

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

PEMIKIRAN NEO-MODERNISME NURCHOLISH MADJID–K.H. ABDURRAHMAN WAHID

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Journal volume
Authors	Hamidah
Publisher	UIN Sumatera Utara
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-23 05:03:40
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/232099

PEMIKIRAN NEO-MODERNISME

NURCHOLISH MADJID–K.H. ABDURRAHMAN WAHID: Memahami perkembangan pemikiran intelektual islam

Hamidah

Fakultas Dakwah IAIN Raden Fatah
Jl. Prof. Zainal Abidin Fikri KM. 3,5 Palembang, 30126
e-mail: hmidah@ymail.com

Abstrak: Pemikiran keislaman di Indonesia sejak dekade 1970-an memperlihatkan dinamika yang tinggi. Dua di antara tokoh pemikir Muslim Indonesia pada era ini adalah Nurcholish Madjid dan K.H. Abdurrahman Wahid yang dikelompokkan ke dalam pemikir Neo-Modernisme. Nurcholish mengembangkan seperti “Islam Yes, Partai Islam No!,” sekularisasi, dan sekularisme. Sementara Abdurrahman Wahid, mengembangkan gagasan pribumisasi Islam, pluralisme dan pembelaan terhadap kelompok minoritas. Kedua pemikir ini bertemu pada gagasan menjadikan Islam sebagai kekuatan budaya yang harus berperan dalam setiap proses berbangsa dan bernegara. Dalam artikel ini, penulis mengkaji aspek-aspek Neo-Modernisme pemikiran Cak Nur dan Gus Dur dan lingkup pengaruh sosial, budaya dan keagamaan terhadap mereka berdua.

Abstract: Nurcholish Madjid and K.H. Abdurrahman Wahid’s Neo-Modernism: Understanding the Development of Islamic Intellectual Thought. Since the 1970s Islamic thought in Indonesia has witnessed significant dynamics of development. Two of the prominent Muslim thinkers of this era are Nurcholish Madjid dan K.H. Abdurrahman Wahid both of which are commonly categorized as the thinker of Neo-modernism. Nurcholish developed such concepts as “Islam Yes, Partai Islam No!,” secularization, and secularism whereas Abdurrahman Wahid introduced such ideas as indigenization of Islam, pluralism and protection for the minority group. The author argues that both thinkers converged in the idea of making Islam as a cultural force that should be workable in whole process of nation and statehood. In this article, the author studies various aspects of Neo-modernism in the thoughts of Cak Nur and Gus Dur, as they are popularly called respectively, and analyzes the extent to which the social, cultural and religious aspects influenced their thoughts.

Kata Kunci: Neo-Modernisme, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Islam Indonesia

Pendahuluan

Zaman baru kebangkitan intelektual Muslim Indonesia, paling tidak ditandai oleh munculnya beberapa literatur yang mencoba mencermati secara sistematis perkembangan dunia intelektual Muslim Indonesia, terutama dalam kaitan dengan corak dan visi pemikiran yang mereka kembangkan serta posisi mereka di antara komunitas intelektual yang masih terus melakukan improvisasi. Tahapan cukup lengkap yang mencoba memotret peta baru pemikiran Islam di Indonesia pada 1980-an, misalnya, ditulis Fachry Ali dan Bahtiar Effendy dalam *Merambah Jalan Baru Islam*.¹ Survey mereka menunjukkan munculnya empat corak pemikiran keislaman yang sedang dikembangkan para intelektual Muslim. *Pertama*, Neo-Modernisme, yaitu pemikiran yang menggabungkan dua faktor penting yaitu modernisme dan tradisionalisme. Dalam aliran ini, masuk dua sosok intelektual, NURCHOLISH Madjid dan Abdurrahman Wahid. *Kedua*, Sosialisme-demokrat, yaitu gerakan Islam yang melihat cita-cita keadilan sosial dan demokrasi sebagai unsur pokok Islam. Muhammad Dawam Rahardjo, Adi Sasono dan Kuntowijoyo termasuk dalam kelompok ini. *Ketiga*, Universalisme, yaitu gerakan pemikiran Islam yang memandang Islam sebagai ajaran universal. Para pendukungnya antara lain Muhammad Amien Rais, Jalaluddin Rakhmat dan A.M. Saefuddin. *Keempat*, Modernisme, yaitu gerakan pemikiran yang melibatkan Islam ke dalam persoalan sosial politik yang lebih luas. Para tokoh aliran ini adalah Djohan Effendi dan Ahmad Syafii Maarif.

Berton, dosen pada Universitas Deakin Australia, mengomentari gerakan pemikiran ini dengan mengatakan “*Moreover this new movement of thought represents a genuine to combine progressive liberal ideals with deep religious faith.*”² Berton memposisikan Djohan Effendy ke dalam kelompok Neo-Modernisme. Menurutnya “*Nevertheless the thinkers at the force of this intellectual movement, Djohan Effendy, NURCHOLISH Madjid and Abdurrahman Wahid consider the term neo-modernism as being the only term suitable to properly describe their position.*”³

Berkaitan dengan hal tersebut, tulisan ini berusaha untuk mendeskripsikan pemikiran neo-modernisme Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid dengan melihat latar belakang kehidupan serta konstruksi pemikiran keduanya.

Biografi Nurcholish Madjid

Nurcholish Madjid, yang lebih dikenal dengan Cak Nur, dilahirkan di Mojoanyar, Jombang, Jawa Timur, 17 Maret 1936 (26 Muharram 1358) dari keluarga kalangan pesantren. Ayahnya bernama Abdul Madjid, seorang kiai jebolan pesantren Tebuireng, Jombang

¹Lihat Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1986).

²Greg Berton, “Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Tradisionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia,” dalam *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 3, 1995, h. 5.

³*Ibid*, h. 6.

yang didirikan dan dipimpin oleh pendiri Nahdlatul Ulama (NU), *Hadratus Syaikh* Hasyim Asy'ari.⁴ Ayah Nurcholish aktif di organisasi Islam tradisional NU, dan partai politik yang di bawah pengaruh modernisme Islam, Masyumi. Ketika NU berpisah secara politis dengan Masyumi tahun 1952, ia tetap berada di Masyumi.

Pada waktu kecil, Cak Nur belajar di madrasah milik orang tuanya sendiri. Cak Nur kecil juga mengikuti Sekolah Rakyat (SR) di kampungnya. Selanjutnya, setamat Sekolah Rakyat, 1952, ia dimasukkan ayahnya ke Pesantren Darul 'Ulum, Rejoso, Jombang. Namun, di Darul 'Ulum Cak Nur hanya bertahan selama dua tahun. Sikap tegas ayahnya yang tetap memilih jalur politik di Masyumi dan jalur ibadah di NU, membuat Cak Nur tidak tahan berlama-lama di Darul 'Ulum, meskipun di sana ia merupakan salah seorang murid yang berprestasi. Ia meminta ayahnya agar bisa memindahkannya ke sekolah lain. Pada tahun 1955, Cak Nur dipindahkan ke Pesantren Darussalam Gontor.⁵ Asumsi sang ayah, Gontor merupakan pesantren Masyumi. Menurut pengakuan Cak Nur, Gontor banyak memberi inspirasi kepadanya mengenai Modernisme dan Neo-Sektarianisme. Pluralisme di sini cukup terjaga. Para santri boleh masuk ke organisasi NU atau Muhammadiyah.

Cak Nur mengakui bahwa di Gontor ia selalu meraih prestasi cukup baik. Kecerdasan Cak Nur rupanya ditangkap pula oleh pimpinan pesantren K.H. Zarkasyi, sehingga pada tahun 1960, ketika Cak Nur menamatkan belajarnya, sang guru bermaksud mengirim Cak Nur ke Universitas al-Azhar, Kairo. Tetapi karena di Mesir saat itu sedang terjadi krisis terusan Suez yang cukup kontroversial, keberangkatan Cak Nur batal. Pada akhirnya, K.H. Zarkasyi mengirim surat ke IAIN Jakarta dan meminta agar Cak Nur dapat diterima di sana. Cak Nur diterima sebagai mahasiswa Fakultas Adab Jurusan Sastra dan Kebudayaan Islam dan tamat pada tahun 1968.

Sebagai aktivis HMI, Cak Nur pernah menduduki Ketua Umum PB HMI dua periode 1966–1969 dan 1969–1971. Masa tersebut merupakan masa yang penuh dengan problematika politik dan ekonomi. Pada tahun 1977, ia mengemukakan ide pembaharuannya tentang “keharusan pembaharuan pemikiran Islam dan masalah integrasi umat”. Ia mengajukan perlunya konsep “sekularisasi” dan jargon “Islam Yes, Partai Islam No” yang mengguncangkan umat Islam di Indonesia. Dalam hal ini tampaknya ia dipengaruhi oleh pemikiran Robert N. Bella dalam konsep sekularisasinya. Karya Bella *Beyond Belief* dibaca Cak Nur ketika ia mengunjungi Amerika Serikat dan Timur Tengah pada tahun 1968.

Nurcholish Madjid memperoleh gelar Doktor Filsafat dari Universitas Chicago, Amerika Serikat pada tahun 1984 dengan predikat *summa cum laude* dengan disertasi berjudul *Ibn Taymiyya on Kalam and Falasafa*. Dalam perjalanan organisasi dan karirnya, pada periode 1967–1974, Cak Nur menjadi Presiden Persatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara, Wakil Sekjen International Islamic Federation of Student Organization (IIFSO), dan beberapa

⁴*Editor*, Edisi 15 Desember 1990, h. 42.

⁵ Lebih jauh lihat karya R. William Liddle, *Islam, Politik dan Modernisasi* (Jakarta: Sinar Harapan, 1997).

tahun sebagai dosen IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pada tahun 1973–1976, ia dipercaya sebagai pemimpin umum majalah Mimbar Jakarta. Tahun 1978 mulai menjadi peneliti Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI).

Prof. Fazlur Rahman, Neo-Modernis asal Pakistan, dapat disebut sebagai ‘guru utama’ yang penting dalam pematangan intelektual Cak Nur. Namun demikian, di antara sekian banyak tokoh yang mempengaruhi pemikirannya, Cak Nur rupanya merasa berhutang budi kepada Buya Hamka. Seperti diungkapkannya bahwa “saya berterima kasih sekali kepada Buya.”⁶

Biografi K.H. Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid yang sering dipanggil Gus Dur adalah putra pertama dari enam bersaudara yang dilahirkan di Denanyar, Jombang, Jawa Timur pada tanggal 4 Desember 1940.⁷ Ayahnya, K.H. Wahid Hasyim adalah putra K.H. Hasyim Asy’ari, pendiri Jam’iyah Nahdlatul Ulama (NU)–organisasi Islam terbesar di Indonesia–dan pendiri Pesantren Tebu Ireng Jombang. Ibunya, Ny. Hj. Sholehah adalah putri pendiri Pesantren Denanyar Jombang, yaitu K.H. Bisri Syamsuri.⁸ K.H. Bisri Syamsuri merupakan tokoh NU yang menjadi *Rais Aam* Pengurus Besar (PB) NU setelah K.H. Abdul Wahab Hasbullah. Dengan demikian, Gus Dur merupakan cucu dari dua orang utama NU dan tokoh bangsa.

Ketika menapak usia yang masih tergolong anak-anak, Gus Dur sering dijuluki Abdurrahman al-Dakhil. Gus Dur tidak seperti kebanyakan anak-anak seusianya. Ia tidak memilih tinggal bersama ayahnya, tetapi ikut bersama kakeknya.⁹ Pada saat serumah dengan kakeknya itulah, Gus Dur mulai mengenal politik dari orang-orang yang tiap hari hilir mudik di rumah kakeknya.

Tahun 1950, Gus Dur dan saudara-saudaranya pindah ke Jakarta. Saat itu ayahnya, K.H. Wahid Hasyim dilantik menjadi Menteri Agama Republik Indonesia sehingga mereka harus bermukim di Jakarta. Karena kedudukan sang ayah ini pula, untuk kesekian kalinya Gus Dur *cilik* akrab dengan dunia politik yang didengar dari rekan-rekan ayahnya yang sering mangkal di rumah mereka. Lagi pula, Gus Dur sendiri adalah seorang bocah yang tergolong sangat peka mengamati dunia sekelilingnya. Tidak heran, menurut pengakuan ibunya, Ny. Wahid Hasyim, “sejak usia lima tahun, dia sudah lancar membaca. Gurunya, waktu itu, adalah ayahnya sendiri.”¹⁰

Selain membaca buku, kegemaran Gus Dur lainnya adalah main bola, catur, musik dan nonton film. Pada usia belasan tahun, segala jenis majalah, buku dan surat kabar

⁶*Editor*, Edisi 19 September 1987, h. 84.

⁷Dedy Jamaluddin Malik dan Idy Suhendy Ibrahim, *Zaman Baru Pemikiran Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik*, (t.t.p.: t.p., t.t.), h. 78.

⁸Lihat Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glence: Free Press, 1960).

⁹*Kompas*, (3 Desember 1989).

¹⁰*Editor*, (22 Desember 1990), h. 8.

dibacanya. Mulai dari filsafat, sejarah, agama, cerita silat hingga fiksi sastra, tidak sedikitpun ia lewatkan. Sementara perkenalannya dengan musik dimulai lewat pertemuannya dengan seorang pria Jerman bernama Iskandar (Willem Buhl).

Pada usia dua belas tahun, ia telah menjadi yatim. Pada bulan April 1953,¹¹ Gus Dur pergi bersama ayahnya mengendarai mobil ke daerah Jawa Barat untuk meresmikan madrasah baru. Di suatu tempat di pegunungan antar Cimahi dan Bandung, mobilnya kecelakaan. Gus Dur dapat diselamatkan, akan tetapi ayahnya meninggal. Kematian ayahnya membawa pengaruh tersendiri dalam kehidupannya.

Masa remaja Gus Dur sebagian besar sebagian besar dihabiskan di Yogyakarta dan Tegalrejo. Di tempat-tempat inilah ia mulai mengembangkan ilmunya. Ia banyak membaca buku seperti *Das Kapital* Karl Max, filsafat Plato, Thalles, dan novel William Bochner.

Masa berikutnya, Gus Dur melanjutkan *nyantrinya* di Pesantren Tegalrejo, Magelang. Setelah menghabiskan waktunya selama dua tahun di Pesantren Tegalrejo, Gus Dur pindah kembali ke Jombang dan tinggal di Pesantren Tambak Beras. Saat itu usianya mendekati 20 tahun, sehingga di pesantren milik pamannya, K.H. Abdul Fatah, ia menjadi seorang ustad dan menjadi ketua keamanan.

Pada usia 22 tahun, Gus Dur berangkat ke Tanah Suci untuk menunaikan ibadah haji, yang kemudian diteruskan ke Mesir melanjutkan studi ke Universitas al-Azhar. Terdapat kondisi yang menguntungkan ketika ia berada di Mesir. Di bawah pemerintahan Presiden Gamal Abdul Nasr, seorang nasionalis yang dinamis, Kairo pada waktu itu mengalami masa keemasan kaum intelektual. Kebebasan untuk mengeluarkan pendapat mendapat perlindungan yang cukup.

Pada tahun 1966, Gus Dur pindah ke Irak, sebuah negara modern yang memiliki peradaban Islam yang cukup maju. Di Irak, ia masuk Departement of Religion di Universitas Baghdad sampai tahun 1970. Selama di Baghdad Gus Dur mempunyai pengalaman hidup yang berbeda dengan di Mesir. Di sana ia mendapat rangsangan intelektual yang tidak ia dapatkan di Mesir. Ia kembali menekuni hobinya secara intensif dengan membaca hampir semua buku yang ada.

Kegiatannya di luar kampus adalah mengunjungi makam-makam keramat para wali, termasuk makam Syaikh Abd al-Qadir al-Jailani, pendiri tarekat Qadiriyyah. Ia juga mendalami ajaran Junaid al-Baghdadi, pendiri aliran tasawuf yang diikuti oleh jamaah NU. Di sinilah Gus Dur menemukan sumber spiritualitasnya.

Selanjutnya, Gus Dur melakukan kunjungan dan menjadi pelajar keliling, dari satu universitas ke universitas lainnya. Pada akhirnya, ia menetap di Belanda selama enam bulan dan mendirikan Perkumpulan Pelajar Muslim Indonesia dan Malaysia yang tinggal

¹¹Dalam karya Malik dan Suhendy, *Zaman Baru Pemikiran Islam*, h. 80, disebut pada tahun 1955, bukan tahun 1953.

di Eropa. Untuk biaya hidup di rantau, dua kali sebulan ia pergi ke pelabuhan untuk bekerja sebagai pembersih kapal tanker. Gus Dur juga sempat pergi ke McGill University di Kanada untuk mempelajari kajian keislaman secara mendalam. Namun pada akhirnya, ia pulang ke Indonesia setelah terilhami informasi yang menarik seputar perkembangan pesantren. Perjalanan keliling studi Gus Dur berakhir tahun 1971.

Adapun perjalanan karir Gus Dur dimulai dari sebagai sekretaris di Pesantren Tebu Ireng. Selanjutnya, ia terlibat dalam kegiatan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang pertama di LP3ES bersama Dawam Rahardjo, Aswab Mahasin, dan Adi Sasono dalam proyek pengembangan pesantren. Pada tahun 1979, Gus Dur hijrah ke Jakarta dan merintis Pesantren Ciganjur. Pada awal 1980, ia dipercaya sebagai Wakil Katib Syuriah PBNU, dan Gus Dur semakin serius menulis dalam bidang budaya, politik, maupun pemikiran Islam. Pada tahun 1983, ia menjadi ketua juri dalam Festival Film Indonesia (FFI). Pada tahun 1984, Gus Dur terpilih secara aklamasi oleh sebuah tim *ahl hall wa al-'aqdi* yang diketuai K.H. As'ad Syamsul Arifin untuk menduduki Ketua Umum PBNU pada muktamar ke-27 di Situbondo. Posisi tersebut dikukuhkan pada muktamar ke-28 di Pesantren Krapyak Yogyakarta (1989) dan muktamar di Cipasung Jawa Barat (1994). Beliau pernah menjadi orang nomor satu di Indonesia, yaitu sebagai presiden Republik Indonesia.

Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid

Dinamika dan polemik antara konservatisme dan progresivisme merupakan diskursus umat Islam sepanjang zaman. Oleh karenanya, ketika istilah “pembaharuan” dikemukakan, sikap umat Islam menjadi ragu dan mendua, setuju dan tidak. Setuju karena hal tersebut merupakan kebutuhan dan kelaziman historis, tidak setuju karena khawatir hal tersebut akan mengurangi dan menghilangkan otentitas serta wibawa agama.

Terlepas setuju atau tidak terhadap munculnya gagasan pembaharuan Islam, pada prinsipnya warna Islam yang berkembang di Indonesia telah mengalami modifikasi, adaptasi, deviasi dan reinterpretasi dari keislaman yang berkembang pada masa Rasul dan sahabat. Hal ini juga berkembang di dunia Islam pada umumnya. Dalam dua dasawarsa terakhir, semangat, arah dan corak pemikiran Islam di Indonesia memiliki pembaharuan pemikiran yang begitu fantastis. Perkembangan ini pada hakikatnya berbicara banyak hal, antara lain keterlibatan ilmu-ilmu sosial yang bersifat empiris dalam menginterpretasikan pesan Islam dalam menganalisis situasi sosial umat Islam.

Semangat gerakan pembaharuan Islam merupakan upaya revitalisasi peran Islam dalam proses transformasi sosial. Berkaitan dengan persoalan pembaharuan Islam, Nurcholish Madjid telah menawarkan suatu bentuk neo-modernisme Islam:

Tauhid: Prinsip Dasar Pembaharuan Pemikiran Islam

Kerangka pemikiran pembaharuan Cak Nur bersandar pada pemahaman yang radikal terhadap dua prinsip dasar Islam, konsep tauhid dan gagasan bahwa manusia adalah khalifah Allah di muka bumi. Menurut Cak Nur, dari dua prinsip dasar Islam tersebut dapat dirumuskan premis-premis teologisnya yang menegaskan bahwa hanya Allah yang memiliki transendensi dan kebenaran yang mutlak. Sebagai konsekuensi dari penerimaan terhadap prinsip monoteistik, maka sudah seharusnya kaum Muslim memandang dunia dan masalahnya yang temporal (sosial, budaya dan politik) seperti apa adanya. Memandang dunia dan semua yang ada di dalamnya dengan cara yang sakral dan transendental secara teologis dapat dianggap bertentangan dengan inti paham monoteisme Islam.¹²

Dalam tulisannya, *Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat*, yang berisi konsep 'sekularisasi', menurutnya kaum Muslimin Indonesia mengalami kemunduran dalam pemikiran keagamaan dan telah kehilangan 'kekuatan daya gebrak psikologis' (*psychological striking force*) dalam perjuangan mereka. Indikasi penting dari kemandegan itu adalah ketidakmampuan mayoritas Muslim untuk membedakan antara nilai transendental dengan nilai temporal. Bahkan ia menunjukkan lebih jauh bahwa hierarki nilai itu sering kali diperlakukan terbalik: nilai yang transendental dipahami sebagai nilai yang temporal, dan sebaliknya. Akibat cara keberagamaan seperti itu, Islam dipandang sebagai senilai dengan tradisi, dan menjadi Islamis sederajat dengan menjadi tradisional.¹³ Menurutny, umat Islam menghadapi pilihan kritis : jalan pembaharuan yang menuntut pemikiran kembali secara teliti akan makna agama di dalam dunia modern dengan pengorbanan solidaritas umat, atau memelihara solidaritas itu dengan pengorbanan pemikiran yang beku, dan kehilangan kekuatan moral. Cak Nur menawarkan suatu proses liberalisasi yang pada gilirannya mempunyai tiga dimensi yaitu sekularisasi, kebebasan intelektual dan fikiran yang maju (*idea of progress*) serta keterbukaan.

Konsep sekularisasi yang ditawarkan oleh Cak Nur diasumsikan identik dengan yang ditawarkan Harvey Cox dan sosiolog Robert N. Bella. Dalam bukunya *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Cox mendefinisikan sekularisasi sebagai pembebasan seorang manusia dari ajaran-ajaran agama dan metafisika, peralihan perhatian dari dunia-dunia lain dan mengarah kepada dunia yang satu ini. Cox membedakan antara sekularisasi dan sekularisme. Sekularisasi secara tidak langsung mengimplikasikan sebuah prosa kesejarahan, yang hampir pasti tidak dapat diubah, di mana masyarakat dan kebudayaan dilepaskan dari pengawasan kontrol agama dan berbagai pandangan dunia metafisik yang tertutup. Sedangkan sekularisme adalah nama sebuah ideologi, pandangan dunia baru yang tertutup dan berfungsi hampir sepenuhnya mirip dengan agama baru.

¹²Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1999), h. 267.

¹³*Ibid.*

Di sisi lain, Robert N. Bella sebagai seorang sosiolog melihat Islam dahulu lebih modern dari pada periode berikutnya. Menurut Bella, pada zaman Muhammad, masyarakat Arab membuat lompatan ke depan yang terkenal di dalam keruwetan sosial dan kecakapan berpolitik.

Gagasan Harvey Cox dan Robert N. Bella tersebut digunakan Cak Nur dalam mengartikulasikan visinya tentang konsekuensi logis dari monoteisme Islam (tauhid). Menurut Cak Nur, sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme dan mengubah kaum Muslimin menjadi sekularis, tetapi dimaksudkan untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya. Sekularisasi dimaksudkan untuk lebih memantapkan tugas duniawi manusia sebagai khalifah Allah di bumi, yang berfungsi memberi ruang kebebasan untuk berkreaitivitas dalam rangka perbaikan hidup dan menghidupkan kembali fungsi ijtihad.

Gagasan-gagasan ini teraplikasi juga dalam bidang politik. Menurut Cak Nur, kebutuhan pokok kaum Muslim bukan bentuk negara, tetapi moral dan karakter perilaku politik mereka. Kesetiaan Muslim bukan terletak pada institusi, tetapi pada Islam sendiri. Cak Nur banyak mengungkap tentang nilai Islam yang dipandang universal seperti demokrasi, pluralisme, egalitarianisme, dan keadilan social.

Dalam konteks Indonesia, Cak Nur menawarkan jargon "Islam Yes, Partai Islam No."¹⁴ Dalam hal ini, Cak Nur menolak konsep negara Islam seperti yang pernah diperjuangkan Masyumi, karena hal tersebut telah menimbulkan pemahaman agama yang bersifat ideologis-politis ketimbang substansialis, bahkan pada tingkat tertentu telah menjadikan negara atau partai Islam sangat identik dengan Islam itu sendiri, dan hal ini sangat bertolak belakang dengan prinsip tauhid.

Gagasan 'sekularisasi' Cak Nur, yang dalam pengertian substantifnya menghasilkan penolakan terhadap partai Islam dan konsep negara Islam menjadi isu sentral dan kontroversial pada awal tahun 1970-an. Hal ini disebabkan karena terma sekularisasi dipahami sebagai sesuatu yang membentuk sesuatu yang non-religius atau sama sekali dunia sekuler, meskipun ada penyangkalan dari Cak Nur secara eksplisit. Banyak kaum modernis menolak melepaskan semboyan bahwa Islam adalah satu agama yang holistik yang tidak mengenal pemisahan antara masalah-masalah ketuhanan dari masalah-masalah kemanusiaan dan dalam Islam tidak ada pemisahan antara gereja dan negara.¹⁵

Setelah meraih gelar Doktor dalam studi Islam di bawah bimbingan Fazlur Rahman, seorang intelektual kenamaan asal Pakistan, Cak Nur tetap teguh dengan substansi gagasan pembaharuannya. Meski demikian, penting dicatat bahwa ia tidak menggunakan istilah

¹⁴*Ibid.* h. 205.

¹⁵Lihat H.M. Rasyidi, *Sekularisme dalam Persoalan Lagi: Suatu Koreksi atas Tulisan Drs. Nurcholish Madjid* (Jakarta: Jajasan Bangkit, 1972); Endang Saifuddin Anshari, *Kritik atas Faham dan Gerakan Pembaharuan Drs. Nurcholish Madjid* (Bandung: Bulan Sabit, 1973).

‘sekularisasi’ yang kontroversial itu. Pada akhirnya Cak Nur dengan lugas mengganti istilah ‘sekularisasi’ dengan ‘devaluasi radikal’ atau ‘desaklarisasi’.¹⁶

Islam dan Problem Modernitas

Cak Nur, salah satu cedekiawan Muslim, terlibat dalam sebuah perdebatan dengan sejumlah ‘intelektual sekular’ di Indonesia mengenai modernisasi.¹⁷ Dalam pandangannya, tampak jelas bahwa pesan-pesan di balik retorika modernisasi sebagaimana dikemukakan oleh para intelektual sekuler pada awal orde baru adalah memperkecil untuk tidak mengatakan anti terhadap nilai-nilai keagamaan. Menurut Cak Nur, beberapa di antara mereka juga ada yang mengejek azan dengan menggunakan pengeras suara sebagai ‘teror elektronik’. Dalam perdebatan ini, ia menegaskan bahwa modernisasi bukanlah penerapan sekularisme, dan bukan pula menggunakan nilai-nilai kebudayaan Barat. Bagi Cak Nur, modernisasi adalah rasionalisasi. Ia mencakup suatu proses pemeriksaan yang sangat teliti terhadap pemikiran ketinggalan zaman dan pola tindakan yang tidak rasional dan menggantikannya dengan yang rasional.

Bagi seorang Muslim, menurut Cak Nur, modernisasi merupakan suatu keharusan—bahkan suatu kewajiban mutlak. Modernisasi merupakan suatu perintah dari ajaran Tuhan. Hal demikian tercantum dalam Q.S al-Nahl/16: 3, Q.S. al-Isrâ’/7: 54, Q.S. al-Sajdah/32: 7, dan Q.S. Yûnus/10: 101. Modernisasi berarti berpikir dan bekerja sesuai dengan hukum-hukum alam yang benar dan serasi. Modernitas memiliki sifat yang relatif karena ditentukan faktor waktu. Hanya esensinya yang benar-benar mutlak, yang tetap modern dan hanya Tuhan yang memiliki sifat-sifat itu. Modernitas terletak pada proses untuk menyingkap kebenaran-kebenaran yang relatif dalam gerak maju menuju kebenaran yang mutlak (Tuhan). Inilah tujuan akhir kehidupan manusia.

Terlepas dari keuntungan-keuntungannya yang langsung dan yang praktis, modernitas mempunyai suatu arti yang lebih mendasar, yaitu sebagai usaha manusia mendekati kepada Yang Mutlak (Allah). Modernisasi akan membuat manusia takut kepada Allah dan menumbuhkan kesadaran akan Tuhan. Pencarian ilmu-ilmu pasti, juga akan membawa orang yang mempraktikkannya kepada suatu pengalaman religius yang mendalam. Untuk mendukung pendapatnya, Cak Nur mengilustrasikan kesaksian Einstein mengenai apa yang merupakan pusat dari religiusitas yang sebenarnya.

Orang-orang sekuler menawarkan rasionalisme sebagai pendekatan pemecahan masalah dunia. Hal ini berasal dari konsep berpikir mereka bahwa manusia tanpa dibantu petunjuk Ilahi mampu memecahkan masalah duniawinya dengan bantuan akalanya. Islam menuntut dipergunakannya akal, tetapi penggunaan akal hanya mampu mengantarkan

¹⁶Lihat Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramida, 1992); *Tempo*, (11 Juni 1988), h. 60-62.

¹⁷R. William Liddle, *Islam*, h. 177----206.

manusia menuju kebenaran relatif, sedangkan kebenaran absolut hanya dapat diperoleh melalui wahyu. Cak Nur mengutip Einstein yang menyatakan bahwa keseluruhan pengetahuan mengenai alam semesta hanyalah dari kesan-kesan yang dikemukakan oleh akal pikiran yang tidak sempurna, membuat mencari kenyataan itu adalah kebenaran yang nampaknya tidak bisa diharapkan. Agaknya, karena kesadaran mengenai keterbatasan akal pikiran inilah, Einstein memasuki alam keinsyafan keagamaan yang mendalam.

Pemikiran Neo-Modernisme K.H. Abdurrahman Wahid

Mengupas pemikiran Gus Dur penting dilakukan, sebab hingga kini masyarakat Muslim Indonesia pada umumnya banyak yang belum memahami pemikirannya secara utuh. Sementara ini yang terlihat hanyalah kontroversialnya, tanpa memahami ide dasar dari pemikiran dan tujuan substansial dari gagasan-gagasan yang dikemukakan. Di samping itu, tidak jarang ditemui pemahaman pemikiran Gus Dur hanya sepotong-sepotong.

Disadari memang tidaklah mudah merumuskan pokok-pokok pikiran Gus Dur karena tulisannya tersebar di berbagai media massa dan ditulis secara singkat dalam waktu yang berlainan. Kesulitan demikian diakui sendiri oleh Gus Dur dalam pengantarnya di dalam dua bukunya yang berjudul *Bunga Rampai Pesantren* (1978) dan *Muslim di Tengah Pergumulan* (1981). Ia menyadari betapa sukarnya mengumpulkan tulisan-tulisan itu dalam sebuah tema dan susunan yang utuh. Menurut Greg Berton, peneliti tulisan-tulisan Gus Dur dari Australia, pengakuan Gus Dur tersebut merupakan ekspresi dari kenyataan yang ada, bahwa kedua bukunya itu memuat sejumlah artikel yang ditulis untuk maksud serta audiens yang berbeda. Meski demikian, bukan berarti pemikiran Gus Dur tidak memiliki tema pokok yang dapat memayungi sebagai sebuah tawaran pemikiran alternatif.¹⁸

Latar belakang Gus Dur yang bukan dari 'tradisi akademik' (sekolah modern) di mana suatu tulisan mesti terikat dengan suatu metodologi dan referensi formal, maka Gus Dur dapat dikategorikan sebagai seorang intelektual bebas (independen), atau meminjam istilah Gramsci – 'intelektual organik'. Dalam hal ini, tradisi akademik pesantren yang lebih kental, sehingga tulisan-tulisannya cenderung reflektif, membumi, terkait dengan penghayatan realitas bahkan senantiasa bermotifkan transformatif. Referensi formal akademis dan pengikatan diri terhadap metodologi tidaklah penting, sepenting substansi yang disampaikan.

Terdapat dua pemikiran pokok yang secara langsung maupun tidak langsung telah mewarnai karya-karya yang ada:

¹⁸Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan* (Jakarta: Lappenas, 1981), h. 332.

Pribumisasi Islam

Berkaitan dengan ide pribumisasi Islam, Gus Dur berargumen bahwa agama Islam dan budaya mempunyai independensi masing-masing, akan tetapi keduanya mempunyai wilayah yang tumpang tindih. Agama Islam bersumberkan wahyu dan memiliki normanya sendiri. Karena bersifat normatif, maka ia cenderung permanen, sedangkan budaya adalah buatan manusia, karena ia berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan cenderung untuk selalu berubah. Perbedaan ini tidak menghalangi kemungkinan manifestasi kehidupan beragama dalam bentuk budaya. Di sinilah adanya akomodasi atau rekonsiliasi. Proses itu harus dilakukan secara alami, bukan terpaksa dan itulah terjadinya pribumisasi.¹⁹

Hal-hal yang dipribumisasikan berupa manifestasi kebudayaan Islam belaka. Bukan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formal. Islam tetap Islam di mana saja berada. Namun tidak berarti semua harus disamakan bentuk luarnya.²⁰

Dalam proses, pembauran Islam dengan budaya tidak boleh terjadi, sebab berbaur berarti hilangnya sifat-sifat asli. Islam harus tetap pada sifat Islamnya. Al-Quran harus tetap dalam bahasa Arab, terutama dalam shalat, sebab hal ini telah merupakan norma. Sedangkan terjemahan al-Quran hanyalah untuk mempermudah pemahaman, bukan menggantikan al-Quran.

Untuk kasus Jawa, misalnya, pribumisasi bukanlah penjawaan atau sinkretisasi, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa mengubah hukum itu sendiri. Juga bukannya meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nash, dengan tetap memberikan peranan kepada ushul fiqih dan kaidah fiqih.

Berhubungan dengan masalah pribumisasi, Gus Dur bertutur bahwa “saya tetap mengimbu agar kita menghargai budaya melalui sebuah upaya pribumisasi Islam. Intinya bagaimana sebanyak mungkin menyerap adat dan budaya lokal ke dalam Islam. Sebagaimana telah dilakukan oleh para wali zaman dahulu. Misalnya, kita toh sudah biasa melihat bunga ditaburkan di makam, yang dicap sebagai bid’ah oleh kalangan tertentu. Padahal tak ada maksud lain kecuali *ngemong* kepada cara penguburan sebelum Islam. Demikian pula hitungan selamatan orang meninggal. Praktek ini kita jadikan sebagai wadah ibadah, atau dasar *fadhail a’mal*.”²¹

Menurut Gus Dur, jika umat Islam menolak melakukan pribumisasi, maka umat Islam lebih mundur dari prestasi para wali. Hal ini menyebabkan Islam tidak bisa melayani

¹⁹Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam,” dalam *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989).

²⁰*Tempo* (23 April 1984).

²¹Imron Hamzah dan Choirul Anam (ed.), *Gus Dur Diadili Kiai-kiai* (Surabaya: Jawa Pos, 1989), h. 36.

dunia di luar pesantren. Lanjutannya adalah dunia luar akan direbut oleh orang lain. Saat ini telah didirikan ‘pesantren al-Kitab’ oleh orang-orang Katolik. Mereka melihat ada kesempatan untuk masuk melalui budaya lokal, sementara umat Islam sendiri lupa bahwa pesantren merupakan hasil perkembangan budaya lokal itu. Bahkan kata ‘pesantren’ sendiri tidak terdapat dalam kamus Islam, melainkan sumbangan dari budaya lokal (berasal dari bahasa Pali).

Bentuk lain dari pribumisasi budaya seperti arsitektur masjid Indonesia kuno yang selalu mempunyai atap tiga lapis, sebagaimana yang sekarang dipopulerkan lagi oleh masjid bantuan Yayasan Amal Bhakti Muslim Pancasila. Atap tiga lapis menggambarkan iman, Islam dan ihsan. Hal ini diambil dari simbolisasi masa Hindu-Budha yaitu lapis sembilan yang banyak terdapat di Bali. Bagi wali songo, sembilan lapis disisakan tiga saja disertai dengan penggantian makna. Artinya mereka tidak hanya mengambil bentuk budayanya saja, tetapi memberinya dengan muatan-muatan Islam.

Persoalan yang menjadi diskursus umat adalah tentang salam. Secara budaya, *assalamu’alaikum* hanyalah sekadar ucapan berbaik-baik jika bertemu dengan orang. Karena itu ucapan salam dapat diganti dengan ‘selamat pagi’ dan sebagainya. Tetapi di dalamnya terdapat dua persoalan yang menyangkut norma. *Pertama*, memang memulai salam tidak wajib, tetapi menjawabnya adalah kewajiban, yang karenanya ucapan ketika menjawab tidak bisa digantikan dengan ucapan lain selain yang telah ditetapkan. *Kedua*, ucapan salam merupakan bagian tidak terpisahkan dari shalat.

Di samping dalam bidang budaya, pribumisasi juga harus diadakan dalam bidang hukum. Fath al-Mu’in sebenarnya telah mengisyaratkan dimulainya usaha itu, misalnya dengan menyebutkan hukum memakan kepiting dan bekicot.²²

Humanitarianisme Universal

Pandangan humanitarianisme Gus Dur tertanam kuat dari pemahamannya terhadap Islam. Seluruh karyanya, terutama esai, menjelaskan betapa Gus Dur meyakini benar bahwa ekspresi Islam paling benar hanya dapat diraih ketika ‘semangat hukum’, hakikat, dijadikan hal yang paling utama dari pada yang tersurat dalam hukum. Menurut Berton, keyakinan ini dekat sekali dengan dua tema lainnya yaitu rasionalitas dan pendirian bahwa melalui usaha-usaha rasional yang terus menerus Islam akan lebih dari sekadar mampu menghadapi tantangan modernitas. Terlebih lagi, Gus Dur berpandangan bahwa justru humanitarianisme Islamlah – menyangkut ajaran Islam tentang toleransi dan keharmonisan sosial – yang mendorong seorang Muslim tidak seharusnya takut kepada pluralitas yang ada dalam masyarakat modern, sebaliknya harus meresponnya dengan positif.²³

²²*Ibid.*, h. 37.

²³Berton, “Neo-Modernisme,” h. 334.

Pandangan Gus Dur yang pluralis tercermin dengan halus beragam dalam tulisan-tulisannya. Keluasan visi dan keterbukaan sikapnya merupakan salah satu segi pandangan pluralis tersebut. Itu semua ditunjukkan oleh keluasan bacaannya serta hasratnya untuk senantiasa terbuka bagi pemikiran yang datang dari berbagai latar belakang maupun pendirian mana pun. Sikap pluralis Gus Dur ditunjukkan oleh gairahnya yang besar pada perubahan yang demokratis, kebebasan berbicara dan nilai-nilai liberal pada umumnya. Dengan mengetahui latar belakang pemikirannya, maka tidak perlu heran melihat beberapa kebijakan yang dilakukannya, baik sebelum menjadi presiden-presiden PBNU—maupun setelah diangkat sebagai kepala negara. Sebagai contoh adalah dibukanya secara lebar dan luas kebebasan pers dan kebebasan berbicara.

Pada bagian lain Gus Dur menjelaskan bahwa prinsip ajaran agama Islam demikian luas, khususnya yang berkaitan dengan masalah kemanusiaan, keadilan dan penegakan kebenaran. Dalam hal ini, ajaran Islam berlaku lintas kelompok, etnis, bahkan lintas iman. Hanya masalah keimanan dan ketuhanan Islam memberikan penekanan spesifik kelompok Muslim. Oleh karena itu, berjuang menegakkan kebenaran, keadilan dan kemanusiaan, Islam tidak memandang kelompok dan golongan, tetapi melihat esensi masalahnya. Pemikiran ini melandasi Gus Dur dalam bersikap dan berbuat baik kepada non Muslim dan melindungi kelompok minoritas. Dengan demikian, Gus Dur telah melakukan rekonstruksi atas pemikiran dan pemahaman keagamaan yang selama ini kering dan kaku.

Pemikiran Gus Dur bersumber dari kegelisahannya melihat realitas agama yang hanya sekadar menjadi suplemen dalam kehidupan beragama. Agama hanya dijadikan retorika dan jargon yang tidak memiliki sumbangan yang konkrit, fungsional, progresif pada perubahan sosial. Karena kehidupan beragama masih bersifat suplementer, maka penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia dalam kehidupan sangat kecil, kedaulatan hukum hampir tidak ditegakkan, kebebasan berbicara dan berpendapat hanya mendapat ruang gerak yang sempit. Hal ini tidak akan terjadi bila agama berfungsi sebagai komplementer bagi faktor lain dalam kehidupan sosial, terutama dalam proses pembangunan, karena pada hakikatnya agama adalah penghormatan yang tinggi kepada derajat kemanusiaan yang sebenarnya.

Dalam hal kaitan antara agama dan pembangunan, Gus Dur melihat munculnya dua pendekatan, yaitu suplementer dan komplementer. Pendekatan pertama, agama dilihat sebagai penunjang pembangunan. Cara ini dilakukan dengan melegalisasi berbagai sasaran kerja yang sudah ditetapkan terlebih dahulu di dalam perencanaan pembangunan. Sedangkan pendekatan kedua, keterlibatan agama dan lembaga sangat diperlukan dalam menetapkan sasaran pembangunan, metode dan sarannya. Dengan demikian, agama terlihat dalam pembangunan sejak semula. Agar agama dan lembaga-lembaganya berfungsi komplementer terhadap pembangunan, diperlukan secara mendasar dalam pandangan dunia (*world view*) dan etos kerja melalui pengembangan keyakinan hidup baru dalam hidup keagamaan.²⁴

²⁴Malik dan Ibrahim, *Zaman Baru Pemikiran Islam*, h. 193.

Umat beragama sering secara tidak sadar mereduksi universalitas nilai dalam simbol-simbol dan ritus formal belaka. Kehidupan manusia yang penuh dengan refleksi dan kontemplasi spiritual tentang kehidupan adalah sesuatu yang mutlak diperlukan, yang mempertalikan antara sisi ketuhanan dan sisi kemanusiaan dalam kehidupan di satu pihak dan antara masa kini, masa lampau dan masa yang akan datang di pihak lain. Refleksi dan kontemplasi yang dilakukan harus terkait dengan masalah dilematik dalam hubungan antara individu dengan negara, antara iman dan pengetahuan, antara moralitas dan sikap hidup empirik pragmatik. Di sinilah watak toleran diperlukan atas berbagai pandangan keagamaan dan mengakui adanya pluralisme menafsirkan agama dalam masyarakat.

Gus Dur juga prihatin terhadap sikap beragama yang formalis ritualis, dan menjadikan otoritas kecendekiawanan Muslim untuk mempertahankan kepentingan pribadi atau kelompok dalam bahasa agama. Hal ini sama saja dengan membelenggu Islam, karena pada ujungnya dapat menyempitkan dan mendangkalkan ajaran agama Islam. Orang menjadi tidak peka terhadap realitas sosial diluar hal-hal yang bersifat formal simbolik. Inilah yang ingin dirombak oleh Gus Dur dengan menawarkan Islam substantif dengan wajah kritis dan humanis yang peka terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi oleh masyarakat, tidak hanya sekadar ritus-ritus formal simbolik.

Berdasarkan pada pemahaman yang demikian, maka dapat dipahami mengapa dalam beberapa kasus Gus Dur terlihat 'liberal', sebagaimana tergambar dalam sikap, pernyataan dan tulisan-tulisannya. Tanggapannya terhadap protes yang diajukan umat Islam, khususnya *Ayatullah* Khomeini – pimpinan spiritual Iran – yang menjatuhkan hukuman mati *in absentia* kepada Salman Rusdi, pengarang novel *The Satanic Verses* dapat dijadikan contoh. Gus Dur mempunyai sikap yang lain. Umat Islam boleh membaca buku itu sampai habis, dan Rusdi tidak perlu dihukum mati. Ia percaya seorang Muslim yang teguh tidak akan terpengaruh oleh isi novel tersebut.²⁵

Kasus yang tidak kalah kontroversial adalah kehadiran Gus Dur pada acara malam puisi Yesus Kristus. Ia mengajukan argumentasi bahwa acara itu bukan acara ibadah. Bahkan orang Muslim yang masuk gereja ketika penghuninya sedang melakukan ibadah tidak haram, asal si Muslim tidak ada kaitannya dengan peribadatannya. Dalam kesempatan berbeda Gus Dur juga memberikan tanggapannya terhadap fatwa MUI mengenai orang Islam yang mengikuti perayaan Natal.²⁶

Demikian juga dalam kasus tabloid *Monitor*. Umat Islam marah dan banyak yang menjadi beringas. Gus Dur bukannya marah, tetapi ia berpendapat bahwa Nabi Muhammad saw tidak akan terendahkan hanya dengan angket seperti itu. Setiap hari hampir satu

²⁵Abdurrahman Wahid, "Hikmah Kasus Ayat-ayat Setan," dalam *Editor*, No. 35, Th. II, 29 April 1989, h. 75; Idem, "Dokter yang Idealis dan Kiyai yang Formalia" dalam *Tempo*, (23 April 1984).

²⁶Abdurrahman Wahid, "Fatwa Natal: Ujung dan Pangkal," dalam *Tempo*, (31 Mei 1981), h. 71.

milyar manusia mengucapkan shalawat kepada beliau. Tanggapan yang diberikan Gus Dur lebih tergambar dengan membaca tulisan-tulisannya di antaranya ‘Tuhan tidak Perlu Dibela’.²⁷

Tidak kalah sengitnya adalah penolakannya untuk masuk Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Menurutnya, cendekiawan itu identik dengan kebebasan berpikir, keluasan pandangan. Ini berarti cendekiawan tidak mungkin dibatasi dengan pembentukan sebuah lembaga. Kalau cendekiawan dibatasi lalu apa yang mau disampaikan. Cendekiawan itu lintas batas.²⁸ Selain itu, ia tidak mau masuk ICMI karena ia tidak mau ikut berebut pangkat. Ia ingin di luar saja, mengurus Muslim kaki lima, supaya ada golongan Islam yang mau merawat mereka.²⁹

Penutup

Proses perkembangan pemikiran Cak Nur dan Gus Dur merupakan akumulasi dari proses belajar keduanya yang dimulai dari pesantren sebagai landasan awal dan kemudian diteruskan melalui pendidikan di luar negeri. Selain itu faktor keluarga pun sangat mempengaruhi alur pemikiran keduanya, yang pada akhirnya menghasilkan suatu bentuk pemikiran dengan konstruksi tradisionalis-modernis dan membentuk pemikiran pola Neo-Modernisme Islam Indonesia.

Pustaka Acuan

- Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy. *Merambah Jalan Baru Islam*. Bandung: Mizan, 1986.
- Anshari, Endang Saifuddin. *Kritik atas Faham dan Gerakan Pembaharuan Drs. Nurcholish Madjid*. Bandung: Bulan Sabit, 1973.
- Arifin, MT. “Membaca Manuver Gus Dur,” dalam *Adil*, No. 19, 19-25 Januari 1997.
- Berton, Greg. “Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Tradisionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia,” dalam *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 3, 1995.

²⁷Abdurrahman Wahid, “Tuhan Tidak Perlu Dibela,” dalam *Tempo* (20 Juni 1982), h. 59.

²⁸*Editor*, No. 15, Th II, 22 Desember 1990.

²⁹*Tempo* (16 November 1991). Dalam sebuah tulisannya, Laode Ida memberikan analisis bahwa penolakan Gus Dur terhadap ICMI yang dianggapnya sektarian—padahal latar belakang NU, organisasi yang dipimpinya secara sosiologis sebenarnya sektarian—adalah untuk melawan kekuatan politik yang didominasi oleh kaum modernis dan cenderung bersebrangan dengan Gus Dur, maka hanya aliansi jaringanlah yang bisa melawannya. Pemikirannya yang demikian boleh jadi merupakan aksentuasi yang reaktif terhadap perkembangan politik Indonesia kontemporer yang berinteraksi dengan faktor eksternal global dengan munculnya isu demokrasi. Lihat Laode Ida dan Tanthowi Jauhari, *Gus Dur: Di Antara Keberhasilan dan Kenestapaan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 73; MT Arifin, “Membaca Manuver Gus Dur,” dalam *Adil*, No. 19, 19-25 Januari 1997.

Hamidah: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid-K.H. Abdurrahman Wahid

Editor, Edisi 19 September 1987, 29 April 1989, 15 Desember 1990, 22 Desember 1990.

Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Glence: Free Press, 1960.

Hamzah, Imron dan Choirul Anam (ed.). *Gus Dur Diadili Kiai-kiai*. Surabaya: Jawa Pos, 1989.

Ida, Laode dan Tanthowi Jauhari. *Gus Dur: Di Antara Keberhasilan dan Kenestapaan*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.

Liddle, R. William. *Islam, Politik dan Modernisasi*. Jakarta: SH, 1997.

Kompas, 3 Desember 1989.

Madjid, Nurcholish. *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1999.

Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.

Rasyidi, H.M. *Sekularisme dalam Persoalan Lagi: Suatu Koreksi atas Tulisan Drs. Nurcholish Madjid*. Jakarta: Jajasan Bangkit, 1972.

Tempo, Edisi 31 Mei 1981, 20 Juni 1982, 23 April 1984, 11 Juni 1988, 16 November 1991.

Wahid, Abdurrahman. *Muslim di Tengah Pergumulan*. Jakarta: Lappenas, 1981.

Wahid, Abdurrahman. *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.

Wahid, Abdurrahman. "Dokter yang Idealis dan Kiyai yang Formalia," dalam *Tempo*, 23 April 1984.

Wahid, Abdurrahman. "Fatwa Natal: Ujung dan Pangkal," dalam *Tempo*, 31 Mei 1981.

Wahid, Abdurrahman. "Hikmah Kasus Ayat-ayat Setan," dalam *Editor*, No. 35, Th. II, 29 April 1989.

Wahid, Abdurrahman. "Tuhan Tidak Perlu Dibela," dalam *Tempo*, 20 Juni 1982.