

BAB III

BIOGRAFI ABDURRAHMAN WAHID

A. Abdurrahman Wahid dalam Konteks Sejarah

KH Abdurrahman Wahid, memiliki panggilan akrab ciri khas pesantrenan yaitu, "Gus", ia sejak kecil dididik dan dibesarkan dalam lingkungan keluarga pesantren dan di bawah naungan keluarga ulama yang mengikuti garis *Ahlu al-Sunnah Wa al-Jama'ah* (Nahdhatul Ulama). Ia dilahirkan di Jombang, salah satu kota di antara sekian kabupaten yang terdapat di propinsi Jawa Timur, tepatnya pada tanggal 4 Agustus 1940. Ayahnya adalah KH. Wahid Hasyim,¹ putra pendiri NU KH. Hasyim Asy'ari² yang semasa hidupnya pernah menjabat sebagai Ketua PBNU. Ia adalah salah seorang penanda tangan Piagam Jakarta, serta Menteri Agama Republik Indonesia pada kabinet Hatta, Nastir, dan Sukiman. Sedangkan dari garis ibunya Abdurrahman Wahid mewarisi darah dari KH. Bisyrri Syamsuri.³

¹ KH. Wahid Hasyim lahir pada tanggal 1 Juni 1914 di Jombang, beliau pernah mondok di Pesantren Lirboyo, Kediri; Tebuireng, Jombang; dan melanjutkan ke Makkah, Saudi Arabiyah. Beliau juga pernah menjabat Ketua Muda PBNU pada tahun 1952, pernah menjadi MIAI, Ketua Masyumi, dan pernah menjadi Menteri Agama Republik Indonesia. Saiful Anam, "KH. Wahid Hashim: Konsolidasi Dan Pembelaan Eksistensi", dalam Azyumardi Azra dan Syaiful Umam, *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik* (Jakarta: PPIM, 1988), hlm. 81-113.

² KH. Hasyim Asy'ari lahir pada tanggal 14 Pebruari 1871 di Desa Ggendang Tambak Baras, Jombang, Beliau pernah mondok di Pesantren Tringgilis, Semarang; Pesantren Siwalan Panji, Sidoarjo; dan melanjutkan ke Makkah. KH. Hasyim Asy'ari adalah termasuk pendiri NU dan satu-satunya ulama yang menyandang gelar Rais Akbar Syuriah PBNU, beliau juga adalah pernah ditunjuk oleh pemerintah Jepang sebagai Kepala KUA wilayah Jawa Madura. Zamakhsyari Dhofier, "KH. Hasyim Asy'ari Penggalang Islam Tradisional", dalam Huwaidy Abdussami dan Ridwan Fakla AS (ed.), *Biografi 5 Rais 'Am NU*, Cet. I (Yogyakarta: LTN-NU, 1995), hlm 16-19.

³ KH. Bisyrri Syamsuri lahir di Pati, Jawa Tengah pada tanggal 18 September dan wafat di denanyar, jombang. Beliau pernah mondok di Pesantren Kajen, Pati; Pesantren Kasingan, Rembang; Pesantren Bangkalan, Madura; Dan melanjutkan ke Makkah. KH. Bisyrri Syamsuri adalah Pendiri Pondok Pesantren Mambaul Ma'arif, Denanyar, Jombang. Beliau pernah aktif di KNIP, pernah menjadi anggota DPR RI, menjadi anggota Dewan Konstituante, dan pernah menjabat sebagai Rais

Kala menapak usia yang masih tergolong kanak-kanak, Abdurrahman Wahid sering dijuluki "*Abdurrahman al-dakhil*".⁴ Pada saat bocah itu, ia tidak seperti kebanyakan anak-anak seusianya, ia tidak memilih tinggal bersama ayahnya, tetapi memilih ikut bersama kakeknya. Di saat serumah dengan kakeknya itulah, Abdurrahman Wahid sejak kecil mulai mengenal politik dari orang-orang yang tiap hilir-mudik dirumah kakeknya.⁵

Pada tahun 1950, Abdurrahman Wahid dan saudara-saudaranya pindah ke Jakarta. Saat itu ayahnya KH. Wahid Hasyim dilantik sebagai Menteri Agama Republik Indonesia. Sehingga akhirnya mereka harus bermukim di Jakarta. karena kedudukan seorang ayah ini pula, untuk kesekian kalinya Abdurrahman Wahid akrab dengan dunia politik⁶ yang telah didengarnya dari rekan-rekan ayahnya yang sering mangkal di rumahnya.

Meskipun berasal dari keluarga santri, sebagai jenjang pendidikan formal Abdurrahman Wahid ditempuh di sekolah-sekolah "sekuler". Ia lulus dari Sekolah

⁴Am PBNU. Abdurrahman Wahid, "KH. Bisyr Syamsuri: Pecinta Fiqh Sepanjang Hayat", dalam Huwaidy Abdussami dan Ridwan Fakla AS (ed.), *Biografi*, hlm. 59-104

⁴ Abdurrahman Addakhil, secara leksikal "*al-dakhil*" berarti seorang penakluk, sebuah nama yang diambil KH. Wahid Hasyim dari seorang perintis Dinasti Bani Umaiyah yang telah menancapkan tonggak kemakmuran dan kemajuan Islam pada saat itu. A. Gaffar Karim, *Metamorfosis: NU dan Politisasi Islam Indonesia*, cet. I (Yogyakarta: Pusataka Pelajar, 1995), hlm.95-96.

⁵ Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam: Pemikiran Dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Nurcholish Madjid, dan Jalaluddin Rahmat*, cet. I (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), hlm. 77-78.

⁶ Selain tenggelam dalam dunia politik dan politisasi NU, kedua orang tuanya juga menganggap perlu untuk memperkenalkan Abdurrahman Wahid dengan sejumlah kelompok social. Sehingga ketika masih muda, ia dititipkan dalam asuhan seorang warga kebangsaan Jerman, teman baik ayahnya yang telah masuk Islam. Pada waktu itulah, ia diperkenalkan dengan musik eropa klasik. Greg Barthon, "Liberalisme: Dasar-dasar Progresivitas Pemikiran Gus Dur", dalam Greg Barthon dan Greg Fealy (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU dan Negara*, cet. I (Yogyakarta: LKIS, 1997), hlm. 164.

Rakyat (SR) di Jakarta pada tahun 1953. Kemudian dari tahun 1953 hingga 1957, Abdurrahman Wahid melanjutkan sekolah ke Yogyakarta. Ketika ia belajar di Sekolah Menengah Ekonomi Pertama (SMEP), Abdurrahman Wahid tinggal di rumah seorang pemimpin modernis, KH. Junaid, ulama anggota Majelis Tarjih Muhammadiyah.⁷ Setelah itu ia banyak menghabiskan waktunya dengan mondok di beberapa pesantren NU terkemuka. Dari tahun 1957-1959, Abdurrahman Wahid mondok di Pesantren Tegalrejo, Magelang. Namun pendalamannya tentang ilmu agama masih dianggapnya belum cukup juga, kemudian Abdurrahman Wahid memutuskan untuk kembali ke Jombang. Hingga pada tahun 1960 ia kembali ke pesantren Denanyar, Jombang, untuk belajar di pesantren kakeknya dari nasab ibu, yakni KH. Bisyr Syamsuri. Sambil mondok di sana, Abdurrahman Wahid juga belajar di Madrasah Mu'alimat Bahrul Ulum Tambak Baras, Jombang. Berikutnya ia mondok di pesantren Krapyak Yogyakarta dan tinggal di rumah pemimpin NU terkemuka, yaitu KH. Ali Makshum.⁸

Kemudian pada tahun 1964, Abdurrahman Wahid berangkat ke Mesir untuk melanjutkan studinya ke Universitas al-Azhar di Kairo pada *Department of higher Islamic and Arabic Studie*. Di Mesir ia tidak menyelesaikan studinya karena universitas tersebut dianggap tidak kondusif bagi dirinya. Selama dua tahun di Kairo justru ia gunakan untuk belajar di luar universitas, dengan

⁷ www. Gusdur.net. *Pengalaman Pendidikan*, hln 1.

⁸ KH. Ali Makshum adalah Mantan Rais "Am NU yang terpilih di tahun 1981. Beliau lahir tanggal 2 Maret di Lasem, Rembang Jawa Tengah. Ia jg dikenal sebagai ulama besar yang sangat pandai dan memiliki pergaulan yang sangat luas, bukan hanya dengan para kiai di Jateng, melainkan juga dengan kiai-kiai besar seluruh Jawa dan Madura. Dan juga pernah pengasuh Pondok Pesantren Krapyak, Yogyakarta. Badrun Alaina, "Tokoh Modernis NU", dalam Huwaidy Abdussami dan Ridwan Fakla AS (ed.), *Biografi*, hlm. 108-118.

mengikuti halqah, menghabiskan waktunya di Perpustakaan Mesir Nasional "*Dar al-Kutub*", serta perpustakaan di kedutaan Amerika dan Prancis. Abdurrahman Wahid juga mengadakan kontak dan bergabung dengan ulama dan cendekiawan Muslim Mesir, seperti Zaki Naguib Mahmud, Soheir al-Qalamawi, dan Syauid Dheif.⁹

Selepas dari Kairo Abdurrahman Wahid sempat belajar di Fakultas Sastra¹⁰ Universitas Bagdad, Iraq. Di kota itu ia menghabiskan empat tahun untuk belajar, bukan untuk belajar agama sebagaimana yang diharapkan, melainkan tentang sastra dan kebudayaan Arab, juga filsafat Eropa dan teori sosial. Hingga pada tahun 1971 Abdurrahman Wahid ingin mengenyam dunia pendidikan liberal di Eropa, sehingga ia akhirnya menjelajahi salah satu universitas Eropa untuk pindah atau melanjutkan pendidikan di sana. Namun, Abdurrahman Wahid tidak diterima, dan harapannya tidak kesampaian kerana latar belakang pendidikan yang telah ditempuh sebelumnya. Hingga akhirnya Abdurrahman Wahid memutuskan untuk kembali ke Indonesia.¹¹

B. Sistem Nilai Sosial Politik Abdurrahman Wahid

⁹ A. Gaffar Karim, *Metamorfosis*, hlm. 96

¹⁰ Dalam pandangan Abdurrahman Wahid mutu Universitas Bagdad, cukup bagus khususnya dalam bidang sastra, sehingga tidak lama kemudian, di tempat inilah bakat empirismenya tumbuh pesat. Di lingkungan yang baru itu, Abdurrahman Wahid banyak membaca karya-karya tokoh, seperti pemikiran Emil Durkheim, minatnya tentang Indonesia juga tumbuh di universitas tersebut, karena referensi tentang Indonesia juga cukup banyak tersedia di Perpustakaan Bagdad. Sehingga di universitas ini pula ia diminta untuk meneliti asal-usul historis Islam Indonesia. Dedy Djamiluddin, *Zaman Baru Islam*, hlm. 83

¹¹ Laoda Ida dan Tanntowi Jauhari, *Gus Dur di Antara Keberhasilan dan Kenestepaan*, cet. (Jakarta: Raja Grafindo, 1999), hlm. 67. atau www.gusdur.net, *Pengalaman Pendidikan*, hlm. 3.

Bangsa Indonesia merupakan suatu bangsa yang mempunyai tingkat heterogenitas tertinggi di dunia. Suatu bangsa yang terdiri dari ratusan etnis, bahasa agama dan kepercayaan masing-masing dengan variasi, aneka ragam kebudayaan serta adat-istiadat. Pluralisme ideologi dan aliran politik semacam itu pernah menjadi catatan sejarah Indonesia bahkan di era reformasi mulai hidup kembali mewarnai wacana perpolitikan.

Salah satu persoalan krusial dan telah cukup lama memancing perdebatan dan kontroversi, baik di dalam literatur-literatur pemikiran keislaman sendiri maupun dalam kajian politik mengenai Islam dalam dinamika kekuasaan, khususnya di bawah pemerintahan Orde Baru, ialah bagaimana menata hubungan antara agama dan politik, terutama yang berkaitan dengan ideologi negara Pancasila. Masalah ini muncul karena sempat menguat anggapan di sebagian anggota masyarakat bahwa, kelompok Islam tetap menyimpan niat terselubung menggantikan Pancasila dengan ideologi Islam. Secara historis, anggapan ini dapat dimengerti mengingat betapa tajamnya perbedaan yang telah muncul antara kubu pendukung "Islam politik" dengan kubu "nasionalis sekular".¹²

Dari keadaan tersebut tercipta jarak antara massa Islam disatu pihak dengan kekuatan negara dipihak lain, sehingga ada hubungan yang kurang harmonis atau bahkan antagonis. Yang pertama berkepentingan menjalankan ajaran agama secara benar, sementara yang kedua bercita-cita membangun negara sebagai kekuatan hegemonik. Dalam kondisi demikian massa Islam sendiri

merasakan *splite personality*, antara berpihak pada misi kebangsaan dan misi keislaman. Gejala inilah yang kemudian ditangkap oleh Abdurrahman Wahid dengan menyadarkan mereka akan pentingnya memberikan penjelasan secara konseptual tentang bagaimana sebenarnya hubungan Islam dan negara (wawasan kebangsaan).¹³

Sebagai seorang intelektual yang berlatar belakang muslim tradisional, pemikiran Abdurrahman Wahid dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran yang berkembang dikalangan NU. Sebagai organisasi Islam, NU sangat dekat dan erat dengan pemikiran aliran *ahlu al-sunnah wa al-jama'ah* (Sunni). Bahwa NU bisa dipastikan representasi dari aliran Sunni. Hal ini karena dalam berakidah NU berpangkal pada tiga panutan inti yaitu,¹⁴ mengikuti aliran Al-Asya'ari dan Al-Maturidi dalam bertauhid, mengikuti salah satu madzhab yang empat, yakni Syafi'i dalam bidang Fiqh dan mengikuti cara yang ditetapkan al-Junaid al-Baghdadi dalam bertasyawuf.

Sunni sebagaimana tercatat dalam sejarah adalah aliran yang lahir paling belakang. Oleh karena itu, Sunni mencoba mencari sintesis dan format baru atas pemikiran politik yang berkembang saat itu, yakni terjadinya situasi kepolitikan umat yang diwarnai oleh ketegangan dan benturan-benturan, yang secara partikular berawal dari masalah kekhalifahan. Selain itu, Sunni juga mencoba

¹² Dedy Damaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, , *Zaman Baru Islam: Pemikiran Dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Nurcholis Madjid, dan Jalaludin Rahmad*, cet. I (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), hlm. 168.

¹³ Ahmad Amir Aziz, *Neo-modernisme Islam Indonesia: Gagasan Sentral Nuorcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid*, cet. I (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), hlm. 39.

melihat secara jernih dengan mengakui sebagai perbedaan pandangan yang terjadi di antara paham-paham yang telah lahir sebelumnya. Baik antara Syi'ah-Khawarij, Jabariyyah-Qadariyyah, maupun Mu'tazilah-Murjiah. Oleh karena itu, wajar jika kelompok Sunni mempunyai aliran yang berwatak terbuka (inklusif), moderat, toleransi, dan seimbang. Hal ini tercermin dalam menyikapi persoalan-persoalan yang sedang berkembang.

Karakteristik pemikiran Sunni tersebut, setidaknya telah diwarnai oleh adanya tiga dimensi kesejarahan yang berlangsung pada masa sebelumnya.¹⁵ *Pertama*, adanya pergolakan politik pada masa awal Islam yang kemudian melahirkan kelompok sektarian yang satu dengan yang lainnya saling bermusuhan. Hal ini menyebabkan politik *islah* pada masa awal Islam saat itu relatif tidak stabil dan sering kali dalam suasana *chaotic*. *Kedua*, masih kuatnya polemik dan perebutan hegomeni diskursus pemikiran keagamaan yang berbasis polemik di sekitar persoalan teologi. *Ketiga*, adanya pengaruh yang kuat dari alam pemikiran Yunani terhadap dasar pemikiran Sunni.

Oleh karena itu, ketika dilakukan upaya penelitian terhadap pemikiran Abdurrahman Wahid tentang agama dan negara, maka hal itu pun tidak bisa terlepas begitu dari saja keterlibatan NU secara keseluruhan dalam lingkup konfigurasinya dengan negara yang memegang otoritas ideologi sebagai sebuah gerakan keagamaan (*Islamic movement*) di Indonesia. Berkaitan dengan persoalan hubungan ideologi-negara dengan Islam, maka setidaknya ada empat peristiwa

¹⁴ Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1999), hlm. 327.

besar yang menunjukkan keterlibatan NU secara intens di dalamnya; *Pertama*, Muktamar NU di Banjarmasin tahun 1938 diputuskan keharusan untuk membela negara dari serangan luar. *Kedua*, perdebatan sengit di seputar dasar Negara menjelang dan sesudah kemerdekaan. *Ketiga*, memberikan gelar pemegang kekuasaan pemerintahan temporer dengan wewenang penuh kepada presiden Soekarno. *Keempat*, penerimaan NU terhadap asas tunggal Pancasila melalui Muktamar NU ke-27 di Situbondo 1984.¹⁶

Kaitannya dengan hubungan agama dan negara, Abdurrahman Wahid berpendapat, bahwa pada prinsipnya dalam Islam, “negara itu adalah hukum (*al-hukmu*), dan sama sekali tidak memiliki bentuk negara”, yang terpenting bagi Islam, tambah Abdurrahman Wahid, adalah etik kemasyarakatan dan komunitas.¹⁷ Dengan demikian jelaslah, bahwa bagi umat Islam yang terpenting adalah pengaturannya (*al-hukmu*). Sebab konsep dasar Islam tentang masyarakat adalah *al-hukmu* bukan *al-dawlah* (negara). Dalam al-Qur’an, kata-kata *al-dawlah* (edaran atau struktur) itu tidak ada. Jadi istilah kenegaraan dalam al-Qur’an tidak memakai *al-dawlah*. Pengertian kenegaraan dalam arti istilah geografis menggunakan istilah *balдах*.¹⁸ Untuk menguatkan pendapatnya, Abdurrahman Wahid membeberkan lintasan sejarah pemerintahan Islam awal yang disebutnya sebagai sebuah Dinasti, menurutnya:

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 41-42

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 150-151.

¹⁷ Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Nurcholis Madjid, dan Jalaludin Rahmat*, cet. I (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), hlm. 188.

¹⁸ Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama*, hlm. 55-56. Atau Abdurrahman Wahid, *Gus Dur Diadili*, hlm. 54.

“Nabi Muhammad ditunjuk oleh Tuhan untuk menjadi kepala negara dan pemimpin umat atau komunitas melalui wahyu. Kemudian Nabi tidak merumuskan apa-apa lagi. Sehingga terjadilah konflik untuk menyelesaikan masalah kepemimpinan yang telah terjadi, dan akhirnya Abu Bakar dibai’at menjadi pemimpin. Tatkalah Abu Bakar sakit dan hendak wafat, beliau menitipkan pesan agar Umar Ibnu al-Khatthab untuk menggantikan kepemimpinannya. Kemudian ketika Umar R.A. akan wafat, beliau juga berpesan agar menunjuk tujuh orang dewan pemilih termasuk Abdullah, anak beliau. Namun dengan catatan Abdullah tidak boleh dipilih, akhirnya yang menjadi pemimpin adalah Utsman bin Affan, yang akhirnya ia dibunuh dan tidak jelas pesannya. Begitulah nasib para penggantinya. Dari proses tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa pada masa awal Islam yang ada hanya Dinasti. Lalu bentuk negara awal Islam itu yang bagaimana? Ungkap Gus Dur, karena bentuk Dinasti, maka institusionalisasi (kelembagaan) politiknya cenderung mempertahankan status Quo”.¹⁹

Maka pada akhirnya Abdurrahman Wahid mengungkapkan bahwa Islam sebenarnya tidak memiliki konsep pemerintahan yang definitif. Buktinya dalam suatu sistem pemerintahan yang paling pokok (sebagaimana tercantum dari pernyataan di atas) adalah persoalan *suksesi* kekuasaan (pergantian kepemimpinan), ternyata Islam tidak mempunyai pola yang tetap. Kadang memakai konsep *istikhlaf* (kasus abu Bakar ke Umar), kadang memakai sistem *bai’at* (umat membai’at Abu Bakar), dan kadang juga memakai sistem *ahlu al-hall wa al-aqdi* (sistem formatur). Padahal perihal *suksesi* adalah persoalan yang cukup urgen dalam masalah kenegaraan. Tiga model sistem tersebut ini terjadi dalam tempo tiga belas tahun, padahal kalau memang Islam memiliki konsepnya, tentu tidak akan terjadi demikian, apalagi para sahabat adalah orang yang patuh, taat, dan takut dengan Rasulullah.²⁰

¹⁹ Ibid, hlm. 235

²⁰ Ibid, hlm. 55.

Dengan demikian, Islam memang tidak mengatur konsep kenegaraan, yang ada hanyalah “komunitas agama” (*kuntum khaira ummatin ukhrijat linnas*). Jadi *khaira ummatin*, bukan *khaira dawlatin* atau *khaira jumhuriyyatin*, apalagi *khaira mamlakatin*.²¹ Sehingga yang terpenting baginya adalah berlakunya hukum Islam di tengah-tengah masyarakat.

Lebih lanjut Abdurrahman Wahid mengatakan, Islam berfungsi penuh dalam kehidupan sebuah masyarakat bangsa melalui perkembangan nilai-nilai dasarnya sebagai etika masyarakat yang bersangkutan. Islam berfungsi sebagai bagian kehidupan sosial yang akan memandu jalannya kehidupan bernegara dan bermasyarakat tersebut sesuai dengan martabat luhur dan kemuliaan derajat manusia. Karena pada analisis terakhir manusialah yang menjadi obyek upaya kesejahteraan hidup tersebut, bukan bentuk negara yang dipakai, dan bukan bentuk kemasyarakatan yang lain, hal ini semata-mata karena ia lebih efektif untuk tercapainya tujuan tersebut.

Terlebih lagi, dalam hubungannya dengan negara, ungkap Abdurrahman Wahid, Islam memiliki pandangan utama. *Pertama*, adanya pandangan untuk mendirikan sebuah negara yang khusus Islam, seperti yang terjadi di Iran, Pakistan, dan Arab Saudi sekarang. *Kedua*, pandangan bahwa Islam adalah agama resmi negara, namun negaranya sendiri bukan negara Islam, seperti yang ada di Malaysia. *Ketiga*, antara agama dan negara tidak dikaitkan secara konstitusional, namun hak melaksanakan syari'at agama dibenarkan oleh negara, seperti di

²¹ *Ibid.* hlm. 30.

Indonesia. Baginya ketiga pandangan tersebut adalah akibat logis dari pertumbuhan sejarah, dan satu sama lain tidak tepat untuk saling menyalahkan. Namun ada ukuran obyektif yang dapat digunakan untuk menilai kegunaan masing-masing; benarkah di dalamnya terlaksana ajaran Islam; sampai di manakah ajaran itu terlaksana; siapakah yang menjamin pelaksanaannya; dan demikian seterusnya. Sehingga di sinilah Abdurrahman Wahid mencoba menetralsir hubungan agama dan negara, dengan menawarkan; *pertama*, menjadikan Islam sebagai etika sosial dalam kehidupan bernegara, dan *kedua*, pribumisasi Islam.²²

Menurutnya, untuk melihat hubungan antara wawasan Islam universal dan wawasan kebangsaan dari sebuah masyarakat bangsa adalah dengan mengambil sudut pandang antar keduanya. Yaitu Islam haruslah dilihat dari fungsinya sebagai pandangan hidup yang mementingkan kesejahteraan masyarakat, apapun bentuk masyarakat itu. Dan untuk tugas kesejahteraan itu manusia diciptakan dengan kelengkapan sempurna sebagai manusia (makhluk). Sehingga mampu membangun kepribadian dan melalui pengembangan kepribadian itulah lahir pola hubungan antar manusia yang disebut pergaulan masyarakat, interaksi sosial atau komunikasi publik.²³

Maka wajar apabila Abdurrahman Wahid sangatlah berhati-hati dengan kemungkinan idealisasi struktur Islam, artinya walaupun Islam sebagai pandangan hidup memerlukan perwujudan dalam bentuk masyarakat yang berstruktur, malah

²² Bahtiar Efendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 142.

sebenarnya menjadi tidak penting mempersoalkan bentuk operasional masyarakat itu sendiri selama tujuan mengupayakan kesejahteraan hidup masih dipegang sebagai patokan bersama.

Jelaslah pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Islam dan pola implementasinya dalam konteks negara bangsa, sangat memperhatikan konteks politik dan sosiologis suatu masyarakat. Hal ini bisa muncul karena ia lebih menekankan pada suatu ajaran Islam dari pada simbol-simbol formalnya, di mana teks-teks ajaran Islam di interpretasikan sesuai dengan konteks kebangsaan yang melingkupinya.²⁴

Kemudian tentang pribumisasi Islam,²⁵ sebagai cara kedua untuk mengatasi ketegangan antara Islam dan negara. Gagasan ini adalah merupakan cita-cita mengembangkan Islam sesuai dengan corak setempat. Tujuannya adalah menghindarkan pertumbuhan Islam yang berbau konfrontasi dan peminggirannya terhadap nilai-nilai budaya lokal yang sebenarnya bersifat positif, sekaligus agar perkembangan budaya lokal tidak sampai merusak sendi-sendi Islam prinsipil.

²³ *Ibid.*, 143.

²⁴ Bahwa Islam sebenarnya tidak menampilkan diri dalam bentuk yang eksklusif dan simbolik. Islam mesti mengintegrasikan kegiatannya dalam kegiatan bangsa secara keseluruhan. Al-Zastraw, "Gus Dur: Islam dan Demokrasi", dalam Zainal Arifin dan Aman Musthofa (ed.), *Membangun Budaya Kerakyatan: Kepemimpinan Gus Dur dan Gerakan Sosial NU*, cet. I (Yogyakarta: Titian Illahi Press, 1997), hlm. 135-136. Atau Loade Ida, *Gus Dur Diantara*, hlm. 85-86.

²⁵ Dalam hal ini menurut Abdurrahman Wahid, yang "dipribumikan" adalah manifestasi kehidupan Islam belaka. Bahkan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formalnya. Tidak diperlukan "Qur'an Batak" dan "Hadits Jawa", Islam tetap Islam, di mana saja berada. Namun tidak berarti semua harus disamakan 'bentuk luar'nya. Salahkah kalau Islam 'dipribumikan', sebagai manifestasi kehidupan? Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu di Bela*, cet. II (Yogyakarta: LKIS, 2000), hlm. 92.

Lebih jauh pribumisasi Islam yang dipaparkan Abdurrahman Wahid tersebut, ingin memperlihatkan Islam sebagai agama yang apresiatif terhadap konteks-konteks lokal dengan tetap menjaga realitas pluralisme kebudayaan yang ada sehingga wajar jika Abdurrahman Wahid menolak “satu Islam” dalam ekspresi kebudayaan, semisal simbol atau identitas Islam harus menggunakan ekspresi kebudayaan Arab atau bahasa Arab di mana tempat Islam lahir, menurutnya proses mengidentifikas diri dengan budaya Timur Tengah adalah tercerabutnya dari akar budaya kita sendiri.

Sehingga di sini, pribumisasi dilihat sebagai kebutuhan, bukan sebagai upaya menghindari polarisasi antara agama dan budaya. Pribumisasi juga bukan upaya mensubordinasikan Islam dengan budaya lokal, karena dalam pribumisasi Islam tetap ada sifat Islamnya. Kemudian dengan jelas Abdurrahman Wahid mengatakan:

“Pribumisasi Islam bukanlah “jawanisasi” atau “singkritisme”, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa merubah hukum itu sendiri. Juga bukannya meninggalkan norma budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman Nash, dengan tetap memberikan peranan kepada *ushul al-fiqh dan qawaid al fiqh*”.²⁶

Atau dengan kata lain pribumisasi Islam berupaya mempertahankan prinsip-prinsip dasar Islam tentang polarisasi kemasyarakatan dan kenegaraan. Sehingga prinsip-prinsip tersebut justru menjadi “hawa” bagi nilai-nilai budaya lokal karena ekspresi kepolitikan Islam yang terlalu simbolik dan legal

²⁶ Ahmad Amir Aziz, *Neo-modernisme Islam*, hlm. 43-44.

formalistik. Untuk itu, pencarian ketegangan yang terus berlanjut antar Islam dan negara cukup penting dan mendesak, sebab jika tidak Islam akan tampil sebagai ajaran dan gerakan yang reaktif dan radikal yang dapat meminggirkan prinsip-prinsip dasar Islam.

Kemudian secara teoritis, diakui Abdurrahman Wahid bahwa pemikiran negara dalam Islam telah terbelah menjadi dua arus pemikiran.²⁷ *Pertama*, adalah pemikiran *Idealistik* yang dalam kerangka pemikirannya, telah dengan sadar dirumuskan sebuah kerangka negara yang sepenuhnya berdasarkan wawasan Islam. Dalam pandangan ini, Islam merupakan sebuah konsep kenegaraan yang harus diwujudkan secara utuh, dalam sebuah bangunan masyarakat yang *seratus persen* Islami. *Kedua*, jenis pemikiran *Realistik* yang tidak tergoa oleh bangunan *utopis* dari sebuah negara ideal menurut wawasan Islam, tetapi lebih tertarik pada pemecahan masalah bagaimana perkembangan historis suatu negara dapat ditampung dalam Islam.

Pada tingkat lebih lanjut, kedua model pemikiran tersebut mengambil pola pendekatan yang berbeda pula.²⁸ Model pemikiran pertama lebih memilih pendekatan *integralistik* yang berpandangan bahwa Islam diturunkan dalam kelengkapan yang sudah utuh dan bulat,²⁹ dengan kata lain, Islam telah memiliki

²⁷ Dedy Djamiluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam; Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Nurcholis Madjid, dan Jalaludin Rahmat*, cet. I (Bandung: Zaman Wacana mulia), hlm. 170.

²⁸ Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama*, hlm. 60.

²⁹ Pada sisi inilah Abdurrahman Wahid mengkritik paham integralistik yang menempatkan negara sebagai sentrum secara berlebihan, sebagaimana yang diterapkan di Indonesia, yang dipersoalkan

konsep lengkap untuk tiap bidang kehidupan. Dengan begitu, yang menjadi masalahnya adalah bagaimana menggali konsep-konsep tersebut dari sumber-sumber yang otentik Islam sendiri. Yang mana, rangkaian konsep-konsep tersebut, diharapkan akan menimbulkan doktrin Islam yang meliputi segenap bidang kehidupan, yang secara kesatuan lalu akan membentuk sebuah konsep dasar (*grand concep*) Islam tentang persatuan masyarakat termasuk di dalamnya adalah pembentukan negara.

Sedangkan model pemikiran yang kedua, lebih cenderung menggunakan metode pendekatan empiris. Dalam model pendekatan ini, kenyataan-kenyataan yang telah berkembang dalam masyarakat menjadi bahan pertimbangan dalam pengambilan keputusan. Atau dengan kata lain, mereka lebih berkeinginan mendirikan “republik bumi” untuk dilestarikan sampai hari kiamat dari pada membangun “kerajaan surga” di bumi.³⁰ Bagi mereka sifat integral dari kaum muslimin akan diperoleh dari kemampuannya dalam melihat dimensi keimanan dalam tiap perbuatan warga masyarakat; bukannya terletak pada utuhnya bangunan konseptual yang dihasilkan.

Adalah karakteristik Abdurrahman Wahid untuk selalu menghindarkan visinya dari titik ekstrim di antara dua kutub yang saling tarik-menarik. Demikian pula pemikirannya tentang negara, ia mengkritik penempatan negara sebagai

adalah bagaimana paham integralistik itu menjadi argument yang selalu dikemukakan untuk menolak keabsahan gagasan kebebasan politik penuh dengan rakyat dihadapan kekuasaan pemerintah. A. Gaffar Karim, *Metamorfosis*, hlm. 103-104.

³⁰ Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, (Yogyakarta: LKIS, 1999), hlm. 185.

sentrum, ia juga menolak pemberian bobot yang berlebihan pada masyarakat, dan lebih suka memilih titik moderat di antara keduanya. Itulah sebabnya jika disatu sisi ia menilai negara akan kehilangan maknanya jika terjadi pengabaian terhadap hak-hak individual masyarakat. Maka di sinilah Abdurrahman Wahid menyakini bahwa negara memegang kunci utama penataan masyarakat.

Yang tidak kalah pentingnya adalah fungsi negara sebagai penyerapan heterogenitas masyarakat dan kepentingannya. Oleh karenanya Abdurrahman Wahid secara konsisten menolak formalisasi agama sebagai ideologi negara. Sebab hal itu akan dapat berarti tidak terserapnya bagian-bagian tertentu dari heterogenitas masyarakat-masyarakat tersebut. Dari sinilah, kemudian Abdurrahman Wahid menyatakan persetujuannya terhadap pendapat Ibnu Khaldun, ketika pemikir Islam terkemuka ini mengatakan;

“...agama saja tidak cukup untuk membentuk suatu negara, pembentukan negara, di samping paham keagamaan juga diperlukan rasa *“ashabiyyah”* (perasaan keterikatan). Tujuannya adalah membentuk ikatan sosial-kemasyarakatan. Dan ini adalah paham kebangsaan Ibnu Khaldun, sebab menurutnya, alasan berdirinya sebuah negara karena adanya perasaan kebangsaan”.³¹

Selanjutnya, Abdurrahman Wahid menyatakan, bahwa berdirinya negara Indonesia lebih disebabkan oleh adanya kesadaran berbangsa, bukan hanya sekedar karena faktor ideologi Islam. Menurutnya, ini merupakan kenyataan yang harus diterima secara obyektif sebab ia merasakan adanya gejala, kenyataan

³¹ Abdurrahman Wahid, *Gus Dur Diadili*, hlm. 55.

obyektif demikian belum tuntas dipahami oleh sebagian aktivis pergerakan Islam Indonesia, lebih lanjut Abdurrahman Wahid berpendapat, bahwa ajaran Islam sebagai komponen yang membentuk dan mengisi kehidupan warga negara Indonesia, seharusnya diperankan sebagai faktor komplementer bagi komponen-komponen lain. Dengan begitu, ia tidak akan menjadi faktor tandingan yang dapat mengundang disintegrasi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara secara keseluruhan.

Selanjutnya Abdurrahman Wahid mengkritik kecenderungan sebagian aktivis pergerakan Islam yang berpegang pada pola *idealistik* yang menganggap Islam sebagai alternatif terhadap paham-paham kenegaraan lain. Agenda kelompok ini adalah bagaimana menjadikan Islam sebagai pemberi warna tunggal bagi kehidupan masyarakat. Padahal menurut tujuan empiris Abdurrahman Wahid, kekuatan Islam itu sangat besar, seperti terbukti dari peran dan kehadiran para pemimpin Islam dalam upaya persiapan kemerdekaan Indonesia dan kemudian mempertahankan kemerdekaan. Besarnya kekuatan ideologis Islam itu ternyata hanya terbatas pada level atas saja, sedangkan dukungan dari bawah tidak cukup kuat. Jika dukungan itu cukup besar tentunya masyarakat Islam tidak akan begitu saja menerima bentuk kompromistik yang dicapai para pemimpin nasional waktu itu. Yang terjadi justru sebaliknya, semakin mantapnya Republik Indonesia sebagai negara yang pada hakekatnya hanya bersendikan kebangsaan belaka.³²

³² *Ibid.*, hlm. 43.

Yang pada akhirnya, bagi Abdurrahman yang terpenting suatu negara itu harus ditegakkan di atas banyak pilar yang mengindahkan keragaman masyarakat di mana negara itu dibangun. Bersama-sama dengan ide penyeimbangan antara pemberian kekuasaan terhadap negara dan pemenuhan secara baik akan kebebasan dan hak-hak individual masyarakat (rakyat). Hal itulah butir terpenting dalam pemikiran Abdurrahman Wahid tentang negara. Dan jika diperhatikan dengan cermat, akan jelaslah bahwa sentral pemikirannya adalah rakyat. Kekuasaan negara dipahaminya sebagai oprasionalisasi kekuasaan rakyat, yang disimpulkannya dari ketentuan-ketentuan al-Qur'an yang secara eksplisit menyatakan bahwa prinsip utama pemerintahan adalah adanya permusyawaratan antar pemimpin dan yang dipimpin. Dengan ini Abdurrahman Wahid mengkritik karya-karya para pemikir Islam tentang negara yang kebanyakan terlalu ditekankan pada aspek legal dari negara dan unsur-unsur pendukungnya, justru bukan dari sudut keabsahan negara bila dikaitkan dengan kekuasaan rakyat.

C. Ideologi Pemikiran Abdurrahman Wahid

Sejak mengemban kepemimpinan Nahdhatul Ulama (NU), retorika pemikiran Abdurrahman Wahid kian bernada liberal dan progresif. Ia banyak bersikap positif dan fleksibel dalam merespon modernitas, dan menegaskan bahwa watak pluralistik dan multi-komunal masyarakat Indonesia modern haruslah dihormati dan dipertahankan dari kecenderungan-kecenderungan sektarianistik. Berkaitan dengan sumber pemikiran Islam, ia mengkombinasikan

sintesis yang canggih dari apa yang terbaik di dalam nilai-nilai modernitas dan komitmen terhadap rasionalitas dan keulamaan maupun kebudayaan tradisional. Ia dengan senang hati menerima cap “progresif” yang diletakkan atau dilekatkan pada pemikirannya, sebab komitmennya terhadap adaptasi tiada henti di dalam penerapan nilai-nilai sosial keagamaan untuk secara tepat mempertemukan kebutuhan-kebutuhan yang berkembang di masyarakat. Ia juga tidak takut dengan cap liberal tersebut, bahkan ia berpendapat bahwa nilai-nilai inti Islam adalah nilai-nilai liberal.³³

Gagasan Abdurrahman Wahid sudah mulai menunjukkan keprihatinannya terhadap kaum lemah, persoalan sosial-budaya, pentingnya demokrasi, pluralisme, hak asasi, kebebasan berpendapat, dan pribumisasai Islam. Namun yang paling dominan adalah kuatnya pemikiran Abdurrahman Wahid tentang demokrasi modern dan pluralisme agama. Inilah yang menjadi awal formasi pemikirannya yang kemudian mewarnai gagasan moralitas intelektualitasnya yang sangat luas dan yang terkontaminasi sejak dini, telah pula membentuk kelonggaran watak berfikir Abdurrahman Wahid, bukan saja pada hal-hal non agama, namun juga pada aspek keagamaan.³⁴ Selain itu, studi-studinya di Bagdad, Irak, telah memberinya dasar-dasar yang baik mengenai pendidikan bercorak liberal yang bergaya Barat dan sekular.³⁵

³³ Greg Barthon, *Liberalisme*, hlm. 162.

³⁴ A Gaffar Karim, *Metamorfosis*, hlm. 97.

³⁵ Greg Barthon, *Liberalisme*, hlm. 166

Liberalitas cara berfikir itulah yang agaknya telah mengundang banyak penentang bahkan pencaci terhadap Abdurrahman Wahid, disamping para pengagum dalam kalangan elit Nahdhatul Ulama, meski kelompok yang mencintainya menyebut tokoh ini seorang *auliyah* (wali), sehingga mereka menilai gagasan-gagasan dan sikap-sikap Abdurrahman Wahid yang “aneh” sebagai suatu keniscayaan. Akan tetapi kalangan yang membencinya sekali tempo bahkan menuduhnya sebagai agen zeonis.³⁶ Pada sisi lain kekuasaan cara berfikir tersebut, rupanya telah mengantarkannya pada karakteristik yang cenderung generalis, ia lebih suka berfikir tentang hal-hal yang besar dan kerap mengabaikan detail, termasuk detail administratif keorganisasian.

Abdurrahman Wahid memang tidak hanya tampil sebagai sosok pribadi yang dengan sepak terjang yang sering tampil kontroversial, tapi ia juga seorang pemikir dengan gambar yang hanya sanggup dipahami berdasarkan sensasi media saja. Tidak heran kalau kelompok muda NU semacam Hairis Salim dan Nuruddin Amir menyebut upaya utuh untuk membuka diskusi mengenai sepak terjang Abdurrahman Wahid di pentas politik nasional, bisa dianalogikan sebagai pendakian terhadap sebuah “gunung”. Untuk memahami manuver-manuvernya memang telah dilakukan oleh para penganut melalui banyak jalur. Antara lain

³⁶ Abdurrahman Wahid, *Gus Dur Diadili*, hlm. 13

dengan cara melakukan periodeisasi untuk memahami masa-masa yang paling menentukan formasi intelektualitas Abdurrahman Wahid.³⁷

Jarang sekali orang mendengar seorang tokoh seperti Abdurrahman Wahid berbicara tentang Pancasila dengan kata-kata yang tidak hanya sekedar pemakaian ritual tetapi juga menusuk tajam keinti perpolitikan dan masyarakat Indonesia. Bahwa suara Abdurrahman Wahid tentang Pancasila itu menonjol mungkin merupakan suatu anomal, karena di Indonesia pada tahun 1990-an terdapat acuan-acuan kepada Pancasila.

Oleh karenanya, Abdurrahman Wahid pantas memperoleh perhatian khusus karena gagasan-gagasannya yang memiliki pengaruh besar terhadap perdebatan politik yang sedang berlangsung. Kemampuannya untuk menentukan agenda wacana nasional mungkin tidak memiliki pengaruh langsung terhadap masa depan politik Indonesia. Namun argumentasinya tentang Islam, politik, demokrasi dan hubungannya itu semua dengan pancasila memiliki suatu peran sentral dan fundamentalis Indonesia dewasa ini.³⁸

Berdasarkan perspektif ini, bahwa salah satu jalan untuk menunjukkan bahwa Abdurrahman Wahid adalah sosok yang setidaknya menarik untuk memperhatikan betapa kuatnya keterkaitan antara pemikiran dan aksi politik kontroversial dan sering sulit dipahami dari sosok seorang figur yang mempunyai

³⁷ Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam; Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Nurcholis Madjid, dan Jalaludin Rahmat*, cet. I (Bandung: Zaman Wacana mulia), hlm. 88.

³⁸ Dauglas E. Remege, *Percaturan Politik*, hlm. 82.

latar belakang yang sangat kompleks.³⁹ Apalagi Abdurrahman Wahid justru menjadi aktor yang memimpin NU dengan massa yang senantiasa siap bertarung dengan berbagai wajah dunia sosial yang hegemonik dan di dalamnya senantiasa menguat pertarungan antar wacana dari pelbagai kepentingan serta di balik aksi politik yang individu-individunya tidak mungkin keluar dari skenario politik Orde Baru.

Sementara itu, Abdurrahman Wahid sendiri tidak jarang dianggap "nyeleneh" tidak hanya oleh pihak pemerintah, tapi juga di kalangan NU sendiri. Oleh karenanya tidak heran dengan latar belakang pemikiran dan kiprah politik yang sulit dipahami itu membuat posisi Abdurrahman Wahid lebih menonjol sebagai intelektual bebas ketimbang sosok seorang Kyai. Ia juga sering melakukan gebrakan politik yang tidak terduga. Meskipun aksi politiknya yang sangat beragam itu, ternyata komitmen Abdurrahman Wahid terhadap dunia pesantren masih amat kuat.

Dalam pemikiran Abdurrahman Wahid, pesantren bukan saja harus mampu tampil sebagai agen kebudayaan (*cultural broker*) bagi masyarakat sekitar. Sesuatu yang sebenarnya bisa dilakukan dengan baik karena pesantren memiliki sistem nilai yang ditransmisikan secara turun-temurun baik kepada santri maupun pada masyarakat di sekelilingnya. Namun di sisi lain, pesantren juga harus mampu menyerap perubahan kultural yang sedang dan akan

³⁹ Dedy Djamiluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam; Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Nurcholis Madjid, dan Jalaludin Rahmat*, cet. I (Bandung: Zaman Wacana mulia), hlm. 89.

berkembang di masyarakat, tanpa harus kehilangan tata nilai yang telah dimilikinya selama ini.⁴⁰

Di kalangan pemuda NU pembaharu, popularitas Abdurrahman Wahid terutama didukung oleh cara-caranya yang demokratis dan merakyat dan ini sangat berbeda dengan tata cara dunia pesantren, walaupun begitu Abdurrahman Wahid juga masih menunjukkan hormatnya pada dunia ulama. Di lingkungan pesantren pada awal tahun 1990-an Abdurrahman Wahid sosok kebanggaan seorang pemimpin NU yang mempunyai peran nasional, tenar di kalangan internasional, dan terutama dapat menjadi tokoh penting dalam membela keadilan sosial.⁴¹

Abdurrahman Wahid, sejak muda memang telah tampil sebagai seorang pemimpin yang sangat produktif dengan karya-karya intelektualnya. Intelektualismenya lebih ditujukan pada usaha mempertanyakan dan membongkar struktur pemikiran yang telah berakar di tengah-tengah masyarakat. Di sini, AS. Hikam melihat sekurang-kurangnya ada tiga pola pemikiran Abdurrahman Wahid yang dapat dipahami sebagai produk dari tiga kepedulian umat; *Pertama*, revitalisasi warisan Islam tradisional *ahlu al-sunnah wa al-jama'ah*. *Kedua*, keterlibatan dalam wacana dan kiprah modernitas. *Ketiga*, pencarian-pencarian jawaban atas persoalan konkrit yang dihadapi umat Islam Indonesia.⁴²

⁴⁰ Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran*, hlm. 125.

⁴¹ Andre Feillar, *NU Vis a Vis Negara*, alih bahasa Lesmana, cet. I (Yogyakarta: LKIS, 1999), hlm. 409.

⁴² AS. Hikam, "Gus Dur dan Pemberdayaan Politik Umat" dalam Arief Afandi (peny), *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 94.

Menurut AS. Hikam, faktor pertama yang menyangkut revitalisasi warisan *ahlu al-sunnah wa al-jama'ah*, berkaitan dengan pembaharuan Islam di bidang politik yang acuannya berpijak pada dasar komitmen kemanusiaan yang ada dalam ajaran Islam. Nilai-nilai ini dalam pandangan Abdurrahman Wahid bisa digunakan sebagai dasar bagi penyelesaian tuntas persoalan utama kiprah politik umat, yakni posisi komunitas dalam sebuah masyarakat modern dan pluralistik di Indonesia yang pada intinya menghargai sikap toleran dan memiliki kepedulian yang kuat terhadap kerukunan sosial (*social harmoni*).

Faktor kedua, menurut AS. Hikam, bahwa yang mempengaruhi pemikiran politik Abdurrahman Wahid adalah perhatiannya terhadap wacana modernitas yang didominasi pemikiran sekuler dan semangat pencerahan. Tetapi, lagi-lagi dengan tetap berpijak pada doktrin Islam tradisional *ahlu al-sunnah wa al-jama'ah*. Abdurrahman Wahid menyikapi persoalan modernitas dengan sikap terbuka, dialog intens dan kritis untuk mencari titik temu kedua. Ini pada gilirannya yang meretas jalan bagi Abdurrahman Wahid untuk mengadopsi ide-ide tentang demokrasi modern dan penghargaan atas hak-hak asasi manusia.⁴³

Dan yang terakhir, menurut AS. Hikam, bahwa yang mempengaruhi pemikiran Abdurrahman Wahid adalah usaha pencarian jawaban atas tantangan yang dihadapi umat Islam bangsa Indonesia di tengah-tengah perubahan yang sangat cepat dalam proses modernisasi. Khususnya perubahan dalam wilayah politik (*political sphere*) mengharuskan pentingnya terobosan kreatif untuk

menyelamatkan umat Islam dari kemandegan dan ketidak-berdayaan. Akhirnya titik temu pun ditemukan di mana Abdurrahman Wahid melakukan antisipasi terhadap masa depan bangsa Indonesia yang dihadapkan dua tantangan utama, yaitu pengembangan wawasan kebangsaan (nasionalisme) yang terbuka, dan demokratisasi melalui pemberdayaan masyarakat bawah (*civil society*).⁴⁴

Sementara menurut Emha Ainun Najib, sebagaimana yang dikutip oleh Dedy Djamaluddin, mengajukan tiga kriteria teori yang terletak dalam “grand teory”nya Abdurrahman Wahid. Tiga teori tersebut adalah:⁴⁵

1. Dalam perspektif universal Abdurrahman Wahid bermaksud menumbuhkan negara dan demokrasi yang sedalam-dalamnya.
2. Dalam konteks keindonesiaan Abdurrahman Wahid bermaksud menerapkan ideologi nasionalisme yang habis-habisan, yakni dengan menomor satukan apapun yang indikatif terhadap primordialisme atau yang anti nasionalisme.
3. Khusus dalam kaitannya dengan Islam, Abdurrahman Wahid dengan segala resiko berkehendak untuk melakukan domestikasi atau pembumian nilai-nilai Islam dalam kerangka dan nuansa kultural yang tidak bisa ditawar oleh segala “kegamangan teologis” apapun.

⁴³ *Ibid*

⁴⁴ *Ibid*

⁴⁵ Dedy Djamaluddin, *Zaman Baru Islam*, hlm. 94.

Di balik ide dan pemikiran Abdurrahman Wahid saat ini tidak akan terlepas dari latar belakang pribadi yang dialaminya. Dia sendiri mengakui bahwa karakter dan pemikirannya bukan dibentuk oleh dirinya atau seseorang, namun dibentuk oleh keseluruhan lingkungan yang telah mengitarinya, seperti; pesantren, dan lainnya.⁴⁶ Dari latar belakang keluarga dengan berbasis ke-NU-an yang kental, ia juga dikenalkan dalam lingkungan kehidupan lainnya, seperti ketika ia bersama KH. Junaidi atau ketika dititipkan kepada orang Jerman teman baik ayahnya, belum lagi pengalaman hidupnya saat ia belajar di Timur Tengah. Pengalaman dengan dunia luar inilah yang menjadikan Abdurrahman Wahid tumbuh sebagai sosok kyai dengan pemikiran dan pengetahuan yang sangat luas.

Al-Zastrow yang pernah menjadi pengawal pribadi Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa Abdurrahman Wahid mengalami tiga lintasan budaya yang berbeda dan membentuk karakter serta pemikirannya dalam kehidupan masyarakat. *Pertama*, Abdurrahman Wahid bersentuhan dengan kultur dunia pesantren yang sangat hirarki, tertutup dan penuh dengan etika yang serba formal. *Kedua*, dunia Timur Tengah yang sangat terbuka dan keras. *Ketiga*, budaya Barat yang liberal dan sekular.⁴⁷

Dari sini terlihat ciri universalisme pemikiran keagamaan dan politik Abdurrahman Wahid, suatu model yang hendak mentransformasikan nilai-nilai keagamaan dalam praktek kehidupan yang sangat luas. Tetapi lebih jauh dari itu,

⁴⁶ Abdurrahman Wahid, *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, dan Reformasi Kultural*, (Yogyakarta: LKIS, 1998), hlm. 152-153.

ia sesungguhnya juga seorang liberal, dalam arti memiliki kecenderungan pemikiran bebas, tidak mau terkungkung oleh batasan apapun dan siapa pun. Jadi, pola pemikiran keagamaan universalisme itu secara aktif ia artikulaskan dalam perilaku politiknya.

Akhirnya sosok Abdurrahman Wahid sering muncul dalam wacana politik nasional, meskipun ia dipercaya sebagai "*leading figure*" dari Ormas Islam terbesar (NU), yang notabene dianggap mewakili mayoritas Islam di pedesaan. Namun gagasan yang ia lontarkan mampu maengundang perhatian kalangan umat Islam secara luas. Lebih dari itu, ia juga tampil sebagai figure nasional yang tidak lagi mempersoalkan batasan etnis dan agama. Itulah sebabnya wawasan pemikiran yang dikembangkannya sangat menghindari dari jenis formalisasi Islam dalam dimensi negara kebangsaan.

Berbeda dengan ulama tradisonal lainnya yang lebih senang mengungkapkan ide-ide pemikiran melalui lisan atau ceramahnya. Tetapi dengan pengetahuan yang dimilikinya, Abdurrahman Wahid banyak menulis ratusan artikel di berbagai media massa, baik di Indonesia maupun luar negeri. *Bunga Rampai Pesantren* (1970) dan *Muslim Ditengah Pergumulan* (1981) adalah karya yang menjadikan sosok Abdurrahman Wahid dikenal di tingkat keintelektualanya.

Jika kita mencermati dan mengamati tulisan-tulisan Abdurrahman Wahid sepanjang dekade 1970-an, maka tulisannya dapat dibagi dalam dua periode.⁴⁸

⁴⁷ Al-Zaztraw, *Gus Dur Siapa Sih Sampean: Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, (Jakarta: Erlangga, 1999). Hlm. 33.

⁴⁸ Greg Barthon, *Liberalisme*, hlm. 167.

Periode pertama, dari tahun 1973 hingga 1977, berisi artikel-artikel sederhana yang kebanyakan mengenai kehidupan pesantren, yang kemudian esai terpenting dari artikel tersebut dikumpulkan dalam sebuah buku "*Bunga Rampai Pesantren*". Akhir tahun 1977 merupakan awal fase *periode kedua*, terutama menjelang perpindahannya di Jakarta di mana Abdurrahman Wahid mulai tampil sebagai figur intelektual yang membentuknya lebih terkenal, dan esai-esainya mulai mengalir secara rutin di berbagai media massa di Jakarta.

Hingga saat ini esai dan artikel yang telah ditulis oleh Abdurrahman Wahid tidak terhitung jumlahnya. *Kiyai Nyentrik Membela Pemerintah* (1997), *Tabayun Gus Dur* (1999). *Prisma Pemikiran Gus Dur* (1999), *Membangun Demokrasi* (1999), *Islam Negara dan Demokrasi* (1999), *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (1999), adalah contoh esai-esai Abdurrahman Wahid yang telah diterbitkan, di samping pemikiran-pemikirannya yang diterbitkan bersama tokoh-tokoh lain seperti; *Gus Dur, NU Masyarakat Sipil* (1997), *Islam tanpa Kekerasan* (1998), *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog Bebas Konflik* (1998), *Jika Rakyat Berkuasa: Upaya Membnagun Masyarakat madani dalam Kultur Fiodal* (1999), dan masih banyak lagi lainnya.

Pemikiran Abdurrahman Wahid juga begitu menarik bagi kaum intelektual muda sehingga tidak sedikit buku-buku yang meneliti dan mempelajari pemikirannya. Misalnya; *Gus Dur di Antara Keberhasilan dan Kenestapaan* yang ditulis oleh Loede Ida dan A. Thanthowi Jauhari (1998), *Gila Gus Dur* yang ditulis oleh berbagai tokoh denga editor Ahmad Suedy dan Ulil Absar Abdallah

(2000), *Gus Dur Siapa sih Sampeyan?* Ditulis oleh al-Zastrow (1999). Dan masih banyak yang lain.

Tabel 3. 3.

Penyederhanaan Gagasan Abdurrahman Wahid

No.	Gagasan Abdurrahman Wahid
s	<p>Abdurrahman Wahid berasal dari lingkungan pesantren. Hal inilah yang sedikit banyaknya mempengaruhi pemikiran Gus Dur kedepannya. Sejak mengemban kepemimpinan Nahdhatul Ulama (NU), retorika pemikiran Abdurrahman Wahid kian bernada liberal dan progresif. Ia banyak bersikap positif dan fleksibel dalam merespon modernitas, dan menegaskan bahwa watak pluralistik dan multi-komunal masyarakat Indonesia modern haruslah dihormati dan dipertahankan dari kecenderungan-kecenderungan sektarianistik. Berkaitan dengan sumber pemikiran Islam, ia mengkombinasikan sintesis yang canggih dari apa yang terbaik di dalam nilai-nilai modernitas dan komitmen terhadap rasionalitas dan keulamaan maupun kebudayaan tradisional. Ia dengan senang hati menerima cap “progresif” yang diletakkan atau dilekatkan pada pemikirannya, sebab komitmennya terhadap adaptasi tiada henti di dalam penerapan nilai-nilai sosial keagamaan untuk secara tepat mempertemukan kebutuhan-kebutuhan yang berkembang di masyarakat. Ia juga tidak takut dengan cap liberal tersebut, bahkan ia berpendapat</p>

	bahwa nilai-nilai inti Islam adalah nilai-nilai liberal.
2.	<p>Kuatnya pemikiran Abdurrahman Wahid tentang demokrasi modern dan pluralisme agama menjadi hal yang paling dominan dalam pemikirannya. Inilah yang menjadi awal formasi pemikirannya yang kemudian mewarnai gagasan moralitas intelektualitasnya yang sangat luas dan yang terkontaminasi sejak dini, telah pula membentuk kelonggaran watak berfikir Abdurrahman Wahid, bukan saja pada hal-hal non agama, namun juga pada aspek keagamaan. Selain itu, studi-studinya di Bagdad, Irak, telah memberinya dasar-dasar yang baik mengenai pendidikan bercorak liberal yang bergaya Barat dan sekular.</p>
3.	<p>Ada tiga kriteria teori yang terletak dalam "grand teory"nya Abdurrahman Wahid. Tiga teori tersebut adalah: <i>pertama</i>, dalam perspektif universal Abdurrahman Wahid bermaksud menumbuhkan negara dan demokrasi yang sedalam-dalamnya. <i>Kedua</i>, Dalam konteks keindonesiaan Abdurrahman Wahid bermaksud menerapkan ideologi nasionalisme yang habis-habisan, yakni dengan menomor satukan apapun yang indikatif terhadap primodialisme atau yang anti nasionalisme. <i>Ketiga</i>, khusus dalam kaitannya dengan Islam, Abdurrahman Wahid dengan segala resiko-berkehendak untuk melakukan domestikasi atau pembumian nilai-nilai Islam dalam kerangka dan nuansa kultural yang tidak bisa ditawar oleh segala "kegamangan teologis" apapun.</p>