswa di tengah pergulatan gerakan-gerakan islam lainnya? Lalu apa agenda yang mampu dilakukan oleh masing-masing gerakan dalam bentuk pergulatan yang dilakukan dalam perlawanan modern.

Ada beberapa nilai yang ingin diperjuangkan dalam perkembangan modern, yakni nilai yang berbasis pada nilai dasar *praxis, autentik, komunitas, persamaan, kebebasan, demokrasi partisipatoris, dan revolusi*. pada nilai dasar yang terakhir ini nampaknya menjadi sebuah tawaran yang menarik untuk mampu diaplikasikan dalam realitas keindonesian dengan pertimbangan rumitnya berbagai kebobrokan sistem dan perangkat yang memberlakukan tata aturan kehidupan yang membutuhkan perombakan dan pembaruan dalam berbagai segi. Pertanyaannya adalah benarkan Islam dengan keragaman gerakannya mampu

memberi solusi tepat guna ataukah alternatif solusi bagi pengembangan peradaban Islam di masa mendatang. Lantas apa problem serius yang sebenarnya dialami oleh pergerakan umat islam ini?

Dengan beragam gerakan Islam seiring dengan banyaknya ke perbedaan paham dalam tubuh islam sendiri, maka beberapa strategi yang dapat dilakukan. Langkah-langkah tersebut adalah *pertama*, melakukan revitalisasi terhadap esensi pergerakan yang dilakukan. Proses ini dalam rangka menemukan kembali elanvital pada masing-masing gerakan yang seakan tanpa adanya koordinasi dan komunikasi di antara para aktor gerakan Islam. *Kedua* adalah membangun iklim komunikasi kekeluargaan yang dimulai dengan kemunculan ruang pemahaman sebagai peluang sosialisasi dialog antara gerakan islam. Pemahaman sebagai langkah awal dalam strategi ini menjadi urgen sebagai upaya menyatukan langkah gerakan –gerakan Islam yang sebenarnya mempunyai “musuh” gerakan yang jelas. *Ketiga* adalah membentuk ruang dialog yang sesungguhnya. Langkah ini mungkin oleh beberapa kalangan dinyatakan sebagai upaya yang psimistik dengan trauma sejarah sebelumnya dan pada perspektif tertentu nampak sangat utopis sebagai upaya penyatuan ke perbedaan diantara gerakan-gerakan islam di belahan dunia. Sebagai langkah awal dalam step ini hal yang dapat dilakukan adalah membentuk lokalitas gerakan yang dikembangkan pada tahapan yang lebih luas

C. Dinamika Tafsir Keagamaan Abdurrahman Wahid

Agama tidak hanya berfungsi sebagai wacana spiritual yang menghadirkan rasa aman, tetapi ia juga dapat menampakkan wajahnya yang seram dan

menakutkan. Agama dapat meletupkan konflik dan pertikaian ketika diinterpretasikan sesuai dengan kepentingan sepihak atau kelompok agama tertentu. Interpretasi subjektif dan klaim kebenaran (*truth claim*) itu membuka ruang untuk membunuh dan mengobarkan perang atas nama Tuhan dan kitab suci.⁵

Dalam konteks studi agama, munculnya *truth claim* dikalangan penganut agama berakar dari pendekatan yang bersifat teologis dalam memahami teks-teks keagamaan. Dalam persepektif ini, setiap agama mengajarkan bahwa hanya agamanya saja yang dianggap benar dan menawarkan jalan keselamatan, sementara agama lainnya dianggap tidak benar dan menyesatkan. Akibatnya, pemahaman ini akan membawa pada sikap-sikap eksklusifisme-promordialisme beragama yang ujung-ujungnya menyebabkan munculnya konflik dan pertentangan di kalangan penganut agama-agama. Di dalam intern agama sendiri munculnya perbedaan penafsiran teks suci tidak juga menimbulkan sikap-sikap yang intoleran. Fenomena *truth claim* ini telah menjadi paradigma agama-agama hampir sepanjang sejarah agama-agam itu sendiri.⁶

⁵ Bambang Sugiharto, "Agama; antara berkah dan kutukan", dalam *atas nama Tuhan*, Andito, (ed), (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998). hlm. 29-34. Sindrom perang salib di masa lalu belum hilang dari *memori kolektif* umat Islam dan kristen sehingga perang ini di mata tokoh-okoh dialog agama selalu dianggap sebagai sejarah kelam di antara penganut kedua agama tersebut. *Sindrom* ini lah yang nampaknya merembes ke seluruh wilayah termasuk Indonesia sehingga kerusuhan di beberapa daerah, meskipun dilatar belakangi oleh beberapa faktor, nuansa agamanya terasa kental.

⁶ Berbagai kajian terhadap persoalan-persoalan agama (*religion studies*) dengan berbagai pendekatan untuk mengurangi ketegangan tersebut terus dilakukan. Salah satunya adalah apa yang ditawarkan oleh Amin Abdullah yang menawarkan pendekatan filosofis-kritis. Filsafat sebagai pendekatan keilmuan agama ini bersifat kritis dalam memahami teks-teks keagamaan. Dengan pendekatan ini bisa dipilah mana aspek normativitas dari teks-teks agama dan mana yang termasuk sisi historisnya. Jelasnya lihat Amin Abdullah, *Studi agama: Normativitas atau Historisitas?*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar) hlm. 44.

Di sisi lain kita sering mendengar istilah dialog agama⁷ yang dalam beberapa dasawarsa terakhir ini kita pahami dalam rangka menjembatani konflik yang terjadi di antara penganut agama-agama. Alasannya, dialog ini dianggap mendesak karena tantangan agama-agama pada saat ini adalah pluralisme agama-agama itu sendiri.⁸ Dianggap tantangan karena sering kali pluralisme agama meruncing sampai ke titik pertikaian yang mengarah kepada kekerasan fisik untuk mempertahankan posisi masing-masing (*truth claim*), tidak jarang agama atau interpretasi teks keagamaan disajikan sarana legitimasi.

Sementara itu, wacanan pluralisme agama dalam Al Qur'an merupakan sesuatu yang absah. Hal ini nampak dari adanya pengakuan Al Qur'an. atas pluralisme agama, tidak hanya dari sisi penerimaan kaum lain sebagai komunitas sosio-religius yang sah, tetapi juga dari penerimaan kehidupan spiritual mereka dan keselamatan melalui jalan yang berbeda. Ayat atau pernyataan Al Qur'an yang secara eksplisit memberikan legitimasi mengenai pluralisme tersebut adalah surat al Baqarah [2]: 62.⁹

Sebagai konsekuensi tampilnya banyak agama yang sekaligus menimbulkan sekian klaim kebenaran, beberapa pertanyaan yang signifikan yang

⁷ Paradigma dialog agama itu sendiri telah mengalami pergeseran yakni dialog yang tidak hanya dilakukan pada dataran antropologis-sosiologis, namun juga dan yang penting adalah dialog pada dataran teologis atau dialog antar iman. Ini suatu hal yang mungkin dipertemukan, terutama di kalangan agama-agama semitic (*Abrahamic Religion*). Sayangnya dialog tersebut masih berlangsung di kalangan elit agama. Sementara masyarakat bawah (*grass root*) yang terlibat langsung dengan realitas sosial keagamaan tidak pernah memahami apa dan bagaimana dialog itu sebenarnya dalam bentuk praksisnya.

⁸ Lihat, Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-Agama* (Yogyakarta Kanisius, 1994) hlm. 12-23

⁹ Arti ayat ini adalah, "sesungguhnya orang-orang Mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Sabi'in. Siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan mnerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tida (pula) mereka berserah diri".

perlu dikemukakan di sini adalah bagaimana Islam (Al Qur'an) menyikapi pluralisme agama-agama? Kemudian, bagaimana cara terbaik untuk membina hubungan yang harmonis antar penganut agama-agama? Atau bagaimana seharusnya agama yang satu berinteraksi dengan agama yang lain.

Persoalan-persoalan ini perlu diperhatikan karena suatu penafsiran dan pemahaman tertentu terhadap teks-teks agama menentukan corak dan sikap keberagaman pada dataran praksis. Kegagalan dalam menafsirkan semangat Al Qur'an hanya akan membangkitkan sikap tidak toleran dan eksklusif dalam beragama. Sebaliknya, keberhasilan dalam menumbuhkan toleransi beragama sangat bergantung pada kemampuan manusia menanamkan kesadaran masyarakat akan berbagai prinsip Al Qur'an tentang pluralisme keagamaan dan sikap positif terhadap agama lain (*the religions others*).

Dengan menyajikan data-data deskriptif berupa ayat-ayat Al Qur'an, tulisan ini berusaha menganalisis fenomena pluralisme agama dalam konteks toleransi beragama yang disajikan Al Qur'an dengan pendekatan hermeneutis-kritis.¹⁰ Pendekatan ini di kedepankan karena Al Qur'an, dalam hal relasi antara proses pewahyuan, bahasa dan isi di satu sisi, dan masyarakat yang menerimanya

¹⁰ Hermeneutika secara umum dapat didefinisikan sebagai suatu teori atau filsafat tentang interpretasi makna. Hermeneutika mengasumsikan bahwa setiap penafsiran membawa beban sejarahnya masing-masing sehingga subjektivitas pemahamannya tidak mungkin tersisihkan dalam memahami suatu teks. Dengan demikian, dalam konteks Al Qur'an hermeneutika berperan dalam dua hal. *Pertama*, Al Qur'an bukanlah teks yang berada diluar konteks-konteks sosio historisnya. Tanpa konteks, Al Qur'an tidak akan bermakna apa-apa. *Kedua*, hermeneutika menekankan bahwa yang melahirkan makna adalah manusia. Oleh karenanya metode ini akan melahirkan apa yang disebut dengan lingkaran hermeneutika (*hermeneutical circle*). Yaitu proses dinamis dalam menafsirkan teks berdasarkan asumsi-aumsi, pengalaman, serta terjadinya saling penafsiran antara teks yang kemudian melahirkan jaringan dan lingkaran interteks. Lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*, (London, Boston and Henley Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 1. Juga Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa agama*, (Jakarta: Paramadina, 1996) hlm. 215.

di sisi lain, merupakan “respon” atas masyarakat tertentu. Oleh karenanya munculnya konsep *ashab al nuzul*, *naskh*, *taarud al nash* dan yang lain merupakan aspek historisitas yang melandasi watak suatu teks.

1. Al Kitab; Legitimasi Pluralisme Agama Dalam Al Qur'an

Pluralisme sebagai konsep keagamaan merupakan sebuah pengakuan dan penerimaan bukan sekedar toleransi atas keberbedaan dan keragaman, baik di antara sesama penganut suatu agama maupun antar penganut agama-agama. Pluralisme merupakan keniscayaan sejarah yang menjadi kehendak Tuhan (*sunnatullah*). Dalam Al Qur'an disebutkan bahwa masyarakat terdiri dari berbagai komunitas yang memiliki orientasi kehidupan sendiri-sendiri (QS. Al Hujarat [49]: 13). Karenanya manusia harus menerima kenyataan keagamaan agama dan budaya dan memberikan toleransi kepada masing-masing komunitas dalam menjalankan ibadahnya. Al Qur'an menganjurkan segenap komunitas tersebut untuk saling berkompetensi dalam melaksanakan hal-hal yang baik bagi kemanusiaan (QS. Al Ma'idah [50]: 48).

Secara *dejure*, Al Qur'an mengakui keabsahan semua agama wayu dalam dua hal: *pertama* Al Qur'an menerima keberagaman kehidupan religius komunitas lain yang semasa dengan kaum muslim awal, menghormati hukum-hukum, norma-norma sosial dan praktik-praktik keagamaan mereka. *Kedua*, Al Qur'an menerima pandangan bahwa penganut agama-agama ini juga akan mendapatkan keselamatan dan bahwa “tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula

mereka bersedih hati: (QS. Al Baqoroh [2]: 62). Kedua aspek ini dapat dianggap sebagai dasar penerimaan Al Qur'an terhadap pluralisme agama.¹¹

Pada dataran sosial kemasyarakatan, kondisi sosial budaya dengan pola kemajemukan selalu memerlukan adanya sebuah titik temu dari semua kelompok yang ada. Dari sudut Islam, mencari dan menemukan titik persamaan merupakan bagian dari ajaran Tuhan.¹² Allah memerintahkan kepada Nabi Muhammad SAW untuk mengajak kaum *ahli kitab* bersatu dalam satu pandangan yang sama (*kalimah sawaa'*), yaitu kepehaman Ketuhanan Yang Maha Esa, (QS. Ali Imran [3]: 64).¹³

Sebelum membahas pokok persoalan yang mengenai toleransi beragama, akan dikemukakan terlebih dahulu tentang fenomena *ahli kitab* sebagaimana yang digambarkan dalam Al Qur'an. Fenomena *ahli kitab* ini sengaja diambil sebagai dasar teori yang menjadi prinsip-prinsip Al Qur'an dalam merespon sikap dan keyakinan mereka dalam kaitannya dengan kenabian Muhammad SAW. Sehingga dari sini dimensi historisitas wahyu menemukan relevansinya. Secara kategoris,

¹¹ Dalam perspektif Islam sendiri, Farid Esack menunjukkan bahwa banyak mufassir gagal dalam menangkap makna yang terkandung dalam teks surat al Baqarah ayat 62 di atas. Kegagalan atau lebih tepatnya penolakan terhadap jalan keselamatan setelah datangnya Nabi Muhammad SAW di dasarkan pada adanya konsep "keterputusan akhir" (*supercessionism*). Suatu konsep yang menyatakan bahwa perintah agama menjadi batal/ tidak berlaku karena datangnya perintah yang datang kemudian. Doktrin agama dalam kitab-kitab sebelum Al Qur'an menjadi tidak berlaku karena datangnya Al Qur'an. Konsep inilah yang menjadi paradigma para mufassir sehingga dalam kebanyakan tafsir mereka cenderung menafsirkan pluralisme agama-agama lain. Farid Esack, *Al Qur'an: Liberation, Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 1997) hlm. 140-159

¹² Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 179

¹³ Dalam perspektif filsafat peremial, *kalimah sawaa'* disebut sebagai *Transcendental Unity*, dalam dimensi esoteri dari suatu agama. Dimensi eksetorik agama-agama yang berupa agama Islam, Kristen dan yang lain hanya merupakan suatu jalan menuju kesatuan transcendental dimaksud. Dengan demikian dalam perspektif ini kita diharapkan jangan terjebak pada penampakan luar yang beragam karena hal itu hanya bentuk ekspresi manusia dalam mengapresiasi Tuhannya. Lihat Komaruddin Hidayat dan Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan, Perspektif Filsafat Peremial*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 23-53. Lihat juga Fritjon Schoun, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, Safaroedin Bahar (terj.), (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1996), hlm. 40-52.

penyebutan ahli kitab sebagai komunitas religius, Al Qur'an dengan tegas membedakannya dengan istilah *musyrikin*. Kalau yang kedua merujuk kepada suatu kelompok yang secara teologis tidak mengakui ke-Esa-an Tuhan, sedang yang pertama merujuk pada komunitas masyarakat yang mendapat petunjuk berupa sebuah kitab suci sebelum kenabian Muhammad SAW. Dengan kata lain, penyebutan Istilah ini ditujukan kepada kaum Yahudi dan Nasrani yang ditemui nabi Muhammad SAW selama misi kenabian. Al Qur'an pada dasarnya hanya menyinggung perilaku dan keyakinan kaum *ahli kitab* yang benar-benar mengalami kontak dengan masyarakat muslim awal.¹⁴

Posisi dan sikap Al Qur'an terhadap kaum agama lain (*ahli kitab*) terungkap secara berangsur-angsur selaras dengan beragam respon mereka terhadap pesan-pesan Islam dan kehadiran Nabi. Posisi ini harus diperhatikan karena, jika tidak demikian, ada kesan seolah-olah bahwa Al Qur'an menunjukkan sikap yang bertentangan dan berubah-ubah (teks-teks yang krontradiktif). Oleh karenanya, kita tidak bisa berbicara tentang "posisi final al Qur'an" terhadap kaum agama lain, serta memperlakukan teks-teks yang bernada celaan dan hinaan kepada semua penganut agama lain secara universal dan ahistoris.¹⁵

¹⁴ Pemahaman seperti ini dengan sendirinya menyisihkan fenomena kontemporer mengenai kelompok agama yang dianggap sama dengan yang dimaksud dengan Al Qur'an. Menyamakan begitu saja kategori Al Qur'an tentang *ahli kitab* dengan kaum Yahudi dan Nasrani dalam masyarakat kontemporer berarti mengabaikan begitu saja realitas historis masyarakat Madinah, serta perbedaan teologis di antara mereka yang dulu dan yang sekarang. Esack, *op. cit.* hlm. 152.

¹⁵ Secara universal ahistoris berarti menggenalisir kaum *ahli kitab* dengan memukul rata mereka sebagai kaum yang taat kepada nabi atau sebagai kaum yang menentang kenabian Nabi atau tidak melakukan pemilahan diantara mereka ke dalam kelompok yang secara riil menentang Nabi dan kelompok yang mengakui Nabi. Tentang perlakuan Al Qur'an yang mencela penganut agama lain. Farid Esack menelusuri teks-teks yang bernada celaan. Dari penelusuran ditemukan bahwa biasanya teks-teks demikian diikuti atau didahului oleh pernyataan pengecualian (QS. 3:75), kalimat-kalimat bersyarat atau pengkhususan seperti "di antara mereka" (QS. 3:75) "banyak

Argumen di atas jelas dapat dibenarkan mengingat ketika tiba di Madinah, Nabi menjamin kebebasan beragama bagi komunitas agama lain terutam Yahudi dan meminta mereka bekerja sama agar tercipta perdamaian. Sikap positif ini mulai berubah ketika sebagian diantara mereka (sebagian suku) berbalik memusuhi Nabi dan berpihak kepada golongan yang lain. Hal ini menimbulkan dilema tersendiri bagi Nabi. Di satu pihak Al Qur'an berisi ajaran-ajaran yang menyuruh umat Islam menerima mereka sebagai "tetangga rohani". Di lain pihak sebagian diantara mereka ada yang menentang Nabi.¹⁶ Akhirnya, dilema ini teratasi dengan suatu kesimpulan bahwa di kalangan yahudi sendiri terdapat dua kelompok; kelompok yang tulus dan mengakui kehadiran Nabi dan kelompok yang menentangnya. Terhadap kelompok yang pertama ini Al Qur'an memberikan respon positif berupa janji keselamatan dan kebahagiaan di akhirat karena secara spiritual mereka mengakui Muhammad sebagai nabi. Sebagaimana diterangkan dalam kitab suci mereka dan mereka juga berperan besar dalam bidang ekonomi, politik dan intelektual. Dengan demikian, kecaman Al Qur'an terhadap *ahli kitab* dialamatkan kepada kelompok yang kedua terutama yang menyangkut persoalan pengakuan dan perlakuan mereka atas kenabian Muhammad SAW sebagaimana diramalkan dalam kitab suci mereka.¹⁷

di antara mereka" (QS. 2:109), (QS. 5: 66), (QS. 22: 17), (QS. 57: 26), "kebanyakan di antara mereka" (QS.2:105), "beberapa di antara mereka", "segolongan di antara mereka" (QS. 2:145), (QS.3:78), *Ibid*, Hlm. 147

¹⁶ Coward, *op. ct.* hlm 95-96.

¹⁷ Al Qur'an menyebutkan alasannya mengapa sebagian dari mereka telah mengubah kitab mereka. Para pemikir mereka menyebutkan, Nabi Musa telah memberikan salinan lengkap "*kitab Ilahi*" yang kemudian dirubah oleh para pengikutnya. Disana tidak disebutkan misi Muhammad dan datangnya Islam. Sedangkan Al Qur'an menerangkan bahwa penegasan-penegasan itu disebut dalam kitab mereka. Dalam konteks ini Al Qur'an dapat dipahami sebagai pemurnian ajaran-ajaran mereka yang telah disalah pahami, *Ibid*, hlm.96.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB IV

KONSEP PRIBUMISASI ISLAM DI INDONESIA

ABDURRAHMAN WAHID

A. Islam Tradisionalisme dan Modernisme

Beberapa pengamat barat melihat bahwa model studi ke-Islaman Indonesia lebih tepat disebut sebagai *Indonesianist* (masalah ke-Indonesiaan) dari pada *Islamicist* (pemikiran ke-Islaman). Hal ini karena mereka tertuju kepada persoalan-persoalan sosial, politik atau ekonomi dari pada aspek ajaran Islam itu sendiri. Dengan kata lain aspek metodologis dan substansi ajaran Islam tidak tersentuh sama sekali dalam proyek pembaharuan mereka. Mereka hanya mengadvokasi betapa pentingnya kontekstualisasi, reaktualisasi dan interpretasi tanpa memberikan bukti contoh seperti apa pemikiran Islam yang tepat untuk zaman ini. Mereka berhenti pada kritik bangunan pemikiran Islam masa lalu tanpa tawaran yang jelas. Itulah sebagian pemikir Islam liberal seperti yang dikumpulkan oleh Kurzman dalam satu gerbong bernama liberal Islam, atau seperti Barton dengan neo-modernisme-nya. Lalu bagaimana dengan aspek liberalisme dalam pemikiran post-tradisionalisme?. Apakah ada perbedaan esensial baik metodologi maupun agenda politik antara post-tradisionalisme dengan Islam liberal dan neo-modernisme?.

Sebagai satu gaya pemikiran, post-tradisionalisme Islam di Indonesia dinilai masih baru dan perlu mengikuti serangkaian uji kerja epistemologis dan metodologis dengan memberikan penegasan substantif tentang wajah yang

sebenarnya dari post-tradisionalisme Islam tersebut. Karena itu post-tradisionalisme Islam sebenarnya istilah khas Indonesia.¹ Apalagi diketahui bahwa beberapa pemikir kawasan Asia Barat yang menjadi Madzhab kelompok ini belum pernah menggunakan istilah ini.²

Lahirnya post-tradisionalisme Islam di Indonesia secara tidak langsung merupakan *counter* terhadap gerakan lain yang disebut Islam liberal (neo-modernisme). Karena itu tema yang dikembangkan sama sekali lepas dari mata rantai teosentrik secara dominasi wacana-wacana politis ideologis. Sebaliknya ide utamanya mengarah pada pembentukan isu-isu kultural, teologis-antroposentrik, dan fisiologis-sosiologis. Post-tradisionalisme menolak setiap kecenderungan menjadikan Islam sebagai perjuangan politik ideologis di negeri ini.³ Mereka menemukan kegetiran dibalik kemajuan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia selama 25 tahun terakhir.

Neo-modernisme Islam dinilai selalu mendasarkan persoalannya pada sudut pandang determinasi elitis yang berimplikasi pada ketidakmampuannya mengakomodasi gerakan-gerakan sosio-kultural yang sifatnya lebih lokal dan mikro sosiologis-politis, seperti feminisme, gerakan lingkungan, advokasi buruh,

¹ Di Indonesia, post-tradisionalisme Islam digunakan pertama kali oleh Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS) untuk judul sebuah buku terjemahan yang merupakan kumpulan artikel Muhammad Abid al Jabiri, seorang filosof kelahiran Moroko dengan karya monumentalnya *Naq al - "Aql al 'Arabiyy (a critique of arab reason)*. artikel Muhammad Abid al jabiri, Post-modernisme Islam, Ahmad Baso, (pentj) (yogyakarta: LKiS, 2000).

² Sebagai istilah sosial, post-tradisionalisme dalam Islam sudah pernah digunakan oleh Ernest Gellner dalam bukunya *Muslim Society*. Pada bab III buku tersebut diberi judul *Post Traditional Forms in Islam: The Turh and Trade, and Votes and Peanuts*. Namun secara langsung istilah tersebut tidak berkaitan dengan isu post-tradisionalisme Islam yang muncul di Indonesia. Lihat. Ernest Gellner, *Muslim Society*, (New York: Crambridge University Press, 1995), hlm. 99.

³ Untuk masalah Islam politik yang cenderung menjadikan Islam sebagai perjuangan politik ideologis terutama selama Orde Baru dapat di baca tulisan Bachtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam Se-Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998).

petani, nelayan.⁴ Sementara post-tradisionalisme Islam, disamping mencoba menawarkan gagasan-gagasannya melalui kajian intensif atas berbagai pemikiran keagamaan, filsafat dan teori-teori sosial, mereka juga terjun langsung kelapangan melakukan pendampingan dan advokasi.

Berbeda dengan neo-modernisme, post-tradisionalisme lebih dipengaruhi oleh gejolak dan pergolakan pemikiran yang berasal dari strukturalisme Perancis. Muhammad Abed al Jabeiri, Muhammad Arkoun, dan Hasan Hanafi merupakan pemikir Arab yang dibesarkan oleh tradisi pemikiran strukturalisme Perancis. Lebih-lebih Muhammad Abed al Jabeiri dan Muhammad Arkoun, keduanya sama-sama berasal dari negeri Maghribi (Maroko, al Jazair dan Tunisia) yang sebelumnya merupakan negeri wilayah protektoriat Perancis. Sedangkan tradisi filsafat Perancis dikenal sebagai tradisi pemikiran yang selalu memberontak yang pada gilirannya memunculkan arus post-strukturalis dan post modernis.⁵ Kenyataan ini kontras dengan kalangan Islam modernis dan neo-modernis yang banyak dipengaruhi oleh Ibnu Taimiyah, Abul A'la al Maududi dan Sayyid Quthb.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa neo-modernisme lebih menarik dari genealogi pemikirannya pada gerakan Wahabi hingga Ibnu Taimiyah, sedangkan post-tradisionalisme menyambung mata rantainya kepada tokoh-tokoh

⁴ Kecenderungan elitis neo-modernisme Islam disebabkan oleh warisan pemikiran dan intelektual anglo saxon. Gaya pemikiran Amerika yang dikenal pragmatis, positivis dan konservatif tampaknya sangat terlihat dikalangan neo-modernisme Islam di Indonesia. sehingga dari sini dapat dipahami jika kalangan neo-modernisme Islam di Indonesia berkecenderungan masuk kedalam mesin birokrasi dan menjadi intelektual ideolog. (intelektual tukang, meminjam istilah Abdurrahman Wahid).

⁵ Ahmad Baso, Post-Modernisme Sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar" Muhammad Abed al Jabiri, (pengantar), dalam al Jabiri, *op. cit.*, hlm. ix-liv.

yang berdialog secara kritis dengan tradisi pencerahan barat dari generasi Abdullah an-Naim, Nawal al Sadawi, Abdullah Laroi hingga generasi semacam Michel Aflaq, Ali Abd al Raziq sampai akhirnya Ibnu Rusyd. Ini yang dilakukan oleh al Jabeiri ketika memperkenalkan proyek kritik nalar Arabnya.⁶

B. Konteks Sosio-Kultural Lahirnya Pribumisasi Islam

Tidak diragukan lagi, pada dasarnya, Pribumisasi Islam merupakan hasil dari proses pergumulan dan pergulatan antara kecenderungan berteologi yang sedang berlangsung dalam ruang sosial-budaya Indonesia dewasa ini dengan tantangan zaman yang menuntut respons baru.⁷

Dalam beberapa dasawarsa terakhir ini, kecenderungan berteologi di Indonesia muncul dalam konteks pergulatannya dengan tantangan modernitas di satu sisi, dan kondisi objektif umat Islam di sisi lain. Secara garis besar, ada dua arus utama kecenderungan berteologi yang berkembang. *Pertama*, kecenderungan berteologi yang mengandaikan umat hanya sebagai konsumen teologis, sedangkan elit agama sebagai produsennya. Pola berteologi seperti ini—sebagaimana yang diterapkan oleh kelompok yang disebut Abdurrahman Wahid sebagai Islam

⁶ Secara epistemologis-metodologis, post-tradisionalisme di kalangan pemikir muda NU disematkan kepada al Jabieri. Muhammad Abed, al Jabiri, *Takwin al Aql al Araby*, cet. IV (Bairut: Dar al Thali'ah, 1989)

⁷ Dalam konteks Indonesia, perbincangan tentang teologi pribumisasi banyak diadvokasi oleh tokoh-tokoh semisal, M. Dawam Rahardjo, Mansour Fakih, Masdar F. Mas'udi dan Abdurrahman Wahid sendiri. Pada umumnya, mereka adalah ahli-ahli ilmu sosial yang meminati teologi, atau teologi yang hendak memakai analisis ilmu sosial radikal. Mereka diinspirasi oleh paradigma teori sosial yang menganggap struktur sosial (Karl Marx) sangat menentukan bentuk-bentuk struktur teknis (Max Weber) dan struktur budaya (Emile Durkhiem). Tentu saja, metodologi yang dipakai dalam analisis sosialnya adalah ekonomi-politik dengan memasukkan unsur kekuasaan sebagai variabel analisis, terutama tentang kapitalisme. Uraian lengkap tentang ilmu sosial kritis, dapat dilihat dalam, Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

totalistis atau Islam alternatif⁸—adalah kelompok yang menginginkan “Islamisasi”, yaitu bahwa pada aktivitas yang paling awal harus terlebih dahulu dirumuskan ukuran normatifnya di berbagai bidang kehidupan, termasuk teori ilmu sosial, sistem politik, sistem ekonomi bahkan sampai pada aspek material, seperti cara berbusana, cara berkomunikasi dan aspek kehidupan material lainnya. Dalam proses perumusan ukuran normatif, kelompok ini kental dengan pendekatan fiqih, yang melihat hidup berdasarkan pandangan serba dikotomis (*a dualistic world view*), yakni halal-haram, surga-neraka dan seterusnya.

Pola berteologi semacam ini muncul karena didasari oleh kekhawatiran terhadap ancaman imperialisme Barat yang dirasakan tidak memberikan masa depan terhadap agama.⁹ Tegasnya, modernitas yang ditandai oleh globalisasi dan sekularisasi dalam setiap aspek kehidupan manusia, dianggap telah merongrong kelangsungan perkembangan identitas tradisional dan nilai-nilai agama.¹⁰ Di sisi lain, kecemasan kelompok ini juga disebabkan oleh intern umat Islam sendiri yang dianggap telah melenceng dari ketentuan-ketentuan syari’at Islam.

Pola berteologi lain, *kedua*, yang berbeda dengan Islam totalistis adalah teologi modernis yang bersandar pada paradigma modernisasi, bertolak dari kepedulian akan keterbelakangan dan ketertinggalan umat Islam dibandingkan dengan kemajuan yang dicapai oleh Barat. Penyebab keterbelakangan tersebut, menurut kalangan penganut teologi ini, lebih disebabkan oleh kepicikan dan

⁸Abdurrahman Wahid, *Tuhan tidak Perlu Di Bela*, Cet. III (Yogyakarta: LKiS 2002), hlm. 17.

⁹*Ibid.*, hlm. 104.

¹⁰Bachtiar Effendi, “Mempertimbangkan Konsep Deprivatisasi Agama”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, Nomor 3/VII/1997, hlm. 44.

kejumudan berpikir, kebodohan dan ketertutupan dalam memahami ajaran agamanya. Oleh karena itu, bagi kelompok ini, diperlukan upaya liberalisasi pandangan yang adaptif terhadap kemajuan zaman, dengan dibarengi oleh sikap kritis terhadap unsur negatif dari proses modernisasi.¹¹

Bagi kelompok ini, tidak ada ambisi untuk mengislamkan setiap aspek kehidupan. Sebab, otoritas agama sebagai *din*, dan perkembangan aspek sosial umat Islam mempunyai basisnya masing-masing. Abdurrahman Wahid memberikan contoh tentang hal ini dengan mengutip pernyataan Abdurrahman Wahid bahwa hubungan antara agama dan negara bukanlah hubungan yang saling menguasai, melainkan bersifat komplementer dan dialogis secara terus-menerus.¹²

Jika teologi modernis bertolak dari kepicikan cara pandang umat Islam terhadap tradisinya, serta kemunduran yang diakibatkan oleh kebodohan, maka teologi totalistis beranjak dari ancaman Barat, dan perlunya mencari alternatif dari ideologi modernisme. Dalam kecenderungan dan tarik-menarik di antara kedua paradigma berteologi itu, maka teologi pribumisasi¹³ justru beranjak dari persoalan kemiskinan, ketimpangan sosial dan struktur yang menopangnya. Asumsinya adalah bahwa arus besar modernisasi dengan ideologi

¹¹*Ibid.*, hlm. 105. Selama ini, teologi modernis telah mencoba memecahkan problem tersebut dengan menunjukkan bahwa “ada yang salah” dalam cara berteologi umat Islam. Tegasnya, keterbelakangan dan kemiskinan disebabkan oleh sikap fatalistik, dan penyerahan diri kepada nasib, atau karena etos sosial dan etos kerja yang rendah.

¹² Moeslim Abdurrahman, *Semarak Islam Semarah Demokrasi?* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hlm. 34-38.

¹³Terdapat beberapa nama untuk menggambarkan kecenderungan cara berteologi semacam ini, yaitu “teologi kontekstual” dan “teologi pembangunan”. Beragam ini hanya merupakan perbedaan secara linguistik, sedangkan paradigma yang mendasarinya tetap sama: kemiskinan dan struktur yang menopangnya. Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran...*, hlm. 106.

pembangunannya, telah menciptakan eksploitasi dan marjinalisasi terhadap kaum miskin, *dhu'afa* dan *mustadh'afin*, melahirkan struktur sosial yang tidak adil. Kemiskinan, pada gilirannya, telah mengakibatkan banyak umat manusia yang tidak mampu mengekspresikan harkat dan martabat kemanusiaannya.¹⁴

Dalam rangka untuk mengembangkan fungsi kritis agama terhadap struktur sosial yang timpang, teologi pribumisasi, melakukan strategi transendensi, yaitu proses yang melahirkan kemampuan manusia untuk keluar dari strukturnya dan melihat struktur kembali melalui iman yang belum distruktur, secara kritis.¹⁵ Cara berteologi semacam inilah yang oleh Abdurrahman Wahid disebut “kesadaran pasca agama”. Yaitu, sebuah tingkah laku ritus—salat, puasa, zakat dan haji—idealnya, harus merupakan refleksi transendensi manusia untuk mengambil jarak dari struktur yang ada.

Dalam pembacaannya terhadap realitas sosial agama dalam pusaran modernisasi dan pembangunan, Abdurrahman Wahid mencatat, setidaknya, tiga peran agama: *pertama*, agama sebagai instrumen rasionalisasi atas pembangunan, yang kemudian melahirkan teologi rasional.¹⁶ *Kedua*, agama sebagai instrumen legitimasi untuk kelancaran modernisasi, dan *ketiga*, agama yang dipraktikkan kalangan orang miskin, dan mereka, pada umumnya, tersisih dari proses

¹⁴*Ibid.*, hlm. 107.

¹⁵*Ibid.*, hlm. 210.

¹⁶Tokoh Intelektual yang menjadi representasi teologi rasional adalah, di antaranya, Harun Nasution.

modernisasi dan pembangunan. Akibatnya, mereka melihat agama semata-mata sebagai “pelarian”.¹⁷

C. Konstruksi Pribumisasi Islam

Seperti dijelaskan sebelumnya, lahirnya Pribumisasi Islam merupakan kritik terhadap cara berteologi yang berkembang di kalangan intelektual muslim Indonesia, yang menurut Abdurrahman Wahid tidak mampu menjawab akar persoalan kemiskinan yang lebih disebabkan oleh struktur sosial dan politik yang timpang.

Untuk mengatasi kebuntuan peran kritis agama tersebut, Abdurrahman Wahid mengkonstruksi sebuah cara berteologi, yang di satu sisi tetap berpijak pada ortodoksi, dan di sisi lain terkait dengan ortopraksis. Teologi ini melihat peran agama kepada manusia dalam dua hal, yaitu teologi positif (*amar ma'ruf*) dan teologi negatif (*nahi munkar*).¹⁸ Teologi positif berfungsi untuk mendorong etos kerja manusia sebagai khalifah Tuhan di dunia. Sedangkan teologi negatif diletakkan dalam kerangka kritik sosial terhadap struktur dan praktik-praktik yang mengarah pada proses dehumanisasi.¹⁹ Dalam mengkonstruksi Pribumisasi Islam ini, Abdurrahman Wahid, setidaknya, melakukan pembacaan terhadap Islam (normatif) dalam tiga hal, yaitu Islam sebagai kerangka nilai, model pembacaan

¹⁷Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran...*, hlm. 108.

¹⁸Bandingkan dengan Kuntowijoyo yang memperkenalkan istilah-istilah ilmu sosial sebagai humanisasi (*amar ma'ruf*) dan liberasi (*nahi munkar*). Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991).

¹⁹*Ibid.*, hlm. 212, 263.

pribumisasi terhadap wahyu dan realitas, dan akhirnya, menempatkan Pribumisasi Islam sebagai Islam yang memihak.

1. Islam sebagai Kerangka Nilai

Dalam konteks relasi Islam dan tantangan modernitas, Fazlur Rahman, Intelektual muslim kelahiran Pakistan, menganalisis keserjanaan muslim untuk membangun sebuah konstruk Islam baru yang sinergis dengan diskursus modernitas. Secara metodologis, Rahman perlu melakukan pembedaan antara Islam normatif (*normative Islam*) dengan Islam historis (*historical Islam*). Islam normatif adalah Islam yang terkandung dalam teks-teks keagamaan, al-Qur'an dan hadist. Sedangkan Islam historis adalah Islam yang dipahami dan dipraktikkan oleh kaum muslim dalam rentang sejarahnya yang panjang.²⁰ Dalam konteks diskursus modernitas, Rahman melihat Islam historis lebih merupakan "beban" (*burden*) dalam upaya rekonstruksi Islam. Oleh karena itu, Rahman menyerukan agar kaum muslim menyegarkan kembali Islam normatif dengan semangat kekinian dan kedisinian.²¹

Apa yang perlu digaris bawahi dari gagasan Rahman di atas dalam kaitannya dengan Pribumisasi Islam yang digagas Abdurrahman Wahid adalah perlunya membaca ulang teks al-Qur'an dengan semangat yang lebih segar, dinamis serta mampu memenuhi kebutuhan pembacanya. Dalam konteks inilah sebenarnya, menurut penulis, Abdurrahman Wahid—secara implisit—mampu

²⁰Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 141.

²¹*Ibid.*, hlm. 150.

merespons ajakan Rahman,²² meski dengan piranti metode dan perspektif yang—dalam batas-batas tertentu—berbeda.²³

Secara teologis-normatif, kaum muslim meyakini bahwa al-Qur'an, dan juga hadist²⁴, merupakan sumber otoritatif dalam Islam. al-Qur'an juga diyakini *salih li kulli zaman wa makan*. Ia adalah manifestasi dari kepedulian Tuhan terhadap persoalan hambanya. Oleh karena itulah, al-Qur'an diturunkan dalam rangka merespons kebutuhan manusia. Dengan demikian, ia diturunkan tidak dalam ruang yang hampa sejarah. Artinya, terdapat proses sosio-kultural yang dialami Nabi Muhammad Saw sehingga memerlukan respons wahyu.

Meskipun secara teologis al-Qur'an diyakini memiliki kebenaran yang mutlak, namun ia tetap saja merupakan respons khusus dalam suatu episode sejarah. Dalam konteks ini, keterlibatan wahyu nampak jelas dalam proses pemecahan masalah kemanusiaan. Oleh karena itu, melihat Islam, tentu saja,

²²Penulis tidak berasumsi apakah, pada kenyataannya, Abdurrahman Wahid benar-benar terpengaruh dengan kegelisahan Rahman di atas. Se jauh penelusuran penulis, beberapa literatur yang menjadi rujukan Abdurrahman Wahid hampir tidak pernah—untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali—menyinggung Rahman. Namun, itu tidak mengandaikan bahwa Abdurrahman Wahid tidak membaca buku-buku Rahman.

²³Rahman, sebagai tokoh Islam modernis (atau neo-modernis), masih tetap terpaku pada pendekatan normatif—tentu saja dengan motivasi dan kepentingan tertentu. Dengan pendekatan normatifnya ini, Rahman memandang agenda pembaharuan Islam tidak bisa dipisahkan dari semangat purifikasi ajaran, sehingga unit analisisnya adalah Islam normatif. Sedangkan Abdurrahman Wahid lebih pada pendekatan sosio-antropologis guna menafsir ulang al-Qur'an. Ini, tentu saja, sesuai dengan disiplin keilmuan Abdurrahman Wahid sendiri sebagai doktor antropologi dan aktifis NGO (*Non-Government Organization*). Namun, keduanya dihubungkan oleh satu hal: mampu memanfaatkan capaian-capaian intelektual Barat untuk membaca ulang tradisi Islam. Lihat, Rahman, *Islam and Modernity*., Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran ...*, hlm. 127

²⁴Mengenai hadist sebagai sumber otoritatif Islam, Khaled M. Aboe El Fadl mempunyai penilaian tersendiri. Menurutnya, berbeda dengan al-Qur'an yang secara khusus berasal dari Tuhan, tidak semua hadis memiliki kompetensi (autentisitas) yang dapat dipertanggungjawabkan sebagai otoritas dalam pengambilan suatu keputusan hukum. Ulasan lengkapnya, lihat, Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003).

harus menengok teks-teks al-Qur'an dengan segala kompleksitas yang mengitarinya.

Bagi Abdurrahman Wahid, al-Qur'an adalah kerangka nilai bagi diskursus kemanusiaan. Kerangka nilai itu telah dibangun pada saat Nabi Muhammad Saw. di Makkah. Secara metodologis, Abdurrahman Wahid membedakan karakter ayat-ayat yang turun di Makkah dengan ayat-ayat yang turun di Madinah. Ayat-ayat Makkiah memiliki karakter universal, prinsipil serta berkaitan dengan doktrin tauhid dan pembangunan struktur sosial-kemasyarakatan. Sebaliknya, ayat-ayat Madaniyah bersifat teknis-operasional serta berkaitan dengan relasi kemanusiaan dengan umat agama yang lain. Jelasnya, ayat Makkiah mempunyai misi pembebasan, baik dari pemberhalaan maupun dari struktur sosial yang tidak adil, sedangkan ayat-ayat Madaniyah mempunyai misi bagaimana mengatur kehidupan yang plural dan menerapkan aturan-aturan hukum yang berlaku.²⁵ Pada tingkat ini dapat dipahami bahwa kesempurnaan ajaran Islam telah diletakkan sendi-sendinya pada wahyu yang turun di Makkah, yaitu berupa tauhid monoteis, spritualitas, moral dan ajaran-ajaran prinsipil lainnya, atau—meminjam istilah Masdar Mas'udi—ajaran-ajaran yang bersifat *qoth'i*. Sedangkan bagaimana menjabarkan prinsip-prinsip itu ke dalam realitas kehidupan umat, tetap selalu berkembang sesuai dinamika kehidupan yang terus berubah. Dan, inilah sisi ajaran Islam yang terus memerlukan interpretasi atau ijtihad manusia.

²⁵Abdurrahman Wahid, *Islam sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), hlm. 108-115. Lihat juga dalam bukunya, *Tuhan tidak Perlu Dibela?...*, hlm. 153-160. Bandingkan dengan konsep wahyu Abdullahi Ahmed an-Naim. Lihat, Abdullahi Ahmed an-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaedy, dkk (Yogyakarta: LKiS, 1994). Bandingkan juga dengan konsep Islam-nya Masdar Farid Mas'udi. Lihat, Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam: Dialog Fiqih Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997).

Nampaknya, Abdurrahman Wahid tidak mau larut dalam perdebatan interpretatif-spekulatif tentang strategi menafsirkan teks al-Qur'an. Pada dasarnya, Abdurrahman Wahid, melalui paradigma pribumisasinya, hendak mengembalikan Islam pada wataknya aslinya dari berbagai reduksi. Nilai-nilai universal Islam, seperti keadilan, keterbukaan, kemanusiaan, sifat dialogis, yang melampaui batas ikatan ras, kultur, politik menjadi agak "kabur" ketika sebagian dari orang-orang Islam sendiri menampilkan Islam dalam wajah yang sektarian dan tidak ramah, baik secara internal di antara beberapa kelompok di tubuh umat sendiri maupun secara eksternal terhadap umat beragama lain.²⁶

Reduksi terhadap nilai-nilai universal Islam tersebut, antara lain disebabkan oleh adanya pemutlakan interpretasi manusia terhadap aspek normatif Islam (al-Qur'an). Oleh karena itu, jika ada satu kelompok yang memonopoli kebenaran dan memaksakannya terhadap kelompok lain atas Tuhan, maka itu adalah sejenis tirani, atau awal dari kemusyrikan.²⁷ Menurut Abdurrahman Wahid, tantangan umat Islam saat ini adalah tuntutan untuk menghadirkan Islam dengan wajah yang ramah, toleran dan kritis terhadap struktur sosial yang menindas nilai-nilai kemanusiaan. Atau dengan pernyataan yang lebih konkret-personal adalah bagaimana semestinya beragama (baca: ber-Islam) secara lebih manusiawi sehingga Islam benar-benar dirasakan sebagai *rahmatan lil 'alamin*, baik bagi diri sendiri maupun bagi lingkungan sosial.²⁸

²⁶Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam...*, hlm. 211.

²⁷*Ibid.*, hlm. 140-147. Lihat Juga, Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan...*, hlm. 53-55.

²⁸Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran...*, hlm. 1-2.

Tepat di titik itulah urgensi Pribumisasi Islam dihadirkan. Abdurrahman Wahid mencoba mengkonstruksi Islam dalam konteks sebagai nilai²⁹—bukan sebagai doktrin yang baku dan rigid dengan seperangkat ritual-formal *an sich*. Artinya adalah bahwa terdapat pesan dasar (*elan vital*) yang harus direnungkan dan dipraksiskan oleh manusia di balik simbol-simbol agama, seperti shalat, zakat, puasa, haji dan sebagainya. Karenanya, nilai-nilai substantif Islam sebenarnya tidak berhenti pada aspek-aspek simbol tersebut, melainkan pada korelasinya dengan aspek sosial. Doktrin tauhid, misalnya, ia bukanlah sebuah doktrin teologis yang hanya berupa pengesahan Tuhan, melainkan bagaimana konsep tersebut ditransformasikan ke dalam realitas sosial dalam bentuk penciptaan struktur sosial yang memihak nilai-nilai kemanusiaan. Dengan kata lain, tauhid juga merupakan moralitas yang paling dasar untuk membangun sebuah ideologi politik, bahwa ketimpangan ekonomi, misalnya, merupakan ancaman kemanusiaan yang serius. Sehingga tercipta sebuah relasi kemanusiaan yang tidak membedakan status kemanusiaan dalam segala bidang.³⁰ Demikian juga dengan ritus puasa yang mesti ditransformasikan dalam bentuk kepedulian terhadap sesama yang kurang beruntung. Dalam konteks sistem politik, Abdurrahman Wahid tidak terlalu apresiatif terhadap gagasan “formalisasi Islam” dalam percaturan politik negara-bangsa. Bagi Abdurrahman Wahid, yang terpenting bagi suatu sistem politik kenegaraan adalah kemampuannya dalam merumuskan sekaligus merealisasikan kebijakan-kebijakan politik yang berpihak

²⁹Bandingkan dengan konsep Islam sebagai “etika sosial”-nya Moeslim Abdurrahman Lihat, Moeslim Abdurrahman, *Semarak Islam ...*, 66.

³⁰Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam ...*, hlm. 33-40. Lihat juga, Moeslim Abdurrahman, *Islam yang Memihak...*, hlm. 3.

pada kepentingan rakyat. Kebijakan-kebijakan seperti itulah sebenarnya yang disebut sebagai nilai substantif Islam, yaitu berupa keadilan, kesejahteraan, kesetaraan, keamanan dan sebagainya.³¹

2. Model Tafsir Pribumisasi atas Wahyu dan Realitas

Sebagaimana umumnya kalangan pemikir yang berorientasi pada pembebasan, maka dalam setiap tafsir yang dikembangkannya selalu berpijak pada konteks atau *locus* sosial. Farid Esack,³² misalnya, menyatakan bahwa praksis adalah basis yang sah bagi sebuah teori. Doktrin bisa saja mendahului praksis, namun ini tidak berlaku dalam sebuah teologi yang diorientasikan pada pembebasan. Oleh karena itu, teologi, menurutnya, adalah hasil refleksi yang mengikuti praksis pembebasan. Ini berarti bahwa teks (baca: pemahaman) sebenarnya lahir dari konteks; bukan teks yang melahirkan konteks.

Seperti halnya Farid Esack, Asghar Ali Engineer dan Hassan Hanafi—ketiganya dikenal sebagai teolog pembebasan—maka Abdurrahman Wahid, dalam menafsirkan teks agama, juga berangkat *locus* sang penafsir. Secara teoritis, model penafsiran Abdurrahman Wahid atas wahyu dapat digambarkan sebagai berikut: memahami konstruksi sosial; membawa konstruksi itu berhadapan dengan interpretasi teks; dan, hasil penghadapan antara konstruksi sosial dan idealitas teks itu kemudian diwujudkan dalam aksi sejarah yang baru, yaitu

³¹ *Ibid.*

³² Farid Esack adalah intelektual muslim asal Afrika Selatan. Dia juga disebut-sebut sebagai ideolog dibalik kesuksesan Nelson Mandela dalam membebaskan Afrika Selatan dari fasisme rezim apartheid. Lihat, Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 119-122.

transformasi sosial.³³ Model penafsiran ini oleh Abdurrahman Wahid disebut sebagai *double hermeneutics*.³⁴

Secara artikulatif, prinsip utama penafsiran transformatif adalah kesetaraan “resistensi”, baik langsung maupun tidak langsung untuk memberikan konstruksi yang objektif. Artinya, kegiatan penafsiran atas wahyu dilakukan secara bersama-sama dalam suasana dialogis untuk merumuskan praksis bersama atas dasar konsensus dan kesepakatan. Oleh karena itu, Abdurrahman Wahid menegaskan bahwa tafsir pribumisasi tidak hanya berhenti pada tingkat diskursus³⁵—sekedar sebagai pemuas kehausan intelektual—tetapi ia dijadikan sebagai pembuat opini publik tentang kenyataan yang terjadi. Tegasnya, menyatakan kepada masyarakat tentang praktik-praktik penindasan dan pemarjinalan, serta bagaimana seharusnya mengubah kondisi tersebut.

Aspek lain dari tafsir pribumisasi adalah *pemihakannya* terhadap *locus* sosial. Karena keberpihakan tersebut, maka tafsir ini sering juga disebut sebagai tafsir *kritik ideologi* yang berangkat dari tradisi hermeneutika kritis. Analisisnya adalah dengan cara melihat masalah ketidakadilan dan ketimpangan sosial dari dua sudut pandang, yaitu pada tingkat struktur dan tingkat simbolik. Tafsir pribumisasi pada tingkat struktur adalah dimulai dari pembacaan sosial dalam rangka menemukan konstruksi yang dapat menggambarkan asosiasi-asosiasi

³³Moeslim Abdurrahman, *Semarak Islam Semarak Demokrasi?...*, hlm. 163. Tulisan yang sama juga pada buku Abdurrahman Wahid yang lain, yaitu: *Islamku, Islam Kita dan Islam Anda...*, hlm. 116.

³⁴*Ibid.*, hlm. 116.

³⁵Pada titik ini yang membedakan tafsir pribumisasi dengan tafsir lainnya, seperti tafsir ortodoksi yang lebih menekankan pada pemurnian makna dengan cara menganalisis pada tingkat internal linguistik dari pengaruh gagasan di luar aspek linguistiknya. Juga berbeda dengan tafsir liberal yang memaknai wahyu pada tingkat diversitasnya.

sosial yang hegemonik. Model pembacaan ini disebut sebagai analisis sosial bersama untuk memahami proses terjadinya eksploitasi yang menyebabkan tersingkirnya kelompok sosial masyarakat kecil (*mustadh'afin*). Tujuannya adalah untuk menentukan secara sosial siapa sebenarnya yang disebut sebagai kelompok hegemonik-eksploitatif, dan siapa yang disebut sebagai kelompok *mustadh'afin* secara struktural. Analisis selanjutnya adalah menghadapkan konsep-konsep al-Qur'an dalam kehidupan aktual; bukan dalam kesadaran abstrak personal.

Adapun tafsir pribumisasi pada tingkat simbolik adalah proses pembacaan teks al-Qur'an dalam proses sosial yang berlangsung—bukan pembacaan yang terpisah dari *locus* sosial.³⁶ Konsep tentang “*mustadh'afin*” dalam al-Qur'an, misalnya,—jika menggunakan kategori pembedaan Nasr Hamid Abu Zayd antara *ma'na* (pengertian) dan *maghza* (signifikansi)³⁷— tentu saja mempunyai arti yang berbeda antara satu tempat dan dengan tempat lainnya. *Mustadh'afin*, dapat diartikan sebagai kelompok tersisih secara ekonomi di suatu tempat, dan bisa tersisih secara agama di tempat lainnya.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA

³⁶Ali bin Abi Thalib, misalnya, pernah menyatakan bahwa al-Qur'an tidak bisa berbicara dengan sendirinya. Ia butuh penafsir, dan penafsir itu adalah manusia. Dikutip dari Esack, *Membebaskan Yang Tertindas...*, hlm. 82. Penulis berkesimpulan bahwa penetapan makna teks sepenuhnya tergantung pada sang penafsir. Posisi penafsir dengan sendirinya menjadi satu kunci hermeneutik yang dipilih secara sadar. Tegasnya, ketika teks dijadikan “senjata” dalam suatu perubahan sosial, maka mau tidak mau teks dibentuk oleh sejarah dalam perubahan sosial tersebut.

³⁷*Ma'na* adalah pemahaman terhadap teks yang berasal dari konteks internal bahasa dan konteks eksternal sosio-kultural. *Ma'na* bersifat statis karena ia merupakan makna asli (otonom) teks sehingga terus menyertai teks tersebut, dan relatif karena ia memiliki “keterbatasan” ruang dan waktu. Sedangkan *maghza* adalah pemahaman terhadap teks sesuai dengan kondisi kekinian melalui perspektif pembaca. *Maghza* bersifat progresif, terus bergerak mengikuti perputaran dan perubahan cakrawala pembaca. Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dini* (Cairo: Madbuli, 1995), hlm. 221.

3. Pribumisasi Islam sebagai Islam yang Memihak

Bagaimana konstruksi Islam secara sosial sehingga memiliki orientasi pemihakan kepada kalangan terasing dan tertindas? Dalam hal ini, Abdurrahman Wahid menganalisis fungsi profetik kenabian Muhammad sebagai kerangka dasar pemahamannya. Menurutnya, fungsi profetik kenabian Muhammad yang paling ditekankan adalah menghidupkan kembali tradisi monoteistik dan menghidupkan solidaritas sosial di antara manusia dengan menegaskan bahwa kekayaan merupakan amanat Tuhan yang mesti diwujudkan dalam kerangka menjunjung martabat kemanusiaan.³⁸

Menerjemahkan referensi kewahyuan di dalam pergulatan sejarah yang nyata adalah sebuah gagasan yang memerlukan keberpihakan di tangan sang pelaku sejarah. Tujuannya jelas, agar Islam sebagai agama mampu memberikan referensi yang terus-menerus untuk menghadang hegemoni dan mampu menjadi kekuatan bagi kerja-kerja kemanusiaan yang bersifat emansipatoris. Keberpihakan semacam, konsekuensinya, menuntut pelaku sejarah kemanusiaan untuk menempatkan Tuhan atau wahyu Tuhan bukan sebagai pusat moralitas bagi dirinya sendiri, melainkan mesti diwujudkan dalam ruang-ruang sosial-budaya, dalam bentuk penciptaan struktur dan pranata sosial-ekonomi yang adil. Pemikiran ini, dengan sendirinya, dapat mengklarifikasi objektivitas kebenaran Islam. Konsep tentang kebenaran Islam, selanjutnya, ditentukan oleh dan dalam perebutannya dengan pihak-pihak yang menjadi pribumisasinya. Meminjam

³⁸Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur...*, hlm. 156. Dan, *Tuhan tidak Perlu Dibela...*, hlm. 105.

gagasan Kuntowijoyo,³⁹ kebenaran Islam bukan lagi ditentukan oleh subjektifitasnya (normatifitas), melainkan pada tingkat objekfitasnya (historisitas).

Jika jalan pikiran di atas disepakati, maka Pribumisasi Islam sebagai Islam yang memihak adalah Islam yang mampu menerjemahkan referensi teologis dalam ruang kultural masyarakat, bersifat dialogis, adaptif, kritis dan emansifatoris, tanpa terjebak pada sekat-sekat formalitas-normatifitas yang bersifat statis dan rigid. Pengertian ini di satu sisi, meniscayakan keterlibatan semua pihak, dengan memandang bahwa persoalan kemanusiaan itu secara eksklusif bukan menjadi hak persoalan umat Islam saja. Di sisi lain, Islam yang telah terobjektivasi ke dalam ruang-ruang kultural, secara dialogis dan kritis dapat memberi kontribusi bagi pemecahan persoalan kemanusiaan. Dalam konteks inilah gagasan Pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid ditempatkan dalam sebuah kerangka Islam yang memihak. Sebuah ilustrasi singkat dan sederhana mungkin dapat menjelaskan pemikiran di atas. Suatu hari, Kang Thowil,⁴⁰ setelah bertahun-tahun hidup di dunia pesantren, harus mengalami semacam *cultural shock* dalam kehidupan sosialnya. Bagaimana tidak, selama di pesantren, dia telah terbiasa dengan pemikiran yang serba hitam-putih dalam memandang persoalan, terutama menyangkut fiqh. Ketika dihadapkan pada persoalan sosial di kampungnya, Kang Thowil mendapat protes karena selalu menganggap dirinya serba-tahu. Persoalannya adalah bahwa persoalan koperasi desa ini tidak menyangkut kaum muslim saja, tetapi untuk kepentingan seluruh desa. Kang Thowil, tentu saja, tidak

³⁹Kuntowijoyo, *Identitas Politik Islam* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 74-80.

⁴⁰Kang Thowil adalah tokoh rekan yang dibuat oleh Moeslem Abdurrahman dalam bukunya, *Kang Thowil dan Siti Marginal* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995).

sepakat dengan alasan di luar muslim tidak berhak memperoleh perhatian dari aparat desa, dalam hal ini koperasi—meski pada akhirnya Kang Thowil sendiri menyadari bahwa ini persoalan kemanusiaan, bukan persoalan muslim atau non-muslim.

Hal yang perlu dicatat pada ilustrasi di atas adalah bahwa misi profetik Islam diarahkan pada aspek kemanusiaan secara universal dalam realitas sosial. Artinya, pembebasan manusia dari penyembahan kepada selain Allah berjalan seiring dengan pembangunan solidaritas sosial, tanpa membedakan status formal keagamaan. Inilah sebenarnya pengertian Islam secara sosial, yaitu Islam yang telah terobjektivasi.⁴¹ Sebagai Islam yang memihak, Pribumisasi Islam harus sejalan dengan proses transformasi sosial, setidaknya dalam aspek: 1) dalam bidang ekonomi yang rasional yang meliputi penataan infrastruktur material, 2) pembaharuan kelembagaan sosial, seperti langkah-langkah progresif berkaitan hukum keluarga, 3), dalam praktik politik, menempatkan hubungan negara dengan warganya dalam ikatan hukum yang jelas.⁴²

Sebagai seorang muslim yang mempunyai *concern* pada persoalan Islam dan transformasi sosial, tentu saja, isu-isu atau wacana kebangsaan yang menjadi perhatian Abdurrahman Wahid tidak jauh dari *concern* LSM-nya. Salah satunya yang menjadi perhatian Abdurrahman Wahid adalah menyangkut relasi Islam dan demokrasi dalam sistem perpolitikan Indonesia, terutama dalam konteks pembentukan identitas politik umat Islam. Untuk menjelaskan bagaimana posisi pemikiran Abdurrahman Wahid dalam persoalan tersebut, sebaiknya perlu

⁴¹Lihat, Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran...*, hlm. 103-109.

⁴²*Ibid.*, hlm. 90.

memetakan paradigma yang berkembang mengenai relasi Islam dan negara/ politik. Jika mengikuti pemetaan Bachtiar Effendy tentang relasi Islam dan negara,⁴³ maka gagasan Abdurrahman Wahid bisa ditempatkan pada aliran yang berpendapat bahwa agama (Islam) dan persoalan kemasyarakatan, termasuk politik, merupakan wilayah yang berbeda. Namun, karena imbas nilai-nilai agama pada domain politik dapat berwujud dalam bentuk yang tidak selalu mekanistik-holistik dan institusional, maka hubungan antara dua domain tersebut bisa mengambil bentuk inspiratif dan substantif. Jika Islam merupakan sumber inspirasi bagi pembangunan politik, persoalan yang sering diajukan Abdurrahman Wahid adalah bisakah Islam menjadi jaminan bagi tegaknya demokrasi? Untuk menjawab pertanyaan ini, Abdurrahman Wahid sering mempertanyakan komitmen dari para politisi muslim. Artinya, Islam sebagai jaminan demokrasi tidak bisa disandarkan pada kekuatan dan kesadaran mereka, tanpa masuk ke dalam program pendidikan politik massa yang memiliki tujuan mendasar: menjadikan Islam sebagai *the epitome of cultural reform for democracy*.⁴⁴ Artinya, sebagai kekuatan simbolis massa, Islam harus berani memberikan dasar-dasar berpijak secara moral terhadap supremasi hukum dan keadilan sosial dalam sistem politik yang terbuka, sekaligus—sebagai kekuatan komunitas—mampu membuka kesadaran subkultur yang tertutup, sehingga Islam menjadi basis *religious civil*

⁴³Bachtiar Effendy memetakan pola hubungan agama dan politik ke dalam tiga aliran besar, yaitu *pertama*, perspektif mekanik-holistik, yang memosisikan hubungan agama dan politik sebagai sesuatu yang tidak terpisahkan. *Kedua*, pemikiran yang mengajukan proposisi bahwa antara kedua domain tersebut memang berbeda, sehingga harus dipisahkan. *Ketiga*, pandangan yang berusaha mengambil jalan tengah di antara kedua pandangan di atas. Bachtiar Effendy, *Relasi Islam dan Negara* (Jakarta: Paramadion, 1995).

⁴⁴ Ibid., hlm. 125-126.

society yang menguatkan otonomi umat berhadapan dengan kekuasaan negara dan pasar. Untuk mewujudkan cita-cita substantif di atas, Abdurrahman Wahid menghendaki adanya suatu aliansi politik Islam yang berani melakukan pembaruan budaya politik yang responsif terhadap perkembangan mutakhir, seperti pluralisme, demokrasi, dan ketimpangan sosial⁴⁵. Cita-cita ini, tentu saja, mengandaikan luasnya cakupan politik Islam, yang tidak hanya bertumpu pada kekuatan politik formal (Partai Politik), tetapi di setiap ruang publik di mana setiap orang dan kelompok masyarakat berjuang memperebutkan representasi identitasnya, tanpa membawa simpul-simpul “kesalehan”⁴⁶ yang normatif-religius.

Penjabaran mengenai Pribumisasi Islam dan transformasi sosial yang digagas Abdurrahman Wahid, di satu sisi memberikan angin segar bagi perkembangan cara berteologi dan pemaknaan Islam dalam konteks sosial-budaya tertentu. Setidaknya, cara pembacaan itu menunjukkan bahwa Islam sangat apresiatif dengan perkembangan global dan budaya lokal, asalkan manusia mampu menangkap pesan dasar Islam. Hanya saja, pada tataran metodologis, penulis melihat cara pendekatan Abdurrahman Wahid terhadap teks agama, masih terjebak pada pendekatan normatif, yaitu bahwa teks-teks keagamaan memang membuka diri untuk dipahami dan ditafsirkan tidak tunggal. Dengan kata lain,

⁴⁵*Ibid.*, hlm. 127.

⁴⁶Semaraknya perilaku “kesalehan” religius yang bersifat individual maupun kolektif di kalangan umat Islam, terutama pada masyarakat muslim menengah kota, dianggap Abdurrahman Wahid tidak akan mampu memberikan solusi bagi pemberdayaan masyarakat dari kemiskinan. Demikian juga, fenomena semaraknya Islam di berbagai media akhir-akhir ini, syiar Islam yang lebih menganjurkan memperoleh pahala individual, melalui dzikir yang dipandu oleh para da’i kondang, tidak merepresentasikan sebuah identitas muslim telah mewarnai identitas politik Islam di Indonesia. Lihat, Abdurrahman Wahid, *Islam Kita ...*, hlm. 18-20.

Abdurrahman Wahid masih tidak bisa melepaskan diri dari keterikatannya pada teks. Ini nampak dari model penafsirannya, yang mengatakan bahwa teks mesti dikonfrontasikan dengan konstruksi sosial, dan dari hasil konfrontasi tersebut hendaknya dilakukan sebuah gagasan baru yang bersifat praksis. Padahal, menurut Farid Esack, sebuah teologi yang diorientasikan pada pembebasan hendaknya tidak terlampau asyik dengan kognisi historis yang menitikberatkan pada nilai-nilai moral.⁴⁷ Tegasnya, Abdurrahman Wahid membaca apa yang ada di dalam al-Qur'an yang sesuai dengan prasyarat kesadaran Tuhan dan keadilan sosial, menggunakan ijtihad dan mengharapkan pewahyuan progresif agar sesuai dengan kedua hal tersebut.



⁴⁷Esack, *Membebaskan yang Tertindas...*, hlm. 109.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari seluruh pembahasan tentang Pribumisasi Islam Di Indonesia Dalam Pemikiran Abdurrahman Wahid beserta persoalan-persoalan tersebut di atas maka dapat ditarik beberapa kesimpulan penting :

1. Pribumisasi Islam yang ingin ditampilkan Gus Dur adalah Islam yang Dewasa, yang lebih menekankan aspek spiritual dan substansial, dibanding dimensi formal dan ritual. Gus Dur termasuk Humanis yang sesungguhnya, ia akan selalu membela yang lemah, tertindas, minoritas, dan tidak tunduk pada prasangka. Hal ini ia tularkan kepada seluruh umat Islam, menurutnya umat Islam sebagai mayoritas, harus bersifat inklusif, dan mampu melindungi kaum minoritas. Islam yang ideal menurutnya adalah Islam yang berfungsi secara alami dan wajar, mengayomi semua orang, dan tidak dapat disekat-sekat oleh lembaga. Dari sinilah tidak berlebihan kiranya menjuluki Gus Dur sebagai destroyer yang membahayakan segala bentuk kemapanan yang mengarah pada diskriminasi dan sektarianisme dalam bentuk apapun, dan sebagai reformer yang dapat dijadikan harapan bagi segenap muslim dan segenap bangsa Indonesia. Abdurrahman Wahid menggunakan toleransi dalam Al Qur'an tidak hanya pada tingkat mengakui serta menghormati ibadah

ritual agama lain dan dalam aktivitas sosial kemanusiaan yang lain, melainkan juga pada tingkat yang paling prinsipil yakni pilihan teologis yang didasarkan pada kemampuan nalar sehat manusia sebagai anugrah paling tinggi yang diberikan Tuhan.

2. Di samping itu, pribumisasi Islam dalam konteks Indonesia digunakan Gus Dur untuk menjelaskan masyarakat demokratis yang bersandar pada tiga hal utama; *pertama*, kedaulatan hukum, *kedua*, persamaan perlakuan kepada semua warga negara dihadapan undang-undang, dan *ketiga* kejujuran sikap dalam melaksanakan peraturan-peraturan menurut bentuknya yang tuntas. Menurutnya pula, jalan bagi bangsa Indonesia adalah demokrasi untuk masa depan, selam hidup ia berjuang untuk menegakkan HAM dan demokrasi, namun ia memperkecil liputan HAM tersebut dengan memusatkan diri pada keterlibatan diri dalam perlindungan hak-hak minoritas, dan sikap persamaan kepada seluruh bangsa. Dalam segi perjuangan, Gus Dur menggunakan jalan kultural dengan semangat membumikan nilai-nilai Islam, karena dalam pandangan dan pemikirannya, yang pokok dan harus diutamakan adalah nilai-nilai substansif yang terkandung dalam Islam, bukanlah simbol-simbol Islam.

B. Saran-saran

Setelah mengadakan penelitian dan menemukan kesimpulan terkait dengan pemikiran Abdurrahman Wahid maka penyusun memberikan beberapa saran yang diharapkan dapat membuka cela baru untuk kajian dan pola pengembangan pemikiran keislaman, serta penelitian lanjutan yang diharapkan memperkaya diskursus Islam di Indonesia.

1. Secara teoritis pemikiran Abdurrahman Wahid masih perlu dikembangkan karena peran dan tulisannya yang masih terus dipublikasikan. Kekhasan pemikiran Abdurrahman Wahid akan terus ditemukan mengingat gaya dan tulisannya yang lintas pengetahuan, hal ini juga senafas dengan kekuatan arus besar pemikiran Islam yang beranjak monodisiplin.
2. Secara akademis wacana keislaman akan selalu bergerak dinamis, dan membutuhkan panggung intelektual yang memadai. Oleh karena itu, merupakan tanggung jawab kita bersama untuk memberikan ruang yang lebih luas pada akses penelitian dan kajian-kajian susulan, khususnya pada pemikiran pribumisasi Islam dan wacana global.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR PUSTAKA

A.Mukti, Ali. *The Spread of Islam In Indonesia*, Jogjakareta:Yayasan Nida. 1970.

Abdullah, Amin “Al-Ta’wil al-‘Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, *al-Jami’ah*, Vol. 39, No. 2, July-December 2001.

_____ *Takwin al-‘Aql al’Araby*, Beirut: Markaz al-thaqafy al-‘Araby, 1990.

Abou El Fadl, Khaled M. *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi, 2003.

Ahmed an-Naim, Abdullahi. *Dekonstruksi Syari’ah*, terj. Ahmad Suaedy, dkk Yogyakarta: LKiS, 1994.

al-Jabiri, Muhammad Abid, *Bunyah al-‘Aql al-‘Araby: Dirasah tahliliyah naqdiyyah li nudzumi al-ma’rifah fi al-thaqafah al’Arabiyyah*, Beirut: Markaz dirasah al-wihdah al-‘Arabiyyah, 1990.

Arnold. Thomas, *The Preaching of Islam: A History of th e Muslim Faith* Lahore: Sh.M. Ashraf. 1971.

Baker, Anton dan A. Harris Zubair, 1990. *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.

Barton, Greg. (ed), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nu-Negara*, terj. tim LKiS, Yogyakarta: LKiS,1997.

_____. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, (terj.), Nanang tahqiq, Jakarta: Pustaka Antara. 1999.

Effendy, Bachtiar *Relasi Islam dan Negara*. Jakarta: Paramadiah, 1995.

Esack, Farid, *al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, Bandung: Mizan, 2001. (Judul asli: *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*).

Farid Mas'udi, Masdar. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam: Dialog Fiqih Perempuan*. Bandung: Mizan, 1997.

Freeman, Eugene, *The Relevance of Charles Peirce*, Illinois: The Hegeler Institute, 1983.

Garaudy. Roger, *Janji-Janji Islam*, (terj.), H.M. Rasyidi, Jakarta: Bulan Bintang. 1984.

Guralnik. David B, *Webster's New World Dictionary*, New York: The World Publishing Company. 1966.

Hamid Abu Zayd, Nasr. *Naqd al-Khitab al-Dini*. Cairo: Madbuli, 1995.

Hart. Michael, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, (terj.), Mahbub Djunaidi, Jakarta: Pustaka Jaya. 1983.

Kaya, K.P, *Dakhhin Bharate Muslim Missionari*, (terj.), A.Quashim Bhunya Faridpur: Islamic Cultural Centre. 1980.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.

_____. *Identitas Politik Islam*. Bandung: Mizan, 2000.

Munitz, Milton K, *Contemporary Analytic Philosophy*, New York: Macmillan Publishing, Co., Inc., 1981.

Qomar, Mujammil. *NU Liberal, dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan, 2003.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Rinehart. Holt and Winston, *The Heritage of the Past from the Earliest Times to the Close of the Middle Ages*, New York: Stewart C. Eastor. 1963.

Rusyd, Ibn, *Tahafut al-Falasifah*, Mesir: Daar al-Maarif, 1981.

Saeroni, Wacana "Civil Society" dalam Pemikiran Islam Indonesia (Studi atas pemikiran Abdurrahman Wahid), skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2001.

Solomon, Robert C, *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, New York; Harper & Row Publisher, 1972.

Suedy, Ahmad dan Ulil Absar Abdala (ed), *Gila Gus Dur Wacana Pembaca Gus Dur*, Yogyakarta:LKiS,200.

Wahid, Abdurrahman. 'Universalisme Islam dan Kosmopolitalisme Peradaban Islam dalam Sejarah', dalam Budy Munawar Rahman,ed. *Kontekstualisme Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta, Paramadina,1995.

_____. "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Munin Saleh (ed), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta, P3M,1998.

_____. Biografi Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid, (terj.), Lie Hua, Yogyakarta: LKiS.

_____. *Gus Dur bertutur*, Jakarta: Harian Proaksi, 2005.

Wahid, Abdurrahman. *Islam sebagai Kritik Sosial*, Jakarta, Erlangga, 2003.

_____. *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta, The Wahid Institute, 2006.

_____. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara. 2001.

_____. *Prisma Pemikiran Gus Dur*, Yogyakarta: LKiS. 1999.

_____. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKiS, 1999.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

CURRICULUM VITAE

Nama : Sohibul Ainin Naim

Tempat tanggal lahir : Jepara, 11 Mei 1980

Agama : Islam

Alamat asal : Jl. Pemuda No 13 Pecangaan Kulon Jepara

Alamat di Yogyakarta : Jl. Petung 8C Papringan, Catur Tunggal, Yogyakarta

Telepon : 08122539423

Nama Ayah : H. Ahmad Sutahar Ridwan

Nama Ibu : Hj. Rif'ah

Pekerjaan : Wiraswasta

Riwayat Pendidikan :

- ❖ SDN VI Pecangaan Kulon Jepara Tahun 1986 - 1992
- ❖ MTs Qudsiyyah Kudus Tahun 1995 - 1998
- ❖ MA Qudsiyyah Kudus Tahun 1998 - 2001
- ❖ UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2001 -

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan dibawah ini saya:

Nama : Sochibul Ainin Naim
NIM : 01510782
Fakultas : Ushuluddin
Jurusan/Prodi : Aqidah Filsafat
Alamat Rumah : Jl. Pemuda No 13 RT 03/07 Pecangaan Kulon
Jepara
Telp./Hp. : 08122539423
Alamat di Yogyakarta : Jl. Petung 8 C, Papringan, Sleman, Yogyakarta
Telp./Hp. : 0274556003
Judul Skripsi : Pribumisasi Islam di Indonesia Dalam Pemikiran
Abdurrahman Wahid

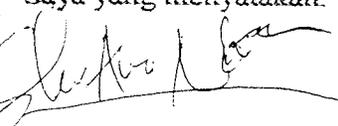
Menerangkan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar *asli* karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah di munaqosyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqosyah, jika lebih dari 2 (dua) bulan maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia munaqosyah kembali.
3. Apabila dikemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya, maka saya bersedia menanggung sanksi untuk dibatalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar – benarnya.

Yogyakarta, Juli 2007

Saya yang menyatakan.


(Sochibul Ainin Naim)