

Zainal Fikri

Komitmen Abdurrahman akan keharusan demokratisasi dalam negara-bangsa yang pluralis dapat dilihat dari pendiriannya terhadap ideologi Pancasila. Pada tahun 1990-an, tulisan-tulisannya tentang demokrasi pluralisme semakin mengalir deras. Ia banyak menulis tentang negara, pluralisme agama dan demokrasi. Pemikirannya itu muncul dan berkembang dalam setting Orde Baru dari tahun 1983, ketika Presiden Soeharto mengharuskan semua ormas keagamaan menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas, sampai berakhirnya Orde Baru dengan lengsernya Presiden Soeharto pada 21 Mei 1998.

Pemikiran Abdurrahman tentang pluralisme dan demokrasi dalam rentang waktu itu menarik untuk dibaca. Sebagai Ketua PB NU, ia sangat berpengaruh di kalangan Muslim tradisional, Muslim non-santri, bahkan kalangan non-Muslim. Ia banyak menyuarakan pentingnya demokratisasi di Indonesia, rekonstruksi pemahaman keagamaan yang dapat mendukung terciptanya demokrasi, dan pengembangan agama Islam yang ramah dengan budaya lokal.

ISBN 978-979-3377-86-5



9 789793 377865

Zainal Fikri

GUS DUR, PLURALISME AGAMA & DEMOKRASI

IAIN ANTASARI PRESS



GUS DUR, PLURALISME AGAMA & DEMOKRASI

IAIN Antasari Press

Zainal Fikri

**GUS DUR, PLURALISME AGAMA &
DEMOKRASI**

IAIN Antasari Press

2013

GUS DUR, PLURALISME AGAMA & DEMOKRASI

Penulis

Zainal Fikri

Cetakan I, November 2013

Desain Cover

Zainal F

Tata Letak

Yokke Andhini

Penerbit

IAIN ANTASARI PRESS
JL. A. Yani KM. 4,5 Banjarmasin 70235
Telp.0511-3256980
E-mail: antasari^{press}@iain-antasari.ac.id

Pencetak

Aswaja Pressindo

Iv + 83 halaman, 14.5 x 21

cm ISBN: 978-979-3377-86-5

DAFTAR ISI

| | |
|-----------------------|-------|
| HALAMAN JUDUL | ▶ ii |
| KATA PENGANTAR | ▶ iii |
| DAFTAR ISI | ▶ v |

BAB I

PENDAHULUAN ▶ 1

- A. Latar Belakang Masalah ▶ 1
- B. Rumusan Masalah ▶ 5
- C. Tujuan dan Manfaat Penelitian ▶ 5
- D. Kajian Pustaka ▶ 6
- E. Metode Penelitian ▶ 8
- F. Sistematika Pembahasan ▶ 9

BAB II

ABDURRAHMAN WAHID DAN METODOLOGI PEMIKIRANNY ▶ 11

- A. Kondisi Politik Keagamaan Orde Baru ▶ 11
- B. Sketsa Biografis ▶ 18
- C. Perkembangan Pemikiran ▶ 23
- D. Metodologi Pemikiran ▶ 28

BAB III

PARADIGMA PLURALISME ▶ 35

- A. Tipologi Pluralisme ▶ 35
- B. Klaim Kebenaran (*Truth Claim*) ▶ 39
- C. Pertemuan Agama-Agama ▶ 43
- D. Hubungan Antar Umat Beragama ▶ 46
- E. Dialog Antar Umat Beragama ▶ 50

BAB IV

TATANAN POLITIK PLURALIS ▶ 53

- A. Hubungan Agama dan Demokrasi ▶ 53
- B. Model Hubungan Pluralisme dan Demokrasi ▶ 59
- C. Batas-Batas Demokrasi Pluralis Abdurrahman Wahid ▶ 67

BAB V

PENUTUP ► 73

A. Kesimpulan ► 73

B. Saran ► 74

C. Penutup ► 75

DAFTAR PUSTAKA ► 77

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Indonesia adalah negara-bangsa (*nation-state*) yang majemuk. Berbagai ras, suku, bahasa, kebudayaan, agama dan kepercayaan hidup di negeri ini. Semboyan *Bhinneka Tunggal Ika (unity in diversity)* mungkin merupakan ungkapan yang tepat untuk menjelaskan realitas dan sekaligus harapan bangsa ini. Menurut Balaise Pascal seperti yang dikutip Harold Coward, pluralisme yang tidak dapat diintegrasikan dalam bentuk kesatuan (*unity*) adalah kekacauan (*chaos*), sedangkan kesatuan yang tidak menjaga pluralitas adalah tirani (*tyranny*).¹

Di negeri ini hidup berdampingan berbagai agama, seperti Hindu, Buddha, Islam, Katolik, Protestan, dan Kong Hu Cu. Semua agama tersebut adalah pendatang di negeri ini. Jauh-jauh hari sebelumnya, sudah ada berbagai jenis kepercayaan, seperti animisme dan dinamisme.² Pertemuan antar sesama agama-agama pendatang dan dengan kepercayaan-kepercayaan setempat melahirkan berbagai bentuk sikap teologis dari para pemeluknya, seperti sikap eksklusif, inklusif atau pluralis, dan juga melahirkan sikap sosial seperti koeksistensi, konflik, atau kooperasi.

Dalam konteks kehidupan politik, masyarakat Indonesia dari berbagai latar belakang agama harus memikirkan bentuk negara, landasan ideologis, konstitusi, mekanisme perwakilan, distribusi kekuasaan, kesejahteraan sosial dan ekonomi. Terutama, format tatanan politik yang mampu mengakomodasi berbagai kepentingan suku, ras, agama, dan kepercayaan. Kegagalan menyantuni pluralisme

¹ Harold Coward, "Setting the Research Agenda for Canadian Religious Pluralism," *ARC* 25 (1997): p. 123.

² Olaf Schumann, "Christian-Muslim Encounter in Indonesia," dalam Yvonne Yazbeck Haddad dan Wadi Z. Haddad, eds., *Christian-Muslim Encounters* (Florida: University Press of Florida, 1995), pp. 285-86; juga Jane Monnig Atkinson, "Religions in Dialogue: the Construction of an Indonesian Minority Religion," dalam Rita Smith Kipp dan Susan Rodgers, eds., *Indonesian Religions in Transition* (Arizona: The University of Arizona Press, 1987), pp. 171-186.

akan mengakibatkan kekacauan (*chaos*) dan tirani (*tyranny*), baik tirani minoritas maupun tirani mayoritas. Karenanya komitmen terhadap demokratisasi merupakan suatu keharusan dalam negara-bangsa yang pluralis.³

Indonesia pada masa rezim Orde Baru telah memberlakukan berbagai kebijakan yang mengatur hubungan antar umat beragama, intern umat beragama, dan hubungan umat beragama dengan pemerintah. Ideologi Pancasila sebagai asas tunggal merupakan salah satu konsensus nasional yang dipandang dapat mengakomodasi pluralisme. Permasalahan SARA (Suku, Agama dan Ras) menjadi perhatian rezim Orde Baru agar tidak menjadi gangguan dan ancaman terhadap integrasi bangsa. Karenanya pemerintah memprioritaskan stabilitas nasional demi pembangunan ekonomi.⁴

Dalam negara yang pluralis dan memberlakukan sistem demokrasi seperti Indonesia, pluralisme agama (*religious pluralism*) dan demokrasi mempunyai hubungan timbal balik.⁵ Pada satu sisi, tiap-tiap agama merespons model demokrasi yang sedang berjalan apakah tidak merugikan agama-agama yang ada, sementara pada sisi lain demokrasi juga harus merespons pluralisme agama, apakah agama-agama yang ada menghambat proses demokratisasi? Karenanya, harus ada paradigma pluralisme yang dapat mendukung terciptanya demokrasi dan model demokrasi yang dapat mengakomodasi pluralisme.

³ Lihat M. Imam Aziz dan Jadul Maula, eds., *Agama, Demokrasi dan Keadilan* (Jakarta: Gramedia, 1993); juga Zuli Qodir dan Lalu M. Iqbal Songell, eds., *ICMI, Negara dan Demokratisasi: Catatan Kritis Kaum Muda* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).

⁴ Tentang strategi pembangunan Orde Baru, lihat Ali Murtopo, *Strategi Politik Nasional* (Jakarta: CSIS, 1974); juga Mohtar Mas' oed, *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru 1966-1971*, terj. M. Rusli Karim (Jakarta: LP3ES, 1989).

⁵ Tentang hubungan demokrasi dan pluralisme, lihat Coward, "Setting the Research," pp. 127-131; juga Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi* (1966-1993), terj. Wahib Wahab (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogy, 1999), pp. 146-47.

Umat Islam adalah mayoritas penduduk Indonesia. Mereka merasa berhak ikut menyumbangkan pemikiran tentang pluralisme dan demokrasi dan sekaligus terlibat aktif dalam tindakan konkret, terutama kaum intelektual. Di Indonesia, menurut Robert W. Hefner,⁶ ada sejumlah cendekiawan Muslim yang mendukung pandangan yang pluralis terhadap agama. Kebanyakan mereka adalah para cendekiawan yang dikenal sebagai “neo-modernis”. Menurut Greg Barton,⁷ karakteristik utama pemikiran Muslim neo-modernis adalah komitmen yang tinggi pada nilai-nilai demokrasi liberal dan pluralisme. Barton memasukkan Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Abdurrahman Wahid dan Ahmad Wahib (alm.) ke dalam kelompok neo-modernis.

Pada tanggal 16 Agustus 1982, Presiden Soeharto menyampaikan pidato dalam Sidang Dewan Perwakilan Rakyat. Ia menyatakan keharusan menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal bagi partai-partai politik dan semua ormas. Karena semua ormas menolak, pemerintah mengalah dan rencana penyatuan ideologis yang diajukan ke DPR itu akhirnya hanya ditujukan pada partai-partai politik. Pada bulan Agustus 1983, Presiden Soeharto kembali ke rencana semula: semua organisasi sosial keagamaan diminta menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas. Perdebatan tentang asas tunggal sempat menimbulkan ketegangan antara para pemimpin Islam dan berbagai ormas Islam dengan pemerintah. Nahdlatul Ulama (NU) adalah ormas Islam terbesar pertama yang menerima Pancasila

⁶ Robert W. Hefner, *Modern and Challenge of Pluralism: Some Indonesian Lessons*, paper disampaikan pada konferensi “Religion and Modern Society in Modern World: Islam and Society in Southeast Asia,” Jakarta, 29-31 Mei 1995.

⁷ Greg Barton, “The Impact of Neo-Modernism on Indonesian Islamic Thought: the Emergence of a New Pluralism,” dalam David Bourchier dan John Legge, eds., *Indonesian Democracy 1950s and 1990s* (Monash: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1994), pp. 142-150.

sebagai dasarnya melalui Musyawarah Nasional Ulama NU di Situbondo, Jawa Timur, 21 Desember 1983.⁸

Abdurrahman Wahid, semenjak tahun 1983, ikut terlibat dalam perdebatan mengenai Pancasila dan hubungan Islam dengan negara Indonesia. Ia tidak sependapat dengan sebagian kelompok Muslim yang ingin menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Menurutny, ajaran Islam tidak menjelaskan tentang keharusan membentuk negara Islam. Bagi Abdurrahman, Pancasila merupakan konsensus nasional yang dapat mempertahankan kesatuan bangsa. Pancasila merupakan kompromi politik yang memungkinkan semua orang Indonesia hidup bersama-sama dalam sebuah negara kesatuan non-Islam. Namun, ia melihat ada sejumlah ancaman terhadap konsepnya mengenai Pancasila sebagai dasar bagi *civil society* yang demokratis, baik yang datang dari dalam komunitas Muslim maupun dari kalangan ABRI.⁹

Komitmen Abdurrahman akan keharusan demokratisasi dalam negara-bangsa yang pluralis dapat dilihat dari pendiriannya terhadap ideologi Pancasila tersebut. Pada tahun 1990-an, tulisan-tulisannya tentang demokrasi pluralisme semakin mengalir deras. Berdasarkan perkembangan tema-tema tulisan Abdurrahman, penulis melihat dari tahun 1983 sampai tahun 1998, ia banyak menulis tentang negara, pluralisme agama dan demokrasi. Karenanya, penelitian ini memfokuskan pembahasan pada pemikiran Abdurrahman Wahid tentang pluralisme agama dan demokrasi dalam *setting* Orde Baru

⁸ Tentang penerimaan NU terhadap Pancasila, lihat Einahar Sitompul, *NU dan Pancasila* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989); juga Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LkiS, 1994), pp. 115-149; dan Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, terj. Lesmana (Yogyakarta: LkiS, 1999), pp. 233-261.

⁹ Douglas E. Ramage, "Demokratisasi, Toleransi Agama dan Pancasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid," dalam Gerg Fealy dan Greg Barton, eds., *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, terj. Tim LkiS (Yogyakarta: LkiS, 1997), p. 196.

dari tahun 1983, ketika Presiden Soeharto mengharuskan semua ormas keagamaan menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas, sampai berakhirnya Orde Baru dengan *Jengsemnya* Presiden Soeharto pada 21 Mei 1998. Pemikiran Abdurrahman tentang pluralisme dan demokrasi dari tahun 1983-1998 menarik untuk diteliti. Sebagai Ketua PB NU, ia sangat berpengaruh di kalangan Muslim tradisional, Muslim non-santri, bahkan kalangan non-Muslim. Ia banyak menyuarakan pentingnya demokratisasi di Indonesia, rekonstruksi pemahaman keagamaan yang dapat mendukung terciptanya demokrasi, dan pengembangan agama Islam yang ramah dengan budaya lokal.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, penulis merumuskan masalah sebagai berikut :

1. Bagaimanakah metodologi pemikiran Abdurrahman Wahid?
2. Bagaimanakah paradigma pluralisme agama menurut Abdurrahman Wahid?
3. Bagaimanakah pemikiran Abdurrahman Wahid tentang model demokrasi yang dapat mengakomodasi pluralisme agama?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Secara garis besar, penelitian ini bermaksud membahas pemikiran Abdurrahman Wahid pada masa Orde Baru dari tahun 1983-1998 tentang pluralisme agama dan demokrasi. Penelitian ini bertujuan mengetahui metodologi pemikiran Abdurrahman Wahid, baik dalam studi keislaman (*Islamic Studies*) maupun dalam wilayah studi agama (*religious studies*). Produk pemikiran seseorang tidak akan terlepas dari metode yang ia pergunakan. Sumbangan Abdurrahman, sebagai seorang intelektual di luar lingkungan kampus, terhadap metode studi Islam dan studi agama sangat bermanfaat bagi pengembangan kedua wilayah disiplin itu di Indonesia, yang sedang

mencari format Islam keindonesiaan dan memecahkan permasalahan pluralisme agama (*religious pluralism*).

Penulis ingin mengetahui paradigma pluralisme Abdurrahman, yakni paradigma yang dipergunakannya dalam menyelesaikan fenomena pertemuan agama-agama dan kepercayaan-kepercayaan lainnya di Indonesia. Paradigma itu setidaknya akan bermanfaat bagi penyelesaian permasalahan-permasalahan yang krusial pada aspek teologis dan aspek sosial politik. Agama-agama tidak hanya mempunyai perbedaan-perbedaan dan persamaan-persamaan pada aspek normatif, tapi pemeluk berbagai agama menempati ruang yang sama, di mana mereka berhubungan dalam kehidupan sosial, ekonomi dan politik. Penelitian ini juga akan bermanfaat bagi dunia akademis, khususnya pengembangan studi-studi agama.

Terakhir, penelitian ini bertujuan membahas pemikiran Abdurrahman tentang bentuk tatanan politik yang mampu mengakomodasi pluralisme agama di Indonesia, yakni pengembangan suatu model demokrasi dalam konteks pluralisme agama. Penelitian pemikirannya tentang demokrasi akan bermanfaat bagi proses *nation-building*, dimana bangsa Indonesia masih bergumul mencari tatanan sosial politik yang bisa memuaskan semua pihak baik dari kelompok-kelompok kepentingan, suku, ras dan agama.

D. Kajian Pustaka

Agar tidak terjadi duplikasi dan pengulangan dalam penelitian, penulis melakukan studi pustaka tentang penelitian-penelitian sebelumnya yang membahas Abdurrahman Wahid. Dari sana, penulis merumuskan permasalahan yang akan diteliti dan teori-teori yang dipakai dalam analisis, yang tentunya berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya.

Disertasi Gregatory James Barton, pada Department of Asian Studies and Languages, Monash University, 1995, yang berjudul "*The Emergence of Neo-Modernism: Progressive, Liberal Movement*

of Islamic Thought in Indonesia, a Textual Study Examining the Writing of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980’, membahas pemikiran neo-modernisme Islam mulai dari akar-akar kemunculan, pertumbuhan, dan pengaruhnya dalam masyarakat Islam di Indonesia, komitmen dan karakteristiknya, tokoh-tokoh pelopornya hingga masa depan pemikiran ini di Indonesia.

Disertasi Masykuri Abdillah, di Universitas Hamburg, Jerman, 1995, yang berjudul “*Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concepts of Democracy (1966-1993)*” dan sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Wahib Wahab dan diterbitkan oleh Tiara Wacana Yogyakarta (1999) dengan judul *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)* membahas secara sekilas pemikiran Abdurrahman tentang pluralisme dan demokrasi.

Tesis Dedi Djamaluddin Malik dan ditulis ulang bersama Idi Subandi Ibrahim, berjudul *Zaman Baru Islam Indonesia : Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Nurcholish Madjid dan Jalaluddin Rahmat(1998)*, membahas secara umum pemikiran Abdurrahman Wahid dari perspektif ilmu komunikasi.

Penelitian Douglas E. Ramage dari September 1991 sampai Desember 1994 yang dibukukan dengan judul *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and Ideology of Tolerance(1995)*, membahas masalah Islam dan demokrasi di Indonesia, khususnya pemikiran Abdurrahman Wahid tentang pluralisme dan demokrasi, kaitannya dengan ideologi Pancasila dan relevansinya dengan persoalan dekonfessionalisasi politik Islam di Indonesia.

Buku *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais(1997)*, yang disunting oleh Arief Affandi, merupakan studi komparatif terhadap strategi yang ditempuh Abdurrahman Wahid dan Amien Rais dalam mewujudkan demokrasi di Indonesia.

Skripsi Umaruddin Masdar pada Fakultas Syari'ah, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang diterbitkan Pustaka Pelajar dengan judul *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi(1999)*, membahas secara komparatif paradigma pemikiran keislaman dan visi Abdurrahman dan Amien Rais tentang Islam dan demokrasi dalam kapasitas mereka sebagai representasi intelektual Sunni Indonesia modern.

Berbeda dengan penelitian-penelitian yang disebutkan di atas, penelitian ini membahas pemikiran Abdurrahman Wahid tentang pluralisme agama dan demokrasi. Penulis memfokuskan pembahasan tentang metodologi pemikirannya di lapangan studi keislaman (*Islamic studies*) dan studi agama (*religious studies*), kemudian memotret paradigma pluralismenya dari perspektif teori-teori yang berkembang dalam *religious studies*, dan menguraikan model demokrasi yang menurut Abdurrahman mampu mengakomodasi pluralisme agama.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk kedalam jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Sumber datanya diperoleh dari bahan-bahan kepustakaan, berupa sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primernya adalah tulisan-tulisan Abdurrahman Wahid selama Orde Baru, sedangkan tulisan-tulisan orang lain tentang Abdurrahman Wahid dijadikan sebagai sumber sekunder.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah *historis-kritis*.¹⁰ Penulis menggunakan metode historis untuk mengetahui, pertama, latar belakang eksternal yaitu keadaan khusus zaman yang dilalui tokoh dalam segi sosial-politik dan arus pemikiran. Kedua, latar belakang internal yaitu riwayat hidup tokoh, pendidikannya, pengaruh yang diterimanya, relasi dengan para pemikir sezamannya,

pengalaman-pengalaman yang membentuk pandangannya. Ketiga, tahap-tahap dalam pemikirannya dan perkembangan minat pemikirannya. Metode historis ini dipergunakan pada bab II. Pada bab III dan IV, penulis menganalisis data yang terkumpul dengan mempergunakan teori-teori yang berkembang dalam *religious studies*, sehingga metode ini disebut dengan *metode analitis*.¹¹ Kemudian hasil penelitian pada bab II, III dan IV dianalisis dan disintesis.

F. Sistematika Penulisan

Tulisan ini terbagi dalam lima bab. Bab pertama merupakan pendahuluan yang mencakup latar belakang, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian serta sistematika penulisan. Bab dua memuat kondisi sosial-politik Orde Baru, riwayat hidup, perkembangan pemikiran, dan metodologi pemikiran Abdurrahman Wahid. Bab tiga membahas paradigma pluralisme agama Abdurrahman, yang dimulai dengan tipologi pluralisme, klaim kebenaran dalam beragama, pertemuan agama-agama, hubungan antar umat beragama, dan dialog antar umat beragama. Bab empat membahas model demokrasi yang dapat mengakomodasi pluralisme, meliputi hubungan agama dan demokrasi, tipologi demokrasi dalam merespons pluralisme, aspek teoritis pemikiran Abdurrahman tentang demokrasi pluralis, dan aspek praktis pelaksanaan demokrasi pluralis, serta batas-batas demokrasi pluralis. Bab lima adalah kesimpulan dan penutup tulisan ini.

¹⁰ Anton Bakker & Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), pp. 61-66.

¹¹ Winarno Surachmad, *Dasar dan Teknik Research* (Bandung: Tarsito, 1978), p. 132.

BAB II

ABDURRAHMAN WAHID DAN METODOLOGI PEMIKIRANNYA

A. Kondisi Politik Keagamaan Orde Baru

Peralihan kekuasaan dari rezim Orde Lama ke rezim Orde Baru ditandai dengan dikeluarkannya Surat Perintah 11 Maret (Supersemar) oleh Presiden Soekarno yang memberikan mandat kepada Let. Jend. Soeharto untuk mengambil langkah-langkah yang diperlukan bagi keamanan dan stabilitas Negara dan pemerintah. Soeharto dipilih oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS) sebagai Pejabat Presiden pada bulan Maret 1967 sampai bulan Maret 1968, ketika ia terpilih sebagai Presiden untuk waktu lima tahun. Sehari setelah menerima Surat Perintah 11 Maret, ia melarang PKI dan organisasi-organisasi massanya, kemudian dikuatkan dengan ketetapan MPRS tahun 1966.¹

Hancurnya Partai Komunis Indonesia (PKI) dianggap oleh banyak pemimpin Muslim sebagai kemenangan bagi Islam. Mereka berharap memperoleh peranan penting dalam percaturan politik Orde Baru. Namun ternyata mereka kecewa, karena pemerintah Orde Baru dan militer yang mendukung Golongan Karya (Golkar) menolak rehabilitasi Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi). Partai Muslim Indonesia (Parmusi), yang didirikan pada 7 April 1967, diharapkan oleh para pemimpin Muslim sebagai kelanjutan dari

¹ Peristiwa kudeta Komunis tahun 1965 dikenal dengan singkatan G30S/PKI (Gerakan 30 September/Partai Komunis Indonesia) atau Gestapu (Gerakan September Tigapuluh). Kudeta ini sampai sekarang masih kontroversial. Informasi yang berimbang tentang kudeta ini dapat dilihat dalam Harold Crouch, *The Army and Politics in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1978). Versi pemerintah dapat dilihat dalam Sekretariat Negara RI, *Gerakan 30 September: Pemberontakan Partai Komunis Indonesia* (Jakarta: Segneg RI, 1994).

Masyumi. Tapi pemerintah melarang mantan tokoh-tokoh Masyumi aktif dalam Parmusi.²

Dalam mengantisipasi perkembangan politik dan pembangunan, kalangan kelompok Islam modernis justru disibukkan oleh usaha-usaha repolitisasi Islam. Mereka terlalu obsesif untuk merehabilitasi Masyumi atau membentuk partai Islam baru. Keadaan ini telah menyebabkan mereka kehilangan kesempatan dalam memberikan respon yang positif terhadap modernisasi dan pembangunan. Sementara kelompok-kelompok diluar Islam, terutama dari kalangan sosialis maupun Kristen justru mengambil kesempatan dengan memilih memberikan dukungan kepada Orde Baru. Situasi ini mengakibatkan kelompok Islam berada dalam posisi marginal dan menimbulkan kesan kuat di kalangan sementara elite Orde Baru bahwa Islam anti pembangunan dan seringkali dipojokkan sebagai “anti-Pancasila”.³

Kelompok Islam tradisional (NU), pada awal Orde Baru juga menunjukkan sikap radikal terhadap pemerintah. Misalnya, pertama didalam pemilihan umum 1977, NU menunjukkan sikap konfrontasinya terhadap Golkar. Kedua, dalam Sidang Umum MPR 1978, NU menolak masuknya aliran kepercayaan untuk disamakan dengan agama dan usul pemerintah tentang program indoktrinasi massa, yaitu interpretasi Pancasila oleh pemerintah. Ketiga, NU tidak setuju dengan Undang Undang baru tentang proses pemilihan umum dengan mengambil sikap *walk-out* dari Sidang DPR 1980.⁴

Kebijakan pemerintah Orde Baru terhadap Islam adalah kelanjutan dari kebijakan pemerintahan kolonial Belanda, yaitu

² M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), pp. 27-30.

³ *Ibid.*, pp. 37-38.

⁴ Martin van Bruinessan, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LkiS, 1994), pp. 101-108.

peningkatan kesalehan personal dan menekan politisasi Islam.⁵ Sikap pemerintah terhadap politisasi Islam tersebut, menurut sejumlah pengamat, berkaitan dengan latar belakang budaya anggota-anggotanya. Sebagian besar dari mereka serta para anggota militer berasal dari kelompok *abangan* dan *priyayi*, yang didukung oleh para intelektual sekuler dan non-Muslim yang khawatir akan kekuatan kaum *santri*. Seperti para penguasa kolonial dan rezim Soekarno, pemerintah Orde Baru mengkhawatirkan politisasi Islam dan kemampuannya mengerahkan massa, yang dalam waktu singkat dapat bergerak melawan mereka. Orde Baru pada dasarnya melanjutkan “politik aliran”, namun tanpa adanya partai politik yang mampu berkompetisi dalam kondisi yang sama. Bentuk yang tampak dari kompetisi politik di bawah Orde Baru adalah antara para pemerintahan militer, yang didominasi oleh kelompok abangan dan kekuatan sipil Islam, yang jauh lebih lemah daripada pemerintah.⁶

Belajar dari kegagalan Orde Lama yang menjadikan politik sebagai panglima, Orde Baru memprioritaskan pembangunan ekonomi dan stabilitas politik. Ideologi pembangunan Orde Baru menekankan pertumbuhan ekonomi dan industrialisasi. Untuk mewujudkan program pembangunan tersebut, pemerintah menerapkan ide-ide “pragmatisme,” “deideologisasi,” “depolitisasi,” “orientasi program,” dan “modernisasi”.⁷

Dengan demikian, pemerintah Orde Baru mempunyai obsesi ganda, yakni menciptakan stabilitas politik demi pembangunan ekonomi. Tarik menarik antara kedua kutub ini mengakibatkan

⁵ R. William Liddle, *Islam and Politics in Late New Order in Indonesia*, makalah disampaikan pada konferensi “Religion and Society in Modern World: Islam in Souteast Asia,” Jakarta, 29-31 Mei 1995, p. 4.

⁶ Dewi Fortuna Anwar, “Ka’bah dan Garuda: Dilema bagi Islam di Indonesia,” dalam *Prisma*, no. 4 (April 1984): p. 7.

sulitnya tercipta demokrasi ekonomi dan politik.⁸ Karena perluasan pembangunan ekonomi tidak berjalan seiring dengan meningkatnya partisipasi rakyat, tapi seiring dengan meningkatnya partisipasi pemerintah. Surplus ekonomi tidak dapat dinikmati secara merata oleh rakyat. Tidak seimbangny legitimitas masyarakat dan negara melahirkan pembatasan hak-hak demokrasi politik.⁹

Agar stabilitas dalam bidang politik dan ekonomi tercipta, menurut Ali Murtopo,¹⁰ pemerintah Orde Baru harus mengambil dua langkah, yaitu, pertama adalah menata lembaga politik masyarakat dengan melakukan penyederhanaan partai politik yang ada menjadi tiga kekuatan. Kedua, negara mengambil inisiatif mengkooptasi lembaga-lembaga kemasyarakatan untuk tunduk dan patuh kepada negara, sehingga negara mampu menggeser pola kepemimpinan yang ada dalam masyarakat dan melakukan penyeragaman (*uniform*).

Pada tahun 1973 pemerintah menyederhanakan organisasi-organisasi politik menjadi tiga kelompok, yakni Golkar, PPP, dan PDI. PPP (Partai Persatuan Pembangunan) adalah gabungan dari empat partai politik Islam: NU, Parmusi, PSII, dan Perti. PDI (Partai Demokrasi Indonesia) adalah fusi dari PNI, Parkindo, Partai Katholik, Murba, dan IPKI. Kebijakan inimengakibatkan depolitisasi Islam.¹¹

Pemerintah juga mengontrol pendirian ormas agama, pemilihan pimpinannya, artikulasi kepentingannya, AD/ART dan akses bagi perkumpulan-perkumpulan keagamaan yang diakui di

⁷ Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi(1966-1993)*, terj. Wahib Wahab (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1999), p. 45.

⁸ Riswandha Imawan, *Membedah Politik Orde Baru: Catatan dari Kaki Merapi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), p. ix.

⁹ M. Dawam Rahardjo, *Perkonomian Indonesia: Pertumbuhan dan Krisis* (Jakarta: LP3ES, 1987), p. 197.

¹⁰ Lihat, Ali Murtopo, *Strategi Politik Nasional* (Jakarta: CSIS, 1974), pp. 71-105.

¹¹ Masykuri, *Demokrasi*, p. 48.

Indonesia, yaitu, NU, Muhammadiyah, Majelis Ulama Indonesia, Konferensi Wali Gereja Indonesia, Persekutuan Gereja Indonesia, Parisada Hindu Dharma dan Wali Umat Buddha Indonesia.¹²

Namun demikian, pemerintah tetap merasa posisi Pancasila sebagai falsafah negara belum cukup aman. Pada sidang MPR 1983, pemerintah mengajukan Pancasila sebagai asas tunggal bagi seluruh kekuatan politik di Indonesia. Pada tahun 1985, DPR mengesahkan Undang Undang Keormasan, yang menetapkan Pancasila sebagai asas tunggal semua organisasi massa. Jika usulan pemerintah menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal bagi partai-partai politik tidak menimbulkan perdebatan yang panas, maka usulan Pancasila sebagai asas tunggal bagi seluruh organisasi massa memicu perdebatan di kalangan para aktivis dan intelektual Muslim, karena mereka harus mengganti asas Islam dengan Pancasila. Umat Islam dapat menerima usulan itu setelah pemerintah menjamin bahwa asas tunggal tidak berarti menjadikan Indonesia sebagai negara sekuler.¹³

Pada tahun 1966 ateisme dilarang. Oleh karena itu, setiap orang harus memeluk salah satu dari lima agama yang secara resmi diakui pemerintah. Agama Kristen mendapat ratusan ribu pengikut baru di daerah-daerah tertentu di Sumatera dan Jawa.¹⁴ Dua juta delapan ratus ribu orang Indonesia menjadi pemeluk agama Kristen selama enam tahun setelah 1965. Agama Hindu juga mendapatkan pemeluk baru yang banyak. Islam juga mendapatkan pemeluk baru, tapi tidak terdapat data statistik yang dapat menggambarkan

¹² M. Rusli Karim, *HMI MPO dalam Kemelut Modernisasi Politik di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1997), p. 117.

¹³ Masykuri, *Demokrasi*, p. 48.

¹⁴ B.J. Boland, *The Struggle for Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), p. 231.

fenomena itu. Dakwah Islam semakin gencar, terutama di kalangan abangan Jawa.¹⁵

Hubungan antar umat beragama pada awal Orde Baru berlangsung dengan ketegangan. Situasi itu diakibatkan oleh posisi umat Kristen yang lebih diuntungkan dibandingkan umat Islam. Untuk memperbaiki hubungan antar umat beragama, pada tanggal 30 November 1967, pemerintah mengambil inisiatif untuk melaksanakan dialog antaragama di Jakarta. Presiden Soeharto hadir dalam pertemuan itu. Ia menegaskan bahwa pemerintah merasa prihatin terhadap cara-cara dakwah yang bertujuan untuk meningkatkan jumlah penganut, di mana para penganut suatu agama diajak untuk berpaling kepada agama lain. Pertemuan ini berakhir dengan ketegangan dan tidak mencapai kata sepakat tentang kode etik penyebaran agama.¹⁶

Toleransi antar umat beragama merupakan kebijaksanaan pemerintah dan juga merupakan salah satu aspek pembangunan agama dalam GBHN yang ditetapkan MPR setiap lima tahun. Alamsjah Ratu Perwiranegara, Menteri Agama RI (1978-1983), merumuskan *Trilogi Kerukunan*, yaitu, kerukunan antar agama, kerukunan intern umat beragama dan kerukunan antar umat beragama dengan pemerintah.¹⁷

Semenjak pertengahan tahun 1980-an, sikap pemerintah Orde Baru terhadap politik Islam berubah secara drastis. Sikap pemerintah melunak terhadap tuntutan-tuntutan umat Islam.¹⁸ Pemerintah juga melakukan konsesi-konsesi dengan umat Islam. Pada tahun 1970 pemerintah menetapkan undang-undang yang menyatakan bahwa Mahkamah Agung bisa melakukan kasasi terhadap perkara pengadilan

¹⁵ Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, terj. Lesmana (Yogyakarta: LKiS, 1999), p. 141.

¹⁶ Boland, *The Struggle*, p. 234.

¹⁷ Masykuri, *Demokrasi*, p. 50.

¹⁸ Liddle, *Islam and Politics*, p. 5.

militer, administrasi dan Islam. Hal ini merupakan langkah pertama yang mendukung pengakuan terhadap Pengadilan Agama secara terpisah. Dua belas tahun kemudian, Presiden Soeharto membuka sebuah departemen di Mahkamah Agung yang bertugas mengurus perkara yang berkaitan dengan agama Islam. Penanggungjawabnya adalah Busthanul Arifin, yang dilantik sebagai Ketua Muda Mahkamah Agung.¹⁹

Pada tahun 1983, Munawir Sjadzali dan Busthanul Arifin menyelenggarakan suatu proyek besar pengkodifikasian hukum Islam yang tujuan utamanya adalah untuk menyeragamkan keputusan Pengadilan Agama Islam mengenai masalah kehidupan keluarga. Pada bulan Desember 1989, DPR menyetujui Rancangan Undang-Undang yang memperluas jangkauan 304 pengadilan Islam dan 18 pengadilan banding. Meskipun proyek ini merupakan kelanjutan dari Undang-Undang tahun 1970 yang menetapkan empat lembaga peradilan Islam, namun juga merupakan satu jalan buntu bagi penyeragaman hukum Indonesia di kemudian hari.²⁰

Pencantuman pendidikan agama dalam Undang-Undang Nomor 2/1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional merupakan hasil kompromi antara umat Islam dan pemerintah dan umat agama-agama lainnya, terutama Kristen. Umat Kristen menentang keharusan pemberian pelajaran Islam bagi murid-murid Muslim di sekolah-sekolah Kristen. Akhirnya, undang-undang itu menetapkan guru agama harus menganut agama yang sama dengan yang mereka ajarkan dan agama murid mereka (Pasal 28 ayat 2) dan para murid sekolah menengah mempunyai hak untuk mendapatkan pelajaran agama sesuai dengan agama yang mereka anut. Sekolah agama tidak diharuskan memberikan pelajaran agama selain agama yang

¹⁹ Feillard, *NU vis-a-vis*, p. 388.

²⁰ *Ibid.*, p. 391.

dianutnya. Mengenai sekolah dasar dan universitas tidak ada penjelasan khusus.²¹

Setelah itu muncul beberapa kebijakan pemerintah yang mengakomodir aspirasi umat Islam, seperti penayangan pelajaran bahasa Arab seminggu sekali di TVRI. Pada tahun 1991 pemerintah mengizinkan pelajar Muslimah memakai jilbab dan rok panjang di sekolah. Pada November 1993 pemerintah melarang Sumbangan Dana Sosial Berhadiah (SDSB). Pada tahun 1991 pemerintah mendukung pendirian bank Islam (Bank Muamalat Islam), dan dikeluarkannya Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri tentang Badan Zakat dan Infak-Sedekah (BAZIS). Presiden juga menginstruksikan kepada tujuh menteri dan para gubernur untuk mengontrol distribusi makanan olahan. Makanan olahan harus diberi cap *ḥalāl* atau *ḥarām* pada kemasannya.²²

Pada 7 Desember 1990 ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) resmi didirikan dan diketuai oleh B.J. Habibie, Menteri Riset dan Teknologi. Presiden Soeharto memberikan dukungannya. Banyak anggota ICMI yang diangkat menjadi anggota MPR periode 1992-1997 dan sebagai menteri untuk periode 1993-1998. Yang jelas periode ini merupakan saat yang pertama selama Orde Baru ketika jumlah menteri dan anggota MPR dari umat Islam proporsional dengan jumlah umat Islam Indonesia.²³

B. Sketsa Biografis

Abdurrahman Wahid adalah figur yang kontroversial.²⁴ Warga NU lewat “peradilan Cirebon”, 8-9 Maret 1989, “mengadilinya”, karena idenya untuk mengubah kata “*assalāmu‘alaikum*” dengan

²¹ *Ibid.*, pp. 394-95.

²² Masykuri, *Demokrasi*, pp. 54-55.

²³ *Ibid.*, pp. 55-56.

²⁴ Lihat, “Gus Dur Dimaki, Gus Dur Disegani,” dalam *Forum Keadilan*, no. 02, 14 Mei 1992, pp. 86-87.

istilah Indonesia seperti “selamat pagi”. Ide itu tidak saja menggemparkan warga NU, tapi juga umat Islam Indonesia. Ide ini merupakan realisasi paradigma “pribumisasi Islam” yang menjadi *concern* utamanya.

Ketika Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) terbentuk pada bulan Desember 1990, Abdurrahman menolak untuk bergabung dengan organisasi tersebut. Ia memandang ICMI sebagai perwujudan sikap sektarianisme dan politisasi Islam. Beberapa bulan setelah ICMI berdiri, ia bersama-sama Djohan Effendi dan empat puluh tiga intelektual lainnya dari berbagai latar belakang komunitas agama mendirikan Forum Demokrasi,²⁵ di mana ia menjadi Ketua. Kelompok Kerja (Pokja) ini berdiri bukan hanya sebagai reaksi terhadap ICMI, tapi lebih dari itu sebagai reaksi terhadap apa yang mereka pandang sebagai tumbuhnya gejala sektarianisme pada masyarakat Indonesia, dan mandegnya proses demokratisasi.

Dalam kasus tabloid *Monitor*, yang memuat peringkat tokoh dan menempatkan Nabi Muhammad dibawah nama Arswendo (editor *Monitor* yang beragama Kristen), Abdurrahman mengecam cara-cara yang ditempuh umat Islam dalam menyelesaikan kasus itu, termasuk soal pencabutan SIUPP. Ia menginginkan kasus tersebut diselesaikan melalui jalur hukum, sebagai realisasi prinsip *rule of law* dalam negara demokrasi.²⁶

²⁵ Para intelektual itu antara lain adalah Mulya Lubis dari sosialis, Bondan dari Banteng, Marianne Katoppo dari Kristen, dan Alfons Taryadi dari Katolik. Lihat, Wawancara *Tempo* dengan Abdurrahman Wahid, “Kami Tidak Menyusun Kekuatan,” dalam *Tempo*, 13 April 1991. Tentang sikap militer dan pemerintah Orde Baru terhadap Fordem, lihat “Polisi tentang Larangan Forum Demokrasi,” dalam *Kompas*, 21 April 1992; “Pangab: Jangan Besar-besarkan Kasus Fordem,” dalam *Media Indonesia*, 21 April 1992; “Tidak Ada Larangan bagi Forum Demokrasi,” dalam *Kompas*, 25 April 1992; “Ada pemaksaan nilai ekstra nasional dalam bentuk demokrasi,” dalam *Angkatan Bersenjata*, 28 April 1992.

²⁶ Lihat, Abdurrahman Wahid, “Kasus Gila dan Gila Kasus,” dalam *Editor*, no. 8, 3 November 1990.

Pada 31 Agustus 1993, Abdurrahman menerima penghargaan *Ramon Magsaysay*, “Hadiah Nobel Asia” dari pemerintah Philipina, atas keberhasilannya memimpin organisasi Islam terbesar di Asia Tenggara (NU) sebagai kekuatan pendorong terciptanya toleransi antar umat beragama, pembangunan berkeadilan dan demokrasi di Indonesia.²⁷ Pada tahun 1996 dan 1997, majalah *Asiaweek* memasukkan Abdurrahman Wahid dalam daftar orang terkuat di Asia pada urutan ke-24 (1996) dan urutan ke-20 (1997).²⁸

Abdurrahman Wahid -biasa dipanggil Gus Dur- lahir pada tanggal 4 Agustus 1940 di Jombang, Jawa Timur. Ayahnya, KH A. Wahid Hasyim Asj’ari adalah putra pendiri NU, Hadratus Syekh Hasjim Asj’ari. Ayahnya adalah mantan Menteri Agama RI pertama, yang berperan aktif dalam panitia sembilan yang merumuskan Piagam Jakarta.

Semenjak kecil, Abdurrahman sudah terbiasa hidup dalam lingkungan yang pluralis. Karena hubungan keluarganya dan aktivitas ayahnya, ia berinteraksi dengan berbagai kalangan dari latar belakang yang berbeda-beda. Di antaranya para kiai NU dan politisi dari dalam dan luar negeri, termasuk kalangan non-Muslim. Ia menyelesaikan pendidikan Sekolah Dasar di Jakarta tahun 1953. Dari tahun 1953 sampai 1957, ia belajar di SMEP (Sekolah Menengah Ekonomi Pertama).²⁹ Ketika sekolah di Yogyakarta, ia tinggal di rumah KH

²⁷ Mitsuo Nakamura, “Abdurrahman Wahid,” dalam John I. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World Vol. I* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 14.

²⁸ Tentang daftar urutan orang-orang terkuat di Asia tahun 1997, lihat *Asiaweek*, 30 Mei 1997, pp. 42-46. Selain Abdurrahman Wahid, orang-orang dari Indonesia yang masuk adalah Presiden Soeharto (urutan ke-3), Bob Hasan (ke-29), dan Siti Hardianti Rukmana (ke-31).

²⁹ KH Ahmad Shiddiq (alm.) pernah mengungkapkan keheranannya tentang apa yang dibaca oleh Abdurrahman Wahid ketika ia sekolah di SMEP. Menurut Kiai Shiddiq, Abdurrahman Wahid sudah membaca “Das Capital” karya Karl Marx. Ketika remaja ia juga gemar membaca karya-karya Jean Paul Sartre (tokoh filosof eksistensial), dan mengagumi pemikiran pemimpin besar India,

Junaid, seorang pemimpin modernis dan ulama Muhammadiyah yang menjabat sebagai anggota Majelis Tarjih. Dari tahun 1957 sampai 1959 ia belajar di Pesantren Tegalrejo, Magelang. Dari tahun 1959 sampai 1963 ia mengajar di Muallimat Bahrul Madrasah di Pesantren Tambak Beras, Jombang dan pada saat yang sama belajar di Pesantren Krapyak di Yogyakarta. Setelah menyelesaikan pendidikan pesantrennya, Abdurrahman kuliah di Universitas al-Azhar di Kairo dan kemudian pindah ke Baghdad.

Abdurrahman belajar di al-Azhar dari tahun 1964 sampai 1966. Ia tidak puas belajar di al-Azhar, karena menemukan sempitnya wawasan di sana. Ia lebih banyak menghabiskan waktunya di perpustakaan American University di Kairo, mengikuti berbagai seminar, dan forum-forum diskusi. Ia juga banyak menonton sepak bola dan film-film Perancis. Pada tahun 1966 ia pindah ke Jurusan Sastra Arab pada Fakultas Adab di Universitas Baghdad. Ia belajar di sana selama empat tahun. Semenjak berada di Pesantren Tambak Beras Jombang, ia banyak membaca berbagai karya fiksi dalam bahasa Indonesia, Arab, Inggris dan Perancis, ia juga membaca karya-karya kritis di seputar teori sosial, filsafat, agama, dan politik. Ia sebenarnya ingin menyelesaikan program Master di Eropa, tapi tidak menemukan lembaga yang mengakui studinya di Timur Tengah.³⁰

Pada tahun 1971 ia pulang ke Indonesia, dan aktif di dunia pesantren serta menduduki berbagai jabatan di berbagai pesantren. Ia menjadi Dekan Fakultas Ushuluddin, Universitas Hasjim Asyari, Jombang, dari tahun 1972-1974. Dari tahun 1974-1980, ia menjadi

Mohandas Karamchand Ghandi. Lihat Imron Hamzah & Choirul Anam, ed., *Sebuah Dialog Mencari Kejelasan : Gus Dur Diadili Kiai-kiai* (Surabaya: Jawa Pos, 1989), p. 11.

³⁰ Ia tinggal di Eropa Barat selama setahun; setengah tahun di Belanda, empat bulan di Jerman, dan dua bulan di Perancis. Lihat wawancara *Tiara* dengan Abdurrahman Wahid, "Saya Tidak Menyimpang dari Umat," dalam *Tiara*, Juni 1991.

sekretaris umum pesantren Tebuireng, Jombang. Dari tahun 1978 ia memimpin Pesantren Ciganjur, Jakarta Selatan. Pada tahun 1979 menjadi *Katib Awal* Syuriah NU. Pada Mukhtamar NU ke-27, Desember 1984,³¹ Abdurrahman terpilih sebagai Ketua Umum Tanfidziyah. Kemudian ia terpilih kembali pada Mukhtamar NU ke-28, Desember 1989,³² dan Mukhtamar ke-29 pada bulan Desember 1994.³³ Hubungannya dengan pemerintah Orde Baru sangat kompleks. Ia kadang-kadang terkesan dekat dengan pemerintah, tapi di sisi lain seringkali jadi oposan.³⁴ Hubungannya dengan kelompok-kelompok Islam di luar NU dan di dalam tubuh NU sendiri tidak selalu mesra.³⁵

Di luar NU, Abdurrahman menjabat Ketua Kelompok Kerja (Pokja) Forum Demokrasi, menjadi salah seorang anggota Dewan Presidium WCRP (*World Council for Religion and Peace*), anggota Dewan Pembina dan Pendiri Pusat Simon Perez untuk Perdamaian (*Simon Perez Peace Centre*) yang bermarkas di Tel Aviv, Israel,³⁶ dan penasihat *International Dialogue Foundation on Perspective Studies of Syariah and Secular Law* di Den Haag, Belanda.

Setelah tumbang rezim Orde Baru, Abdurrahman Wahid bersama-sama Amien Rais, Megawati Soekarnoputri dan Sri Sultan Hamengku Buwono X (keempatnya terkenal dengan Kelompok

³¹ Tentang persiapan Mukhtamar NU ke-27, lihat *Tempo*, 8 Desember 1984. Dan tentang hasil Mukhtamar, lihat *Tempo*, 15 Desember 1984.

³² Tentang Mukhtamar NU ke-28, lihat Laporan Utama *Tempo*, 25 November 1989, pp. 22-32.

³³ Tentang perebutan kursi Ketua Umum PB NU pada Mukhtamar NU ke-29 dan perpecahan di tubuh NU, lihat *Forum Keadilan*, no. 19, 5 Januari 1995.

³⁴ Lihat, Laode Ida, "Mbak Tutut dan Gus Dur," dalam *Gatra*, no. 14, 22 Februari 1997, p. 33.

³⁵ Lihat, Andree Feillard, "*NU vis-a vis Negara*," pp. 407-411. Menurut Feillard, posisi Abdurrahman Wahid di tengah keluarga besar NU diuntungkan oleh faktor keturunan, dimana ia adalah cucu pendiri NU, Kiai Hasyim Asy'ari. Dalam struktur kosmos masyarakat tradisional, terdapat pendapat bahwa keturunan seorang yang luar biasa pasti memiliki sesuatu yang istimewa juga.

Ciganjur) menyatakan sikap mereka terhadap keharusan reformasi dan berbagai masalah menjelang Sidang Istimewa DPR/MPR.³⁷ Pasca Orde Baru, sepak terjang Abdurrahman tetap kontroversial. Ia mengunjungi (*sowan*) mantan Presiden Soeharto, ketika kebanyakan tokoh reformis, mahasiswa dan anggota masyarakat Indonesia menuntut diadilinya bekas orang kuat Indonesia itu.³⁸ Ia juga membentuk Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) untuk anggota NU, dan terlibat mempromosikan partai itu. Ia dikecam oleh tokoh-tokoh NU lainnya yang mendirikan Partai Kebangkitan Ummat (PKU), Parta Solidaritas Uni Nasional Indonesia (SUNI) dan Partai Nahdhlatul Ummat (PNU). Dalam menanggapi berbagai kerusuhan yang terjadi di berbagai tempat di Indonesia, ia menyebut para dalangnya dengan mengungkapkan inisial mereka.³⁹

C. Perkembangan Pemikiran

Menurut Greg Barton,⁴⁰ karya tulis Abdurrahman Wahid sepanjang dekade 1970-an bisa dibagi dalam dua periode yang berbeda. Periode pertama, dari tahun 1973-1977, tulisan-tulisan Abdurrahman berupa artikel-artikel sederhana, kebanyakan mengenai kehidupan pesantren. Bagian penting dari artikel-artikel tersebut telah

³⁶ Lihat, wawancara *Kompas*, “Lebih Jauh dengan Abdurrahman Wahid,” dalam *Kompas*, 27 November 1984.

³⁷ Tentang “Deklarasi Ciganjur,” lihat *Tekad*, no. 3, 17-23 November 1998, pp. 6-7.

³⁸ Tentang pertemuan Abdurrahman Wahid dengan Soeharto, lihat wawancara *Tekad* dengan Abdurrahman Wahid, “Pak Harto Menguji Saya dengan Yorrys,” dalam *Tekad*, no. 10, 4-10 Januari 1999, p. 19.

³⁹ Tentang sikap dan tindakan Abdurrahman Wahid sebelum dan pasca-Orde Baru, lihat Ahmad Sahal, “Gus Dur dan Gus Dur,” dalam *Tempo*, April 1999.

⁴⁰ Greg Barton, “Liberalisme: Dasar-dasar Progressivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid,” dalam Greg Fealy & Greg Barton, eds., *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara*, terj Tim LkiS (Yogyakarta: LkiS, 1997), p. 167.

dikumpulkan dalam suatu buku *Bunga Rampai Pesantren*,⁴¹ sebuah buku yang secara keseluruhan membicarakan masalah-masalah pesantren. Fokus utama buku itu adalah apresiasi dan pemeliharaan kebaikan sub-kultur pesantren. Kepindahannya ke Jakarta pada akhir tahun 1977 merupakan awal fase baru dari tulisannya yang membuatnya lebih terkenal. Buku *Muslim di Tengah Pergumulan*⁴² berisi tujuh belas artikel mengenai topik masalah yang sangat luas, yang ditulis hanya selama kurang lebih tiga tahun, mulai Januari 1978. Fokus utama buku kedua lebih sebagai penjelasan kompleksitas masalah yang ada dalam merespons tantangan modernitas. Periode ini menyaksikan kehadiran Abdurrahman Wahid sebagai figur intelektual bebas, suatu pilihan yang dibentuk tidak hanya oleh kehadirannya di lingkungan intelektual Jakarta, tapi juga oleh esei-eseinya yang secara rutin dimuat di majalah berita mingguan *Tempo*.

Tema sentral dalam kedua buku itu bermuara pada respons Abdurrahman terhadap modernitas, dan komitmennya terhadap pertumbuhan dan kemajuan secara kreatif. Di dalam tulisan-tulisannya pada tahun 1970-an, humanitarianisme fundamentalnya, yakni perhatiannya terhadap harmoni sosial, toleransi, hak-hak dan kepentingan orang lain, lebih tampak di permukaan. Humanitarianisme ini lahir berdasarkan pemahamannya yang substansial terhadap Islam, dengan meninggalkan penafsiran-penafsiran legalistik-formal. Humanitarianisme dalam pemikiran Abdurrahman ini didorong oleh dua hal. Pertama komitmennya yang dalam terhadap ‘rasionalitas’ dan kedua, keyakinan bahwa melalui usaha rasional terus menerus, Islam lebih dari sekedar mampu menjawab tantangan modernitas.⁴³

⁴¹ Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren: Kumpulan Karya Abdurrahman Wahid* (Jakarta: C.V. Dharma Bhakti, 1978).

⁴² Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan* (Jakarta: Leppenas, 1981).

⁴³ Barton, “Liberalisme,” pp. 68-69.

Tahun 1980, Abdurrahman mempublikasikan empat belas tulisan, delapan di antaranya adalah esei-eseinya di *Tempo*. “Kiai Nyentrik Membela Pemerintah” adalah judul pertama yang mengawali serangkaian esainya yang menceritakan “kiai eksentrik”, dengan sembilan dari esei-esei berikutnya mengambil tema dan mengemukakan warna-warni pemimpin keagamaan. Masing-masing kiai, menurut Abdurrahman, berbeda-beda tingkatan, dibedakan oleh fleksibilitas pemikiran dan kemampuan untuk melihat mana “semangat hukum” yang harus berlaku dari “ayat-ayat hukum” yang ada. Dalam aspek-aspek tertentu, figur-figur yang sebenarnya konservatif itu memiliki pemikiran yang dapat dikatakan liberal, progressif dan setia terhadap evolusi terus-menerus pemikiran Islam dan hubungannya dengan praktek-praktek sosial.⁴⁴

Pada tanggal 16 Agustus 1982, Presiden Soeharto menyampaikan pidatonya dalam Sidang Dewan Perwakilan Rakyat. Pidatonya itu merupakan awal munculnya ide untuk menerapkan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi politik dan organisasi kemasyarakatan.⁴⁵ Pada bulan Agustus 1983, Presiden kembali meminta semua organisasi sosial keagamaan menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas. Respons umat Islam terhadap ide tersebut beragam. NU sendiri bersikap akomodatif terhadap Pancasila. NU adalah ormas Islam terbesar pertama yang menerima Pancasila sebagai dasarnya melalui Musyawarah Nasional Ulama NU di Situbondo, Jawa Timur, 21 Desember 1983. Hasil MUNAS itu dibahas kembali dalam Muktamar NU pada 1985.⁴⁶

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 180-181. Lihat, Abdurrahman Wahid, *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah* (Yogyakarta: LKiS, 1997).

⁴⁵ Rusli Karim, *HMI MPO*, p. 121.

⁴⁶ Bruinessen, *NU, Tradisi*, pp. 115-149; Feillard, *NU vis-a-vis Negara*, pp. 233-261; lebih lengkap tentang penerimaan NU terhadap Pancasila, lihat Einahar Sitompul, *NU dan Pancasila* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989).

Pada periode 1983 sampai awal 1990, Abdurrahman Wahid banyak menulis artikel-artikel tentang Islam dan ideologi Pancasila atau hubungan Islam dan negara. Di antara tulisannya itu adalah “Islam, the State and Development in Indonesia”, “Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa ini,” “Massa Islam dan Kehidupan Berbangsa dan Bernegara”, “Reideologisasi dan Retradisionalisasi dalam Politik”, “Pancasila dan Liberalisme”, dan “Islam dan Masyarakat Bangsa.” Kebanyakan tulisannya itu dimuat di dalam Jurnal *Prisma*.⁴⁷

Dalam tulisan-tulisan itu, Abdurrahman memandang Pancasila sebagai ideologi nasional yang esensial untuk mempertahankan kesatuan bangsa. Ia menganggap Pancasila sebagai kompromi politik yang memungkinkan semua orang Indonesia hidup bersama-sama dalam sebuah negara kesatuan nasional non-Islam. Pandangannya bahwa Islam dan Pancasila tidak bertentangan, memang berseberangan dengan sebagian Muslim yang memandang Pancasila sebagai ideologi sekuler. Ia berpendapat tidak ada keharusan dalam Islam untuk mendirikan negara Islam. Ia berpendapat bahwa keyakinan keagamaan di Indonesia mendapat penghormatan dari sistem politik yang netral secara agama dan bahwa Pancasila adalah ekspresi dari sebuah negara yang sekuler secara politik, namun mendukung berkembangnya agama secara umum. Bagi Abdurrahman Indonesia adalah sebuah negara berdasarkan konsensus dan kompromi, dan kompromi ini inheren dalam Pancasila.

⁴⁷ Abdurrahman Wahid, “Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa ini,” dalam *Prisma*, no. 4 (April 1984): pp. 31-38; Abdurrahman, “Massa Islam dan Kehidupan Bernegara dan Berbangsa,” dalam *Prisma*, no. Ekstra (1984): pp. 3-9; Abdurrahman, “Reideologisasi dan Retradisionalisasi,” dalam *Prisma*, no. 6 (1985): pp. 3-6; juga Abdurrahman, “Pancasila dan Kondisi Obyektif Kehidupan Bernegara,” dalam *Kompas*, 26 September 1985; Abdurrahman, “Pancasila dan Liberalisme,” dalam *Kompas*, 30 Mei 1987; dan Abdurrahman, “Islam dan Masyarakat Bangsa,” dalam *Pesantren*, no. 3 (1985): pp. 10-13.

Pada akhir tahun 1990 sampai pertengahan 1990-an, ia banyak menulis artikel-artikel dan esei-esei tentang pentingnya proses demokratisasi dalam konteks pluralisme, tapi sebenarnya jauh-jauh hari ia pernah menulis esei “Demokrasi Haruslah Diperjuangkan” dalam *Tempo*, Agustus 1978. Pada tulisannya itu, ia membahas tentang tersumbatnya aspirasi demokratis dan kebebasan di Indonesia, tapi belum menyinggung tentang pluralisme demokratik. Tulisan-tulisannya pada periode akhir 1990 sampai pertengahan 1990-an antara lain adalah “Kasus Gila dan Gila Kasus”, “Intelektual di Tengah Eksklusivisme”, “Sekali Lagi tentang Forum Demokrasi”, “Hubungan antar Agama Dimensi Internal dan Eksternal di Indonesia”, “NU, Pluralisme dan Demokratisasi Jangka Panjang”, “Agama dan Demokrasi”, “Islam, Politics and Democracy in Indonesia in the 1950s and 1990s”, “Kebebasan Agama dan Hegemoni Negara”, “Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama.”⁴⁸

Hasil berbagai wawancara dengan Abdurrahman Wahid, dari tahun 1990 sampai 1997, yang dilakukan oleh beberapa surat kabar, majalah dan jurnal di Indonesia telah dikumpulkan dan diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural*.⁴⁹ Dalam berbagai wawancara tersebut tampak komitmen Abdurrahman terhadap penegakan proses demokratisasi dalam konteks pluralisme, perlindungan terhadap hak-hak minoritas, dan pencegahan terjadinya tirani mayoritas atas minoritas.

⁴⁸ Tulisan-tulisan itu merupakan makalah-makalah yang Abdurrahman sampaikan pada berbagai kesempatan kegiatan seminar dan diskusi-diskusi yang mengundangnya.

⁴⁹ M. Saleh Isre, ed., *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural* (Yogyakarta: LkiS, 1998).

D. Metodologi Pemikiran

1. Pendekatan Antropologi Kultural

Antropologi kultural (*cultural anthropology*) merupakan bagian dari antropologi yang mempelajari kebudayaan. Konsep kuncinya (*key concept*) adalah kultur.⁵⁰ Dalam antropologi kultural berkembang konsep integrasi kultural (*cultural integration*). Yang dimaksud dengan integrasi kultural adalah gejala saling sesuai - menyesuaikan antara unsur-unsur kebudayaan.⁵¹ Konsep ini dipergunakan oleh antropolog sebagai kerangka teoritis untuk menganalisis (*theoretical analyses*) kebudayaan dan menerangkan cara-cara yang ditempuh oleh anggota masyarakat dalam menerima, menolak, atau memodifikasi item-item yang berdifusi dengan kultur lainnya.⁵² Terdapat tarik-menarik antara pola-pola ideal (*ideal patterns*) dan pola-pola real (*real patterns*). Pola-pola ideal mendefinisikan harapan-harapan normatif, sementara pola-pola real mencakup berbagai variasi respons aktual individual.⁵³

Dalam diskusi-diskusi tentang sivilisasi, terdapat perbedaan antara “tradisi besar” (*great tradition*) dan “tradisi kecil” (*little tradition*).⁵⁴ Perbedaan konseptual ini merupakan cara yang berguna dalam mengidentifikasi hubungan-hubungan yang mungkin terjadi antara tradisi keagamaan yang diketahui melalui teks-teks pada satu sisi, dan ekspresi-ekspresi serta interpretasi-interpretasi keagamaan

⁵⁰ David G. Mandelbaum, “Anthropology: Cultural,” dalam David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York & London: The Macmillan Company & The Free Press, 1968), p. 313.

⁵¹ Ralph Linton, *Anthropologi: Suatu Penyelidikan tentang Manusia (The Study of Man)*, terj. Firmansyah (Bandung: Jemmasr, 1984), p. 266.

⁵² Donald N. Levine, “Cultural Integration,” dalam *International Encyclopedia of the Social Sciences*, p. 372.

⁵³ Fred W. Voget, “History of Anthropology,” dalam David Levinson & Merlvyn Ember, eds., *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, p. 575.

⁵⁴ Lihat, Robert Redfield, *Masyarakat Petani dan Kebudayaan*, terj. Daniel Dhakidac (Jakarta: Rajawali, 1982), pp. 59-60.

dalam konteks lokal pada sisi lain. Dengan kedua konsep tersebut, para peneliti dapat memahami teks dan konteks (*text and context*).⁵⁵

Dalam wilayah studi keislaman (*Islamic Studies*), tradisi besar mencakup “naskah-naskah”, dan “teks-teks” klasik yang disusun dan dikarang oleh para Fuqahā’, Falāsifah, Mutakallimūn, Mufasssirūn dan para tokoh Sufi dalam suatu kurun waktu dan kondisi sosial tertentu. Dalam bahasa teknis keagamaan, istilah “ortodoksi” merupakan padanan untuk tradisi besar. Sedangkan tradisi kecil merupakan padanan untuk istilah “ortopraksi” atau tradisi yang hidup dalam masyarakat Muslim senyatanya, yang berbagai macam coraknya di seluruh dunia.⁵⁶ Gustavo E. von Grunebaum telah melakukan studi tentang masalah hubungan antara peradaban Islam dan kebudayaan-kebudayaan lokal yang mengalami pengislaman. Hubungan antara keduanya dapat mengambil pola konflik, koeksistensi, dan interaksi. Menurutnya kebudayaan universal Islam menggunakan berbagai cara dan metoda dalam meningkatkan penyesuaian diri kepada kebudayaan-kebudayaan lokal.⁵⁷

“Pribumisasi Islam” merupakan paradigma pemikiran Abdurrahman yang diangkat dari analisisnya terhadap pola penyebaran dan interaksi antara universalisme Islam dan kosmopolitanisme peradaban Islam dengan peradaban lain seperti Persia dan Yunani pada masa klasik,⁵⁸ juga dari analisisnya terhadap

⁵⁵ Dale F. Eickelman, “The Study of Islam in Local Contexts,” dalam Richard C. Martin, ed., *Contributions to Asian Studies: Islam in Local Contexts*, Vol. XVII (Leiden: E. J. Brill, 1982), p. 2.

⁵⁶ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), pp. 109-110.

⁵⁷ Gustavo E. von Grunebaum, “Masalahnya: Kesatuan dalam Keragaman,” dalam Grunebaum, ed., *Islam: Kesatuan dalam Keragaman*, terj. Effendi N. Yahya (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1983), pp. 21-37.

⁵⁸ Lihat, Abdurrahman Wahid, “Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam,” dalam Budy Munawar-Rachman, ed., *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), pp. 545-552.

pola penyebaran Islam di Indonesia dan hubungannya dengan budaya lokal secara damai. Pribumisasi Islam adalah upaya rekonsiliasi Islam dengan budaya lokal atau akomodasi budaya lokal. Rekonsiliasi itu dapat tercipta melalui pemahaman *al-naş* dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual. Pemahaman kontekstual terhadap *al-naş* (*text*) dapat dilakukan dengan mempergunakan metode *uşul al-fiqh* dan *al-qā'idah al-fiqhiyyah*.⁵⁹

Hubungan agama Islam dengan budaya lokal berada pada posisi tarik-menarik antara kecenderungan normatif dan kecenderungan historis kritis. Kosmopolitanisme peradaban Islam, menurut Abdurrahman, tercapai atau berada pada titik optimal manakala tercapai keseimbangan antara kecenderungan normatif kaum Muslim dengan kebebasan berfikir semua warga masyarakat (termasuk mereka yang non-Muslim). Antara kedua kecenderungan tersebut akan terjadi ketegangan intelektual (*intellectual tension*) yang kreatif. Situasi kreatif itu memungkinkan warga masyarakat mengambil inisiatif untuk mencari wawasan terjauh, keluar dari keharusan berpegang pada kebenaran. Situasi yang memungkinkan pencarian sisi yang paling tidak masuk akal dari kebenaran yang ingin dicari dan ditemukan. Situasi cair yang memaksa universalisme ajaran Islam untuk terus memanifestasikan diri dalam bentuk-bentuk nyata.⁶⁰

Ketegangan antara pendekatan normatif dan historis-kritis memang tidak dapat dihindarkan dalam Studi Keislaman (*Islamic Studies*). Studi Islam dalam konteks lokal telah membuka debat lama

⁵⁹ Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam Muntaha Azhari & Abdul Mun'im Saleh, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), pp. 81-96. Abdullah Saeed menyebut metode *ijtihad* Abdurrahman dengan istilah *context-based ijtihad*, lihat Saeed, "Ijtihad and Innovation in Neo-Modernism Islamic Thought in Indonesia," dalam *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 8, no. 3 (1997): pp. 279-295.

⁶⁰ Abdurrahman, "Universalisme," p. 550.

antara para sarjana Islam tentang apa yang dimaksud dengan aspek-aspek “normatif” dalam Islam. Diskusi-diskusi tentang Islam normatif (*normative Islam*) seringkali tidak mempertimbangkan konteks sosial dan politik.⁶¹ Karena dalam Islam, telah terjadi proses sakralisasi pemikiran keislaman, sehingga terjadi tumpang tindih antara yang normatif dan yang historis.

2. Pendekatan Historis-Normatif

Dalam Studi Agama (*Religious Studies*) terdapat usaha untuk mengkombinasikan dua pendekatan yang berbeda terhadap agama. Kedua pendekatan tersebut adalah pendekatan “normatif” dan “deskriptif”, atau “agamis” dan “scientific”, atau “doktriner” dan “scientific”, atau “teologis-normatif” dan “historis-kritis”. Pendekatan normatif melibatkan komitmen keagamaan, bertujuan mencari kebenaran agama (*religious truth*), dan tak jarang memfalsifikasi agama lain dan mengajak pemeluknya berpindah ke agama peneliti. Teologi dan filsafat masuk kedalam kategori pendekatan normatif. Pendekatan deskriptif berusaha memahami agama-agama tanpa melibatkan komitmen peneliti terhadap kebenaran agama (*religious truth*). Sosiologi, antropologi, psikologi dan sejarah termasuk dalam pendekatan deskriptif ini.⁶²

⁶¹ Eickelman, “The Study of Islam,” p. 12.

⁶² Lihat, Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, edited with an introduction by Joseph M. Kitagawa (New York: Columbia University Press, 1957), p. 14 ; juga Joseph M. Kitagawa, “The History of Religions in America,” dalam Mircea Eliade & Joseph M. Kitagawa, eds., *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1959), pp. 18-19 ; Charles J. Adams, “Islamic Religious Tradition,” dalam Leonard Binder, ed., *The Study of Middle East* (New York: John Wiley & Sons, Inc., 1976), p. 34 ; Richard C. Martin, “Islam and religious Studies: An Introductory Essay,” dalam Richard C. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies* (Arizona: The University of Arizona Press, 1985), pp. 1-18; dan Michael LaFargue, “Radically Pluralist, Thoroughly Critical: A New Theory of Religions,” dalam *Journal of the American Academy of Religion*, vol. LX, no. 4 (Winter 1992): pp. 693-716.

Pendekatan teologis dalam konteks pluralitas agama akan menimbulkan sikap apologetik, intoleran dan eksklusif, yang akan menutup kemungkinan terciptanya kehidupan antar umat beragama yang damai, dialogis dan kooperatif. Pendekatan ilmiah (*scientific*) dapat melahirkan sikap pluralis, toleran dan kooperatif. Namun sikap itu bukan lahir dari sebuah kesadaran religius, tapi lebih merupakan kesadaran sekuler. Menurut Seyyed Hossein Nasr, jiwa manusia modern, yang dipengaruhi oleh relativisme sekulerisme dan rasionalisme, menyambut dengan baik pluralitas agama sebagai bukti relativitas mereka.⁶³ Karenanya sintesis kedua pendekatan tersebut dalam konteks pluralitas agama akan melahirkan penghayatan keanekaragaman agama, yang muncul dari kesadaran religius.

Pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) pemahaman terhadap “agama” terjadi pada penghujung abad ke-19, terutama pertengahan abad ke-20. Dari yang dahulu terbatas pada “idealitas” ke arah “historisitas”, dari yang hanya berkisar pada “doktrin” ke arah entitas “sosiologis”, dari diskursus “esensi” ke arah “eksistensi”.⁶⁴ Abdurrahman menekankan pentingnya pendekatan historis dalam memahami eksistensi agama-agama dan aliran kepercayaan di Indonesia, agar tidak terjadi idealisasi keadaan secara membabi buta. Hak hidup agama-agama dan aliran kepercayaan di Indonesia, mestinya tidak dipahami dari perspektif teologis yang eksklusif. Umat Islam Indonesia harus mengembangkan pemahaman keagamaan yang pluralis. Walaupun secara teologis Islam dan agama-agama lain serta aliran kepercayaan berbeda, namun umat Islam harus menghormati

⁶³ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 11.

⁶⁴ Lihat, Amin Abdullah, *Studi Agama*, p. 9; juga Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Tradition of Mankind* (New York: Mentor Books, 1962), pp. 73-74; dan Ninian Smart, “The Scientific Study of Religion in its Plurality,” dalam Frank Whaling, ed.,

dan menganggap apa yang diyakini para penganutnya sebagai agama, termasuk agama Kong Hu Cu yang tidak diakui secara resmi oleh pemerintah. Umat Islam seharusnya menjadikan fakta-fakta historis sebagai ukuran-ukuran dalam menentukan sikap mereka. Suatu bangsa tidak mungkin mengembangkan tradisi baru yang total terpisah dari akar-akar kesejarahannya. Karenanya agama Islam hendaknya didudukkan dalam konteks historis.⁶⁵

Pendekatan historis dipergunakan Abdurrahman dalam menempatkan posisi dan eksistensi agama-agama dan aliran kepercayaan didalam konteks kenegaraan. Karenanya, ia tidak berbicara tentang kebenaran (*truth*) atau memberikan penilaian teologis. Tapi, ia menghargai apa yang diyakini oleh orang-orang non-Muslim dan tidak mencampuradukkan permasalahan kebenaran teologis dengan eksistensi agama dan kepercayaan dalam sebuah negara-bangsa yang pluralis. Walaupun mereka berbeda dengan Islam, namun harus tetap diberi hak hidup.

Dari uraian sebelumnya, dapat diketahui bahwa Abdurrahman telah gagal memadukan pendekatan normatif dan historis secara seimbang. Ia lebih banyak mempergunakan pendekatan historis, bahkan kadang-kadang berangkat dari perspektif historis murni. Dalam membahas fenomena pluralisme agama, ia jarang sekali membangun argumentasinya dengan merujuk kepada *āyāt* Qur'an dan Ḥadīth.

Contemporary Approaches to the Study of Religion (Berlin: Mouton Publishers, 1984), p. 376.

⁶⁵ Lihat, Abdurrahman Wahid, "Kebebasan Beragama dan Hegemoni Negara," dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF, eds., *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama & Paramadina, 1998), pp. 159-169.

BAB III PARADIGMA PLURALISME

A. Tipologi Pluralisme

Dari perspektif teologis, secara umum terdapat tiga tipologi sikap beragama, yaitu: eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme. Seorang penganut agama, yang bersikap eksklusif, memandang bahwa agamanyalah yang benar dan agama lain sesat dan salah. Penganut agama, yang bersikap inklusif, memandang bahwa keselamatan bukan monopoli agamanya. Penganut agama lain, yang secara implisit berbuat benar menurut agamanya, akan mendapatkan keselamatan juga. Sedangkan, orang yang bersikap pluralis memandang semua agama benar dan sama.¹

Dalam dunia Islam, menurut Alwi Shihab,² tipologi atau kategori di atas, secara garis besar, dapat diterapkan untuk memotret sikap beragama umat Islam. Kelompok Muslim eksklusif meyakini bahwa agama Islam adalah agama yang paling benar dan agama selain Islam salah dan palsu. Pandangan mereka berdasarkan ayat-ayat Qur'an, antara lain (QS. Āli 'Imrān 3:58): "Barangsiapa yang tidak menganut agama Islam, maka ia tidak akan diterima dan akan tergolong kelompok yang merugi", dan (QS. Āli 'Imrān 3:19): "Sesungguhnya agama yang diterima Allah adalah Islam". Kelompok inklusif menekankan pentingnya ayat-ayat (QS. Al-Baqarah 2:62 dan Al-Mā'idah 5:69): "Sesungguhnya orang-orang mu'min, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Sabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak

¹ William L. Rowe, *Philosophy of Religion: an Introduction* (California: Wadsworth Publishing Company, 1993), pp. 173-183.

pula mereka bersedih hati”. Sedangkan, kelompok pluralis menggarisbawahi ayat (QS. Al-Mā'idah 5:48): “Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat saja, tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan”. Ayat ini mengakui keabsahan nilai-nilai positif aneka ragam agama serta identitas komunitas agama.

Anselm Kyongsuk Min³ membuat kategorisasi pluralisme dan mengajukan enam tipologi pluralisme. Pertama, pluralisme fenomenalis (*phenomenalist pluralism*)⁴ yang memandang agama-agama sebagai wujud respons yang berbeda terhadap realitas transenden. Kedua, pluralisme universalis (*universalist pluralism*)⁵ yang menekankan keniscayaan dan keharusan akan adanya suatu teologi universal berdasarkan pemahaman dari perbandingan agama (*history of religions*). Ketiga, pluralisme etis atau soteriosentris (*ethical or soteriocentric pluralism*)⁶ menekankan pentingnya keadilan sebagai ukuran semua agama. Keempat, pluralisme ontologis

² Alwi Shihab, “Kerukunan Antar Umat Beragama,” *Republika*, 8 Agustus 1997.

³ Anselm Kyongsuk Min, “Dialectical Pluralism and Solidarity of Others: Towards a New Paradigm,” *Journal of American Academy of Religion (AAR)* 65, no. 3 (Fall 1997): pp. 587-588.

⁴ Tentang pluralisme fenomenalis, lihat John H. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New Haven: Yale University Press, 1989) dan John Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice Hall, 1990), pp. 109-119.

⁵ Tentang pluralisme universal, lihat Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (New York: Orbis Books, 1981); juga Leonard Swidler, ed., *Toward a Universal Theology of Religion* (New York: Orbis Books, 1981); juga Willem A. Bijliefeld, *Theology of Religions: a Review of Development, Trends, and Issues*, reproduced by Djarm'annuri for Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga only, May 1998.

⁶ Tentang pluralisme etis atau soteriosentris, lihat F. Paul Knitter, *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (New York: Orbis Books, 1995).

(*ontological pluralism*)⁷ yang menyatakan bahwa pluralisme bukan hanya berlaku pada pengetahuan kita tentang ‘yang ada’ (*being*) tapi ‘yang ada’ itu sendiri (*being itself*) juga pluralis. Kelima, pluralisme konfessionalis (*confessionalist pluralism*)⁸ yang menggarisbawahi legitimasi dan keharusan setiap penganut agama memiliki komitmen, menegaskan partikularitas agamanya, termasuk klaim finalitas.

Kelima paradigma tersebut, menurut Min, mereduksi totalitas agama dan tidak mampu menyelesaikan permasalahan praktis, seperti aspek sosial politik. Karena itu, Min mengemukakan paradigma baru, yaitu pluralisme dialektis (*Dialectical Pluralism*).

Ada empat karakteristik yang dimiliki oleh pluralisme dialektis. Pertama, sifat *konfessionalis* yang menekankan pentingnya komitmen dalam beragama, penegasan keimanan baik secara teologis dan praksis, termasuk klaim finalitas. Tapi klaim-klaim tersebut harus ditempatkan dalam konteks dialektika dan tantangan situasi pluralistik. Kedua, sifat *pluralis* dalam pengertian bahwa masing-masing agama harus dipandang sebagai totalitas konkrit dan dibiarkan mendefinisikan dirinya sendiri tanpa reduksi dan subordinasi. Ketiga, *historis dialektis* dalam pengertian Hegel-Marx. Agama-agama mengalami hubungan yang konkrit dalam proses sejarahnya. Lalu hubungan itu berproses dalam bentuk diferensiasi, kontradiksi, dan rekonsiliasi. Kondisi politik dan ekonomi merupakan faktor determinan terhadap perubahan perspektif dan wawasan manusia. Keempat, *solidaritas* kemanusiaan menjadi agenda penting di tengah perbedaan yang dimiliki oleh masing-masing pihak. Singkat kata, titik tekan pluralisme dialektis bukan pada partikularitas agama orang lain atau harmoni ontologis antar agama, tapi lebih pada proses historis pertemuan agama-agama yang

⁷ Tentang pluralisme ontologis, lihat Raimundo Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics: Cross-Cultural Studies* (New York: Paulist Press, 1979).

dapat menciptakan solidaritas kemanusiaan dan implikasi proses tersebut terhadap transformasi pemahaman kita kepada agama kita sendiri dan agama lain.⁹

Dalam merumuskan paradigma pluralisme dialektis, Min memanfaatkan teori Hegel-Marx tentang dialektika meliputi proses tesis, antitesis dan sintesis. Pertemuan agama-agama selalu berdialektika dengan mengalami proses diferensiasi, kontradiksi dan rekonsiliasi. Selama proses dialektika historis tersebut, cara manusia beragama, pemahaman teologis dan pandangan terhadap agama lain dan pemeluknya mengalami transformasi.

Karl Marx menyatakan : “It is not the consciousness of men that determines their existence, but on the contrary, their social existence determines their consciousness”.¹⁰ Berdasarkan teori Marx tersebut, Min yakin bahwa faktor sosial, politik dan ekonomi akan mentransformasi wawasan dan pemahaman keagamaan penganut berbagai agama menuju perspektif baru yang memungkinkan berbagai penganut agama hidup berdampingan dengan damai dan penuh solidaritas serta keadilan. Mereka akan mampu bekerjasama berdasarkan konsensus yang mereka capai untuk mengatur kehidupan bersama, serta memecahkan berbagai permasalahan yang dihadapi bersama.

Berdasarkan tipologi yang dikemukakan oleh Anselm Kyongsuk Min di atas, penulis akan menganalisis paradigma pluralisme Abdurrahman Wahid. Ia tidak banyak menulis atau berbicara tentang pluralitas agama dari perspektif teologis, namun dari pendekatan historis. Perhatian utamanya pada pluralitas agama

⁸ Tentang pluralisme konfensionalis, lihat Hans Kung, *Does God Exist?: an Answer for Today*, terj. Edward Quinn (New York: Crossroad, 1978), pp. 594.

⁹ Min, “Dialectical Pluralism,” pp. 588-590.

¹⁰ Karl Marx, “Contribution the Critique of Political Economy,” dalam Forrest E. Bairo, ed., *From Plato to Nietzsche* (New Jersey: Prentice-Hall, 1997), p. 1104.

sebagai realitas historis atau determinisme historis yang tidak dapat dihindarkan. Sikap pluralis atau kesadaran (*consciousness*) akan pluralitas agama, bagi Abdurrahman, tidak hanya berhenti pada wilayah teologis, tapi harus juga memasuki wilayah sosial politik. Kesadaran pluralis dapat menciptakan toleransi, kerjasama, dialog, solidaritas, persamaan, dan tatanan politik yang demokratis.

B. Klaim Kebenaran (*Truth Claim*)

Dari perspektif teologis, Abdurrahman adalah seorang yang mempunyai komitmen dan loyalitas terhadap agamanya (Islam). Ia mengakui kepercayaan berbeda (*distinctive*) dari agama lain. Baginya, Islam adalah agama yang terakhir (*claim to finality*). Ia tidak merelativisir klaim kebenaran agama-agama. Klaim kebenaran harus diletakkan dalam dialektika tantangan situasi pluralistik, sehingga tidak menimbulkan eksklusivitas pada wilayah sosial politik. Sikap dan pendirian konfessionalismenya hanya berhenti pada wilayah ontologis-metafisis, tidak menjangkau wilayah sosial politik yang praktis-empiris. Ia tidak sepakat dengan politik aliran, dan berjuang mewujudkan dealiranisasi (*deconfessionalisasi*) politik .

Perbedaan konsep teologis antar agama membuat pemeluk masing-masing agama menolak reduksi dan subordinasi. Mereka mempertahankan partikularitas agamanya. Abdurrahman menyatakan bahwa Kristen dan Yahudi sudah tentu tidak bisa menerima konsep dasar Islam. Kalau mereka rela menerima, itu artinya mereka bukan Kristen dan Yahudi lagi. Umat Islam juga tidak dapat menerima konsep dasar Kristen dan Yahudi, misalnya konsep ketuhanan, sebab memang berbeda.¹¹

¹¹ Abdurrahman Wahid, "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama," dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, eds., *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1998), p. 54.

Sikap ketidakrelaan orang-orang Yahudi dan Nasrani itu tercermin dalam ayat Qur'an (QS. Al-Baqarah 2:120): "Wahai Muhammad, sesungguhnya orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan rela kepadamu sampai kamu ikuti agama mereka".¹² Kata 'tidak rela' (*lan tarḍā*), menurut Abdurrahman, harus ditempatkan pada proporsinya, yaitu wilayah teologis. Namun perbedaan konsep dasar teologis hendaknya tidak menimbulkan permusuhan dan perlawanan. Belum tentu orang Yahudi dan Kristen memusuhi orang Islam karena perbedaan itu. Ayat tersebut tidak dapat dijadikan umat Islam sebagai legitimasi atas sikap dan tindakan anti-toleransi. Kata 'tidak rela' tidak ada kaitannya dengan pembangunan gereja, atau pengabaran Injil dan sebagainya. Pembangunan gereja bukan karena orang-orang Kristen bersaing dengan umat Islam, tapi bersaing dengan sesama mereka sendiri. Umat Kristiani tidak seperti orang-orang Islam yang dapat shalat bersama di masjid, tanpa melihat perbedaan aliran dan golongan. Mereka terbagi-bagi dalam berbagai sekte, sinoda dan aliran yang berbeda-beda. Tiap aliran butuh gerejanya sendiri-sendiri, karena ritus dan liturginya berbeda pula. Adalah wajar jika hampir tiap kilometer ada gereja.¹³

Sikap positif umat Kristiani (Katolik) terhadap agama-agama lain, termasuk Islam, tercermin dalam Konsili Vatikan II¹⁴ Dari rumusan Konsili itu, menurut Abdurrahman, kita mengetahui bahwa orang-orang Kristen tidak memusuhi penganut agama lain. Walaupun mereka yakin bahwa kebenaran abadi terletak di lingkungan Gereja Katolik, tapi mereka tetap menghargai berbagai jalan pencarian kebenaran yang ada di luar gereja. Umat Islam pun tidak boleh goyang dari konsep tauhid, namun mereka harus menghargai pendapat

¹² Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Depag RI, 1971), p. 32.

¹³ Abdurrahman, "Dialog Agama," pp. 53-54.

¹⁴ Tentang Konsili Vatikan II dan dialog, lihat F.X.E. Armada Riyanto, *Dialog Agama dalam Pandangan Gereja Katolik* (Yogyakarta: Kanisius, 1995).

orang lain.¹⁵ Perbedaan dalam sistem teologis antar umat beragama hendaknya tidak menimbulkan sikap perlawanan dan permusuhan dalam wilayah sosial politik.

Sikap pluralis Abdurrahman itu tidak hanya berhenti pada aspek teologis, tapi juga memasuki aspek sosial politik. Ia tidak sepakat dengan orang-orang Islam yang menjadikan agama sebagai ajang kepentingan politik dan bendera politik yang dipakai untuk menghadapi orang lain, atau meletakkan kepentingan Islam dalam kepentingan yang eksklusif. Politisasi Islam, di tengah-tengah realitas pluralisme, hanya akan menimbulkan eksklusivisme agama di kalangan kaum Muslim.¹⁶

Sikap eksklusif pada aspek politik bertolak dari persepsi teologis yang juga tidak selalu benar. Politisasi agama merupakan akibat ketidakmampuan sebagian umat Islam membaca letak kepentingan Islam dan posisi non-Muslim. Mereka gagal membedakan orang kafir dengan non-Muslim, atau menyamaratakan keduanya. Keduanya adalah musuh dan lawan. Kelompok eksklusif ini melegitimasi persepsi mereka dengan mengutip ayat Qur'an (QS. Al-Fath 48:9) "Seharusnya pengikut Nabi Muhammad itu keras terhadap orang kafir dan santun kepada sesamanya".¹⁷

Dalam menjalani hidup manusia harus mempunyai komitmen terhadap kebenaran, setidaknya apa yang diyakini benar. Banyak orang yang rela mengerahkan segenap tenaga, pikiran, dan seluruh hidupnya, bahkan nyawa sekalipun akan mereka korbankan untuk memperjuangkan keyakinan itu. Sebab apabila orang tidak percaya bahwa agama yang ia peluk itulah agama yang paling benar dan paling baik, maka adalah suatu kebodohan untuk memeluk agama itu. Dengan keyakinan bahwa agama yang ia peluk itu adalah agama yang

¹⁵ Abdurrahman, "Dialog Agama," p. 54.

¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 52-53. Lihat Depag RI, *Al-Qur'an*, p. 838.

paling benar dan paling baik, menurut Mukti Ali¹⁸, maka timbullah kegairahan untuk berusaha supaya tingkah lahiriahnya sesuai dengan ucapan batinnya yang merupakan dorongan agama yang ia peluk. Tanpa komitmen terhadap kebenaran, hidup menjadi tidak bermakna (*meaningless*). Karenanya, agama tanpa klaim kebenaran (*truth claim*) akan kehilangan dimensi eksistensialnya, yaitu hidup di jalan yang diridhai Tuhan.

Truth claim, menurut Whitehead, adalah penting baik dalam agama maupun dalam ilmu pengetahuan. Manusia membutuhkan dogma yang membungkus klaim kebenaran. Dogma dalam agama berfungsi untuk memformulasikan kebenaran pengalaman beragama, sebagaimana dogma dalam ilmu pengetahuan mengungkapkan kebenaran pengamatan rasional.¹⁹ Adalah benar bahwa untuk mencintai kebenaran (*to love truth*), seseorang harus membenci kebatilan. Tapi adalah perbuatan tidak terpuji dan tidak benar, jika dalam rangka menjunjung tinggi keyakinannya, seseorang harus membenci dan menghina keyakinan orang lain.²⁰ Pada wilayah teologis, klaim kebenaran itu dapat dibenarkan, karena manusia beragama perlu keyakinan. Klaim kebenaran yang hanya terbatas pada aspek ontologis-metafisis, barangkali tidak perlu dirisaukan. Namun, jika klaim itu memasuki wilayah sosial politik praktis, maka harapan besar terhadap peran agama dalam mengatasi problem dunia akan makin pupus.²¹ Permasalahan kemanusiaan, seperti kelaparan, korban bencana alam, kemiskinan, penindasan, kebodohan, korban kerusuhan

¹⁸ A. Mukti Ali, "Ilmu Perbandingan Agama, Dialog, Dakwah dan Misi," dalam Burhanuddin Daja dan Herman Leonard Beck, eds., *Ilmu Perbandingan Agama di Belanda dan Indonesia* (Jakarta: INIS, 1992), p. 230.

¹⁹ Alfred North Whitehead, *Religion in the Making* (New York: New American Library, 1974), p. 57.

²⁰ Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, edited by Joseph M. Kitagawa (New York and London: Columbia University Press, 1958), p. 9.

²¹ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), pp. 47-48.

dan sebagainya, hendaknya harus dibantu oleh semua orang tanpa melihat terlebih dahulu latar belakang agama yang dianut.

Dengan demikian bagi Abdurrahman, seseorang harus meyakini bahwa agama yang dianutnya adalah benar, dan menghormati keyakinan penganut agama lain akan kebenaran agamanya. Secara teologis, klaim kebenaran itu tidak dapat dihindarkan. Ia tidak hanya bersikap pluralis pada aspek teologis, tapi ia juga tidak bersikap eksklusif pada wilayah sosial-politik. Ia adalah sosok seorang Muslim konfessionalis, tapi ia memperjuangkan dekonfessionalisasi politik di negara-bangsa (*nation-state*) Indonesia.

C. Pertemuan Agama-agama

Adanya pelbagai agama yang berbeda di dunia menimbulkan berbagai upaya untuk mengatasi perbedaan tersebut. Menurut A. Mukti Ali,²² ada lima upaya yang ditempuh oleh berbagai kalangan dalam memecahkan fenomena pluralisme. Pertama, *sinkretisme* yang menyatakan bahwa semua agama pada hakekatnya sama. Paham ini merupakan berbagai aliran dan gejala yang hendak mencampuradukkan segala agama menjadi satu. Kedua, *reconception* yaitu peninjauan kembali agama sendiri dalam hubungannya dengan agama-agama lain. Tokohnya adalah W.E. Hocking. Menurutnya, semua agama sama saja. Ia menyatakan hendaknya disusun suatu agama universal yang dapat memenuhi kebutuhan semua orang dan semua bangsa. Inti yang baik dalam satu agama pasti terdapat dalam agama-agama lain. Agama universal merupakan kumpulan unsur-unsur inti yang baik dari agama-agama yang ada. Agama universal dapat diformulasikan dengan cara *reconception*. Ketiga, *sintesis* yaitu penciptaan suatu agama baru yang elemen-elemennya diambil dari pelbagai agama, supaya dengan demikian tiap-tiap pemeluk agama merasa sebagian ajaran agamanya telah terambil dalam agama sintesis

²² A. Mukti Ali, “*Ilmu Perbandingan Agama*,” pp. 226-230.

tersebut. Keempat, *penggantian* yaitu pengakuan pemeluk agama bahwa agamanya sendirilah yang paling benar, sedang agama yang lain adalah salah. Ia berusaha supaya para penganut agama lain memeluk agamanya. Ia tidak rela melihat orang lain mempunyai agama dan kepercayaan yang berlainan dengan agamanya. Agama-agama lain yang hidup itu harus diganti dengan agama yang ia anut. Terakhir, adalah *agree in disagreement* (setuju dalam perbedaan). Pemeluk agama yang menerima prinsip ini, percaya bahwa agama yang ia peluk adalah agama yang paling benar dan paling baik, tetapi mempersilahkan orang lain untuk mempercayai bahwa agama yang dipeluknya adalah agama yang paling baik dan benar. Ia yakin bahwa antara satu agama dengan agama lainnya, selain terdapat perbedaan, juga terdapat persamaan. Berdasarkan pengertian itulah, saling menghargai ditimbulkan antara pemeluk agama yang satu dan pemeluk agama yang lain.

Berdasarkan kelima usaha tersebut di atas, Abdurrahman dapat dimasukkan dalam kelompok yang mengembangkan prinsip *agree in disagreement*, atau sikap pluralis dalam pengertian bahwa masing-masing agama harus dipandang sebagai totalitas konkret, dan dibiarkan mendefinisikan dirinya sendiri, tanpa reduksi dan subordinasi, juga menolak eksklusi maupun inklusi. Sikap yang selalu mencari persamaan perspektif, inti yang sama, tujuan akhir yang sama antar berbagai agama, tapi tidak menghilangkan perbedaan-perbedaan yang ada.

Dari perspektif teologis, Abdurrahman mengkritik Nurcholish Madjid yang menyatakan bahwa antara agama Kristen dan Islam sama kedudukannya. Dalam pernyataannya itu, menurut Abdurrahman, ia melupakan pentingnya arti masalah-masalah teologi

yang membedakan Islam dari agama-agama lainnya. Secara teologis Islam dan Kristen memang berbeda.²³

Kritik yang dilontarkan Abdurrahman terhadap Nurcholish Madjid berkaitan dengan program ‘teologi universal’ yang ditawarkan Nurcholish. Program itu ia kembangkan untuk mencari titik temu agama-agama, sehingga dapat tercipta kehidupan antar umat beragama yang rukun, dialogis, dan dapat bekerjasama. Semua Nabi dan Rasul Allah, menurut Nurcholish, menyampaikan pesan yang sangat universal, dan merupakan kesamaan esensial pesan Tuhan kepada manusia.²⁴ Yang dimaksud “kesamaan” di sini bukan kesamaan dasar-dasar teologis atau pokok-pokok keyakinan, tapi pesan dasarnya, yaitu paham Ketuhanan Yang Maha Esa.

Sebenarnya, Abdurrahman sendiri menyatakan bahwa Tuhan itu hanya satu. Yang berbeda hanya konseptualisasinya. Dengan mengutip ungkapan seorang guru sufi (*murshid*), ia menyatakan: “Engkau tidak akan mengerti karena engkau tidak *ngopeni* zat Tuhan, melainkan hanya ‘baju-Nya’ Tuhan.”²⁵ Jadi, pada aspek esoteris - dalam bahasa filsafat perennial- terdapat titik temu agama-agama. Di sini, tidak ada perbedaan antara Nurcholish dengan Abdurrahman, tapi Abdurrahman memandang pentingnya perbedaan teologis antar berbagai agama yang ada. Ia menekankan pentingnya perbedaan teologis, disamping itu tidak melupakan persamaan yang ada antar pelbagai agama dan kepercayaan.

Agama atau keyakinan apapun, menurut Abdurrahman, pada dasarnya tetap mengabdikan kepada Tuhan. Masing-masing agama

²³ Abdurrahman Wahid, “Hubungan Antar-Agama: Dimensi Internal dan Eksternal di Indonesia,” dalam Th. Sumartana, et.al., *Dialog: Kritik dan Identitas* (Yogyakarta: Penerbit Dian/Interfidei, 1994), p. 270.

²⁴ Lihat, Nurcholish Madjid, “Hubungan Antar Umat Beragama: Antara Ajaran dan Kenyataan,” dalam *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1990), pp. 107-116.

²⁵ Abdurrahman, “Dialog Agama,” pp. 58-59.

mempunyai jalannya sendiri-sendiri, tapi tetap menuju Tuhan yang satu. Karenanya, pemeluk suatu agama tidak dapat memenangkan dirinya sendiri dan lantas menyalahkan agama orang lain. Umat Islam tidak boleh menyebut hanya Islam yang paling benar. Lebih baik umat beragama bekerja sama menyelesaikan permasalahan kemanusiaan.²⁶

Karena secara teologis, Islam dan agama-agama lain berbeda, maka titik temu agama-agama tidak akan tercapai pada aspek teologis yang eksoteris. Kulit luar atau “bajunya” agama-agama memang berbeda, namun bukan berarti menutup kemungkinan kerjasama antar umat beragama dalam memecahkan permasalahan kemanusiaan sebagai perhatian (*concern*) bersama.

D. Hubungan Antar Umat Beragama

Pluralisme merupakan tantangan bagi para penganut agama dalam menjalani kehidupan bersama, baik dalam bidang sosial, politik maupun ekonomi. Dalam perjalanan sejarahnya, agama-agama telah menjalin hubungan satu sama lain. Hubungan antar agama adakalanya mengambil bentuk ko-eksistensi, konflik, atau rekonsiliasi. Agama-agama yang mengklaim dirinya universal melakukan ekspansi keluar wilayah kelahirannya. Ekspansi itu akan berbenturan dengan agama-agama dan kepercayaan lokal. Agama yang tidak mengklaim dirinya universal, juga berinteraksi dengan agama lainnya melalui mobilitas para pemeluknya. Karenanya pluralisme merupakan realitas sejarah yang tidak dapat dihindarkan.

Dalam negara modern (*nation-state*) seperti Indonesia, warga negara dari berbagai latar belakang suku, ras dan agama hidup berdampingan. Mereka hidup bersama-sama dalam ruang ekonomi

²⁶ Abdurrahman Wahid, “Intelektual di Tengah Eksklusivisme,” dalam Nasrullah Ali-Fauzi, ed., *ICMI antara Status Quo dan Demokratisasi* (Bandung: Mizan, 1995), p. 73.

dan politik yang sama. Karenanya, mereka dituntut untuk merumuskan cara-cara hidup bersama, dengan membuat konsensus tentang hak-hak, kesempatan dan peluang, struktur dasar ekonomi dan politik, dan tanggung jawab bersama atas persoalan-persoalan bangsa.

Tantangan pluralisme dalam negara-bangsa tersebut menuntut para pemeluk pelbagai agama meninjau kembali pemahaman keagamaan mereka. Terutama, pemahaman tentang eksistensi agama-agama lain dan hubungan negara dan agama. Tidak hanya aspek teologis yang perlu direkonstruksi, tapi mereka juga harus menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang dihadapi bersama, seperti ketidakadilan, kemiskinan, kerusakan lingkungan dan permasalahan kemanusiaan lainnya.

Dalam pembahasan pada sub-bab ini, hanya akan dielaborasi pemikiran Abdurrahman tentang eksistensi agama-agama di Indonesia. Permasalahan tatanan politik yang dapat mengakomodasi pluralisme akan dibahas pada bagian lain (Bab IV). Dalam merumuskan pandangannya tentang eksistensi agama-agama non-Islam dan kepercayaan di bumi Nusantara, Abdurrahman tidak hanya berangkat dari perspektif teologis, tapi juga dari pendekatan historis. Bahkan, ia lebih banyak mempergunakan pendekatan terakhir.

Di Indonesia, menurut Olaf Schumann, agama Islam dan Kristen adalah pendatang bukan termasuk agama-agama asli (*indigenous religions*). Jauh-jauh hari sudah ada kepercayaan terhadap roh-roh nenek moyang.²⁷ Agama Hindu dan Buddha juga merupakan agama asing di bumi Nusantara. Karenanya secara historis, tidak ada satu agama pun di Indonesia yang berhak mengenyahkan agama-agama lainnya dan menuntut perlakuan istimewa. Namun, faktor

²⁷ Olaf Schumann, "Christian-Muslim Encounter in Indonesia," dalam Yvonne Yazbeck Haddad dan Wadi Z. Haddad, eds., *Christian-Muslim Encounters* (Florida: University Press of Florida, 1995), pp. 285-286.

politislah yang menyebabkan hanya ada lima agama yang diakui sebagai agama resmi, yaitu, Islam, Kristen Katolik, Protestan, Hindu dan Buddha. Adapun agama Kong Hu Cu tidak dipandang sebagai agama resmi, dan aliran kepercayaan dipandang sebagai kebudayaan, bukan agama.²⁸

Dari perspektif historis, menurut Abdurrahman, kerajaan-kerajaan yang pernah ada di Nusantara, memberikan tempat bukan hanya kepada agama yang berbeda, tapi juga kepada aliran kepercayaan. Hak hidup agama yang secara formal tidak diakui pemerintah tetap dihargai dan tidak dilarang. Fakta-fakta historis tentang hubungan antar agama dan negara itu seharusnya dijadikan patokan dalam menentukan sikap beragama bangsa Indonesia, terutama umat Islam yang mayoritas. Suatu bangsa tidak mungkin membangun tradisi baru yang secara keseluruhan terpisah dari akar-akar kesejarahannya. Agama harus didudukkan dalam konteks historis, agar penganutnya tidak berpandangan *a-historis*.²⁹

Abdurrahman melihat kecenderungan *a-historis* pada sebagian kalangan umat Islam di Indonesia. Ia menyatakan: “Tapi dalam agama Islam ada pandangan *a-historis* bahwa ada agama yang diakui resmi, di luar itu tidak perlu disantuni atau diberi hak hidup. Kalau ini yang terjadi atau diterapkan oleh sementara kalangan Islam, termasuk yang di pemerintahan, saya pikir itu bertentangan dengan sejarah Islam di sini.”³⁰

Hubungan antar agama di bumi Nusantara pada masa lampau, walaupun tidak bisa berbaur secara integratif dalam ukuran penuh,

²⁸ Lihat, Jane Monnig Atkinson, “Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion,” dalam Rita Smith Kipp dan Susan Rodgers, eds., *Indonesian Religion in Transition* (Arizona: The University of Arizona Press, 1997), pp. 171-186.

²⁹ Abdurrahman Wahid, “Kebebasan Beragama dan Hegemoni Negara,” dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, eds., *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama dan Paramadina, 1998), p. 163.

³⁰ *Ibid.*

paling tidak umat berbagai agama di negeri ini mampu hidup berdampingan pada umumnya secara damai. Sikap tenggang rasa (toleransi) kepada keyakinan dan kepercayaan orang lain itu timbul dari keseimbangan kekuatan yang elastis antara berbagai unsur dan sektor masyarakat. Keseimbangan dan kondisi elastis ini menimbulkan kepercayaan diri yang cukup besar.³¹

Dengan demikian, Abdurrahman melihat bahwa kondisi sosial politik mempengaruhi sikap beragama umat Islam. Pemahaman keagamaan tanpa mempertimbangkan fakta-fakta historis akan menimbulkan sikap tidak toleran. Kehilangan kepercayaan diri umat Islam akan melahirkan sikap intoleran terhadap agama-agama lain.

Senada dengan Abdurrahman, Arief Budiman melihat bahwa sikap intoleran umat Islam itu muncul dari kondisi sosial, politik dan ekonomi yang tidak menguntungkan umat Islam. Padahal mereka mayoritas di Indonesia. Pemeluknya kebanyakan miskin, tidak mempunyai organisasi yang modern dan selalu dikalahkan Kristen dalam hal pendanaan, sistem organisasi, dan sebagainya. Namun walaupun mayoritas, kelompok Islam punya mental minoritas.³²

Modernisasi yang dilancarkan dunia Barat telah mengakibatkan transformasi sosial besar-besaran, tidak hanya di Barat tapi juga di belahan bumi lainnya, termasuk Indonesia. Modernisasi juga telah menyebabkan perubahan-perubahan besar dalam cara kaum Muslim memandang kaitan antara Islam dengan kehidupan mereka sendiri. Islam harus memeriksa dan mereformulasi orientasi kehidupan mereka selama ini. Rekonstruksi pemahaman keislaman akan mempengaruhi dan dipengaruhi oleh hubungan kehidupan lain. Dengan demikian kondisi sosial-politik yang

³¹ Abdurrahman, "Hubungan Antar-Agama," p. 7.

³² Arief Budiman, "Agama, Demokrasi dan Keadilan," dalam M. Imam Aziz et. al., eds., *Agama, Demokrasi dan Keadilan* (Jakarta: Gramedia, 1993), p. 22.

melingkupi umat Islam akan mempengaruhi cara mereka beragama dan begitu juga sebaliknya.³³

Salah satu tantangan modernisasi adalah pluralisme dalam negara-bangsa, terutama pluralitas agama, suku, dan ras. Dalam situasi seperti itu, umat Islam dihadapkan pada pilihan antara identitas pluralistik dan identitas Islam murni. Menurut Abdurrahman, seharusnya umat Islam memilih identitas pluralistik dan mengembangkan pemahaman keagamaan yang tidak eksklusif. Perspektif pluralistik menekankan universalisme kehidupan masyarakat, pengembangan nilai-nilai kemanusiaan universal dan memiliki obyektivitas sangat tinggi dalam memperlakukan semua warga negara, tanpa melihat asal-usul agama atau etnis mereka.³⁴

Perspektif pluralistik lebih memungkinkan berbagai penganut agama hidup bersama dengan damai dan penuh solidaritas, serta keadilan. Sikap pluralistik akan muncul, jika umat Islam tidak hanya mempergunakan pendekatan teologis terhadap agama-agama non-Islam, tapi juga mengembangkan pendekatan historis. Dalam (*religious studies*), perpaduan pendekatan teologis-normatif dengan pendekatan historis-kritis akan memupuk sikap pluralis. Ketegangan kreatif antara kedua pendekatan tersebut dalam suasana yang bebas akan memunculkan fleksibilitas pemahaman keagamaan.

E. Dialog Antar Umat Beragama

Pemerintah Orde Baru, melalui Menteri Agama, Alamsjah Ratu Perwiranegara, periode 1978-1983, mengenalkan *trilogi kerukunan*, yaitu; kerukunan intern umat beragama; kerukunan antar umat beragama; dan kerukunan antar umat beragama dan pemerintah. Istilah kerukunan tersebut, menurut Abdurrahman, memang cocok

³³ Abdurrahman, "Hubungan Antar-Agama," pp. 7-8.

dengan kondisi di Indonesia. Umat beragama baru sekedar rukun saja, hidup berdampingan secara damai (*peaceful coexistence*), namun tidak saling mengerti dan memahami.³⁵ Hidup berdampingan seperti itu, menurut A. Mukti Ali, belum dapat dikatakan sebagai dialog antar umat beragama.³⁶

Umat beragama, kata Abdurrahman, harus mengembangkan program kebersamaan dan saling pengertian. Program ini dapat direalisasikan melalui dialog. Dialog bukanlah ngomong pura-pura. Dialog bukan pula pertemuan orang-orang dalam serimonolog, dimana masing-masing orang berbicara, dan tidak mendengarkan orang lain. Dialog bukanlah ketakutan untuk mengatakan yang sebenarnya.³⁷ Dialog, tegas Abdurrahman, adalah komunikasi antar umat beragama, untuk dapat bekerja sama secara konkret. Dialog adalah pertemuan orang-orang dari pelbagai lingkungan agama yang berbeda-beda, berkomunikasi secara jujur, membicarakan permasalahan yang dihadapi bersama, sama-sama mengatasi kesulitan, baik kesulitan bersama maupun kesulitan masing-masing.³⁸

Bagi Abdurrahman, dialog dapat berjalan dengan baik jika para pesertanya mempunyai pengetahuan tentang agama patner dialognya. Orang yang tidak mengetahui agama lain, atau orang-orang yang tidak saling mengetahui satu sama lain, tidak layak melakukan kritik, koreksi, atau meluruskan konsep orang lain. Karenanya, harus dikembangkan kesadaran untuk menghormati konsep agama lain. Penganut satu agama tidak perlu membicarakan secara negatif konsep agama lain.³⁹

³⁴ Abdurrahman, "Islam, Anti-Kekerasan dan Transformasi Nasional," dalam Glenn D. Palge, Chaiwat Satha Anand dan Sarah Gilliatt, eds., *Islam Tanpa Kekerasan*, terj. M. Taufiq Rahman (Yogyakarta: LkiS, 1998), p. 72.

³⁵ Abdurrahman, "Dialog Agama," p. 56.

³⁶ A. Mukti Ali, "Ilmu Perbandingan Agama," p. 208.

³⁷ Abdurrahman, "Dialog Agama," p. 57.

³⁸ *Ibid.*, pp. 57-58.

³⁹ *Ibid.*, p. 59.

Model dialog yang baik, menurut Abdurrahman, adalah suasana dialog yang dapat memperkaya pengetahuan dan pemahaman terhadap bermacam-macam pemikiran teologis.⁴⁰ Dialog model ini, menurut Mukti Ali adalah ‘Dialog Teologis’, dimana ahli-ahli agama tukar-menukar informasi tentang keyakinan, kepercayaan dan amalan-amalan agama mereka, dan berusaha untuk mencari saling pengertian melalui diskusi ini.⁴¹

Kemudian, Abdurrahman menyatakan pentingnya dialog antar umat beragama tentang konsep-konsep kegunaan agama bagi kehidupan manusia dan konsep kemanusiaan.⁴² Dialog model ini, meminjam istilah Mudji Sutrisno, adalah “dialog antar agama dalam pigura humanisasi”,⁴³ atau apa yang disebut A. Mukti Ali dengan “dialog kehidupan” dan “dialog kegiatan sosial”.⁴⁴ Dialog ini diarahkan untuk memecahkan masalah-masalah yang dihadapi bersama oleh pelbagai penganut agama. Dialog ini membicarakan tema-tema sentral di seputar problem kemanusiaan universal, seperti kemiskinan, keterbelakangan, lingkungan hidup, dan hak asasi manusia.

Dari uraian sebelumnya pada bab ini, dapat diketahui bahwa Abdurrahman memposisikan realitas historis sebagai faktor penentu yang mempengaruhi dan mengarahkan cara seseorang beragama. Paham determinisme historis dari Karl Marx sangat mempengaruhi cara pandang Abdurrahman terhadap agama, namun ia tidak berpendirian seekstrem Marx. Walaupun ia menekankan pentingnya mempertimbangkan eksistensi sosial (*social existence*) dalam merumuskan pemahaman keagamaan, ia masih mengakui peran agama dalam transformasi kondisi sosial.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁴¹ A. Mukti Ali, “Ilmu Perbandingan Agama,” p. 211.

⁴² Abdurrahman, “Dialog Agama,” p. 59.

⁴³ Mudji Sutrisno, “Dialog Antar Agama dalam Pigura Humanisasi,” dalam *Ulumul Qur’an*, vol. IV, no. 4 (1993): pp. 40-41.

⁴⁴ A. Mukti Ali, “Ilmu Perbandingan Agama,” p. 209.

BAB IV TATANAN POLITIK PLURALIS

A. Hubungan Agama dan Demokrasi

Dari perspektif etimologis, demokrasi berasal dari bahasa Yunani (*Greek*) *Demos* (rakyat) dan *Kratos* (kekuasaan) atau kekuasaan oleh rakyat.¹ Demokrasi memandang bahwa suatu kekuasaan (pemerintahan) akan *legitimate* jika kekuasaan itu berasal dari otoritas rakyat dan berdasarkan *consent* mereka. Secara historis, sistem demokrasi telah berlangsung di negara-kota (*city-state*) Yunani kuno pada abad ke-6 sampai abad ke-3 SM., yang muncul sebagai respons terhadap pengalaman buruk monarki dan kediktatoran di negara-negara kota Yunani kuno. Sistem demokrasi pada waktu itu bersifat langsung (*direct democracy*), di mana seluruh warga negara mempunyai hak untuk membuat keputusan-keputusan politik secara langsung berdasarkan prosedur mayoritas. Hal ini dapat terjadi, karena jumlah penduduk yang relatif sedikit, yaitu kurang lebih 300.000 penduduk dalam sebuah negara-kota. Para pedagang asing dan budak belian tidak mempunyai hak politik. Dalam negara modern demokrasi tidak lagi bersifat langsung, tetapi bersifat tidak langsung atau demokrasi berdasarkan perwakilan (*representative democracy*).²

Gagasan-gagasan demokrasi modern merupakan respons terhadap monarki absolut pada akhir Abad Pertengahan (*Medieval Time*) dalam sejarah Eropa, di mana gereja meyakini bahwa kekuasaan berasal dari Tuhan (*teokrasi*). Banyak pemikir yang muncul dari tradisi pencerahan (*enlightenment tradition*) yang dimulai pada abad ke-16. Mereka mengembangkan pemikiran-

¹ Giovannisartori, "Democracy," dalam David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 4 (New York & London: The Macmillan Company and The Free Press, 1968), p. 112.

pemikiran demokrasi. Mereka adalah Niccolo Machiavelli (1469-1527) yang memprakarsai ide-ide sekularisme; Thomas Hobbes (1588-1679) yang menggagas ide *Negara Kontrak*; John Locke (1632-1704) yang menggagas pentingnya konstitusi negara, liberalisme, dan pemisahan kekuasaan legislatif, eksekutif dan lembaga federal; Baron de Montesquieu (1689-1755) yang menyempurnakan gagasan John Locke tersebut menjadi pemisahan kekuasaan antara lembaga legislatif, eksekutif dan yudikatif; dan Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) yang memperkenalkan ide-ide tentang kedaulatan rakyat dan kontrak sosial (*social contract*).³

Pada tahun 1949, UNESCO mensponsori penelitian tentang perbedaan pendapat tentang konsep “demokrasi”. Angket dikirimkan kepada para sarjana dari berbagai negara dunia. Ada dua point yang muncul secara jelas. *Pertama*, mereka mengklaim bahwa demokrasi merupakan deskripsi yang tepat dan ideal untuk seluruh sistem organisasi sosial dan politik yang didukung oleh pihak-pihak yang berpengaruh. *Kedua*, ide tentang demokrasi dianggap *ambiguous* baik dalam lembaga-lembaga atau sektor-sektor yang berusaha memberlakukan ide itu atau dalam konteks kultural dan historis dimana ide dan praktek demokrasi dikondisikan.⁴

Ambiguitas konsep demokrasi berasal dari pemaknaan terhadap “kedaulatan rakyat” (*the sovereignty of people*) sebagai muatan demokrasi. Kemauan rakyat biasanya diartikan sebagai kemauan mayoritas (*will of majority*), karena semua warga negara tidak mungkin selalu sepakat tentang keputusan politik yang harus mereka buat. Kelompok mayoritas biasanya juga menjadi kelompok

² Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: PT Gramedia, 1982), pp. 53-54.

³ David E. Apter, *Pengantar Analisa Politik*, terj. Setawan Abadi (Jakarta: LP3ES, 1996), pp. 74-104.

⁴ S.I. Benn & R.S. Peters, *Principle of Political Thought* (New York: Collier Books-Macmillan, 1964), p. 393.

yang memerintah (*rule of the groups*).⁵ Dari sini kemudian muncul persoalan hubungan mayoritas-minoritas, dan keharusan melindungi hak-hak minoritas untuk menghindari tirani mayoritas.⁶ Tapi, menurut Robert Dahl,⁷ kelompok yang mengendalikan pemerintahan jumlahnya lebih sedikit dari kelompok yang diperintah, sehingga tidak tertutup kemungkinan terjadinya tirani minoritas atas mayoritas. Supaya tidak terjadi tirani, aturan main harus jelas di mana *rule of law* yang harus diwujudkan bukan *law of the ruler*.⁸

Secara teologis, agama-agama (khususnya Yahudi, Kristen dan Islam) diyakini sebagai datang dari Tuhan, bukan buatan dan rekayasa manusia, sementara sosok demokrasi adalah produk dan aktualisasi penalaran manusia sebagai makhluk sosial. Menurut Komaruddin Hidayat, terdapat tiga model hubungan agama dan demokrasi. *Pertama*, hubungan yang bersifat negatif di mana agama dipandang bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi. Secara historis-sosiologis, sejarah agama tidak terbebaskan dari kenyataan bahwa peran agama tidak jarang hanya digunakan oleh para penguasa politik dan pimpinan organisasi keagamaan sebagai alat untuk mendukung kepentingan politik kelompok. Kehadiran agama selalu melahirkan pengelompokan sosial sehingga pada gilirannya akan memunculkan faham dan gerakan sektarianisme. Secara filosofis,

⁵ *Ibid.*, pp. 395-399.

⁶ Sidney Hook, "Democracy," dalam *Encyclopedia Americana*, vol. 8 (New York: Americana Corporation, 1974), p. 685.

⁷ Tentang dominasi minoritas, lihat Robert Dahl, *Demokrasi dan Para Pengkritiknya*, Jilid II, terj. Rahman Zainuddin (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992), pp. 87-113.

⁸ Arief Budiman, "Agama, Demokrasi dan Keadilan," dalam M. Imam Aziz & Jadul Maula, eds., *Agama, Demokrasi dan Keadilan* (Jakarta: Gramedia, 1993), pp. 19-20. Tentang *rule of law*, lihat Azhary, *Negara Hukum Indonesia: Analisis Yuridis Normatif tentang Unsur-unsurnya* (Jakarta: UI-Press, 1995).

keterikatan kepada doktrin agama secara total akan menggeser otonomi dan kemerdekaan manusia, yang berarti juga menggeser prinsip-prinsip demokrasi. Secara teologis, agama tidak mempunyai kompetensi berbicara dan menyelesaikan persoalan demokrasi, karena agama bersifat deduktif, metafisis dan selalu merujuk pada Tuhan yang tidak hadir secara empiris, sementara demokrasi adalah persoalan empiris, konkrit dan dinamis.⁹

Model *kedua*, hubungan agama dan demokrasi bersifat netral di mana urusan agama dan politik berjalan pada jalurnya masing-masing. Teori pemisahan agama ini terkenal dengan istilah sekularisasi politik. Sekularisasi bisa hanya berlangsung pada level formal kelembagaan, bisa terjadi pada proses sosial, bisa juga pada level kesadaran metafisis atau ketiganya bisa berlangsung sekaligus. *Ketiga*, hubungan agama dan demokrasi bersifat positif, biasanya disebut dengan istilah *teo-demokrasi*. Yang ketiga ini memandang bahwa agama, baik secara teologis maupun sosiologis, sangat mendukung proses demokratisasi politik, ekonomi, maupun kebudayaan.¹⁰

Abdurrahman Wahid optimis terhadap peranan positif agama bagi terciptanya proses demokratisasi. Fungsi transformatif yang dibawakan oleh agama bagi demokratisasi kehidupan masyarakat harus bermula dari transformasi intern masing-masing agama. Transformasi ekstern yang tidak bertumpu pada transformasi intern di lingkungan lembaga atau kelompok keagamaan hanyalah akan merupakan sesuatu yang dangkal dan temporer saja. Ia menunjuk “demokratis”-nya Pakistan pada

⁹ Komaruddin Hidayat, “Tiga Model Hubungan Agama dan Demokrasi,” dalam bukunya *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, diedit oleh Ahmad Gaus AF (Jakarta: Paramadina, 1998), pp. 9-13.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 13-15.

tahun 1950-an sebagai contoh tranformasi eksternal tanpa perubahan internal.¹¹

Pemahaman keagamaan yang kontekstual dengan semangat demokrasi merupakan dialog kreatif antara agama dan demokrasi. Menurut Abdurrahman Wahid, untuk dapat melakukan transformasi intern yang sesuai dengan demokrasi, agama harus merumuskan kembali pandangan-pandangannya mengenai martabat manusia, kesejajaran kedudukan semua manusia dimuka undang-undang dan solidaritas hakiki antara sesama umat manusia. Agama akan berfungsi membebaskan (*tahrīr, liberation*), jika tiap agama dapat berintegrasi dengan keyakinan-keyakinan lain dalam bentuk pencapaian nilai-nilai dasar universal yang akan mendudukan hubungan antar agama pada sebuah tataran baru. Tataran baru itu adalah tahap pelayanan agama kepada masyarakat tanpa pandang bulu dalam bentuknya yang paling konkret seperti penanggulangan kemiskinan, penegakan kedaulatan hukum dan kebebasan menyatakan pendapat.¹²

Agama Islam, menurut Abdurrahman Wahid, mempunyai nilai-

nilai universal yang dapat berfungsi membebaskan dan mendukung terciptanya proses demokratisasi kehidupan masyarakat. Islam menampilkan universalismenya dengan lima jaminan dasar yang diberikan kepada warga masyarakat, baik secara perorangan maupun sebagai kelompok. Kelima jaminan dasar itu tersebar dalam literatur hukum agama (*al-kutub al-fiqhiyyah*) klasik, yaitu jaminan dasar akan (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani diluar ketentuan hukum, (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama, (3) keselamatan keluarga

¹¹ Abdurrahman Wahid, "Agama dan Demokrasi," dalam Th. Sumartana et. al., eds., *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat* (Yogyakarta: Penerbit Institut Dian/Interfidei, 1994), pp. 372-373.

¹² *Ibid.*, p. 273.

dan keturunan, (4) keselamatan harta benda dan milik pribadi diluar prosedur hukum, dan (5) keselamatan profesi.¹³ Kelima nilai dasar itu dapat dijadikan tolak ukur dalam melihat pelaksanaan demokrasi dalam sebuah negara.¹⁴

Nilai-nilai demokrasi, menurut Abdurrahman, terbagi menjadi dua, yaitu yang sifatnya pokok dan yang sifatnya lanjutan (*derivasi*) dari yang pokok itu. Nilai-nilai demokrasi yang pokok adalah kebebasan, persamaan, keadilan dan musyawarah.¹⁵ Nilai syura merupakan bentuk cara memelihara kebebasan dan memperjuangkan keadilan. Syura membawa nilai-nilai turunan (*derivative value*), yaitu nilai keterbukaan proses politik dan nilai pertanggung jawaban (*accountability*), serta keterbatasan wewenang. Dalam Islam nilai dasar kebebasan, keadilan dan syura harus diwujudkan dalam bentuk persamaan antar manusia, yaitu persamaan dimuka undang-undang, walau secara teologis mereka berbeda. Karenanya dalam Qur'an ada kata-kata *inna akramakum 'inda Allāh atqākum*.¹⁶

Dengan demikian, Abdurrahman Wahid yakin bahwa pemahaman keagamaan yang didudukkan dalam konteks proses demokratisasi tidak akan bertentangan dengan nilai-nilai demokrasi. Islam sendiri mempunyai nilai-nilai universal yang dapat ditampilkan sebagai titik temu antara agama dan demokrasi.

¹³ Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam," dalam Budhy Munawar-Rachman, ed., *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), p. 546.

¹⁴ Abdurrahman Wahid, "Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi," dalam M. Masyhur Amin & M. Nadjib, eds., *Agama, Demokrasi dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: LKPSM, 1993), p. 97.

¹⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 90-94.

B. Model Hubungan Pluralisme dan Demokrasi

Istilah pluralisme pada mulanya mengacu kepada masalah-masalah masyarakat plural, yaitu masyarakat yang penduduknya tidak homogen, tetapi terbagi dalam kelompok-kelompok suku, etnis, rasial dan agama. Beberapa gabungan dari faktor-faktor ini, seperti yang cukup sering terjadi, meningkatkan kecenderungan ke arah konflik, bukannya kompromi. Hal itu dapat terjadi, karena kaitan-kaitan primordial menjaga adanya loyalitas kultural dan emosional yang kuat terhadap ras, kelompok bahasa, agama atau afiliasi etnis. Asas-asas pemerintahan yang demokratis selalu harus memperhitungkan kaitan-kaitan dan afiliasi-afiliasi primordial itu. Masalahnya adalah mencegah separatisme dengan mengubah nilai-nilai primordial menjadi kepentingan dalam suatu kerja bersama. Kesatuan dalam keanekaragaman adalah sasarannya.¹⁷

Dalam ilmu politik, pluralisme didefinisikan sebagai : (1) sebuah teori yang menentang kekuasaan monolitik negara dan bahkan menganjurkan untuk meningkatkan pelimpahan dan otonomi organisasi-organisasi utama yang mewakili keterlibatan seseorang dalam masyarakat. Juga, percaya bahwa kekuasaan harus dibagi diantara partai-partai politik yang ada, dan (2) keberadaan toleransi keragaman kelompok-kelompok etnis dan budaya dalam suatu masyarakat atau negara, keragaman kepercayaan atau sikap yang ada pada sebuah badan atau institusi dan sebagainya.¹⁸

Yang dimaksud dengan pluralisme dalam tulisan ini adalah pluralisme agama, atau realitas kemajemukan agama yang tidak dapat dihindarkan keberadaannya. Pembahasan pada bab ini ditekankan

¹⁷ Apter, *Analisa Politik*, p. 294.

¹⁸ Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, terj. Wahib Wahab (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1999), p.146; yang ia kutip dari J.A. Simpson dan E.S.C. Weiner, *The Oxford English Dictionary*, vol. XI (Oxford: Clarendon Press, edisi ke-2, 1989), p. 1089.

pada bentuk tatanan sosial-politik yang demokratis yang mampu mengakomodasi pluralitas agama, baik dari perspektif teoritis maupun praktis.

Pada level teori terdapat dua pendapat tentang respons demokrasi liberal terhadap tantangan diversitas agama dan etnis. Pendapat *pertama* menyatakan bahwa diversitas agama dan kultur seharusnya tidak dianggap (*recognized*) dalam kebijakan publik (*public policy*). Institusi-institusi publik, menurut jalan pikiran ini, seharusnya bersifat *impersonal* agar dapat meyakinkan bahwa semuanya diperlakukan sama, tanpa melihat latar belakang identitas ras, agama, etnis, bahasa atau gender. Impersonalitas institusi-institusi publik adalah harga yang harus dibayar oleh semua warga negara dalam kehidupan sebuah masyarakat yang ingin diperlakukan sama. Dalam pandangan ini, pengorbanan komunitas-komunitas agama dan etnis cukup besar, yaitu mereka harus menghilangkan perbedaan (*distinctiveness*) yang mereka miliki dalam publik.¹⁹ Pluralisme liberal, menurut Apter, bergantung kepada dipecahnya kelas, lenyapnya kelompok-kelompok primordial, dan pembedaan peranan, sehingga tidak ada individu yang diidentifikasi sepenuhnya dengan sebuah afiliasi tunggal kelas, pekerjaan, etnis, agama atau lainnya.²⁰

Pendapat *kedua* menyatakan bahwa perlakuan yang sama terhadap semua warga negara mensyaratkan institusi-institusi publik mengakui, bukannya mengabaikan perbedaan-perbedaan agama dan etnis. Karena konteks keagamaan dan kultur adalah sesuatu yang memberikan makna terhadap kehidupan seseorang, menurut jalan pikir ini, maka pengakuan (*recognition*) terhadap perbedaan-

¹⁹ Harold Coward, "Setting the Research Agenda for Canadian Religious Pluralism." Dalam ARC, *The Journal of the Faculty of Religious Studies, McGill*, 25 (1997): p. 127.

²⁰ Apter, *Analisa Politik*, p. 297.

perbedaan berbagai agama dan perbedaan-perbedaan lainnya merupakan suatu keniscayaan dalam sebuah masyarakat yang plural. Demokrasi liberal juga harus membantu memproteksi kelompok minoritas agama dan etnis dari hegemoni kultur mayoritas.²¹

Demokrasi liberal memisahkan agama dan negara, karenanya tidak dapat mengakui secara penuh tuntutan-tuntutan kelompok-kelompok yang mengklaim agama mereka sebagai jalan hidup yang sempurna (*complete way of life*). Indonesia mengambil jalan tengah, yaitu bukan negara sekular dan bukan juga negara agama. Menurut Abdurrahman Wahid, ajaran Islam sebagai komponen yang membentuk dan mengisi kehidupan bermasyarakat warga negara seharusnya diperankan sebagai faktor komplementer bagi komponen-komponen lain, bukannya faktor tandingan yang akan berfungsi disintegratif terhadap kehidupan bangsa secara keseluruhan.²² Agama hendaknya dijadikan sebagai etika sosial bagi sebuah masyarakat bangsa. Agama hendaknya tidak disubordinasikan di bawah wewenang negara, melainkan menjadi kesadaran kuat dari warga masyarakat.²³

Gagasan bahwa Islam adalah jalan hidup yang sempurna atau totalitas Islam, menurut Abdurrahman, akan berbenturan dengan paham kebangsaan yang bertumpu pada pluralisasi. Pluralitas faktor-faktor kehidupan itu mengharuskan penyamaan hak-hak dan status antara golongan mayoritas dan minoritas agama dalam kehidupan bangsa. Masyarakat yang mengalami pluralisasi tentu akan menolak pemberlakuan *shari'ah* sebagai sistem perundang-undangan nasional, dan menekankan diri pada pengembangan nilai-nilai kemanusiaan yang universal dan memiliki obyektivitas yang sangat tinggi dalam

²¹ Coward, "Setting the Research," pp. 127-128.

²² Abdurrahman Wahid, "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa," dalam *Prisma*, no. Ekstra (1994): p. 8.

perlakuan terhadap semua warga negara, tanpa melihat asal-usul keagamaan atau etnis mereka.²⁴

Islam dengan demikian, menurut Abdurrahman, harus berinteraksi dengan paham kebangsaan sebagai konsekuensi dari fenomena negara-bangsa (*nation-state*). Wawasan Islam yang supranasional dan universal dapat dikaitkan dengan wawasan kebangsaan dari sebuah negara-bangsa dengan mengambil sudut pandang fungsional antara keduanya. Islam harus ditilik dari fungsinya sebagai pandangan hidup yang mementingkan kesejahteraan warga masyarakat, apapun bentuk masyarakat yang digunakan. Fungsi tersebut dapat ditelusuri dari dua buah ayat Qur'an. Pertama, firman Allah "Telah ada bagi kalian keteladanan sempurna dalam diri *Rasūl Allāh*, bagi (mereka) yang mengharap *ridā* Allah di Hari Akhir nanti, serta yang senantiasa sadar akan (keagungan) Allah".²⁵ Keteladanan (*uswah ḥasanah*) beliau itu disebutkan dalam firman Allah "Tiada Ku-utus engkau (wahai Muhammad) melainkan sebagai pembawa kesejahteraan bagi seluruh umat manusia dan jagad raya seisinya".²⁶ Manusia telah diciptakan oleh Tuhan dengan kelengkapan sempurna (*aḥsan taqwīm*) untuk dapat menyandang tugas penyejahteraan kehidupan umat manusia.²⁷

Hubungan antara agama dan negara, bagi Abdurrahman, dapat direkonsiliasi melalui ideologi Pancasila. Namun hubungan itu masih dapat menimbulkan friksi antara agama dan negara. Pada satu sisi,

²³ Abdurrahman Wahid, "Islam dan Masyarakat Bangsa," dalam *Pesantren*, vol. VI, no. 3 (1989): pp. 12-13.

²⁴ Abdurrahman Wahid, "Hubungan Antar Agama Dimensi Internal-Eksternal," dalam Th. Sumartana, et al., eds., *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat* (Yogyakarta: Penerbit Dian/Interfidei, 1994), pp. 8-9.

²⁵ QS. Al-Aḥzāb/33:52.

²⁶ QS. Al-Anbiyā'/21:107.

²⁷ Abdurrahman, "Islam dan Masyarakat Bangsa," pp. 11-12.

Islam memberlakukan nilai-nilai normatif dalam kehidupan perorangan maupun kolektif para pemeluknya. Pada sisi lain negara seperti Republik

Indonesia tidak akan mungkin memberlakukan nilai-nilai yang tidak dapat diterima oleh semua warga negara, yang berasal dari agama dan pandangan hidup yang berlainan.²⁸

Bagi Abdurrahman, ideologi Pancasila harus didudukkan sebagai landasan konstitusional dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, sedangkan Islam menjadi *'aqīdah* dalam kehidupan kaum Muslimin. Ideologi Pancasila sebagai landasan konstitusional tidak dipertentangkan dengan agama, tidak dicarikan penggantinya dan tidak diperlakukan sebagai agama. Dengan demikian secara teoritik tidak akan diberlakukan undang-undang maupun peraturan lain yang bertentangan dengan ajaran agama di negara ini.²⁹ Dengan demikian, Abdurrahman tidak khawatir terhadap konsep kedaulatan rakyat dalam sistem demokrasi. Walaupun demokrasi adalah produk manusia dan berdasarkan suara terbanyak, namun tidak akan dilahirkan sebuah produk undang-undang yang bertentangan dengan agama.

Secara keseluruhan, menurut Abdurrahman, Islam berfungsi dalam kehidupan bangsa dalam dua bentuk. Bentuk pertama adalah sebagai akhlaq masyarakat (etika sosial) warga masyarakat, sedangkan bentuk kedua adalah partikel-pertikel dirinya yang dapat diundangkan melalui proses konsensus (Undang-undang seperti Undang-undang No. 1/1974 tentang Perkawinan, Undang-undang Peradilan Agama No. 7/1989).³⁰

Abdurrahman berpendapat bahwa dengan mengakui wewenang Hukum Islam untuk mengatur kehidupan warga negara,

²⁸ Abdurrahman, "Islam, Ideologi dan Etos Kerja di Indonesia," p. 583.

²⁹ *Ibid.*, p. 585.

³⁰ *Ibid.*

melalui “filter” berupa Hukum Nasional, watak kehidupan bernegara dan berbangsa terhindar dari orientasi sekuler. Situasi seperti ini memang tidak akan memuaskan bagi mereka yang menghendaki pelaksanaan ajaran Islam secara utuh sebagai produk legislatif formal, atau dengan istilah lain yang menghendaki pelaksanaan sepenuhnya Hukum Islam dalam kehidupan bernegara. Bagi pandangan seperti itu memang tidak ada yang memuaskan, kecuali berdirinya sebuah Negara Islam, sedangkan dalam kenyataan yang dapat kita dirikan adalah Republik Indonesia.³¹

Dalam lembaga peradilan, menurut Abdurrahman, jabatan hakim agama tidak harus diduduki oleh orang yang beragama Islam. Karena hal itu bertentangan dengan Undang-Undang Dasar yang menyatakan bahwa semua warga negara sama didepan undang-undang. Dengan cara yang lebih mendasar lagi, ia lebih menyetujui unifikasi hukum yang memberi tempat bagi nilai-nilai Islam dan disertai dengan pembaruan bertahap.³²

Di negara-negara Barat, seperti Inggris, unifikasi hukum memberikan tempat bagi pluralisme agama dan kultural. Tetapi, apabila ajaran agama itu bertentangan dengan Konvensi Eropa Tentang Hak-hak Asasi Manusia (*The European Convention on Human Rights*), maka pengajuan pemberlakuan hukum agama atau ajaran agama lainnya secara publik akan ditolak.³³

Hukum Islam sebelum diterapkan di Indonesia, menurut Abdurrahman, harus terlebih dahulu mempertimbangkan aspek lokal atau faktor kontekstual. Oleh karena itu, ia tidak menjadikan Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia sebagai patokan dalam menilai hukum Islam. Tapi hukum Islam harus diintegrasikan dengan

³¹ *Ibid.*

³² Lihat Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, terj. Lesmana (Yogyakarta: LkiS, 1999), p. 394.

Hukum Nasional dengan melalui pembaruan pemahaman keagamaan. Hal ini merupakan usahanya untuk mempribumisasikan Islam.

Menurut sejarahnya, tidak seluruh ajaran Islam diundangkan oleh negara. Sangat banyak aspek kehidupan yang masuk kedalam kategori “hukum agama”, ternyata hanya berlaku sebagai panduan moral yang dilakukan atas kesadaran warga masyarakat. Kenyataan inilah yang melandasi wawasan hukum agama sebagai *fiqh* (berarti faham, tahu, sadar).³⁴ Lagi pula pemberlakuan Hukum Islam secara sepenuhnya dalam

sebuah negara-bangsa yang pluralis adalah tidak mungkin. Karena akan terjadi hegemoni mayoritas Muslim atas minoritas non-Muslim, atau homogenisasi hukum yang akan menghancurkan diversitas agama dan etnis. Menurut Abdurrahman, hak-hak kelompok-kelompok minoritas harus dilindungi. Dalam kitab *fiqh* diajarkan bahwa baik orang Muslim maupun non-Muslim yang hidup dalam satu masyarakat harus dilindungi.³⁵

Proses demokratisasi, menurut Abdurrahman, dapat dijadikan tumpuan harapan bagi mereka yang menolak pengagamaan negara, sekaligus juga memberikan tempat untuk agama. Kalau suatu masyarakat demokratis, Islam akan terjamin. Ini merupakan *appeal* atau himbauan kepada orang-orang yang fanatik yang sedang mencari identifikasi Islam. Sementara bagi orang-orang yang tahu Islam dari yang seram-seram saja, demokratisasi akan menjadi jaminan perlindungan dari Islam.³⁶ Bagi Abdurrahman, pluralisme akan terjaga

³³ Ian Law, *Racism, Ethnicity and Social Policy* (Hertfordshire: Prentice-Hall, 1996), p. 14.

³⁴ Abdurrahman, “Islam dan Masyarakat Bangsa,” p. 12.

³⁵ Lihat wawancara *Editor* dengan Abdurrahman Wahid, “Kasus Monitor yang Marah Cuma Sedikit,” dalam *Editor*, (1990).

³⁶ Abdurrahman, “NU, Pluralisme dan Demokratisasi Jangka Panjang,” dalam M. Imam Aziz dan Jadul Maula, eds., *Agama, Demokrasi dan Keadilan* (Jakarta: Gramedia, 1993), p. 225.

kalau ada demokrasi. Bangsa Indonesia kaya dan kuat karena menjaga jiwa pluralistik.³⁷

Abdurrahman melihat demokrasi dari perspektif pluralisme. Membatasi demokrasi sekadar sampai adanya lembaga, dan mengizinkan

penyaluran seluruh aspirasi hanya melalui lembaga yang diresmikan itu, akan lebih terasa tidak mencukupi, mengingat tingginya kemajemukan (*pluralitas*) masyarakat Indonesia. Demokrasi yang dicita-citakan Abdurrahman adalah yang beroperasi dalam kenyataan kemajemukan masyarakat: yaitu adanya berbagai golongan dan kelompok, besar kecil, yang berbeda-beda dan bahkan bertentangan, yang berdasarkan baik suku, agama, keyakinan, kelompok kepentingan, maupun pengelompokan dengan dasar-dasar lainnya, yang sama-sama berhak untuk dipertimbangkan aspirasinya dalam mengambil keputusan politik. Demokrasi dan mekanismenya tidak akan, dan memang tidak perlu, menyapakan perbedaan yang ada. Abdurrahman menegaskan bahwa demokrasi adalah pengakuan akan adanya perbedaan. Selamanya, di dalam masyarakat yang isinya berbeda-beda itu, suara mayoritas yang akan menentukan keputusan bersama. Hal itu harus diakui dan tidak perlu dirisaukan. Pembatas dari kehendak mayoritas itu, selama ingin mempertahankan demokrasi, ialah tidak melanggar hak minoritas dan meniadakan eksistensi kelompok yang kecil. Ini adalah konsensus yang menjadi syarat demokrasi pluralis. Bila tanpa batas ini, atau batas ini dilanggar, masyarakat yang monolitik mungkin akan terjadi. Atau, perpecahan yang tidak putus-putusnya.³⁸

Dengan demikian, demokrasi yang dicita-citakan Abdurrahman adalah demokrasi yang mengakui realitas pluralisme

³⁷ *Ibid.*, p. 226.

³⁸ Abdurrahman, "Sekali Lagi tentang Forum Demokrasi," dalam *Editor*, no. 36, 25 Mei 1991, p. 93.

agama dan memperlakukan warga negara sama (*equal*), dengan tetap menyantuni perbedaan-perbedaan yang ada antar berbagai agama, namun tidak melakukan homogenisasi agama mayoritas, sehingga hak-hak kelompok-kelompok minoritas mendapat jaminan perlindungan dari hegemoni mayoritas.

C. Batas-batas Demokrasi Pluralis Abdurrahman Wahid

Problem mayoritas-minoritas dalam sistem demokrasi adalah menjaga keseimbangan hubungan kedua kelompok itu, sehingga golongan mayoritas tidak melanggar atau menindas hak-hak kaum minoritas. Dalam kasus Indonesia, umat Islam secara kuantitatif memang dapat disebut golongan mayoritas, tetapi secara kualitatif dapat disebut minoritas. Situasi itu mempengaruhi hubungan umat Islam dan non-Muslim di Indonesia, khususnya umat Kristiani.

Banyak di antara orang Islam yang merasa bahwa pemerintah Orde Baru telah *dibajak* oleh aliansi antara Cina Katholik, sosialis bekas anggota PSI, dan sejumlah perwira militer *anti-Islam*. Sebagian besar tudingan diarahkan pada Mayor Jenderal Ali Murtopo sebagai otak dibelakang kebijakan Orde Baru. Murtopo dikenal memiliki penasihat dari kalangan Cina Katholik, sebagian diantaranya, tahun 1971, bergerak mendirikan *Center for Strategic and International Studies* (CSIS) yang berpengaruh. Murtopo dan para pembantunya memiliki reputasi sebagai kunci di belakang pemilu 1971, pendirian Golkar, dan pembatasan terhadap kekuatan Muslim dan partai-partai politik lainnya.³⁹

Peran Ali Murtopo dan kelompoknya pada tahun 1970-an sampai pertengahan 1980-an memang cukup besar. Kalau melihat komposisi Golkar pada waktu itu, misalnya, dapat disaksikan betapa

³⁹ Robert W. Hefner, *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia*, terj. Endi Haryono (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1995), pp. 6-7.

besar pengaruh kelompok Ali Murtopo dan generasi penggantinya. Yang menjadi Ketua, Sekretaris, dan Bendahara DPP Golkar adalah yang berafiliasi dengan kelompok tersebut. Diantara mereka adalah Murdopo, Cosmas Batubara, David Napitulu dan sejumlah figur yang malang-melintang dalam politik Indonesia sampai pertengahan 1980-an.⁴⁰ Mereka adalah dari kelompok minoritas Kristen yang menguasai posisi-posisi strategis dan penentu kebijakan pemerintah dan perjalanan bangsa Indonesia yang *note bene* berpenduduk mayoritas Muslim atau negara berpenduduk Muslim terbesar di dunia. Umat Islam berada pada posisi marjinal dalam konstelasi politik Indonesia, padahal mereka mayoritas.

Meskipun diwarnai kemunduran politik, banyak pemimpin Muslim kini menganggap era 1980-an sebagai titik balik yang menentukan setidaknya pada masyarakat dan kebudayaan, serta menguatnya kelompok-kelompok yang bersikap baik terhadap pemerintah. Penerimaan umat Islam terhadap Pancasila sebagai asas tunggal, menurut mayoritas cendekiawan Muslim, memberikan keuntungan terhadap Islam.⁴¹

Pada pertengahan tahun 1980-an, banyak tuntutan umat Islam yang diakomodasi pemerintah Orde Baru. Periode 1993-1998 menjadi waktu pertama selama Orde Baru, di mana jumlah menteri Muslim menjadi proporsional dengan jumlah umat Islam Indonesia (sekitar 88%). Jumlah anggota MPR yang Muslim juga proporsional dengan seluruh jumlah umat Islam Indonesia. Sebaliknya, pada periode sebelumnya, jumlah menteri

Dalam masyarakat yang sudah sampai pada tahapan perkembangan yang kompleks ada keharusan untuk memanfaatkan wakil secara jelas dan terperinci. Perwakilan dalam pengertian

⁴⁰ Afan Gaffar, "Spekulasi tentang ICMI," dalam *Gatra*, no. 39, 16 Agustus 1997, p. 42.

⁴¹ Hefner, *ICMI*, p. 25.

seseorang atau pun kelompok yang berwenang menyatakan sikap atau melakukan suatu tindakan, baik yang diperuntukkan bagi, maupun yang mengatasnamakan pihak lain. Di sisi lain, orang-orang yang berfikiran idealis berusaha memformulasikan pola hubungan yang manusiawi secara ideal. Untuk itu kelompok ini menginginkan terwujudnya nilai-nilai demokrasi, seperti kemerdekaan (*freedom*), persamaan (*equality*), dan keadilan (*justice*).⁴²

Indonesia sebagai negara yang memberlakukan sistem perwakilan, dimana warga negaranya terdiri dari berbagai ras, suku dan agama, akan mengalami dilema antara apa yang disebut Arbi Sanit sebagai perwakilan politik, atau lebih tegasnya apa yang disebut Ulil Abshar dengan kecenderungan program “politik representasi,” dan kecenderungan “demokratisasi”.⁴³

Kecenderungan pertama menginginkan golongan mayoritas terwakili secara proporsional dalam struktur sosial-politik Indonesia. Kecenderungan kedua lebih berorientasi demokratisasi. Kelompok ini menginginkan implementasi nilai-nilai demokrasi dalam struktur sosial-politik di Indonesia. Kelompok ini ingin menyamakan derajat dan kedudukan warga negara di depan undang-undang, dengan tidak memandang asal-usul etnis, agama, jenis kelamin dan bahasa. Umat Islam yang masuk dalam kelompok ini tidak mencari perbedaan atas dasar agama dan keyakinan.

Abdurrahman mengakui bahwa dari perspektif partai Islam atau kelompok Islam yang diwakili secara formal, memang betul selama 25 tahun “Islam politik” termarginalisasi. Tapi hal itu, menurutnya, meredusir Islam. Munculnya para birokrat Muslim dalam jumlah besar di pemerintahan, menurut Abdurrahman, sama sekali

⁴² Arbi Sanit, *Perwakilan Politik di Indonesia* (Jakarta: Rajawali, 1985), pp. 23-24.

⁴³ Lihat, Ulil Abshar Abdallah, “Umat Islam dan Politik Representasi,” dalam *Ulumul Qur’an*, no. 2 (1995).

tidak ada hubungannya dengan *content* kebangkitan Islam, karena mereka sibuk memelihara *status quo*, dan bercatur kekuasaan. Kebangkitan Islam, bagi Abdurrahman, adalah kebangkitan untuk menegakkan masyarakat baru yang lebih adil, lebih demokratis dan lebih berkedaulatan hukum serta lebih santun terhadap pluralitas. Dan itu dapat dilakukan, jika Islam mengutamakan politik sebagai moralitas, bukan politik sebagai institusi.⁴⁴

Tapi, bagaimanapun juga, kebijakan-kebijakan pemerintah itu dibuat oleh orang-orang yang berada dalam sistem kekuasaan. Jika tidak ada umat Islam yang berada dalam lingkaran elite penguasa, dan semuanya berada di luar lembaga kekuasaan, maka cita-cita penegakkan keadilan, dan kehidupan yang demokratis, serta terpenuhinya aspirasi umat Islam, akan terasa sulit.

Walaupun Abdurrahman mempunyai strategi besar (*grand strategy*), seperti mengintegrasikan keislaman dengan keindonesiaan, peri kebangsaan, kerukunan masyarakat majemuk, tertib hukum dan demokrasi. Tapi, ia juga manusia biasa, yang memimpin sebuah organisasi besar (NU) yang harus disantuni kebutuhannya, dipelihara dan dilindungi dari musuh dan saingannya.

Pendapat Abdurrahman bahwa kebangkitan umat Islam bukan ditandai oleh proporsionalitas jumlah umat Islam yang duduk di pemerintahan dengan jumlah masyarakat Muslim di Indonesia, tidak terlepas dari posisinya sebagai Ketua Umum PB NU. Mayoritas umat Islam yang duduk di birokrasi adalah dari kalangan Islam modernis, bukan dari kalangan tradisionalis (NU).

Bagi kelompok minoritas, khususnya Kristen, yang dulu pada awal Orde Baru sampai pertengahan tahun 1980-an menguasai panggung politik Indonesia, dan setelah itu kecemasannya berlebihan, Abdurrahman merupakan tumpuan harapan dan tidak mau kehilangan

⁴⁴ Abdurrahman, "Politik sebagai Moral, Bukan Institusi," dalam *Prisma*, no. 5, (Mei 1995): pp. 66-69.

dia, karena ia adalah figur yang selalu melindungi hak-hak minoritas. Tapi, bagi sebagian umat Islam, ia sering dipandang terlalu melindungi minoritas, sehingga kehilangan obyektivitas dalam memecahkan persoalan mayoritas-minoritas.

Memang benar, dalam Konsili Vatikan II terdapat apresiasi yang positif dari Gereja Katolik terhadap Islam, namun tidak semua gereja Kristen mematuhi keputusan-keputusan Konsili Vatikan II. Abdurrahman kadang-kadang menutup mata dari realitas fenomena Kristenisasi di Indonesia. Penolakan umat Kristiani pada tahun 1978 terhadap kode etik penyebaran agama, dimana penyebaran agama tidak ditujukan kepada orang-orang yang sudah beragama, merupakan bukti dari usaha keberlangsungan Kristenisasi di Indonesia. Usaha Kristenisasi memang sulit menembus kantong-kantong NU, dimana para kiai merupakan ujung tombak dan mengayomi umatnya. Wajar, jika Abdurrahman tidak begitu gelisah dan risau dengan fenomena Kristenisasi. Yang jelas, fenomena Kristenisasi adalah realitas, bukan mitos.

Cita-cita demokrasi pluralis model Abdurrahman mengambil jalan tengah antara demokrasi liberal dan negara agama, di mana agama berfungsi sebagai etika sosial, tidak menampilkan diri dalam bentuk eksklusif, tidak menampilkan warna keislamannya, melainkan mengintegrasikan kegiatannya dalam kegiatan bangsa. Gagasan Abdurrahman tentang sistem demokrasi pluralis berada pada posisi tarik-menarik antara demokrasi liberal dan negara agama. Walaupun ia berusaha mengambil jalan tengah antara keduanya, namun ia lebih condong mendekati demokrasi liberal.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini tidak dimaksudkan untuk menggali pemikiran Abdurrahman Wahid secara komprehensif, tetapi hanya menyoroti metodologi pemikirannya dari perspektif studi agama (*religious studies*) dan *Islamic studies*, dengan penekanan lebih pada pada studi agama. Penulis juga memotret paradigma pluralisme, serta model demokrasi pluralis yang dikembangkan Abdurrahman.

Berdasarkan telaah sebelumnya, bisa disimpulkan bahwa Abdurrahman Wahid mempergunakan pendekatan antropologi kultural (*cultural anthropology*) dalam menganalisis aspek-aspek lokal yang dapat diintegrasikan dengan Islam dengan cara operasionalisasi metode *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawā'id al-fiqhiyyah* dalam memahami *naṣ* (*text*) dan kaitannya dengan konteks (*context*), sehingga Islam dapat diintegrasikan dengan budaya lokal dan menjawab persoalan-persoalan keindonesiaan..

Pendekatan historis (*historical approach*) sebagai pelengkap pendekatan teologis dalam memahami eksistensi agama-agama dan aliran kepercayaan, menurut Abdurrahman, sangat bermanfaat dalam memecahkan persoalan pluralitas agama dan kepercayaan di Indonesia, sehingga tidak terjadi hegemoni mayoritas Muslim atas minoritas dan perlakuan yang tidak adil terhadap non-Muslim.

Dalam menyelesaikan fenomena pluralisme, paradigma pluralisme Abdurrahman dapat dikategorikan kedalam paradigma *Dialectical Pluralism*, dimana ia menekankan pentingnya klaim kebenaran (*truth claim*) dan klaim finalitas (*claim to finality*) dalam beragama, namun tetap menghargai agama dan kepercayaan orang lain dan tidak bermaksud mengislamkan mereka. Kedua, ia menekankan keharusan mempertahankan perbedaan teologis antar agama-agama yang ada. Ketiga, ia menekankan pentingnya umat

Islam menyesuaikan pemahaman keagamaan dengan konteks historis realitas pluralitas agama di Indonesia. Keempat, ia menekankan keharusan solidaritas antar umat beragama, melalui dialog antar umat beragama dan gerakan demokratisasi.

Pluralitas dan diversitas agama, serta perbedaan-perbedaan antar berbagai agama, menurut Abdurrahman, dapat terjaga dan dipertahankan dalam sistem demokrasi pluralis yang mengambil jalan tengah antara demokrasi liberal dan negara agama. Dalam demokrasi pluralis, agama tetap diakui keberadaannya dan tidak dipisahkan dari negara. Agama Islam berfungsi sebagai etika sosial (*social ethics*) dan tidak menampilkan dirinya secara formal-eksklusif, tapi mengintegrasikan dirinya dalam nilai-nilai kebangsaan dan keindonesiaan.

B. Saran

Dari pembahasan pemikiran Abdurrahman Wahid tentang pluralisme agama dan demokrasi serta metodologi pemikirannya, maka perlu diajukan beberapa saran yaitu:

1. Kajian terhadap orisinalitas pemikiran Abdurrahman dan hubungannya dengan gagasan pemikir-pemikir lainnya sulit untuk dilakukan, karena kebanyakan tulisannya tidak mencantumkan sumber rujukan yang dipakai. Untuk itu diperlukan upaya penelitian lebih lanjut dan mendalam tentang orisinalitas pemikiran Abdurrahman.
2. Penelitian terhadap pemikiran Abdurrahman dalam tesis ini lebih difokuskan pada aspek teoritis paradigma pluralisme agama dan model demokrasi pluralis serta aspek metodologi pemikirannya. Untuk itu, maka perlu dikaji secara khusus aspek praktis dari model demokrasi pluralis yang dikembangkan Abdurrahman Wahid.
3. Penelitian terhadap pemikiran keislaman Abdurrahman dan pendekatan normatif yang ia pergunakan tidak dikaji secara

mendalam dalam tesis ini, karena ia tidak banyak membahas fenomena pluralisme agama dan demokrasi dari perspektif ajaran Islam, sehingga perlu dilakukan penelitian lebih lanjut tentang pendekatan normatif yang dipergunakan Abdurrahman dalam persoalan-persoalan lainnya.

C. Penutup

Demikian kajian tentang metodologi pemikiran Abdurrahman Wahid dan gagasannya tentang pluralisme agama dan sistem politik pluralis. Pemikiran intelektual Muslim kontemporer merupakan perwujudan dialektika antar peradaban Islam dan peradaban lainnya terutama Barat. Karenanya diperlukan pemahaman yang mendalam tentang khazanah pemikiran Islam klasik dan pemikiran Barat untuk dapat mencermati gagasan para pemikir Muslim.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdallah, Ulil Abshar. "Umat Islam dan Politik Representasi." *Ulumul Qur'an*, no. 2 (1995).
- Abdillah, Masykuri. *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, terj. Wahib Wahab. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1999.
- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Ali, A. Mukti. "Ilmu Perbandingan Agama, Dialog, Dakwah dan Misi." Dalam *Ilmu Perbandingan Agama di Belanda dan Indonesia*, ed. Burhanuddin Daja dan Herman Leonard Beck. Jakarta: INIS, 1992.
- Ali-Fauzi, Nasrullah, ed. *ICMI: Antara Status Quo dan Demokratisasi*. Bandung: Mizan, 1995.
- Anwar, Dewi Fortuna. "Ka'bah dan Garuda: Dilema bagi Islam Indonesia." *Prisma*, no. 4 (April 1984).
- Anwar, M. Syafi'i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Apter, David E. *Pengantar Analisa Politik*, terj. Setiawan Abadi. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Atkinson, Jane Monnig. "Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion." Dalam *Indonesian Religions in Transition*, ed. Rita Smith Kipp dan Susan Rogers, pp. 171-186. Arizona: The University of Arizona Press, 1987.
- Azhary. *Negara Hukum Indonesia: Analisis Yuridis Normatif tentang Unsur-unsurnya*. Jakarta: UI-Press, 1995.
- Aziz, M. Imam dan Jadul Maula, eds. *Agama, Demokrasi dan Keadilan*. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Benn, S.I. dan R.S. Peters. *Principle of Political Thought*. New York: Collier-Book Macmillan, 1964.

- Bijlefeld, Willem A. *Theology of Religions: a Review of Development, Trends, and Issues*, reproduced by Djam'annuri for Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga only, May 1998.
- Binder, Leonard, ed. *The Study of Middle East*. New York: John Willey & Sons, Inc., 1976.
- Boland, B.J. *The Struggle for Islam in Modern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- Bruinessen, Martin van. *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajidi. Yogyakarta: LkiS, 1994.
- Budiardjo, Miriam. *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia, 1982.
- Coward, Harold. "Setting the Research Agenda for Canadian Religious Pluralism." *ARC* 25 (1997): pp. 121-125.
- , *Pluralisme dan Tantangan Agama-agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Crouch, Harold. *The Army and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- Dahl, Robert. *Demokrasi dan Para Pengkritiknya*, terj. Rahman Zainuddin. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992.
- Eliade, Mircea dan Joseph M. Kitagawa, eds. *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago & London: Chicago University Press, 1959.
- Fealy, Greg dan Greg Barton, eds. *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, terj. Tim LKiS. Yogyakarta: 1997.
- Feillard, Andree. *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, terj. Lesmana. Yogyakarta: LkiS, 1999.
- Gaffar, Affan. "Spekulasi Tentang ICMI." *Gatra*, no. 39, 16 Agustus 1997.
- Giovaanisartori. "Democracy." Dalam David L. Sills, ed. *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 4. New York: The Macmillan Company and Free Press, 1968.
- Grunebaum, Gustavo E. von, ed. *Islam: Kesatuan dalam Keragaman*, terj. Effendi N. Yahya. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1983.
- Hamzah, Imron dan Choirul Anam, eds. *Sebuah Dialog Mencari Kejelasan: Gus Dur Diadili Kiai-kiai*. Surabaya: Jawa Pos, 1989.

- Hefner, Robert W. *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia*, terj Endi Haryono. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1995.
- . *Modernity and Challenge of Pluralism: Some Indonesian Lessons*. Paper disampaikan pada konferensi “Religion and Modern Society in Modern World: Islam and Society in Southeast Asia” di Jakarta, 29-31 Mei 1995.
- Hick, John H. *An Interpretation of Religion: Human Responses to Transcendent*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- . *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice-Hall, 1990.
- Hidayat, Komaruddin. *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, edited by Ahmad Gaus AF. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Hook, Sidney. “Democracy.” Dalam *Encyclopedia Americana*. Vol. 8. New York: Americana Corporation, 1974.
- Ida, Laode.”Mbak Tutut dan Gus Dur.” *Gatra*, no. 14, 22 Februari 1997.
- Imawan, Riswandha. *Membedah Politik Orde Baru: Catatan Kritis dari Kaki Merapi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Isre, M. Saleh, ed. *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural*. Yogyakarta: LkiS, 1998.
- Karim, M. Rusli. *HMI MPO dalam Kemelut Modernisasi Politik di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1997.
- Knitter, F. Paul. *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. New York: Orbis Books, 1995.
- Kung, Hans. *Does God Exist?: an Answer for Today*, terj. Edward Quinn. New York: Crossroad, 1978.
- LaFargue, Michael. “Radically Pluralist, Thoroughly Critical: A New Theory of Religions.” *Journal of the American Academy of Religion*, vol. LX, no. 4 (Winter 1992): pp. 693-716.
- Law, Ian. *Racism, Ethnicity and Social Policy*. Hertfordshire: Prentice-Hall, 1999.
- Levine, Donald N. “Cultural Integration.” Dalam David L. Sills, ed. *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York & London: The Macmillan Company & The Free Press, 1968.
- Liddle, R. William. *Islam and Politics in Late New Order in Indonesia*. Paper disampaikan pada konferensi “Religion and

- Society in Modern World: Islam in Southeast Asia” di Jakarta, 29-31 Mei 1995.
- Linton, Ralph. *Anthropologi: Suatu Penyelidikan tentang Manusia (The Study of Man)*, terj. Firmansyah. Bandung: Jemmars, 1984.
- Madjid, Nurcholish. ”Hubungan Antar Umat Beragama: Antara Ajaran dan Kenyataan.” Dalam *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*. Jakarta: INIS, 1990.
- Majalah Media Dakwah. *Fakta dan Data Usaha-usaha Kristenisasi di Indonesia (Kumpulan Laporan)*. Jakarta: Majalah Media Dakwah, 1991.
- Mandelbaum, David G. “Anthropology: Cultural.” Dalam David L. Sills, ed. *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York & London: The Macmillan Company & The Free Press, 1968.
- Martin, Richard C., ed. *Contribution to Asian Studies: Islam in Local Contexts*. Vol. XVII. Leiden; E.J. Brill, 1982.
- . *Approaches to Islam in Religious Studies*. Arizona: The University of Arizona Press, 1985.
- Marx, Karl. “Contribution to Critique of Political Economy.” Dalam Forrest E. Bairo, ed. *From Plato Nietzsche*. New Jersey: Prentice-Hall, 1997.
- Mas’oed, Mohtar. *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru 1966-1971*, terj. M. Rusli Karim. Jakarta: LP3ES, 1989.
- Min, Anselm Kyongsuk. “Dialectical Pluralism and Solidarity of Others: Towards a New Paradigm.” *Journal of American Academy of Religion*, vol. 65, no. 3 (Fall 1997).
- Murtopo, Ali. *Strategi Politik Nasional*. Jakarta: CSIS, 1974.
- Nakamura. Mitsuo. “Abdurrahman Wahid.” Dalam John L. Esposito, ed. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. I. New York & Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Oxtoby, W, ed. *Religious Diversity*. New York: Harper and Row, 1976.
- Panikkar, Raimundo. *Myth, Faith and Hermeneutics: Cross-Cultural Studies*. New York: Paulist Press, 1979.

- Qodir, Zuli dan Lalu M. Iqbal Songell, eds. *ICMI, Negara dan Demokrasi: Catatan Kritis Kaum Muda*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Rahardjo, M. Dawam. *Perekonomian Indonesia: Pertumbuhan dan Krisis*. Jakarta: LP3ES, 1987.
- Redfield, Robert. *Masyarakat Petani dan Kebudayaan*, terj. Daniel Dhakidae. Jakarta: Rajawali, 1982.
- Riyanto, Armada. *Dialog Agama dalam Pandangan Gereja Katolik*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Rowe, William L. *Philosophy of Religion: an Introduction*. California: Wadsworth Publishing Company, 1993.
- Saeed, Abdullah. "Ijtihad and Innovation in Neo-Modernism Islamic Thought in Indonesia." *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 8, no. 3 (1997): pp. 279-295.
- Sahal, Ahmad. "Gus Dur dan Gus Dur." *Tempo*, April 1999.
- Sanit, Arbi. *Perwakilan Politik di Indonesia*. Jakarta: Rajawali, 1985.
- Schumann, Olaf. "Christian-Muslim Encounter in Indonesia." Dalam *Christian-Muslim Encounters*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad dan Wadi Z. Haddad, pp. 285-295. Florida: University Press of Florida, 1995.
- Sekretariat Negara RI. *Gerakan 30 September: Pemberontakan Partai Komunis Indonesia*. Jakarta: Segneg, 1994.
- Shihab, Alwi. "Kerukunan Antar Umat Beragama." *Republika*, 8 Agustus 1997.
- , *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Sitompul, Einahar. *NU dan Pancasila*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Tradition of Mankind*. New York: Mentor Books, 1962.
- , *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. New York: Orbis Book, 1981.
- Surachmad, Winarno. *Dasar dan Teknik Research*. Bandung: Tarsito, 1978.
- Sutrisno, Mudji. "Dialog Antar Agama dalam Pigura Humanisasi." *Ulumul Qur'an*, vol. IV, no. 4 (1993).

- Swidler, Leonard, ed. *Toward a Universal Theology of Religion*. New York: Orbis Books, 1981.
- Voget, Fred W. "History of Anthropology." Dalam David Levinson dan Merlvin Ember, eds. *Encyclopedia of Cultural Anthropology*.
- Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions*, edited with an introduction by Joseph M. Kitagawa. New York: Columbia University Press, 1957.
- Wahid, Abdurrahman. *Bunga Rampai Pesantren: Kumpulan Karya Abdurrahman Wahid*. Jakarta: C.V. Dharma Bhakti, 1978.
- . *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- . *Muslim di Tengah Pergumulan*. Jakarta: Leppenas, 1981.
- . "Agama dan Demokrasi." Dalam Sumartana, et al., eds. *Spiritualitas Baru dan Aspirasi Rakyat*. Yogyakarta: Penerbit Institut Dian/Interfidei, 1994.
- . "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama." Dalam *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, ed. Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. Jakarta: Gramedia dan Paramadina, 1998.
- . "Hubungan Antar Agama: Dimensi Internal dan Eksternal di Indonesia." Dalam *Dialog: Kritik dan Identitas*, ed. Sumartana and others. Yogyakarta: Dian/Interfidei, 1994.
- . "Intelektual di Tengan Eksklusivisme." Dalam *ICMI Antara Status Quo dan demokratisasi*, ed. Nasrullah Ali-Fauzi. Bandung: Mizan, 1995.
- . "Islam Anti-Kekerasan dan Transformasi Nasional." Dalam Glenn D. Palge, Chaiwat Satha Anand dan Sarah Gilliat, eds. *Islam Tanpa Kekerasan*, terj. M. Taufiq Rahman. Yogyakarta: LkiS, 1998.
- . "Islam, Ideologi dan Etos Kerja di Indonesia." Dalam Budhy Munawar-Rachman, ed. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- . "Islam dan Masyarakat Bangsa." *Pesantren*, no. 3 (1985): pp. 10-13.
- . "Kasus Gila dan Gila Kasus." *Editor*, no. 8, 3 November 1990.
- . "Kebebasan Beragama dan Hegemoni Negara." Dalam *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, ed. Komaruddin

- Hidayat dan Ahmad Gaus AF. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Yayasan Paramadina, 1998.
- , "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa." *Prisma*, no. Ekstra (1984): pp. 3-9.
- , "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa ini." *Prisma*, no. 4 (April 1984): pp. 31-38.
- , "NU, Pluralisme dan Demokratisasi Jangka Panjang." Dalam M. Imam Aziz dan Jadul Maula, eds. *Agama, Demokrasi dan Keadilan*. Jakarta: Gramedia, 1993.
- , "Pancasila dan Kondisi Obyektif Kehidupan Bernegara." *Kompas*, 26 September 1985.
- , "Pancasila dan Liberalisme." *Kompas*, 30 Mei 1987.
- , "Politik sebagai Moral, Bukan Institusi." *Prisma*, no. 5 (Mei 1995).
- , "Pribumisasi Islam." Dalam *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, ed. Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh. Jakarta: P3M, 1989.
- , "Sekali Lagi Tentang Forum Demokrasi." *Editor*, no. 36, 25 Mei 1991.
- , "Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi." Dalam M. Masyhur Amin dan M. Nadjib, eds. *Agama, Demokrasi dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: LKPSM, 1993.
- , "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam." Dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed. Budhy Munawar-Rachman. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Whaling, Frank, ed. *Contemporary Approach to the Study of Religion*. Berlin: Mouton Publishers, 1984.
- Whitehead, Alfred North. *Religion in the Making*. New York: New American Library, 1974.