

BAB III
ISLAM DAN KEBUDAYAAN NUSANTARA DALAM
PERSPEKTIF NURCHOLISH MADJID DAN ABDURRAHMAN WAHID

Berikut ini akan dijelaskan lebih jauh tentang Islam Nusantara dalam perspektif para tokoh neo-modernisme Islam. Para tokoh neo-modernisme Islam itu, yakni Nurcholish Madjid atau Cak Nur dan Abdurrahman Wahid atau Gus Dur. Dari Nurcholish Madjid, penulis mengemukakan konsep sekularisasi dan pluralismenya. Sementara dari Abdurrahman Wahid, penulis menilik konsep pribumisasi Islam dan hak asasi perempuan.

3.1 Pemahaman tentang Pandangan Neo-modernisme Islam

Sebagaimana mengutip Lestari dan Abdul Quddus, pandangan neo-modernisme Islam dicetuskan pertama kali oleh Fazlurrahman. Fazlurrahman memahami neo-modernisme Islam sebagai sebuah sintesis pemikiran dari rasionalitas kaum modernis yang tetap mempertahankan tradisi keilmuan klasik Islam dan kemudian mengkajinya berdasarkan situasi yang sedang berkembang.³⁵

Neo-modernisme Islam sejatinya ingin mempertemukan corak pemikiran tradisionalisme dan modernisme Islam. Modernisme sering disamakan dengan pandangan reformis. Pemikiran modernisme mencakup usaha-usaha reinterpretasi doktrin Islam. Modernisme menentang penyimpangan agama atau bida'h yang

³⁵ Lestari dan Abdul Quddus, *Genealogi Pemikiran Modern Islam Nusantara* (Mataram: Sanabil, 2017), hlm. 101.

bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunah. Selain itu, pemikiran ini menuntut perlunya mengikuti Ulama *Salaf*.³⁶

Sementara itu, pemikiran tradisionalisme berpegang pada pemikiran ulama Abad Pertengahan dengan tidak mengubah bentuknya secara substantif. Corak pemikiran yang demikian, sering digunakan dalam merespons masalah-masalah masyarakat kontemporer. Tradisionalisme menganggap bahwa pintu ijtihad telah tertutup, sehingga ajaran Islam diambil dengan berpatokan pada mazhab tertentu.³⁷

Pandangan neo-modernisme berupaya menyatukan corak pemikiran modernisme dan tradisionalisme tersebut. Neo-modernisme menghimpun kesadaran kaum tradisional tentang perlunya penafsiran kembali doktrin-doktrin Islam ke dalam konteks modernitas, sambil tetap mempertahankan warisan pemikiran Islam klasik. Selain itu, neo-modernisme turut menilik dan berusaha menjawab kelemahan modernisme, meskipun modernisme telah memberi sumbangan positif bagi kebangkitan Islam di era modern. Modernisme, misalkan memiliki kekurangan sistematika dan metodologi yang komprehensif untuk menafsirkan Al-Qur'an dan Sunah, serta menolak pemikiran-pemikiran berharga dari pandangan tradisional. ³⁸

Pada tahun 1980-an, Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, sebagaimana dikutip oleh Hamidah, mencoba membuat sistematisasi perkembangan dunia intelektual Muslim di Indonesia. Keduanya menunjukkan bahwa ada empat corak pemikiran Islam yang sedang dikembangkan oleh para intelektual Muslim di Indonesia.

Pertama, neo-modernisme yang menggabungkan pemikiran modernisme dan tradisionalisme dengan dua tokoh intelektualnya, yakni Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid. Berton, dosen di Universitas Deakin Australia, turut menambahkan Djohan Effendy ke dalam kelompok ini. *Kedua*, sosialisme-demokrat, yakni gerakan Islam yang melihat cita-cita keadilan sosial dan

³⁶ Prof. Dr. Masykuri Abdillah, *Islam dan Demokrasi: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993* (Jakarta: Prenada Media Group, 2015), hlm. 11-12.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

demokrasi sebagai unsur pokok Islam. Tokoh-tokohnya antara lain Muhammad Dawam Rahardjo, Adi Sasono, dan Kuntowijoyo. *Ketiga*, universalisme, yaitu gerakan pemikiran Islam yang memandang Islam sebagai ajaran universal dengan tokoh-tokohnya, yakni Muhammad Amien Rais, Jalaluddin Rakhmat, dan A.M. Saefuddin. *Keempat*, modernisme, yaitu gerakan pemikiran yang melibatkan Islam ke dalam persoalan sosial politik yang lebih luas. Dua tokoh yang termasuk dalam aliran ini, adalah Djohan Effendi dan Ahmad Syafii Maarif.³⁹

Pandangan neo-modernisme Islam melakukan terobosan baru pada aspek ijtihad yang merupakan kombinasi dari dua paradigma keilmuan, yakni keilmuan tradisional klasik Islam dan metode Barat modern. Ijtihad dilaksanakan dengan metode yang lebih universal dalam menafsir Al-Qur'an. Ijtihad menempatkan rasionalitas dan kesadaran akan pentingnya menempatkan teks Kitab Suci dan realitas modern dalam bingkai historis dan kultural.⁴⁰

Dalam perspektif akademis, gerakan neo-modernisme Islam merupakan suatu kemestian yang urgen dan fundamen. Keharusan ini dilatarbelakangi oleh kondisi umat Muslim saat ini yang berada dalam keterpurukan, serta menjadi konsumen dari produk pemikiran kebudayaan dan teknologi Barat. Selain itu, isu-isu yang ditawarkan tampil sebagai sebuah agenda pembaruan yang cukup aktual. Hal ini mengacu pada kondisi realitas sosial yang dihadapi umat Muslim saat ini, dalam bidang politik, kenegaraan, ekonomi, pendidikan, hak asasi manusia, hukum, dan sebagainya.⁴¹

Sepakat dengan pandangan tersebut, sembari menjadikan pemikiran tokoh-tokoh neo-modernisme Islam sebagai pendasaran, dalam pembahasan ini penulis akan memahami keberadaan Islam dalam konteks kebudayaan Nusantara. Ada dua tokoh neo-modernisme yang hendak ditilik dalam tulisan ini, yakni Nurcholish Madjid atau Cak Nur dan Abdurrahman Wahid atau Gus Dur. Dari Nurcholish Madjid, penulis mengemukakan konsep sekularisasi dan

³⁹ Hamidah, "Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid – KH. Abdurrahman Wahid: Memahami Perkembangan Pemikiran Intelektual Islam," *MIQOT*, XXXV:1 (Januari-Juni 2011), hlm. 79.

⁴⁰ Lestari dan Abdul Quddus, *op. cit.*, hlm. 104.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 105.

pluralismenya. Sementara dari Abdurrahman Wahid, penulis menilik konsep pribumisasi Islam dan hak asasi perempuan.

Poin-poin pemikiran dari dua tokoh neo-modernisme Islam itu, bagi penulis sekurang-kurangnya dapat menggambarkan keterkaitan yang sangat mantap dan khas antara Islam dan kebudayaan Nusantara. Namun, sebelum menilik pemikiran para tokoh tersebut, pertama-tama perlu diperlihatkan konteks keberadaan agama dan masyarakat di Indonesia serta bagaimana akulturasi Islam dan kebudayaan nusantara – Islam Nusantara – menjadi sebuah agama yang istimewa untuk masyarakat Indonesia.

3.2 Konteks Agama dan Masyarakat di Indonesia – Keistimewaan Islam Nusantara

Usaha memahami keberadaan agama dan masyarakat di Indonesia tentu tidak akan pernah lepas dari aspek keanekaragamannya. “Keanekaragaman” dalam hal ini boleh disebut sebagai konteks yang paling mendasar. Keanekaragaman sejatinya merupakan ciri yang paling esensial baik secara fisik maupun secara sosio-budaya untuk negara Indonesia.⁴² Secara fisik, Indonesia merupakan negeri dengan heterogenitas tertinggi di muka bumi, berdasarkan kenyataan bahwa ia terdiri dari 13.000 pulau, besar dan kecil, dihuni dan tidak dihuni. Sementara secara sosio-budaya, negara Indonesia juga sangat heterogen. Masyarakatnya hidup dalam kelompok kesukuan dengan bahasa daerahnya masing-masing yang jumlahnya mencapai ratusan.⁴³

Selain itu, dari segi keagamaan, masyarakat Indonesia menganut agama-agama besar dunia (seperti Islam, Katolik, Hindu, Budha, Protestan, dan Konghucu) dan sejumlah aliran-keyakinan tradisional.⁴⁴ Dari enam agama maupun dari sejumlah aliran-keyakinan tradisional tersebut, agama Islam menjadi agama yang paling banyak dianut oleh masyarakat Indonesia. Bahkan sebetulnya, negara Indonesia menjadi negara dengan populasi umat Muslim terbesar di dunia.

⁴² Kholifatul Rosida, Rimanda Maulivina, dan Siti Hajar Mab'ruro, “Interpretasi Konsep Pluralisme Pendidikan Islam Perspektif Nurcholish Madjid,” *Jurnal Penelitian Keislaman*, 17:1 (Mataram 2021), hlm. 88.

⁴³ Dr. Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemodernan* (Jakarta Selatan: Nurcholish Madjid Society, 2020), hlm. 460.

⁴⁴ *Ibid.*

Dengan ini, ketika berbicara tentang Indonesia, sebetulnya pembicaraan itu langsung mengarah kepada Islam.⁴⁵ Namun, dalam memahami Islam sebagai agama terbesar di Indonesia, mesti ditilik secara baik intensitas pemahaman dan pelaksanaannya yang berbeda-beda dari daerah ke daerah.⁴⁶

Dari sisi keagamaan yang beragam ini, terlihat bahwa masyarakat Indonesia sebetulnya hidup dalam wilayah yang sangat kaya dengan warisan spiritual – sebuah tradisi yang secara terbuka mengakui dan menerima perbedaan. Hal demikian, sesungguhnya berbasis pada kesadaran dalam kehidupan masyarakat Indonesia sendiri yang melihat perbedaan yang ada hanya bersifat lahiriah dan semua bertemu dalam suatu realitas substansial yang sama. Dalam suasana seperti itu, agama Islam dibawa oleh para Wali – tokoh-tokoh yang sangat mementingkan aspek substantif ajaran agama tanpa mengabaikan aspek-aspek lahiriahnya – ke Kepulauan Nusantara. Masyarakat Nusantara yang kala itu menerima Islam, layakny menerima pesan-pesan luhur spiritual yang mengakui eksistensi dan realitas tradisi keberagaman. Model penerimaan ini, sebetulnya telah menjadi bagian integral dalam kehidupan bangsa Indonesia sendiri.⁴⁷ Tidak heran, jikalau Nurcholish Madjid, sebagaimana dicatat oleh Budhy Munawar, menyebut penyiaran agama Islam oleh para Wali di Kepulauan Nusantara, hadir dalam metode “perembesan damai” (*penetration pacifique*).⁴⁸ Dalam pengejawantahan metode tersebut, terjadi akulturasi⁴⁹ yang sangat mantap antara Islam dengan kebudayaan Nusantara.

⁴⁵ Musdah Mulia, “The Problem of Implementation of the Rights of Religious Freedom in Indonesia” (Prasaran yang disampaikan dalam Seminar Nasional Sekolah Tinggi Filsafat Katolik (STFK) Ledalero, Maumere, 11 Oktober 2014), hlm. 1.

⁴⁶ Dr. Budhy Munawar-Rachman (ed.), *loc. cit.*

⁴⁷ KH. Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transisional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), hlm. 221.

⁴⁸ Dr. Budhy Munawar-Rachman (ed.), *op. cit.*, hlm. 131.

⁴⁹ Proses akulturasi ini perlu dibedakan dari asimilasi yang berarti penyatuan atau pencampuran unsur-unsur dari dua kebudayaan atau lebih, sehingga karakter masing-masing unsur kebudayaan tersebut akan hilang. Akulturasi merupakan proses penyatuan atau pencampuran antara unsur-unsur dari dua kebudayaan atau lebih, tetapi karakter masing-masing unsur tersebut akan tetap ada. Dengan demikian, proses islamisasi yang dilakukan oleh para Wali di Kepulauan Nusantara, sama sekali tidak menghilangkan unsur-unsur kebudayaan Nusantara. Fathoni Ahmad, “Mengapa Islam Nusantara?,” dalam Achmad Mukafi Niam (ed.), *Mozaik Pemikiran Islam Nusantara* (Jakarta: Numedia Digital Indonesia, 2018), hlm. 239.

Dalam perspektif modernis, Azra memahami fenomena islamisasi masyarakat Nusantara yang dilakukan oleh para Wali dalam istilah, sebagaimana dikatakan oleh Nock, “adhesi” daripada

Akulturası antara Islam dan kebudayaan Nusantara lewat proses *penetration pacifique*, melahirkan Islam Nusantara sebagai sebuah agama yang sangat istimewa untuk kehidupan masyarakat Indonesia. Islam Nusantara mengemuka sebagai Islam yang multikultural – ekspresi keislamannya majemuk dan beragam. Dalam banyak pendapat para tokoh, Islam Nusantara dilihat sebagai Islam yang ramah, anti radikal, inklusif dan toleran. Islam Nusantara mesti dibedakan dengan “Islam Arab” atau Islam di Timur-Tengah yang cenderung mengalami konflik dan perang saudara dengan sesama Islam.⁵⁰ Dalam kaitannya dengan demokrasi, Hillary Clinton sebagaimana dicatat oleh Ayu Alfiah Jonas, pernah berujar bahwa “jika ingin melihat Islam berdampingan dengan demokrasi, maka lihatlah Indonesia.”⁵¹

Secara historis, terdapat empat teori masuknya Islam ke Nusantara. *Pertama*, teori Gujarat/India yang menyatakan bahwa Islam masuk ke Nusantara karena dibawa oleh orang-orang India. Teori Gujarat dikemukakan pertama kali oleh Pijnapel (1872) dan dikembangkan oleh Snouck Hurgronje. Selain itu, beberapa literatur menyebut teori ini juga dikemukakan oleh JP Mosquette dan S.Q. Fatimy. Pengembangan teori Gujarat berdasarkan asumsi adanya persamaan mazhab Syafii, batu-batu nisan, tradisi, dan arsitektur yang ada di India dengan yang ada di Nusantara. *Kedua*, teori Arab yang dikemukakan oleh Crawford (1820), Keyzer (1859), Niemann (1861), de Hollander (1861), dan Veth (1878). Menurut para tokoh teori ini, Islam dibawa ke Nusantara oleh para pedagang Arab, khususnya oleh kaum Alawiyyin di Hadramaut. Selain itu, teori Arab didasarkan pada asumsi adanya persamaan dan pengaruh mazhab Syafii. *Ketiga*, teori Persia yang mengemukakan bahwa Islam masuk ke Nusantara pada tahun ke-13 Masehi dan dibawa oleh orang-orang Persia (Iran). Teori ini dikemukakan oleh Husein

“konversi.” “Adhesi” berarti perubahan keyakinan pada Islam tanpa meninggalkan kepercayaan dan praktik keagamaan yang lama, sedangkan “konversi” mengisyaratkan perubahan yang total dan ketertundukan yang penuh pada Islam dengan menyingkirkan anasir-anasir lokal. Mohamad Guntur Romli dkk., *Islam Kita, Islam Nusantara: Lima Nilai Dasar Islam Nusantara* (Tangerang Selatan: Ciputat School, 2016), hlm. 40.

⁵⁰ Pendapat tersebut merupakan pendapat Joko Widodo dan KH Said Aqil Siradj dalam pembukaan acara “Istighotsah Menyambut Ramadhan dan Pembukaan Munas Alim Ulama NU,” Minggu, 14 Juni 2015 di Masjid Istiqlal, Jakarta. *Ibid.*, hlm. 17.

⁵¹ Ayu Alfiah Jonas, “Apa Saja Keistimewaan Islam di Indonesia,” dalam *Bincang Syariah*, <https://bincangsyariah.com/khazanah/apa-saja-keistimewaan-islam-di-indonesia/>, diakses pada 10 Februari 2023.

Djajadiningrat, Hasjmi, dan Aboe Bakar Atjeh. Persepsi mereka merujuk pada tinjauan kebudayaan yang mirip antara kalangan penduduk Muslim Nusantara dengan kalangan penduduk Muslim Persia. Persamaannya terletak pada peringatan Asyura setiap tanggal 10 Muharram, ajaran *wahdatul wujud* oleh Hamzah Fanzuri dan Syekh Siti Jenar dengan ajaran Sufi Persia, penggunaan istilah Persia dalam tanda bunyi harakat dalam bacaan Al-Qur'an, pengejaan aksara Arab *jabar (fathah)*, *jer/zher (kasrah)*, *fyes (dhammah)*, pemuliaan terhadap keluarga Nabi Muhammad SAW (Ahlul Bayt) dan keturunannya, penyebutan kata rakyat (dari *ra'iyah*), masyarakat (*musyawarah*), serikat (*syarikah*), umat Islam Indonesia yang mayoritas bermazhab Syafi'i, serta nisan Malik Al-Saleh yang dipesan dari Gujarat. *Keempat*, teori Cina/Tiongkok yang menyatakan bahwa Islam masuk ke Nusantara karena dibawa oleh perantau dari Tiongkok. Asumsi dasar teori ini ialah fakta bahwa orang Tionghoa sudah ada di Kepulauan Nusantara sejak abad pertama Hijriah. Teori Cina dikembangkan oleh ahli Kong Yuanzhi dan didukung pula oleh Hamka. Perspektif keduanya didasarkan pada kisah perjalanan Cheng Ho, seorang Muslim Tionghoa, ke berbagai daerah di Asia, termasuk Indonesia, sebagaimana termuat dalam buku karya Ma Huan dan Fei Hsin, yang populer di kalangan sejarawan Barat dan Timur. Selain itu, mengutip Sumanto Al-Qurtuby, Azkia Nurfajrina juga mengemukakan bahwa dalam catatan Dinasti Tang (618-960 M), di daerah Kanton, Zhangzhao, Quanzhou, dan pesisir Tiongkok bagian selatan, sudah terdapat penduduk Muslim yang menetap.⁵²

Meski terdapat empat teori tersebut, banyak ahli sepakat bahwa masuknya Islam ke Nusantara sudah terjadi sejak abad ke 7 M, dengan bukti-bukti arkeologis ditemukannya makam Fatimah binti Maimun di Leran Gresik (1082 M), Sultan Malik Shalih di Aceh Utara (1297 M), Syaikh Maulana Malik Ibrahim, Gresik (1419 M). Walaupun demikian, dari abad ke-7 M hingga pertengahan abad ke-15, Islam belum dianut secara luas oleh penduduk Nusantara. Baru pada era

⁵² Azkia Nurfajrina, "Empat Teori Masuknya Islam ke Nusantara Menurut para Sejarawan," dalam *Detik Hikmah*, <https://www-detik-com.cdn.ampproject.org/v/s/www.detik.com/hikmah/khazanah/d-6507695/4-teori-masuknya-islam-ke-nusantara-menurut-para-sejarawan/>, diakses pada 19 Januari 2023.

dakwah Islam yang dipelopori oleh jaringan tokoh-tokoh Sufi yang dikenal dengan Wali Songo, Islam tersebar luas mulai dari wilayah pesisir Jawa.⁵³

Kehadiran Islam di wilayah Nusantara pada dasarnya tampil dalam pemahaman yang khas, bahwa ia sangat memperhitungkan struktur sosio-budaya Nusantara yang beragam. Ada dua era yang mendahului tampilnya era Islam – hadirnya Islam di wilayah Nusantara.

Pertama, era kuno atau sering disebut era pra-Hindu-Buddha. Era ini berasal dari kepercayaan, adat, dan budaya kuno yang “asli” Nusantara. Era kuno menampakkan kepercayaan pada arwah dan kekuatan magis alam dan benda-benda, yang sering pula disebut “animisme dan dinamisme”. *Kedua*, era Hindu-Buddha atau era peradaban kerajaan-kerajaan. Pada era ini sejumlah kerajaan-kerajaan di wilayah Nusantara lahir, di antaranya Salakanagara (abad ke-2 M), Tarumanagara (abad ke-4 M) di Jawa Barat, Kutai (abad ke-4 M) di Borneo, Kalingga (abad ke-6 dan 7 M) dan Mataram Kuna (752- 1045 M) di Jawa Tengah, Kahuripan-Jenggala-Kadiri-Singasari (1019-1292 M) di Jawa Timur, Dharmasraya (1183-1347 M) di Sumatera Barat, dan dua kerajaan besar, Sriwijaya (600-1100 M) di Sumatera Selatan dan Majapahit (1292-1527 M).⁵⁴

Berhadapan dengan dua era yang telah membentuk masyarakat Nusantara tersebut, para Wali, secara terorganisir dan sistematis, memanfaatkan jaringan kekeluargaan, kekuasaan, kepiawaian mereka untuk merebut simpati masyarakat. Ada empat kekuatan yang sesungguhnya mewarnai gerakan para Wali ini.

Pertama, para Wali menghadirkan ajaran sufisme *wahdatul wujud* (kesatuan wujud) dan *wahdatus syuhud* (kesatuan pandangan). Ajaran-ajaran ini tidak terlalu asing dengan kepercayaan lokal yang mengakui banyak arwah di mana-mana dan dalam memandang benda-benda alam yang terpengaruh dengan aura ketuhanan. *Kedua*, asimilasi di bidang pendidikan. Para Wali membangun pesantren untuk mendidik generasi-generasi pelanjut dakwah Islam. Misalkan Raden Rakhmat (Sunan Ampel) yang mendidik Sunan Bonang dan Raden Fatah yang kemudian menjadi sultan dari kerajaan Islam pertama di Demak, Jawa. *Ketiga*, dakwah

⁵³ Mohamad Guntur Romli dkk., *op. cit.*, hlm. 29.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 27-29.

lewat seni dan budaya, misalnya dalam bentuk wayang, penyusunan tembang, kidung, musik, serta penciptaan permainan anak-anak yang disesuaikan dengan kisah dan nafas Islam. Selain itu, asimilasi dalam bidang seni-budaya juga tampak pada arsitektur, misalnya bentuk atap Masjid berundak tiga (simbol: iman, Islam, insan) yang merupakan perubahan terhadap atap berundak tujuh dalam bangunan Hindu. *Keempat*, membentuk tatanan masyarakat Muslim Nusantara. Tatanan masyarakat Muslim dimulai dari kediaman Wali (sosok yang di-tua-kan dan dihormati – yang nantinya terlihat dalam diri *kyai*), Masjid, dan pesantren yang menjadi pusat masyarakat.⁵⁵

Mengutip Ricklefs, Mohamad Guntur Romli dan kawan-kawannya mengatakan bahwa empat kekuatan dalam gerakan para Wali tersebut, mengemuka sebagai sebuah “sintesis mistik” (tasawuf yang bisa disebut falsafi dengan kepercayaan-kepercayaan lokal) – Ajaran Islam dan kepercayaan lokal tidak bertentangan dalam pola kepercayaan lokal (tesis) dan ajaran Islam sebagai anti-tesis, tetapi ada upaya untuk menemukan sintesis dari keduanya. Terkait sintesis mistik ini, ada tiga pilar utama yang mewarnainya. *Pertama*, kesadaran akan identitas Islami yang kuat: menjadi orang Jawa berarti menjadi Muslim. *Kedua*, pelaksanaan lima rukun ritual dalam Islam: syahadat, salat lima kali sehari, membayar zakat, berpuasa Ramadhan, dan menunaikan ibadah haji bagi yang mampu. *Ketiga*, terlepas dari kemungkinan munculnya kontradiksi dengan dua pilar pertama, penerimaan terhadap realitas kekuatan spiritual khas Jawa seperti Ratu Kidul, Sunan Lawu (roh Gunung Lawu yang adalah dewa angin), serta masih banyak lagi makhluk adikodrati yang lebih rendah. Intinya bahwa dalam sintesis mistik tersebut, telah terjadi akulturasi antara kepercayaan terhadap ajaran Islam dan kepercayaan lokal yang terwujud dalam praktik sehari-hari.⁵⁶

Dalam perkembangan selanjutnya, mulai abad ke-17 M muncul fenomena pembaruan yang bisa dipahami semacam upaya pemurnian terhadap sintesis mistik. Gejala ini berupa ortodoksi keislaman dalam bentuk “neo-sufisme,” yang orientasi islamisasinya lebih kepada Syariat (kawin-silang antara tasawuf dan

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 41-43.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 43-44.

Syariat). Gerakan neo-sufisme dipelopori oleh para pelajar yang baru pulang dari Haramayn (Makkah-Madinah).⁵⁷

Fenomena pembaruan neo-sufisme berlangsung berabad-abad hingga tampilnya polarisasi dua aliran dalam masyarakat, yakni golongan Putih (Santri) dan Abangan. Golongan Santri melihat Islam sebagai agama yang absolut benar dan memandang kesetiaan terhadap hukum Islam sebagai prasyarat masuk Surga. Sementara golongan Abangan memandang Islam dalam kategori jalan, di mana jalan mana yang paling benar harus diserahkan pada pilihan pribadi. Islam sebagai jalan menurut kaum abangan tidak boleh diabsolutkan. Misalkan, dalam hal ungkapan doa atau ritus tidak dilihat dalam kategori “salah-benar” atau “penting atau tak penting,” tetapi dilihat sebagai sarana.⁵⁸ Selain itu, kaum Abangan tidak terlalu berorientasi pada dunia seberang. Bagi mereka kriterium usaha pemantapan hidup keagamaan ialah pencapaian harmoni dalam hidup sekarang ini, di dunia. Kebenaran mutlak dalam agama harus tercermin dalam pencapaian nilai-nilai harmoni, yaitu harmoni dengan Tuhan dan sesama.⁵⁹

Selain polarisasi golongan Putih dan Abangan tersebut, pada awal abad ke-20 di dalam golongan Putih sendiri terjadi persaingan antara kubu yang sering disebut “modernis” (neo-salafi) dan “tradisionalis” (neo-sufistik). Kaum modernis ingin melakukan perubahan terhadap aspek-aspek lokal dan tradisi, sementara kaum tradisionalis ingin mempertahankan kesinambungan (kontinuitas) dengan tradisi dan budaya lokal.⁶⁰

Proklamasi Kemerdekaan pada 17 Agustus 1945 dan Pengesahan UUD 1945 pada 18 Agustus 1945 merupakan momen persatuan antara kalangan Putih, baik yang modernis atau yang tradisionalis dengan kalangan Abangan dari kubu nasionalis. Sebelumnya, dua kalangan ini terlibat polemik soal dasar negara yang dikenal dengan Piagam Jakarta selama bulan Juni hingga Juli 1945. Atas nama persatuan, kebangsaan, dan kemerdekaan dari penjajahan, polarisasi sosial dan politik antara keduanya bisa diredam, tetapi tidak benar-benar hilang. Ketegangan

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 45-46.

⁵⁸ Mathias Daven, “Agama dan Politik – Hubungan yang Ambivalen Dialog versus ‘Benturan Peradaban,’” *op cit.*, hlm. 198.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Mohamad Guntur Romli dkk., *op. cit.*, hlm. 51.

antara keduanya semakin meruncing dalam Pemberontakan PKI 1948 dan benar-benar pecah, serta kemudian timbul konflik saudara dalam tragedi 1965-1966. Polarisasi ini kemudian meneguhkan identitas dan tradisi masing-masing. Golongan abangan identik dengan kesenian rakyat dan lokal (tayub, ludruk, jaranan, wayang, nyadran), sementara kalangan santri dengan kesenian yang “bernafaskan ajaran Islam,” shalawatan, barzanji, kasidahan, gambus, terbangun.⁶¹

Kesimpulan sementara dari pokok bahasan ini dapat dirumuskan sebagai berikut. Keberadaan agama dan masyarakat di Indonesia serta relasi yang dibangun di antara keduanya tidak terlepas dari konteks “keberagaman” yang menjadi warna dasar kehidupan bangsa Indonesia sendiri. Di tengah realitas keberagaman ini, agama Islam menjadi agama yang paling banyak dianut oleh masyarakat Indonesia. Indonesia sendiri menjadi negara dengan populasi Islam terbesar di dunia. Dengan ini, ketika berbicara tentang Indonesia, pembicaraan tersebut langsung atau tidak langsung, tertuju pada Islam. Namun, pemahaman ini mensyaratkan pengetahuan yang baik akan keberadaan Islam yang berbeda-beda dari daerah ke daerah.

Islam di Indonesia yang dalam sebutan khasnya – Islam Nusantara – dari awal masuk hingga perkembangannya, telah membuktikan diri sebagai agama yang istimewa untuk bangsa Indonesia. Islam Nusantara mampu terakulturasi secara apik dengan konteks sosio-budaya bangsa Indonesia. Islam yang juga melakukan perubahan dan pembaruan (transformasi) dengan mengedepankan “perubahan yang terbatas,” tidak radikal dan ekstrem, menjauhi cara-cara kekerasan dan mencari jalan tengah, kompromi, dan sintesis. Tentu bahwa batasan dalam pembaruan itu, ialah sesuai dengan Syariat Islam (sesuai tafsir yang dianggap otoritatif) atau tidak. Apabila sesuai dengan Syariat, maka akan diadopsi (*al-aadah muhakkamah*: adat adalah hukum). Namun, bila bertentangan ada tiga sikap: toleran dengan membiarkan dan menghormati asalkan tidak mengganggu, membentuk subkultur (benteng) dalam masyarakat seperti pesantren, atau melakukan perubahan secara bertahap dan menjauhi kekerasan.⁶² Ciri khas yang demikian memberikan keistimewaan tersendiri bagi Islam Nusantara dan

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 63-64.

⁶² *Ibid.*, hlm. 67.

membuatnya kompatibel dengan konteks keberagaman – agama dan masyarakat – di Indonesia. Dengan keistimewaan ini, Islam Nusantara memperoleh basis pembedaannya dengan Islam Arab atau Islam di Timur-Tengah yang cenderung mengeras dalam ideologi serta menampakkan sejumlah konflik.

3.3 Pandangan Nurcholish Madjid tentang Islam dan Kebudayaan Nusantara

3.3.1 Biografi Intelektual Nurcholish Madjid

Nurcholish Madjid atau yang lebih akrab dikenal dengan Cak Nur, lahir di Mojoanyar, Jombang, Jawa Timur, 17 Maret 1936 atau pada 26 Muharram 1358 dan wafat pada 2005. Ia berasal dari keluarga kalangan pesantren.⁶³

Perjalanan pendidikan Madjid berawal dari Sekolah Rakyat (SR) yang berada di kampung halamannya sendiri. Selanjutnya setelah tamat Sekolah Rakyat (SR) pada 1953, pada usianya yang ke-14 tahun, ayahnya menyekolahkan di Pesantren Darul ‘Ulum, Rejoso, Jombang. Namun, di Darul ‘Ulum, Madjid merasa sangat tidak nyaman dengan sikap tegas ayahnya yang tetap memilih jalur politik di Masyumi dan jalur ibadah di Nahdlatul Ulama (NU). Akibatnya dirinya hanya bertahan selama dua tahun. Ia kemudian meminta ayahnya untuk memindahkannya ke sekolah lain.⁶⁴

Pada tahun 1955, ayahnya memindahkannya ke Pesantren Darussalam Gontor. Menurut Madjid sebagaimana dicatat oleh Hamidah, Gontor banyak memberi inspirasi kepadanya tentang modernisme dan neo-sektarianisme, di mana semangat pluralismenya cukup terjaga dan para santri diberi kebebasan untuk masuk ke organisasi NU atau Muhammadiyah.⁶⁵ Di Gontor, Madjid tampil sebagai pribadi yang cerdas. Hal ini membuat KH. Zarkasyi, sebagai pemimpin pesantren kala itu, berniat mengirimnya ke Universitas al-Azhar, Kairo pada 1960, usai Madjid menamatkan studinya. Namun, karena saat itu di Mesir sedang terjadi krisis terusan Suez yang cukup kontroversial, keberangkatan Madjid dibatalkan. KH. Zarkasyi, kemudian mengirim surat ke IAIN Jakarta dan meminta

⁶³ Hamidah, *loc. cit.*

⁶⁴ Muhamad Wahyuni Nafis, *Cak Nur, sang Guru Bangsa: Biografi Pemikiran Prof. Dr. Nurcholish Madjid* (Jakarta: Kompas, 2014), hlm. 11-16.

⁶⁵ Hamidah, *op. cit.*, hlm. 80.

agar Madjid dapat diterima di sana. Akhirnya, Madjid diterima sebagai mahasiswa Fakultas Adab Jurusan Sastra dan Kebudayaan Islam dan tamat pada 1968.⁶⁶

Berkenaan dengan perjalanan kerja, Madjid pernah menduduki Ketua Umum PB HMI selama dua periode dari 1966 hingga 1969 dan dari 1969 hingga 1971. Masa tersebut merupakan masa yang penuh dengan problematika politik dan ekonomi.⁶⁷

Pada 1977, ia mengemukakan ide pembaharuannya tentang “keharusan pembaharuan pemikiran Islam dan masalah integrasi umat” yang sebetulnya dipengaruhi oleh pemikiran Robert N. Bellah dalam konsep sekularisasinya. Untuk menegaskan pemikirannya itu, ia mengajukan perlunya konsep “sekularisasi” dan jargon “Islam *yes*, Partai Islam *no*” yang sempat mengguncangkan umat Islam di Indonesia kala itu.⁶⁸

Pada 1984, Madjid memperoleh gelar Doktor Filsafat dari Universitas Chicago, Amerika Serikat dengan predikat *summa cum laude*, dengan disertasinya berjudul “*Ibn Taymiyya on Kalam and Falasafa.*” Selanjutnya pada periode 1967–1974, ia menjadi Presiden Persatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara, Wakil Sekjen *International Islamic Federation of Student Organization* (IIFSO), dan beberapa tahun pernah menjadi dosen di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Kemudian, pada tahun 1973–1976, ia dipercaya sebagai pemimpin umum Majalah Mimbar Jakarta. Akhirnya, pada 1978, ia mulai menjadi peneliti di Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI).⁶⁹

Menurut Budhy Munawar-Rachman, sejak Madjid menulis pada pertengahan 1960-an, hingga tulisan terakhirnya di tahun-tahun menjelang wafatnya, terdapat sekitar 20-an buku telah diterbitkan. Karya-karya tersebut, bagi Budhy terutama berisi pemikiran Islam dalam konteks integrasi “keislaman – keindonesiaan – kemodernan.”⁷⁰

⁶⁶ Muhamad Wahyuni Nafis, *op. cit.*, hlm. 25-32.

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 32-69.

⁶⁸ Hamidah, *loc. cit.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Dr. Budhy Munawar-Rachman (ed.), *op. cit.*, hlm. xxxi-xxxii.

Selain itu, menurut Budhy, semua karya Madjid dapat dibagi ke dalam dua periode pemikiran. *Pertama*, periode I (1965-1978) yang merupakan tahap pemikiran Madjid tentang keislaman-keindonesiaan. Pada tahap ini, fokus pemikiran yang dihasilkan berupa sekularisasi dan pembaruan Islam di Indonesia. *Kedua*, periode II (1984-2005) yang merupakan tahap pemikiran Madjid tentang keislaman-kemodernan. Pada tahap ini, fokus pemikiran Madjid yang dihasilkan berupa paham humanisme Islam, yang di dalamnya termasuk pengolahan isu-isu Islam, demokrasi, hak asasi manusia, dan pluralisme.⁷¹

3.3.2 Keharusan Sekularisasi Islam

Salah satu gagasan kontroversial Nurcholish Madjid di kalangan umat Muslim Indonesia pada tahun 1970, ialah gagasannya tentang sekularisasi dengan slogan “Islam yes, Islamic Party no!” Asumsi dasar Madjid, ialah “pemisahan antara agama dan negara,” yang dapat dibaca dalam literatur tentang sekularisasi Barat pada tahun 70-an dan 80-an. Pandangan sekularisasi Madjid dapat disebut sebagai liberalisme dalam Islam, karena sekularisasi sering didekatkan dengan liberalisme.⁷²

Sekularisasi menurut Madjid, sebagaimana dicatat oleh Budhy Munawar, perlu dibedakan pemahamannya dari sekularisme seperti yang dikenal di Barat (Eropa). Dalam banyak catatan kerjanya ia sangat menekankan perbedaan dua istilah ini. Sebab baginya yang menjadi “titik-titik api sorotan” masalah pembaruan pemikiran dalam Islam, ialah selain karena masalah ilustrasi dalam catatan kerjanya sendiri yang menyebut beberapa organisasi pembaru sekarang telah berhenti sebagai pembaru pemikiran, sebab telah membeku dan kehilangan dinamika; juga karena masalah pemahaman terminologi sekularisasi ini.⁷³

Menurut Madjid, ide tentang keharusan sekularisasi Islam yang dikembangkannya tidak dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme dan mengubah kaum Muslim menjadi sekularis. Sebab “*secularism is the name for an ideology, a new closed world view which function very much like a new*

⁷¹ *Ibid.*, hlm. xxxii.

⁷² Hamidah, *loc. cit.*

⁷³ Dr. Budhy Munawar-Rachman (ed.), *op.cit.*, hlm. 289.

religion”⁷⁴ (sekularisme merupakan istilah untuk sebuah ideologi, sebuah pandangan dunia baru yang tertutup, yang berfungsi sangat mirip seperti sebuah agama). Sekularisasi yang dimaksudkan mengarah kepada sebuah proses; sifat yang dinamis – kepada setiap bentuk perkembangan yang bersifat membebaskan. Proses pembebasan ini sangat diperlukan, sebab bagi Madjid umat Islam akibat perjalanannya sendiri tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya Islami itu, mana yang *transendental* dan mana yang *temporal*.⁷⁵

Menurut Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, sebagaimana dikutip oleh Budhy Munawar, konsep sekularisasi Madjid, dimaksudkan untuk membantu umat Muslim “membedakan,” bukan untuk “memisahkan” persoalan duniawi dan akhirat. Dengan kata lain, Madjid ingin memahami dan mencoba memberi penafsiran sekularisasi secara baru. Di sini sekularisasi dipahami sebagai sarana untuk membumikan ajaran Islam. Madjid membedakannya dari sekularisme sebagai sebuah paham tertutup, yakni suatu sistem ideologi tersendiri yang lepas dari agama, serta inti sekularisme ialah penolakan akan adanya kehidupan lain di luar kehidupan duniawi ini.⁷⁶

Pandangan Madjid tentang perbedaan sekularisasi dan sekularisme tersebut, sebetulnya mengacu pada pemikiran Talcott Parsons, Harvey Cox, dan Robert N. Bellah. Mengutip Bahtiar Effendy, sebagaimana dalam pandangan ketiga tokoh ini, Madjid memahami sekularisasi sebagai sebuah “istilah sosiologis;” sebagai sebuah proses pembebasan masyarakat dari belenggu takhayul dalam beberapa aspek kehidupan. Hal ini tidak berarti terjadi penghapusan orientasi keagamaan dalam norma dan nilai masyarakat.⁷⁷

Ada dua prinsip utama yang mendasari pandangan keharusan sekularisasi Islam ala Madjid. Dua prinsip itu, yakni konsep Tauhid (prinsip monoteisme) dan pandangan tentang manusia sebagai Khalifah Allah di bumi. *Pertama*, berpijak

⁷⁴ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2008), hlm. 71.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Liberalisme* (Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011), hlm. 149.

⁷⁷ Bahtiar Effendy, “Warisan Pemikiran Nurcholish Madjid dalam Wacana Intelektualisme Baru Indonesia,” dalam Solichin dan Arief Khumaidi, *Wasiat sang Bengawan: Pesan-pesan Nurcholish Madjid* (Jakarta: Sinergi Persadatama Foundation, 2011), hlm. xxxvi.

pada konsep Tauhid, Madjid mengemukakan bahwa terjadi proses sekularisasi besar-besaran dalam diri seorang animis yang memandang semua benda di dunia ini secara transendental dan sakral. Menurut Madjid, sesungguhnya hanya Allah yang mempunyai kebenaran dan sifat yang transenden-absolut. Dunia dan semua masalah temporal, hendaknya dilihat oleh umat Muslim secara apa adanya. Semua benda yang semula dipuja, karena diyakini mengandung nilai akhirat, spiritual, dan agama, mesti dicampakkan ke bumi dan harus dipandang oleh umat Muslim sebagai yang tidak lebih daripada benda duniawi belaka. Jikalau umat Muslim melihat dunia dan objek di dalamnya secara transendental dan sakral, maka secara teologis dapat dianggap kontraproduktif dengan prinsip “ke-Tauhid-an” yang paling murni.⁷⁸

Kedua, pandangan sekularisasi Madjid juga didasarkan pada prinsip: manusia adalah Khalifah Allah di bumi. Khalifah berarti manusia adalah pengganti Tuhan di bumi, yang berarti segala urusan di bumi diserahkan kepada umat manusia. Fungsi sebagai Khalifah Allah mengindikasikan adanya ruang kebebasan bagi manusia untuk menetapkan dan memilih sendiri cara dan tindakan-tindakan dalam rangka perbaikan hidupnya di atas bumi ini, serta sekaligus memberikan pembenaran bagi adanya tanggung jawab atas perbuatan-perbuatannya itu di hadapan Tuhan.⁷⁹

Tuhan memberikan akal budi kepada manusia untuk bisa memahami dan mencari solusi atas sejumlah masalah di dunia. Akal budi itu menciptakan konsistensi antara sekularisasi dan rasionalisasi. Inti sekularisasi ialah berusaha memecahkan dan memahami masalah-masalah duniawi dengan menggunakan kecerdasan dan rasio.⁸⁰

Dengan memahami dua prinsip utama dalam Islam tersebut, Madjid, sebagaimana dikutip oleh Mathias Daven, menegaskan bahwa tidak ada sama sekali yang sakral dalam perkara-perkara negara Islam, partai-partai Islam, atau pun ideologi Islam. Atas pandangannya ini, Madjid menelurkan jargonnya yang terkenal yaitu “Islam *yes*, Partai Islam *no*.” Dengan ini, Madjid sebetulnya mau

⁷⁸ Nurcholish Madjid, *op. cit.*, hlm. 74.

⁷⁹ Dr. Budhy Munawar-Rachman (ed.), *op. cit.*, hlm. 305-307.

⁸⁰ *Ibid.*

menekankan bahwa yang penting dalam kehidupan yang plural-beragam, ialah substansi, yang semakin mendalam akan semakin spiritual; bukan formalisme, apalagi hanya formalisme Syariat. Oleh karena itu, Madjid mendorong rekan-rekannya sesama Muslim untuk mengarahkan komitmen mereka kepada nilai-nilai Islam dan bukan lembaga-lembaga, semisal partai-partai Islam.⁸¹

Instrumentalisasi Islam untuk tujuan politik sesungguhnya menggambarkan tindakan pencampuradukan dua hal yang sangat berbeda, yakni aspek Ilahi (prinsip Tauhid, absolut) dan aspek relatif (segi sosio-budaya dan historis). Tindak mencampuradukan ini, dapat membawa kepada pengidolaan untuk membaptis bidang politik yang sifatnya relatif menjadi absolut. Lebih dari itu, instrumentalisasi Islam untuk tujuan politik, merupakan pembangkangan terhadap prinsip fundamental dalam Islam, yaitu prinsip Tauhid.⁸²

Nurcholish Madjid menerima konsep sekularitas negara hukum, tetapi dengan pendasaran bahwa negara hukum sekular yang dibentuk mesti berlandaskan tuntutan etis, yang memungkinkan terwujudnya hak-hak kebebasan beragama sebagai hak-hak asasi manusia. Walaupun di Indonesia, pernah ada upaya untuk mendirikan negara agama (Islam), tetapi ini sesungguhnya tidak didukung oleh sebagian besar umat Muslim di Indonesia. Secara historis, tuntutan untuk mendirikan negara Islam, menurut Madjid, merupakan fenomena modern yang beriringan dengan proses modernisasi akhir abad ke-19. Munculnya ungkapan Islam adalah “*din wa dawla*” (kesatuan negara dan agama) merupakan ungkapan yang berasal dari kaum fundamentalis Islam, bukan dari Islam itu sendiri. Dengan demikian, tuntutan pendirian negara Islam, sebetulnya merupakan reaksi yang fundamentalistis atas proses modernisasi yang cenderung sekular dan otoriter.⁸³

Konsep keharusan sekularisasi Islam ala Madjid ini, memiliki implikasi yang sangat penting bagi kehidupan negara dan bangsa Indonesia sebagai sebuah negara demokratis. Implikasi mendasarnya, ialah untuk menjelaskan keberadaan agama Islam di Indonesia yang bukan semata merupakan struktur atau susunan

⁸¹ Mathias Daven, “Filsafat Pancasila” (Bahan Kuliah, Sekolah Tinggi Filsafat Katolik Ledalero, Maumere, 2016), hlm. 159.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, hlm. 160.

dan kumpulan hukum, yang berdiri tegak di atas formalisme negara dan pemerintahan. Namun, Islam yang mampu mengejawantahkan Tauhid sebagai kekuatan spiritual untuk melahirkan jiwa yang inklusif dan menghargai pluralisme masyarakat, yang mendukung hidupnya demokrasi di Indonesia.⁸⁴

Dalam perspektif politik modern, gagasan sekularisasi Madjid tersebut mengacu pada prinsip diferensiasi. Term “*differentiation*” di sini harus dipahami sebagai “*distinction*” (pembedaan), bukan “*separation*” yang membawa ke arah isolasi secara terpisah. Dengan demikian, konsep sekularisasi Madjid boleh dipahami sebagai “*distinction*” antar otoritas agama dan politik dengan berdasarkan pemahaman bahwa masing-masing terhubung dengan ranah kehidupan yang berbeda secara konseptual dalam tujuan, metode, bentuk pemikiran, wacana, dan tindakan.⁸⁵

3.3.3 Islam dan Tantangan Pluralitas

3.3.3.1 Fundamentalisme Islam sebagai Tantangan bagi Pluralisme

Sejak dunia memasuki abad modern, ide tentang pluralisme mendapat tantangan yang sangat kental dalam kehidupan negeri-negeri beragama Islam. Salah satu tantangan mendasar tampil dalam gerakan-gerakan fundamentalisme Islam yang mengklaim bahwa pluralisme sebagai produk modernitas Barat itu, tidak kompatibel dengan ajaran dan kebudayaan (peradaban) Islam. Hanya ada satu kebudayaan yang mencakup semua, yaitu Islam, yang valid untuk semua waktu, tempat, dan orang (*valid for all*).⁸⁶

Dalam konteks Indonesia, penentangan terhadap ide pluralisme tampil dalam panorama gerakan fundamentalisme Islam yang mulai muncul seiring dengan usaha penentuan dasar negara di awal kemerdekaan. Pada masa itu, *founding fathers* bangsa Indonesia terbagi ke dalam dua kubu. Kubu pertama adalah kelompok islamis atau radikal yang dimotori oleh Agus Salim dan Mohammad Natsir. Kelompok ini mengemukakan bahwa Islam merupakan dasar negara yang

⁸⁴ Heribertus Beato Yansen, “Pandangan Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi Islam dan Relevansinya bagi Penanggulangan Masalah Fundamentalisme Islam di Indonesia” (Skripsi, Sekolah Tinggi Filsafat Katolik Ledalero, Maumere, 2018), hlm. 107-110.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*, *op. cit.*, hlm. 46.

baik bagi bangsa Indonesia. Sementara kubu kedua adalah kelompok nasionalis sekular atau Islam liberal yang tampak dalam pemikiran Soekarno. Bagi Soekarno, sebagaimana dicatat oleh Endang Saifuddin, kebangsaan yang tanpa kaitan khas dengan ideologi keagamaan tertentu, merupakan dasar negara yang baik untuk bangsa Indonesia.⁸⁷ Pertentangan ini kemudian berpuncak pada penghapusan tujuh kata dalam sila pertama Pancasila: “dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluknya.”⁸⁸

Dalam perkembangannya hingga masa reformasi, panorama pengaruh kelompok Islam fundamentalis senantiasa mengemuka dalam upaya memperjuangkan dasar negara yang berorientasi pada hukum Islam (Syariat). Ketika timbul politik identitas dan daya tekan kelompok Muslim yang menguat di ruang publik seperti ini, negara didorong untuk berpikir ulang: bagaimana hubungan yang sebaiknya dijalankan antara negara dan Islam. Negara harus keluar dari model kerja klasik yang dipertontonkan oleh Orde Baru, yang meminggirkan peran politik umat Islam (depolitisasi). Negara terpaksa menanggapi geliat gerakan-gerakan fundamentalis, dengan memberikan ruang ekspresi; aktualisasi yang sama besarnya dengan ekspresi kekuatan sekuler di Indonesia.

Munculnya partai-partai dan ormas-ormas Islam merupakan perwujudan dari liberalisasi politik yang diberikan oleh negara tersebut. Beberapa organisasi Islam yang berhaluan radikal bisa disebutkan, antara lain Forum Komunikasi Ahlussunah Waljamaah (FKASW), Ikhwanul Muslimin, HAMAS, Hizbut Tahrir dan Majelis Mujahidin, serta ormas-ormas Islam yang berdiri di masa Orde Baru, seperti Front Pembela Islam (FPI), Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), dan Persatuan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI).⁸⁹

Keberadaan ormas-ormas tersebut cenderung menunjukkan pandangan dan sikap beragama yang eksklusif, simbolis, literal, dan radikal. Bahkan, dengan

⁸⁷ H. Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis Sekular tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1945-1959* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), hlm. 3.

⁸⁸ Prof. Dr. Masykuri Abdillah, *op. cit.*, hlm. 35.

⁸⁹ Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2002), hlm. 77.

semangat jihad-nya, ormas-ormas itu banyak melakukan sejumlah aktivitas yang tanpa kompromi. Pada gilirannya, isu Piagam Jakarta dan pemberlakuan Syariat yang pernah diperjuangkan dalam sejarah bangsa ini, bisa kembali menjadi wacana publik di pentas politik nasional.⁹⁰

3.3.3.2 Nurcholish Madjid tentang Pluralisme

Berlawanan dengan pandangan kaum Islam fundamentalis tersebut, Nurcholish Madjid, sebagaimana dicatat oleh Budhy Munawar, melihat pluralisme atau kemajemukan, kompatibel dengan ajaran dan kebudayaan (peradaban) Islam. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, Madjid melihat konsep pluralisme termasuk ke dalam kategori *sunnatullāh* yang tak terhindarkan karena "kepastiannya." Dalam artian bahwa ide tentang pluralisme merupakan suatu *taqdīr* (tidak berubah, pasti) dari Allah SWT Karena sebagai *taqdīr*, maka diharapkan setiap masyarakat menerima kemajemukan sebagai hal yang sebagaimana adanya, kemudian menumbuhkan sikap bersama yang sehat dalam rangka kemajemukan itu sendiri. Misalnya, Madjid mengambil contoh sebagaimana yang termuat secara harfiah dalam Al-Qur'an, bahwa dalam kenyataan hidup yang plural, setiap umat dapat menggunakan segi-segi kelebihan masing-masing untuk secara maksimal saling mendorong demi mewujudkan berbagai kebaikan (*al-khayrāt*) dalam masyarakat. Sementara segala perbedaan yang ada, diserahkan semuanya kepada Tuhan.⁹¹

Terkait dengan zaman modern yang mendapat penentangan oleh kaum Islam fundamentalis, sebagaimana dicatat oleh Greg Soetomo, Madjid menegaskan bahwa zaman modern ini bukan sebagai sesuatu yang terpisah dari zaman sebelumnya. Dengan menggunakan contoh teknologi sebagai salah satu produk zaman modern, Madjid mengemukakan bahwa teknologi bukan fenomena di zaman ini saja. Teknologi sejatinya sudah ada sejak peradaban manusia, terutama sejak tumbuhnya masyarakat kota bangsa Sumeria lima milenium yang lalu, walaupun peranan dan wajahnya berbeda dari zaman modern. Dari kenyataan ini,

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Dr. Budhy Munawar-Rachman (ed.), *op. cit.*, hlm. 693-694.

Madjid menyarankan, agar umat Muslim memiliki sikap yang tepat dalam menghadapi perkembangan zaman modern.⁹²

Ide-ide yang ditelurkan oleh zaman modern, semisal pluralisme yang tengah dibahas ini, mesti pula ditilik sebagai sebuah konsep yang sangat terkait erat dengan ajaran Islam dan peradabannya. Budhy Munawar mencatat bahwa pluralisme bagi Madjid, bukan berarti membawa kepada westernisasi (pembabatan). Pluralisme yang banyak kali dinilai oleh kaum Islam fundamentalis sebagai produk modernitas peradaban Barat, mesti dibaca secara lain. Pluralisme sebagai produk zaman modern yang dihidupkan oleh kaum Muslim, harus merupakan upaya rasionalisasi yang ditopang oleh dimensi-dimensi moral, dengan selalu berpijak pada prinsip iman kepada Tuhan Yang Maha Esa.⁹³ Dalam upaya rasionalisasi itu, selalu ada hubungan organis antara yang modern dan yang tradisional. Dengan demikian, modernisasi atau rasionalisasi itu, selalu bercorak tradisional. Karena itu, pluralisme Madjid tidak pernah lepas dari tradisi. Pluralisme Madjid mampu menghilangkan perbedaan dan pemisahan antara ortodoksi/tradisionalis dan modernis.⁹⁴

Dari segi ajaran Islam, pluralisme yang sebagai *taqdīr (sunnatullāh)* dari Allah tersebut, bagi Madjid, sebagaimana dicatat oleh Budhy Munawar, dibangun dalam kerangka persaudaraan berdasar iman/persaudaraan Islam (*ukhūwah Islāmīyah*). Ajaran *ukhūwah Islāmīyah* terbesit paling jelas dalam surat al-Hujurāt/49, ayat 10-14, dengan terjemahannya sebagai berikut.

Sesungguhnya kaum beriman itu semuanya bersaudara, maka damaikanlah antara dua saudaramu (yang berselisih). Dan bertakwalah kepada Allah, semoga kamu semua dirahmati-Nya.

Wahai sekalian orang beriman! Janganlah suatu kaum menghina kaum yang lain, kalau-kalau mereka (yang dihina) itu lebih baik daripada mereka (yang menghina). Begitu pula, janganlah para wanita (menghina) para wanita (yang lain), kalau-kalau mereka (yang dihina) itu lebih baik daripada mereka (yang menghina). Dan janganlah kamu saling mencela diri (sesama)-mu, dan jangan pula saling memanggil sesamamu dengan

⁹² Dr. Greg Soetomo, S.J., "Pluralisme di Indonesia dan Sejarah Islam Gobal: Marshall Hodgson dalam Tulisan-tulisan Nurcholish Madjid" (Bahan Webinar Refleksi Akhir Tahun: Negara Bangsa dalam Pandangan Cak Nur, Jumat 23 Desember 2022), hlm. 15-16.

⁹³ Dr. Budhy Munawar-Rachman (ed.), *op. cit.*, hlm. 257.

⁹⁴ Dr. Greg Soetomo, S.J., *op. cit.*, hlm. 13

panggilan-panggilan yang tidak baik. Seburuk-buruk nama ialah (nama yang mengandung) kejahatan setelah adanya iman. Barang siapa tidak bertaubat, maka mereka itulah orang-orang zalim (jahat).

Wahai sekalian orang beriman! Jauhilah olehmu banyak prasangka, karena sesungguhnya sebagian prasangka itu dosa (jahat). Jangan pula kamu saling memata-matai (saling mencari kesalahan sesamamu), dan jangan saling mengumpat sebagian dari kamu terhadap sebagian yang lain. Apakah ada seseorang di antara kamu yang suka memakan daging saudaranya dalam keadaan mati, sehingga kamu menjadi benci kepadanya? Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah itu Maha Pemberi taubat dan Maha Pengasih.

Wahai sekalian umat manusia! Sesungguhnya Kami ciptakan kamu sekalian dari pria dan wanita, dan Kami jadikan kamu sekalian berbagai bangsa dan suku, ialah agar kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah kamu yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah itu Mahatahu dan Mahateliti.⁹⁵

Sementara itu, dari segi sejarah peradaban intra-umat Muslim sendiri, realitas pluralisme atau kemajemukan itu sebetulnya telah tampak. Madjid menyebut sejumlah tokoh dalam sejarah peradaban Islam untuk memberi gambaran tentang pangkal dan proses terjadinya kemajemukan umat Islam seperti yang didapati sekarang ini. Tokoh-tokoh itu di antaranya, Nabi Muhammad, Rasulullah SAW (wafat 10 H/632 M), Abu Bakr al-Shiddiq r.a. (wafat 12 H/634 M), Umar ibn al-Kaththab r.a. (wafat/terbunuh 22 H/644 M), Utsman ibn Affan r.a. (wafat/terbunuh 35 H/656 M), Ali ibn Abi Thalib r.a. (wafat/terbunuh 40 H/661 M), Mu'awiyah ibn Abi Sufyan r.a. (wafat 60 H/680 M), Abd al-Malik ibn Marwan (wafat 86 H/705 M), Umar ibn Abd al-Aziz (wafat 101 H/720 M), Al-Hasan al-Bashri (wafat 110 H/728 M), Ibn Syihab al-Zuhri (wafat 124 H/742 M), Jahm ibn Shafwan (wafat 128 H/746 M), Al-Washil ibn Atha' (wafat 131 H/749 M), Abu Hanifah (wafat 150 H/768 M), Malik ibn Anas (wafat 179 H/795 M), Abu Yusuf Ya'qub (wafat 181 H/797 M), Rabi'ah al-Adawiyah (wafat 184 H/801 M), Al-Syafi'i (Muhammad ibn Idris, wafat 204 H/819 M), Ibn Hanbal (Ahmad) (wafat 241 H/855 M), Dzu al-Nun al-Mishri (wafat 246 H/ 861 M), Al-Bukhari (wafat 256 H/870 M), Al-Asy'ari (Abd al-Hasan, wafat 300 H/913 M), Al-Hallaj (wafat/dibunuh 309 H/922 M), Al-Farabi (wafat 339 H/950 M), Ibn Sina (Avicenna, wafat 428 H/1038 M), Al-Ghazali (wafat 505 H/1111M), Al-

⁹⁵ Dr. Budhy Munawar-Rachman (ed.), *op. cit.*, hlm. 708-709.

Suhrawardi (Syihab al-Din) (wafat/dibunuh 587 H/ 119 M), Ibn Rusyd (wafat 594 H/1198M), Ibn al-‘Arabi (Muhy al-Din, wafat 638 H/1240 M), Ibn Taimiyah (wafat 728 H/1328 M), Muhammad ibn Abd al-Wahhab (wafat 1206 H/1792 M), dan Muhammad Abduh (wafat 1323 H/1905 M).⁹⁶

Dari pemahaman tentang kemajemukan/pluralisme dalam kehidupan intra-umat Muslim itu, yang selanjutnya memberi pemahaman tentang persaudaraan antarumat manusia. Konsep persaudaraan antarumat manusia, bagi Madjid berakar dalam pandangan kaum Muslim sendiri, bahwa agama Islam adalah sebuah agama universal untuk sekalian umat manusia. Meskipun kesadaran yang demikian juga dimiliki oleh hampir semua penganut agama yang lain, misalkan dalam agama Yahudi, di mana dengan mengenakan kesadaran ini, mereka akan menolak agama Kristen dan Islam; atau pun hal yang sama juga akan terjadi dalam agama Kristen. Namun, menurut Madjid, kiranya tidak berlebihan untuk mengatakan bahwa dalam kehidupan orang-orang Muslim sendiri, kesadaran tersebut melahirkan sikap-sikap sosial-keagamaan yang unik, yang jauh berbeda dengan sikap-sikap keagamaan dari para pemeluk agama lain, kecuali setelah munculnya zaman modern ini. Dalam hubungan dengan mereka yang berkeyakinan lain, kaum Muslim sejak dari generasi kaum Muslim klasik (salaf), telah menampilkan sikap-sikapnya yang unik, yakni toleransi, kebebasan, keterbukaan, kewajaran, keadilan, dan kejujuran (*fairness*).⁹⁷

Landasan utama tentang prinsip-prinsip persaudaraan antarumat manusia tersebut, bagi Madjid merupakan konsep tentang “kebenaran universal yang tunggal,” yang meskipun ada kemungkinan manifestasi lahiriahnya yang beragam. Meski demikian, dalam pandangan antropologi Madjid, konsep ini dapat disetujui, karena pada mulanya umat manusia adalah tunggal, karena berpegang pada kebenaran yang tunggal. Akan tetapi, manusia kemudian berselisih dengan sesama mereka, setelah memperoleh penjelasan tentang kebenaran itu dan berusaha memahami seturut kemampuan masing-masing. Akibatnya timbul perbedaan penafsiran terhadap kebenaran yang tunggal tersebut, yang kemudian semakin menajam dengan adanya *vested interests* – nafsu memenangkan suatu

⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 698-707.

⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 712-713.

persaingan. Konsep kesatuan umat manusia ini, dalam Al-Qur'an termaktub dalam firman: "tiadalah manusia itu melainkan semula merupakan umat yang tunggal kemudian mereka berselisih..." (Q 10:19).⁹⁸

Adapun pokok pangkal kebenaran universal yang tunggal tersebut, menurut Madjid, ialah paham "Ketuhanan Yang Maha Esa atau Tauhid." Bagi Madjid, manusia sejak dari semula keberadaannya menganut Tauhid, yang dilambangkan dalam diri dan keyakinan Adam.⁹⁹

Konsekuensi dari Tauhid yang murni ialah sikap pasrah sepenuhnya hanya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, tanpa kemungkinan memberi peluang untuk melakukan sikap serupa kepada sesuatu apa pun dan siapa pun. Sikap pasrah kepada Allah ini, yang disebut *al-islām*, yang menjadi inti sari semua agama yang benar.¹⁰⁰ Sebab, menurut Madjid, pada awalnya, semua agama itu menganut prinsip yang sama, yaitu keharusan manusia untuk berserah diri kepada Yang Maha Esa. Akibatnya agama-agama, baik karena dinamika internalnya atau karena persinggungannya satu sama lain, secara berangsur-angsur dapat menemukan kebenaran asalnya sendiri dan pada akhirnya dapat bertumpu dalam suatu "titik-pertemuan" (*common platform*) atau dalam istilah Al-Qur'an, "titik pertemuan, *kalimah sawā*." ¹⁰¹

Dengan adanya prinsip-prinsip persaudaraan universal tersebut, umat Muslim pada akhirnya dapat memiliki kesadaran tentang keberadaan agama yang majemuk (*religious pluralism*) serta mampu menelurkan sikap toleransi, keterbukaan, dan *fairness*. Sikap-sikap ini, dalam sejarah (peradaban) umat Muslim telah tampak dengan sangat mengagumkan. Umat Muslim, dalam sejarah perkembangannya telah banyak tampil sebagai "mediator" atau penengah (*wasith*: wasit) antara berbagai kelompok umat manusia.¹⁰²

Menurut Madjid, prinsip-prinsip persaudaraan di atas itu yang dahulu mendasari berbagai kebijakan politik terkait kebebasan beragama dalam dunia

⁹⁸ *Ibid.*, hlm. 713.

⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 714.

¹⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 715.

¹⁰¹ *Ibid.*, hlm. 719.

¹⁰² *Ibid.*, hlm. 728.

Islam. Prinsip-prinsip kebebasan beragama dalam Islam klasik, bagi Madjid memiliki kesamaan pada tingkat tertentu, dengan prinsip-prinsip yang ada di zaman modern ini. Bahkan tidak berlebihan jikalau mengatakan bahwa prinsip kebebasan beragama di zaman modern adalah pengembangan lebih lanjut yang konsisten dengan yang ada dalam Islam klasik. Madjid mengemukakan contoh pengejawantahan prinsip kebebasan beragama dalam masyarakat Islam klasik tersebut, dalam sebuah perjanjian yang dibuat oleh Umar Ibn al-Khaththab dengan penduduk Yerusalem (Bayt Maqdis, al-Quds atau juga disebut Aelia), setelah kota suci itu dibebaskan.¹⁰³

Bagi Madjid, perjanjian ini memiliki konsistensi dan kemiripan dengan semangat perjanjian yang dibuat Rasulullah SAW untuk penduduk Madinah, termasuk kaum Yahudi, segera setelah beliau “Hijrah” dari Makkah. Perjanjian yang kemudian dikenal dengan “Piagam Madinah” itu, sangat dikagumi oleh para sarjana modern, karena merupakan dokumen politik resmi pertama yang meletakkan prinsip kebebasan beragama dan berekonomi.¹⁰⁴

Apa yang telah diteladankan oleh Nabi Muhammad SAW dan kemudian diteruskan oleh Umar tersebut, selanjutnya juga dipertahankan dan dihidupi oleh para khalifah. Para khalifah Umawi di Andalusia (Spanyol), misalnya, juga dengan konsisten menjalankan politik kemajemukan yang mengesankan. Menukul Max Dimont, Budhy Munawar mencatat bahwa politik kemajemukan yang dibawa oleh Islam ke Spanyol itu, sebagai rahmat yang mengakhiri kezaliman keagamaan Kristen (Kristenisasi secara paksa). Berkat Islam, selama 500 tahun, Spanyol menjadi tempat bagi tumbuh-kembangnya tiga agama dalam “satu tempat tidur:” orang-orang Islam, Kristen, dan Yahudi hidup rukun dan bersama-sama menyertai peradaban yang gemilang. Walaupun kemudian Spanyol menjadi monolitik di bawah kekuasaan para raja Kristen dan setelah itu, berusaha menumbuhkan kembali pluralisme atas nama demokrasi dan dengan ilham modern.¹⁰⁵

¹⁰³ *Ibid.*, hlm. 731.

¹⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 733.

¹⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 481-482.

Dari segi ajaran Islam tentang pluralisme dan skema pertumbuhannya dalam sejarah kekhalifahan di atas, dapat disimpulkan bahwa terdapat kesejalaran antara Islam dan modernitas. Pendapat demikian, menurut Madjid, telah menjadi sebuah kesimpulan dalam pemikiran para pengamat mutakhir, seperti Ernest Gellner dan Robert Bellah. Sebagaimana dicatat oleh Budhy Munawar, Robert Bellah berpendapat bahwa Islam, menurut zaman dan tempatnya, adalah sangat modern, bahkan terlalu modern sehingga gagal. Hal ini dikemukakannya atas penilikannya terhadap masa kekhalifahan “cerah” (*rāsyidah*) yang demokratis dan terbuka, yang berlangsung hanya selama 30 tahun. Masa kekhalifahan “cerah,” kemudian digantikan oleh masa “kerajaan” (*al-mulk*) dari Dinasti Umawi yang otoriter dan tertutup. Sistem pemerintahan dari Dinasti Umawi ini, merupakan kelanjutan sistem kesukuan atau tribalisme Arab. Menurut Bellah, kegagalan untuk mempertahankan sistem kepemimpinan yang demokratis dan terbuka itu, disebabkan oleh tidak adanya prasarana sosial di Timur-Tengah saat itu, untuk mendasari penerimaan sepenuhnya ide modernitas Islam dan pelaksanaannya yang tepat.¹⁰⁶

Apa yang dikatakan Bellah tersebut, membawa kepada sebuah refleksi yang lebih jauh tentang hubungan yang akrab antara Islam dan modernitas, termasuk unsur-unsur yang dihasilkannya seperti pluralisme yang menjadi pokok pembahasan dalam poin ini. Jika Islam memang sebuah modernitas seperti dikatakannya, maka seharusnya zaman modern akan memberi kesempatan kepada kaum Muslim untuk melaksanakan ajaran agamanya secara lebih baik dan menjadi modern, dapat dipandang sebagai penyiapan lebih jauh infrastruktur sosial guna melaksanakan ajaran Islam secara penuh. Atau, zaman modern tentunya akan melengkapi kaum Muslim untuk dapat lebih baik memahami ajaran agamanya dan menangkap makna ajaran itu sedemikian rupa, sehingga apinya dapat bersinar lebih terang dalam kegelapan zaman modern di Barat, yang ditandai dengan pertentangan antara ilmu dan agama (di sana) yang tak terdamaikan.¹⁰⁷

¹⁰⁶ *Ibid.*, hlm. 487.

¹⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 487-488.

Seperti halnya dengan filsafat *Hellenis*, yang dahulu digunakan oleh kaum Muslim sebagai bahan untuk meningkatkan kemampuan menangkap makna agama, lewat interpretasi metaforis (yang kemudian menimbulkan kehebohan di kalangan kaum konservatif), kaum Muslim zaman modern ini pun dapat menggunakan unsur-unsur modernitas (Barat) sebagai bahan tambahan guna meningkatkan perkembangan kehidupan mereka, tanpa mengalami pembaratan (westernisasi). Sikap yang demikian, jelas memerlukan kepercayaan diri yang cukup tinggi, sehingga ada dukungan psikologis untuk mampu bertindak “proaktif” dan bukannya “reaktif.” Dan kaum Muslim, menurut Madjid, kiranya mempunyai pengharapan besar, bahwa kepercayaan diri yang diperlukan itu akan segera terwujud secara umum, dengan bukti semakin banyaknya putra-putri Muslim yang memasuki kehidupan modern sebagai peserta aktif, tanpa kehilangan kesetiaan kepada agama. Meskipun pada tahap sekarang ini, tampaknya perbenturan antara modernitas (yang sebagian besar berasal dari bekas bangsa-bangsa penjajah negeri-negeri Muslim) dan Islam, masih banyak menghasilkan sikap-sikap reaktif (baru) yang berupa dalam sikap-sikap penegasan diri sendiri (*self assertion*) yang sering terasa berlebihan. Namun, Madjid optimis bahwa “sang waktu” akan dapat menyelesaikan masalah itu, dengan perlahan-lahan menutup luka lama akibat pengalaman dijajah.¹⁰⁸

Dalam pandangan terhadap konsep pluralisme Madjid ini, Budhy Munawar-Rachman, sebagaimana dicatat oleh Abu Muslim, mengungkapkan bahwa konsep pluralisme Madjid, tidak dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat Indonesia hidup dalam kondisi majemuk atau beraneka ragam yang terdiri atas berbagai suku dan agama. Pandangan yang demikian, justru hanya menggambarkan kesan fragmentasi, bukan pluralisme. Selain itu, menurut Budhy, pluralisme juga tidak sekadar dipahami sebagai kebaikan negatif – ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme. Namun, pluralisme mesti dipahami sebagai pertalian sejati atas kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban.¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 488.

¹⁰⁹ Abu Muslim, *Nurcholis Madjid dan Politik Muslim* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021), hlm. 72.

3.4 Pandangan Abdurrahman Wahid tentang Islam dan Kebudayaan Nusantara

3.4.1 Biografi Intelektual Abdurrahman Wahid

KH. Abdurrahman Wahid atau yang akrab disapa Gus Dur lahir di Denanyar, Jombang, Jawa Timur pada 4 Desember 1940 dan wafat di Jakarta pada 30 Desember 2009. Ia merupakan putra pertama dari pasangan Abdul Wahid Hasyim dan Sholehah.¹¹⁰ Dari garis keturunan ayah dan ibunya ini, Gus Dur sesungguhnya adalah cucu dari dua orang terkemuka dalam organisasi Nahdlatul Ulama (NU), yakni K.H. Hasyim Asy'ari (ayah dari bapaknya) dan K.H. Bisri Syamsuri (ayah dari ibunya).¹¹¹

Pada tahun 1955, ia menjalankan pendidikannya di Sekolah Menengah Ekonomi Pertama (SMEP) Gowangan, Yogyakarta, sambil belajar di Pesantren Krapyak. Di masa-masa pendidikannya di tempat ini, tatkala ia berusia 15 tahun, ia sudah menguasai Das Kapital-nya Karl Marx, filsafat Plato, Thales, novel-novel William Bocher, serta sejumlah karya dari tokoh-tokoh dunia lainnya.¹¹²

Setelah menamatkan pendidikannya di SMEP, Gus Dur melanjutkan studinya di Pesantren Tegalrejo, Magelang. Tiga tahun setelah itu, ia kembali ke Jombang dan belajar di Pesantren Denanyar. Di samping aktivitas belajarnya di tempat ini, Gus Dur diberi kesempatan untuk mengajar di Pesantren Tambakberas sekaligus disertai tugas sebagai sekretaris Pesantren.¹¹³

Pada 1960-an di usianya yang ke-23 tahun, ia memperoleh kesempatan untuk belajar di Mesir, lewat jalur beasiswa dari Departemen Agama, dengan spesialisasi bidang *syari'ah*. Setelah tujuh tahun di Mesir, ia merasa tidak kerasan dan kemudian memilih aktif di organisasi Perhimpunan Mahasiswa Indonesia.¹¹⁴

Dari Mesir, Gus Dur kemudian pindah ke Irak untuk menjalankan studinya di Universitas Baghdad, Fakultas Sastra. Di tempat ini, bakat empirisnya tumbuh

¹¹⁰ Hamidah, *op. cit.*, hlm. 81.

¹¹¹ Greg Barton, *Abdurrahman Wahid: Muslim Democrat, Indonesian President* (Sydney: UNSW Press, 2002), hlm. 38-40.

¹¹² *Ibid.*, hlm. 59-60.

¹¹³ Ridwan Arif, Ph. D., "Pemikiran Islam Abdurrahman Wahid" (Bahan power point, webinar KPII angkatan II, Sabtu, 15 Oktober 2022).

¹¹⁴ *Ibid.*

dengan pesat. Karya-karya Emile Durkheim banyak dibaca olehnya. Selain itu, ia juga tertarik pada para pemikir kritis (Muslim dan non-Muslim), seperti Paul Tillich (teolog kristen), M Abduh, Hassan Hanafi, Mohammed Arkoun – seorang tokoh yang sangat dikaguminya – serta Imam al-Ghazali yang berpengaruh sangat kuat dalam perkembangan pemikirannya.¹¹⁵

Sepulang dari Timur-Tengah, Gus Dur mengajar di Pesantren Tebuireng, sekaligus menjadi dekan Fakultas Ushuluddin, Universitas Hasyim Asy'ari, Jombang hingga 1974. Kemudian, sejak 1976, ia menjadi konsultan di berbagai departemen (sekarang kementerian), di antaranya Departemen Koperasi, Departemen Agama, dan Departemen Hankam. Selain itu, ia pernah menjadi konsultan di Lembaga Penelitian, Pendidikan, Penerangan, Ekonomi, dan Sosial (LP3ES), serta organisasi Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) di dalam maupun luar negeri.¹¹⁶

Pada 1983, ia menjadi ketua Dewan Kesenian Jakarta. Lalu pada 1984, ia terpilih sebagai ketua umum PBNU. Kemudian, pada 1986, ia terpilih sebagai ketua Festival Film Indonesia, dan anggota Dewan Pers. Lalu pada 1989, ia kembali terpilih sebagai ketua umum PBNU dalam Mukhtamar Krapyak. Kemudian, pada 1995, ia kembali lagi terpilih sebagai ketua umum PBNU dalam Mukhtamar Cipasung.¹¹⁷

Gus Dur juga pernah dinobatkan oleh media massa sebagai “Tokoh 1989,” *new maker*; sehingga menjadi “Tokoh 1990.” Lalu pada Maret 1999, ia diprediksi oleh sebuah majalah Singapura sebagai *kingmaker* untuk Indonesia masa depan.¹¹⁸

Selanjutnya, pada 13 Agustus 1993, bersama empat warga Asia lainnya (Noburu dari Jepang, Banoo Coyaji dari India, Vo-Tong Xuan dari Vietnam, dan Brienvenido Lumbrera dari Filipina), Gus Dur menerima hadiah Ramon Magsaysay di Manila, Filipina. Penerimaan hadiah ini, didasarkan atas

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

keterlibatan Gus Dur yang luar biasa dalam upaya menumbuhkan toleransi agama di Indonesia.¹¹⁹

Kemudian, pada 9 November 1994, Konferensi Sejagat tentang Agama dan Kemanusiaan (*World Conference On Religion and Peace*) ke-6 yang berlangsung 4-9 November 1994 di Rivadel Garda, Italia Utara, memutuskan untuk mengangkat Abdurrahman Wahid sebagai salah seorang presidennya. Lalu, pada 20 Oktober 1999, Gus Dur terpilih sebagai Presiden ke-4 Republik Indonesia.¹²⁰

3.4.2 Konsep Pribumisasi Islam

Syafii Anwar mencatat Gus Dur mengemukakan konsep pribumisasi Islam pertama kali pada tahun 1980-an. Di dalam konsep yang kontroversial di kalangan umat Muslim kala itu, Gus Dur memahami Islam sebagai sebuah agama yang memiliki ajaran normatif (permanen) dapat diakomodasikan ke dalam kebudayaan manusia yang senantiasa mengalami perubahan dari waktu ke waktu, tanpa menghilangkan identitas masing-masing.¹²¹

Dalam pemahaman term pribumisasi yang digunakan Gus Dur, Ahmad Baso dalam catatan Tim Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, menegaskan perbedaannya dengan term akulturasi, konvergensi, inkulturasi, kontekstualisasi, yang lebih dimaknai sebagai penyesuaian diri yang sifatnya pasif, tunggal, searah, dan monolitik. Term pribumisasi Gus Dur, bagi Baso merupakan sebuah proses timbal-balik yang produktif dan kreatif yang melibatkan subyek-subyek yang aktif melakukan akomodasi, dialog, negosiasi, maupun resistensi. Selain itu, pribumisasi Gus Dur, menurut Baso merupakan arena kontestasi, tempat dipertarungkannya makna dan digugatnya ideologi dominan. Dalam konvergensi, akulturasi, atau inkulturasi, yang dominan adalah bagaimana unsur luar menyesuaikan diri dengan kebudayaan lokal. Sementara dalam konteks

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ M. Syafii Anwar, *op. cit.*, hlm. xxix.

pribumisasi, persoalannya terletak pada bagaimana subyek yang berbicara itu menyesuaikan, menyiasati dan memaknai unsur-unsur luar.¹²²

Dari segi historisitas dan konstruksi teoretis, konsep pribumisasi Islam Gus Dur sesungguhnya merupakan upaya Gus Dur untuk menggerakkan kajian keislaman sebagai sebuah penelitian kebudayaan. Melalui kajian ini, studi tentang Islam diperluas ke permasalahan kebudayaan, sehingga dapat ditemukan gambaran akan adanya realitas pergulatan antara doktrin normatif ajaran agama dengan persepsi budaya masyarakat, di mana kaum Muslim berusaha meleraikan ketegangan antara teks formal Islam dengan kenyataan kehidupan yang diusung oleh perubahan sosial.¹²³

Penerapan konsep pribumisasi Islam di Indonesia, bagi Gus Dur memiliki suatu kekhasan, karena agama Islam di Indonesia hadir dalam konteks Islam sebagai jalan hidup (syariat) yang saling belajar dan saling mengambil berbagai ideologi non-agama, serta berbagai pandangan dari agama-agama lain. Islam di Indonesia muncul dalam keseharian kultural, yang tidak berbaju ideologis seperti yang mengemuka di dunia Islam Timur-Tengah.¹²⁴

Inti pribumisasi Islam dalam pemikiran Gus Dur mencakup dua hal berikut. *Pertama*, pribumisasi Islam ialah kontekstualisasi Islam, yang mengandung makna, *pertama* akomodasi adat oleh fikih (*al-'adah muhakkamah*). Hal ini, misalnya akomodasi hukum waris Islam atas adat waris lokal seperti “adat perpantangan” di Banjarmasin dan *gono-gini* di Solo, Yogyakarta. Makna *kedua* terkait kontekstualisasi Islam itu, yakni pengembangan aplikasi *nash*. Misalnya untuk kasus poligami yang merujuk pada QS. Al-Nisa' (4) ayat 3. Dengan lahirnya pandangan emansipasi wanita di abad modern, dibutuhkan perubahan cara pandang keadilan: “menurut keadilan suami, menjadi keadilan menurut istri.”

¹²² Tim Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, *Ensiklopedi Islam Nusantara, Edisi Budaya* (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam, 2018), hm. 390.

¹²³ *Ibid.*, hlm. 388.

¹²⁴ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, dan Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 66.

Adanya perubahan cara pandang ini, memungkinkan istri mendapat keadilan dengan cara tidak dipoligami tanpa harus mengganti *nash* Al-Qur'an itu sendiri.¹²⁵

Kedua, pribumisasi Islam itu tampil sebagai penempatan Islam dalam kerangka budaya, yang memungkinkan terciptanya manifestasi (bentuk) Islam dalam kultur lokal. Contohnya atap Masjid Demak yang tidak menggunakan kubah sebagai simbol lokalitas Arab; tetapi menggunakan atap 'Meru' (Hindu-Buddha).¹²⁶

Catatan penting dalam upaya pribumisasi Islam, ialah bahwa hal-hal yang di-pribumisasi-kan berupa manifestasi kebudayaan Islam belaka, bukan ajaran terkait inti keimanan dan peribadatan formal. Islam tetap Islam di mana saja berada. Namun, hal ini tidak berarti semua harus disamakan bentuk luarnya. Contohnya, Al-Qur'an harus tetap dalam bahasa Arab, terutama juga dalam hal salat, sebab hal itu merupakan sebuah norma. Sementara terjemahan Al-Qur'an hanya untuk mempermudah pemahaman, bukan secara serta merta menggantikannya.¹²⁷

Untuk kasus Jawa, misalnya, konsep pribumisasi bukan dimaknai sebagai pen-Jawa-an atau sinkretisasi, karena pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa mengubah hukum itu sendiri. Selain itu, pribumisasi Islam tidak meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *nash*, dengan tetap memberikan peranan kepada *ushul fiqih* dan kaidah *fiqih*.¹²⁸

Secara konseptual, memang Gus Dur yang merumuskan gagasan pribumisasi Islam. Namun, dalam praktiknya sebetulnya telah tampil dalam tindakan dakwah para Wali Songo. Sebagaimana dicatat oleh Ridwan Arif, Gus Dur

¹²⁵ Tim Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, *op. cit.*, hlm. 389.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Hamidah, *op. cit.*, hlm. 87-88

¹²⁸ *Ibid.*, hlm. 88.

mengungkapkan bahwa “jika umat Islam menolak melakukan pribumisasi, maka umat Islam lebih mundur dari prestasi para Wali.”¹²⁹

Gus Dur, sebagaimana dikemukakan oleh Hamidah, menyebut praktik pribumisasi Islam yang dilakukan oleh para Wali, misalnya tampak dalam tindak menaburkan bunga di makam, yang kala itu disebut *bid'ah* oleh kalangan tertentu. Tindakan tersebut menurut Gus Dur, tidak mempunyai maksud tertentu, kecuali *ngemong* kepada cara penguburan sebelum Islam. Atau pun juga terkait praktik hitungan selamatan orang meninggal. Praktik ini dijadikan sebagai wadah ibadah atau dasar *fadhail a'mal*.¹³⁰

Salah satu perwujudan konsep pribumisasi yang sempat menuai polemik di kalangan umat Muslim di Indonesia, ialah ungkapan “*assalamu'alaikum*,” yang menurut Gus Dur, sebagaimana dicatat oleh Hamidah, bisa digantikan dengan ungkapan “selamat pagi” dan sebagainya. Bagi Gus Dur, “secara budaya, *assalamu'alaikum* hanyalah sekadar ucapan berbaik-baik jika bertemu dengan orang. Karena itu ucapan salam dapat diganti dengan ‘selamat pagi’ dan sebagainya.”¹³¹ Meski demikian, menurut Gus Dur terdapat dua persoalan yang menyangkut norma dalam ungkapan *assalamu'alaikum* itu. “*Pertama*, memang memulai salam tidak wajib, tetapi menjawabnya adalah kewajiban, yang karenanya ucapan ketika menjawab tidak bisa digantikan dengan ucapan lain selain yang telah ditetapkan. *Kedua*, ucapan salam merupakan bagian tidak terpisahkan dari salat.”¹³²

Lebih jauh, konsep pribumisasi Islam ala Gus Dur, sebagaimana dikutip oleh Syafii Anwar, boleh dilihat sebagai upaya penolakannya terhadap “formalisasi (Arabisasi), ideologisasi, dan syari'atisasi.” Sebab bagi Gus Dur, kejayaan Islam sesungguhnya terletak pada kemampuannya untuk berkembang secara kultural (*culturalization*).¹³³

¹²⁹ Ridwan Arif, Ph. D., *loc. cit.*

¹³⁰ Hamidah, *op. cit.*, hlm. 88.

¹³¹ *Ibid.*, hlm. 89.

¹³² *Ibid.*

¹³³ M. Syafii Anwar, *op. cit.*, hlm. xvii.

Syafii Anwar menegaskan bahwa penolakan Gus Dur terhadap formalisasi Islam terlihat dalam tafsirannya atas ayat Al-Qur'an yang berbunyi "*udhkuluu fi al silmi kaffah.*" Gus Dur menilai kaum Islam formalis seringkali menafsirkan ayat tersebut secara literal. Mereka menafsirkan kata "*al silmi*" dengan kata "*Islami*," sementara Gus Dur menafsirnya dengan "perdamaian." Konsekuensi dari kedua penafsiran itu, bagi Gus Dur mempunyai implikasi yang luas. Mereka yang terbiasa dengan formalisasi, akan terikat pada upaya-upaya untuk mewujudkan "sistem Islami" secara fundamental dengan mengabaikan pluralitas masyarakat. Pemahaman yang demikian akan menjadikan warga negara non-Muslim sebagai warga negara kelas dua. Menurut Gus Dur, untuk menjadi Muslim yang baik, seorang Muslim kiranya perlu menerima prinsip-prinsip keimanan, menjalankan ajaran (rukun) Islam secara utuh, menolong mereka yang memerlukan pertolongan, menegakkan profesionalisme, dan bersikap sabar ketika menghadapi cobaan dan ujian. Mewujudkan sistem Islami atau formalisasi, bagi Gus Dur, tidak menjadi syarat bagi seseorang untuk diberi predikat sebagai Muslim yang taat.¹³⁴

Dalam hubungannya dengan ideologisasi Islam, Gus Dur mengatakan bahwa ideologisasi Islam tidak sesuai dengan perkembangan Islam di Indonesia yang dikenal sebagai "negerinya kaum Muslim moderat." Islam di Indonesia, bagi Gus Dur, muncul dalam keseharian kultural yang tidak berbaju ideologis. Selain itu, Gus Dur melihat bahwa ideologisasi Islam mudah mendorong umat Muslim pada upaya-upaya politis yang mengarah pada penafsiran tekstual dan radikal atas teks-teks keagamaan. Implikasi nyata dari adanya ideologisasi Islam, bagi Gus Dur, dalam upaya-upaya sejumlah kalangan untuk menjadikan Islam sebagai ideologi alternatif terhadap Pancasila, keinginan sejumlah kelompok untuk memperjuangkan kembalinya Piagam Jakarta, serta langkah-langkah sejumlah pemerintah daerah dan DPRD yang mengeluarkan peraturan daerah berdasarkan "*syari'at* Islam. Upaya-upaya tersebut, menurut Gus Dur, bukan saja ahistoris, tetapi juga bertentangan dengan Undang-undang Dasar 1945.¹³⁵

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*, hlm. xvii-xviii.

Titik akhir dari alur pemikiran Gus Dur yang menolak formalisasi, ideologisasi, dan syari'atisasi tersebut, ialah sikap tidak setuju terhadap gagasan tentang negara Islam. Sikapnya ini didasari pada pandangan bahwa Islam sebagai jalam hidup (*syari'at*) tidak memiliki konsep yang jelas tentang negara. Karena *pertama*, dalam sejarah Islam, tidak ada suatu kepastian dan kejelasan tentang sistem pergantian kepemimpinan. *Kedua*, tidak adanya kejelasan tentang ukuran atau besarnya negara yang diidealisasikan oleh Islam: apakah bersifat mendunia dalam konteks negara-bangsa (*nation-state*) ataukah hanya negara-kota (*city-state*).¹³⁶

3.4.3 Hak Asasi Perempuan dalam Islam

Upaya Gus Dur untuk menghidupkan hak asasi kaum perempuan dalam Islam berawal dari fakta keberadaan kaum perempuan yang cenderung dianggap rendah martabatnya dalam aneka aspek kehidupan kaum Muslim sendiri. Dasar anggapan tersebut, menurut Gus Dur termaktub dalam ungkapan Al-Qur'an yang menyatakan bahwa "lelaki lebih tegak atas wanita (*al-rijâlu qawwâmûna 'alâ al-nisâ*)" (QS Al-Nisa [4]:34). Ungkapan Al-Qur'an ini, bagi Gus Dur dimaknai dalam dua hal. *Pertama*, lelaki bertanggung jawab atas keselamatan wanita secara fisik dan *kedua*, lelaki lebih pantas menjadi pemimpin negara. Ada pun Sumber tekstual (*'adillah naqliyah*) lainnya yang juga sering digunakan, yakni "wanita hanya mempunyai separuh akal lelaki" atau pun "bagian pria (dalam masalah warisan) adalah dua kali bagian wanita (*Li al-dzakari mistlu hazzi al-untsayain*)" (QS Al-Nisa [4]:11).¹³⁷

Selain itu, warisan ajaran Nabi Muhammad (Hadis) tentang kepemimpinan yang hanya diberikan kepada kaum lelaki, juga sering dijadikan sebagai dasar anggapan. Hadis tersebut berbunyi demikian: "tidak akan pernah sukses sebuah kaum yang menyerahkan kepemimpinannya kepada wanita."¹³⁸

Menanggapi problem ini, Gus Dur menegaskan bahwa dalam Islam, laki-laki dan perempuan diciptakan setara dalam martabatnya oleh Tuhan – "Sesungguhnya Ku-ciptakan kalian sebagai laki-laki dan perempuan (*Innâ*

¹³⁶ *Ibid.*, hlm. xviii-xix.

¹³⁷ Abdurrahman Wahid, *op. cit.*, hlm. 128.

¹³⁸ *Ibid.*, hlm. 129.

khalaqnâkum min dzakarín wa untsa)” (QS al-Hujurat [49]:13). Perbedaan pria dan wanita sejatinya hanya bersifat biologis, tidak bersifat institusional/kelembagaan sebagaimana menjadi anggapan dalam kehidupan umat Muslim.¹³⁹

Untuk mengangkat kesetaraan itu, Gus Dur mengemukakan perlunya pemahaman yang dinamis terhadap teks-teks Al-Qur’an dan Sunah Nabi tersebut. Teks-teks Al-Qur’an dan Sunah Nabi itu, mesti dipahami secara kritis dengan memperhatikan konteks sosio-politis dan situasi psikologis atau cara berpikir pengarang pada waktu teks ditulis. Sebab, banyak teks Al-Qur’an dan Sunah Nabi yang ditulis dan ditetapkan ribuan tahun lalu, tidak bisa diterapkan secara literer dalam konteks modern saat ini.¹⁴⁰

Misalkan terkait Sunah Nabi yang menyatakan “tidak akan pernah sukses sebuah kaum yang menyerahkan kepemimpinannya kepada wanita.” Dari sisi sejarah sosial, Sunah Nabi tersebut diungkapkan dalam konteks tradisi masyarakat Jazirah Arab, di mana jabatan kepala negara (raja) biasanya dipegang oleh kaum laki-laki. Kala itu, derajat kaum perempuan di mata masyarakat Jazirah Arab berada di bawah derajat kaum laki-laki. Kaum perempuan sama sekali tidak dipercaya untuk ikut serta mengurus kepentingan masyarakat umum, atau pun terlebih lagi dalam urusan kenegaraan. Dengan konteks sosial seperti ini, dapat dipahami mengapa Nabi Muhammad SAW yang memiliki kearifan tinggi melontarkan hadis seperti itu. Bagaimana mungkin masyarakat atau sebuah kaum dalam bahasa Nabi, akan sukses, jikalau yang menjadi pemimpinnya ialah kaum perempuan yang sama sekali tidak dihargai oleh masyarakat? Sebab salah satu syarat yang mesti dimiliki oleh seorang pemimpin ialah kewibawaan dan pada saat itu kaum perempuan sama sekali tidak memiliki kualifikasi untuk menjadi pemimpin serta tidak dihormati oleh masyarakat.¹⁴¹

Upaya untuk mengangkat harkat dan martabat kaum perempuan dalam Islam, bagi Gus Dur bukan merupakan usaha yang mudah. Gus Dur mengakui kesulitan ini, karena menguatnya anggapan yang merendahkan kaum perempuan, yang telah

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 129-130.

¹⁴¹ *Ibid.*

berabad-abad dihidupi oleh umat Muslim. Padahal secara khusus dalam konteks negara Indonesia sebagaimana termuat dalam konstitusi (UUD 1945), persamaan hak antara kaum laki-laki dan perempuan diakui. Misalkan, adanya UU yang menjamin persamaan hak antara pria dan wanita untuk memperoleh pendidikan secara layak.¹⁴²

Meski demikian, dalam banyak kebijakan dan corak kepemimpinannya, baik sebagai Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) maupun sewaktu menjadi Presiden, Gus Dur sangat menampakkan perjuangannya untuk mengangkat hak asasi kaum perempuan. Misalnya, ia menyerukan agar poligami dihapuskan, walaupun dalam Islam sebetulnya tidak ada ketentuan tegas yang menyerukan penghapusan poligami. Menukil Ridwan Arif, bagi Gus Dur, dengan adanya upaya penghapusan poligami, asas monogami dapat dipertegas, sehingga selanjutnya poligami dapat dilihat sebagai alternatif: jikalau timbul permasalahan yang sangat krusial dalam kehidupan berumah tangga.¹⁴³

Selain itu, ia juga menegaskan soal keterlibatan perempuan untuk mencalonkan diri sebagai presiden, meskipun dalam *fiqh* Islam (Hadis) dikatakan “jangan serahkan urusan penting kepada wanita.” Namun, baginya, Hadis yang melarang kaum perempuan untuk menjadi pemimpin pada masa Islam klasik itu, mesti dipahami secara baru dalam konteks kehidupan modern saat ini. Dari segi pemerintahan, masyarakat Islam klasik hidup dalam kelompok suku (model suku) dengan pemimpinnya adalah seorang kepala suku. Model kepemimpinannya bersifat personal; semuanya terkumpul dalam diri satu orang (*individual leadership*). Kepala suku adalah segala-galanya, di mana ia hadir sebagai pemberi hukum, pemimpin peperangan, pengatur ekonomi, pengatur keuangan, pengatur akhlak dan keamanan. Sementara itu, di zaman modern saat ini, model kepemimpinan yang dipraktikkan sudah dilembagakan (kolektif). Gus Dur mengambil contoh model kepemimpinan kolektif tersebut di negara Pakistan, yang kala itu untuk jabatan Perdana Menteriya diduduki oleh Benazir Butto. Bagi Gus Dur, meskipun Benazir Butto adalah seorang perempuan, kepemimpinannya sebagai seorang Perdana Menteri bukan menjadi sebuah

¹⁴² *Ibid.*, hlm. 131.

¹⁴³ Ridwan Arif, Ph. D., *loc. cit.*.

persoalan. Dalam menetapkan keputusan, Benazir Butto harus melewati sidang kabinet bersama dengan para menteri yang mayoritasnya adalah kaum pria. Kabinet itu pun tidak boleh menyimpang dari kebijakan parlemen, yang juga mayoritas anggotanya adalah kaum pria. Hingga, parlemen pun tidak boleh menyimpang dari Undang-undang Dasar yang dijaga dan dikawal oleh Mahkamah Agung yang seluruhnya beranggotakan kaum pria.¹⁴⁴

3.5 Kesimpulan

Di akhir pembahasan ini, disimpulkan bahwa tesis agama sebagai sistem budaya (*models for reality* – simbol untuk realitas) ala Clifford Geertz dan Bassam Tibi, dapat dibuktikan dalam konteks Islam dengan kebudayaan Nusantara. Islam Nusantara merupakan agama yang sangat cocok dengan kehidupan bangsa dan negara Indonesia. *Pertama*, kecocokan itu dapat ditinjau dari awal masuknya agama Islam ke tanah Nusantara-Indonesia. Sebagaimana disebut oleh Nurcholish Madjid, masuknya Islam ke Kepulauan Nusantara berlangsung dalam metode “perembesan damai” (*penetration pacifique*), di mana terjadi akulturasi yang sangat mantap antara kebudayaan dalam Islam dan kebudayaan Nusantara.

Kedua, dalam perkembangannya, Islam Nusantara sangat multikultural. Dalam banyak pendapat para tokoh, Islam Nusantara dilihat sebagai Islam yang ramah, anti radikal, inklusif dan toleran, yang dibedakan dengan “Islam Arab” atau Islam di Timur-Tengah yang cenderung mengalami konflik dengan sesama Islam dan perang saudara. Atau dalam pandangan Gus Dur, tatkala kembali ke Indonesia pada tahun 1970-an, perkembangan Islam di Indonesia tampil dalam keseharian kultural yang tidak berbaju ideologis seperti yang mengemuka di dunia Islam Timur-Tengah.

Keberadaan Islam di Indonesia yang khas tersebut, sebetulnya didasarkan pada konteks keberagaman yang mendasari kehidupan bangsa Indonesia, baik secara fisik, keagamaan, dan sosio-budaya. Warna keberagaman ini, khususnya dalam bidang keagamaan, membentuk kehidupan masyarakat Indonesia dalam wilayah yang sangat kaya dengan warisan spiritual – sebuah tradisi yang secara

¹⁴⁴ Abdurrahman Wahid, *op. cit.*, hlm. 129-131.

terbuka mengakui dan menerima perbedaan. Hal ini, kemudian membentuk pola kesadaran dalam kehidupan masyarakat Indonesia sendiri yang melihat perbedaan yang ada hanya bersifat lahiriah dan semua bertemu dalam suatu realitas substansial yang sama. Dalam suasana seperti itu, agama Islam dibawa oleh para Wali – tokoh-tokoh yang sangat mementingkan aspek substantif ajaran agama tanpa mengabaikan aspek-aspek lahiriahnya – ke Kepulauan Nusantara. Masyarakat nusantara yang kala itu menerima Islam, menerima layaknya menerima pesan-pesan luhur spiritual yang mengakui eksistensi dan realitas tradisi keberagaman yang telah menjadi bagian integral kehidupan mereka.

Sisi tilik kebudayaan bangsa Indonesia yang demikian yang dipahami oleh dua tokoh neo-modernisme Islam, Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid. Dalam perspektif neo-modernisme kedua tokoh ini, aspek “ijtihad” sangat ditonjolkan. Aspek ijtihad merupakan kombinasi dari dua paradigma keilmuan, yakni keilmuan tradisional klasik Islam dan metode Barat modern. Ijtihad dilaksanakan dengan metode yang lebih universal dalam menafsir Al-Qur’an, dengan menempatkan rasionalitas dan kesadaran akan pentingnya menempatkan teks Kitab Suci dan realitas modern dalam bingkai historis dan kultural.

Dalam konsep sekularisasi Madjid misalkan, Madjid menghendaki perlunya “pembedaan” antara urusan agama dan urusan politik. Bagi Madjid, Islam-Politik sesungguhnya telah mencampuradukkan dua hal yang sangat berbeda, yakni aspek Ilahi (prinsip Tauhid, absolut) dan aspek relatif (segi sosio-budaya dan historis). Mencampuradukkan dua hal yang berbeda tersebut, akan membawa kaum Muslim terjebak dalam idolataria untuk membaptis bidang politik yang sifatnya relatif menjadi absolut. Proses instrumentalisasi Islam untuk tujuan politik itu, sebetulnya merupakan pembangkangan terhadap prinsip fundamental dalam Islam, yaitu prinsip Tauhid.

Kemudian, dalam konsep pluralismenya, Madjid melihat pluralisme atau kemajemukan yang dipandang sebagai salah satu produk modernitas (Barat) itu, kompatibel dengan ajaran dan kebudayaan (peradaban) Islam. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur’an, Madjid melihat konsep pluralisme termasuk ke dalam kategori *sunnatullāh* yang tak terhindarkan karena “kepastiannya.” Dalam

artian bahwa ide tentang pluralisme merupakan suatu *taqdīr* (tidak berubah, pasti) dari Allah SWT Karena sebagai *taqdīr*, maka diharapkan setiap masyarakat menerima kemajemukan sebagai hal yang sebagaimana adanya, kemudian menumbuhkan sikap bersama yang sehat dalam rangka kemajemukan itu sendiri.

Mengenakan pluralisme bagi Madjid, bukan berarti membawa kepada westernisasi (pembaratan). Pluralisme sebagai produk zaman modern yang dihidupkan oleh kaum Muslim, harus merupakan upaya rasionalisasi yang ditopang oleh dimensi-dimensi moral, dengan selalu berpijak pada prinsip iman kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Sementara itu, Gus Dur dalam pandangannya tentang pribumisasi Islam memahami Islam sebagai sebuah agama yang memiliki ajaran normatif (permanen), dapat diakomodasikan ke dalam kebudayaan manusia yang senantiasa mengalami perubahan dari waktu ke waktu, tanpa menghilangkan identitas masing-masing. Bagi Gus Dur, kejayaan Islam sesungguhnya terletak pada kemampuannya untuk berkembang secara kultural (*culturalization*).

Kemudian, dalam pandangannya tentang hak asasi perempuan dalam Islam, Gus Dur mengemukakan perlunya pemahaman yang dinamis terhadap teks-teks Al-Qur'an dan Sunah Nabi yang menegaskan posisi laki-laki yang lebih tinggi-istimewa dari perempuan. Bagi Gus Dur tek-teks Al-Qur'an dan Sunah Nabi yang sering dimanfaatkan oleh sebagian kaum Muslim untuk merendahkan kaum perempuan tersebut, mesti dipahami secara kritis dengan memperhatikan konteks sosio-politis dan situasi psikologis atau cara berpikir pengarang pada waktu teks ditulis.

Gus Dur menegaskan bahwa dalam Islam, laki-laki dan perempuan diciptakan setara dalam martabatnya oleh Tuhan – “Sesungguhnya Ku-ciptakan kalian sebagai laki-laki dan perempuan (*Innâ khalaqnâkum min dzakarīn wa untsa*)” (QS al-Hujurat [49]:13). Perbedaan pria dan wanita sejatinya hanya bersifat biologis, tidak bersifat institusional/kelembagaan sebagaimana menjadi anggapan dalam kehidupan sebagian umat Muslim.

Sekali lagi poin-poin pemikiran neo-modernisme yang ditelurkan oleh Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid tersebut, sangat cocok diterapkan dalam konteks keberadaan agama Islam di Indonesia, yang telah mengemuka dengan nama khasnya, Islam Nusantara. Sebagai sebuah agama yang memiliki sistem simbol, Islam Nusantara, sebagaimana merunut tesis Geertz dan Tibi, akan senantiasa dinamis untuk dipahami dan dihidupi dalam konteks perkembangan sosio-budaya dari waktu ke waktu.