

BAB III

PENYAJIAN DATA DAN ANALISIS

A. Biografi Abdurrahman Wahid

1. Latar Belakang Keluarga

Abdurrahman Wahid lahir pada 4 Agustus 1940 di Desa Denanyar Jombang. Abdurrahman Wahid adalah putra dari K.H. Wahid Hasyim. Sementara itu, ibunya yang bernama Sholichah adalah putri pendiri Pondok Pesantren Denanyar, Jombang, K.H. Bisri Syansuri. Abdurrahman Wahid menikah dengan Shinta Nuriyah yang kemudian dikaruniai empat orang putri, yaitu Alissa Qotrunnada Munawaroh, Zannuba Arifah Chafshoh, Annita Hayatunnufus, dan Inayah Wulandari.⁹⁸

Dari pihak kakek, Abdurrahman Wahid adalah cucu dari pendiri dan pengurus pertama Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) yakni K.H. Hasyim Asy'ari yang sekaligus pendiri Pondok Pesantren Tebuireng Jombang. Ia adalah juga cucu dari K.H. Abdul Wahab Hasbullah, pendiri Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas yang dikenal sebagai ulama yang mumpuni di bidang ushul fiqih. Sementara itu dari jalur ibu, silsilah Abdurrahman Wahid bertemu pada K.H. Bisri Syansuri Pengasuh Pondok Pesantren Denanyar Jombang. Dengan demikian, dalam dirinya mengalir

⁹⁸Ahmad Nurcholish, *Peace Education dan Pendidikan Perdamaian Gus Dur* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2015), 140.

dua trah sekaligus, yakni aristokrat (bangsawan Jawa) dan elit agama (Islam).⁹⁹

2. Latar Pendidikan

Perjalanan hidup Abdurrahman Wahid dimulai dengan bimbingan kedua orang tuanya. Salah seorang teman baik K.H. Wahid Hasyim di Jakarta adalah seorang warga Jerman yang telah masuk Islam, Willem Iskandar Bueller. Sang ayah sering mengirim Abdurrahman Wahid ke rumah Bueller setelah selesai sekolah. Pada saat itu, ia sekolah di Sekolah Dasar Matraman Perwari. Pergaulannya dengan Bueller membuatnya menggemari musik-musik klasik.¹⁰⁰

Pada tahun 1954, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menempuh jenjang SLTA, yakni Sekolah Menengah Ekonomi Pertama (SMEP) dan tinggal di rumah Kiai Junaid, seorang Kiai Muhammadiyah dan Anggota Majelis Tarjih Muhammadiyah. Di samping itu ia juga belajar di pesantren Krapyak Yogyakarta tiga kali dalam seminggu. Setamat dari SMEP pada 1957, Gus Dur mulai mengikuti pelajaran di pesantren Krapyak secara penuh. Dua tahun berikutnya, Gus Dur menuntut ilmu di Pesantren Tegalrejo hingga 1959 dan menghabiskan banyak waktunya dengan membaca buku-buku Barat seperti Das Kapital, filsafat Plato, Thales,

⁹⁹Rohani Shidiq, *Gus Dur Penggerak Dinamisasi Pendidik Pesantren Memperteguh Nilai-nilai Pesantren bagi Transformasi dan Kosmopolitanisme Islam Nusantara* (Yogyakarta: Istana Publishing, 2015), 9-10. Nurcholish, *Peace Education*, 139.

¹⁰⁰Greg Barton, *Biografi Gus Dur The Authorized Biography Of Abdurrahman Wahid*, terj. Lie Hua (Yogyakarta: LKiS, 2002), 38-39.

Novel-novel Willem Bochner, dan Romantisme Revolusioner, dan karangan Lenin Vladimir Ilyeh.¹⁰¹

Setelah beberapa tahun di Pesantren Tegalrejo, Gus Dur berhasil menguasai ilmu-ilmu agama Islam. Gus Dur juga memiliki kemampuan bahasa asing yang bagus, yang membuatnya memahami pemikiran ilmuwan kelas dunia, seperti Karl Marx, Lenin, Gramsci, Mao Zedong, dan karya-karya pemikiran Islam progresif. Selepas “nyantri” di Pondok Pesantren Tegalrejo, Magelang, sejak 1959 hingga 1963, Gus Dur melanjutkan pengembaraannya mencari ilmu agama Islam di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas, Jombang, Jawa Timur.¹⁰²

Tak puas mendapatkan ilmu agama Islam di Tanah Air, Gus Dur melanjutkan pendidikannya ke Kairo, Mesir, pada tahun 1964. Pada awal belajar di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir, Gus Dur sangat bersemangat. Namun, pada waktu-waktu selanjutnya ia mengalami kebosanan karena mata kuliah yang diajarkan di al-Azhar sudah pernah ia dapatkan ketika belajar di pondok pesantren di Tanah Air. Dalam kondisi kurang puas dengan materi kuliah, Gus Dur menyalurkan bakat dan minatnya dengan membaca buku-buku di perpustakaan kampus yang begitu lengkap, mengikuti seminar keilmuan keagamaan yang baginya jauh lebih menarik. Di Mesir, Gus Dur juga hobi menonton film-film Eropa yang ketika di pesantren tak pernah ia lakukan. K.H. Musthafa Bisri

¹⁰¹Abuddin Nata, *Tokoh-tokoh Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia*, Ahmad Sulhi Chotib (eds), (Jakarta: Gramedia, 2005), 340.

¹⁰²Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur*, (Bengkulu: IAIN Bengkulu Press bekerjasama dengan Kaukaba Dipantara Yogyakarta, 2013), 18.

atau yang dikenal dengan panggilan Gus Mus adalah yang sering diajak nonton film oleh Gus Dur.¹⁰³

Seperti ada yang kurang ketika belajar di Mesir, Gus Dur akhirnya hijrah ke Baghdad dan belajar ilmu agama di sana. Di Baghdad Gus Dur merasa puas karena berkesempatan belajar filsafat, sejarah, sastra Arab, dan bahasa Prancis. Bahkan, Gus Dur juga berkesempatan belajar tradisi Yahudi serta memahami komunitasnya. Di Baghdad pula Abdurrahman Wahid berteman dengan ilmuwan liberal dan inklusif bernama Ramin dari komunitas Yahudi Irak. Keduanya kerap mendiskusikan masalah-masalah ilmu agama dan mengulas eksistensi agama Yahudi dalam kehidupan diaspora sebagai kaum minoritas teraniaya di Irak.¹⁰⁴

Setelah empat tahun belajar di Universitas Baghdad, Gus Dur menamatkan studinya setingkat S-1. Keinginannya untuk menuntut ilmu tak pernah padam. Oleh karena itu, ia berniat melanjutkan pendidikannya ke Eropa. Sayangnya, di Eropa Gus Dur mendapatkan kekecewaan karena Universitas Leiden dan seluruh Universitas di Eropa tak mengakui lembaga pendidikan di Universitas Baghdad. Pada saat itu, perguruan tinggi di Eropa menetapkan persyaratan bagi lulusan Timur Tengah untuk mengulang mulai dari jenjang S-1.¹⁰⁵ Pada pertengahan 1971 Gus Dur

¹⁰³Muhammad Rifai, *Gus Dur, KH Abdurrahman Wahid Biografi Singkat 1940-2009*, 20.

¹⁰⁴Rifai, *Gus Dur*,....35. Lihat juga Nurcholish, *Peace Education*, 142-143.

¹⁰⁵Petualangan Abdurrahman Wahid di Eropa Barat ini kurang lebih selama satu tahun, yaitu setengah tahun di Belanda, empat bulan di Jerman, dan dua bulan di Perancis. Ketika di Perancis ini, Abdurrahman Wahid sempat menjadi kandidat Master (S2) di Sorbonne University, Perancis. Akan tetapi setelah dipikir-pikir waktunya dianggap terlalu lama, akhirnya ia pulang ke tanah air. Lihat Ma'mun Murod Al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amien Rais tentang Negara*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), 108.

kembali ke Tanah Air setelah melihat dan mengamati perkembangan pesantren dan Islam dan ketertarikannya untuk mengadakan pembaruan terhadap keduanya.¹⁰⁶

3. Kiprah Organisasi

Kiprah Abdurrahman Wahid di Tanah Air, di awalnya di Jombang dan memilih menjadi guru (*ustadz*) dan dosen di Fakultas Ushuluddin Universitas Tebuireng, Jombang. Tiga tahun kemudian, Gus Dur dipercaya mengemban amanah sebagai sekretaris Pesantren Tebuireng oleh pamannya, K.H. Yusuf Hasyim. Pada tahun yang sama, ia mulai menjadi penulis di berbagai media nasional. Melalui tulisan-tulisannya itulah ia mulai dikenal dengan gagasan-gagasan seputar keislaman dan kepesantrenan.

Sepanjang pengabdianya selama tiga tahun di Pesantren Tebuireng, hingga 1974, Gus Dur kerap mendapatkan undangan sebagai narasumber pada beberapa forum diskusi keagamaan dan kepesantrenan, baik di dalam maupun di luar negeri.¹⁰⁷ Pengalaman itu mengantarkan Gus Dur terlibat dalam kegiatan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Setelah hijrah ke Jakarta, ia bekerja di Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES). Di lembaga inilah ia berkawan dengan

¹⁰⁶Rifai, *Gus Dur*, 36.

¹⁰⁷Pada awal-awal kedatangan Gus Dur ke Indonesia terjadi ketegangan hubungan antara pemerintah-NU dan beberapa kelompok muslim lainnya dengan pemerintah, khususnya setelah terjadi masalah Undang-Undang Perkawinan pada tahun 1973. Ketegangan ini menjadi semakin rumit ketika terjadi fusi partai-partai Islam, termasuk NU, ke dalam satu partai, Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Menjelang Pemilu tahun 1977, banyak aktivis partai yang dikekang kebebasannya oleh pemerintah Orde Baru. Lihat Al-Zastrauw Ng, *Gus Dur, Siapa sih Sampeyan? Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, (Jakarta: Erlangga, 1999), 29.

Dawam Rahardjo, Aswab Mahasin, dan Adi Sasono dalam proyek pengembangan pesantren. Selama di LP3ES inilah kemudian Gus Dur mendirikan Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) yang dimotori oleh LP3ES. Pada saat itu pula ia mulai bergiat di Nahdlatul Ulama (NU).¹⁰⁸

Sembari meniti karier organisasi keagamaan di NU, Abdurrahman Wahid juga merintis Pesantren Ciganjur. Kariernya di NU pun terus melejit hingga pada awal 1980 ia dipercaya menepati posisi sebagai Wakil Katib Syriyah PBNU. Selama aktif di PBNU, Gus Dur terus mengasah keterampilan menulis. Gus Dur juga kerap terlibat dalam berbagai diskusi serta debat mengenai masalah agama, sosial, dan politik dengan berbagai kalangan lintas agama, suku, ras, dan beragam disiplin ilmu pengetahuan. Ranah terjangnya tak hanya sebatas pada kegiatan-kegiatan sosial-keagamaan, tetapi juga meluas hingga mengantarkannya menjadi ketua Dewan Kesenian Jakarta (DKJ) pada 1983. Bahkan pula menjadi ketua juri dalam Festival Film Indonesia (FFI) tahun 1986 dan 1987. Posisinya sebagai ketua DKJ sempat mendapatkan cibiran dari sejumlah kalangan pada saat itu.¹⁰⁹

¹⁰⁸Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, terj. Nanang Tahqiq, (Jakarta: Paramadina, Pustaka Antara, dan The Ford Foundation), 72.

¹⁰⁹Nurcholish, *Peace Education*, 144-145. Posisinya sebagai ketua DKJ sempat mendapatkan cibiran dari sejumlah kalangan pada saat itu. Terkait posisinya sebagai Ketua DKJ tersebut Gus Dur menjelaskan bahwa ada permintaan agar ada di antara orang pesantren yang mengurus para seniman dan bukan hanya mengurus pesantren saja. mengurus seniman memang mengandung resiko berat, sebab perilaku dan sikap mereka umumnya aneh-aneh. Akan tetapi Gus Dur melihat bahwa sebagian seniman mulai memahami agama, hingga sayang sekali jika tidak mendapatkan perhatian dari kalangan pesantren. Di samping itu, penyimpangan-penyimpangan dalam dunia seni mesti

Kiprahnya di PBNU selama empat tahun membuatnya mendapatkan kepercayaan untuk memimpin NU. Pada 1984, Gus Dur ditunjuk secara aklamasi oleh sebuah tim *ahl ḥall wa al-‘aqdi* yang diketuai K.H. As’ad Syamsul Arifin untuk menduduki jabatan Ketua Umum PBNU pada Muktamar ke-27 di Situbondo.¹¹⁰ Jabatan tersebut kembali ia raih pada Muktamar ke-28 di Pesantren Krapyak, Yogyakarta,¹¹¹ pada 1989 dan Muktamar ke-29 di Cipasung, Jawa Barat, pada 1994.¹¹² Jabatan sebagai

diluruskan secara langsung dari dalam. Di sini, harus dibedakan antara menjadi seniman dengan mengelola kesenian. Yang terakhir inilah alasan dan maksud Gus Dur menjadi Ketua DKJ tersebut. Lihat Munib Huda Muhammad (ed.). *Kiai Menggugat Gus Dur Menjawab*, (Jakarta: Fatma Press, 1998), 20.

¹¹⁰Muktamar NU ke-27 di Situbondo diselenggarakan mulai 8-12 Desember 1984. Dalam muktamar tersebut berhasil diputuskan penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, sekaligus juga menetapkan Gus Dur sebagai Ketua Umum Tanfidziyah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama. Dalam muktamar terbut juga ditetapkan kembalinya NU pada Khittah 1926, yang berarti NU menarik diri dari dunia politik praktis dan kembali menjadi organisasi sosial yang mengurus masalah agama, dakwah dan sosial. Lihat Al-Zastrauw Ng, *Gus Dur, Siapa sih Sampeyan? Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, 30.

¹¹¹Muktamar NU ke-28 di Yogyakarta 1989 merupakan awal bagi Abdurrahman Wahid vis a vis penguasa (Soeharto). Pada muktamar ini selain menghadapi manuver politik penguasa yang konon sudah mulai tidak respek lagi, Abdurrahman Wahid juga harus menghadapi sekelompok tokoh NU, seperti KH. Idham Cholid, KH. Yusuf Hasyim, dan H. Mahbub Djunaedi, yang tidak lagi menghendaki Abdurrahman Wahid terpilih kembali sebagai Ketua Umum PBNU. Namun karena kuatnya dukungan yang diberikan muktamirin, Abdurrahman Wahid pun tak terbendung untuk kembali menduduki jabatan Ketua Umum PBNU kedua kalinya. Bahkan pada muktamar yang pemilihannya dilakukan secara langsung dan demokratis, Abdurrahman Wahid melaju sebagai calon tunggal. Mengingat calon lainnya, yaitu KH. Yusuf Hasyim, pada tahap pencalonan hanya mampu memperoleh 32 suara, yang berarti tidak memenuhi syarat untuk menjadi ketua, sebab untuk menjadi calon ketua setidaknya harus didukung oleh 40 suara. Lihat Ma'mun Murod Al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik*, 89-91.

¹¹²Muktamar NU ke-29 di Cipasung diselenggarakan di Pesantren Cipasung, asuhan Ajengan Ilyas Rukhiyat. Muktamar ini diselenggarakan pada 1-5 Desember 1994. Dalam muktamar 1994 ini terdapat keputusan-keputusan penting mengenai hubungan NU dan bangsa, seperti masalah tanggung jawab NU terhadap kehidupan bangsa dan negara, kepentingan umum dalam konteks kepentingan bangsa dan negara, dan pandangan NU tentang lingkungan hidup, dan lain-lain. Keputusan-keputusan ini diperkuat lagi dengan pertemuan Munas Alim Ulama NU tahun 1997 di Ponpes Qomarul Huda, Bagu Lombok Tengah. Dalam Munas ini antara lain diputuskan soal-soal: *nasb al-imām* dan demokrasi, Hak Asasi Manusia dalam Islam, kedudukan wanita dalam Islam, dan reksadana. Muktamar ini adalah muktamar paling melelahkan yang harus dihadapi Gus Dur dan orang-orang yang mendukungnya melawan rezim penguasa. Lihat selengkapnya Nur

Ketua Umum PBNU dilepas ketika suami Shinta Nuriyah ini menjabat sebagai Presiden ke-4 RI. Gus Dur menjadi Presiden pada 1999-2001.

Sebelumnya pada tahun 1991 Abdurrahman Wahid di sela-sela kesibukannya sebagai Ketua Umum PBNU, mendirikan Forum Demokrasi (Fordem). Forum ini bukanlah suatu asosiasi formal, melainkan hanya semacam kelompok diskusi atau kelompok kerja yang anggotanya berjumlah sekitar 45 orang dari kalangan intelektual terkemuka yang berasal dari latar belakang yang beragam.¹¹³

Atas kiprah dan jasa-jasanya, Gus Dur menerima delapan gelar Doctor Honoris Causa dari berbagai perguruan tinggi terkemuka di dunia. Sejumlah tanda penghargaan internasional juga didapatkannya, di antaranya Islamic Missionary Award, Pemerintah Mesir (1991); Magsaysay Award, Manila, Filipina (1993); Ambassador of Peace, International and Interreligious Federation for World Peace (IIFWP), New York, Amerika Serikat (2000); Public Service Award, Universitas Columbia, New York, Amerika Serikat, (2001); World Peace Prize Award, World Peace Prize Arading Council (WPPAC), Seoul, Korea Selatan (2003); Global Tolerance Award, Friends of The United Nation, New York, Amerika Serikat (2003); The Culture of Peace Distinguished Award 2003, International Culture of Peace Project Religion for Peace,

Khalik Ridwan, *NU dan Bangsa 1914-2010 Pergulatan Politik dan Kekuasaan*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2010), 305-309.

¹¹³Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia Gagasan Sentral Nurcholish Madjid-Abdurrahman Wahid*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), 34.

Trento, Italia (2004); dan First Freedom Award, Amerika Serikat, pada 2010.¹¹⁴

Sejumlah penghargaan tersebut menunjukkan bahwa Abdurrahman Wahid sebagai seorang intelektual Muslim memiliki perhatian yang sangat besar di berbagai level kehidupan umat manusia baik itu sosial, keagamaan, kebudayaan, HAM dan demokrasi. Dalam taraf tertentu Abdurrahman Wahid adalah seorang “mufasir” di zamannya yang berusaha untuk menafsirkan Islam sesuai dengan situasi sosial-budaya yang digelutinya. Abdurrahman Wahid ingin menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang menebarkan cinta kasih, toleransi, dan penghargaan terhadap kemajemukan dan kearifan lokal (*local wisdom*).

4. Latar Belakang Pemikiran

a. Pesantren dan Nahdlatul Ulama (NU) sebagai basis pemikiran

Abdurrahman Wahid dikenal sebagai seorang intelektual Muslim yang tumbuh dan dibesarkan dalam lingkungan pesantren.¹¹⁵ Pesantren yang merupakan manifestasi dari idenya tentang pribumisasi Islam memiliki sistem nilai dan karakter yang unik sehingga mampu *survive* dalam era globalisasi.¹¹⁶

¹¹⁴ Ahmad Nurcholish, *Peace Education*, 145-146.

¹¹⁵ Sebagai lembaga pendidikan tradisional, pesantren memiliki ciri-ciri yang unik bila dibandingkan dengan lembaga pendidikan lainnya. Ciri-ciri yang unik itu terlihat dari pola atau metode pendidikannya, pola pengajarannya (bandongan dan sorogan), hubungan sosial antara pesantren dengan lingkungan sekitarnya, pola kepemimpinan serta sistem nilai atau kultural yang dianut dalam pesantren. Lihat Achmad Fachruddin, *Gus Dur Dari Pesantren Ke Istana Negara*, (Jakarta: Yayasan Gerakan Amaliah Siswa (GAS) dan Link Brothers, 1999), 41.

¹¹⁶ Studi yang representatif mengenai pesantren lihat Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2015).

Dari sekian gagasan dan ide yang dikembangkannya adalah bagaimana memberdayakan pesantren di era modern ini. Pesantren sebagai salah satu subkultur Islam Nusantara harus mampu merespon tantangan-tantangan baru yang dimunculkan oleh kuatnya arus globalisasi. Dan juga pesantren seharusnya mampu mengembangkan dan merumuskan hal-hal baru (inovatif) sehingga layak bersaing dengan lembaga-lembaga lain di luar pesantren. Dari sini dapat ditarik benang merah dan kata kunci pemikiran Abdurrahman Wahid tentang dinamisasi dunia pesantren.¹¹⁷ Karena itu tidak heran jika tulisan pertama Abdurrahman Wahid sendiri adalah *Pesantren Sebagai Sub Kultur* yang merupakan penjelasan sangat canggih bagi nalar pesantren.¹¹⁸

Abdurrahman Wahid memperkenalkan kepada orang luar perihal kekuatan yang ada di pesantren, misalnya etos percaya diri dan gaya hidup sederhana. Ia mengingatkan kepada orang dalam bahwa pesantren kini sedang dipersimpangan jalan, bahkan dalam ambang kemandekan. Hal tersebut di antaranya disebabkan karena imbas modernitas di satu sisi dan di sisi lain karena kurang terakomodasikannya tuntutan-tuntutan

¹¹⁷Dalam pemikiran Abdurrahman Wahid, pesantren, bukan saja harus mampu tampil sebagai agen perubahan kebudayaan (*cultural broker*) bagi masyarakat sekitar. Sesuatu yang sebenarnya bisa dilaksanakan dengan baik karena pesantren memiliki sistem nilai yang ditransmisikan secara turun temurun baik kepada para santri maupun masyarakat di sekitarnya. Namun, di sisi lain, pesantren juga harus mampu menyerap perubahan-perubahan kultural yang sedang dan akan berkembang di masyarakat, tanpa harus kehilangan tata nilai yang telah dimilikinya selama ini. Lihat Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 125.

¹¹⁸Abdul Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Walisongo Press, 2002), 61-62.

masyarakat yang mengalami perubahan secara cepat. Maka tidak ada jalan lain menurutnya kecuali harus dilakukan dinamisasi.¹¹⁹

Dengan demikian, dalam hal ini terlihat bahwa apa yang dibutuhkan menurut Abdurrahman Wahid adalah suatu komitmen pencarian jalan tengah, tradisi keagamaan yang seimbang dengan tuntutan-tuntutan praktis yang muncul dalam merespon modernitas dan kebutuhan akan kemajuan. Salah satu kunci untuk berhasil dalam hal ini adalah *pertama*, menempatkan kalangan muda dalam kepemimpinan pesantren, dan *kedua*, rekonstruksi total terhadap kurikulum dan materi-materi pengajaran.¹²⁰

Pada tahap awal pemikirannya ini terlihat keberpihakannya pada garis perjuangan kaum tradisionalis dengan upayanya untuk mempertahankan dan mengenalkan pesantren dengan segenap tradisi yang melekat di dalamnya. Karena bagaimanapun juga tradisi atau *turath* peninggalan para ulama harus dijaga dan ditafsir ulang (revitalisasi) sesuai dengan konteks sosial era kontemporer dewasa ini.¹²¹

¹¹⁹Menurut Greg Barton, dalam upaya pencarian respon kreatif terus menerus terhadap perubahan yang dituntut Islam pada akhir abad ke-20 ini salah satu kunci istilah yang digunakan Abdurrahman Wahid adalah dinamisme. Kata Indonesia ‘dinamis’ (yang diderivasikan Abdurrahman Wahid dari kata benda dinamisme) berasal dari bahasa Inggris ‘*dynamic*’, tetapi kata ini telah meluas artinya. Dalam bahasa Indonesia dinamis tidak hanya berarti energik dan totalitas hidup, tetapi juga kemampuan untuk beradaptasi dan merespon secara kreatif lingkungan yang sulit. Lihat Barton, Greg. 1997. Liberalisme: Dasar-dasar Progresivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid. Dalam Greg Fealy dan Greg Barton (Eds.), *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*(hlm. 177). Yogyakarta: LKiS.

¹²⁰Barton, Liberalisme: Dasar-dasar Progresivitas,....179.

¹²¹Dalam perspektif Hassan Hanafi tradisi atau *turath* dibagi menjadi dua, tradisi kekuasaan dan tradisi oposisi, tradisi negara dan tradisi rakyat, budaya resmi dan budaya perlawanan. Budaya, sebagaimana masyarakat, berbeda-beda seiring dengan perbedaan kekuasaan di dalam masyarakat. Oleh karena masyarakat terbentuk dari kelas-kelas sosial, dan pertentangan memperebutkan kekuasaan di dalamnya sejalan dengan pertarungan antar kelas. Maka setiap kelas, setiap kekuasaan, memiliki tradisi dan budaya masing-masing, tradisi penguasa dan tradisi rakyat, tradisi negeri dan tradisi swasta,

Dengan demikian dapat dipahami bahwa inti pemikiran Abdurrahman Wahid adalah berangkat dari keinginan untuk menunjukkan kepada khalayak ramai bahwa ajaran Ahlussunnah wa al-Jama'ah yang dipertahankan oleh kalangan kiai pesantren, dengan kitab-kitab klasik sebagai *muqarrar*-nya masih sangat relevan untuk dipedomani sebagai pijakan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Dengan kecerdasannya yang jauh di atas rata-rata, Abdurrahman Wahid mencoba mengadaptasikan gagasan-gagasan modern dengan sikap, tindakan dan kebijakan yang disesuaikan dengan kondisi riil negeri ini.¹²² Sehingga terkesan Abdurrahman Wahid telah meloncat jauh ke depan, sementara warga NU (dan warga bangsa ini) berlari di tempat. Hanya sebagian kecil saja yang bisa memahami jalan penalarannya yang pada dasarnya timbul dari obsesi ingin membumikan shariah Islam Ahlussunnah wa al-Jama'ah di tanah Nusantara ini yang menurutnya adalah paham keislaman yang manusiawi atau dalam bahasa yang lain, paham keislaman yang

budaya kaum elit dan budaya masyarakat awam, selengkapnya lihat Hassan Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi*, terj. Khairon Nahdiyyin, (Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2003), 1.

¹²²Dalam konteks pembumian gagasan tersebut Greg Barton memasukkan Abdurrahman Wahid dalam kategori neo-modernisme Islam. Barton menyebut lima ciri yang menonjol dari aliran neo-modernis. *Pertama*, neo-modernis adalah gerakan pemikiran progresif yang mempunyai sikap positif terhadap modernitas, perubahan dan pembangunan. *Kedua*, tidak seperti aliran fundamentalisme, neo-modernisme tidak melihat Barat sebagai ancaman atas Islam dan umatnya. Peradaban Barat dan Islam harus saling mengisi. *Ketiga*, neo-modernisme Islam mengafirmasi semangat “sekularisasi” dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sebagai salah satu upaya membangun titik temu antara Islam dan negara. *Keempat*, neo-modernisme sangat mengedepankan pemahaman Islam yang terbuka, inklusif dan liberal, utamanya dalam menerima dan mengafirmasi pluralisme masyarakat dan menekankan signifikansi toleransi dan harmoni dalam hubungan antar-komunal. *Kelima*, neo-modernisme banyak mewarisi semangat Muhammad Abduh dalam rasionalisme ijtihad secara kontekstual. Berbeda dengan kaum modernis, neo-modernisme berusaha membuat suatu sintesis antara khazanah pemikiran Islam tradisional dengan keharusan berijtihad, serta dengan gagasan-gagasan Barat dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Lihat Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur*, 121-122.

humanistik. Sebagaimana diketahui secara umum bahwa Abdurrahman Wahid memiliki garis genealogi NU yang sangat kental.¹²³

Lahirnya Nahdlatul Ulama dapat ditelusuri dari fakta historis ketika organisasi tersebut muncul. Menurut Nur Khalik Ridwan, sebagai organisasi dengan cara pengorganisasian yang diimajinasikan bisa “modern”, didirikannya NU tahun 1926 itu untuk menjawab dua tantangan yang saat itu sedang terjadi. Tantangan itu bernama globalisasi yang terjadi dalam dua hal: *pertama*, globalisasi wahabi, ketika Arab Saudi dikuasai oleh kelompok wahabi dan dunia Islam banyak mengimpor gagasan-gagasan Wahabi dalam bentuk pemurinan Islam, dan *kedua*, Salafiyah dengan cara masing-masing: globalisasi imperialisme fisik konvensional yang di Indonesia dilakukan Belanda, Inggris, dan Jepang, sebagaimana juga terjadi di belahan Afrika, Asia, Amerika Latin, dan negeri-negeri lain yang dijajah bangsa Eropa.¹²⁴

Pada tahun 1924 khilafah Islam dihapuskan oleh Turki Usmani. Terjadi perbedaan pendapat di dunia Islam antara romantisme sejarah menghidupkan khilafah atau membiarkannya hilang ditelan sejarah.

Sebuah pilihan dilematis yang harus dipilih oleh umat Islam karena sistem

¹²³Nahdlatul Ulama merupakan organisasi sosial keagamaan yang didirikan oleh para ulama. Nahdlatul Ulama sebagai *jam'iyah diniyyah* adalah wadah bagi para ulama dan pengikut-pengikutnya yang didirikan pada 16 Rajab 1344 H/31 Januari 1926 M. Dengan tujuan untuk memelihara, melestarikan, mengembangkan dan mengamalkan ajaran Islam yang berhaluan Ahlussunnah wal Jama'ah dan menganut salah satu mazhab empat, masing-masing Abu Hanifah al-Nu'man, Imam Malik bin Anas, Imam Muhammad bin Idris al-Shafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal, serta untuk mempersatukan langkah para ulama dan pengikut-pengikutnya dalam melakukan kegiatan yang bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan masyarakat, kemajuan bangsa dan ketinggian harkat dan martabat manusia.

¹²⁴Ridwan, *NU dan Bangsa 1914-2010*, 45.

khilafah pernah dipraktekkan oleh generasi sahabat pasca wafatnya Nabi. Bagi sebagian kalangan sistem khilafah merupakan bagian tak terpisahkan dari ajaran Islam yang harus ditegakkan. Karenanya Islam memiliki sistem politik dan pada akhirnya pembentukan negara Islam merupakan sebuah keniscayaan yang tak bisa ditawar-tawar lagi.¹²⁵

Dalam pandangan NU tradisi yang diwariskan oleh para pendahulu haruslah dijaga dan dilestarikan sehingga memberikan manfaat nyata dalam proses transformasi kehidupan umat Islam. Tradisi yang dimaksud tentunya adalah tradisi dan kebiasaan dalam suatu daerah yang tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Pesantren sebagai benteng tradisi NU diharapkan mampu memberi warna dalam upaya pemberdayaan umat.¹²⁶ Pesantren harus mampu mereformasi diri dan menyesuaikan

¹²⁵Menurut Ma'mun Murod al-Brebesy setidaknya ada empat tipologi hubungan agama dan negara. *Pertama*, tipe negara sekularistik atau “separasi mutlak”, yaitu tipe negara yang menghendaki pemisahan mutlak agama dan negara. Di sini negara tidak mengurus agama dan agamapun tidak mengurus negara. *Kedua*, tipe negara totaliter atau subordinasi agama oleh negara. Dalam negara model ini, posisi agama berada di bawah bayang-bayang negara dan menjadikan agama tidak bisa berkembang dan terpasung eksistensinya. Negara model ini bisa disebut juga sebagai negara ateis, di mana agama dipandang sebagai candu bagi masyarakat. *Ketiga*, tipe negara agama atau subordinasi negara oleh agama, yaitu negara yang mendasarkan pada salah satu agama tertentu, atau negara yang menurut Magnis Suseno diatur dan diselenggarakan menurut hukum agama tertentu. Akan tetapi karena agama mempunyai pandangan yang berbeda tentang bagaimana negara harus dijalankan maka negara agama dengan sendirinya selalu merupakan negara yang dikuasai oleh salah satu agama tertentu. Dan *keempat*, tipe negara sekuler yang mementingkan agama atau negara di mana terjadi relasi timbal balik antara agama dan negara. Dalam negara model ini, keberadaan agama tidak saja dipentingkan, dipelihara, tetapi juga dikembangkan. Hal ini mengingat negara melihat berkembangnya agama pada tataran tertentu akan semakin memperkuat kedudukan negara. Karenanya negara berkepentingan pada agama. Dalam konteks keindonesiaan, “negara Pancasila” merupakan bentuk lain negara sekuler yang mementingkan agama. Lihat Murod Al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik*, 47-48.

¹²⁶Dalam upaya pemberdayaan umat tersebut Nahdlatul Ulama menempuh beberapa ikhtiyar, yakni:

- a. Peningkatan silaturahmi / komunikasi / relasi-relasi antar ulama
- b. Peningkatan kegiatan di bidang keilmuan / pengkajian / pendidikan.

dengan denyut nadi globalisasi yang kian kencang melaju. Dan inilah seperti yang menjadi *concern* dan cita-cita Abdurrahman Wahid untuk merevitalisasi khazanah pesantren dan mereformulasi paradigma berpikir organisasi Nahdlatul Ulama.¹²⁷

Dalam pemikiran Abdurrahman Wahid, pesantren bukan saja harus mampu tampil sebagai agen perubahan kebudayaan (*cultural broker*) bagi masyarakat sekitar.¹²⁸ Sesuatu yang sebenarnya bisa dilaksanakan dengan baik karena pesantren memiliki sistem nilai yang ditransmisikan secara turun-temurun baik kepada para santri maupun masyarakat di sekitarnya. Namun, di sisi lain, pesantren juga harus mampu menyerap perubahan-perubahan kultural yang sedang dan akan berkembang di masyarakat, tanpa harus kehilangan tata nilai yang telah dimilikinya selama ini.

Sementara itu corak pemikiran hukum Islam yang menjadi sasaran kritik Abdurrahman Wahid adalah sifatnya yang apologetik, hanya mampu mencanangkan suatu gambaran dunia yang terlalu ideal, sehingga hukum Islam itu kehilangan relevansinya dengan perkembangan kehidupan di

-
- c. Peningkatan penyiaran Islam, membangun sarana-sarana peribadatan dan pelayanan sosial.
 - d. Peningkatan taraf dan kualitas hidup masyarakat melalui kegiatan yang terarah.

¹²⁷ Penegasan ini diperkuat lagi pada muktamar NU ke-26 di Semarang (1979) sebagai berikut: "Nahdlatul Ulama bertujuan: (a) menegakkan shariat Islam menurut haluan Ahlul-sunnah wa al-Jama'ah, ialah *mazāhib al-arba'ah* (Hanafi, Maliki, Shafi'i dan Hanbali); (b) mengusahakan berlakunya ajaran Ahlul-sunnah wa al-Jama'ah dalam masyarakat. Lihat Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam*, 68. Lihat juga Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah*, 24-26.

¹²⁸ Abdurrahman Wahid mencontohkan peran ganda seorang Kiai dalam hal ini sebagai pengasuh dan sekaligus pemilik pesantren dan secara kultural sebagai pembimbing masyarakat sekitarnya yang sama dengan kedudukan bangsawan feodal yang biasa dikenal dengan nama kanjeng di pulau Jawa. Selengkapnya lihat Abdurrahman Wahid, Abdurrahman. 1995. *Pesantren Sebagai Subkultur*. Dalam M. Dawam Rahardjo (Ed.). *Pesantren dan Pembaharuan*, (hlm. 46-47), Jakarta: Pustaka LP3ES.

sekitarnya. Hukum Islam, menurutnya, sebenarnya harus mampu mengembangkan watak dinamis bagi dirinya, di antaranya dengan mampu menjadikan dirinya sebagai penunjang hukum nasional dan meletakkan titik berat perhatiannya pada soal-soal duniawi yang menggeluti kehidupan bangsa dewasa ini sekaligus memberikan pemecahan bagi persoalan-persoalan aktual masyarakat.¹²⁹

Corak pemikiran Abdurrahman Wahid yang liberal dan inklusif secara nyata sangat dipengaruhi oleh penelitiannya yang panjang terhadap berbagai khazanah pemikiran Islam tradisional yang kemudian menghasilkan reinterpretasi dan kontekstualisasi ajaran, karena bagaimanapun juga fiqih merupakan pengembangan gugusan hukum agama yang tidak pernah berhenti berkembang. Hal ini dapat dibuktikan dalam karya-karya ulama besar masa lampau, misalnya diwujudkan dalam kecenderungan yang amat kuat untuk melakukan proses penyesuaian dengan daerah setempat, tanpa mengorbankan prinsip umum dari hukum agama itu sendiri. Hal ini bisa terjadi karena fiqih telah menyediakan daerah sangga dalam bentuk karena teori hukum (*uṣūl al-fiqh*) dan kaidah-kaidah (*qawā'id al-fiqhiyyah*) yang menampung kebutuhan masa dan tempat dalam merumuskan keputusan hukum agama itu sendiri. Dengan kata lain, teori dan kaidah-kaidah hukum itu membuat fiqih menjadi tetap

¹²⁹Masdar, *Membaca Pikiran*, 125-126.

relevan dengan kebutuhan masyarakat yang senantiasa berubah, untuk masyarakat yang berbeda dan pada level geografis yang berbeda pula.¹³⁰

Upaya ini sebenarnya telah dilakukan oleh para pembaru di dalam NU sendiri. Yang paling fenomenal adalah keputusan Munas NU di Lampung pada 1992 yang menegaskan keabsahan bermazhab secara *manhajy* (metodologis) selain yang *qauliy* (verbalis).¹³¹ Forum ini juga menekankan perlunya melakukan *ijtihad jama'i* untuk menjawab permasalahan fiqh yang muncul. Keputusan ini bisa dianggap sebagai terobosan yang sangat berani karena memberikan peluang dalam memecahkan persoalan keagamaan tidak hanya secara teoritis, tetapi juga mengaplikasikan metodologi para ulama terdahulu.

¹³⁰Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais*, 126.

¹³¹Salah seorang intelektual Islam Indonesia yang menyuarakan mengenai perlunya bermazhab secara *manhajy* (metodologis) adalah KH. Sahal Mahfudz. Pendekatan metodologis ini dimaksudkan untuk menafsirkan teks-teks keislaman tidak hanya sebatas interpretasi tekstual semata, tetapi melampauinya dengan memfokuskan kepada metodologi yang diterapkan oleh para mujtahid dalam merumuskan dan menetapkan sebuah hukum. Model pemikiran yang dikembangkan oleh KH. Sahal Mahfudz ini selanjutnya dikenal dengan metodologi fiqh sosial. Untuk pembahasan yang lebih lengkap lihat Nurul Janah, Tutik. 2015. (ed.). *Metodologi Fiqh Sosial Dari Qauli Menuju Manhajy*, (Jawa Tengah: Fiqh Sosial Institute STAI Mathali'ul Falah, 2015).

Pemikiran tentang perlunya “fiqh baru” ini sebetulnya sudah lama terjadi.¹³² Kira-kira sejak 1980-an ketika mulai muncul dan marak diskusi tentang “tajdid” karena adanya keterbatasan kitab-kitab fiqh klasik dalam menjawab persoalan kontemporer di samping munculnya ide kontekstualisasi kitab kuning. Sejak itu lalu berkali-kali diadakan *halaqah* (diskusi) yang diikuti oleh beberapa ulama Syuriah dan pengasuh pondok pesantren untuk merumuskan “fiqh baru” itu..

Gagasan tentang perlunya “fiqh baru” tersebut tidak terlepas dari pemikiran Abdurrahman Wahid yang melihat bahwa fiqh hendaknya tidak hanya dilihat dari sisi tekstual semata, melainkan tidak kalah penting dari itu adalah situasi sosial (konteks) yang melingkupinya. Dengan model pembacaan seperti ini, aroma fiqh akan terasa lebih peka terhadap zamannya dan tidak harus selalu mengacu kepada pendapat para ulama klasik secara verbal semata.

¹³²Pemikiran mengenai perlunya fiqh baru ini sudah sejak lama disuarakan oleh M. Hasbi Ash-Shiddieqy. Perlu diperhatikan bahwa Hasbi merupakan orang pertama di Indonesia yang sejak tahun 1940 dan dipertegas lagi pada 1960, menghimbau perlunya dibina fiqh yang berkepribadian Indonesia. Ini didasarkan pada pendapat Hasbi bahwa fiqh bersifat lokal dan bisa mengalami perubahan terus-menerus sesuai dengan kebutuhan tempat dan waktu. Dengan demikian, fiqh mempunyai watak dinamis dan kenyal. Baginya fiqh yang benar adalah fiqh yang dapat menampung segala perubahan, dan tashri’ Islami perlu diatur yang begitu rupa sehingga ia sanggup memenuhi kehendak zaman. Oleh Ibrahim Hoesein, corak fiqh tersebut disebut dengan Fiqh Mazhab Indonesia. Namun, gagasan-gagasan Hasbi tentang fiqh Indonesia tersebut telah mengundang polemik dari sebagian ulama yang menentang fiqh yang diindonesiakan atau dilokalkan. Lihat Nor Huda, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), 271. Dari rekonstruksi pemikiran Hasbi tentang pembaruan hukum Islam, Nourozzaman Shiddieqi, mengambil kesimpulan bahwa Hasbi merupakan seorang mujtahid yang menganut sistem berpikir eklektik dan cenderung kepada persatuan. Lihat Nourozzaman Shiddieqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 265-281.

Dari gambaran di atas, pesantren, NU dan Abdurrahman Wahid sepertinya merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan. Dengan ide dan gagasannya mengenai pribumisasi Islam, NU dan pesantren menjadi semakin dinamis dan kreatif dengan terciptanya pembaruan di setiap lini.

b. Sekilas tentang Karya-karyanya

Menurut Greg Barton, karya tulis Abdurrahman Wahid sepanjang dekade 1970-an bisa dibagi dua periode. Periode pertama, meliputi 1970 hingga akhir 1977, masa di mana Abdurrahman Wahid memfokuskan tulisannya pada kehidupan pesantren. Dan tulisan-tulisan tersebut telah dibukukan dalam *Bunga Rampai Pesantren: Kumpulan Karya Tulis Abdurrahman Wahid*. Bunga rampai ini memuat 12 artikel merupakan sebuah buku yang secara keseluruhan membicarakan masalah-masalah pesantren.¹³³

Perpindahannya ke Jakarta pada akhir tahun 1977 merupakan awal fase baru dari tulisannya yang membuatnya lebih terkenal, sebab ia semakin produktif. Periode kedua meliputi masa yang dimulai dari bulan Januari 1978 sampai 1981, dan buku *Muslim di Tengah Pergumulan* mengenai topik masalah yang sangat luas adalah hasil kumpulan tulisannya yang memuat tujuh belas artikel.¹³⁴

¹³³Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam*, 73.

¹³⁴Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia*, 32. Lihat juga Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam*, 74.

Sementara itu buku *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*¹³⁵ merupakan kumpulan karya ‘esai-esai’ Abdurrahman Wahid dengan nuansa tersendiri. Esai-esai ini kebanyakan ditulis pada periode awal 1980-an—sebuah periode yang dapat disebut sebagai periode ilmiahnya Abdurrahman Wahid. Yakni ketika ia sedang gandrung dengan penggunaan metodologi ilmu sosial—terutama antropologi—untuk menjelaskan ideologinya. Oleh sebab itu, buku ini oleh penerbitnya disebut dengan ‘Antropologi Kyai’. Sebutan ‘Antropologi Kyai’, menurut M. Sobary, diduga karena karya ini bermain di wilayah yang tak banyak orang mengetahuinya. Sorotan ‘lampu kamera’ Abdurrahman Wahid diarahkan pada titik dramatik dari tiap soal, tiap individu Kyai yang dibahasnya. Buku ini memuat 26 artikel/esai.¹³⁶

Selanjutnya buku *Tuhan Tidak Perlu Dibela* yang diterbitkan oleh penerbit yang sama merupakan sebuah upaya menghadirkan “Abdurrahman Wahid” dari sisi yang lain. Berbeda dengan buku *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah*, buku ini mengajak kita untuk memikirkan kembali persoalan-persoalan kenegaraan, kebudayaan dan keislaman. Kaitannya dengan agama, buku ini mempersoalkan fenomena agama dan

¹³⁵Menurut M. Sobary tak sepotongpun penjelasan diberikan mengapa “Kiai Nyentrik Membela Pemerintah” dipilih menjadi judul buku tersebut. Pada mulanya esai itu—dimuat *Tempo*, 5 April 1980—menjelaskan posisi “menyimpang” Kiai Muchit dari Jember. Ia seorang ulama “tradisional” yang mahir berpikir “modern,” misalnya bicara *real politics*, menjadi anggota DPRD, berhubungan dengan bupati, dan menjadi dosen di sebuah universitas setempat. Dalam pandangan Gus Dur, Kiai Muchit lebih merupakan tipe *ulama-intelektual*, yang komitmennya tercurah pada perjuangan meratakan pesan perbaikan moral pribadi. Ia disebut lebih realistis, lebih *ade*, daripada *intelektual-ulama*, yakni sarjana dalam bidang agama, tetapi mengajarkan agama dengan militansi yang menakutkan. Lihat Ed. Tim Redaksi LKiS, *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), xii.

¹³⁶Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam*, 75. Lihat juga Tim Redaksi LKiS, *Kiai Nyentrik*, xii.

kekerasan politik yang akhir-akhir ini banyak mengemuka. Agama dan kekerasan politik menjadi perhatian utama Abdurrahman Wahid, karena sering menimbulkan tafsiran yang bermacam-macam.¹³⁷

Menurut Abdurrahman Wahid, kekerasan politik atau kekerasan yang mengatasnamakan agama merupakan akibat dari perilaku kaum fundamentalis agama yang berakar pada fanatisme yang sempit.¹³⁸ Buku ini terdiri dari tiga bab. Bab pertama tentang refleksi Kritis Pemikiran Islam berisi 27 artikel, bab kedua tentang Intensitas Kebangsaan dan Kebudayaan yang memuat 25 tulisan dan bab ketiga tentang Demokrasi, Ideologi dan Politik Pengalaman Luar Negeri terdapat 21 karya tulis.

Kemudian buku *Prisma Pemikiran Abdurrahman Wahid*, bahan-bahan tulisannya berasal dari majalah Prisma, majalah ilmu sosial terkemuka di tahun 1970-an hingga 1980-an. Dengan alasan praktis, bahan-bahan ini sekarang sulit dilacak, maka dirasa perlu untuk diterbitkan. Spektrum yang menjadi perhatian dalam tulisan ini demikian luas meliputi politik, ideologi, nasionalisme, gerakan keagamaan, pemikiran sosial dan budaya. Kendati Abdurrahman Wahid sendiri tidak pernah belajar di universitas dalam negeri dan mancanegara dalam ilmu sosial, namun jelas terasa tulisan-tulisan ini merupakan pemahaman Abdurrahman Wahid yang dalam terhadap ilmu-ilmu sosial yang diram bunya dengan pengetahuan

¹³⁷Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam*, 75.

¹³⁸Lihat Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LKiS, 2011) terutama dalam sub bab Refleksi Kritis Pemikiran Islam.

keagamaan.¹³⁹ Kumpulan artikel ini sedikit banyak menunjukkan pengetahuan Abdurrahman Wahid yang luas dalam bidang keagamaan dan penguasaan ilmu sosialnya yang cukup memadai. Buku ini semula merupakan kepingan artikel Abdurrahman Wahid yang pernah dimuat di Jurnal Prisma. Buku ini terdiri dari 17 makalah.¹⁴⁰

Berikutnya buku *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* yang diedit oleh Kacung Marijan dan Ma'mun Murod al-Brebesy—sebagaimana buku-buku sebelumnya—juga merupakan pembingkai karya-karya Abdurrahman Wahid yang berserakan di beberapa media massa dan buku-buku. Sumber media massa dari buku ini antara lain dari majalah Aula, Tempo, Kompas, Prisma dan lain-lain. Sedangkan sumber buku antara lain *Demokrasi Atas Bawah: Polemik Perjuangan Umat Model Abdurrahman Wahid dan Amien Rais* yang diedit oleh Arief Affandi, 'pengantar' dalam buku *NU dan Pancasila* karya Einar Martahan Sitompul dan lain-lain. Secara garis besar, buku ini membahas empat bagian; Agama dan Negara yang berisi 11 artikel; Agama, Demokrasi dan Pemberdayaan Civil Society memuat 8 artikel; Kepemimpinan Umat Islam: Antara Eksklusivisme dengan Inklusivisme terdiri dari 12 artikel dan; NU dalam Dinamika Politik Bangsa berisi 6 artikel.¹⁴¹

¹³⁹Lihat Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, (Yogyakarta: LKiS, 1999) dalam beberapa tulisan di antaranya *Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan, Mencari Perspektif Baru dalam Penegakan Hak-hak Asasi Manusia, NU dan Islam di Indonesia Dewasa Ini* dan lain-lain.

¹⁴⁰Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam*, 76.

¹⁴¹Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam....*, 77.

Pada tahun 2006 The Wahid Institute menerbitkan sebuah buku karya Abdurrahman Wahid yang berjudul *IslamKu Islam Anda Islam Kita*. Tulisan-tulisan pada buku ini merupakan esai-esai yang ditulis Abdurrahman Wahid pasca lengser dari kursi kepresidenan. Tulisan-tulisan ini berasal dari berbagai media massa, harian dan majalah yang tulisannya di muat dalam buku tersebut. Buku ini terdiri dari 7 Bab dan membahas mengenai Islam dalam diskursus ideologi kultural dan gerakan, pandangan Islam, Negara dan Kepemimpinan Umat, Islam, keadilan dan Hak Asasi Manusia, implementasi dan aplikasi visi Islam dan ekonomi kerakyatan, Islam, pendidikan dan masalah sosial, pandangan Islam mengenai kekerasan dan terorisme, dan Islam, perdamaian dan masalah internasional.¹⁴²

Buku karya Abdurrahman Wahid yang diterbitkan berikutnya oleh The Wahid Institute adalah *Islam Kosmopolitan Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Menurut Agus Maftuh Abegebriel dalam pengantarnya, buku tersebut merupakan pemikiran *genuine* Gus Dur dalam merespon isu-isu yang dianggap aktual sepanjang tahun 1980 hingga 1990-an. Dalam buku ini, Gus Dur secara gamblang mengajak kepada khalayak untuk senantiasa berpegang teguh terhadap nilai-nilai

¹⁴²Lihat Abdurrahman Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

universal agama, nasionalisme dan menjunjung tinggi sikap keterbukaan akan segala kemungkinan menerima perbedaan.¹⁴³

Kekuatan lain buku ini adalah tampil kembalinya ide-ide segar Gus Dur di era penguatan masyarakat sipil saat ini. Ini dapat dibaca pada setiap judul tulisan di buku ini yang juga merupakan kumpulan tulisannya di berbagai media sekitar tahun 1980-an dan 1990-an. Paradigma pemikiran Gus Dur pada era itu lebih dikenal banyak kalangan sebagai tokoh yang terlibat dalam pemberdayaan masyarakat melalui organisasi dan lembaga-lembaga sosial non pemerintah. Di samping itu, sikap dan tindakan politiknya yang mengambil jarak dengan negara, membuat watak kritisnya semakin tajam karena ulah rezim Orde Baru yang kebijakan-kebijakannya dianggap tidak pro rakyat.¹⁴⁴

B. Pemikiran Maqāṣid al-Sharīah Abdurrahman Wahid

a. Pengertian Maqāṣid al-Sharīah Abdurrahman Wahid

Maqāṣid al-Shariah Abdurrahman Wahid adalah sebuah cara pandang atau kerangka berpikir dalam memandang realitas dan lingkungannya dengan menggunakan berbagai metode dan pendekatan dalam memecahkan problematika sosial dan keagamaan atau menangkap maksud

¹⁴³Lihat Abegebriel, Agus Miftah. 2007. *Mazhab Islam Kosmopolitan Gus Dur*. Dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. xvi), Jakarta: The Wahid Institute.

¹⁴⁴Salah satu kebijakan tersebut adalah perlawanan Gus Dur atas nama pesantren yang kurang mendapat apresiasi dari pemerintah yang kemudian mendapat respons dari Mukti Ali (yang saat itu menjabat Menteri Agama). Melalui program pemberdayaan pesantren, Depag memberikan program tambahan bagi pesantren, yakni pelajaran keterampilan. Lihat Munawar Ahmad, *Ijtihad Politik Gus Dur Analisis Wacana Kritis*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 153. Lihat juga Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Islam Indonesia Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid M. Amien Rais Nurcholish Madjid Jalaluddin Rahmat*, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), 212.

dan tujuan terdalam dari dishariatkannya hukum Islam (*maqāṣid al-sharīah*). Cara pandang atau pola pikir ini dalam perkembangan era kontemporer dapat dinamakan sebagai sebuah kerangka berpikir yang berpijak kepada teori-teori dan metode yang dirumuskan oleh para pemikir klasik maupun kontemporer.

Pemikiran *maqāṣid al-sharīah* Abdurrahman Wahid dapat diteliti dari beberapa tulisannya yang menekankan tentang perlunya berpijak kepada nilai-nilai universal Islam. Nilai-nilai universal Islam ini dalam pandangannya termanifestasikan melalui pendekatan hukum Islam yang dikenal dengan *maqāṣid al-sharīah* (maksud dan tujuan shariat Islam). *Maqāṣid al-sharīah* ini dalam pandangan Abdurrahman Wahid diwujudkan dalam lima jaminan dasar kehidupan umat manusia (*uṣūl al-khamsah*).¹⁴⁵

Penekanan kepada penggunaan teori-teori hukum Islam (*Islamic legal theory*) dan kaidah-kaidah hukum Islam (*legal maxims*) juga seringkali diungkapkan oleh Abdurrahman Wahid dalam menyikapi persoalan yang mengemuka di masyarakat. Hal ini dimaksudkannya sebagai pendorong bagi kaum muslimin agar tidak terjebak kepada penafsiran terhadap teks-teks keislaman secara harfiyah-tekstual (*legal-formal*) semata. Dengan kata lain, ia menginginkan agar pemanfaatan terhadap metodologi

¹⁴⁵Wahid, Abdurrahman. 2007. Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam. Dalam Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.). *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 4-8), Jakarta: The Wahid Institute.

(*manhaj*) yang telah dirumuskan oleh para ulama salaf dapat dioptimalkan dan dimaksimalkan dalam kerja-kerja penafsiran hukum Islam.¹⁴⁶

Sementara itu orientasi dan maksud shariat Islam (*maqāṣid al-sharāh*) menurut Abdurrahman Wahid adalah dalam rangka memelihara dan menjaga terpenuhinya unsur-unsur kepentingan umum atau publik. Dalam Islam, sebagaimana telah dirumuskan oleh para ulama *usūliyyūn* (ahli usul fiqih) orientasi seperti ini disebut dengan pendekatan yang mengedepankan kemaslahatan umum (*maṣlahah al-‘āmmah*).¹⁴⁷

Dari penjabaran singkat di atas, dapat disimpulkan bahwa model pemikiran yang digagas oleh Abdurrahman Wahid merupakan sebuah model berpikir yang berlandaskan kepada teori-teori dan kaidah-kaidah berpikir sebagaimana dirumuskan dalam berbagai teori ilmiah yang berangkat dari realitas sosial disekitarnya. Dengan demikian, acuan dan landas tumpu pemikiran maqasidnya adalah adanya hubungan dialogis antara teks dan realitas sosial yang melingkupi pemikirannya (kemaslahatan umum/ *maṣlahat al-‘āmmah*).

¹⁴⁶Lihat dalam beberapa artikel yang ditulisnya dalam Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, seperti (1) Kaum Muslimin dan Cita-Cita (hlm. 70-73) (2) Islam dan Orientasi Bangsa (hlm. 74-78) (3) Negara Berideologi Satu, Bukan Dua (4) Islam, Negara dan Rasa Keadilan (hlm. 92-95) (5) Negara dan Kepemimpinan dalam Islam (hlm. 96-99) (6) Islam dan Hak Asasi Manusia (hlm. 121-123).

¹⁴⁷Lihat Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, dalam beberapa artikelnya yakni (1) Islam dan dan Formalisme Ajarannya (hlm. 21-24) (2) Islam, Negara dan Rasa Keadilan (hlm. 92-95) (3) Islam dan Dialog Antar-Agama (hlm. 133-135).

Dengan sedikit gambaran di atas, kiranya dapat diteropong model pemikiran *maqāṣid al-sharīah* yang dikembangkan oleh Abdurrahman Wahid. Dia dikenal sebagai tokoh nasional yang dikenal akrab dengan dunia pesantren dan tradisinya. Selain itu ia juga dipandang sebagai intelektual muslim yang menguasai teori-teori sosial peradaban Barat yang kritis baik terhadap tradisi maupun modernitas. Dengan demikian Abdurrahman Wahid merupakan intelektual muslim yang mewakili dua dunia yakni dunia pesantren (segenap dengan warisan tradisinya yang kaya) dan dunia modernitas (yang diwakili oleh peradaban Barat dengan teori-teori sosialnya).¹⁴⁸

Pemikiran *maqāṣid al-sharīah* Abdurrahman Wahid yang bertumpu pada nilai-nilai kemaslahatan publik ini sejalan dengan pemikiran yang dikembangkan oleh Jeremy Bentham (1748-1832) dan John Stuart Mill (1806-1873) yang disebut dengan paradigma utilitarianisme. Utilitarianisme dimasukkan dalam kelompok aliran filsafat etika. Selain utilitarianisme, aliran-aliran dalam filsafat etika adalah naturalisme, hedonisme, idealisme, vitalisme, dan etika teologis. Istilah utilitarianisme sendiri telah diintrodusir oleh Bentham sejak 1781. Sambil mendukung prinsip hedonisme psikologis, ia menafsirkan “kebaikan terbesar” sebagai jumlah kesenangan terbesar atau jumlah kesakitan terkecil. Bentham mendasarkan filsafatnya pada dua prinsip, yakni prinsip asosiasi (*association principle*) dan prinsip kebahagiaan terbesar (*the greatest-*

¹⁴⁸Lihat biografi Gus Dur dalam Ahmad Fachruddin, *Gus Dur Dari Pesantren Ke Istana Negara*, (Jakarta: Yayasan Gerakan Amaliah Siswa (GAS)-Link Brothers, 1999).

happines principle). Oleh Bentham, prinsip asosiasi ini dijadikan sebagai prinsip dasar psikologi. Ia mengakui adanya asosiasi antara ide dan bahasa, juga ide dengan ide. Tujuan dari prinsip asosiasi adalah melaporkan kejadian mental secara deterministik. Menurut Bentham, determinisme dalam psikologi sangat penting karena dapat menegakkan peraturan atau hukum sehingga seseorang menjadi baik. Bentham meyakini bahwa hukum dapat memaksa seseorang untuk berperilaku sesuai dengan dasar-dasar rasio dan moral.¹⁴⁹

Sementara prinsip kebahagiaan terbesar penting dalam rangka mendefinisikan makna kebaikan itu sendiri. Pada konteks inilah utilitarianisme umumnya dipahami sebagai teori kebahagiaan terbesar (*the greatest happines theory*). Doktrin utilitarianisme berkembang pesat di Inggris pada abad XIX. Sebagai aliran dalam filsafat, utilitarianisme (*utilitarianism*) dipahami pandangan tentang sebuah tindakan yang secara moral dapat benar atau salah tergantung dari konsekuensi tindakannya untuk kebahagiaan manusia. Secara moral suatu tindakan akan dikatakan benar jika; (1) menghasilkan lebih banyak kebaikan daripada kejahatan dibanding tindakan lain yang dapat diambil; (2) menghasilkan sebanyak mungkin kebaikan di dunia dibanding tindakan lain yang mungkin diambil dalam situasi dan kondisi yang sama. Jadi ukuran dari harkat atau nilai moral dari tindakan dinilai berdasarkan kebaikan dan keburukan yang diakibatkannya. Tindakan moral yang dibenarkan adalah tindakan yang

¹⁴⁹Biyanto, *Filsafat Ilmu dan Ilmu Keislaman* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 263-264.

didasarkan pada peraturan moral yang menghasilkan akibat-akibat yang lebih baik dan menyenangkan.¹⁵⁰

Utilitarianisme dibedakan menjadi dua, yakni utilitarianisme tindakan dan utilitarianisme peraturan. Prinsip utilitarianisme tindakan adalah “bertindaklah sedemikian rupa sehingga tindakan itu menghasilkan kebaikan atau kebahagiaan terbesar bagi sebanyak mungkin orang.” Sedang utilitarianisme peraturan berprinsip “bertindaklah menurut peraturan yang pelaksanaannya akan menghasilkan kebaikan atau kebahagiaan terbesar bagi sebanyak mungkin orang.” Kaum utilitarianis mengharuskan seseorang untuk menaati peraturan yang berkaitan dengan perilaku moral umum seperti “jangan pernah berbohong”; jangan pernah mencuri”; dan “jangan pernah membunuh.” Jadi pada intinya, prinsip penting kaum utilitarianis adalah menaati peraturan-peraturan moral yang menghasilkan kebahagiaan terbesar bagi sebanyak orang.

Dengan demikian pemikiran *maqāṣid al-sharīah* Abdurrahman Wahid ini menjadi penting untuk dikembangkan di era kontemporer yang ditandai dengan nilai-nilai pluralitas dalam berbagai bentuk kehidupan. Sekaligus dapat menjadi alternatif pendekatan khususnya bagi umat Islam dan kepentingan umum (publik) dalam merawat masa depan Islam di Indonesia yang harus berhadapan dengan tantangan modernitas dan globalisasi.¹⁵¹

¹⁵⁰Biyanto, *Filsafat Ilmu*..., 264-265.

¹⁵¹Abdurrahman Wahid, 1999. Islam di Asia Tenggara. Dalam Abu Zahra (Ed.), *Politik Demi Tuhan Nasionalisme Religius di Indonesia*, (hlm. 195-198). Bandung: Pustaka Hidayah.

Di era kontemporer ini penetapan dan perumusan hukum Islam melalui pendekatan *maqāṣid al-sharīah* memiliki tingkat relevansi yang tidak diragukan keabsahannya. Berdasarkan analisis dan pendapat para ulama dan pemikir muslim kontemporer di atas pendekatan *maqāṣid* diharapkan bisa menumbuhkan pola pikir dan cara pandang baru dalam melihat problematika kemasyarakatan yang demikian pesatnya di era globalisasi ini.¹⁵²

Konsep *maqāṣid sharīah* merupakan pijakan utama Gus Dur dalam membangun pemikiran keagamaan dan sikap sosial-politiknya. Dengan pijakan itulah Gus Dur bisa menjadi seorang demokrat, budayawan, pembela yang lemah, pengayom minoritas dan pelindung bagi mereka yang disesat-sesatkan. Dan konsep *maqāṣid sharīah* itu juga yang menjadi dasar bagi Gus Dur untuk mengambil posisi anti-kekerasan dalam segala hal. Kekerasan, menurut Gus Dur sangat bertentangan dengan tujuan shariat (*maqāṣid sharīah*) dan karenanya merupakan pengingkaran terhadap shariat atau ajaran islam itu sendiri.¹⁵³

Pendekatan *maqāṣid* Abdurrahman Wahid yang bersifat induktif-empirik kiranya dapat dijadikan sebagai salah satu alternatif dalam memecahkan persoalan-persoalan umat dan kebangsaan. Dikatakan induktif-empirik karena pendekatan tersebut berangkat dari realitas

¹⁵²Mahfudh, M.A. Sahal. 2014. Mengaktualkan Fiqh Klasik di Era Global. Dalam Munawir Aziz (Ed.). *Epistemologi Fiqh Sosial Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*. (hlm. xvi). Purworejo Margoyoso Pati Jawa Tengah: Fiqh Sosial Institute Kampus STAI Mathali'ul Falah.

¹⁵³Dhakiri, M. Hanif. 2010. Sangat Anti Kekerasan. Dalam Umaruddin Masdar (Ed.). *41 Warisan Kebesaran Gus Dur*. (hlm. 122). Yogyakarta: LKiS.

persoalan keumatan di sekitarnya yang kemudian disikapi dengan arif dan bijak sesuai dengan tradisi yang berkembang di masyarakat.¹⁵⁴ Dengan pendekatan *maqāṣid al-sharīah* yang berlandas tumpu pada persoalan riil dalam masyarakat ini Gus Dur sebenarnya ingin menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang memiliki watak transformatif dan membawa misi *rahmatan li al-‘ālamīn*.

c. Pendekatan Hukum Islam Abdurrahman Wahid

Dalam wilayah pemikiran hukum Islam terdapat beberapa pendekatan yang digunakan oleh Abdurrahman Wahid dalam pencapaian keilmuan kritisnya. Pendekatan yang dimaksud adalah *pertama*, pendekatan antropologi-kultural; *kedua*, historis-normatif; *ketiga*, teori-teori usul fiqih (*legal theory*) dan kaidah-kaidah fiqih (*legal maxims*) dan *keempat*, pendekatan *al-maṣlaḥah al-‘āmmah*.¹⁵⁵

1. Pendekatan Antropologi-Kultural

Antropologi Kultural (*cultural anthropology*) merupakan bagian dari antropologi yang mempelajari kebudayaan. Dalam antropologi kultural berkembang konsep integrasi kultural (*cultural integration*). Integrasi kultural ini adalah gejala saling menyesuaikan antar unsur-unsur kebudayaan. Konsep ini biasanya dipergunakan oleh antropolog sebagai

¹⁵⁴Lihat Wahid, Abdurrahman. 2007. Penafsiran Kembali Ajaran Agama: Dua Kasus dari Jombang. Dalam Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.), *Islam Kosmopolitan Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 71-87). Jakarta: The Wahid Institute.

¹⁵⁵Damanhuri. 2003. Mempertimbangkan Kembali Pemikiran Gus Dur Bagi Kontekstualisasi Ajaran Islam di Indonesia. *Millah*, Vol. III, No. 1. Agustus 2003, 52. Lihat juga Peter Connolly (Ed.). 1999. *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Yogyakarta: LKiS.

kerangka teoritis untuk menganalisis kebudayaan dan menerangkan cara-cara yang ditempuh oleh anggota masyarakat dalam menerima, menolak, atau memodifikasi item-item yang berdifusi dengan kultur lainnya. Terdapat tarik-menarik antara pola-pola ideal (*ideal patterns*) dan pola-pola riil (*real patterns*). Pola-pola ideal mendefinisikan harapan-harapan normatif, sementara pola-pola riil mencakup berbagai variasi respons aktual individual.

Dalam pandangan Abdurrahman Wahid ada dua kelompok yang berupaya menafsirkan Islam dalam konteks keindonesiaan. Di satu pihak ada yang beranggapan bahwa sangat penting untuk masuk ke dalam sistem kekuasaan, baik sebagai pelaku langsung maupun hanya sebagai perumus kebijakan dan/ atau jalur penetapan (*king makers*) bagi personalia yang bergerak dalam pemerintahan. Karena pandangan ini mementingkan keharmonisan hubungan dengan pemerintah, dengan sendirinya segala hal harus dinomorduakan, termasuk proses demokratisasi politik yang berintikan perjuangan membangun struktur masyarakat yang lebih adil. ICMI menurutnya adalah salah satu contoh dari sikap dan pandangan ini. Sementara di pihak lain, muncul sikap untuk lebih mengutamakan pengembangan kemampuan melakukan perubahan, tanpa harus masuk ke dalam sistem kekuasaan. Selama hubungan baik dengan pemerintah dijaga agar tetap baik pada tingkat tertentu, dianggap sudah memadai kiprah kelompok-kelompok seperti itu bila ditekankan pada transformasi intern kehidupan para warga mereka. Inilah pendekatan yang dilakukan NU

dengan akibat kemudahan bagi para aktivisnya untuk memasuki perjuangan demokratisasi politik melalui “lembaga-lembaga alternatif”, seperti Forum Demokrasi.¹⁵⁶

Pada saat ini menurut Abdurrahman Wahid dapat dikatakan berkembang tiga varian pendekatan masalah untuk menampung kedua macam sikap dan pandangan di atas. *Pertama*, pendekatan sosial politis, yang menekankan perlunya keikutsertaan dalam sistem kekuasaan yang ada. Pendekatan ini tentunya lebih menampilkan warna ideologi Islam, bahkan watak eksklusivistik dari agama Islam terhadap agama, ideologi dan paham-paham lain. “Kepentingan Islam adalah kredonya dan solidaritas Islam adalah tali pengikatnya. Sikap sektarian sangat mudah berkembang dalam pendekatan seperti ini, seperti terbukti dari berkobar-kobarnya semangat anti Kristen dan anti Cina di sementara kalangan gerakan-gerakan Islam dewasa ini. Kemutlakan tuntutan mereka akan keharusan mensukseskan “proyek Islamisasi” memperlihatkan wajah seolah-olah kepentingan bangsa secara keseluruhan menjadi terancam, walaupun dalam kenyataan tidaklah demikian.¹⁵⁷

Varian *kedua* adalah pendekatan kultural (semata budaya), yang berupa kecenderungan menampilkan sosok Islam dalam kedarasan hidup sehari-hari, tanpa terlalu dikaitkan dengan kelembagaan apa pun.

¹⁵⁶Lihat Wahid, Abdurrahman. 2007. NU, Pluralisme dan Demokratisasi Jangka Panjang. Dalam Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.), *Islam Kosmopolitan Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 321).

¹⁵⁷Lihat Wahid, Abdurrahman. 2007. NU, Pluralisme dan Demokratisasi Jangka Panjang. Dalam Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.), *Islam Kosmopolitan Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 322).

Kalaupun harus dilembagakan hal itu hanyalah dalam konteks mendukung proses penyebaran Islam secara budaya itu sendiri, seperti terlihat dari kasus berdirinya Yayasan Wakaf Paramadinan, tumbuhnya kelompok-kelompok “pengajian gedongan” dan sebagainya. Pendekatan ini sebenarnya lebih mengutamakan wawasan universal dari Islam sebagai perwujudan sebuah peradaban dunia, bukannya dalam sosok sistem kekuasaan apa pun. Namun dalam kenyataannya dapat saja terjadi mutasi watak pendekatan ini kepada kehidupan. Sejumlah proponent pendekatan ini serta merta berubah menjadi penuduh pihak lain yang mengganggu suatu sistem kekuasaan manakala mereka mengambil ingin memasukinya. Pendekatan kultural yang demikian inklusif, langsung menjadi pandangan historis yang menuding kelompok-kelompok etnis dan agama lain sebagai penyebab ketertinggalan kaum muslimin. Siapa yang sesungguhnya hampir sama dengan sikap yang ditunjukkan pendekatan sosio-politis di atas. Dengan sendirinya lalu berubahlah orientasi mementingkan “agenda Islam” atas kerugian “agenda nasional”.¹⁵⁸

Variasi *ketiga* yang dapat diketengahkan adalah pendekatan sosio-kultural (sosial-budaya). Pendekatan ini mengutamakan sikap mengembangkan pandangan dan perangkat kultural, yang dilengkapi oleh upaya membangun sistem kelembagaan masyarakat yang sesuai dengan wawasan budaya yang ingin dicapai itu. Pendekatan ini mementingkan kiprah budaya dalam konteks kiprah mengembangkan lembaga-lembaga

¹⁵⁸Lihat Wahid, Abdurrahman. 2007. NU, Pluralisme dan Demokratisasi Jangka Panjang. Dalam Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.), *Islam Kosmopolitan Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 322-323).

yang dapat mengubah struktur masyarakat yang secara berangsur-angsur dalam jangka panjang. Karenanya, ia tidak mementingkan sikap masuk atau tidak ke dalam sistem kekuasaan. Pendekatan inilah yang digunakan kalangan aktivis LSM muslim dalam semua jenis LSM, demikian pula oleh organisasi-organisasi kemasyarakatan (ormas) Islam yang besar seperti Muhammadiyah, NU, kalangan pesantren dan sebagainya. Dengan demikian mudah bagi mereka untuk memasukkan “agenda Islam” ke dalam “agenda nasional” bangsa ini, karena keterkaitan mereka kepada sistem kekuasaan yang ada.¹⁵⁹

Konsep pribumisasi Islam yang digagasnya misalnya, merupakan konsep yang diangkat dari analisisnya terhadap pola penyebaran dan interaksi antara universalisme Islam dan kosmopolitanisme peradaban Islam dengan peradaban lain seperti Persia dan Yunani pada masa klasik. Juga dari analisisnya terhadap pola penyebaran Islam di Indonesia dan hubungannya dengan budaya lokal secara damai. Karenanya, pribumisasi Islam adalah rekonsiliasi Islam dengan budaya lokal atau akomodasi budaya lokal.¹⁶⁰ Rekonsiliasi itu dapat tercipta melalui pemahaman *naş* dengan mempertimbangkan faktor kontekstual. Pemahaman kontekstual

¹⁵⁹Lihat Wahid, Abdurrahman. 2007. NU, Pluralisme dan Demokratisasi Jangka Panjang. Dalam Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.), *Islam Kosmopolitan Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 323).

¹⁶⁰Wahid, Abdurrahman. 2001. Pribumisasi Islam. Dalam Tim Desantara, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (hlm. 111). Jakarta: Desantara.

terhadap nas (teks) dapat dilakukan dengan mempergunakan metode *usūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqhiyyah*.¹⁶¹

2. Pendekatan Historis-Normatif

Dalam studi agama terdapat usaha untuk mengombinasikan dua pendekatan yang berbeda terhadap agama. Kedua pendekatan tersebut adalah pendekatan normatif dan deskriptif atau agamis dan *scientific* atau doktriner dan *scientific* atau teologi-normatif dan historis-kritis. Pendekatan normatif melibatkan komitmen keagamaan, bertujuan mencari kebenaran agama dan tak jarang memfalsifikasi agama lain dan mengajak pemeluknya berpindah ke agama si peneliti. Sementara pendekatan deskriptif berusaha memahami agama-agama tanpa melibatkan komitmen peneliti terhadap kebenaran agama. Sosiologi, antropologi, psikologi, dan sejarah masuk dalam kategori ini.

Seperti yang dikatakan Abdurrahman Wahid, umat Islam seharusnya menjadikan fakta-fakta historis sebagai ukuran dalam menentukan sikap mereka. Suatu bangsa tidak mungkin mengembangkan tradisi baru yang tercerabut dari akar-akar kesejarahannya. Karenanya, agama Islam hendaknya didudukkan dalam konteks historis. Pendekatan historis digunakan Abdurrahman Wahid dalam menempatkan posisi dan eksistensi agama-agama dan aliran kepercayaan di dalam konteks kenegaraan.¹⁶²

Karenanya, ia tidak berbicara tentang kebenaran (*truth*) atau memberikan

¹⁶¹Damanhuri. 2003. Mempertimbangkan Kembali Pemikiran Gus Dur Bagi Kontekstualisasi Ajaran Islam di Indonesia. Millah, Vol. III, No. 1. Agustus 2003, 53.

¹⁶²Abdurrahman Wahid, Pengenalan Islam Sebagai Sistem Kemasyarakatan, 2007. Dalam Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.), *Islam Kosmopolitan Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 49-50). Jakarta: The Wahid Institute.

penilaian teologis, tapi ia menghargai apa yang diyakini oleh orang-orang non-muslim dan tidak mencampuradukkan permasalahan kebenaran teologis dengan eksistensi agama dan kepercayaan dalam sebuah negara-bangsa yang pluralis.¹⁶³

Pendekatan *maqāsid* Abdurrahman Wahid terlihat dengan jelas melalui ide pribumisasi Islam. Pribumisasi Islam merupakan sebuah proyek kontekstualisasi ajaran Islam di Indonesia yang didasarkan pada nilai-nilai universal Islam dengan mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal atau tradisi di tanah nusantara ini.

Dalam salah satu tulisannya yang berjudul “*Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan*”, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) mengaggas bahwa saat ini dibutuhkan suatu reformulasi baru yang mengarah pada suatu pendekatan multi-dimensional guna merekatkan kembali relevansi ajaran dengan kepentingan kemaslahatan manusia saat ini. Dalam tulisan tersebut Gus Dur menyatakan:¹⁶⁴

Untuk memperoleh relevansi tersebut, hukum Islam harus mampu mengembangkan watak dinamis bagi dirinya, di antaranya dengan mampu menjadikan dirinya penunjang perkembangan hukum nasional di alam pembangunan ini. Watak dinamis ini hanya dapat dimiliki, jika hukum Islam meletakkan titik berat perhatiannya kepada soal-soal duniawi yang menggulati kehidupan bangsa kita dewasa ini, dan memberikan pemecahan bagi persoalan-persoalan hidup aktuil yang dihadapi di masa kini. Dengan demikian, hukum Islam dituntut untuk mengembangkan diri dalam sebuah proses yang bersifat cair (*fluid*

¹⁶³Wahid, Abdurrahman. 1998. Kebebasan Beragama dan Hegemoni Negara. Dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Eds.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (hlm. 159-169) Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama dan Paramadina.

¹⁶⁴Abdurrahman Wahid, *Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan*, 2007. Dalam Agus maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.), *Islam Kosmopolitan Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 49-50), Jakarta: The Wahid Institute.

situation), dan tidak hanya terikat kepada gambaran dunia khayali yang menurut teori telah tercipta di masa lampau. Pengembangan diri memerlukan pandangan jauh dari kalangan-kalangan pemikir hukum Islam sendiri. Dengan kata lain, ia harus memiliki pendekatan multi-dimensional kepada kehidupan, dan tidak hanya terikat kepada ketentuan normatif yang telah mengendap sekian lama, bahkan hampir-hampir menjadi fosil yang mati.

Dengan mengedepankan model sistem hukum yang demikianlah, maka suatu proses pembaharuan hukum Islam yang *up to date* dapat diraih. Karena sebenarnya pendekatan yang mengedepankan satu-dimensi saja merupakan suatu kegagalan menangkap peristiwa sejarah hukum Islam itu sendiri:

Dalam kegagalan menilai akibat jauh dari ciri kedua inilah terlihat ketidakberhasilan reformasi demi reformasi yang dilancarkan di bidang hukum Islam selama ini. Reformasi al-Shāfi'ī (w. 204 H/ 820 M) berhasil menghilangkan cara pengambilan keputusan yang bersimpang siur. Metodenya, yang dikenal dengan nama *tharīq al-istiqrā'*, berhasil menyederhanakan proses tersebut menjadi sebuah sistem yang kemudian dikenal sebagai jurisprudensi (*uṣūl al-fiqh*), sebagaimana dimanifestasikan dalam karya yurisprudensinya yang monumental, *al-Risālah*. Tetapi usaha al-Shāfi'ī itu sendiri akhirnya tidak berhasil mengelakkan proses irrelevansi hukum agama sebagai akibat keterikatan kepada konotasi bahasa yang terlalu literer. Demikian pula usaha-usaha selanjutnya berkesudahan pada gerakan reformasi Muhammadiyah dan gerakan fundamentalisme Persis di negeri kita. Sejauh ini, usaha-usaha penyegaran hukum agama itu masih memiliki watak sektarian dan hanya berhasil menyegarkan satu dua aspek kehidupan belaka, karena pendekatannya yang berdimensi tunggal. Secara keseluruhan, penyegaran yang dimaksudkan tidak tercapai, bahkan ada tendensi penyegaran yang dimaksudkan itu akhirnya berbuah penciptaan variasi baru dari kebekuan yang telah ada, dengan kata lain menciptakan semacam neo-konservatisme.¹⁶⁵

¹⁶⁵Wahid, Abdurrahman. 2007. Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan. Dalam Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.), *Islam Kosmopolitan*, (hlm. 53).

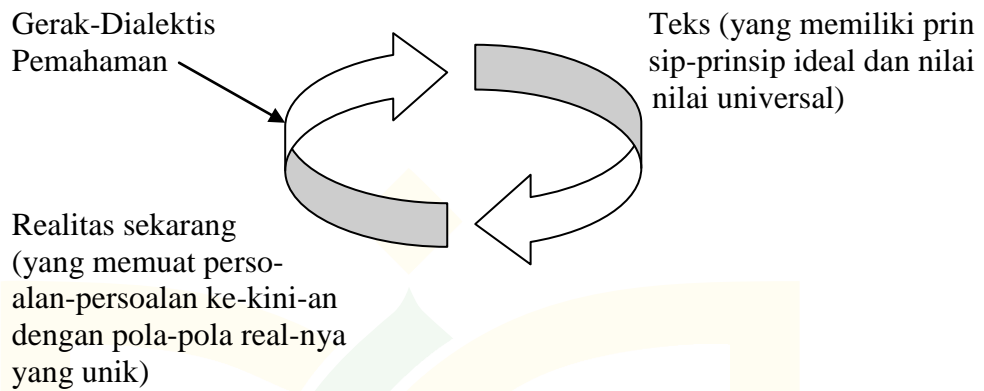
Selanjutnya dalam pandangan Gus Dur sendiri, Islam bukanlah merupakan suatu yang statis, dan ajarannya bukan sesuatu yang sekali jadi sehingga tidak butuh reformulasi maupun reaplikasi. Dengan kata lain, watak khas hukum Islam ialah selalu perlu diterjemahkan secara kontekstual. Oleh karena itu, ketika konteks sosial/ historis berubah maka aplikasi prinsip-prinsip eternal dari tubuh hukum itu pun perlu dirubah.

Ajakan kepada pengembangan dan pengejaran ini bukanlah ajakan untuk merombak hukum Islam. Ajakan seperti ini tidak lain hanya akan menempatkan hukum Islam kepada kebutuhan sesaat, kepada kehendak manusia yang senantiasa berubah-ubah. Yang dimaksudkan adalah upaya untuk membuatnya lebih peka kepada kebutuhan-kebutuhan manusiawi masa kini dan di masa depan. Dengan kepekaan tersebut hukum Islam sendiri akan senantiasa mengadakan penyesuaian sekedar yang diperlukan, tanpa harus mengorbankan nilai-nilai transendentalnya yang telah ditetapkan Allah SWT. Dengan kepekaan akan dapatlah hukum Islam turut memberikan sumbangannya kepada pembangunan bangsa, yaitu dengan menciptakan nilai-nilai kehidupan yang dinamis tetapi dilandasi oleh kesadaran akan keharusan bagi manusia untuk berupaya dalam batas-batas kemampuannya sebagai makhluk belaka.¹⁶⁶

Kesadaran historisitas dan respon positif terhadap perubahan gerak zaman inilah yang membedakan Gus Dur dengan yang lainnya, karena bagi Gus Dur gerak pemahaman yang seharusnya kita lakukan adalah suatu gerak pemahaman yang senantiasa mengaitkan atau mengkontekstualisasikan dunia teks dengan realitas saat ini berdasarkan kemaslahatan umat. Sehingga terjadi gerak-dialektis antara teks dan realitas. Bukan suatu gerak pemahaman yang terputus antara teks dan realitas sekarang.

¹⁶⁶Wahid, Abdurrahman. 2007. Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan. Dalam Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.), *Islam Kosmopolitan*, (hlm. 62).

Dalam bentuk bagan dapat dilihat sebagai berikut:



Gerak-Dialektis pemahaman Gus Dur ini mengakar kuat pada pemahaman kaidah usul fiqih: *al-ḥukm yadūru ma'a al-'illah wujūdan wa 'adaman*, dan juga *taghayyur al-aḥkām bi taghayyur al-azmān wa al-amkān*. Perubahan suatu ketentuan hukum dapat berubah sesuai dengan perubahan zaman. Akibat logisnya pendekatan ini menolak pendekatan yang melihat teks secara terpisah dengan akar-akar realitas sekarang dan hanya merujuk keotentikan teks itu dengan masyarakat ideal yang terbentuk pada masa keemasan Islam (*the golden age*) dan masa kurun waktu kehidupan sahabat dan tabiin (*the age span*) yang dianggapnya sebagai suatu masyarakat sempurna yang menjadi kota Tuhan (*civitas dei*) yang hanya dihuni oleh para malaikat.¹⁶⁷

Dengan demikian, konsepsi hukum Islam yang diproyeksikan oleh Gus Dur ini selalu mengandaikan gerak pemahaman yang intens dengan senantiasa melibatkan momen-momen perubahan melalui proses kreatif-transformatif dan membebaskan dengan tidak meninggalkan akar tradisi

¹⁶⁷Damanhuri. 2003. Mempertimbangkan Kembali Pemikiran Gus Dur Bagi Kontekstualisasi Ajaran Islam di Indonesia,

yang hidup. Salah satu contoh yang dapat diajukan di sini adalah, seperti yang ditulisnya dalam salah satu artikelnya: Pengembangan Fiqh yang Kontekstual, mengenai kasus perceraian di dalam konsep Islam yang dikaitkan dengan UU Perkawinan No. 1/1974.¹⁶⁸

3. Pendekatan Usul Fiqh dan Kaidah-kaidah Fiqh

Pendekatan Usul fiqh dan kaidah-kaidah fiqh juga merupakan salah satu metode yang digunakan oleh Abdurrahman Wahid dalam memecahkan persoalan-persoalan keislaman dan kebangsaan. Menurutnya ketentuan usul fiqh (teori hukum Islam) berbunyi; bahwa hukum agama (*qarār al-ḥukmi*) terbagi dalam dua jenis; *qat'iyah al-thubūt* (ketentuan berdasarkan sumber tertulis atau dalil naqli) dan *zanniyyah al-thubūt* (hukum tidak berdasarkan sumber tertulis atau dalil aqli). Dengan demikian, sepanjang dapat diterima oleh akal, maka sebuah hukum agama dapat berlaku berdasarkan pandangan akal dan selama tidak bertentangan dengan sumber-sumber tertulis al-Qur'an dan al-Hadith. Perbedaan ini dilakukan dalam teori hukum Islam karena tidak semua hal lalu ada sumber-sumber tertulisnya. Bagi kasus-kasus yang termasuk dalam kategori ini, maka dibuatlah jenis hukum yang tidak berdasarkan pada sumber-sumber tertulis. Termasuk dalam hal ini, fatwa Yūsuf al-Qarḍāwī, bahwa bunga bank yang tidak eksploitatif dan berguna bagi reproduksi barang (termasuk dalam ongkos produksi), tidaklah dapat dianggap riba.¹⁶⁹

¹⁶⁸Damanhuri. 2003. Mempertimbangkan Kembali Pemikiran Gus Dur Bagi Kontekstualisasi Ajaran Islam di Indonesia,

¹⁶⁹Lihat Abdurrahman Wahid, Islam dan Formalisme Ajarannya, dalam *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 126-127.

Sekarang, bila sebuah hukum agama sudah ada dalam sumber tertulis al-Qur'an dan al-Hadith (*qaṭ'iyyah thubūt*), sementara keadaan membutuhkan penafsiran baru. Lalu, apakah yang harus diterapkan dalam hal seperti itu? Dalam hal ini, kita menggunakan sebuah kaidah hukum Islam (*qāidah al-fiqh*), bahwa keadaan tertentu dapat memaksakan sebuah larangan untuk dilaksanakan (*al-darūrāt tubīhu al-maḥzūrāt*). Hal ini, umpamanya saja, terlihat pada kasus negara yang sudah meratifikasi Deklarasi Universal tentang Hak-Hak Asasi Manusia (HAM)-(*Universal Declaration of Human Rights*) yang ditetapkan PBB pada tanggal 10 Desember 1948. Dalam Deklarasi HAM itu terdapat masalah hak memeluk atau berpindah agama. Ini tentu bertentangan dengan ketentuan hukum Islam, sebab menurut hukum agama (*fiqh*) orang yang berpindah agama Islam kepada agama lain, harus dianggap sebagai *apostacy* (murtad). Kalau hukum ini dilaksanakan, maka lebih dari 25 juta jiwa penduduk Indonesia—yang berpindah dari agama Islam ke agama lain dalam lingkungan negara Republik Indonesia, dapat dijatuhi hukuman mati.

4. Pendekatan al-Maṣlahah al-‘Āmmah

Di samping beberapa pendekatan di atas, dalam beberapa tulisannya Abdurrahman Wahid menyatakan pentingnya penggunaan pendekatan *al-maṣlahah al-‘āmmah* untuk merumuskan dan menetapkan kebijakan hukum yang berdimensi sosial kemasyarakatan. Berikut ini beberapa

tulisan Abdurrahman Wahid yang mengindikasikan pemikirannya dengan penggunaan pendekatan *al-maṣlahah al-‘āmmah*.

1. Dalam tulisannya yang berjudul *Islam dan Formalisme Ajarannya* ia menyatakan: “Orientasi paham ke-Islaman sebenarnya adalah kepentingan orang kecil dalam hampir seluruh persoalannya. Lihat saja kata “*maṣlahah ‘āmmah*”, yang berarti kesejahteraan umum. Inilah seharusnya yang menjadi objek dari segala macam tindakan yang diambil pemerintah. Kata kesejahteraan umum dan/atau kemaslahatan umum itu tampak nyata dalam keseluruhan umat Islam.”¹⁷⁰
2. Dalam tulisannya yang berjudul *Negara dan Kepemimpinan dalam Islam* ia menyatakan: Dalam Islam kepemimpinan haruslah berorientasi kepada pencapaian kesejahteraan orang banyak. Sebuah adagium terkenal dari hukum Islam adalah “kebijakan dan tindakan seorang pemimpin haruslah terkait langsung kepada kesejahteraan rakyat yang dipimpin (*taṣarruf al-imām ‘ala al-ra’iyyah manūṭun bi al-maṣlahah*).” Jelaslah dengan demikian kepemimpinan yang tidak berorientasi kepada hal itu, melainkan hanya sibuk dengan mengurus kelangsungan kekuasaan saja, bertentangan dengan pandangan Islam. Karenanya, dalam menilai kepemimpinan dalam sebuah gerakan, selalu diutamakan pembicaraan mengenai kesejahteraan itu, yang

¹⁷⁰Lihat Abdurrahman Wahid, *Islam dan Formalisme Ajarannya*, dalam *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 21-22.

dalam bahasa Arab dinamakan *al-maṣlahah al-‘āmmah* (secara harfiah, dalam bahasa Indonesia berarti: kepentingan umum).¹⁷¹

3. Dalam tulisannya yang berjudul *Islam dan Kesejahteraan Rakyat* ia mengatakan: “Dalam *fiqh* dikemukakan keharusan seorang pemimpin agar mementingkan kesejahteraan rakyat yang dipimpin, sebagai tugas yang harus dilaksanakan: “Kebijakan dan tindakan Imam (pemimpin) harus terkait langsung dengan kesejahteraan rakyat yang dipimpin (*taṣarruf al-imām ‘ala al-ra’iyyah manūṭun bi al-maṣlahah*)”. Sangat jelas tujuan berkuasa bukanlah kekuasaan itu sendiri, melainkan sesuatu yang dirumuskan dengan kata kemaslahatan (*al-maṣlahah*). Prinsip kemaslahatan itu sendiri seringkali diterjemahkan dengan kata “kesejahteraan rakyat”, yang dalam ungkapan ekonom dosen Harvard, yang juga mantan Duta Besar Amerika Serikat (AS) untuk India, John Kenneth Galbraith, sebagai “*The Affluent Society*”.¹⁷²
4. Dalam tulisannya yang berjudul *Islam, Moralitas dan Ekonomi* Abdurrahman Wahid menyatakan: “Orientasi ekonomi adalah memperjuangkan nasib rakyat kecil serta kepentingan orang banyak. Ini sesuai dengan ketentuan agama Islam bahwa tindakan pemimpin atas rakyat yang dipimpin harus terkait langsung dengan rakyat yang dipimpin. Istilah yang digunakan dalam Arab oleh *fiqh* adalah *maṣlahah*, diterjemahkan oleh penulis dengan istilah kesejahteraan.

¹⁷¹Lihat Abdurrahman Wahid, Negara dan Kepemimpinan dalam Islam, dalam *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, 98-99.

¹⁷²Lihat Abdurrahman Wahid, Islam dan Kesejahteraan Rakyat, dalam *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, 176.

Dan, dalam bahasa Undang-undang Dasar (UUD) 1945, masyarakat sejahtera dirumuskan sebagai masyarakat adil dan makmur, hingga orientasi kepentingan dan kesejahteraan warga masyarakat itu, yang dikandung oleh Islam, sepenuhnya sesuai dengan UUD 1945. Sementara itu, mekanisme yang digunakan untuk mencapai kesejahteraan itu, tidak ditentukan format dan bentuknya.”¹⁷³

Dari berbagai tulisan Abdurrahman Wahid tersebut dapat ditarik satu kesimpulan bahwa salah satu pendekatan atau paradigma yang digunakannya dalam menetapkan dan mengkategorisasikan persoalan-persoalan umat adalah dengan metodologi masalah atau *istiṣlāhiyyah*.

Menurut Abdurrahman Wahid, dalam Islam diketahui terdapat trilogi yang sangat terkenal, yaitu Hukum Islam (*fiqh*), teori Hukum Islam (*ushul al-fiqh*), dan Kaidah-Kaidah Hukum Islam (*qawa'id al-fiqh*). Trilogi itu memberikan legitimasi bagi segala sesuatu yang diliput oleh syariah (jalan hidup), yang memberikan legitimasi bagi lain-lainnya.¹⁷⁴

Oleh karena itu terdapat dua langkah yang harus dilakukan oleh umat Islam untuk mendapatkan deskripsi Islam yang komprehensif di era kontemporer ini. *Pertama*, adalah tugas kaum muslimin untuk mencari kejelasan atas pentingnya sebuah interpretasi yang memadai dalam hukum Islam (*fiqh*). Hukum kanonik itu secara formal masih menganggap perpindahan agama dari Islam ke agama-agama lain sebagai apostasy

¹⁷³Lihat Abdurrahman Wahid, Islam, Moralitas dan Ekonomi, dalam *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, 166.

¹⁷⁴Wahid, Abdurrahman. 2002. *Culture of Peace*, Sebuah Pendekatan Islam. Dalam M. Imam Aziz (Ed.). *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 145.

(riddah), yang secara teoretik dapat mengakibatkan hukuman mati. Kalau interpretasi ini dibiarkan terus, kita harus menghukum mati puluhan juta jiwa yang pindah dari agama Islam ke lingkungan Kristen (Protestan, Anglikan, dan Katholik).

Kebutuhan akan re-interpretasi ini menurutnya juga didukung oleh kenyataan bahwa seluruh negeri-negeri muslim melakukan ratifikasi atas deklarasi universal hak-hak asasi manusia. Salah satu hak asasi yang esensial dalam deklarasi itu berupa hak untuk berpindah agama dengan bebas. Tentulah kontradiksi ini haruslah diakhiri, kalau kaum muslimin tidak ingin menjadi kekanak-kanakan seterusnya dan agar kaum muslimin di seluruh dunia mencapai kedewasaan. Kelalaian dalam hal ini, akan mengakibatkan kesenjangan lebih besar antara para sarjana dan pemimpin muslim di satu sisi dan rakyat yang mereka pimpin di sisi lain. Kesenjangan itu ada untuk ditutup, dan tidak untuk dibiarkan.¹⁷⁵

Kedua, yang patut diperhatikan adalah perkembangan sejarah. Sekarang ini, banyak calon-calon sarjana muslim dikirimkan ke negara-negara berteknologi maju untuk belajar dan menguasai teknologi. Begitu juga banyak calon-calon sarjana muslim yang memperhatikan agama mereka di negeri-negeri berkembang, termasuk Indonesia. Mereka menguasai teknologi dan ilmu pengetahuan Barat, tapi tidak menguasai trilogi di atas. Karena itu, mereka mengambil jalan pintas, yaitu, langsung mengambil dari sumber-sumber tekstual Islam berupa kitab suci al-Qur'an

¹⁷⁵Wahid, Abdurrahman. 2002. *Culture of Peace*, Sebuah Pendekatan Islam. Dalam M. Imam Aziz (Ed.). *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid*, 145-146.

dan tradisi kenabian (al-Hadith). Dengan menggunakan kutipan dari dua sumber itu secara langsung, mereka mencoba mencari jawaban atas masalah-masalah yang dihadapi umat Islam dewasa ini. Akibatnya adalah sikap menggunakan kedua sumber tekstual itu secara harfiah, tanpa melalui penafsiran dan pendalaman yang diperlukan. Karena kedua sumber tekstual itu memerlukan penafsiran lebih lanjut, karena keduanya merupakan dokumen dari abad ke 7-8 Masehi, di padang pasir Arabia yang terkenal. Maka dengan sendirinya diperlukan penafsiran lebih jauh dalam penerapan keduanya dalam dunia modern.

Kalau tidak, menurut Abdurrahman Wahid maka sikap defensif kaum muslimin seluruh dunialah yang akan tampil ke muka, yang berintikan ketidakmampuan penafsiran yang diperlukan bagi era modern ini. Kenyataan sejarah ini harus diakui orang Islam, jika mereka ingin bebas dari kerangka acuan orang lain. Sejarah membuktikan, hanya pihak-pihak yang mampu melaksanakan adaptasi yang diperlukan, tanpa kehilangan nilai-nilai yang esensial bagi sebuah kaum, dapat dicari penyelesaian yang memuaskan.¹⁷⁶

Kenyataan inilah menurut Gus Dur yang sering diabaikan oleh gerakan-gerakan Islam dan membuat mereka ditinggalkan orang. Sebuah sikap realistik untuk menggunakan trilogi di atas, dengan kekayaan warisan yang luar biasa, haruslah menjadi sikap kaum muslimin menghadapi arus globalisasi dewasa ini dan terorisme atas nama Islam.

¹⁷⁶Wahid, Abdurrahman. 2002. *Culture of Peace*, Sebuah Pendekatan Islam. Dalam M. Imam Aziz (Ed.). *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid*, 148.

Oleh sementara sarjana, sikap itu dinamai “neo modernisme Islam”—yang, karena ketidakmampuan mencari istilah lain, kita gunakan dalam pembahasan di sini.

d. Definisi dan Posisi Maqāṣid Sharīah dalam Diskursus Pemikiran Hukum Islam

Dalam diskursus pemikiran hukum Islam dikenal adanya dua teori tentang asal-usul dan sifat hukum. Kedua teori tersebut adalah Teori Keabadian—atau biasa juga disebut dengan Normativitas Hukum Islam—dan Teori Adaptabilitas Hukum Islam. Teori pertama (normativitas hukum Islam) berasumsi dan meyakini bahwa hukum Islam, sebagai hukum yang ditetapkan oleh Tuhan, ia tidak mungkin bisa diubah, dan sebagai konsekuensinya, ia juga tidak beradaptasi dengan perkembangan zaman. Sementara teori kedua (adaptabilitas hukum Islam) justru berasumsi bahwa hukum Islam, sebagai hukum yang diciptakan Tuhan untuk kepentingan umat manusia, maka ia bukan saja bisa beradaptasi dengan perkembangan zaman, akan tetapi ia juga bisa diubah demi mewujudkan kemaslahatan umat manusia.¹⁷⁷

Dengan mengacu pada teori adaptabilitas hukum Islam, maka relevansi dan kelangsungan hukum Islam akan tetap terjaga dan bermanfaat bagi kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. Salah satu upaya dalam mengadaptasikan hukum Islam dengan perubahan realitas sosial adalah dengan menggunakan metodologi yang tepat dan relevan

¹⁷⁷Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), v-vi.

dengan kondisi kekinian. Metodologi atau pendekatan dalam memahami hukum Islam yang dimaksud adalah melalui pendekatan *maqāṣid al-sharīah*.

Secara etimologi *maqāṣid al-sharīah* merupakan istilah gabungan dua kata: *maqāṣid* dan *al-sharīah*. *Maqāṣid* adalah bentuk plural *maqṣad*, *qaṣd*, *maqṣid* atau *quṣūd* yang merupakan derivasi dari kata kerja *qaṣada yaqṣudu* dengan beragam makna, seperti menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, adil dan tidak melampaui batas, jalan lurus, tengah-tengah antara berlebih-lebihan dan kekurangan.¹⁷⁸

Sementara itu, *sharīah* yang secara etimologis bermakna jalan menuju mata air, dalam terminologi fiqh berarti hukum-hukum yang dishariatkan oleh Allah untuk hamba-Nya, baik yang ditetapkan melalui al-Qur'an maupun Sunnah Nabi Muhammad yang berupa perkataan, perbuatan atau ketetapan Nabi.¹⁷⁹

Secara terminologis, makna *maqāṣid al-sharīah* berkembang dari makna yang paling sederhana sampai pada makna yang holistik. Di kalangan ulama klasik sebelum al-Shāṭibī, belum ditemukan definisi yang konkret dan komprehensif tentang *maqāṣid al-sharīah*. Berikut ini contoh definisi *maqāṣid al-sharīah* yang dirumuskan oleh para ulama klasik: al-Ghazālī mendefinisikannya sebagai berikut:

Maṣlahah adalah sebuah istilah yang pada intinya merupakan keadaan yang mendatangkan manfaat dan menolak bahaya atau kerugian. Yang kami maksudkan dengan *maqāṣid al-sharīah* sebenarnya bukan ini,

¹⁷⁸ A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 1122.

¹⁷⁹ A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*..., 711.

karena mendatangkan manfaat dan menolak bahaya atau kerugian adalah tujuan dari makhluk. Kebaikan makhluk adalah ketika menggapai tujuan-tujuannya. Yang kami maksudkan dengan masalah di sini adalah menjaga tujuan shara'. Tujuan shara' untuk makhluk ada lima, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka.¹⁸⁰

Izzu al-Dīn Abd al-Salām mendefinisikan *maqāṣid al-sharāh* dengan lebih tegas dan operasional: Barangsiapa yang berpandangan bahwa tujuan shara' adalah mendatangkan manfaat dan menolak mafsadat, maka berarti dalam dirinya terdapat keyakinan dan pengetahuan mendalam bahwa kemaslahatan dalam suatu permasalahan tidak boleh disia-siakan sebagaimana kemafsadatan yang ada di dalamnya juga tidak boleh didekati walaupun dalam masalah tersebut tidak ada *ijma'*, *naṣ*, dan *qiyas* yang khusus.¹⁸¹

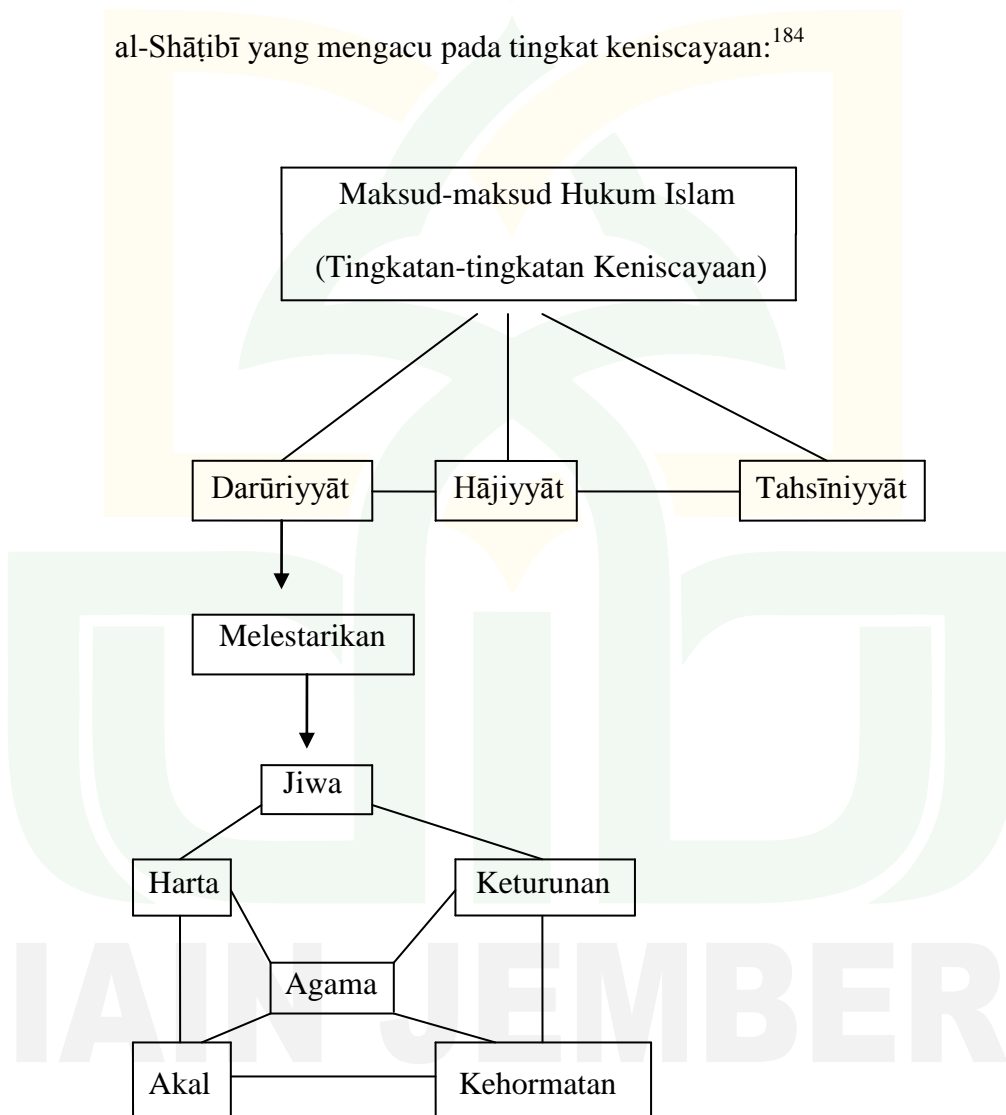
Gambaran tersebut memperlihatkan suatu perkembangan dari masa ke masa, baik dari sisi cakupan maupun penekanannya. Definisi singkat tapi operasional yang menghubungkan antara Allah dan pembagian *maqāṣid al-sharāh* dalam susunan yang hierarkis didapatkan pada perkembangan berikutnya yang dipelopori oleh Imam Abū Ishāq al-Shāṭibī, tokoh yang dikukuhkan sebagai pendiri ilmu *maqāṣid al-sharāh*. Al-Shāṭibī menyatakan bahwa beban-beban shariat kembali pada penjagaan tujuan-tujuannya pada makhluk. Maqāṣid ini tidak lebih dari tiga macam: *dlarūriyyat* (kepentingan pokok atau primer), *hājiyyat*

¹⁸⁰ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas, Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Shari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 180-184. Lihat juga Tim Forza Pesantren, (Ed.). Yahya Cholil Staquf, *Ijtihad Politik Islam Nusantara*, (Kediri: Lirboyo Press, 2015), 74.

¹⁸¹ Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 181.

(kepentingan sekunder), dan *tahsīniyyat* (kebutuhan tersier).¹⁸² Lebih lanjut al-Shāṭibī menyatakan bahwa Allah sebagai *Shāri'* memiliki tujuan dalam setiap penentuan hukum-Nya, yaitu untuk kemaslahatan hidup di dunia dan akhirat.¹⁸³

Berikut ini bagan tentang *maqāsid al-sharīah* berdasarkan klasifikasi al-Shāṭibī yang mengacu pada tingkat keniscayaan:¹⁸⁴



¹⁸² Abū Ishāq Ibrāhīm al-Lakhmī al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fi Usūl al-Ahkām*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), Juz II, 3-4.

¹⁸³ Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 181-182. Lihat juga Hamka Haq, *Al-Shatibi, Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, (Jakarta: Erlangga, 2007), 78-87.

¹⁸⁴ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah Pendekatan Sistem*, terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im, (Bandung: Mizan, 2015), 35.

Sepeninggal al-Shāṭibī, kajian *maqāṣid al-sharīah* menemui kebuntuan sekian lama, terpendam sekitar enam abad dalam kejumudan intelektual, sampai hadirnya Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr yang mengangkat kembali kajian *maqāṣid al-sharīah* sebagai disiplin keilmuan yang mandiri. Ibn ‘Āshūr mengatakan bahwa semua hukum syariah tentu mengandung maksud dari Shāri’, yakni hikmah, kemaslahatan, dan manfaat, dan bahwa tujuan umum shariat adalah menjaga keteraturan umat dan kelanggengan kemaslahatan hidup mereka. Lebih lanjut Ibn ‘Āshūr mendefinisikan *maqāṣid al-sharīah* sebagai berikut:¹⁸⁵

Makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh Shāri’ dalam setiap bentuk penentuan hukum-Nya. Hal ini tidak hanya berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu sehingga masuklah dalam cakupannya segala sifat, tujuan umum, dan makna syariah yang terkandung dalam hukum serta masuk pula di dalamnya makna-makna hukum yang tidak diperhatikan secara keseluruhan tetapi dijaga dalam banyak bentuk hukum.

Definisi Ibn ‘Āshūr ini sudah mulai masuk pada wilayah yang lebih konkret dan operasional. Sebagai penegasnya, dia juga menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharīah* bisa saja bersifat umum yang meliputi keseluruhan shariat dan juga bisa bersifat khusus, seperti *maqāṣid al-sharīah* yang khusus dalam bab-bab muamalah. Dalam konteks ini, *maqāṣid al-sharīah* diartikan sebagai kondisi-kondisi yang dikehendaki oleh shara’ untuk mewujudkan kemanfaatan bagi kehidupan manusia atau untuk menjaga kemaslahatan umum dengan memberikan ketentuan hukum dalam

¹⁸⁵Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharīah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Dār al-Nafāis, 2001), 251-252.

perbuatan-perbuatan khusus mereka yang mengandung hikmah.¹⁸⁶ Terlepas dari perbedaan kata yang digunakan dalam mendefinisikan *maqāṣid al-sharīah*, para ulama usul sepakat bahwa *maqāṣid al-sharīah* adalah tujuan-tujuan akhir yang harus terealisasi dengan diaplikasikannya shariat. *Maqāṣid al-sharīah* ini bisa jadi berupa *maqāṣid al-sharīah al-‘āmmah*, yakni yang meliputi keseluruhan aspek shariat, *maqāṣid al-khāssah* yang dikhususkan pada satu bab dari bab-bab shariat yang ada, seperti *maqāṣid al-sharīah* pada bidang ekonomi, hukum keluarga, dan lain-lain atau *maqāṣid al-sharīah al-juziyyah* yang meliputi setiap hukum shara’ seperti kewajiban salat, diharamkannya zina, dan sebagainya.¹⁸⁷

Sebagai tujuan akhir shariat, *maqāṣid al-sharīah* seharusnya menduduki posisi penting sebagai ukuran atau indikator benar-tidaknya suatu ketentuan hukum. Dengan kata lain, memahami hukum yang benar haruslah melalui pemahaman *maqāṣid al-sharīah* yang baik. Inilah pesan yang dikemukakan oleh ulama usul masa lalu, antara lain oleh Imam al-Haramayn al-Juwaynī, Ibn Qayyim al-Jauziyyah, dan al-Shāṭibī. Lebih lanjut al-Shāṭibī menyatakan bahwa perbedaan pendapat di kalangan ulama banyak disebabkan oleh buruknya pemahaman mereka atas *maqāṣid al-sharīah* atau bahkan ketidaktahuan mereka atas *maqāṣid al-sharīah*. Statement keras ini sesungguhnya menjadi bukti posisi strategis yang seharusnya dimiliki oleh *maqāṣid al-sharīah* dalam

¹⁸⁶Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah Pergulatan Mengaktualkan Islam*, (Bandung: Mizan, 2013), 43.

¹⁸⁷Mawardi, *Fiqh Minoritas, Fiqh Al-Aqalliyat*, 183.

perjalanan perkembangan hukum Islam, tetapi sayangnya kurang sesuai dengan kenyataan.¹⁸⁸

Dalam sejarah perkembangannya, posisi *maqāṣid al-sharīah* pada masa awal tidak begitu jelas dan terkesan dikesampingkan.¹⁸⁹ Kajian tentang hukum Islam atau fiqh hanya dikaitkan dengan *uṣūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqh* yang berorientasi pada teks dan bukan pada maksud atau makna di balik teks. Tiga hal ini menjadi unsur-unsur dalam satu sistem yang tidak terpisahkan dan berkembang dalam garis linier yang sama: *uṣūl al-fiqh* menjadi metodologi yang harus diaplikasikan untuk menuju fiqh, sementara *qawā'id al-fiqh* menjadi pondasi dasar bangunan fiqh yang ada. Sementara itu, *maqāṣid al-sharīah* yang menyumbangkan nilai-nilai dan spirit pada fiqh itu sendiri diletakkan dalam domain filsafat yang dianggap tidak bersentuhan langsung dengan istinbat hukum Islam.

Ada dua sebab mengapa *maqāṣid al-sharīah* tidak menjadi bagian integral dari fiqh seperti usul fiqh. *Pertama*, adalah perdebatan teologis merupakan penyumbang saham terbesar teralienasinya *maqāṣid al-sharīah* dari perkembangan hukum Islam secara umum. Dominasi mazhab teologi yang menolak peranan akal dalam memahami *naṣ* tentu menjadi penghambat perkembangan *maqāṣid al-sharīah*.¹⁹⁰ *Kedua*, adalah dimasukkannya kajian *maqāṣid al-sharīah* dalam ranah filsafat, bukan

¹⁸⁸Mawardi, *Fiqh Minoritas, Fiqh Al-Aqalliyat....*, 184-185.

¹⁸⁹Salah satu alasannya menurut Mohammad Hashim Kamali adalah karena sifat *maqāṣid* yang terkait filsafat dan tujuan dasar hukum ketimbang formulasi spesifik teksnya. Lihat Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, 164.

¹⁹⁰Perdebatan mengenai peran akal dalam masalah teologi terkait dengan konsep *maṣlaḥah* atau *maqāṣid al-sharīah* ini lihat Hamka Haq, *Al-Shatibi*, 42-47.

dalam kajian usul fiqih. Hal ini berarti telah meletakkannya pada wilayah yang kebolehan diperdebatkan, yang pada akhirnya menghalanginya untuk menjadi bagian dari wilayah hukum Islam yang membutuhkan kepastian dan keyakinan. Untungnya, kajian metodologi usul fiqih tidak bisa dilepaskan dari konsepsi kemaslahatan yang merupakan substansi esensial dari *maqāṣid al-sharīah*, seperti teori *istiḥsān*, *maṣlaḥah al-mursalah*, dan *sadd al-dharā'ī*.¹⁹¹

Walaupun dalam perkembangan hukum Islam ditemukan beberapa karya tentang sisi rahasia, hikmah, dan tujuan dari hukum yang menjadi bagian dari *maqāṣid al-sharīah*, seperti al-Shāshī (w. 365 H), al-‘Āmirī (w.381), al-Juwaynī, al-Ghazālī (w. 505 H/1111), al-Shāṭibī (790 H/1388 M), dan Ibn ‘Āshūr (w. 1393 H/1973 M), perkembangan tersebut sangat lambat, terpisah oleh interval waktu yang cukup panjang, dan tidak secepat karya ulama di bidang fiqih, usul fiqih, dan qawa’id al-fiqih. Dari masa al-Ghazālī ke al-Shāṭibī terdapat interval waktu 2,5 abad yang *vacuum* dari kajian khusus tentang *maqāṣid al-sharīah*, sementara setelah al-Shāṭibī dibutuhkan hampir enam abad untuk menanti kehadiran Ibn ‘Āshūr yang kemudian dikukuhkan sebagai guru kedua (*mu’allim thāni*) dalam ilmu *maqāṣid al-sharīah* setelah al-Shāṭibī sebagai guru pertama (*mu’alim awwal*).¹⁹²

¹⁹¹Mawardi, *Fiqh Minoritas, Fiqh Al-Aqalliyat*, 186.

¹⁹²Mawardi, *Fiqh Minoritas, Fiqh Al-Aqalliyat*, 186-187. Bandingkan dengan penjelasan makalah Sri Lum’atus Sa’adah, Konsepsi Muḥammad Tāhir Ibn ‘Āshūr dalam Sri Lum’atus Sa’adah, *Peta Pemikiran Fiqh Progresif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar-STAIN Jember Press, 2012), 93-108. Buku tersebut merupakan kumpulan makalah yang

Stagnasi intelektual pasca al-Ghazālī, yang kerap dianggap sebagai akibat dari pemikiran al-Ghazālī sendiri yang anti filsafat, turut pula menjajah wilayah hukum Islam dengan perangkat metodologisnya, yang seharusnya terus dinamis dan berkembang. Kekosongan perkembangan ini terus berlanjut sampai pada masa al-Shāṭibī. Inilah yang mendorongnya untuk melakukan penyegaran kembali konsepsi masalah yang bertujuan untuk menjadikan hukum Islam betul-betul mampu berdialog dengan tuntutan dan realitas sosial. Ada dua hal yang menggerakkan al-Shāṭibī, *pertama*, kegagalan hukum berhadapan dengan perubahan sosial-ekonomi Andalusia abad ke-8 H/ 14 M dan, *kedua*, keinginannya untuk membuat kerangka kerja teoritis (*theoretical apparatus*) agar hukum Islam memiliki karakter adaptabel dan fleksibel.¹⁹³

Problematika hukum yang begitu banyak dan mandulnya usul fiqih dalam berdialektika dengan zaman mendorong al-Shāṭibī untuk me-*refresh* (menyegarkan kembali) kajian teoritis usul fiqih, terutama dengan memasukkan konsepsi *maqāṣid al-sharīah* sebagai konsiderasi utamanya, seperti yang dipaparkan dalam kitab *al-Muwāfaqāt*.¹⁹⁴ Karena itulah

disusun ketika menyelesaikan program studi Pascasarjana S3 di IAIN Sunan Ampel Surabaya pada tahun 2009.

¹⁹³Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 187.

¹⁹⁴Al-Shāṭibī menyoroti *ta'asub* atau fanatisme berlebihan yang dipraktikkan para ulama Granada dan masyarakat Andalusia saat itu terhadap mazhab Maliki. Mereka memandang setiap orang yang bukan mazhab Maliki adalah sesat. Sebagaimana diketahui bersama bahwa masyarakat Andalusia memegang erat mazhab Maliki ini sejak raja mereka, Hisyām al-Awwal al-Dakhil yang memerintah dari tahun 173-180 H menjadikan mazhab ini sebagai mazhab resmi negara. Menurut salah satu riwayat, kecenderungan Hisyām al-Awwal untuk mengambil mazhab Maliki ini adalah ketika dia bertanya kepada dua orang ulama yang satu bermazhab Hanafi serta yang lain bermazhab Maliki. Hisyām al-Awwal saat itu bertanya: “dari mana asalnya Abu Hanifah itu?” Ulama Hanafi menjawab: “dari Kufah”. Lalu ia bertanya kembali kepada ulama Maliki: “dari mana asal

al-Shātibī dikukuhkan sebagai *Mu'assis* “*Ulūm al-Maqāsid al-Sharīah*” (Pendiri Ilmu Maqāsid al-Shariah), yang ditangan al-Shātibī-lah usul fiqih mencapai titik kulminasi perkembangan intelektual. Singkatnya, pada era al-Shātibī ini *maqāsid al-sharīah* menjadi bagian dari usul fiqih. Di sinilah terjadi pertemuan antara teori hukum Islam dan filsafat hukum Islam.¹⁹⁵

Posisi *maqāsid al-sharīah* lalu mengalami perkembangan berikutnya pada masa Ibn ‘Āshūr. Meskipun keterkaitan antara teori usul fiqih dan *maqāsid al-sharīah* merupakan suatu keniscayaan, Ibn ‘Āshūr melihat perlunya *maqāsid al-sharīah* menjadi disiplin ilmu yang mandiri. Konsekuensinya adalah bahwa *maqāsid al-sharīah* tidak lagi hanya sebagai kumpulan konsepsi nilai yang membungkus fiqih dan usul fiqih, tetapi juga berevolusi menjadi sebuah pendekatan. *Maqāsid al-sharīah* akhirnya menempati posisi sentral dalam perkembangan hukum Islam kontemporer ketika menjadi konsiderasi utama dalam proses penetapan hukum. Jasser Auda, seorang sarjana yang dengan pendekatan sistem (*system approach*) mengasumsikan hukum Islam sebagai suatu sistem, menjadikan *maqāsid al-sharīah* sebagai substansi pokok yang harus eksis dalam setiap ketentuannya.¹⁹⁶

Imam Malik?” Ulama Maliki ini menjawab: “dari Madinah”. Hisyam lalu berkata: “imam yang berasal dari tempat hijrah Rasulullah Saw cukup bagi kami”. Kitab *al-Muwāfaqāt* sengaja disusun oleh Imam al-Shātibī dalam rangka menjembatani ketegangan yang terjadi saat itu, antara mazhab Maliki dan Hanafi. Lihat Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi, Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Masalah*, (Yogyakarta: LKiS, 2015), 43.

¹⁹⁵Mawardi, *Fiqih Minoritas*, 188.

¹⁹⁶Lihat kata Pengantar Amin Abdullah dalam Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah Pendekatan Sistem*, terj. Rosidin dan ‘Ali ‘Abd el-Mun’im, (Bandung: Mizan, 2015). Menurutnya Jasser Auda adalah pemikir Muslim kontemporer yang menaruh *concern* pada reformasi filsafat hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) yang

Proses evolusi *maqāṣid al-sharīah* dari konsep ke pendekatan tentu menarik untuk dicermati agar mampu memahami perkembangan kontemporer tentang *maqāṣid al-sharīah* dengan baik dan tidak terputus dari mata rantai sejarah.

e. Perkembangan Maqāṣid al-Sharīah dari Konsep ke Pendekatan

Tidak banyak kitab atau buku yang mengungkap perkembangan *maqāṣid al-sharīah* secara utuh. Kebanyakan karya *maqāṣid al-sharīah* adalah parsial dan terfokus pada kajian tokoh. Kalaupun kajiannya pada perkembangan *maqāṣid al-sharīah* secara umum, biasanya berhenti pada al-Shāṭibī sebagai tokoh akhirnya. Karena itulah perjalanan *maqāṣid al-sharīah* dari konsep ke pendekatan tidak tergambar secara utuh sebagai suatu perkembangan yang berkelanjutan, karena perkembangannya sebagai pendekatan, baru menjadi gambaran yang lebih jelas pasca al-Shāṭibī. Al-Raysūnī menyimpulkan bahwa sepanjang perkembangan usul fiqih, *maqāṣid al-sharīah* mengalami perkembangan besar melalui tiga tokoh sentral, yaitu Imām al-Haramayn Abū al-Maʿālī Abdullāh al-Juwaynī (w. 478 H), Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 79 H), dan Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ʿĀshūr (w. 1379 H/ 1973 M).¹⁹⁷ Penyebutan tiga tokoh ini tentu tidak serta merta menghilangkan peran Abū Bakar al-Qaffal al-Shāshī, al-ʿĀmirī, al-Ghazālī, dan sebagainya yang memiliki andil besar mengawali dan mempertegas konsepsi *maqāṣid al-sharīah*. Namun,

menggunakan *maqāṣid al-sharīah* sebagai basis pangkal tolak filosofi berpikirnya dengan menggunakan pendekatan sistem sebagai metode berpikir dan pisau analisisnya. Sebuah pendekatan baru yang belum pernah terpikirkan untuk digunakan dalam diskusi tentang hukum Islam dan usul fiqih.

¹⁹⁷Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 189.

ketiga tokoh di atas menjadi tonggak dan era penting di mana *maqāṣid al-sharīah* betul-betul tampak mengalami pergeseran makna.

Ulama *maqāṣidiyyūn* sepekat bahwa nilai-nilai *maqāṣid* ini dasar utamanya adalah al-Qur'an dan al-Hadith, yang *naṣ*-nya senantiasa menegaskan nilai-nilai, tujuan, 'illat, dan hikmah yang terkandung di dalamnya. Tapi, pengungkapan nilai-nilai, hikmah, 'illat, dan tujuan shariat ke dalam suatu tema besar bernama *maqāṣid* belum ditemukan pada masa-masa awal perkembangan hukum Islam. Adalah Turmuzī al-Hākīm yang dianggap sebagai ulama pertama yang mengangkat isu tentang 'illat, rahasia, dan hikmah hukum dalam kitabnya yang berjudul *al-Salāt wa Maqāṣiduhā* dan *al-Hajj wa Asrāruhā* yang menjadi cikal-bakal *maqāṣid al-sharīah* secara umum.¹⁹⁸

Setelah Turmuzī al-Hākīm, muncullah al-Qaffal al-Kabīr yang memiliki nama asli Abū Bakar al-Qaffal al-Shāshī (w. 365 H). Dia dianggap sebagai pengkaji *maqāṣid al-sharīah* pertama dengan kajian yang lengkap dari sisi cakupan shariahnya. Kitabnya yang berjudul *Mahāsin al-Sharā'i fi Furū' al-Shāfi'iyyah Kitāb fi Maqāṣid al-Sharīah*.

Perkembangan berikutnya adalah hadirnya Abū Hasan al-‘Āmirī (w. 381 H) dalam kajian *maqāṣid al-sharīah*. Dia adalah seorang filosof dan ahli kalam, yang berbeda dengan pengkaji *maqāṣid al-sharīah* sebelumnya yang rata-rata hanya memiliki *expertise* (keahlian) dalam bidang fiqh. Dengan pendekatan filosofisnya, ia menyatakan dalam kitab

¹⁹⁸Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 190. Bandingkan dengan Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, 166. Lihat juga Sa'adah, *Peta Pemikiran Fiqh Progresif*, 40.

perbandingan agamanya yang monumental *al-I'lām bi al-Manāqib al-Islām*, bahwa dalam rangka membangun kehidupan individu dan sosial yang baik dipastikan adanya lima pilar yang harus ditegakkan, yang tanpanya kemaslahatan tidak akan pernah terealisasi.¹⁹⁹ Lima hal itu adalah: *mazjarah qatl al-nafs* (sanksi hukum untuk pembunuhan jiwa), *mazjarah akhdh al-māl* (sanksi hukum untuk pencurian harta), *mazjarah fath al-satr* (sanksi hukum untuk membuka 'aib), *mazjarah ṭalb al-'irdh* (sanksi hukum untuk perusakan atau pencelaan kehormatan), dan *mazjarah khal' al-baydhah* (sanksi hukum untuk pelepasan kehormatan dan ketulusan). Lima poin inilah yang kemudian menjadi cikal-bakal *al-dlarūriyyat al-khams* yang menjadi sentral points kajian *maqāṣid al-sharīah* setelahnya, seperti al-Juwaynī, al-Ghazālī, dan sebagainya.²⁰⁰

Imām al-Haramayn Abdul Mālik al-Juwaynī, walaupun tidak pernah menulis kitab dengan tema khusus *maqāṣid al-sharīah*, adalah nama penting yang harus disebut ketika memperbincangkan *maqāṣid al-sharīah*. Dia adalah ulama generasi berikutnya yang telah memapankan dasar-dasar *maqāṣid al-sharīah* dengan membagi kemaslahatan menjadi tiga tingkatan hierarkis, yaitu *dlarūriyyat*, *hājiyyat*, dan *tahsīniyyat*.²⁰¹ Karyanya yang

¹⁹⁹Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 56.

²⁰⁰Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 191.

²⁰¹Menurut al-Juwaynī seperti dikutip oleh Mohammad Hashim Kamali bahwa pentingnya pengetahuan mengenai *maqāṣid al-sharīah* ini didasarkan pada bahwa para sahabat Nabi menunjukkan kesadaran tingkat tinggi akan tujuan syariah, dan menambahkan bahwa “seseorang yang tidak bercermin pada *maqāṣid* sesungguhnya melakukan sesuatu yang membahayakan dirinya dan kemungkinan tidak memiliki pemahaman yang dalam tentang syariah. Lihat Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, 166.

monumental yang berkaitan dengan *maqāṣid al-sharīah* adalah *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*.

Kajian al-Juwaynī tentang *maqāṣid al-sharīah* menjadi novel *inpluse* (pendorong baru) bagi ulama-ulama setelahnya untuk membahas dan mengembangkannya. Nama yang paling populer setelahnya adalah sang murid yang jenius, Abū Hāmid al-Ghazālī, seorang ulama dengan keahlian multidisipliner. Nama-nama lainnya yang meramaikan kajian *maqāṣid al-sharīah* pasca al-Juwayni adalah Ibn Rusyd, Abū Bakar Ibn ‘Arabī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Sayf al-Dīn al-‘Āmidī, ‘Izz al-Dīn bin ‘Abd al-Salām, Shihāb al-Dīn al-Qarafī, Najm al-Dīn al-Ṭūfī, Ibn Taymiyyah, dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah. Perlu dicatat bahwa pada era ini kajian *maqāṣid al-sharīah* belum menjadi tema besar dan kajian yang mandiri, tetapi menjadi bagian integral dari kajian usul fiqih. Selain itu, kata *maqāṣid al-sharīah* tidak menjadi bagian judul dari kitab-kitab yang mereka tulis.²⁰²

Al-Ghazālī menjadi istimewa dalam kajian *maqāṣid al-sharīah* karena keberhasilannya menjabarkan aspek *dlarūriyyat al-khams*, yang tanpanya masalah dinyatakan tidak ada. Dialah orang pertama yang memberikan nama *al-dlarūriyyat al-khams*, menjelaskan secara memadai dan menyusunnya dengan urutan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sebagai hal-hal yang dilindungi oleh Islam.²⁰³ Kitabnya yang berjudul

²⁰²Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 192. Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, 166-167.

²⁰³Menurut al-Ghazālī, *al-usūl al-khamsah* merupakan ajaran yang tidak saja diajarkan oleh Islam, tetapi juga diajarkan dan menjadi prinsip seluruh agama (*milal*) yang menghendaki terciptanya kemaslahatan bagi manusia di muka bumi ini. Oleh karenanya, lanjut al-Ghazālī, tidak ada satu agamapun yang tidak melarang kufur, pembunuhan, zina,

al-Mustasfa fi 'Ilm al-Uṣūl menjelaskan tentang hal ini. Dengan penjelasannya yang lengkap mengenai konsepsi masalah dan prinsip-prinsip teoritis hukum Islam, al-Ghazālī dikukuhkan dalam sejarah usul fiqih sebagai peletak dasar ilmu usul fiqih. Sementara itu, al-‘Āmidī adalah orang pertama yang menguji susunan *al-dlarūriyyat al-khams* di atas dan mengambil posisi berbeda dengan al-Ghazālī ketika ia menempatkan posisi “keturunan” sebelum “akal” seperti yang ditulis dalam kitab *al-Ihkām fi Uṣūl al-Aḥkām*. Selanjutnya, di kalangan para *maqāṣidiyyūn*, nama ‘Izz al-Dīn bin Abd al-Salām menjadi populer dengan kitabnya *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām* yang menjelaskan secara detail tentang *maṣāliḥ* dan *maḥāsib*, yang kemudian menjadi landasan konseptual kajian *maqāṣid al-sharīah*.²⁰⁴

Kajian *maqāṣid al-sharīah* ini mengalami proses metamorfosis sempurna oleh hadirnya al-Shātibī yang telah dikukuhkan oleh sejarah sebagai pendiri ilmu *maqāṣid al-sharīah*. Sampai saat ini, tak seorangpun yang membahas *maqāṣid al-sharīah* tanpa menyebut nama al-Shātibī, sehingga seakan *maqāṣid al-sharīah* adalah identik dengan namanya. Nama lengkapnya adalah al-Imām Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad al-Lakhmi al-Shātibī al-Gharnaṭī (w. 790 H/ 1388 M). Dua kitabnya yang fenomenal adalah *al-Iṭisām* dan *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharīah*. *Al-Muwāfaqāt* adalah kitab yang membahas secara luas tentang *maqāṣid al-sharīah*, tidak hanya menjabarkan definisi dan konsep

pencurian, dan mengkonsumsi sesuatu yang dapat merusak atau mengganggu fungsi akal. Lihat Thahir, *Ijtihad Maqasidi*, 38.

²⁰⁴Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 193.

nilai yang dibawanya, tetapi sampai pada kaidah-kaidah dasar yang harus dilalui dalam berpikir dengan dasar konsiderasi *maqāṣid al-sharīah*. Al-Shātibī berhasil menampilkan wajah baru *maqāṣid al-sharīah* yang lebih dinamis dan aplikatif.

Menurut Jasser Auda,²⁰⁵ ada tiga hal yang telah disumbangkan oleh al-Shātibī dalam mereformasi *maqāṣid al-sharīah*.²⁰⁶ *Pertama*, pergeseran *maqāṣid al-shariah* dari *unrestricted interest* (kepentingan yang tidak terbatas dengan jelas) ke *fundamentals of law* (poin inti/dasar hukum). *Maqāṣid al-sharīah* yang pada masa-masa sebelumnya dianggap sebagai bagian yang tidak jelas dan tidak dianggap sebagai sesuatu yang fundamental dibantah oleh al-Shātibī dengan pernyataannya bahwa justru *maqāṣid al-sharīah* merupakan landasan dasar agama, hukum, dan keimanan (*usūl al-dīn, wa qawā'id al-sharīah wa kulliyah al-millah*). *Kedua*, pergeseran dari *wisdoms behind ruling* (kebijakan atau hikmah di balik aturan hukum) ke *bases for the ruling* (dasar bagi pengaturan hukum). Menurutnya, *maqāṣid al-sharīah* itu bersifat fundamental dan universal (*kulliyah*) sehingga tidak bisa dikalahkan oleh yang *juz'iyah* (parsial). Pandangan seperti ini berbeda dengan pandangan tradisional termasuk mazhab maliki, yang diikuti oleh al-Shātibī sendiri, yang

²⁰⁵Jasser Auda merupakan salah satu pakar terkemuka saat ini di bidang *Maqasid al-Shariah*. Salah satu karya yang membuatnya diakui sebagai pakar di bidang maqasid al-shariah adalah *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Law: A System Approach* (2008) yang telah diterjemahkan oleh penerbit Mizan, Bandung menjadi *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah Pendekatan Sistem*. Jasser Auda pernah berkunjung ke Indonesia pada tanggal 17-18 Januari 2013. Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga merupakan salah satu destinasinya pada waktu itu.

²⁰⁶Lihat Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 55.

menyatakan bahwa bukti-bukti juz'iyat didahulukan daripada bukti-bukti universal. Lebih jauh lagi, al-Shāṭibī menjadikan ilmu *maqāṣid al-sharīah* sebagai syarat sahnya ijtihad dalam segala level. *Ketiga*, pergeseran dari *uncertainty* (zanniyyah) ke *certainty* (qath'iyyah). Baginya, proses induktif yang digunakan dalam aplikasi *maqāṣid al-sharīah* adalah valid dan bersifat qat'i (pasti), sebuah kesimpulan yang menentang argumen yang mendasarkan pada filsafat Yunani yang menentang *certainty* metode induktif.²⁰⁷

Dari paparan di atas jelas bahwa al-Shāṭibī mulai menggeser *maqāṣid al-sharīah* sebagai konsep yang diam (tidak bergerak) menjadi sebuah landasan metodologis yang aktif dan dinamis. *Maqāṣid al-sharīah* tidak sekedar alat justifikasi, tetapi dijadikan juga landasan kerja ijtihad. Kaidah-kaidah maqasid-nya disusun dengan baik dan komprehensif.

Dalam perkembangannya, muncul pilar ketiga dengan hadirnya seorang sarjana bernama Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr (w. 1379 H/1973 M). Karyanya yang terkenal adalah *Maqāṣid al-Sharīah al-Islāmiyyah*.²⁰⁸ Meskipun gagasan besarnya sama dengan al-Shāṭibī,

²⁰⁷Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 194.

²⁰⁸Dalam waktu yang hampir bersamaan juga hadir tokoh lain, yakni 'Alal al-Fāsī (w. 1394 H) dengan kitabnya yang bernama *Maqāṣid al-Sharīah wa Makārimuhā*. Banyak kesamaan ide dan pemikiran dari dua tokoh asal Maghrib ini, salah satu contohnya adalah: pandangan yang menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharīah* berdiri di atas fitrah manusia. Berangkat dari firman Allah Swt dalam surat al-Rūm ayat 30 dan surat al-A'rāf ayat 119, Ṭāhir Ibn 'Āshūr dan 'Alal al-Fāsī sepakat bahwa menjaga fitrah manusia adalah termasuk dalam *maqāṣid al-sharīah*, untuk itu, shariat Islam tidak akan pernah bertentangan dengan akal manusia selama ia dalam kondisi normal. Hanya saja sisi perbedaan dari keduanya adalah: bahwa Ṭāhir Ibn 'Āshūr lebih berkonsentrasi pada proyek meng-independenkan *maqāṣid al-sharīah* sebagai sebuah disiplin keilmuan tersendiri lepas dari kerangka ilmu usul fiqh, dengan merumuskan konsep, kaidah serta substansi kajiannya. Sedangkan 'Alal al-Fāsī lebih berkonsentrasi pada penjabaran tuntas

karena sebagaimana pengakuannya, ia memang berkehendak melanjutkan apa yang telah digagaskembangkan oleh al-Shāṭibī, ada perkembangan baru yang dikemukakan dalam karya Ibn ‘Āshūr, tepatnya tentang posisi keilmuan *maqāṣid al-sharīah* dalam kajian teori hukum Islam dan cara mengaplikasikannya dalam tataran praktik. Ibn ‘Āshūr mampu menghadirkan contoh yang aplikatif pendekatan *maqāṣid al-sharīah* dalam beberapa bidang kajian hukum Islam. Lebih dari itu, kalau kajian *maqāṣid al-sharīah* sebelumnya memiliki kecenderungan pembahasan secara umum (*al-maqāṣid al-‘āmmah*) atau parsial (*juz’iyyah*), Ibn ‘Āshūr mengambil jalan tengah dengan membahas keduanya, yaitu rinci tapi membahas keseluruhan aspek shariat. Sebagai contoh kajian rinci yang belum dilakukan oleh ulama sebelumnya adalah bagian ketiga dari kitab *Maqāṣid al-Sharīah al-Islāmiyyah*. Di dalamnya ia membahas *Maqāṣid al-Tashrī’i al-Khāssah bi anwā al-Mu’āmalat bayna al-Nās* yang secara rinci membahas tentang *maqāṣid al-sharīah* di bidang hukum keluarga, hukum muamalah yang berkaitan dengan pekerjaan badan, *maqāṣid al-sharīah* di bidang hukum ibadah sosial, *maqāṣid al-sharīah* di bidang peradilan dan persaksian, dan *maqāṣid al-sharīah* di bidang pidana.²⁰⁹

seputar tujuan shariat Islam, hikmah, dan rahasianya, tidak mewacanakan integrasi atau independensinya dari ilmu usul fiqih. Kemudian muncullah para pengkaji masalah seperti Muḥammad Sa’id Ramaḍān al-Būṭī, dengan kitabnya, *Dawābit al-Maṣlahah fi al-Sharīah al-Islāmiyyah*, Mustafa Zaid, ia menulis buku tentang masalah, berjudul *al-Maṣlahah fi al-Tashrī’i al-Islāmi*, Mustafa Shalabī, dengan kitabnya, *Ta’līl al-Aḥkām*, Husain Hamid Hasan, dengan kitabnya, *Nazāriyyat al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmī*. Lihat Thahir, *Ijtihad Maqasidi*, 34-35.

²⁰⁹Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 195-196.

Hal baru lainnya yang dilakukan oleh Ibn ‘Āshūr adalah keberaniannya meletakkan *hurriyyah* (kebebasan/freedom yang berbasiskan *al-musāwah* atau egalitarianisme), fitrah (kesucian), samahah (toleransi), *al-ḥaq* (kebenaran dan keadilan) sebagai bagian dari aplikasi *maqāṣid al-sharīah*.²¹⁰ Kebebasan berbicara, berpendapat, beragamaan dan bertindak merupakan hak asasi manusia yang dilindungi. Pernyataan seperti ini tentu merupakan pengembangan dari *al-dlarūriyyat al-khams* yang digagas oleh ulama sebelumnya. Pengembangan ini bukan hanya dari sisi tambahan kuantitas unsur maqasid, melainkan juga dari sisi kualitas efek penetapan unsur-unsur *maqāṣid al-sharīah* itu sendiri. Pembagian *maqāṣid al-sharīah* menjadi *al-dlarūriyyat al-khams* hanya berfungsi lebih sebagai proteksi terhadap diri, sementara unsur kebebasan, keadilan, kesucian, dan egalitarianisme menekankan fungsi progresif Islam yang lebih umum.

Dalam kaitannya dengan *maqāṣid al-sharīah* sebagai metode atau pendekatan dalam penetapan hukum Islam, para sarjana muslim progresif menyatakan bahwa di tangan Ibn ‘Āshūr-lah *maqāṣid al-sharīah* menjadi disiplin ilmu yang mandiri, menjadi disiplin yang lengkap secara konseptual, prinsip, dan metodologinya. Ibn ‘Āshūr memang menyatakan bahwa usul fiqh yang ada perlu ditata ulang (rekonstruksi) dan *maqāṣid al-sharīah* perlu mendapatkan perhatian serius karena ia memiliki posisi penting dalam perkembangan hukum Islam.

²¹⁰Lihat Jasser Auda, *Al-Maqasid*, 16-17. Bandingkan dengan karya monumental Jasser Auda yang lebih komprehensif dan detail, *Membumikan Hukum Islam*, 38.

Pasca Ibn ‘Āshūr hingga saat ini, *maqāṣid al-sharīah* menapaki jalan menuju puncak kejayaan, dengan indikator utama dijadikannya *maqāṣid al-sharīah* sebagai rujukan dan dalil pokok dalam menjawab sebagian besar persoalan kontemporer, terutama tentang hubungan Islam dengan modernitas, persoalan sosial, politik, dan ekonomi global, serta persoalan membangun *global ethics* (etika global) dalam upaya merealisasikan perdamaian dunia. Akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 menjadi saksi semakin meningkatnya perhatian ulama dan cendekiawan muslim terhadap *maqāṣid al-sharīah*.²¹¹

f. Hubungan dan Keterkaitan antara Maṣlaḥah dan Maqāṣid al-Sharīah

Penalaran *istislahiyyah* (*istislah*, diindonesiakan dengan *istislahiah*) adalah kegiatan penalaran terhadap *naṣ* (al-Qur’an dan Sunnah) yang bertumpu pada penggunaan maslahat dalam upaya untuk: (a) menemukan (merumuskan atau membuat) hukum shara’ dari sesuatu masalah (aturan fiqih dan *siyāsah al-shar’iyyah*); dan (b) merumuskan atau membuat pengertian (definisi) dari sesuatu perbuatan (perbuatan hukum).²¹² Adapun maslahat secara sederhana adalah kemasalahatan, pemenuhan keperluan, perlindungan kepentingan, mendatangkan kemanfaatan bagi orang

²¹¹Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press), 44-52. Dalam buku tersebut Yudian Wahyudi mencontohkan fungsionalisasi *maqasid al-shariah* dengan problematika kontemporer dengan sentuhan dimensi lokalitas sehingga *maqasid al-shariah* terlihat sangat responsif terhadap persoalan-persoalan aktual di era global ini.

²¹²Al-Yasa’ Abubakar, *Metode Istislahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, (Jakarta: PrenadaMedia Group, 2016), 35.

perorangan dan masyarakat, serta menghindari kemudaratan, mencegah kerusakan dan bencana dari orang perorangan dan masyarakat.²¹³

Dalam perjalanan sejarahnya, lafadz *maslahat* sudah digunakan pada masa sahabat, sebagai suatu prinsip bahkan istilah teknis namun belum pernah dijelaskan secara tepat secara makna. Menurut Mustafa Zayd seperti dikutip oleh Al-Yasa' Abu Bakar, bagaimanapun istilah *maslahat* didefinisikan dan digunakan, pada intinya harus mengandung tiga hal, yaitu: *pertama*, *maslahat* tersebut bukanlah hawa nafsu, atau upaya untuk pemenuhan kepentingan individual; *kedua*, *maslahat* mengandung aspek positif dan negatif, karena itu menolak kemudaratan sama dengan mendatangkan kemanfaatan, keduanya masuk ke dalam pengertian *maslahat*; *ketiga*, semua *maslahat* yang dilindungi shariat, secara langsung atau tidak, berhubungan dengan lima masalah dasariah (elementer) bagi kehidupan manusia, yaitu pemenuhan keperluan atau perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dengan rumusan yang agak berbeda, Muhammad 'Abd al-'Athi Muhammad Ali menyebutkan bahwa *maslahat* mempunyai tiga ciri utama (*al-khasā'is*): *pertama*, sumber dari *maslahat* adalah hidayah Allah SWT; *kedua*, *maslahat* (dan lawannya *mafsadah*) mencakup kepentingan dan perlindungan manusia di dunia dan di akhirat; *ketiga*, *maslahat* tidak hanya terbatas pada kelezatan materiel.²¹⁴

²¹³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh 2*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), 367-368. Abubakar, *Metode Istislahiah*, 35.

²¹⁴ Abubakar, *Metode Istislahiah*, 36.

Dari segi penyebutan atau kedekatannya dengan nas al-Qur'an dan Sunnah (Hadith), para ulama membagi maslahat menjadi tiga,²¹⁵ yaitu *pertama*, maslahat yang disebutkan, diterima atau diakui keberadaannya oleh al-Qur'an dan Sunnah (*al-maṣāliḥ al-mu'tabarah*), maslahat yang diakui).²¹⁶ Misalnya pengakuan dan penerimaan terhadap maslahat dan kenikmatan dalam perkawinan. Al-Qur'an dalam beberapa ayat menyatakan, bahwa di antara tanda kebesaran Allah adalah penciptaan makhluk secara berpasangan, dan perkawinan akan memberikan ketenteraman dan kebahagiaan kepada manusia.²¹⁷, hubungan suami istri sangatlah erat seperti tubuh dengan pakaian²¹⁸. Di dalam hadith disebutkan, bahwa perkawinan merupakan bagian dari Sunnah Rasul; ada lagi Hadith yang menganjurkan para pemuda yang sudah mampu (sudah memenuhi syarat) untuk menikah. *Kedua*, maslahat yang ditolak, yaitu sesuatu yang diduga sebagai maslahat tetapi sebetulnya bukan maslahat; yaitu maslahat yang ditolak atau diingkari oleh *naṣ* al-Qur'an dan Sunnah (*al-maṣāliḥ al-mulghah*, maslahat yang ditolak).²¹⁹ Misalnya maslahat atau manfaat yang muncul dari meminum khamar. Diketahui ada kenikmatan

²¹⁵Syarifuddin, *Ushul Fiqh 2*, 374.

²¹⁶Contoh dalam kategori *maṣlahah mu'tabarah* adalah demi untuk melindungi kelestarian hidup manusia, Allah menshariatkan kewajiban qisas, hukum rajam, had perzinaan, hukum potong tangan bagi pencuri, hukum warisan 2:1, dan lain-lain. Lihat Imam Nakhe'i dan Wawan Juandi, *Revitalisasi Ushul Fiqh Dalam Proses Istimbath Hukum Islam*, (Situbondo: Ibrahimy Press, 2010), 275.

²¹⁷al-Rum [30] 31.

²¹⁸al-Baqarah [2] 185

²¹⁹Contoh, dalam masyarakat modern, di mana diskriminasi gender mulai digugat, urusan kelangsungan hidup berkeluarga tidak lagi hanya dibebankan pada pundak suami, kaum perempuan memiliki kesempatan yang sama dalam segala bidang pengetahuan, maka presiden atau kepala negara tidak harus laki-laki, pembagian waris tidak lagi 2:1, boleh saja 1:1 atau justru dibalik, untuk perempuan 2 dan untuk laki-laki 1, serta lain sebagainya. Imam Nakhe'i dan Wawan Juandi, *Revitalisasi Ushul Fiqh*,.... 276.

bahkan ada manfaat yang akan diperoleh dari meminum khamar, tetapi al-Qur'an menolaknya dan bahkan menyatakan mudarat khamar lebih banyak dari manfaatnya (al-Baqarah [2]: 129). Karena itu turun waktu untuk melarangnya, yang paling tegas daripadanya adalah al-Maidah (5) ayat 90. *Ketiga*, maslahat yang tidak disinggung secara jelas, baik untuk ditolak maupun untuk diterima, tetapi secara tidak langsung didukung atau paling kurang sejalan dengan nas yang umum (*al-maṣāliḥ al-mursalah*, maslahat yang dikirim).²²⁰ Maslahat kelompok yang ketiga ini tidak mempunyai dasar nas khusus (dalil langsung) sebagai sumber pengambilan atau sandarannya, tetapi dapat dikembalikan kepada dalil umum atau barangkali lebih tepat dapat dikembalikan kepada prinsip umum yang diambil dari ayat atau hadith.²²¹

Menurut para ulama, maslahat jenis (kategori) pertama (*al-mu'tabarah*) harus diterima bahkan menjadi salah satu dasar utama kegiatan penalaran yang biasanya dikaitkan dengan penalaran *ta'līliah*. Adapun maslahat jenis kedua (*al-mulghah*) tidak boleh digunakan, karena ditolak oleh al-Qur'an. Adapun maslahat jenis yang ketiga (*al-mursalah*),

²²⁰Ada banyak contoh *maṣlahah al-mursalah* yang telah diberikan para ulama di antaranya kodifikasi al-Qur'an, membuat mata uang, memerangi orang yang enggan membayar zakat, pajak, menciptakan lembaga pemasyarakatan dan lain sebagainya. Imam Mālik adalah sebagai tokoh pertama yang memperkenalkan term *maṣlahah al-mursalah* dan sekaligus mewujudkannya sebagai sumber hukum Islam. Imam al-Ghazālī menyebutnya dengan *al-istiṣlah*, pakar Usul Fiqih mutakallimin menyebut dengan *al-munāsib al-mulāim*. Sementara Imam Haramayn dan al-Sam'ānī menamainya dengan *al-istidlāl*. Lihat Imam Nakhe'i dan Wawan Juandi, *Revitalisasi Ushul Fiqh*,.... 276-277.

²²¹Abubakar, *Metode Istislahiah*, 43. Lihat Syarifuddin, *Ushul Fiqh 2*, 377-379.

menjadi perbincangan para ulama usul, ada yang menerimanya dan ada yang menolaknya.²²²

Jumhur ulama, seperti tercermin dalam pendapat al-Ghazālī, cenderung tidak menerima hasil istinbat dengan *maṣāliḥ al-mursalāh* (istislahiah) sekiranya tidak didukung oleh *naṣ* yang khusus (langsung). Menurut mereka, beraldal dengan *maṣāliḥ al-mursalāh*, yang hanya didukung dalil umum, tanpa dukungan dalil khusus sama dengan membuat hukum shara' tidak berdasarkan nas. Dengan kata lain menurut kelompok ini, membuat hukum shara' hanya berdasarkan metode (pertimbangan) *maṣāliḥ al-mursalāh* tidak dapat diterima karena sama maknanya dengan membuat hukum shara' berdasar pertimbangan subjektif (bahkan sangat subjektif).²²³

Berbeda dengan pendapat jumhur, ada sekelompok ulama yang kebanyakannya bermazhab Maliki dan Hanbali, yang cenderung menerimanya walaupun tidak didukung oleh nas khusus sejak masa awal kelahiran mazhab. Menurut mereka maslahat jenis ketiga ini akan dapat diterima dalam penalaran apabila memenuhi syarat-syarat tertentu. Imam Malik, sebagaimana disimpulkan Abū Zahrah menyebutkan tiga syarat. *Pertama*, *maṣāliḥ al-mursalāh* tersebut sejalan dengan *maqāṣid al-shāri'* (tujuan penshari'atan atau hukum Allah SWT). Maksudnya maslahat tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah dan dalil yang *qath'i*, walaupun tidak didukung oleh suatu nas yang khusus. *Kedua*,

²²²Syarifuddin, *Ushul Fiqh 2*, 379-380.

²²³Abubakar, *Metode Istislahiah*, 44.

masalahat (*maṣālih al-mursalāh*) tersebut dianggap logis dan relevan sehingga dapat diterima oleh akal sehat, pikiran jernih, dan hati nurani masyarakat luas. *Ketiga*, penerimaan masalahat (*maṣālih al-mursalāh*) tersebut akan memberikan kemudahan serta kelapangan; maksudnya kalau masalahat tersebut tidak diterima, maka orang dan masyarakat akan jatuh ke dalam kesukaran dan kesulitan.²²⁴

Al-Ghazālī (w. 505 H/ 1111 M) telah menulis suatu bab di dalam bukunya *al-Mustasfa* untuk membahas otoritas masalahat sebagai pertimbangan penetapan hukum, dan untuk menjelaskan mekanisme penggunaannya agar dianggap memenuhi syarat. Ia membagi masalahat dari segi pengakuan shara' menjadi *mu'tabarāh*, *mulghāh*, dan *mursalāh*; sedang dari segi kekuatannya dibagi menjadi *dlarūriyyat*, *hājiyyat*, dan *tahsīniyyat*; sedang dari segi kebutuhan makhluk (yang ingin dilindungi Khalik) dibagi menjadi lima, perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Menurut al-Ghazālī masalahat dapat digunakan apabila bersifat *dlarurah*, *qath'iyyat* dan *kulliyah*. Lebih dari itu, harus sejalan dengan maksud (mempunyai dasar dari) ayat dan Hadith dalam jumlah yang relatif banyak (*ghairu munhasirah*), serta didukung pula oleh ijma', dan diproses melalui pencarian dan pembedaan 'illat (*tafaruq al-amarat*).²²⁵

Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām menulis sebuah buku tentang hal ini yang diberi judul *Qawā'id al-Ahkām fi Maṣālih al-Anām*. Dalam buku ini dia menguraikan banyak ketentuan fiqih yang menurutnya mengandung

²²⁴Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Araby, 1958), 279-280. Lihat juga Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-'Ilm), 86-87.

²²⁵Abubakar, *Metode Istislahiah*, 45-46.

maṣlaḥat al-mu'tabarāh, al-mulghah (mafsadat), ataupun *mursalah* disertai dengan penjelasan dan alasannya. Ia juga menguraikan ketentuan-ketentuan yang tidak secara langsung mengandung maslahat, tetapi merupakan *waṣilah* (jalan) untuk memperoleh maslahat ataupun wasilah untuk menghindarkan mafsadat.

Adapun Najm al-Dīn al-Ṭūfī al-Baghdādī²²⁶ sering disebut sebagai (pertimbangan utama) dalam merumuskan (menemukan) hukum shara'. Menurut al-Ṭūfī, maslahat harus dipertimbangkan dan dipikirkan secara sungguh-sungguh dalam setiap penyimpulan hukum (*al-ḥukm al-shar'i*) dari *naṣ*, karena maksud dan tujuan diturunkan (dibuat)-nya hukum adalah menjaga kemaslahatan manusia. Bahkan seandainya ada *naṣ* yang tidak sejalan dengan maslahat, maka *naṣ* itu harus ditakwilkan, dan dipahami sedemikian rupa, karena maslahat menjadi penentu atas *naṣ*.²²⁷

²²⁶Al-Ṭūfī memiliki nama lengkap Abū al-Rabī' Sulaimān ibn Abd al-Qāwī ibn Abd al-Karīm Abī Sa'īd, yang kemudian dinisbatkan kepada Thufa, sebuah desa di dataran Baghdad (Irak), di mana ia dilahirkan dan dibesarkan. Ia lahir pada 657 H., namun ada juga yang mengatakan bahwa ia lahir pada 675 H. Sebagaimana menyangkut tahun kelahirannya yang tidak ada kata sepakat di antara para ahli sejarah, tahun wafatnya juga menyimpan kontroversi. Sebagian ahli sejarah mengatakan bahwa al-Ṭūfī wafat pada tahun 716 H., sedangkan sebagian yang lain mengatakan bahwa ia wafat pada 711 H. Al-Ṭūfī dikenal sebagai pemikir muslim yang menyerukan liberalisme dan transparansi pemikiran keagamaan. Ia dikenal sebagai tokoh yang berani menentang arus pemikiran *mainstream*. Sebagai akibatnya, sejarah buram mencatat diri al-Ṭūfī sejak baru dua hari menginjakkan kakinya di Kairo. Di bawah kekuasaan Qāḍī Sa'd al-Dīn al-Hārithī yang berhaluan tradisionalisme-ahli hadith, ia dikenakan hukuman *ta'zir* dan harus mengelilingi beberapa jalan raya di Kairo, serta dipenjara selama beberapa hari sebelum diasingkan ke tempat lain, Qaush. Selengkapnya lihat Abu Yasid, *Islam Akomodatif Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), 105-106.

²²⁷Abubakar, *Metode Istislahiah*, 49-50. Berkaitan dengan masalah ini, tawaran al-Shāṭibī dan al-Ṭūfī niscaya untuk dicermati. Al-Shāṭibī mengklasifikasikan hukum Islam dalam dua wilayah: (1) wilayah ibadah dan (2) wilayah muamalah. Sementara al-Ṭūfī mengkategorikannya menjadi dua wilayah pula, yaitu (1) wilayah ibadah dan *muqaddarat* dan (2) wilayah adat dan muamalat. Menurut al-Ṭūfī dan al-Shāṭibī, kebijakan akal manusia memiliki hak sepenuhnya untuk menentukan atau mengubah "kemaslahatan" dalam hukum Islam kategori muamalat dan adat. Sementara dalam

Puncak perkembangan dan penggunaan maslahat sebagai prinsip bahkan metode penalaran dalam usul fiqih, terjadi di tangan Abū Iṣḥāq al-Shāṭibī al-Gharnaṭī, (w. 790 H/ 1388 M), yang telah berusaha melakukan semacam penyempurnaan dan bahkan pembaruan. Dalam bukunya *al-Muwāfaqāt*, beliau berupaya mengaitkan uraian tentang maslahat dengan uraian tentang *maqāṣid al-sharīah* (tujuan shariat) secara lebih erat dan sungguh-sungguh, dan menjadikannya sebagai salah satu syarat untuk kebolehan berijtihad. Pembahasan ini dia jadikan topik yang berdiri sendiri dalam usul fiqih. Al-Shāṭibī berupaya menguraikan maslahat secara lebih sistematis dan komprehensif, yang menjadi bagian penting bahkan paling penting dari usul fiqih yang dia sebut dengan nama *maqāṣid al-sharīah*.²²⁸

Lalu bagaimana al-Shāṭibī memandang keterkaitan antara maslahat dan *maqāṣid al-sharīah* ini? Menurut al-Shāṭibī, maslahat kelompok yang ketiga ini (*maṣlahah mursalah*, istilahiah) yang oleh jumhur ulama dianggap sebagai maslahat yang tidak disinggung di dalam al-Qur'an dan Sunnah atau hubungan dengan ayat al-Qur'an dan Hadith-hadith Rasulullah. Menurut al-Shāṭibī, maslahat ini akan dianggap mempunyai hubungan dengan al-Qur'an dan Hadith apabila dapat didudukkan atau

hukum Islam kategori ibadah menurut al-Shāṭibī dan kategori ibadah dan *muqaddarat* menurut al-Ṭūfī adalah hak prerogratif Tuhan—melalui teks-teks—Nya untuk menetapkan kemaslahatan bagi hamba-Nya. Manusia dalam hal ini tidak boleh menolaknya. Lihat Imam Nakhe'i dan Wawan Juandi, *Revitalisasi Ushul Fiqh*, 285.

²²⁸Abubakar, *Metode Istislahiah*, 49-50.

diberi tempat dalam kategori-kategori *maqāṣid al-sharīah* yang dia perkenalkan secara relatif sistematis, mencakup, dan hierarkis.²²⁹

Menurut al-Shāṭibī, dengan memperhatikan ayat-ayat al-Qur'an Hadith-hadith secara teliti, baik yang bersifat khusus (spesifik, nas khusus) yang menjadi dalil untuk sesuatu masalah maupun yang bersifat umum (nas umum) yang berisi prinsip-prinsip, akan diketahui adanya kemaslahatan yang ingin dicapai dan dilindungi oleh al-Qur'an pada setiap perintah, larangan, ataupun keizinan yang diberikan Allah. Inilah yang disebut sebagai masalah yang ingin dijaga, dipenuhi dan dilindungi oleh al-Qur'an, atau lebih tepatnya yang akan menjadi *maqāṣid al-sharīah*. Ketika suatu pekerjaan tidak diketahui hukum shara'-nya karena tidak ada nas langsung yang bisa dirujuk sebagai dalil, maka pekerjaan tersebut perlu ditentukan kedudukannya dalam hierarki (kategori) *maqāṣid al-sharīah*. Lalu berdasar kedudukannya dalam hierarki *maqāṣid* tersebut ditetapkan hukum shara'-nya. Dengan kata lain hukum shara' tersebut ditetapkan berdasar maslahat yang terkandung di dalamnya. Rangkaian kegiatan inilah yang diberi nama sebagai penalaran yang menggunakan metode *masāliḥ mursalah* atau *istiṣlāḥiah*.²³⁰

²²⁹Kategorisasi masalah tersebut dimaksudkan untuk meminimalisir pendapat yang mengatakan bahwa penetapan hukum berdasarkan masalah adalah merupakan dorongan nafsu dan kehendak personal semata. Selain karena tingkat kemaslahatan dalam berbagai masa memang tidak sama dan selalu berubah-ubah. Selengkapnya lihat Syarifuddin, *Ushul Fiqh 2*, 232-252.

²³⁰Abubakar, *Metode Istislahiah*, 55.

g. Fiqih Nusantara dan berbagai Pendekatannya

Secara lebih populer, fiqih biasanya didefinisikan dengan *al-‘ilm bi al-ahkām al-shar’iyyah al-‘amaliyyah al-muktasab min adillatihā al-tafṣīliyyah* (ilmu mengenai hukum-hukum shar’i (hukum Islam) yang berkaitan dengan perbuatan/tindakan [bukan aqidah] yang didapatkan dari dalil-dalilnya yang spesifik). Fiqih juga didefinisikan dengan *majmū’at al-ahkām al-shar’iyyah al-‘amaliyyah al-mustafadah min adillatihā al-tafṣīliyyah* (kumpulan hukum shar’i yang [berkaitan dengan] perbuatan/tindakan [bukan akidah] yang terambil dari dalil-dalilnya yang spesifik). Definisi lebih singkat adalah yang diberikan oleh Abū Ishāq al-Shīrazī, yaitu “mengetahui (menemukan) hukum shar’i yang caranya dengan ijtihad” (*ma’rifat al-ahkām al-shar’iyyah allatī tarīquhā al-ijtihād*).

Setelah menjadi suatu disiplin tersendiri, istilah fiqih—atau sering pula disebut dengan “fiqih Islam”—biasanya diartikan dengan “hukum Islam” atau ada yang menyebut dengan “hukum positif Islam.”²³¹

Sedangkan Nusantara adalah wilayah atau kawasan yang merujuk pada Indonesia dan sekitarnya di Asia Tenggara, tetapi tidak mencakup secara keseluruhannya, karena tidak semua Asia Tenggara dimasuki Islam atau diairi oleh fondasi Islam. Nusantara di sini mencakup Indonesia beserta wilayah-wilayahnya, dan bangsa-bangsa sekitarnya yang memiliki hubungan dengan tradisi penyebaran Islam di zaman awal, bangsa-bangsa yang dipisahkan oleh lautan (nusa: bangsa, antara: dipisah lautan). Dalam

²³¹Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Nasional*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 12-13.

konteks negara bangsa saat ini, yang dimasukkan dalam konsep Nusantara adalah Indonesia, Malaysia, Brunei, Thailand Selatan, dan beberapa daerah lain dengan pertimbangan tertentu, seperti Timor Leste.²³²

Ahmad Baso menggambarkan tentang fiqih Nusantara sebagai pemahaman keagamaan dari para ulama nusantara yang menunjukkan sebuah karakter dan identitas ulama Nusantara yang memahami dan mengenal dengan baik kesejahteraan dan kemaslahatan umat manusia. Ulama Nusantara dengan meminjam istilah Sahal Mahfudz adalah mereka yang “*faqīhun fi maṣāliḥ al-khalqī*. *Faqīhun* berarti paham dan mengerti dan ahli dalam hukum-hukum fiqih. *Fi maṣāliḥ al-khalqī* berarti kemaslahatan umat manusia.²³³

Dalam kesatuan arti *faqīhun* dan *maṣāliḥ al-khalqī* itulah menurut Baso lahir fiqih Nusantara. Karena fiqih Nusantara-lah yang mempunyai segudang pengalaman bagaimana mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia berangkat dari contoh teladan pengalaman ulama-ulama dalam mengajarkan dan mengamalkan hukum-hukum fiqih dalam konteks masyarakat Nusantara. Sehingga ini bisa menjadi kiblat bagi penerapan fiqih Islam untuk perdamaian dan kemaslahatan umat manusia di atas permukaan bumi ini. Baso mengambil contoh, Hadratus Syeikh K.H. Hasyim Asy'ari, pendiri NU, menghadapi masyarakat yang suka main

²³²Tim Penulis JNM, *Gerakan Kultural Islam Nusantara*, (Yogyakarta: Jamaah Nahdliyin Mataram (JNM)-Panitia Muktamar NU Ke-33), 3-4.

²³³Ahmad Baso, *Islam Nusantara Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia, Jilid 1, Dialog-dialog Santri-Kiai tentang Studi Islam dan Kajian ke-Indonesia-an dari PBNU (Pancasila, Bhinneka Tunggal Ika, NKRI dan UUD 1945) untuk Dunia*, (Jakarta: Pustaka Afid, 2015), 138-139.

judi. Beliau jelas tidak menggunakan cara kekerasan memberantas perjudian. Tapi beliau menggunakan pendekatan kemaslahatan untuk mengajak masyarakat ke jalan yang benar secara perlahan dan sabar; beliau ikut main judi, lalu bisa mengalahkan para preman pelaku judi, hingga mereka bertekuk lutut dan mau menjadi santri dan berguru pada pendiri Pesantren Tebuireng ini.²³⁴ Model pendekatan dakwah seperti inilah yang menjadi acuan dari para pengusung fiqh Nusantara yang mengedepankan budaya santun dan memahami kearifan-kearifan lokal Nusantara.²³⁵

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam menurut Qodri Azizy istilah fiqh mengalami perkembangan yang mencakup setidaknya tiga fase. *Pertama*, istilah *fiqh* berarti “paham” (*fahm/understanding*) yang menjadi kebalikan dari dan sekaligus menjadi suplemen terhadap istilah “*ilm*” (menerima pelajaran) terhadap nas yakni al-Qur’an dan sunnah atau hadith Nabi yang keduanya sering disebut *the authoritative given*. Dalam tahap ini, fiqh dipakai untuk memahami dan membuat deduksi dari makna ayat-ayat al-Qur’an atau sunnah Nabi. Dengan demikian fiqh identik dengan makna *ra’y* (pendapat pribadi fuqaha atau ahli fiqh). Dengan kata

²³⁴Komitmen K.H. Hasyim Asy’ari dalam mendakwahkan fiqh yang toleran dan berporos pada kemaslahatan dapat dilihat dalam dua buku yang merefleksikan perjuangannya dalam meletakkan dasar-dasar Islam rahmatan lil ‘alamin. Selengkapnya lihat Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy’ari Moderasi, Keumatan, dan Kebangasaan* (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara). Lihat juga Ahmad Muhibbin Zuhri, *Pemikiran KH. M. Hasyim Asy’ari Tentang Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jamaa’ah* (Surabaya: Khalista, 2010).

²³⁵Baso, *Islam Nusantara*, 139. Dalam hal ini fiqh Nusantara berupaya menawarkan model penafsiran yang berpijak pada terpenuhinya kemaslahatan manusia baik secara khusus (kemaslahatan yang berdimensi individual) maupun umum (kemaslahatan yang berdimensi sosial). Lihat Ali Ibn Ahmad al-Jurjawi, *Hikmah al-Tashri’ wa Falsafātuhu* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999), 30.

lain, fiqh mengacu pada proses aktifitas untuk memahami atau menafsirkan al-Qur'an atau sunnah Nabi. *Kedua*, fiqh dan “ilm” keduanya mengacu pada pengetahuan (*knowledge*) yang berarti identik. Di sini fiqh mengacu pada pemikiran tentang agama atau pengetahuan tentang agama secara umum yang meliputi ilmu kalam, tasawuf, dan lainnya, tidak hanya pengetahuan yang berkaitan dengan hukum. Dalam fase ini muncul istilah *al-Fiqh al-Akbar* (Fiqh Maha Besar) karya Abu Hanifah yang berisi teologi dan tidak mencakup masalah hukum, kecuali satu baris mengenai *mas al-khuffayn* (mengusap dua *khuff* [semacam kaus kaki terdiri dari kulit] tanpa harus membasuh kaki dalam berwudhu'). Dalam fase ini fiqh mencakup aspek-aspek selain hukum seperti, teologi, tasawuf dan lainnya, tetapi terdapat ciri utama yang menunjukkan karakter utamanya yaitu berupa intelektual dan pemikiran.²³⁶

Ketiga, fiqh berarti suatu jenis disiplin dari jenis-jenis pengetahuan Islam atau ilmu-ilmu keislaman, yakni hanya disiplin “hukum Islam” dan ada yang menyebutnya dengan hukum positif Islam atau ilmu hukum Islam. Sebagai sebuah disiplin berarti merupakan sebuah produk, yaitu pada hakikatnya merupakan suatu pengetahuan produk fuqaha' atau mujtahid. Berbicara mengenai produk berarti ada proses untuk menuju produk akhir tersebut. Dalam hal ini ada dua proses yang perlu diperhatikan yaitu:²³⁷

1. Upaya memahami secara langsung terhadap nas (teks) atau wahyu (al-Qur'an dan sunnah Nabi). Ini berarti sangat didominasi oleh proses

²³⁶ Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional*, 3-4.

²³⁷ Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional*...., 4-5.

berpikir dengan metode deduktif dari nas tersebut. Di sinilah ilmu usul fiqh dipelajari secara detail dan panjang lebar.

2. Upaya menemukan hukum Islam terhadap hal-hal yang tidak ditunjuk langsung oleh nas. Dengan kata lain, hasil ijtihad mujtahid yang telah berusaha menetapkan atau menemukan hukum Islam terhadap kasus-kasus yang tidak secara langsung disebutkan dalam al-Qur'an atau sunnah Nabi. Upaya yang demikian ini menggunakan dua model proses berpikir: (a) ketika menggunakan sumber (metode) analogi atau qiyas berarti masih melakukan proses berpikir dengan metode deduktif; (b) sedangkan ketika menggunakan sumber (metode) *istiṣlah* (*maṣlaḥah*) atau *istihsan* dan *'urf* berarti melakukan proses berpikir dengan metode induktif. Dalam fase ini, fiqh sudah menjadi sebuah disiplin yakni hukum Islam yang berarti mempunyai definisi tersendiri, yang juga berarti sekaligus dijadikan objek studi. Istilah yang sering dipakai adalah hukum Islam, fiqh, hukum shar'i, atau bahkan tidak sedikit orang yang menggunakan istilah "shariah" dalam pengertian yang identik dengan fiqh tersebut.

Hal senada diungkapkan oleh Abdurrahman Wahid terkait perkembangan fiqh tersebut. Menurutnya, syariah dalam artinya semula adalah totalitas cara hidup yang dianut oleh kaum muslimin. Kemudian ia menyusut dalam pengertian dan digunakan hanya untuk sejumlah aturan formal yang diundangkan melalui perangkat kenegaraan. Kemudian lambat laun ia lebih banyak diartikan sebagai hukum agama atau fiqh.

Dan pengertian inilah yang kemudian dibakukan oleh NU secara intern. Dengan tidak menutup kemungkinan adanya partikel-partikel syariah yang diundangkan, seperti halnya Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, pada dasarnya syariah dalam pengertian orang NU adalah pengertiannya sebagai hukum agama itu.²³⁸ Umpamanya saja, akomodasi terhadap kepercayaan setempat (*al- 'urf, al- 'ādah*) tidak boleh bertentangan dengan syariah, dengan sendirinya arti syariah itu di sini adalah hukum agama. Jadi terwujudnya syariah tidak tergantung pada penumbuhan undang-undang negara, walaupun tidak tertutup upaya untuk melakukan hal itu.

Lebih lanjut Abdurrahman Wahid menyatakan bahwa dalam konteks kehidupan bernegara, dengan sendirinya pengertian syariah sebagai hukum agama itulah yang relevan, bukannya sebagai undang-undang negara. Dengan demikian, pemberlakuan syariah adalah melalui persuasi kepada masyarakat, bukannya melalui pengundangan, atau dengan kata lain melalui kesadaran masyarakat sendiri, atau lebih tepatnya sebagai etika sosial atau akhlak masyarakat (sudah tentu akhlak dalam arti luas, bukannya sekadar tata susila belaka).²³⁹

Sebagaimana disinggung di depan bahwa fiqih nusantara merupakan salah satu komponen dari model Islam Nusantara yang belakangan ini sedang ramai diperbincangkan. Sebagai *rule of model* dari manifestasi masyarakat nusantara, fiqih nusantara memiliki beberapa metodologi

²³⁸ Abdurrahman Wahid dalam Kata Pengantar Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), xvi.

²³⁹ Wahid dalam Kata Pengantar Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila*, xvi.

dalam penetapan dan perumusan hukum Islam, yaitu, pertama, *maṣlahah al-mursalah*, kedua, *istiḥsan*, dan ketiga, *al-‘urf*.

Mengenai *maṣlahah al-mursalah* telah dikemukakan di depan dan tidak akan disinggung terlalu panjang lagi. Menurut Abdul Moqsith Ghazali para ulama yang menyepakati maslahat sebagai sumber hukum Islam berkata, di mana ada maslahat maka di situ ada shariat, dan di mana ada shariat di situ ada maslahat. (*haithuma kānat al-maṣlahah fathamma shar’u Allāh wa haithuma kāna al-shar’u fathamma al-maṣlahah*). Ini berarti, tak ada pertentangan antara nas shariat dan maslahat. Demikian pentingnya kemaslahatan tersebut, maka kemaslahatan yang tak diafirmasi oleh teks al-Qur’an-hadith pun bisa dijadikan sebagai sumber hukum. Tentu dengan catatan, kemaslahatan itu tak dinegasi naṣ al-Qur’an-Hadith.²⁴⁰

Jika acuan penerapan hukum adalah dosis kemaslahatan dan kemafsadatan yang ditimbulkannya, maka boleh jadi para ahli fiqih menerapkan hukum A di satu tempat dan menerapkan hukum B di tempat lain. Sebab tidak mustahil bahwa sesuatu bernilai maslahat di satu tempat, dan menimbulkan kemafsadatan di tempat lain. Karena itu, perubahan-perubahan hukum sangat mungkin terjadi seiring dengan perubahan situasi dan kondisi masyarakat. Sebuah kaidah fiqih menyebutkan, “*taghayyur al-fatwa wa ikhtilāfuhā bi ḥasabi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa*

²⁴⁰Abdul Moqsith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, (ed). Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Nusantara*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 107-108.

al-ahwāl wa al-niyyah wa al-‘awaid’ (perubahan fatwa dan perbedaannya mengikuti perubahan situasi, kondisi, niat dan tradisi).²⁴¹

Sebagai contoh, Khalifah Umar pernah tak memotong tangan para pencuri saat krisis, tak membagi tanah hasil rampasan perang, tak memberi zakat pada para muallaf. Khalifah Umar juga pernah memutuskan bahwa seorang suami yang berkata pada istrinya dengan ungkapan, “aku menceraikan kamu tiga kali cerai”, maka baginya jatuh tiga kali talak. Keputusan-keputusan Khalifah Umar banyak ditolak sahabat Nabi lain. Ketika dihujani kritik karena kesukaannya mengubah-ubah kebijakan, Khalifah Umar menjawab, “*dzāka ‘ala mā qaḍainā, wa hādza ‘ala mā naqdi*” (itu keputusanku yang dulu, dan ini keputusanku yang sekarang). Perubahan kebijakan ini ditempuh Khalifah Umar setelah memperhatikan perubahan situasi dan kondisi di lapangan.²⁴²

²⁴¹Abdul Moqsith Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, (Ed). Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, *Islam Nusantara....*, 108.

²⁴²Sejalan dengan contoh kasus tersebut dalam pandangan Amir Syarifuddin pentingnya penggunaan pendekatan masalah di era kontemporer ini. Menurutnya kita akan kesulitan menemukan dalil naş atau petunjuk shara’ untuk mendudukan hukum dari kasus yang muncul. Untuk kasus tertentu kemungkinan kita akan kesulitan untuk menggunakan metode qiyas, karena tidak dapat ditemukan padanannya dalam nas al-Qur’an dan Sunnah atau ijma ulama, sebab jarak waktunya sudah begitu jauh. Selain itu mungkin ada beberapa syarat qiyas yang sulit terpenuhi. Dalam kondisi seperti inilah metode *maşlahah al-mursalah* itu dapat dijadikan salah satu alternatif sebagai dasar dalam berijtihad. Untuk mengeliminasi atau menghilangkan kekhawatiran akan tergelincir pada sikap dan kehendak nafsu, maka dalam berijtihad dengan *maşlahah al-mursalah* ini sebaiknya dilakukan secara bersama-sama. Lihat Syarifuddin, *Ushul Fiqh 2*, 387-388.

Umar Ibn Khattab adalah salah seorang khalifah yang paling banyak menggunakan *maṣlaḥah al-mursalah*.²⁴³ Dengan *maṣlaḥah al-mursalah*, maka penerapan hukum Islam menjadi sangat dinamis, tidak statis dan kaku. Kita bisa mengembangkan *maṣlaḥah al-mursalah* ini dalam konteks sekarang. Misalnya, dalam al-Qur'an dan Hadith tak ada penjelasan agar kekuasaan eksekutif, legislatif dan yudikatif itu dipisahkan. Bahkan pada zaman dahulu. Tiga kekuasaan itu berada di satu tangan, yaitu di tangan Nabi Muhammad. Karena Nabi Muhammad merupakan pemimpin yang jujur, adil, dan bersih, maka penumpukan tiga kekuasaan itu tak menjadi masalah. Bahkan, kekuasaannya menjadi sangat efektif. Karena itu, para ulama Nusantara meyakini bahwa pembagian kekuasaan adalah sebuah kemaslahatan. Sungguh bahaya jika tiga kekuasaan itu berada di tangan pemimpin yang zalim. Karena itu, trias politika bisa diterima dengan dalil *maṣlaḥah al-mursalah*.

Dalil *maṣlaḥah al-mursalah* ini juga telah dipakai para ulama untuk menerima Pancasila sebagai asas dalam bernegara. Nahdlatul Ulama telah menetapkan bahwa kedudukan Pancasila sebagai dasar bernegara

²⁴³Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 384. Contoh klasik pada masa sahabat yang dapat dikemukakan di sini misalnya pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah yang dilakukan sahabat-sahabat Nabi, pembentukan dewan-dewan dan pencetakan mata uang di masa Umar ibn Khatthab, penyatuan cara baca al-Qur'an (*qira'at*) pada masa Utsman, dan lainnya. Bahkan banyak terlihat *maṣlaḥah* yang digunakan para sahabat itu berlainan dengan dalil naṣ yang ada, seperti memerangi orang yang tidak mau membayar zakat pada waktu Abu Bakar, keputusan tidak memberi hak zakat untuk muallaf pada masa Umar, dan diberlakukannya adzan dua kali pada waktu Utsman ibn Affan. Lihat Kutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 211-212.

merupakan keputusan final.²⁴⁴ Ini karena para kiai NU menyadari bahwa tak ada dalil yang menyuruh sekaligus yang melarang Pancasila dijadikan sebagai dasar negara. Tentang Pancasila para kiai berkata: *Pertama*, tak ada satu sila pun dalam Pancasila yang bertentangan dengan al-Qur'an dan Hadith. Bahkan, sila-silanya selaras dengan pokok-pokok ajaran Islam.²⁴⁵

Kedua, dari realitas politik, Pancasila ini bisa menjadi payung politik yang menyatukan seluruh warga negara yang plural dari sudut etnis, suku dan agama. Para kiai menyadari, jika al-Qur'an dan hadith dipaksakan sebagai asas dan konstitusi negara Indonesia, maka Indonesia akan terancam disintegrasi yang mengarah pada konflik berkepanjangan. Dengan kaidah fiqih, *dar'u al-mafāsīd muqaddam 'ala jalb al-manāfi'*, (menolak kemafsadatan lebih didahulukan daripada mengambil kemanfaatan), maka para kiai tak ragu untuk menerima Pancasila sebagai asas dalam bernegara dan bukan asas dalam beragama (Islam).

²⁴⁴Ijtihad sosial tentang penerimaan Pancasila sebagai asas dalam bernegara ini merupakan kontribusi tak ternilai dari PBNU terutama peran K.H. Ahmad Siddiq dari Jember. K.H. Ahmad Siddiq sudah sejak lama menyampaikan bahwa Pancasila tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam hal ini PBNU membentuk kajian Tim yang dipimpin oleh K.H. Ahmad Siddiq dan puncaknya dibahas pada Munas Ulama NU di Asembagus Situbondo pada Desember 1983. Hasil kajian Tim itu disetujui Munas, tetapi masih memerlukan keputusan Muktamar NU. Maka, pada Desember 1984 di Asembagus diselenggarakan Muktamar NU ke-27. Dalam Muktamar terjadi perdebatan sengit di dalam komisi yang membahas masalah tersebut. Berkat ketokohan dan kemampuan K.H. Ahmad Siddiq dalam menjelaskan dan mempertahankan argumentasi, maka Muktamar menerima Pancasila. Lihat Wahid, Salahuddin. NU 30 Tahun Menerima Pancasila. Dalam Abdullah Ubaid dan Mohammad Bakir (Eds.). *Nasionalisme dan Islam Nusantara*. (hlm. 13-14). Jakarta: PT Kompas Media Nusantara dan PP Lakpesdam NU.

²⁴⁵Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, (ed). Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, *Islam Nusantara*, 109.

Metodologi kedua yang diapresiasi oleh para ulama nusantara adalah *istihsan*. Secara etimologi, *istihsan* berarti “menganggap dan menyatakan baiknya sesuatu” (*‘add al-sha’i ḥasanan*).²⁴⁶ Ulama Malikiyyah mendefinisikan *istihsan* sebagai upaya meninggalkan hukum umum (*ḥukm al-kulli*) dan mengambil hukum pengecualian (*ḥukm al-juz’i*); meninggalkan *qiyas jali* (analogi yang terang) dan mengambil *qiyas khafi* (analogi yang samar).²⁴⁷ Ulama *Hanafiyah* membagi *istihsan* ke dalam enam bagian.²⁴⁸ *Pertama, istihsān bi al-naṣ*, yaitu *istihsan* berdasarkan teks al-Qur’an atau Hadith. Artinya, Allah dan Nabi Muhammad sendiri yang mengecualikan hukum satu kasus dari hukum umumnya. *Kedua, istihsān bi al-ijmā’*, yaitu *istihsan* yang didasarkan pada konsensus para ulama. Artinya, melalui mekanisme *ijma’* bisa saja para ulama membuat satu ketentuan yang “menyimpang” dari ketentuan umum. *Ketiga, istihsān bi al-qiyās al-khāfi*, yaitu *istihsan* yang didasarkan pada *qiyas* yang tersembunyi. *Keempat, istihsān bi al-maṣlahah*, yaitu *istihsan* yang didasarkan pada kemaslahatan. Ibn Rusyd berkata bahwa pengertian *istihsan* adalah *al-iltifat ila al-maṣlahah wa al-‘adl*, yaitu berpaling dari satu dalil untuk merujuk pada kemaslahatan dan keadilan. *Kelima, istihsān bi al-darūrah*, yaitu *istihsan* yang didasarkan pada kondisi darurat. Artinya

²⁴⁶Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 346-347.

²⁴⁷Definisi tersebut mengandung arti bahwa seorang mujtahid semestinya menetapkan hukum dengan berpedoman kepada dalil yang ada yang bersifat umum. Namun karena dalam keadaan tertentu mujtahid terbut melihat adanya kemaslahatan yang bersifat khusus, maka ia dalam menetapkan hukum tidak berpedoman kepada dalil umum yang ada, tetapi menggunakan kemaslahatan atau kepentingan yang bersifat khusus itu. Lihat Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 348.

²⁴⁸Ghazali, *Metodologi Islam Nusantara*, 110-111.

dalam kondisi darurat bisa saja seorang mujtahid tak menerapkan hukum umum. Misalnya tak ada yang menyangkal bahwa memakan babi bagi orang Islam adalah haram. Namun, orang yang jiwanya terancam karena kelaparan, dibolehkan bahkan diwajibkan memakan babi. *Keenam, istihsān bi al-‘urf*, yaitu istihsan yang didasarkan pada tradisi masyarakat. Misalnya, disebut dalam shariat bahwa menutup aurat bagi perempuan muslimah adalah wajib. Namun, dikalangan para ulama terjadi perselisihan mengenai batas aurat. Ada ulama yang longgar, tapi ada juga ulama yang ketat dengan menyatakan bahwa seluruh tubuh perempuan bahkan suaranya adalah bagian dari aurat yang harus disembunyikan. Keragaman pandangan ulama mengenai batas aurat tersebut tak ayal lagi berdampak pada keragaman ekspresi perempuan muslimah dalam berpakaian. Ada pakaian perempuan muslimah di Nusantara yang membiarkan kaki bahkan separuhnya betisnya kelihatan. Perhatikanlah pakaian istri tokoh-tokoh Islam Indonesia zaman dahulu. Mereka memakai kain-sampir, baju kebaya, dan kerudung penutup kepala, dan membiarkan tapak kaki dan bagian paling bawah betisnya tersingkap ke publik. Itulah *istihsān bi al-‘urf*.

Metodologi ketiga dalam kerja penetapan dan perumusan hukum Islam model fiqh nusantara adalah *al-‘urf* (tradisi lokal). Sebuah kaidah menyatakan:²⁴⁹

الثابت بالعرف كالثابت بالنص

²⁴⁹Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 273. Lihat juga Khallaf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, 90.

“*Sesuatu yang ditetapkan berdasar tradisi sama belaka kedudukannya dengan sesuatu yang ditetapkan berdasar al-Qur’an dan Hadith*”.

Kaidah fiqh lain menyatakan:

العادة محكمة

“*Adat bisa dijadikan sumber hukum*”. Demikian penting kedudukan ‘urf dalam Islam, maka usul fiqh memberi mandat pada ‘urf-tradisi untuk men-takhsis lafal umum yang belum ada petunjuk teknis pelaksanaannya dalam al-Qur’an dan Hadith. Itulah yang disebut *takhsīs bi al-‘urf*.

Dalam kaitan itu, Jalāl al-Dīn al-Suyūfī dalam *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir* berkata:²⁵⁰

كل ما ورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف

“*Sesuatu yang datang dari Allah dan Rasul-Nya secara mutlak—tanpa batasan—kriteria, baik dalam aspek shariat maupun dalam aspek bahasa, maka sesuatu itu harus dikembalikan pada ‘urf-tradisi*”.²⁵¹

Ini menunjukkan betapa Islam sangat menghargai kreasi-kreasi kebudayaan masyarakat. Sejauh tradisi itu tak menodai prinsip-prinsip kemanusiaan, maka ia bisa tetap dipertahankan. Sebaliknya, jika tradisi itu mengandung unsur yang mencederai martabat kemanusiaan, maka tak ada alasan untuk melestarikannya. Dengan demikian, metodologi yang digunakan fiqh nusantara dalam hal ini—‘urf—tak menghamba pada tradisi karena

²⁵⁰Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir fi al-Furū’* (Surabaya: al-Hidāyah, 1965), 69.

²⁵¹Ghazali, *Metodologi Islam Nusantara*, 113.

tradisi memang tak kebal kritik. Sekali lagi, hanya tradisi yang menghormati nilai-nilai kemanusiaan yang perlu dipertahankan.²⁵²

Itulah petunjuk pelaksanaan fiqih nusantara dalam menyikapi tradisi-budaya masyarakat. Itu sebabnya dalam beberapa kasus para ulama menggunakan strategi kebudayaan dalam mendakwahkan Islam. Sunan Kalijaga menggunakan Wayang Kulit sebagai media dakwah. Ia memasukkan kalimah shahadat dalam dunia pewayangan. Doa-doa, mantera-mantera, jampi-jampi yang biasanya berbahasa Jawa ditutupnya dengan bacaan dua kalimah syahadat. Dengan cara ini, kalimah syahadat menjelma di hampir semua mantera-mantera yang populer di masyarakat.²⁵³

²⁵²Pada intinya shariah Islam tidak pernah menepikan realitas masyarakat. Pada tataran implementasinya, pemaknaan keberagaman di masyarakat mengambil bentuk dan warna yang beragam. Keberagaman tersebut tiada lain karena ada pengaruh yang sangat signifikan dari tradisi yang berkembang di masyarakat. Pola masyarakat Islam di Timur Tengah (misalnya, Irak) jelas sangat berbeda dengan pola yang dianut oleh masyarakat Jawa. Rekrutmen adat-istiadat atau tradisi masyarakat Arab ke dalam hukum Islam mengambil tiga pola. *Pertama*, shariah mengambil sebagian tradisi itu dan membuang sebagian yang lainnya. *Kedua*, Islam mengambil sebagian dan membuang sebagian yang lain, dengan melakukan penambahan dan pengurangan di sana sini. Dan *ketiga*, Islam mengadopsinya secara utuh tanpa adanya perubahan bentuk dan identitasnya. Tapi dari ketiga pola adopsi ini, Islam sendiri sama sekali tidak mengubah hukum-hukum inti, konsep-konsep dasar, apalagi *naṣ-naṣ qath'i*-nya. Selengkapnya lihat Nakhe'i dan Juandi, *Revitalisasi Ushul Fiqh*, 128-129.

²⁵³Dalam pandangan Masdar F. Mas'udi keislaman seperti inilah yang secara arif dipahami dan ditanamkan di Nusantara oleh para guru bijak yang dikenal wali sembilan (Walisongo). Saat berdakwah, para wali mensenyawakan keislaman dan tradisinya. Dengan demikian, nilai-nilai Islam universal dan inklusif dapat diterima dengan damai oleh masyarakat. Islam yang turun di Arab dan berbahasa Arab telah di-Jawa-kan, di-Sunda-kan, di-Maluku-kan. Singkat kata, Islam telah dipribumikan. Lihat Mas'udi, Masdar F. 2015. Islam (Di) Indonesia. Dalam Abdullah Ubaid dan Mohammad Bakir (Eds.). *Nasionalisme dan Islam Nusantara*. (hlm. 67-68).

Alih-alih menghancurkan tradisi, tak jarang para ulama mengakomodasi budaya yang sedang berjalan di masyarakat. Tradisi sesajen yang sudah berlangsung lama dibiarkan berjalan untuk selanjutnya diberi makna baru. Sesajen tak lagi dimaknai pemberian untuk dewa melainkan sebagai bentuk kepedulian kepada sesama. Begitu juga tradisi nyadran dengan mengalirkan satu kerbau ke pantai Jawa tak dihancurkan, melainkan diubahnya hanya dengan membuang kepala kerbau atau kepala sapi ke laut. Nyadran tak lagi dimaknai sebagai persembahan pada dewa, melainkan sebagai wujud syukur kepada Allah. Hasil bumi yang terhidang dalam upacara tak ikut dilarungkan ke laut, tapi dibagi ke penduduk.

Para ulama pun tak antipati terhadap simbol-simbol agama lain. Sunan Kudus membangun masjid dengan menara menyerupai candi atau pura. Memodifikasi konsep “Meru” Hindu-Buddha, Sunan Kalijaga membangun ranggon atau atap masjid dengan tiga susun yang menurut Abdurrahman Wahid untuk melambangkan tiga tahap keberagamaan seorang muslim, yaitu iman, islam, dan ihsan. Ini kearifan dan cara ulama dalam memanasikan Islam sehingga umat Islam tetap bisa berislam tanpa tercerabut dari akar tradisi mereka sendiri.²⁵⁴

Cukup jelas bahwa memisahkan Islam dari tradisi masyarakat bukan solusi. Islam seharusnya berdialektika dengan kebudayaan asalkan tak sampai mengubah pokok ajaran Islam. Misalnya, tak ada yang membantah

²⁵⁴Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), 110. Artikel tersebut dimuat juga dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (Ed.). *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Nusantara*, 34.

bahwa hukum waris ada dalam al-Qur'an. Hanya persoalannya, bagaimana ia diimplementasikan dalam konteks masyarakat yang budayanya berbeda dengan budaya masyarakat Hijaz sebagai audiens pertama al-Qur'an. Di Indonesia misalnya dikenal harta gono-gini, yaitu harta rumah tangga yang diperoleh suami-istri secara bersama-sama. Menghadapi kenyataan ini, harta gono-gini biasanya dipisahkan terlebih dahulu sebelum pembagian waris Islam dilakukan.²⁵⁵ Penyesuaian hukum ini dijalankan masyarakat secara turun-temurun karena rupanya narasi keluarga Islam di Indonesia berbeda dengan narasi keluarga Islam di Arab sana.

Dengan demikian, ajaran Islam dan 'urf-tradisi masyarakat tak perlu dipertentangkan, sebab keduanya bisa saling mempersyaratkan. Jika 'urf-tradisi membutuhkan ajaran Islam agar tradisi tersebut tak menghancurkan nilai-nilai kemanusiaan, maka Islam juga membutuhkan 'urf karena 'urf merupakan ladang tempat berlabuhnya ajaran Islam.²⁵⁶

Sebagaimana diketahui bahwa wilayah Nusantara ini memiliki sejumlah kekhususan yang berbeda dengan kekhususan di negeri-negeri lain, mulai dari kekhususan geografis, sosial politik sampai pada

²⁵⁵Teknik demikian dalam pandangan Abdurrahman Wahid adalah perubahan mendasar terhadap hukum waris, dan bentuk-bentuk penyesuaian seperti ini berjalan sementara para ulama merestuinnya, walaupun (seraya) tidak menganggapnya sebagai cara pemecahan utama. Sebab pemecahan utama justru adalah seperti yang ditentukan oleh shara' secara apa adanya. Letak kemajuannya adalah bahwa penyesuaian-penyeseuaian seperti ini bukan hanya tidak diharamkan tetapi bahkan dianggap sebagai *adna al-qaulāni* (pendapat dengan mutu nomor dua) dan tidak dipersoalkan sebagai sesuatu yang mengganggu prinsip agama. Lihat Wahid, *Pergulatan Negara*, 113.

²⁵⁶Menurut Muhammad Said al-Asymawi, shariat tidak datang sekali waktu dan tidak sekadar menurunkan perintah saja. Ia terkait dengan realitas, berputar, dan berkelindan dalam jaringannya. Ia mengambil adat-istiadat dan budaya yang berlaku pada realitas sosial. Kaidah-kaidah dalam realitas sosial dijadikan sebab-sebab turunnya. Hukum-hukum shariat mengikuti perkembangan realitas sosial, dan selalu melangkah dalam perkembangan tersebut. Lihat Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syariah*, terj. Luthfi Thomafi (Yogyakarta: LKiS, 2004), 92

kekhususan tradisi-peradaban. Keunikan-keunikan ini tentu menjadi pertimbangan para ulama ketika hendak menjalankan Islam di Nusantara. Keunikan-keunikan itu pula pada perkembangannya membentuk warna Islam Nusantara berbeda dengan warna Islam di Timur Tengah. Walau berbeda, Nusantara tak boleh dianggap lebih rendah ketimbang Saudi Arabia misalnya.²⁵⁷ Dengan ini, maka Nusantara tak perlu diArabkan sebagaimana Arab tak perlu di nusantarakan. Namun, masing-masing bisa saling belajar menyangkut kekurangan dan kelebihan dalam mendakwahkan Islam.

Akhirnya, penting dikatakan bahwa fiqh Nusantara datang bukan untuk mengubah wahyu. Ketahuilah bahwa kita tak hidup di zaman wahyu. Tugas kita sekarang adalah bagaimana menafsirkan dan mengimplementasikan wahyu tersebut dalam konteks masyarakat yang terus berubah. Dalam kaitan itu, bukan hanya pluralitas penafsiran yang merupakan keniscayaan. Keragaman ekspresi pengamalan Islam pun tak terhindarkan. Itu bukan sebuah kesalahan, asal tetap dilakukan dengan menggunakan metodologi yang bisa dipertanggungjawabkan.

²⁵⁷Dalam pandangan Said Aqil Siradj Indonesia menawarkan versi Islam yang pluralistik kepada dunia yang bertolakbelakang dengan bentuk Islam yang “monolitik”, terutama yang datang dari Timur Tengah. Islam Indonesia adalah “pribumi” dan pluralistik, baik dalam ekspresi dan hubungannya dengan agama-agama lain. Inilah salah satu karakter menonjol dari Islam Indonesia, yaitu pluralitasnya. Islam di Indonesia bisa menjadi barometer untuk Islam di dunia saat ini. Menurut Siradj Islam adalah *manhaj al-hayāh* (jalan hidup nyata), bukan *dīn al-maut* (agama kematian). Dalam nomenklatur fiqh disebut *al-maṣāliḥ al-’āmmah* (kemaslahatan bersama). Artinya, dalam merespon dan menyelesaikan persoalan-persoalan kemanusiaan-kemasyarakatan, Islam selalu berpijak pada pendasaran hukum. Sikap mental yang terpuji seperti kasih sayang dan kebersamaan antar umat manusia, perlu diiringi dengan penegakan hukum. Lihat Siradj, Said Aqil. 2015. *Jihad Keindonesiaan*. Dalam Soffa Ihsan dan Sholehuddin (Eds.), *Islam Kalap dan Islam Karib*, (hlm. 153-154). Jakarta: Daulat Press.

C. Pemikiran Maqāṣid al-Shariah Abdurrahman Wahid dalam Meneguhkan Fiqih Nusantara

a. Menebarkan Toleransi di Era Multikultural

Di sebuah negara yang pluralistik seperti Indonesia, sikap toleran dan rendah hati dalam beragama merupakan suatu keniscayaan.²⁵⁸ Dengan sikap seperti itulah, pluralitas akan menjadi nilai lebih dan kekuatan yang memungkinkan masyarakat bergerak maju secara dinamis. Sebaliknya, tanpa sikap demikian, pluralitas yang ada hanya akan menjadi hambatan bagi perubahan yang dicita-citakan.

Pluralitas atau kemajemukan masyarakat Indonesia sendiri sekurang-kurangnya bisa dilihat sebagai fakta dalam dua sisi. Sisi pertama, pluralitas suku, agama dan budaya serta berbagai turunannya. Berbagai suku, agama dan budaya yang ada di Indonesia sejak berabad-abad yang lampau merupakan fakta sejarah masyarakat yang tidak bisa diabaikan, apalagi dihapuskan. Sisi kedua, pluralitas di internal suku, agama dan budaya itu sendiri. Dalam Islam misalnya, ada berbagai aliran yang secara formal

²⁵⁸Michael Walzer sebagaimana dikutip oleh Zuhairi Misrawi, memandang toleransi sebagai keniscayaan dalam ruang individu dan ruang publik karena salah satu tujuan toleransi adalah membangun hidup damai (*peaceful coexistence*) di antara pelbagai kelompok masyarakat dari pelbagai perbedaan latar belakang sejarah, kebudayaan, dan identitas. Toleransi harus mampu membentuk kemungkinan-kemungkinan sikap, antara lain untuk menerima perbedaan, mengubah penyeragaman menjadi keragaman, mengakui hak orang lain, menghargai eksistensi orang lain, dan mendukung secara antusias terhadap budaya dan keragaman ciptaan Tuhan. Yang terakhir kemudian populer dengan istilah multikulturalisme. Lihat Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian* (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2010), 10-11.

seringkali berseberangan. Demikian juga di dalam agama, budaya dan suku yang lain.²⁵⁹

Dalam pandangan Gus Dur, agama di satu pihak bisa membawa semangat dan spirit pembebasan bagi umat manusia. Di pihak lain, tak dapat dipungkiri bahwa agama juga bisa menjadi pemicu terjadinya tindak kekerasan baik antar umat seagama maupun antar umat beragama. Terkait hal ini Gus Dur menulis:

Ada satu hal yang sangat menonjol yang harus kita perhatikan dan sekaligus prihatinkan di bidang kehidupan keagamaan akhir-akhir ini. Yaitu, bahwa di kalangan kaum Muslim di negeri kita mulai terasa adanya akibat dari *proses pendangkalan agama* yang sudah berlangsung atau berjalan cukup lama. Pendangkalan agama itu, kalau dirunut ke belakang, sebenarnya dimulai dari interaksi antara Islam di Indonesia dengan Islam dari mancanegara, terutama Timur Tengah. Kita tahu bahwa Islam di sana sudah dijadikan ideologi atau, katakanlah, komoditas politik—baik komoditas yang menindas maupun yang ditindas. Itu terjadi mulai dari Arab Saudi, Aljazair, Sudan, Maroko, Iran, dan pada titik-titik tertentu juga Irak.²⁶⁰

Statemen Gus Dur di atas ingin menunjukkan bahwa agama (Islam) dalam taraf tertentu sangat mungkin untuk dimanipulasi oleh kelompok-kelompok tertentu dengan tujuan tertentu. Agama yang seharusnya membawa misi pembebasan dan transformatif, dimanipulasi menjadi alat kekuasaan dan pemecah belah antar-sesama²⁶¹. Oleh karena itu, Gus Dur

²⁵⁹Dhakiri, M. Hanif. 2010. Keberagamaan yang Rendah Hati, Menebarkan Toleransi. Dalam Umaruddin Masdar (Ed.). *41 Warisan Kebesaran Gus Dur*. (hlm. 117-118). Yogyakarta: LKiS.

²⁶⁰Wahid, Abdurrahman. 2001. Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama. Dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Eds.). *Passing Over Melintasi Batas Agama* (hlm. 51). Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama-Yayasan Wakaf Paramadina.

²⁶¹Dalam hal ini Gus Dur menggunakan pendekatan historis untuk menelusuri akar kekerasan yang terjadi di masyarakat. Lihat selengkapnya Wahid, Abdurrahman dkk. 1998. Islam, Anti-Kekerasan, dan Transformasi Nasional. Dalam Glenn D. Paige,

membuat dikotomi yang distinktif terhadap penafsiran Islam dalam konteks pluralisme keberagamaan, ia mengatakan:

Maka *Islam di sana* menjadi sesuatu yang lain, atau muncul dengan warna lain, yang perkembangannya jauh berbeda dengan *Islam di sini*. Kita bisa memahami ini karena Timur Tengah merupakan ajang pertarungan yang tidak pernah berhenti, di mana Islam berkonfrontasi dengan yang lain secara terbuka dan lugas. Sedangkan kita di Indonesia berada di ujungdunia yang paling aman, relatif tidak ada yang mengganggu, dan karenanya tidak ada kekhawatiran apa pun. Karena itu cara kita melihat agama Islam juga lain. Tetapi ketika dari Timur Tengah ada tendensi—kira-kira 25 tahun yang lalu—untuk merasa khawatir terhadap nasib Islam, maka muncullah perasaan bahwa ada ancaman serius dalam bentuk tuduhan, umpamanya, Kristenisasi, dan sebagainya. Ini membuat ada semacam rasa ketakutan terhadap agama lain yang akhirnya menimbulkan reaksi balik, yaitu sikap-sikap agresif terhadap (para pemeluk) agama lain. Di kalangan kaum Muslim tertentu, sikap itu juga muncul secara *assertif* bahkan galak.²⁶²

Dalam penggalan dua pernyataan Gus Dur di atas kita melihat bahwa telah terjadi apa yang disebutnya sebagai sikap pendangkalan agama. Sikap ini menurut Gus Dur muncul bisa karena dua faktor yakni, *pertama*, kurangnya pemahaman seseorang terhadap agama yang membawa misi transformatif dan pembebasan serta menebarkan pesan perdamaian, *kedua*, kuatnya faktor politisasi agama oleh kekuasaan sehingga menempatkan agama sebagai tameng bagi kepentingan sesaat.

Dalam konteks ini, apa yang harus dilakukan untuk mengatasi proses pendangkalan agama tersebut. Gus Dur menyebut ada dua hal yang perlu dilakukan yaitu, *pertama*, kita harus meyakinkan warga masyarakat agar tidak mudah terpancing dengan kepentingan sesaat bahwa kekerasan yang

Chaiwat Satha Anand, Sarah Gilliat (Eds.). *Islam Tanpa Kekerasan*. (hlm. 69-75). Yogyakarta: LKiS.

²⁶²Wahid, Abdurrahman. 2001. Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama. Dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Eds.). *Passing Over* (hlm. 51-52).

terjadi adalah buah dari kepentingan politik yang tidak sehat, *kedua*, kita harus menyadari bahwa telah terjadi pencampuran agama dengan politik sehingga warga masyarakat harus jeli melihatnya.²⁶³

Selain itu Gus Dur juga menawarkan solusi paling tidak ada dua cara dalam menghindarkan pencampuran antara politisasi agama di satu pihak dan pendangkalan agama di pihak lain, yaitu, *pertama*, mendalami pengetahuan agama kita kembali, dan *kedua*, menyadarkan warga bahwa hubungan antaragama itu seharusnya dijalin atas dasar saling pengertian.

Menurut Gus Dur, tegaknya pluralisme masyarakat bukan hanya terletak pada pola berdampingan secara damai (*peaceful coexistence*), karena hal demikian masih sangat rentan terhadap munculnya kesalahpahaman antar-kelompok masyarakat yang pada saat tertentu bisa menimbulkan disintegrasi.²⁶⁴ Lebih dari itu penghargaan terhadap pluralisme berarti adanya kesadaran untuk saling mengenal dan berdialog secara tulus sehingga kelompok yang satu dengan yang lain bisa saling memberi dan menerima (*take and give*).²⁶⁵

Tentu tidak mudah untuk bersikap seperti Gus Dur, karena sikap itu hanya bisa dimiliki oleh mereka yang berjiwa besar dan berhati bersih.

Karena bagaimanapun konsep toleransi yang dikembangkan Gus Dur

²⁶³Wahid, Abdurrahman. 2001. Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama. Dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Eds.). *Passing Over....*, (hlm. 55).

²⁶⁴Tegaknya pluralisme menurut Gus Dur tergantung pada faktor lain yaitu adanya demokrasi yang dijalankan secara sungguh-sungguh. Lihat Wahid, Abdurrahman. 1997. Islam, Pluralisme, dan Demokratisasi. Dalam Arief Affandi (Ed.). *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*. (hlm. 107-121). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

²⁶⁵Wahid, Abdurrahman. 2001. Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama. Dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Eds.). *Passing Over,....*(hlm. 56).

meniscayakan adanya kebenaran yang datang dari agama atau peradaban lain.²⁶⁶ Namun jika kerendahan hati seperti itu bisa dikembangkan secara terus-menerus, maka toleransi di tengah masyarakat kita akan semakin menemukan polanya yang dengan sendirinya kerukunan antar-agama akan menjadi bagian tak terpisahkan dari dinamika masyarakat dan suasana saling belajar, melengkapi dan mengisi akan menciptakan kultur keberagaman yang matang dan dewasa. Jika sudah demikian, maka dengan sendirinya perbedaan agama dan keyakinan akan menjadi sumber kekuatan yang sangat dahsyat bagi perubahan dalam persaudaraan.

b. Mengembangkan Pluralisme

Ideologi pluralisme yang dibawa Gus Dur dan penghormatannya terhadap pluralitas sepenuhnya berdasarkan pemahaman yang mendalam terhadap ajaran Islam dan juga tradisi keilmuan NU sendiri. *Pertama*, prinsip pluralisme secara tegas diakui di dalam kitab suci.²⁶⁷ Al-Qur'an

²⁶⁶Menurut Abd A'la Piagam Madinah sebagai konstitusi Negara Kota (Madinah) yang dibangun Rasul merupakan salah satu bukti yang sama sekali tidak bisa diabaikan tentang pembumian kesetaraan, toleransi, dan sejenisnya. Dalam piagam itu jelas-jelas disebutkan bahwa kaum Yahudi—selama tidak zalim dan memusuhi Islam dan umatnya—merupakan satu umat, sebagai bagian dari kaum mu'min. Mereka juga diberi kebebasan dalam beragama, serta perlindungan atas harta dan keluarganya. A'la menyebut contoh toleransi yang diteladankan oleh Umar ibn Khattab. Saat menjadi Khalifah, ia sama sekali tidak memaksa penduduk non Muslim untuk masuk Islam. Demikian pula yang dilakukan umat Islam Spanyol atas penganut Yahudi dan Kristianitas. Dalam dunia modern, di Indonesia ada Nahdlatul Ulama yang menyatakan, Indonesia yang berdasar Pancasila (yang meletakkan semua penganut agama, dan semua etnis dalam kedudukan yang setara) adalah bentuk final yang tidak perlu diperdebatkan lagi. Lihat Abd. A'la, *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan Merajut Islam Indonesia Membangun Peradaban Dunia* (Yogyakarta: LKiS, 2014), 98-99

²⁶⁷Lihat Wahid, Abdurrahman. 2006. Islam: Pribadi dan Masyarakat. Dalam *Islam Ku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute. pandangan Abdurrahman Wahid dalam tulisan tersebut bertolak dari al-Qur'an surat al-Hujurat [49]: (13) yang artinya: “Dan Ku-jadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar saling mengenal”.

secara tegas mendeklarasikan bahwa pluralitas masyarakat—dari segi agama, etnis, warna kulit, bangsa, dan sebagainya—merupakan keharusan sejarah yang menjadi kehendak Allah (sunnatullah). Karena itu, upaya penyeragaman dan berbagai bentuk homogenisasi yang lain, termasuk dalam hal pemahaman dan implementasi ajaran agama, merupakan sesuatu yang bertentangan dengan semangat dasar al-Qur'an.²⁶⁸

Pluralitas agama dan masyarakat menjadi alat uji atau parameter kualitas keberagamaan umat, apakah dengan pluralitas itu setiap kelompok atau umat beragama bisa hidup berdampingan secara damai dengan pemeluk agama lain dengan semangat saling belajar dan saling menghormati. Atau sebaiknya, pluralitas itu justru menjadi alasan untuk membangun klaim-klaim kebenaran yang bersifat sektarian.²⁶⁹

Kedua, nalar keagamaan NU sepenuhnya dibangun di atas spirit pluralisme. NU mengikuti tradisi pemikiran mazhab yang menjadi pilar tegaknya peradaban fiqih.²⁷⁰ Ajaran Islam tidak digali secara langsung dari sumbernya, tetapi melalui pemikiran ulama mazhab. Dengan demikian, pemikiran NU terhindar dari pendekatan tekstual dan interpretasi tunggal terhadap al-Qur'an dan hadith.²⁷¹

²⁶⁸Dhakiri, M. Hanif. 2010. Bapak Pluralisme Indonesia. Dalam Umaruddin Masdar (Ed.). *41 Warisan Kebesaran Gus Dur*. (hlm. 63-64). Yogyakarta: LKiS.

²⁶⁹Lihat Nur Ahmad (Ed.). *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman*, (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2001).

²⁷⁰Lihat Wahid, Abdurrahman. 2007. NU, dan Islam di Indonesia Dewasa Ini. Dalam Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.), *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 209-224). Jakarta: the Wahid Institute.

²⁷¹Dhakiri, M. Hanif. 2010. Bapak Pluralisme Indonesia. Dalam Umaruddin Masdar (Ed.). *41 Warisan*, (hlm. 65).

Fiqh dirumuskan sebagai hukum atau kumpulan-kumpulan hukum yang ditarik dari dalil-dalil shar'i, yaitu al-Qur'an dan hadith (*al-ahkām al-mustanbāḥ min adillatihā al-shar'iyyah*). Definisi ini, menurut Gus Dur, secara jelas menampakkan adanya proses untuk memahami situasi yang di situ ayat al-Qur'an dan Hadith memperoleh pengolahan untuk disimpulkan berdasarkan kebutuhan manusia. Terkait dengan hal ini Abdurrahman Wahid menyatakan:²⁷²

Pendekatan serba *fiqh* atas masalah-masalah kenegaraan itulah yang membuat NU relatif lebih mudah menerima ketentuan pemerintah tentang asas Pancasila dalam kehidupan berorganisasi dewasa ini. Dalam pandangan *fiqh* asas Pancasila adalah salah satu dan sekian buah persyaratan bagi keabsahan negara Republik Indonesia; hal itupun bukannya persyaratan keagamaan sama sekali. Dengan sendirinya tidak ada alasan apapun untuk menolaknya, selama ia tidak berfungsi mengganti kedudukan agama dalam kehidupan berorganisasi yang bersangkutan. Islam sendiri dapat saja diletakkan dalam kedudukan yang berbeda-beda dalam kehidupan berorganisasi, dalam kurun waktu yang berlainan. Pada suatu saat ia dijadikan asas, di waktu lain dijadikan landasan keimanan (aqidah), karena masalahnya hanyalah sekedar pencapaian legitimasi dalam pandangan *fiqh*.

Wajah fiqh yang sangat pluralistik tersebut merupakan alat uji dalam menyikapi realitas sosial yang majemuk dalam konteks keindonesiaan. Fiqh sebagai teori-tori hukum (*uṣul al-fiqh*) dan kaidah-kaidah hukum (*qawaid fiqhiyyah*) memungkinkan agama menyatu dengan tradisi masyarakat setempat. Dengan sentuhan tradisi, agama menjadi lebih membumi, dinamis dan tanggap dengan kepentingan kemanusiaan yang bersifat lokal dan aktual.

²⁷²Wahid, Abdurrahman. 2007. NU, dan Islam di Indonesia Dewasa Ini. Dalam Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.), *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 217).

Fiqih adalah produk kreativitas intelektual ulama, karena itu dengan sendirinya akan ada bermacam-macam mazhab fiqih. NU sendiri menganut empat mazhab, yaitu mazhab Hanafi, Maliki, Shafi'i dan Hanbali. Kesediaan untuk bermazhab kepada lebih dari satu aliran pemikiran dengan sendirinya merupakan kesadaran total untuk menerima pluralitas. Tidak heran jika ulama NU seperti ditunjukkan dalam sejarah bangsa ini sangat menghargai pluralitas masyarakat dan tidak mudah untuk membuat fatwa yang menyesatkan kelompok lain. Di sini terlihat bahwa pluralisme yang dikembangkan Gus Dur adalah revitalisasi dari ajaran Islam dan tradisi berpikir pesantren yang telah berkembang selama berabad-abad.²⁷³

c. Meneguhkan relasi Agama, Tradisi dan Kemodernan

Pada akhir tahun 1980-an, Abdurrahman Wahid, yang dikenal sebagai tokoh penuh kontroversi dan pioner pembaru di kalangan NU, melontarkan gagasan Islam Pribumi.²⁷⁴ Gagasan ini kemudian menjadi acuan di kalangan kaum muda NU dalam memahami tradisi dalam konteks keindonesiaan. Tema ini muncul lebih dilatarbelakangi oleh semakin menguatnya kalangan Islam fundamentalis yang memegang teguh doktrin gerakan purifikasi (pemurnian) dan otentifikasi Islam di Indonesia, yang keberadaannya dianggap mengancam khazanah budaya lokal.

²⁷³Lihat Wahid, Abdurrahman. 2007. NU, Pluralisme dan Demokratisasi Jangka Panjang. Dalam Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.), *Islam Kosmopolitan*, (hlm. 313-329).

²⁷⁴Lihat Wahid, Abdurrahman. 2001. Pribumisasi Islam. Dalam Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (hlm. 109-128). Jakarta: Desantara.

Tradisi dalam pandangan Islam pribumi menggambarkan bagaimana Islam sebagai ajaran normatif berasal dari Tuhan yang diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa menghilangkan identitasnya masing-masing. Tema ini berbeda dengan Arabisasi, yang diusung oleh kalangan purifikasi, sebagai proses mengidentifikasi diri terhadap kebudayaan Timur Tengah. Pribumisasi adalah upaya untuk menghindari polarisasi antara agama dengan budaya. Pribumisasi Islam menjadikan agama dan budaya tidak saling mengalahkan, melainkan mengambil pola nalar keagamaan yang tidak lagi mengambil bentuknya yang autentik dari agama, serta menjembatani antara budaya dan agama yang selama ini terpisah.²⁷⁵

Gagasan pribumisasi Islam dikembangkan lebih lanjut menjadi Islam Pribumi sebagai jawaban atas Islam otentik yang ingin melakukan Arabisasi dalam setiap komunitas Islam di seluruh penjuru dunia. Islam Pribumi dimaksudkan untuk memberikan peluang bagi keanekaragaman interpretasi dalam praktik kehidupan beragama di setiap wilayah yang berbeda-beda. Islam tidak lagi dipandang sebagai tunggal, melainkan majemuk. Tidak ada lagi anggapan bahwa Islam yang di Timur Tengah merupakan Islam yang murni dan paling benar, karena Islam sebagai agama mengalami historisitas yang terus berlanjut.

²⁷⁵Ahmad Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi Kaum Muda NU Merobek Tradisi*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 123.

Tradisi merupakan pedoman dan piranti dalam membentuk masyarakat. Implikasinya, tradisi menjadi kitab suci yang harus dipedomani dalam perilaku kehidupan. Dinamika kehidupan masyarakat memuat berbagai konsekuensi logis, yang di dalamnya ada penghargaan, pembelaan, dan pemberhalaan yang berlebihan terhadap tradisi. Karenanya, tradisi menjadi problematika yang cukup fenomenal dan signifikan. Di satu sisi, tradisi merupakan khazanah pemikiran yang bersifat material dan immaterial yang harus dikembangkan untuk melahirkan pemikiran transformatif, di sisi yang lain tradisi menjadi ancaman dan hambatan dalam mewujudkan perubahan di tengah masyarakat.²⁷⁶

Dalam menyikapi tradisi tersebut terdapat tiga kelompok yang memiliki perbedaan cara pandang; *Pertama*, pandangan kaum orientalis yang sangat meragukan kemampuan tradisi Islam untuk mengimbangi perkembangan IPTEK. Dengan kata lain tradisi dalam Islam tidak lain hanyalah religiusitas yang diwarnai anakronisme, keterbelakangan mental, kedangkalan kreativitas dan ketakutan akan inovasi. *Kedua*, pandangan kelompok Islam konservatif—tradisional yang menghimbau untuk menghidupkan tradisi serta kejayaan Islam masa lalu dengan setting masa kini. Kelompok ini berusaha menggali kembali khazanah intelektual Islam untuk dapat diterapkan dalam konteks kekinian tanpa harus mengadopsi konsep Barat modern. Hal ini biasanya dipraktekkan melalui simbol-

²⁷⁶Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi*, 126-127.

simbol seperti jilbab, ucapan salam sebagai pengganti jabat tangan dengan non muhrim. *Ketiga*, pandangan kelompok poros tengah (modernis) yang menganjurkan pendekatan interaksi positif antara tradisi Islam dengan tradisi Barat modern. Bagi kelompok ini mereka akan mengadopsi konsep-konsep Barat yang dianggap positif untuk memperkaya dan memperkuat tradisi Islam, sehingga ia mampu menghadirkan kekuatan alternatif dan sekaligus menepis keresahan-keresahan umat Islam atas sorotan tradisi Islam yang dianggap sangat doktrinal. Kaum modernis berusaha melakukan reinterpretasi doktrin-doktrin Islam melalui pemahaman-pemahaman baru sesuai dengan tuntutan dunia modern.²⁷⁷

Abdurrahman Wahid mengakui adanya fakta bahwa para agamawan, termasuk kiai, sering dinilai sebagai penghambat kemajuan. Karena tidak ada kemajuan tanpa perubahan, maka mudah saja tuduhan jari diteruskan kepada mereka sebagai pihak yang menentang perubahan. Tanpa harus menjadi apologetik, kita dapat merasakan itu dalam ungkapan “harus ada kelompok dinamis yang akan memulai modernisasi, walaupun masih ada keberatan dari mereka yang mempertahankan tradisi”. Modernisasi dihadapkan kepada tradisi, perubahan kepada status quo, dinamika pada keadaan statis.

²⁷⁷M. Mukhsin Jamil, *Revitalisasi Islam Kultural (Arus baru Relasi Agama dan Negara)*, (Semarang: Walisongo Press, 2009), 161-162.

Upaya modernisasi dengan sendirinya adalah pengikisan sikap tradisional, ini adalah semboyan semua pemrakarsa modernisasi tanpa kecuali, termasuk di negeri kita akhir dasawarsa enam puluhan dan awal dasawarsa tujuh puluhan.²⁷⁸

Dalam kondisi semacam inilah upaya revitalisasi Islam kultural sebagai gerakan menemukan ruang, yakni suatu gerakan Islam yang integratif dengan denyut nadi kebudayaan lokal dan masyarakat bawah. Ruang inilah yang dimanfaatkan oleh Gus Dur untuk memperkenalkan gerakan Islam kultural dengan jargon populernya pribumisasi Islam. Apa yang hendak dicapai oleh gerakan ini adalah bagaimana mengadaptasi konsep-konsep ajaran universal Islam dengan nilai-nilai kebudayaan lokal yang tumbuh dalam masyarakat. Suatu pemahaman Islam yang diracik berdasarkan dialog antara Islam dan realitas budaya (Islam yang respek terhadap kultur budaya). Bukan Islam model arabisme-absolut, yang memaksakan hukum-hukum dengan tidak toleran terhadap kebudayaan lokal.²⁷⁹

Menurut eksponen pribumisasi Islam, sejauh menyangkut pengalaman-pengalaman dan praktek-praktek keberislaman, maka Islam Arab tidak bisa diuniversalkan, untuk kemudian diterapkan di tempat-tempat lain, tanpa terlebih dahulu dilakukan proses penyaringan dan kontekstualisasi.

Islam Arab, demikian menurut para pendukung gagasan Islam Pribumi,

²⁷⁸Barton, Greg. Liberalisme: 1997. Dasar-dasar Progresivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid. Dalam Greg Fealy, Greg Barton (Eds.). *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. (hlm. 172-180). Yogyakarta: LKiS.

²⁷⁹Jamil, *Revitalisasi Islam*, 164.

adalah salah satu jenis dari sekian banyak jenis Islam yang lain. Semua jenis keislaman itu berkedudukan setara, yang satu tidak lebih unggul dari yang lain hanya karena ia muncul di Arab. Demikian pula yang satu tidak bisa dianggap rendah karena ia hidup dan berkembang di Indonesia, misalnya.²⁸⁰

Dalam konteks kosmopolitanisme peradaban Islam menurut Gus Dur, Islam meninggalkan warisan yang sangat kaya baik dari segi materil maupun immateril. Dari segi pemikiran ini bisa dilihat dengan munculnya aliran-aliran dengan berbagai bidang spesialisasi misalnya teologi, fiqih, filsafat, dan tasawuf.²⁸¹ Pluralitas ini muncul dan tumbuh dari gesekan-gesekan di kalangan para pemikir muslim dalam menafsirkan pesan-pesan universal Tuhan yang termaktub di dalam al-Qur'an dan Hadith. Tafsiran-tafsiran dari pemikir Islam ini dalam perkembangannya kemudian menjadi tradisi yang mapan dalam dunia Islam. Dengan demikian, tradisi dalam hal ini, dalam pandangan Fazlur Rahman adalah hasil interaksi antara al-Qur'an dan al-Sunnah dengan macam-macam penafsiran manusia, peristiwa sejarah dan kekuatan-kekuatan intelektual sepanjang sejarah Islam.²⁸²

²⁸⁰Jamil, *Revitalisasi Islam*...., 164. Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi*, 128.

²⁸¹Wahid, Abdurrahman. 2010. Asal Usul Tradisi Pesantren di Pesantren. Dalam Hairus Salim H.S. (Ed.). *Menggerakkan Tradisi Esai-Esai Pesantren* (hlm. 213-232) Yogyakarta: LKiS.

²⁸²Lihat Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1995), 20.

Dalam konteks ke-Indonesiaan, menurut Gus Dur tradisi Islam yang sangat kaya tersebut harus dilestarikan dan dikontekstualisasikan dengan kultur dan kondisi sosial masyarakat Nusantara. Upaya melabuhkan tradisi Islam yang kaya tersebut akan menjadi persoalan bila tidak dilakukan dengan cara yang cerdas dan santun. Karena Islam yang berkembang di sana (Arab) memiliki pola pikir, kultur dan kondisi sosial yang berbeda dengan Islam di sini (Nusantara). Di sinilah diperlukan kearifan dan pemikiran yang bijak dalam upaya kontekstualisasi pemikiran Islam tersebut.

Dari sinilah kita bisa memasuki ruang pemikiran Gus Dur dalam upaya kontekstualisasi pemikiran Islam tersebut. Dalam berbagai tulisannya ia sering menyebut tentang perlunya penyikapan persoalan-persoalan sosial keagamaan dengan berpijak pada metodologi perumusan hukum Islam yang telah dirumuskan oleh para pemikir Islam yaitu kaidah-kaidah fiqih (*legal maxim*) dan usul fiqih (*legal theory*).²⁸³ Selain itu pintu masuk yang tak kalah penting dalam menafsirkan Islam, menurutnya adalah melalui pendekatan *maqāṣid al-sharīah* yang menekankan nilai-nilai universal Islam.²⁸⁴

²⁸³Penekanan terhadap penggunaan kedua kaidah tersebut terlihat dari beberapa artikel yang ditulisnya di antaranya: *pertama*, Kaum Muslimin dan Cita-Cita, *kedua*, Islam dan Formalisme Ajarannya, *ketiga*, Negara Berideologi Satu, Bukan Dua, *keempat*, Negara dan Kepemimpinan dalam Islam, *kelima*, Penafsiran Kembali “Kebenaran Relatif” *keenam*, Islam dan Dialog Antar-Agama. Lihat Abdurrahman Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

²⁸⁴Penekanan terhadap penggunaan pendekatan *maqasid al-shariah* ini terdapat dalam tulisan panjang Abdurrahman Wahid, 1995. Konsep-Konsep Keadilan (hlm. 97-102), dan, Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam (hlm. 545-552). Dalam Budhy Munawar-Rachman (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina.

Apakah Gus Dur memahami dan mengimplementasikan ajaran Islam dengan pintu *maqāṣid al-sharīah* itu atas improvisasi sendiri? Mungkin saja “iya”. Tetapi penting dicatat bahwa konsep *maqāṣid al-sharīah* itu sudah lama dikenal dalam Islam, terutama di kalangan pesantren. Sehingga bisa dikatakan bahwa Gus Dur hanya melestarikan, melanjutkan dan mengembangkannya sesuai dengan kebutuhan zaman.

D. Strategi dan Aksi Abdurrahman Wahid dalam Meneguhkan Fiqih Nusantara

Sementara itu dalam upaya merealisasikan pemikiran-pemikirannya Abdurrahman Wahid menempuh beberapa langkah strategi dan aksi di tingkat praksis sesuai dengan konteks keislaman dan keindonesiaan. Dengan strategi dan aksi tersebut dimaksudkan agar pemahaman keagamaan masyarakat (fiqih Nusantara) bisa menjadi acuan dalam agenda ke depannya. Adapun langkah strategi dan aksi yang dilakukan oleh Gus Dur berada pada dua wilayah yang saling terkait: *pertama*, wilayah teoritis dan *kedua*, wilayah praksis atau aksi.

a. Wilayah Teoritis

Secara umum gagasan Abdurrahman Wahid terefleksikan pada wilayah teoritis yang terlihat dalam idenya yang populer yakni “pribumisasi Islam”.²⁸⁵ Gagasan ini dimaksudkannya sebagai upaya memberikan pemahaman keagamaan Islam yang ramah dan bersahabat dengan kultur setempat di mana ia dirumuskan. Dimensi universalitas

²⁸⁵Lihat Wahid, Abdurrahman. 2001. Pribumisasi Islam. Dalam Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, 109-128.

Islam dengan demikian selalu bersentuhan dengan dimensi lokalitas yang selalu berubah dan berkembang. Model penafsiran seperti inilah yang telah dicontohkan oleh para ulama terdahulu. Fakta terbantahkan adalah adanya dua model pemikiran Imam al-Shafi'i semasa hidupnya yakni *qaul qadim* semasa di Baghdad dan *qaul jadid* yang dirumuskannya di Mesir.²⁸⁶

Pribumisasi Islam merupakan gagasan yang berlandas tumpu pada prinsip-prinsip universalitas Islam dan sikap adaptif terhadap tradisi (budaya lokal) dengan berpegang pada maksud dan tujuan dishariatkannya hukum Islam (*maqāsid al-sharīah*). Dengan model pendekatan seperti ini diharapkan akan menumbuhkan penafsiran yang kontekstual dan sesuai dengan semangat zamannya.²⁸⁷

Dalam konteks pbumian gagasan-gagasannya Abdurrahman Wahid menekankan pada: *pertama*, penggunaan metodologi perumusan hukum Islam yaitu kaidah-kaidah fiqih (*legal maxim*) dan usul fiqih (*legal theory*). *kedua*, pendekatan *maqāsid al-sharīah* yang berlandas tumpu pada kemaslahatan publik (*al-maṣlaḥah al-‘āmmah*).²⁸⁸

²⁸⁶Roibin, *Sosiologi Hukum Islam Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*, (Malang: UIN-Malang Press, 2008), 125-129. Abdul Majid Khon, *Ikhtisar Tarikh Tasyri' Sejarah Pembinaan Hukum Islam dari Masa ke Masa*, (Jakarta: Amzah, 2013), 136.

²⁸⁷Lihat Wahid, Abdurrahman. 2006. Bersumber dari Pendangkalan. Dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita* (hlm. 299-303).

²⁸⁸Penekanan terhadap penggunaan kedua kaidah tersebut terlihat dari beberapa artikel yang ditulisnya di antaranya: *pertama*, Kaum Muslimin dan Cita-Cita, *kedua*, Islam dan Formalisme Ajarannya, *ketiga*, Negara Berideologi Satu, Bukan Dua, *keempat*, Negara dan Kepemimpinan dalam Islam, *kelima*, Penafsiran Kembali "Kebenaran Relatif" *keenam*, Islam dan Dialog Antar-Agama, *ketujuh*, Islam dan Kesejahteraan Rakyat. Lihat Abdurrahman Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

b. Wilayah Aksi

Pada wilayah aksi terlihat dari keterlibatannya dengan berbagai aktivitas lembaga sosial dan keagamaan. Aktivitas ini tercermin dalam:

a). Jalur Struktural

Aktivitas yang menonjol dalam lembaga ini adalah keterlibatannya dalam pendirian Forum Demokrasi (Fordem), dan Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES) dan lain-lain.

Aksi pada level struktural ini dimaksudkan sebagai upayanya dalam menegakkan nilai-nilai kemanusiaan universal yang dalam pandangan Islam dikenal sebagai *al-maṣlahah al-‘āmmah*. Nilai-nilai yang dimaksud adalah prinsip toleransi, kesetaraan, persamaan, pluralisme dan demokratisasi dalam konteks keindonesiaan.²⁸⁹

Negara sebagai pengayom dari pluralitas keindonesiaan haruslah berdiri pada posisi netral dan tidak berpihak pada salah satu aliran atau golongan yang ada. Dalam kenyataannya, prinsip-prinsip di atas tidak diimplementasikan dengan baik dan benar oleh pihak penguasa. Nilai-nilai tersebut hanya dijalankan sebatas formalitas belaka dan pada tingkat permukaan saja. Negara, dalam pandangan Gus Dur seharusnya merumuskan kebijakannya pada orientasi kemaslahatan umat, dan bukan untuk kepentingan sesaat para penguasa kebijakan tersebut. Dalam kasus legislasi hukum agama misalnya, dalam realitas masyarakat pluralistik, hendaklah dipertimbangkan faktor kebutuhan dan tidak hanya tergantung

²⁸⁹Zainal Arifin Thoah, *Jagadnya Gus Dur Demokrasi, Pluralisme, dan Pribumisasi Islam* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2015), 278-292.

pada pertimbangan mayoritas-minoritas semata. Dengan demikian, implementasi hukum Islam dalam kehidupan masyarakat harus memperhatikan aspek sosiologis dari masyarakat bersangkutan.²⁹⁰ Dalam perspektif Abdurrahman Wahid, umat harus mempertimbangkan kebutuhan mengundang hukum agama hanya pada apa yang dapat diundangkan saja (*waḍ'ū al-ahkām fi ḥālātī imkāniyyati waḍ'iha*).²⁹¹

Pada tingkat inilah, pendirian Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) di atas bisa dianggap sebagai kekuatan penyeimbang dari kekuasaan negara yang tidak terbatas dan terlalu menghegemoni. Perjuangan pada level struktural ini merupakan langkah yang ditempuh Gus Dur untuk menegakkan prinsip dan nilai kemanusiaan universal dalam kenegaraan. Selain itu, langkah tersebut dapat dimaknai sebagai upayanya dalam mengkritik bangunan sosial yang ada yang terlihat timpang dan menindas rakyat kecil. Dari sini Gus Dur kemudian mengembangkan pendekatan alternatif atas agama, yakni pendekatan transformatif. Artinya, agama mampu menjadi katalisator bagi perubahan kemasyarakatan.²⁹²

b). Jalur Kultural

Aktivitas yang menonjol di sini adalah bersama para kiai mendirikan P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat). P3M merupakan sebuah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang secara

²⁹⁰Lihat tulisannya Negara Berideologi Satu, Bukan Dua. Dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, (hlm. 89-91).

²⁹¹Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais tentang Demokrasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 135-136.

²⁹²Syaiful Arif, *Humanisme Gus Dur Pergumulan Islam dan Kemanusiaan* (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2013), 74.

intens melakukan *enlightenment* terhadap para kiai dan santri.²⁹³ Jalur kultural lainnya diantaranya adalah dengan mendirikan Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM) NU dan The Wahid Institute.

1. Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M)

Perhimpunan Pengembangan Masyarakat dan Pesantren (P3M) didirikan pada 18 Mei tahun 1983 melalui jalur LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial) yang waktu itu dipimpin oleh M. Dawam Rahardjo. Pada awal berdirinya, P3M, terbuka bagi semua subkultur Islam di Indonesia: Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persatuan Islam (PERSIS) dan yang lainnya. Hal ini dapat dilihat dari para pendirinya, misalkan Abdurrahman Wahid (NU),²⁹⁴ M. Dawam Rahardjo (Muhammadiyah) dan Utomo Dananjaya (Persis).²⁹⁵

Pembentukan P3M didasarkan pada tiga hal: *Pertama*, pesantren adalah lembaga pendidikan, dakwah dan sosial yang dianggap berpengaruh bagi perubahan masyarakat ke arah yang lebih maju baik pendidikan maupun kesejahteraan. *Kedua*, banyak pesantren yang telah terbukti dapat melaksanakan program kreativitas santri dan masyarakat seperti pengembangan ekonomi mandiri, agribisnis dan sebagainya.

²⁹³Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek*, 58. Lihat juga Murod Al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur*, 92. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh*, 19.

²⁹⁴Lihat beberapa tulisannya misalnya (1) Pesantren Sebagai Subkultur (hlm. 1-44) (2) Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren (hlm. 51-64) (3) Paradigma Pengembangan Masyarakat Melalui Pesantren (hlm. 195-212) dalam Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2010).

²⁹⁵Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), 2010), 118.

Ketiga, program pengembangan pesantren yang sudah berjalan perlu ditingkatkan kembali agar berpengaruh lebih besar bagi masyarakat.

Adapun peran P3M yang diharapkan ketika didirikan adalah: *Pertama*, menampung ide dan gagasan dari pesantren dan masyarakat. *Kedua*, mengkaji permasalahan sosial dan agama serta mengolah gagasan-gagasan dari masyarakat untuk dijadikan program kerja. *Ketiga*, sebagai fasilitator bagi pelaksanaan pengembangan dari dan untuk pesantren/masyarakat.²⁹⁶

2. The Wahid Institute

The Wahid Institute (TWI) berdiri pada tanggal 7 September 2004. The Wahid Institute mengambil nama dari Abdurrahman Wahid, mantan presiden RI keempat dan pemikir Islam Indonesia terkemuka. Misi TWI adalah meneruskan apa yang selama ini Abdurrahman Wahid (Gus Dur) perjuangkan—bahkan mungkin akan muncul pemikiran-pemikiran Islam yang lebih progresif, mengingat pengelola TWI adalah para intelektual muda NU yang sangat produktif dalam pemikiran Islam Progresif, seperti Ahmad Suaedy, Rumadi, dan Abdul Moqsih Ghazali.²⁹⁷

Adapun tujuan didirikannya TWI adalah sejalan dengan misi Gus Dur, yaitu membangun terciptanya demokrasi, pluralisme agama, multikulturalisme dan toleransi di kalangan Muslim Indonesia. Salah satu program TWI antara lain mengampanyekan pemikiran Islam yang menghargai pluralitas dan demokrasi. Misi TWI adalah menyebarkan

²⁹⁶Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam....*, 117-118.

²⁹⁷Salah satu gagasan dan idenya tentang pluralisme agama tertuang dalam bukunya yang berasal dari naskah disertasi. Selengkapnya lihat Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama* (Jakarta: KataKita, 2009).

gagasan Islam Progresif yang mengedepankan toleransi dan saling pengertian di masyarakat Dunia Islam dan Barat.

Untuk merealisasikan gagasan-gagasan tersebut, TWI mempunyai banyak program, di antaranya: *Pertama*, kampanye Islam, pluralisme dan demokrasi. TWI memfasilitasi komunikasi dan kerjasama antara intelektual Muslim dengan non-Muslim yang berminat terhadap perkembangan Islam dan masyarakat Muslim, juga agama-agama dan kepercayaan, melalui penerbitan *website*, menyelenggarakan diskusi dan konferensi Islam dan isu-isu strategis secara berkala; *Kedua*, penerbitan dan perpustakaan. TWI mendorong tersosialisasi dan terpublikasikannya gagasan-gagasan yang mendukung kampanye Islam, pluralisme dan demokrasi. *Ketiga*, *capacity building* untuk jaringan Islam progresif. TWI melakukan pemetaan gerakan Islam untuk mendapatkan gambaran yang lengkap mengenai unsur-unsur terpenting dalam *civil Islam* di Indonesia. *Keempat*, pendidikan. Memberi kesempatan kepada generasi muda dari seluruh Indonesia untuk mengikuti belajar bersama tentang pemikiran dan gerakan Islam Progresif yang dipersiapkan oleh TWI.²⁹⁸

Untuk mendukung dan memperkuat program tersebut, TWI bersama para pemikir, aktivis dan tokoh Islam di daerah-daerah membangun jaringan bersama. TWI memfasilitasi pertemuan antarsimpul jaringan untuk merefleksikan situasi dan tantangan mutakhir serta respons yang diperlukan atas perkembangan mutakhir. Munculnya TWI telah

²⁹⁸Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam*, 135-136.

mendorong perubahan cara pandang berbangsa yang cenderung monolitik dan eksklusif, dan meneguhkan komitmen agama sebagai kompas arah perubahan masyarakat menuju keberagaman yang inklusif-pluralis.²⁹⁹

3. Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM) NU

Kembalinya NU ke Khittah 1926 merupakan salah satu upaya mengembalikan peran NU pada warganya di samping untuk senantiasa menempatkan ulama pada posisi suprematif di lingkungan NU. Dengan kembalinya NU ke Khittah 1926 berarti pemberdayaan warga, dalam berbagai tingkatannya menjadi fokus utama sekaligus operasionalisasi berbagai keputusan Khittah yang dideklarasikan pada Mukhtamar ke-27 di Situbondo. Berdirinya Lakpesdam NU merupakan salah satu upaya untuk menguatkan warga (*jama'ah*) sekaligus mengubah institusi NU yang berorientasi politik kekuasaan menjadi institusi yang berorientasi pemberdayaan warga, dari *jam'iyah siyāsīyah* menjadi *jam'iyah dīniyyah ijmtimā'iyah*.³⁰⁰

Pendirian lembaga ini antara lain didorong oleh: *Pertama*, besarnya potensi yang dimiliki NU sebagai organisasi yang berwatak gerakan sosial kemasyarakatan sehingga dianggap perlu untuk mengoptimalkan perannya. *Kedua*, banyaknya warga NU yang tersebar di berbagai pelosok tanah air yang mempunyai ikatan kultural kokoh, terutama di wilayah

²⁹⁹Mengenai wacana Islam inklusif-pluralis lihat Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001). Lihat juga Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur* (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2001).

³⁰⁰Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam*, 164.

pedesaan atau di kalangan petani, nelayan, pengecer, pengusaha kecil, buruh, dan sebagainya yang dipandang masih belum dikembangkan kemampuannya secara maksimal. *Ketiga*, perlunya pelaksanaan usaha-usaha pengoptimalkan peran NU serta pengembangan potensi atau kemampuan warganya yang mesti dilakukan secara lebih nyata dan kreatif.

Dalam rangka menangkal isu konservatisme dan radikalisme agama yang belakangan ini mewarnai tanah air, Lakpesdam mengusulkan sejumlah langkah-langkah strategis, di antaranya:³⁰¹

Pertama, Program Pengembangan Wacana Keulamaan (PPWK). Dengan cara pengembangan masyarakat sipil melalui Program Pengembangan Wawasan Keulamaan (PPWK), Lakpesdam berharap dapat memberikan wawasan tambahan bagi para ulama guna meningkatkan kemampuan dalam memainkan peran-peran kesyuriahian untuk mewujudkan tatanan sosial yang adil dan demokratis.

Kedua, Kampanye Islam Pluralis dan Moderat Melalui Radio dan Televisi. Kampanye ini diselenggarakan lewat radio dan bertujuan untuk memberikan pemahaman pada segenap masyarakat soal wawasan keislaman yang moderat, toleran dan memiliki visi sosial yang kuat serta berdialog dengan problem keagamaan dan sosial masyarakat secara langsung.

³⁰¹Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam*,....167-175.

Ketiga, Pengembangan Wacana Kritis bagi Aktivis Dakwah. Program ini bertujuan untuk mencetak kader-kader da'i yang memiliki pemahaman keagamaan yang moderat dan toleran serta mampu melakukan advokasi terhadap problem sosial masyarakat sekitarnya. Program ini dilaksanakan Lakpesdam melalui *workshop* kurikulum.

Keempat, Menganalisis dan Mengamati Perubahan Wacana. Dalam sejarah pembentukannya, Lakpesdam mengalami perubahan paradigma yang signifikan. Tercatat pada periode 1985-1994, Lakpesdam memfokuskan kegiatan pada *community development*. Baru sejak 1995 Lakpesdam bukan hanya mengambil jarak dari gerakan-gerakan Islam radikal yang muncul setelah 1998, tapi bahkan menjadikan isu radikalisme keberagaman sebagai isu strategis yang mereka harus tangani melalui suatu pendidikan kritis.

Kelima, penerbitan Jurnal *Tashwirul Afkar*. Seiring menguatnya pengaruh gerakan Islam garis keras atau konservatisme Islam yang mengkritik gagasan kebebasan beragama di Indonesia ini, Jurnal *Tashwirul Afkar* menjadi alternatif, selain beberapa agenda yang selama ini sudah dilakukan seperti *talk show* di radi-radio, iklan layanan masyarakat, pencetakan dan penerbitan buku, dan pembuatan situs lembaga dalam meng-counter gerakan Islam Radikal. Untuk mewujudkan cita-cita progresif tersebut, sejak 1997, Lakpesdam menerbitkan Jurnal *Tashwirul Afkar*, jurnal pemikiran keagamaan dan kebudayaan yang berisi kajian-kajian keislaman yang bersifat progresif. Selama lebih dari 13 tahun

jurnal ini telah menjadi alternatif pemikiran yang mengangkat berbagai pemikiran baru, segar dan aktual, sekaligus memacu perdebatan dan dialog dalam diskursus keislaman dan keindonesiaan.³⁰²

Dari gambaran di atas, pada tataran implementasinya, kedua wilayah tersebut (teoritis dan praktis) saling terkait dan menjadi satu kesatuan dalam diri Abdurrahman Wahid. Sebagai seorang pluralis, ide-ide dan gagasannya memenuhi ruang kehidupan pluralitas bangsa dan menjangkau semua lapisan masyarakat. Sebagai seorang agamawan, pemikirannya memiliki akar kuat dalam tradisi Islam hingga ke masa lampau. Sebuah perpaduan lengkap yang seyogyanya dimiliki oleh seorang pemikir pembaruan Islam.

Dari pemaparan di atas, paling tidak dapat sedikit terkuak pemikiran *maqāṣid al-shariah* Abdurrahman Wahid dalam upayanya untuk meneguhkan pemikiran Islam (fiqih) di Nusantara ini. Pemikirannya yang bertitik tolak dari persoalan-persoalan riil di masyarakat merupakan salah satu indikasi pemikiran yang menekankan pendekatan kontekstual dan progresif. Sebuah wacana keagamaan yang tidak hanya terpaku pada tekstualitas semata, tetapi juga mengapresiasi maksud dan tujuan diturunkannya hukum (*maqāṣid al-sharīah*) bagi umat manusia.

Dari gambaran di atas, pada tataran implementasinya, kedua wilayah tersebut (teoritis dan praktis) saling terkait dan menjadi satu kesatuan dalam diri Abdurrahman Wahid. Sebagai seorang pluralis, ide-ide dan

³⁰²Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam....*, 174.

gagasannya memenuhi ruang kehidupan pluralitas bangsa dan menjangkau semua lapisan masyarakat. Sebagai seorang agamawan, pemikirannya memiliki akar kuat dalam tradisi Islam hingga ke masa lampau. Sebuah perpaduan lengkap yang seyogyanya dimiliki oleh seorang pemikir pembaruan Islam.

Abdurrahman Wahid dalam beberapa tulisannya seringkali mengungkapkan bahwa agama (Islam) memiliki sifat yang membebaskan dan mengajarkan perdamaian. Dengan demikian agama yang merupakan pesan Tuhan bagi manusia memiliki aspek yang bersifat mengubah (*transformative aspect*) suatu masyarakat dari kondisi ketidakadilan menuju tercapainya kesejahteraan bersama (*al-maṣlahah al'āmmah*). Dan kiranya tidak berlebihan apabila pemikiran maqasid al-shariah yang digagasnya dinamakan pemikiran *maqāṣid* transformatif Abdurrahman Wahid.

IAIN JEMBER

Secara keseluruhan pemikiran *maqāṣid al-shariah* Abdurrahman

Wahid dapat digambarkan sebagai berikut:

No.	Pemikiran <i>Maqāṣid al-shariah</i> Abdurrahman Wahid	Pemikiran <i>Maqāṣid al-shariah</i> Abdurrahman Wahid dalam Meneguhkan Fiqih Nusantara	Strategi dan Aksi Abdurrahman Wahid dalam memecahkan problematika sosial-keagamaan di Indonesia
1.	<i>Al-Maṣlahah al-‘Āmmah</i> (Kesejahteraan Umum/ Kemaslahatan Publik)	1. Mengembangkan Toleransi (<i>al-Fikrah al-Wasāṭiyyah</i>) di Era Multikultural	1. Jalur Struktural: Pembentukan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) lintas agama dan kultur terhadap hegemoni kekuasaan negara
2.	Sosio-Kultural-Historis	2. Mengembangkan Pluralisme dalam konteks Indonesia	2. Jalur Kultural: a. Pengembangan Pendidikan Pesantren dan Masyarakat (P3M) b. The Wahid Institute (TWI) c. Lakpesdam NU
3.	Penekanan pada teori-teori Usul Fiqih (<i>legal theory</i>) dan Kaidah-kaidah Fiqhiyyah (<i>legal maxim</i>)	3. Meneguhkan Relasi Agama, Tradisi dan Modernitas	

BAB IV

PEMBAHASAN TEMUAN

A. Pemikiran Maqāṣid al-Shariah Abdurrahman Wahid

Berdasarkan penyajian data dan analisis tersebut di atas, maka dapat disimpulkan bahwa pemikiran *maqāṣid al-shariah* Abdurrahman Wahid adalah model berpikir yang berorientasi pada kemaslahatan publik (*al-maṣlahah al-‘āmmah*).³⁰³ Penekanan orientasi dan aplikasi hukum Islam pada kemaslahatan publik ini dapat ditemukan dalam berbagai tulisannya sebagaimana telah dibahas pada pembahasan sebelumnya.

Dalam tradisi pemikiran hukum Islam, pendekatan kemaslahatan sebenarnya telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu dengan berbagai rumusan teori yang terus menerus mengalami perubahan dan penyempurnaan. Hal ini dapat dipahami karena setiap zaman tentu membawa perubahan dan menuntut adanya pembaruan-pembaruan baik di tingkat teori maupun konsep yang telah dirumuskan.³⁰⁴

³⁰³ Abdurrahman Wahid, *Islam dan Formalisme Ajarannya. Dalam Islam Ku Islam Anda Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 21. Dalam tulisannya Abdurrahman Wahid secara eksplisit menyebut paradigma Islam yang berorientasi *maṣlahah al-‘āmmah*.

³⁰⁴ Aplikasi kajian istinbat hukum yang mempertimbangkan aspek *maṣlahah* terdapat beberapa contoh praktik penetapan hukum dalam lintasan historis perkembangan pemikiran hukum Islam. *Pertama*, khalifah Umar bin Abd Aziz, misalnya, ketika menjabat Gubernur di Madinah mau memberi keputusan hukum bagi gugatan penggugat bila ia dapat mengajukan dua orang saksi atau seorang saksi disertai sumpah penggugat. Sumpah tersebut dimaksudkan sebagai ganti dari kedudukan seorang saksi yang lain. Akan tetapi setelah beliau menjabat khalifah yang berkedudukan di ibukota negara saat itu, yaitu Syam, beliau enggan memberikan ketetapan hukum atas pengajuan formula saksi yang sama. Ketika ditanya tentang ijtihadnya tersebut beliau menjawab: “kami

Menjadikan teori *maṣlahah* sebagai alternatif pemikiran cukup beralasan. Sebab kerangka pikir teori *maṣlahah* lebih menekankan pada nilai-nilai hukum yang terkandung pada keseluruhan *naṣ*, bukan semata kasus per kasus, yang kemudian dipadukan dengan tuntutan realitas yang terus berkembang atas dasar asas *maṣlahah* dan *mafsadah*. Dengan cara ini, teori *maṣlahah* dapat menjamin adanya titik temu antara keabsahan pemahaman terhadap teks dan kecenderungan-kecenderungan hukum yang berada di luar teks. Dengan teori *maṣlahah*, penyandaran hukum terhadap teks-teks *naṣ* tetap terjamin, terutama dalam *maṣlahah* yang *mu'tabarah*. Demikian juga penalaran yang berkembang di luar teks yang didasarkan pada asas manfaat dan rasional tetap menemukan porsinya dan diakui sebagai nilai-nilai yang menjadi tujuan shara'.³⁰⁵

melihat orang Syam berbeda dengan orang Madinah". *Kedua*, Imam Abu Hanifah membolehkan mengambil keputusan hukum dengan pengajuan saksi yang tidak diketahui identitasnya. Beliau memandang segi keadilan seseorang saksi menurut lahirnya saja. Akan tetapi fatwa yang muncul pada masa dua orang murid binaannya, tidak boleh memberikan putusan hukum dengan persaksian orang seperti di atas. Apa yang menjadi pertimbangan hukum adalah *maṣlahah* mengingat telah merajalela kebohongan pada masa kedua muridnya tersebut. *Ketiga*, Imam Shafi'i dalam pengembaraan ilmunya pernah meninggalkan pendapat lamanya (*qaul qadim*) yang dengan susah payah beliau bangun sewaktu tinggal di Baghdad, Irak. Beliau lalu hijrah ke Mesir dengan membangun paradigma fiqh barunya yang kemudian lazim disebut *qaul jadid*. Perbedaan kedua paradigma fiqh ini tidak lepas dari pengaruh pengamatan al-Shafi'i terhadap kandungan masalah pada setiap komunitas maupun lingkungan yang berbeda-beda. *Keempat*, khalifah Umar bin al-Khattab tidak menerapkan hukuman potong tangan pada masa pemerintahannya. Berdasarkan pada QS al-Maidah: 38 hukuman bagi pencuri ialah dipotong tangannya. Ayat ini telah diperkuat *sunnah fi'liyyah* di masa Rasulullah SAW pernah mempraktikkannya. Namun demikian pada masa pemerintahannya, Umar tidak menerapkan jenis hukuman ini dengan pertimbangan kondisi masyarakat yang tidak stabil belum siap menerima hukuman tersebut. Dengan kata lain, *maṣlahah* yang menjadi pijakan ketetapan hukum menuntut jenis hukuman lain untuk kondisi masyarakat yang serba kekurangan. Selengkapnya lihat Yasid, Abu. Agustus 2004. Perubahan Hukum Karena Perubahan Mashlahah. *AULA*, No. 08 Tahun XXVI, 79-80.

³⁰⁵Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara dan Sistem Hukum Nasional Perspektif Kemaslahatan Bangsa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 189.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa teori *maṣlaḥah*, disamping tetap menjaga keabsahan pemahaman terhadap teks-teks nas, juga mampu memberikan corak adaptabilitas dan fleksibilitas dalam hukum Islam, sehingga diharapkan bisa menyesuaikan diri dengan perubahan-perubahan sosial yang dinamis. Dengan teori *maṣlaḥah*, logika “*sababiyah*” (kausa hukum alam) dan otoritas akal dalam menilai realitas dapat berjalan seiring dengan panduan *naṣ*. Di samping itu, dengan asas *maṣlaḥah* norma-norma hukum di luar *naṣ* tetap dapat diakui sebagai hukum yang mengikat secara *shara'*, seperti aturan yang dikeluarkan oleh pemerintah, tradisi, dan norma-norma sosial lainnya, yang kesemuanya itu disebut sebagai sumber hukum di luar teks (*al-maṣādir al-khārijiah*).³⁰⁶

Dengan teori *maṣlaḥah*, tujuan dan idealitas konsep hukum dalam Islam akan menemukan titik temu dengan realitas masyarakat. Menurut Gus Dur, ada lima buah jaminan dasar yang diberikan Islam sebagai manifestasi dari misi kemaslahatan manusia, yaitu keselamatan agama, fisik dan jiwa masyarakat, keluarga dan keturunan, harta benda dan profesi.³⁰⁷ Lima dasar ini tidak akan tercapai tanpa didukung oleh kosmopolitanisme peradaban Islam yang muncul dalam sejumlah unsur dominan, seperti hilangnya batasan-batasan etnis, kuatnya pluralitas

³⁰⁶Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*...., 189.

³⁰⁷Lihat Wahid, Abdurrahman. 2007. Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam. Dalam Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.). *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 4-8). Jakarta: The Wahid Institute. Tulisan Abdurrahman Wahid ini bisa dilihat juga dalam Nurcholish Madjid dkk. *Islam Universal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 1-11.

budaya, dan heterogenitas politik. Cara pandang seperti ini merupakan dimensi lain dari semangat pembaharuan hukum Islam.³⁰⁸

Sistem hukum Indonesia menganut prinsip kemajemukan sebagai konsekuensi logis dari kondisi sosial-politik masyarakat yang majemuk pula. Pembangunan hukum nasional secara garis besar bersumber pada tiga sistem hukum, yaitu hukum Adat, hukum Islam, dan hukum Barat. Ketiganya merupakan satu-kesatuan sistem, yakni terdiri dari bagian-bagian yang bisa saling bekerja sama dan saling terkait menurut pola dan rencana tertentu. Dalam suatu sistem hukum, sejatinya tidak boleh terjadi pertentangan-pertentangan atau tumpang tindih di antara bagian-bagian yang ada.

Di era reformasi di mana sistem dan konfigurasi politik Indonesia yang sudah demokratis, serta semakin tingginya kesadaran keagamaan masyarakat, maka dengan sendirinya peluang-peluang legislasi hukum Islam semakin terbuka lebar. Transformasi nilai-nilai hukum Islam ke dalam sistem hukum Indonesia merupakan kewajiban konstitusional negara dalam membangun sistem hukum nasional yang bersumber dari ketiga sumber hukum di atas. Ketiga sub-sistem hukum ini merupakan *the living law* bagi masyarakat dan bangsa Indonesia berdasarkan konstitusi negara yang tercermin dalam Pembukaan UUD 1945.³⁰⁹

³⁰⁸Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*...., 194. Lihat tulisan Abdurrahman Wahid dalam *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007) yang berjudul Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam hlm. 4-8 dan Hak Asasi Wanita dalam Islam hlm. 374-387.

³⁰⁹Rahman, *Fiqh Nusantara*, 206. Pembahasan komprehensif mengenai perpaduan sistem hukum nasional dari ketiganya dan implikasinya bagi perkembangan hukum Islam di

Proses transformasi hukum Islam menjadi hukum nasional ini dapat disebut sebagai teori konstitusionalisasi (*the constitutionalization theory*) dan teori akomodasi (*the accomodation theory*). Teori konstitusionalisasi yang dimaksud di sini adalah transformasi nilai-nilai hukum agama ke dalam hukum nasional sebagai kewajiban konstitusional negara (*obligation by constitution*) untuk membangun sistem hukum nasional melalui mekanisme konstitusional yang demokratis. Teori ini dibangun berdasarkan argumentasi bahwa secara hirarkis Undang-Undang Dasar 1945 meletakkan posisi agama pada posisi yang tinggi.

Sedangkan teori akomodasi (*the accomodation theory*) dibangun atas argumentasi bahwa negara berkewajiban untuk mengakomodasi seluruh subsistem hukum nasional ke dalam perundang-undangan dengan menggunakan tolok ukur bahwa hukum Islam merupakan nilai-nilai yang dianut mayoritas masyarakat Indonesia. Perkembangan ke arah adopsi yang semakin luas terhadap sistem hukum Islam juga berkesesuaian dengan dinamika kesadaran hukum yang semakin tinggi di kalangan umat Islam Indonesia, yang dituangkan dalam pelbagai bentuk peraturan perundang-undangan, serta diwujudkan dalam esensi kelembagaan hukum yang dikembangkan, sehingga dapat dikaitkan pula dengan pertimbangan-pertimbangan yang bersifat filosofis dan ketatanegaraan.³¹⁰

Indonesia lihat Qodry Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. (Yogyakarta: Gama Media, 2002).

³¹⁰Rahman, *Fiqh Nusantara*, 207. Upaya adopsi dan dinamisasi hukum Islam dalam sistem hukum nasional pada tataran aplikasinya lihat Halim, Abdul. 2002. *Ijtihad Kontemporer Kajian Terhadap Beberapa Aspek Hukum Keluarga Islam Indonesia*.

Secara sosiologis, kesadaran untuk menerapkan hukum Islam ke dalam bentuk perundang-undangan akan berhadapan dengan fakta pluralitas masyarakat dan budayanya. Keberagaman suku, agama, etnis, dan nilai-nilai sosial masyarakat sudah ada sebelum Islam masuk ke Indonesia. Dalam perkembangannya, nilai-nilai dan ajaran Islam mengalami akulturasi ke dalam budaya lokal, sehingga sejak itu ajaran Islam sudah menyatu dengan keyakinan dan budaya masyarakat Indonesia yang membentuk karakternya sendiri. Itulah sebabnya dalam berbagai kajian, muncul istilah-istilah yang mencerminkan karakter tersebut, misalnya istilah Islam Indonesia, Islam Jawa, Islam Melayu, Islam Nusantara, dan seterusnya, yang kemudian disebut dengan istilah Islam Indonesia atau Islam Nusantara.

Untuk lebih jelas tentang perubahan hukum dalam rangka menggapai kemasalahatan umum lihat tabel sebagai berikut:³¹¹

Hukum	Sifat	Sumber Perubahan	Tujuan
Ibadah	Dogmatik	Perbedaan sumber hukum (al-Qur'an, hadith, ijma', dan qiyas dan lain-lain)	• Kesalehan ritual
Muamalah Fleksibel		<ul style="list-style-type: none"> • Perbedaan sumber hukum • Perubahan situasi dan kondisi masyarakat 	• Kesalehan sosial dan kemaslahatan umum

Dalam Ainurrofiq (Ed.). *"Mazhab Jogja" Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (hlm. 230-247) Yogyakarta: Ar-Ruzz Press-IAIN Sunan Kalijaga.

³¹¹Jamal Ma'mur Asmani, *Rezim Gender di NU* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 40

Berdasarkan fakta-fakta di atas, sebagaimana juga dijelaskan oleh teori penerimaan otoritas hukum Gibb, dorongan atas penerapan hukum Islam di Indonesia dapat disandarkan pada dua alasan yang faktual; yakni ajaran Islam sebagai nilai-nilai yang hidup dan diyakini oleh masyarakat; serta adanya dorongan dan legitimasi keagamaan yang menjadi beban teologis penganutnya untuk dilaksanakan. Adapun kemungkinan adanya hambatan sosiologis dari keberadaan hukum Adat dalam faktanya tidaklah menjadi ancaman serius. Sebab hukum Islam dan hukum Adat sudah sejak lama hidup berdampingan dan saling berinteraksi. Dalam doktrin hukum Islam sendiri, keberadaan hukum Adat sejauh tidak bertentangan dengan dogma pokok Islam dapat diterima dan diakui menurut *shara'*.³¹²

Adat yang dalam hukum Islam juga diistilahkan dengan *'urf*, bahkan oleh sebagian ulama dijadikan sebagai dalil atau sumber hukum Islam. Adat yang hidup dan memberi manfaat bagi manusia dapat diakui secara *shara'* sebagai norma yang berlaku dan mengikat di masyarakat. Dalam hal ini, para ulama melegitimasi keberadaan adat dengan kaidah yang berbunyi, *al-'Ādah Muḥakkamah* (keberadaan adat dapat dijadikan sebagai hukum).³¹³ Bahkan jika nilai-nilai adat itu terkait secara langsung

³¹²Lihat Azizy, *Eklektisme Hukum Nasional*, 109-112. Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo, 2014), 223-277.

³¹³Pentingnya kaidah ini menurut Abdurrahman Wahid terlihat dari upayanya dalam mengembangkan doktrin Aswaja di era modern ini. Lihat Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 32-43. Menurutnya pengenalan Aswaja harus disusun meliputi dasar-dasar umum kehidupan bermasyarakat, yang antara lain bidang-bidang umum berikut: (1) Pandangan tentang manusia dan tempatnya dalam kehidupan (2) Pandangan tentang ilmu pengetahuan dan teknologi (3) Pandangan ekonomis tentang pengaturan kehidupan bermasyarakat (4) Pandangan tentang hubungan individu dan masyarakat (5) Pandangan

dengan terwujudnya kebutuhan dasar manusia baik itu dibidang muamalah atau jinayah, dengan sendirinya menjadi menjadi bagian dan termasuk dalam cakupan teori *maqāṣid sharīah*.

Secara epistemologi, *maqāṣid al-sharīah* merupakan cara kerja ilmiah yang menyingkap maksud dan tujuan besar dari sebuah ajaran Islam. *Maqāṣid al-sharīah* yang menjadi salah satu cabang ilmu keislaman selalu berupaya menjawab pertanyaan-pertanyaan dengan cara melibatkan unsur proyeksi, prognostikasi, dan spekulasi yang bermuara kepada kemaslahatan. Dalam koridor kemaslahatan inilah *maqāṣid al-sharīah* dikembangkan oleh Imam al-Shāṭibī melalui karya magnum opusnya yang berjudul *al-Muwāfaqāt fi al-Usūl al-Sharīah*, dan kini banyak diperbincangkan sebagai alat analisis sosial keagamaan yang bersifat kontemporer oleh akademisi keilmuan shariat global dan nasional, seperti Jasser Audah, Ibnu ‘Atiyah, Saeed al-Asmawi, A. Malik Madani, Syamsul Anwar, Akh. Minhaji, Yudian Wahyudi, Hamim Ilyas, Noorhaidi Hasan, dan lain sebagainya.³¹⁴

Dari semua uraian di atas, sudah bisa digambarkan dan dikonseptualisasi tentang bangunan paradigma dan karakter hukum Islam yang sesuai dengan konteks ke-Indonesiaan. Paradigma tersebut harus bisa mengatasi dua hal sekaligus; *Pertama* adalah doktrin bahwa hukum Islam

tentang tradisi dan dinamisasinya melalui pranata-pranata hukum, pendidikan, politik dan budaya (6) Pandangan tentang cara-cara pengembangan masyarakat (7) Pandangan tentang asas-asas internalisasi dan sosialisasi yang dapat dikembangkan dalam konteks doktrin formal yang diterima saat ini. Selengkapnya lihat tulisannya yang berjudul “Kerangka Pengembangan Doktrin Ahlussunnah wal Jama’ah (Aswaja)”.

³¹⁴Ghufroon, Fathorrahman. 2016. Pancasila dan Maqasid Syari’ah. Dalam Kaha Anwar (Ed.). *Ekspresi Keberagaman di Era Milenium* (hlm. 56). Yogyakarta: IRCiSoD.

bersifat universal karena merupakan bagian dari agama Islam yang universal sifatnya. Menurut doktrin ini hukum Islam berlaku secara mengikat bagi umatnya di manapun ia berada dan apapun nasionalisasinya. *Kedua*, tuntutan berlakunya hukum Islam tersebut harus mampu mengatasi logika-logika pluralisme kebangsaan, prinsip-prinsip ketatanegaraan, dan dinamika perkembangan sosial.³¹⁵

Sebagian Islamolog semisal J. Schact dan kebanyakan ahli Hadith yang bercorak literalis menentang pemikiran mengenai adaptabilitas hukum Islam. Mereka berpendapat bahwa hukum Islam bersifat tetap dan abadi sehingga tidak bisa beradaptasi dengan perubahan sosial. Bagi mereka, hukum Islam tidak bisa ditundukkan pada realitas, justru sebaliknya realitaslah yang harus tunduk dan ditata sesuai dengan keinginan hukum Islam. Pendapat ini ditentang oleh pemikir hukum Islam lain dari kalangan reformis, seperti Subkhi Mahmasani yang berpendapat bahwa sesungguhnya hukum Islam bercorak fleksibel, memberi ruang berijtihad kepada manusia untuk merumuskan hukum yang sesuai dengan tuntutan lokalitas, perubahan waktu dan keadaan. Hal itu menunjukkan bahwa hukum Islam bisa beradaptasi dengan perubahan sosial.³¹⁶

³¹⁵Rahman, *Fiqh Nusantara*, 209. Lihat juga Wahid, Abdurrahman. 2010. Paradigma Pengembangan Masyarakat Melalui Pesantren. Dalam Hairus Salim H.S. (Ed.). *Menggerakkan Tradisi* (hlm. 195-211), Yogyakarta: LKiS.

³¹⁶Rahman, *Fiqh Nusantara*, 209-210. Lihat uraian selengkapnya mengenai hal tersebut dalam Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Yogyakarta: Insan Madani, 2010).

Pandangan tentang adaptabilitas hukum Islam di atas sejalan dengan teori *maṣlahah* dan *maqāṣid sharīah*. Jika kata kuncinya adalah kemaslahatan yang menjadi tujuan shara', maka penilaian dan validasi atas kemaslahatan itu menjadi relatif sesuai dengan kondisi, waktu, dan lokalitas.³¹⁷ Sebagai contoh, cara dan mekanisme bertransaksi di pasar tradisional berbeda dengan di pasar modern walaupun syarat kesukarelaan, keterbukaan, dan tanpa tipuan sama-sama terpenuhi. Demikian juga adat kebiasaan transaksi di suatu daerah dengan daerah lain bisa berbeda, sama halnya dengan perbedaan cara bertransaksi masyarakat zaman kuno dengan zaman modern.

Itu artinya perbedaan ketentuan hukum Islam tentang suatu perkara karena adanya perbedaan waktu, tempat, dan adat kebiasaan adalah sah sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dan tujuan shara' yang utama, yakni perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta kekayaan (*maqāṣid al-khamsah*). Sebab menurut teori *maṣlahah* dan *maqāṣid sharīah*, ketentuan hukum Islam di samping harus mengacu pada prinsip perlindungan atas lima hal pokok tadi (*maqāṣid al-khamsah*), juga tidak boleh menimbulkan kesulitan, kepicikan, dan pembebanan yang berlebihan (*al-maṣlahah al-hājiyat*), serta memberi ruang bagi terwujudnya kesempurnaan melalui pemenuhan terhadap keperluan yang bersifat tersier (*al-maṣlahah tahsīniyat*). Dengan prinsip seperti itu, maka

³¹⁷Lihat Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), v-viii.

hukum Islam tidak bisa bersikap kaku dan lamban menghadapi perubahan sosial.³¹⁸

Dalam konteks Indonesia, nilai-nilai kemaslahatan yang dapat menjadi pertimbangan dalam pemikiran hukum Islam antara lain dapat bersumber dari budaya dan nilai-nilai kebaikan, keadilan dan asas manfaat yang hidup dan diyakini sebagai kebenaran dalam masyarakat. Nilai-nilai tersebut selama demi kepentingan kemanusiaan universal dan tidak bertentangan dengan doktrin pokok agama dapat diakui sebagai hukum yang mengikat, baik secara yuridis konstitusional maupun secara teologis.

Oleh karena itu, dengan teori *maṣlahah*, norma-norma hukum yang hidup di Indonesia, atau yang telah menjadi peraturan perundangan yang dibuat oleh manusia dan bersumber kepada manusia itu sendiri dan lingkungannya, dapat diakui sebagai peraturan yang Islami. Hal itu tentu saja apabila memenuhi syarat-syarat tertentu, yaitu; peraturan itu meletakkan persamaan (*al-musāwah*) kedudukan manusia di depan hukum dan pemerintahan, tidak memberatkan masyarakat (*'adam al-ḥaraj*), untuk menegakkan keadilan (*tahqīq al-'adālah bain al-nās*), dapat mewujudkan kemaslahatan dan mampu menjauhkan kemudharatan (*tahqīq al-maṣaliḥ wa daf'u al-maḍar*), serta pembentukannya melalui musyawarah.³¹⁹

³¹⁸Rahman, *Fiqh Nusantara*, 210. Bandingkan dengan Imam Nakhe'i dan Wawan Juandi, *Revitalisasi Ushul Fiqh Dalam Proses Istinbath Hukum Islam*. Situbondo: Ibrahimy Press, 2010), 274-280.

³¹⁹Rahman, *Fiqh Nusantara*, 212. Lihat juga Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2013), 41-58. Syukri Albani Nasution, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2014) 113-119.

Jika mengacu pada prinsip *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-sharīah*, nilai-nilai kemaslahatan yang dijadikan dasar penerapan hukum dalam konteks suatu negara harus benar-benar mencerminkan kepentingan umum, bukan untuk kepentingan individu dan golongan tertentu secara subyektif. Sebab shariat Islam diturunkan untuk mewujudkan kebaikan manusia secara keseluruhan. Begitu juga kemaslahatan yang lebih umum wajib didahulukan dari kemaslahatan yang khusus. Oleh karena itu, perlu adanya validasi dan verifikasi tentang tingkat urgensi kemaslahatan itu menurut peringkat keumuman dan kekhususan, serta besar dan kecilnya perkara yang mau diatur.³²⁰

Acuan utama untuk menilai urgensi dan relevansi pandangan syariah terhadap persoalan-persoalan kebangsaan dan kenegaraan adalah prinsip-prinsip dasar kenegaraan yang tertuang dalam Pancasila dan UUD 1945. Di dalam keduanya terkandung konsensus nasional yang sudah final dan tidak bisa dirubah demi menjaga stabilitas dan keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Prinsip ini bisa digunakan sebagai tolak ukur tertinggi untuk menilai tingkat urgensi kemaslahatan yang dijadikan acuan penerapan hukum Islam di Indonesia.³²¹

Memilih Pancasila sebagai dasar negara (bukan negara Islam) menurut teori masalah adalah sikap yang niscaya diambil. Sebab pada waktu itu negara dalam keadaan terancam perpecahan yang dapat mengganggu

³²⁰Rahman, *Fiqh Nusantara*....., 214.

³²¹Lihat Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 164-184 dalam tulisannya yang berjudul Agama, Ideologi dan Pembangunan.

persiapan kemerdekaan, sehingga perlu segera diambil suatu kesepakatan bersama dengan mengedepankan kepentingan umum di atas kepentingan primordial agama dan golongan. Persatuan, kesatuan, dan keutuhan bangsa merupakan jalan penyelamatan Indonesia menghadapi ancaman dari kekuatan luar, sekaligus sebagai bentuk perlindungan kepada rakyat dari segala bentuk penjajahan yang mengancam kemerdekaan, jiwa, dan agama Islam sendiri.³²²

Dalam teori *maṣlaḥah*, prinsip keadilan dan jenis-jenis kepentingan dasar manusia yang menjadi tujuan shara' dan terkandung dalam sejumlah naṣ yang tidak terbatas, tingkat ke-qaṭ'i-annya bisa lebih kuat dari ketentuan satu naṣ *qaṭ'i* yang dinilai tidak sejalan dengan kemaslahatan yang nyata. Tentang jenis dan wujud kongkrit dari nilai-nilai kemaslahatan adalah bersifat teknis dan menjadi tanggung jawab manusia untuk berijtihad sesuai dengan kondisi ruang dan waktu. Perincian dari jenis dan macam-macam keadilan dan kemaslahatan itu tidak harus tertera dalam naṣ tertentu, melainkan secara garis besar menjadi ruh dalam keseluruhan naṣ yang tidak terbatas. Hal yang demikian inilah yang disebut dengan *maṣlaḥah mursalah*.³²³

³²²Lihat Wahid, Abdurrahman. Pancasila dan Liberalisme. Dalam Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), 57-61. Lihat juga tulisannya "Negara Berideologi Satu, Bukan Dua" dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 89-91.

³²³Rahman, *Fiqh Nusantara*, 214. Lihat juga Imam Nakhe'i dan Wawan Juandi, *Revitalisasi Ushul Fiqh dalam Proses Istibath Hukum Islam* (Situbondo: Ibrahimy Press, 2010), 270-290. Ushul Fiqh "Mazhab Ma'had Aly" Situbondo ini menempatkan pembahasan *maṣlaḥah* dalam bab *maqāṣid al-sharīah*. Hal ini patut diapresiasi karena dalam berbagai kitab usul fiqh *maqāṣid al-sharīah* menempati posisi yang tidak proporsional dalam pembahasannya. Model pembahasan seperti yang dilakukan oleh

Prinsip *maṣlahah* dan *maqāṣid al-sharīah* dapat menjadi tolak ukur efektivitas pemberlakuan hukum Islam, yakni dengan mengacu pada kepentingan yang bersifat menyeluruh dan demi melindungi kepentingan asasi manusia yang lima, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan hak milik. Validasi dan verifikasi atas nilai dan jenis kemaslahatan yang dijadikan pertimbangan penetapan suatu hukum dapat diputuskan melalui kesepakatan bersama agar terhindar dari kepentingan subyektif individu atau kelompok. Dalam konteks inilah al-Ṭūfī lebih mendahulukan dalil hukum masalah dari pada *ijma'*, sebab *ijma'* membuka kemungkinan adanya perbedaan pendapat, sebaliknya masalah dapat menjamin terjadinya kesepakatan (*maḥāl al-ittifāq*).³²⁴

Dengan demikian, berbagai produk dan kebijakan hukum dalam suatu negara (*ḥukm al-waḍ'i*), selama berpijak pada prinsip kesejahteraan dan kemaslahatan umum dapat diakui oleh *shara'* dan mengikat secara teologis. Dalam perspektif ilmu hukum, kesejahteraan dan kepentingan umum erat kaitannya dengan tujuan hukum itu sendiri. Hukum harus mengabdikan pada tujuan negara, yakni mendatangkan kemakmuran dan kebahagiaan itu, maka harus dengan menyelenggarakan keadilan dan ketertiban.

Mazhab Ma'had Aly ini mengingatkan kita pada model pembahasan yang dilakukan oleh Al-Shāṭibī dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt* di mana *maqāṣid al-sharīah* menempati domain pembahasan yang cukup signifikan dan representatif.

³²⁴Rahman, *Fiqh Nusantara*, 218-219. Pembahasan mengenai konsep *maṣlahah al-Ṭūfī* selengkapnya lihat Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam Kritik terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014). Lihat juga Pujiono, *Hukum Islam Dinamika Perkembangan Masyarakat Menguak Pergeseran Perilaku Kaum Santri* (Yogyakarta: Mitra Pustaka-STAIN Jember Press, 2012).

Posisi hukum Islam dalam memandang suatu produk hukum (*wad'i*) dapat diilustrasikan dalam kasus hukum publik yang berlaku di Indonesia. Di satu sisi, hukum publik sudah diunifikasi dan berlaku secara umum bagi seluruh rakyat Indonesia tanpa memandang perbedaan agama dan golongan. Sementara itu sistem hukum publik Islam masih tetap bertahan pada nalar berpikir dan produk hukum lama tanpa melihat perkembangan hukum negara-negara modern. Dalam situasi ini, umat Islam dihadapkan pada dua pilihan; menolak produk hukum itu dengan alasan bukan hasil legislasi terhadap hukum Islam; atau menerima dan membenarkan secara *shara'* karena dibuat oleh otoritas negara serta mengandung prinsip-prinsip keadilan dan kemaslahatan umum.³²⁵

Ilustrasi di atas dapat membangun kesadaran tentang pentingnya obyektifikasi hukum Islam, khususnya di bidang hukum publik, dengan konsep yang mampu beradaptasi dengan perkembangan hukum modern. Isu tentang Hak Asasi Manusia (HAM), kesetaraan gender dalam hukum, dan lain-lain terkait dengan hukum publik juga perlu direspon oleh hukum Islam.³²⁶ Di sinilah teori *maṣlahah* dan *maqāṣid al-sharīah* perlu terus dikembangkan, agar dapat membantu membuka kejumudan hukum Islam

³²⁵Rahman, *Fiqh Nusantara*,

³²⁶Hukum Islam dituntut agar mampu merespons fenomena-fenomena sosial yang muncul di era kontemporer ini. Di antara tantangan yang dihadapi adalah apakah hukum Islam kompatibel dengan hukum-hukum modern atau sekuler yang berasal dari Barat. Dalam konteks Indonesia yang memiliki tiga sumber hukum (Adat, Islam dan Barat), hal ini merupakan pekerjaan rumah yang harus segera dirumuskan dan dipecahkan sehingga akan mampu memunculkan nilai-nilai hukum yang berorientasi pada kemaslahatan publik. Lihat Abdullah Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), 391-437.

dan menjadi kekuatan adaptabilitas hukum Islam dengan perkembangan zaman.³²⁷

Ada banyak contoh kasus produk hukum dan kebijakan negara yang bisa dianalisis dalam perspektif asas kepentingan umum sesuai dengan prinsip-prinsip teori *maṣlahah*. Hal ini tidak berarti secara serampangan melegitimasi secara shara' atas berbagai praktek kebijakan atas nama kepentingan umum tanpa melakukan validasi dan verifikasi secara kolektif sesuai dengan prinsip-prinsip penalaran shara' tentu saja ini dibangun atas asumsi bahwa norma-norma hukum Islam sangat kaya dan komprehensif.³²⁸

Sebagai contoh adalah gagasan tentang undang-undang bela negara. Jika kewajiban itu dibebankan kepada setiap individu warga negara, maka berarti ada unsur pengorbanan dan pembebanan kepada individu untuk kepentingan yang lebih besar, yaitu menjaga dan melindungi negara dari ancaman dari luar. Sebab di era modern ini, walaupun sudah ada berbagai traktat internasional yang mengatur hubungan antar negara, namun ambisi untuk melakukan intervensi, hegemoni, atau bahkan ekspansi (mencaplok) negara lain masih terus berjalan dengan segala bentuk dan cara. Untuk itu, negara perlu terus menerus waspada terhadap ancaman tersebut, dengan mempersiapkan seluruh warga negara untuk melakukan bela negara.

³²⁷Rahman, *Fiqh Nusantara*, 220.

³²⁸Rahman, *Fiqh Nusantara*...., 220.

Dalam sudut pandang Islam, kalau membentuk negara wajib hukumnya, maka melindungi dan bela negara juga hukumnya wajib bagi setiap warga negara apapun profesinya. Dalam konteks ini jugalah jihad diwajibkan, baik dalam bentuk merumuskan pemikiran, mensejahterakan rakyat, termasuk ikut berperang secara fisik melawan ancaman dari luar.³²⁹

Kewajiban jihad seandainya tidak ditentukan oleh suatu *naş* akan tetapi jika maksudnya untuk melindungi negara dan rakyat dari ancaman luar, maka ia masuk dalam kategori *maşlahah* dan *maqāşid al-sharīah*. Sebab melindungi negara berarti juga melindungi semua hal yang dilindungi oleh negara itu seperti jiwa, budaya, harta kekayaan, keturunan, dan agama yang dianut oleh penduduknya. Pengertian tentang kewajiban jihad di sini tidak selalu dalam pengertian perang fisik tetapi juga dalam bentuk mencurahkan pikiran dan harta kekayaan untuk mewujudkan tatanan masyarakat yang sesuai dengan cita-cita syariah.

Contoh lain dari prinsip kemaslahatan kebangsaan sebagai pertimbangan kebijakan hukum adalah wacana tentang penguasaan dan pengelolaan aset-aset strategis dan sumberdaya alam oleh negara. Ini artinya mengesampingkan hak dan kepentingan individu atau kelompok warga negara untuk memiliki dan mengelolanya. Dalam khazanah Islam ditegaskan bahwa kekayaan negara dapat berupa sumber air, energi, dan

³²⁹Rahman, *Fiqh Nusantara*, 220-221. Penafsiran Abdurrahman Wahid mengenai pemaknaan jihad dalam arti luas lihat dan cermati berbagai tulisannya dalam buku *Islam Ku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi* antara lain 1. Terorisme Harus Dilawan (hlm. 291-294) 2. Bersumber dari Pendangkalan (hlm. 299-303) 3. NU dan Terorisme Berkedok Islam (hlm. 304-309) .

kehutanan yang harus menjadi milik bersama dan dikelola negara, serta tidak boleh dimonopoli oleh individu atau sekelompok orang.³³⁰

Sebagaimana telah ditegaskan dalam konstitusi, bahwa semua cabang produksi yang penting bagi negara yang menguasai hajat hidup orang banyak dikuasai, dimiliki, diatur, dan dikelola oleh negara. Demikian juga bumi, air, dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya haruslah dikuasai, dimiliki, diatur, dan dikelola oleh negara. Seluruh aset negara hasil dari usaha penambangan sumber daya alam serta berbagai industri strategis digunakan untuk sebesar-besarnya kemakmuran rakyat, serta untuk menjaga keutuhan, kebesaran, dan martabat bangsa, sebagaimana kaidah yang berbunyi:³³¹

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

“Kebijakan pemimpin harus mengacu pada kemaslahatan rakyat.”

Di sini jelas ditegaskan bahwa terhadap aset negara yang strategis sama sekali tidak boleh diserahkan pada swasta, apalagi swasta asing. Karena ini menyangkut hajat hidup warga negara secara keseluruhan, juga menyangkut keamanan negara, termasuk di dalamnya tentang rahasia negara. Hal ini menjadi dasar yang kuat agar swasta, terutama asing, tidak diperkenankan masuk ke dalam sektor strategis ini. Inilah yang dimaksud

³³⁰Rahman, *Fiqh Nusantara*, 222. Lihat juga Imam Al-Mawardi, *Al-Ahkam As Sultaniyyah Prinsip-Prinsip Penyelenggaraan Negara Islam*, terj. Fadhli Bahri (Jakarta: Darul Falah, 2000), 298-310.

³³¹Rahman, *Fiqh Nusantara*, 223. Kaidah ini menjadi salah satu pijakan teori Abdurrahman Wahid dalam memecahkan problematika sosial-keagamaan di Indonesia. Lihat tulisannya dalam buku *Islam Ku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi* antara lain: (1) Islam dan Formalisme Ajarannya (hlm. 21-24) (2) Islam: Ideologis Ataukah Kultural? (04) (hlm. 54-58) (3) Islam, Negara dan Rasa Keadilan (hlm. 92-95).

al-Māwardī dalam kitabnya *al-Aḥkām al-Sulṭānīyah*, bahwa penguasa berkewajiban memberikan kesempatan yang sama kepada setiap orang untuk berusaha atau terlibat dalam kegiatan ekonomi, mencegah terjadinya monopoli dan eksploitasi, serta mengatur berbagai kepentingan ekonomi rakyat, melarang dan mengambil tindakan hukum terhadap berbagai praktek ekonomi yang curang.³³²

Dalam konteks Indonesia dewasa ini, upaya pemerataan pembangunan yang dilakukan oleh pemerintah merupakan salah satu cermin dari manifestasi teori *maṣlahah* dan *maqāṣid al-sharīah*.³³³ Kemaslahatan publik (*al-maṣlahah al-‘āmmah*) harus menjadi orientasi utama dari program kerja pemerintah. Pemerataan pembangunan di segala bidang harus dinikmati bersama oleh seluruh rakyat dan bukan milik sekelompok orang atau golongan tertentu.

Dalam salah satu tulisannya yang berjudul “*Solidaritas Kita Sebagai Bangsa*”, Abdurrahman Wahid menyinggung tentang tidak meratanya pembangunan (Orde Baru) di daerah Papua di mana kekayaan alam di kawasan tersebut melalui penambangan oleh pihak Freeport hanya dinikmati oleh segelintir orang yang tinggal di Jakarta. Ini berarti telah

³³²Rahman, *Fiqh Nusantara*, 223. Lihat lebih lanjut dalam Al-Mawardi, *Al-Ahkam As Sultaniyah*, 358-397.

³³³Pentingnya pendekatan teori *maṣlahah* dan *maqāṣid al-sharīah* dalam memecahkan problematika kekinian semakin terlihat nilai relevansinya. Lihat Harun al-Rasyid, *Fikih Korupsi Analisis Politik Uang di Indonesia dalam Perspektif Maqashid al-Syari'ah* (Jakarta: Kencana, 2016). Karya ini merupakan hasil disertasi penulisnya di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

terjadi kemaslahatan yang timpang dan terjadi sebuah ketidakadilan sosial.

Terkait dengan hal ini ia mengatakan.³³⁴

Penyelesaiannya sangat sederhana dalam teori, tapi sulit dipraktikkan. Yaitu, menegakkan *sistem ekonomi kerakyatan* dengan menampung segala macam perbedaan antardaerah, yang ditujukan untuk memenuhi kebutuhan sendiri. Ini berarti memajukan secara ekonomi semua pihak di negeri kita dengan saling *ketergantungan antar daerah, sebagai kuncinya*. Ditopang dengan sistem transportasi publik yang ekstensif, dikombinasikan dengan upaya menutup kebocoran serta *menghilangkan pungutan-pungutan liar* maka akan terjadi penambahan sangat besar dalam penghasilan warga masyarakat kita, dan menaikkan kemampuan daya beli yang semakin besar. Perlombaan yang terjadi antara kenaikan penghasilan/ pendapatan di satu pihak dan peningkatan daya beli (*purchasing power*) mereka di pihak lain, akan membuat ekonomi kita semakin kuat, bukan semakin lemah seperti sekarang ini. Sistem politik seperti itu hanya dapat ditegakkan dan dijaga, apabila mengembangkan sistem politik yang benar-benar *bertanggungjawab pada kepentingan rakyat banyak*. Bukannya sistem politik ideal, yang hanya baik dalam retorika tetapi saling bertentangan bagian-bagiannya satu sama lain dalam kenyataan.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pemikiran *al-Maqāsid* Abdurrahman Wahid merupakan pemikiran yang bertolak dari masalah-masalah kemanusiaan dan realitas sosial di sekitarnya. Paradigma pemikiran seperti ini mengandaikan bahwa agama haruslah membawa misi perubahan (transformatif) bagi umat manusia. Dan bukan sebaliknya, agama tidak boleh terkungkung dalam penafsiran yang eksklusif dan sempit. Agama merupakan sebuah entitas yang membawa misi transformatif (perubahan) dalam sebuah tatanan masyarakat menuju ke arah yang lebih baik. Pemakaian kata “transformatif “ di sini merujuk dalam berbagai karya dan tulisannya yang tersebar di berbagai media

³³⁴Wahid, Abdurrahman. 2002. Solidaritas Kita Sebagai Bangsa. Dalam M. Imam Aziz (Ed.). *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser* (hlm. 175-176). Yogyakarta: LKiS.

seperti jurnal, majalah, dan surat kabar yang berisi kumpulan pemikirannya dan telah terkodifikasikan utuh dalam bentuk sebuah buku.³³⁵

Pendekatan transformatif adalah paradigma yang lebih menekankan pada dimensi praksis, daripada melulu teoritis dalam arti konvensional. Kelompok transformis ini menunjukkan pada masyarakat perlunya perubahan-perubahan mendasar melalui tiga serangkai gerakan, dari aksi yang menghasilkan teori, teori yang menghasilkan aksi, dan aksi yang berproses pada pendidikan kritis yang menghasilkan teori, serta teori yang berkembang dalam proses belajar, dan proses belajar yang didasarkan pada teori.³³⁶

Menurut Mujamil Qomar pola pikir transformatif merupakan pola berpikir dengan cara merubah bentuk teknik sesuatu ketentuan, dengan tetap mempertahankan substansinya. Pola berpikir ini muncul didasari motif pencarian cara-cara atau teknik-teknik yang lebih efektif-efisien, lebih produktif, lebih mampu mewujudkan kesejahteraan, dan lebih menjamin kebaikan daripada cara-cara atau teknik-teknik konvensional yang dipraktekkan selama ini. Pola berpikir ini sebenarnya berupaya

³³⁵Lihat Wahid, Abdurrahman. 2007. (1) Agama dan Demokrasi (hlm. 281-290). (2) Penafsiran Kembali Ajaran Agama Dua Kasus dari Jombang (hlm. 71-87). (3) Dalam Agus Maftuh Abegebriel (Ed.), *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute.

³³⁶Zuly Qodir, *Pembaharuan Pemikiran Islam Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 110-111.

menyempurnakan pola berpikir yang lama dengan cara merubah bentuk penampilan agar semakin produktif.³³⁷

Sebagai seorang intelektual muslim yang berwawasan luas, Gus Dur sepertinya menginginkan terciptanya penafsiran Islam yang berdimensi sosial. Islam yang peduli dengan nasib sesama umat manusia dan tidak hanya terpaku kepada kesalahan individual semata. Islam haruslah dipahami sebagai agama yang membumi dan bersifat membebaskan umat manusia dari segala bentuk ketidakadilan dan penindasan. Dari sinilah Gus Dur menawarkan penafsiran terhadap Islam yang berporos pada realitas faktual-empiris persoalan-persoalan kemanusiaan. Islam dengan demikian menurutnya harus memiliki watak dan ciri khas transformatif dalam memecahkan problematika keagamaan dan kebangsaan dewasa ini. Terkait dengan hal ini Gus Dur mengatakan:³³⁸

Pada dasarnya, setiap agama memiliki watak transformatif, yaitu berusaha menanamkan nilai-nilai yang baru dan menggantikan nilai-nilai yang lama yang dianggap bertentangan dengan ajaran-ajaran agama. Dengan wataknya yang demikian itu agama tidak selalu menekankan segi-segi harmoni dan aspek-aspek integratif dalam kehidupan masyarakat, tetapi seringkali justru menimbulkan konflik-konflik baru karena misinya yang transformatif itu mendapat tantangan dari sebagian anggota masyarakat. Contoh yang paling mudah diambil dalam hal ini adalah tantangan besar yang timbul ketika kelompok Islam meminta dicantumkannya kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknyadi dalam bagian batang tubuh Undang-Undang Dasar kita tahun 1945.

³³⁷Mujamil Qomar, *Pemikiran Islam Metodologis Model Pemikiran Alternatif dalam Memajukan Peradaban Islam* (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 51.

³³⁸Wahid, Abdurrahman. 2007. Penafsiran Kembali Ajaran Agama: Dua Kasus Dari Jombang. Dalam Agus Maftuh Abegebriel (Ed.), *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 77). Jakarta: The Wahid Institute.

Dalam merealisasikan watak transformatif agama tersebut, Gus Dur menggulirkan ide tentang perlunya reaktualisasi ajaran Islam. Dalam upaya reaktualisasi ajaran agama tersebut, menurutnya diperlukan cara pandang baru dalam memosisikan agama terkait dengan proses transformasi sosial. Di sinilah, Gus Dur melihat bahwa agama harus dipahami sebagai ajaran yang membawa kepada perubahan kepada keadaan yang lebih baik dan kesejahteraan bagi umat manusia (*al-maṣlaḥah al-‘āmmah*). Dan bukan sebaliknya, ajaran yang hanya menguntungkan pribadi dan kelompok tertentu sehingga agama dipakai sebagai tameng dalam melanggengkan kekuasaan dan penindasan.

Oleh karena itu dalam merumuskan reaktualisasi ajaran Islam, umat Islam menurutnya, haruslah berpegang pada metodologi yang telah dirumuskan para ulama klasik terdahulu yakni teori hukum agama (*uṣūl al-fiqh*) dan kaidah-kaidah hukum agama (*qawā'id al-fiqh*). Jadi dalam hal ini, umat Islam tidak hanya semata-mata berpegang kepada teks-teks klasik terdahulu sebagai produk yang sudah jadi, tetapi lebih mengupayakan dan memberdayakan metodologi (*manhaj*) tersebut.

Terkait dengan hal ini Gus Dur mengatakan:

Dengan demikian, sampailah kita kepada konfigurasi baru antara nilai-nilai normatif yang dimiliki Islam dan proses reaktualisasi ajarannya di hadapan perubahan yang terus menerus terjadi dalam kehidupan bermasyarakat. Reaktualisasi adalah upaya penafsiran kembali, yang memiliki validitasnya sendiri. Ia harus dilakukan, untuk menampung kebutuhan hidup yang terus berkembang. Perspektif yang tidak pernah sama jika dilihat dari sudut pandangan sejarah itu menuntut dari kaum Muslimin kemampuan untuk merumuskan ulang kebutuhan hidup. Prinsip-prinsip teori hukum agama (*uṣul fiqh*) dan kaidah-kaidah

hukum agama (*qawa'id fiqh*) akan menjaga agar proses penafsiran kembali itu tidak menyimpang dari prinsip yang terkandung dalam hal yang ingin ditafsirkan ulang statusnya itu, dan tidak bertentangan dengan maksud dan tujuan status hal itu sendiri semula.³³⁹

Gagasan mengenai perlunya reaktualisasi hukum Islam merupakan salah satu idenya dalam mengaktualkan kembali ajaran-ajaran Islam di era kontemporer. Dalam upaya mengaktualkan ajaran Islam tersebut, ia menawarkan cara baca dan pola pikir yang sama sekali baru untuk era zamannya. Menurutnya, dalam mereaktualisasikan ajaran Islam, umat Islam hendaknya tidak hanya terpaku pada ajaran tekstual semata (baik teks primer maupun sekunder), yang selama ini menjadi metode kalangan pesantren, tetapi haruslah ditunjang dan didukung dengan pendekatan-pendekatan dan keilmuan lain, seperti ilmu sosiologi, antropologi, politik ekonomi dan sejarah. Dari disiplin keilmuan inilah yang nantinya memunculkan pendekatan sosiologis-kultural, sosiologis-antropologis, dan sosiologis-historis dan sebagainya.³⁴⁰

Gagasan reaktualisasi Islam Abdurrahman Wahid di atas semakin dipertegas dengan ide “reaktualisasi Islam” yang dikonsepsikan oleh Kuntowijoyo. Kuntowijoyo menyebutnya dengan lima program reinterpretasi. Menurutnya, untuk memerankan kembali misi rasional dan empiris Islam, diperlukan beberapa program pembaruan pemikiran reaktualisasi Islam yang dapat dilaksanakan pada saat ini.

³³⁹Wahid, Abdurrahman. 2011. Nilai-Nilai Normatif dan Reaktualisasi Ajaran dalam Islam. Dalam Sa'di Abu Habieb, *Ensiklopedi Ijmak*, terj. M. Sahal Machfuz dan A. Mustafa Bisri, (hlm. xiv), Jakarta: Pustaka Firdaus.

³⁴⁰Wahid, Abdurrahman. 2007. Pengenalan Islam Sebagai Sistem Kemasyarakatan. Dalam Agus Maftuh Abegebriel (Ed.), *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 195-201).

Program *pertama* adalah perlunya dikembangkan penafsiran sosial struktural lebih daripada penafsiran individual ketika memahami ketentuan-ketentuan tertentu di dalam al-Qur'an. Selama ini, kita melakukan penafsiran yang bersifat individual ketika memahami, misalnya, sebuah ayat yang menyatakan larangan untuk hidup berlebihan. Dari penafsiran individual terhadap ketentuan ini sering timbul sikap untuk mengutuk orang-orang yang hidup berfoya-foya, yang memiliki vila-vila di Puncak, atau yang mempunyai banyak simpanan deposito di bank-bank luar negeri.³⁴¹

Sesungguhnya kecaman semacam itu sah saja adanya. Tapi yang lebih mendasar sebenarnya adalah mencari sebab-sebab struktural mengapa gejala hidup mewah dan berlebihan itu muncul dalam konteks sistem sosial dan sistem ekonomi. Dengan upaya ini, penafsiran terhadap gejala hidup mewah harus lebih dikembangkan pada perspektif sosial, pada perspektif struktural. Dari penafsiran semacam ini, akan ditemukan akar masalah yang paling esensial yaitu terjadinya konsentrasi kapital, akumulasi kekayaan, dan sistem pemilikan sumber-sumber penghasilan atas dasar etika keserakahan. Gejala-gejala seperti inilah sebenarnya yang harus di rombak agar tidak memungkinkan terjadinya gaya hidup mewah, gaya hidup yang secara moral maupun sosial sangat dikecam oleh al-Qur'an.

³⁴¹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 2008), 473.

Program *kedua* adalah mengubah cara berpikir subjektif ke cara berpikir objektif. Tujuan dilakukannya re-orientasi berpikir secara objektif ini adalah untuk menyuguhkan Islam pada cita-cita objektif. Tentang ketentuan zakat, misalnya. Secara subjektif, tujuan zakat memang diarahkan untuk “pembersihan” harta, juga untuk pembersihan jiwa. Tapi sesungguhnya sisi objektif tujuan zakat pada intinya adalah tercapainya kesejahteraan sosial. Kesejahteraan sosial itulah yang menjadi sasaran objektif dikeluarkannya ketentuan untuk berzakat. Dari re-orientasi semacam ini dapat dikembangkan tesis yang lebih luas bahwa Islam benar-benar ingin memperjuangkan tercapainya kesejahteraan sosial yang di dalamnya zakat merupakan salah satu sarannya. Demikian juga tentang masalah larangan riba. Ketentuan itu misalnya perlu diberi konteks pada cita-cita egalitarianisme ekonomi untuk tercapainya kesejahteraan sosial. Oleh karena itu, pada level aktual, dapat saja dikembangkan bentuk-bentuk institusi bank yang bebas bunga (*zero interesting bank*) yang tidak menggunakan rente, untuk membantu pemilikan modal bagi kelas ekonomi lemah.³⁴²

Selanjutnya program *ketiga* adalah mengubah Islam yang normatif menjadi teoritis. Selama ini, umat Islam cenderung lebih menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an pada level normatif dan kurang memerhatikan adanya kemungkinan untuk mengembangkan norma-norma itu menjadi kerangka-kerangka teori ilmu. Secara normatif, umat Islam mungkin hanya dapat

³⁴²Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*...., 474.

mengembangkan tafsiran moral ketika memahami konsep tentang *fuqarā'* dan konsep tentang *masākīn*. Kaum faqir dan miskin paling-paling hanya akan dilihat sebagai orang-orang yang perlu dikasihani sehingga wajib diberi sedekah, infaq, atau zakat. Dengan pendekatan teoritis, umat Islam mungkin akan dapat lebih memahami konsep tentang kaum fakir dan kaum miskin pada konteks yang lebih riil, lebih faktual, sesuai dengan kondisi-kondisi sosial, ekonomi, maupun kultural. Dengan cara itu, umat Islam dapat mengembangkan konsep yang lebih tepat tentang siapa sesungguhnya yang dimaksud sebagai *fuqarā'* dan *masākīn* itu; pada kelas sosial dan ekonomi apa mereka berada dalam suatu masyarakat, dan sebagainya. Demikianlah, kalau umat Islam berhasil memformulasikan Islam secara teoritis, banyak disiplin ilmu yang secara orisinal dapat dikembangkan menurut konsep-konsep al-Qur'an.³⁴³

Program yang *keempat* adalah mengubah pemahaman yang a-historis menjadi historis. Selama ini pemahaman umat Islam mengenai kisah-kisah yang ditulis dalam al-Qur'an cenderung sangat bersifat a-historis, padahal maksud al-Qur'an menceritakan kisah-kisah itu adalah justru agar umat Islam berpikir historis. Misalnya kisah tentang bangsa Israel yang tertindas pada zaman Fir'aun sering hanya dipahami pada konteks zaman itu. Umat Islam tidak pernah berpikir bahwa apa yang disebut sebagai kaum yang tertindas itu sebenarnya ada di sepanjang zaman dan ada pada setiap sistem sosial. Pada zaman feodalisme, kapitalisme dan sosialisme, selalu

³⁴³Kuntowijoyo, *Paradigma Islam....*, 474-475.

terdapat apa yang disebut sebagai kaum *mustad'afin* (kaum tertindas). Oleh karena itu, sesungguhnya kita harus menjelaskan siapakah golongan-golongan yang berada pada posisi tertindas itu di dalam sejarah; termasuk pada saat sekarang ini, yaitu pada sistem sosial ekonomi yang memungkinkan terjadinya konsentrasi kapital di tangan segelintir elite. Contoh lain misalnya adalah bahwa di dalam sebuah ayat umat Islam diperintahkan untuk “ membebaskan mereka yang terbelenggu”. Dengan cara berpikir historis, umat Islam akan dapat mengidentifikasi siapakah yang dimaksudkan sebagai golongan “yang terbelenggu” itu dalam sistem sosial politik sekarang ini.³⁴⁴

Program *kelima* yaitu yang barangkali merupakan simpul dari keempat program sebelumnya adalah bagaimana merumuskan formulasi-formulasi wahyu yang bersifat umum (general) menjadi formulasi-formulasi yang spesifik dan empiris. Dalam sebuah ayat, disebutkan bahwa Allah mengecam orang-orang yang melakukan sirkulasi kekayaan hanya di kalangan kaum kaya. Pernyataan ini jelas bersifat umum dan normatif. Oleh karena itu, umat Islam perlu mengartikan pernyataan itu pada pengertian yang spesifik dan empiris. Itu berarti umat Islam harus menerjemahkan pernyataan itu ke dalam realita sekarang; bahwa Allah mengecam keras adanya monopoli dan oligopoli dalam kehidupan ekonomi politik, adanya penguasaan kekayaan oleh kalangan tertentu di lingkungan elite yang berkuasa. Dengan menerjemahkan pernyataan yang

³⁴⁴Kuntowijoyo, *Paradigma Islam.....*, 475-476.

umum itu secara spesifik untuk menatap gejala yang empiris, pemahaman kita terhadap Islam akan selalu menjadi kontekstual, sehingga ia dapat menumbuhkan kesadaran mengenai realitas sosial. Dan hal ini, pada gilirannya, akan menyebabkan Islam menjadi agama yang lebih mengakar di tengah-tengah gejolak sosial sekarang ini.³⁴⁵

Dengan pembacaan teks-teks keislaman dalam perspektif kekinian diharapkan akan memunculkan penafsiran Islam yang kompatibel dan peka dengan zamannya. Kepekaan ini ditandai dengan kemampuannya dalam memecahkan problem-problem sosial-kemasyarakatan yang muncul. Dengan demikian, Islam merupakan agama yang mampu berdialog dengan realitas zamannya. Islam adalah agama yang menganut alur progresifitas era di mana ia singgah dan hadir. Dan bukan sebaliknya, Islam bukanlah agama yang pro regresifitas dan terbelakang.

Pribumisasi Islam adalah sebuah upaya dalam mendialogkan antara nilai-nilai universal Islam dan kosmopolitanisme peradaban Islam dengan realitas kontemporer diberbagai belahan dunia yang memiliki latar belakang sosial politik, ekonomi, budaya dan agama yang berbeda-beda.

Kemampuan untuk berdialog dengan realitas kekinian dan kemampuannya menjawab berbagai tantangan di era globalisasi tersebut akan membuktikan bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan nilai-nilai

³⁴⁵Kuntowijoyo, *Paradigma Islam.....*, 475.

universal dan kompatibel dengan paradigma dan cara pandang umat dewasa ini yang bercirikan pluralistik dan multikulturalistik.³⁴⁶

Kontekstualisasi ajaran Islam yang dikenal dengan pribumisasi Islam inilah yang merupakan gagasan besar dari paradigma pemikiran *al-Maqāṣid*-nya yang secara implisit mengambil inspirasi dari *maqāṣid al-sharīah* dalam kajian epistemologi hukum Islam. Dengan demikian yang menjadi *concern* dari seorang Abdurrahman Wahid adalah bagaimana merumuskan metodologi dalam menafsirkan teks-teks keislaman dengan paradigma dan perspektif kekinian.

Dengan penjelasan di atas, pemikiran *maqāṣid al-shariah* Abdurrahman Wahid jika dikomparasikan dengan paradigma pemikiran yang lain dapat digambarkan sebagai berikut:

No	Pemikiran Maqasid	Tujuan dan Keberpihakan	Pendekatan
1.	<i>Al-Maqāṣid</i> Abdurrahman Wahid (Substantif-Inklusif-antroposentris)	Kepentingan semua golongan (agama, suku, aliran dan golongan) baik mayoritas maupun minoritas, terutama kalangan minoritas yang tertindas	Kepentingan Umum/Publik (<i>maṣlahah al-‘āmmah</i>) berdasarkan nilai-nilai universal Islam (<i>maqāṣid al-sharīah</i>), sosiologis-historis-kultural, teori hukum Islam (<i>legal theory</i>) dan kaidah-kaidah

³⁴⁶Gagasan pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid ini mendapat tanggapan dari MA Sahal Mahfudz. Dalam pandangannya gagasan pribumisasi Islam yang dimaksudkan Gus Dur mungkin adalah aplikasi ajaran-ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat sehari-hari. Fokus permasalahannya adalah bagaimana ajaran Islam yang disepakati banyak orang sebagai sesuatu yang universal ini bisa diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat Indonesia sehari-hari dengan berbagai tantangan dan permasalahan lokalnya. Hal ini dia lakukan misalnya dengan menyebut Pancasila sebagai titik kompromi antara agama dan budaya. Lihat MA Sahal Mahfudz, Masih Dalam Bingkai Fikih. Dalam *Beyond The Symbols Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur* (hlm. 120-128). Bandung: Tim INCREs-Remaja Rosda Karya.

			hukum Islam (<i>legal maxims</i>)
2.	Utilitarianisme	Kebahagiaan orang banyak, sementara kepentingan dan perlindungan minoritas kurang mendapat perhatian	Rasionalitas (<i>rationality approach</i>)
3.	Legal-Eksklusif	Kepentingan mayoritas menjadi prioritas, sementara kepentingan minoritas seringkali terabaikan	Makna lahiriah teks (<i>textual approach</i>)

Paradigma utilitarianisme berasal dari tradisi pemikiran etika di Inggris dan kemudian hari berkembang meluas ke negara-negara lain. Aliran ini dipelopori oleh tokoh empirisme Inggris David Hume (1711-1776) dan mendapatkan bentuk yang lebih matang dalam pemikiran Jeremy Bentham (1748-1832). Bentham memulai pemikirannya dengan mengatakan bahwa manusia menurut kodratnya tunduk pada dua penguasa yaitu: kesenangan dan ketidaksenangan. Menurut kodratnya manusia mencari kesenangan dan menghindari ketidaksenangan.³⁴⁷

Karena menurut kodratnya perilaku manusia terarah pada kebahagiaan, maka suatu perbuatan dapat dinilai baik atau buruk sejauh dapat meningkatkan atau menurangi kebahagiaan sebanyak mungkin orang. Bentham meninggalkan prinsip kesenangan individual dengan menekankan bahwa kebahagiaan menyangkut seluruh umat manusia.

³⁴⁷Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan Dari David Hume sampai Thomas Kuhn* (Bandung: Teraju, 2002), 180.

Bentham mengemukakan prinsip utilitarian yang berbunyi: “*the greatest happiness of the greatest number*”, kebahagiaan terbesar bagi sebanyak mungkin orang”. Berdasarkan prinsip itu, ia mengembangkan kalkulus kebahagiaan dengan menerapkan prinsip kegunaan secara kuantitatif. Sumber-sumber kesenangan dapat diukur dan diperhitungkan menurut intensitas dan lamanya perasaan yang ditimbulkan, kepastian akan timbulnya perasaan itu, jauh dekatnya perasaan, kemurnian dan jangkauan perasaan, dan lain sebagainya. Sesuatu absah secara moral apabila kesenangan melebihi ketidaksenangan secara kuantitatif. Moralitas semua perbuatan menurut Bentham dapat diperhitungkan secara matematis-statistik.³⁴⁸

Etika Bentham yang sangat kuantitatif “diperhalus” oleh rekan sekaligus mentornya, John Stuart Mill (1806-1873). Mill juga seorang utilitarian namun ia mengkritik pandangan Bentham bahwa kesenangan dan kebahagiaan harus diukur secara kuantitatif. Ia berpendapat bahwa kualitasnya perlu dipertimbangkan juga, karena ada kesenangan yang lebih tinggi mutunya dan ada yang lebih rendah. Selain itu, Mill juga berpendapat bahwa kebahagiaan yang menjadi norma etis adalah kebahagiaan semua orang dan bukan monopoli satu individu saja. Direktur dan bawahan harus diperlakukan sama. Kebahagiaan satu orang tidak boleh dianggap lebih penting dari kebahagiaan orang lain. Mill mengemukakan satu rumus moral, “*everybody to count for one, nobody to*

³⁴⁸Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan*, 181.

count for more than one". Perbuatan dinilai baik apabila kebahagiaan melebihi ketidakbahagiaan, dimana kebahagiaan semua orang yang terlibat dihitung dengan cara yang sama.³⁴⁹

Sementara itu, M. Syafi'i Anwar dalam pengantar buku *Islam Ku Islam Anda Islam Kita* mengatakan bahwa dalam memahami Islam terkait dengan pemikiran politik Islam terdapat dua paradigma yakni paradigma substantif-inklusif dan paradigma legal-eksklusif. Paradigma substantif-inklusif memiliki empat ciri-ciri yang menonjol. *Pertama*, adanya kepercayaan yang tinggi bahwa al-Qur'an sebagai kitab suci berisikan aspek-aspek etik dan pedoman moral untuk kehidupan manusia, tetapi tidak menyediakan detail-detail pembahasan terhadap setiap obyek permasalahan kehidupan. *Kedua*, pendukung paradigma substantif-inklusif meyakini bahwa misi utama Nabi Muhammad bukanlah untuk membangun kerajaan atau negara. Tetapi seperti halnya para nabi lainnya, lainnya yakni mendakwahkan nilai-nilai Islam dan kebajikan. *Ketiga*, shariat tidak dibatasi atau terikat oleh negara. Demikian pula shariat tidak berkaitan dengan gagasan-gagasan spesifik yang berkaitan dengan pemerintahan atau sistem politik. *Keempat*, melakukan upaya yang signifikan terhadap pemikiran dan orientasi politik yang menekankan manifestasi substansial dari nilai-nilai Islam (*Islamic injunctions*) dalam aktifitas politik. Dalam konteks Indonesia, paradigma ini cenderung untuk menengahkan eksistensi dan artikulasi nilai-nilai Islam yang intrinsik,

³⁴⁹Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan*, 181-182.

dalam rangka mengembangkan wajah kultural Islam dalam masyarakat Indonesia modern.³⁵⁰

Sementara itu paradigma legal-eksklusif mempunyai ciri-ciri umum sebagai berikut. *Pertama*, meyakini bahwa Islam bukan hanya agama, tetapi juga sebuah sistem yang lengkap, sebuah ideologi universal dan sistem yang paling sempurna yang mampu memecahkan seluruh permasalahan kehidupan umat manusia. *Kedua*, mewajibkan kepada kaum Muslimin untuk mendirikan negara Islam. *Ketiga*, shariat harus menjadi fundamen dan jiwa dari agama, negara dan dunia. *Keempat*, menunjukkan perhatian terhadap suatu orientasi yang cenderung menopang bentuk-bentuk masyarakat politik Islam yang dibayangkan (*imagined Islam polity*); seperti mewujudkan suatu sistem politik Islam, munculnya partai Islam, ekspresi simbolis dan idiom-idiom politik, kemasyarakatan, budaya Islam, serta eksperimentasi ketatanegaraan Islam.³⁵¹

Untuk memperkuat tipologi tersebut M. Syafi'i Anwar menyebutkan beberapa contoh pemikiran Gus Dur misalnya mengenai perbudakan yang banyak menghiasi al-Qur'an dan Hadith. Sekarang, perbudakan tidak diakui bangsa Muslim manapun, sehingga ia lenyap dari perbendaharaan pemikiran kaum Muslimin. Karena itu Gus Dur berpendapat, umat Islam

³⁵⁰Anwar, M. Syafi'i. 2006. Islam Ku Islam Anda Islam Kita Membingkai Potret Pemikiran Politik KH Abdurrahman Wahid. Dalam Abdurrahman Wahid *Islam Ku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), xvii-xviii.

³⁵¹Anwar, M. Syafi'i. 2006. Islam Ku Islam Anda Islam Kita Membingkai Potret Pemikiran Politik KH Abdurrahman Wahid. Dalam Abdurrahman Wahid *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, xix-xx.

mau tak mau harus melakukan ijtihad untuk merubah ketentuan fiqh yang sudah berabad-abad diikuti itu. Dengan berpijak pada firman Allah dalam al-Qur'an yang menyatakan, "*Kullu man 'alaihā fā nin. Wa yabqa wajhu rabbika*" (Tiada yang tetap dalam kehidupan kecuali wajah Tuhan), Gus Dur lalu merujuk pada ketentuan usul fiqh yang berbunyi, *al-ḥukmu yadūru ma'a 'illatihi wujūdān wa 'adamān* (hukum agama sepenuhnya tergantung kepada sebab-sebabnya, baik ada ataupun tidak adanya hukum itu sendiri). Apa yang dilakukan Gus Dur sebenarnya adalah sebuah usaha untuk memberikan substansiasi bagi fiqh itu sendiri, dengan tetap berpijak pada fundamen yang telah digariskan oleh tujuan yang termaktub dalam nilai-nilai shariat (*maqāṣid al-sharīah*).³⁵²

Sementara itu pemikiran *maqasid al-shariah* yang digagasnya apabila ditinjau dari sisi epistemologi hukum Islam agaknya lebih mendekati kepada model komparasi dari berbagai pemikiran *maqāṣid* yang dirumuskan oleh para ulama klasik. Di satu sisi, Abdurrahman Wahid mengadopsi gagasan *maqāṣid* yang dirumuskan oleh al-Juwaynī, al-Ghazālī dan al-Shāṭibī dan al-Ṭūfī. Hal ini dapat dilihat dari berbagai pemikiran keislaman yang dilontarkannya di wilayah publik seperti mengenai status dan peranan perempuan di wilayah publik, keluarga berencana (*family planning*), dialog antar agama dan Pancasila sebagai asas dan dasar negara.

³⁵²Anwar, M. Syafi'i. 2006. Islam Ku Islam Anda Islam Kita Membingkai Potret Pemikiran Politik KH Abdurrahman Wahid. Dalam Abdurrahman Wahid *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, xxii.

Pemikiran *maqāṣid al-sharīah* Abdurrahman Wahid dapat dilihat dalam pemetaan (*mapping*) berikut:

Nama Tokoh	Latar Belakang Pemikiran	Klasifikasi al-Maṣlahah	Cara Mengetahui al-Maṣlahah	Fungsi al-Maṣlahah
Abdurrahman Wahid (Gus Dur) 1940-2009 M	Mazhab: Shafi'i ; dalil hukum yang digunakannya dalam menetapkan hukum Islam adalah al-Qur'an, al-Hadith, Ijma' dan Qiyas. Di samping itu pendekatan <i>al-maṣlahah</i> menjadi salah satu favorit pendekatannya dalam merumuskan hukum Islam yang didialogkan dengan aspek lokalitas dan realitas sosial kekinian.	Kekuatannya : <i>darūrāt</i> , <i>hājāt</i> , <i>tahsīnāt</i> (masing-masing menyangkut pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta). Cakupan: Masalah duniawiyah dan masalah ukhrawiyah Legalitas: Semua masalah legal tapi disesuaikan dengan <i>naṣ</i> , melalui reaktualisasi hukum Islam dengan pendekatan keilmuan Islam dan teori-teori sosial Barat.	Ijtihadi dan sesuai prosedur ijtihad dengan sangat memperhatikan kepentingan publik (<i>al-maṣlahat al-'āmmah</i>).	Sebagai pendekatan dalam penggalian hukum terutama dalam wilayah muamalah.

Salah satu pendekatan yang digunakannya dalam memecahkan persoalan-persoalan di atas adalah dengan pendekatan kemaslahatan publik (*maṣlahat al-‘āmmah*). Dengan pendekatan ini, ia semakin menegaskan keberpihakannya kepada kepentingan manusia, baik individu maupun kelompok yang tertindas (warga minoritas). Karena keberpihakan demi kepentingan manusia inilah *maqāṣid al-sharīah* yang digagasnya dapat dikatakan bercorak antroposentris (*al-markaz al-basyariyah*). Dan karena pendekatan *al-maṣlahah al-‘āmmah* (kepentingan publik) yang digunakannya, kiranya tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa pemikiran *maqāṣid al-sharīah* yang digagasnya lebih condong kepada pemikiran *maqāṣid al-sharīah* yang dicetuskan oleh Najm al-Dīn al-Ṭūfī. Dengan kata lain, *al-maṣlahah al-‘āmmah* yang digagas oleh Abdurrahman Wahid adalah masalah yang bersifat kemanusiaan (antroposentris).

B. Pemikiran Maqāṣid al-Sharīah Abdurrahman Wahid dalam Meneguhkan Fiqih Nusantara

Untuk menyingkap bagaimana *al-Maqāṣid* Abdurrahman Wahid dalam meneguhkan fiqih nusantara diperlukan penelitian yang mendalam terhadap tulisannya yang tersebar di berbagai media massa. Terlepas dari debat filosofi pemikiran dan tindakannya, sebagaimana umum diketahui, jauh sebelum menjadi presiden, Gus Dur memang sering memerankan dirinya sebagai aktor kritis terhadap negara. Perjuangannya yang gigih menegakkan demokrasi, dan pemikirannya yang di luar kebiasaan umum

selalu diposisikan sebagai ‘pesaing politik’ dari negara. Maka tak heran, kalau ia kemudian dianggap sebagai satu-satunya kekuatan sosial politik paling independen di Indonesia sepanjang Orde Baru. Jika Presiden Soeharto dengan kalangan tentara dan birokrasi, pada saat itu, dianggap sayap negara (*the state*), maka Gus Dur dengan NU dan kalangan pro-demokrasi adalah sayap masyarakat sipil (*the civil society*). Maka tak ayal lagi, negara dan *civil society* selalu berhadapan dan bersitegang akibat proses demokratisasi yang selalu membentur benteng otoriterisme-birokrasi raksasa politik Orde Baru.³⁵³

Disadari, memang tidak mudah merumuskan pokok-pokok pemikiran Gus Dur. Karena, pemikirannya tersebar ke berbagai media massa dan ditulis dalam waktu yang berlainan secara singkat-singkat, jika tidak hanya berupa lontaran-lontaran gagasan belaka. Dari studi bibliografis, ternyata ditemukan ada 494 buah tulisan Gus Dur sejak awal 1970-an hingga akhir 1990-an. Karya intelektual yang ditulis selama lebih dari dua dasawarsa itu diklasifikasikan ke dalam delapan bentuk tulisan, yakni tulisan dalam bentuk buku, terjemahan, kata pengantar buku, epilog buku, antologi buku, artikel, kolom, dan makalah.³⁵⁴

³⁵³Tim INCREs, *Beyond The Symbols*, 32. Lihat juga Ma'mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amien Rais tentang Negara*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), 151-201. Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam Indonesia Gagasan Sentral Nurcholish Madjid Abdurrahman Wahid*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), 38-74. Laode Ida dan A. Tantowi Djauhari, *Gus Dur Di Antara Keberhasilan dan Kenestapaan*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999), 231-250.

³⁵⁴Tim INCREs, *Beyond The Symbols*, 35. Sementara itu karya intelektual Gus Dur pasca 1990-an di antaranya adalah (1) *Membangun Demokrasi*, (Bandung: Rosda Karya, 1999). *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2000). *Pergulatan Agama, Negara, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001). *Menggerakkan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2001). *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama*

Rincian jumlah dari setiap klasifikasi tersebut dapat dilihat dalam Tabel berikut.³⁵⁵

No.	Bentuk Tulisan	Jumlah	Keterangan
1.	Buku	12 buku	Terdapat pengulangan tulisan
2.	Buku Terjemahan	1 buku	Bersama Hasyim Wahid
3.	Kata Pengantar Buku	20 buku	-
4.	Epilog Buku	1 buku	-
5.	Antologi Buku	41 buku	-
6.	Artikel	263 buah	Di berbagai makalah, Surat Kabar, Jurnal, dan Media Massa
7.	Kolom	105 buah	Di berbagai Majalah
8.	Makalah	50 buah	Sebagian besar tidak dipublikasikan
		493 buah	

Era Lengser (Yogyakarta: LKiS, 2002). *Islam Ku Islam Anda Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006). *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007). *Membaca Sejarah Nusantara* (Yogyakarta: LKiS, 2010). Sedangkan dalam bentuk artikel dan kolom yang terdapat dalam sebuah buku di antaranya adalah dalam Nasrullah Ali Fauzi (Ed.). *ICMI Antara Status Quo dan Demokratisasi*, (Bandung: Mizan, 1995). Abu Zahra (Ed.). *Politik Demi Tuhan Nasionalisme Religius di Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999). Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Eds.). *Passing Over Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama-Paramadina, 1998). Sahar L. Hasan, Kwat Sukardiyono dan Dadi M.h. Basri (Eds.). *Memilih Partai Islam Visi, Misi, dan Persepsi* (Jakarta: Gema Insani Press, 1998). Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (Eds.). *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden* (Jakarta: Alvabet, 1999). Arief Afandi (Ed.). *Islam Demokrasi Atas Bawah Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

³⁵⁵Tim INCREs, *Beyond The Symbols*, 35.

Dari Tabel tersebut, jelaslah bahwa Gus Dur tidak sekedar membuat pernyataan dan melakukan aksi-aksi sosial politik, kebudayaan, dan pemberdayaan civil society belaka, melainkan juga merefleksikannya ke dalam tulisan, baik dalam bentuk artikel, kolom, makalah, maupun kata pengantar buku, yang sebagian tulisan tersebut belakangan diterbitkan dalam bentuk buku.³⁵⁶ Hanya saja, karena buku-buku yang diterbitkan itu dalam bentuk bunga rampai, tanpa ada rekonstruksi dari Gus Dur sendiri, maka kesan ketidakutuhan bangunan pemikiran menjadi tidak bisa dihindari. Tetapi itulah barangkali cermin dari latar intelektual Gus Dur yang bukan dari tradisi akademik “sekolahan modern” di mana setiap tulisan mesti terikat dengan suatu metodologi dan referensi formal. Gus Dur adalah seorang intelektual bebas (independen), atau mungkin— meminjam istilah Antonio Gramsci—“intelektual organik” dari tradisi akademik pesantren, sehingga tulisan-tulisannya cenderung bersifat reflektif, membumi, terkait dengan dunia penghayatan realitas, bahkan senantiasa bermotifkan transformatif.³⁵⁷

Sebanding dengan waktu dan kepentingan tulisan-tulisan tersebut dibuat, tema pembicaraan atau wacana yang dikembangkannya pun sangat beragam dan kompleks: mengenai apa saja. Mulai dari wacana fiqih

³⁵⁶Buku yang di maksud di antaranya adalah seperti berikut ini berdasarkan urutan tahun terbitnya; (1) *Membangun Demokrasi*, (Bandung: Rosda Karya, 1999). *Tuhan Tidak Perlu di Bela* (Yogyakarta: LKiS, 1999). *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2000). *Pergulatan Agama, Negara, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001). *Menggerakkan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2001). *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser* (Yogyakarta: LKiS, 2002). *Islam Ku Islam Anda Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006). *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007). *Membaca Sejarah Nusantara* (Yogyakarta: LKiS, 2010).

³⁵⁷Tim INCREs, *Beyond The Symbols*, 36.

praktis di pesantren hingga wacana global “rekayasa masa depan” disinggung oleh Gus Dur. Jenis tulisannya pun beragam. Mulai dari bentuk tulisan yang serius-akademis hingga tulisan ringan-populer, semuanya dilakukan oleh Gus Dur. Namun begitu, untuk kepentingan pemahaman makro pemikiran Gus Dur, secara simplifikasi tulisan-tulisan tersebut dapat dikelompokkan ke dalam tujuh tema pokok. Ketujuh tema pokok ini juga menandai gagasan besar yang menjadi perhatian Gus Dur selama ini, baik melalui tulisan maupun visi gerakannya. Tujuh hal yang dimaksud adalah: *pertama*, pandangan-dunia pesantren, *kedua*, pribumisasi Islam, *ketiga*, keharusan demokarasi, *keempat*, finalitas negara-bangsa Pancasila, *kelima*, pluralisme agama, *keenam*, humanitarianisme universal, dan *ketujuh*, antropologi kiai.³⁵⁸

Dalam memecahkan berbagai persoalan keumatan dan kebangsaan, jika diteliti dari beberapa tulisannya, tampaknya Gus Dur biasa menyikapinya dengan model tematik. Dalam artian tidak menggeneralisir persoalan seperti yang tercermin dalam kitab-kitab fiqh klasik. Hal ini terlihat dari berbagai isu-isu kebangsaan yang digulirkannya, misalnya mengenai tema-tema pluralisme,³⁵⁹ demokratisasi,³⁶⁰ kedudukan warga

³⁵⁸Tim INCRoS, *Beyond The Symbols*, 37. Buku yang memuat kumpulan artikel mengenai antropologi kiai ini lihat Abdurrahman Wahid, *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*, (Yogyakarta: LKiS, 2010).

³⁵⁹Lihat Wahid, Abdurrahman. 1997. Islam, Pluralisme dan Demokratisasi. Dalam Arief Afandi (Ed.), *Islam Demokrasi Atas Bawah Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais* (hlm. 107-121). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

³⁶⁰Lihat Wahid, Abdurrahman. 2011. Demokrasi Haruslah Diperjuangkan. Dalam Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu DiBela* (hlm. 221-224). Yogyakarta: LKiS.

non-muslim,³⁶¹ kebudayaan,³⁶² ekonomi kerakyatan,³⁶³ perlunya sikap menghargai terhadap tradisi dan budaya lokal,³⁶⁴ dan reaktualisasi hukum Islam di era globalisasi.³⁶⁵

Untuk memudahkan dalam “membaca” pemikiran Gus Dur, diperlukan kejelian dan ketelitian yang mendalam. Berikut ini pemikiran Gus Dur digambarkan secara tematik dalam rangka upaya tersebut.

Tema-tema Pokok Pemikiran Gus Dur:³⁶⁶

No.	Tema Pokok Pemikiran	Jumlah	Tulisan Keterangan
1.	Pandangan tentang Dunia Pesantren	70 buah	Termasuk tema pesantren versus modernisasi, dan pengembangan masyarakat
2.	Pribumisasi Islam	43 buah	Termasuk tentang tema pembaharuan Islam
3.	Keharusan demokrasi	140 buah	Termasuk tema civil society dan pemberdayaan ekonomi
4.	Finalitas negara bangsa	73 buah	Termasuk tema hubungan

³⁶¹Lihat Wahid, Abdurrahman. 2002. Paham Konghuchu dan Agama. Dalam Abdurrahman Wahid, *Kumpulan Kolom dan Artikel Selama Era Lengser* (hlm. 213-216). Yogyakarta: LKiS.

³⁶²Lihat Wahid, Abdurrahman. 2001. Negara dan Kebudayaan. Dalam Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (hlm. 1-8). Jakarta: Desantara. Dan artikel-artikel lain dalam buku tersebut yang berjudul misalnya (1) Mendesentralisasikan Kebudayaan Bangsa, (2) Nilai-Nilai Budaya Indonesia, Apakah Keberadaannya Kini? (3) Tradisi, kebudayaan Modern dan Birokratisasi.

³⁶³Lihat Wahid, Abdurrahman. 2002. Dasar-Dasar Ekonomi Rakyat. Dalam Abdurrahman Wahid, *Kumpulan Kolom dan Artikel Selama Era Lengser* (hlm. 201-204). Yogyakarta: LKiS.

³⁶⁴Lihat Wahid, Abdurrahman. 2007. Asal Usul Tradisi Keilmuan Pesantren. Dalam Agus Maftuh Abegebriel (Ed.), *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 121-135). Jakarta: The Wahid Institute. Lihat juga Wahid, Abdurrahman. 2001. Dialektika Islam, Adat dan Kebangsaan dalam Tradisi Minang. (hlm. 103-108). Islam, Seni dan Kehidupan Beragama (hlm. 145-150). Pesantren Profil Sebuah Subkultural (hlm. 133-138). Pesantren dalam Kesusasteraan Indonesia (hlm. 139-144). Dalam Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* Jakarta: Desantara.

³⁶⁵Wahid, Abdurrahman. 2011. Nilai-nilai Normatif dan Reaktualisasi Ajaran dalam Islam. Dalam Sa'di Abu Habieb, *Ensiklopedi Ijmak*, terj. M. Sahal Machfuz dan A. Mustafa Bisri, (hlm. xv), Jakarta: Pustaka Firdaus.

³⁶⁶Tim INCREs, *Beyond The Symbols*, 38.

	Pancasila		NU, agama, dan negara
5.	Pluralisme agama	31 buah	Termasuk tema Islam toleran dan inklusif
6.	Humanitarianisme universal	72 buah	Termasuk tema HAM, gender, dan lingkungan hidup
7.	Antropologi kiai	24 buah	Sebagian besar berbentuk kolom

Tabel tersebut, secara umum menjelaskan keluasan wawasan dan besarnya perhatian Gus Dur terhadap tema-tema kontemporer yang menjadi isu global abad XX, yakni demokrasi, HAM, lingkungan hidup, dan gender.³⁶⁷ Tema-tema pokok inilah barangkali yang melandasi seluruh gerakan Gus Dur selama ini, baik dalam wilayah keagamaan, politik, kebudayaan, maupun ekonomi. Semua tema keagamaan (Islam) melalui kekayaan intelektual dan kebudayaan pesantren. Ini tidak lain karena pemikiran Gus Dur mengenai agama diperoleh dari dunia pesantren yang sangat akrab dengan budaya lokal. Lembaga inilah yang membentuk karakter keberagamaan Gus Dur. Sementara pengembaraannya di Timur Tengah dan di Barat telah mempertemukan Gus Dur dengan berbagai isu-isu mondial yang membuat Gus Dur harus berpikir kosmopolit dan liberal.

³⁶⁷Lihat Wahid, Abdurrahman. 2006. Islam dan Kepemimpinan Wanita. Dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita* (hlm. 128-132). Jakarta: The Wahid Institute. Lihat juga Wahid, Abdurrahman. 2007. Hak Asasi Wanita dalam Islam. Dalam Agus Maftuh Abegebriel (Ed.), *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 374-387). Jakarta: The Wahid Institute.

Jika dilacak, dari segi kultural, Gus Dur memang melintasi tiga model lapisan budaya. *Pertama*, kultur dunia pesantren yang sangat hierarkis, penuh dengan etika yang serba formal, dan *apreciate* dengan budaya lokal; *kedua*, budaya Timur Tengah yang terbuka dan keras; *ketiga*, lapisan budaya Barat yang liberal, rasional, dan sekuler. Semua lapisan kultural itu tampaknya terinternalisasi dalam pribadi Gus Dur membentuk sinergi. Hampir tidak ada yang secara dominan berpengaruh membentuk pribadi Gus Dur.³⁶⁸

Sementara itu, dalam pandangan Greg Barton, Gus Dur diibaratkan sebagai tokoh yang hendak membebaskan umat dari beban sejarah politik masa lalunya, seraya menyeru agar umat Islam Indonesia mampu menjawab beberapa persoalan mendesak, seperti kemajemukan dalam berbagai bangsa dan bernegara, demokratisasi, dan keadilan sosial. di sisi lain, Gus Dur, menurutnya, termasuk salah satu tokoh penting yang melengkapi khazanah intelektual Islam Indonesia lewat literatur klasik. Dalam konteks inilah, ia—bersama Nurcholish Madjid—lantas disebut sebagai kelompok neo-modernisme.³⁶⁹

³⁶⁸Tim INCREs, *Beyond The Symbols*, 38-39.

³⁶⁹Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, (Jakarta: Paramadina-Pustaka Antara-Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 1999), 5. Lihat juga Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais tentang Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 121-130.

Untuk mengetahui spektrum intelektualitas Gus Dur dari waktu ke waktu, dan kecenderungan wacana yang dikembangkannya, lihat periodisasi berdasarkan dekade berikut ini:³⁷⁰

No.	Periode	Jumlah Tulisan	Kecenderungan Wacana
1.	1970-an	37 buah	Tradisi Pesantren, Modernisasi Pesantren, NU, HAM, Reinterpretasi Ajaran, Pembangunan, Demokrasi
2.	1980-an	189 buah	Dunia Pesantren, NU, Ideologi Negara (Pancasila), Pembangunan, Militerisme, Pengembangan Masyarakat, Pribumisasi Islam, HAM, Modernisme, Kontekstualisasi Ajaran, Partai Politik.
3.	1990-an	253 buah	Pembaharuan Ajaran Islam, Demokrasi, Kepemimpinan Umat, Pembangunan, HAM, Kebangsaan, Partai Politik, Gender, Toleransi Agama, Universalisme Islam, NU, Globalisasi.
4.	1990-an	253 buah	Pembaharuan Ajaran Islam, Demokrasi, Kepemimpinan Umat, Pembangunan, HAM, Kebangsaan, Partai Politik, Gender, Toleransi Agama, Universalisme Islam, NU, Globalisasi.

Dari tabel tersebut, tergambar produktivitas tulisan Gus Dur dari periode ke periode. Secara kuantitatif, statistika tulisan Gus Dur dari tahun ke tahun kian meningkat: dari 37 buah (1970-an) ke 189 buah (1980-an)

³⁷⁰Tim INCREs, *Beyond The Symbols*, 40.

hingga 253 (1990-an). Wacana yang dikembangkannya pun tampaknya mengikuti garis statistik ini. Kompleksitas wacana yang menjadi perhatian Gus Dur menunjukkan bahwa Gus Dur adalah seorang generalis, bukan spesialis keilmuan tertentu. Hampir setiap isu kontemporer direspons Gus Dur. Ini mungkin berkaitan dengan posisinya sebagai pemimpin publik dan aktivitas gerakan sosial, terutama di organisasi NU. Sebagai pemimpin berjuta-juta umat pada level nasional dan internasional (selaku Presiden WCRP) memaksa Gus Dur untuk terlibat dalam segala urusan publik, mulai dari wacana internal keagamaan dan ke-NU-an hingga wacana global yang menjadi trend Dunia Ketiga.³⁷¹

Meski secara kuantitatif garis statistiknya kian meningkat, namun belum tentu untuk kualitas tulisan-tulisan tersebut. Untuk mengetahui secara pasti kualitas masing-masing tulisan tersebut kiranya butuh penelitian khusus. Tetapi dengan asumsi bahwa standar tulisan di jurnal ilmiah, seperti Prisma, lebih serius dan lebih bermutu ketimbang tulisan artikel atau kolom di Majalah atau Surat Kabar Harian, maka periode pertengahan akhir 1970-an hingga pertengahan pertama 1980-an merupakan puncak keemasan intelektual Gus Dur. Kurun waktu inilah kiranya bisa disebut “periode ilmiah” Gus Dur. Sepanjang tahun tersebut, Gus Dur mencurahkan energi intelektualnya ke berbagai media massa terkemuka, seperti Prisma, Tempo, dan Kompas.³⁷²

³⁷¹Tim INCREs, *Beyond The Symbols*, 39-40.

³⁷²Tim INCREs, *Beyond The Symbols....*, 40-41.

Sementara pada periode pertengahan akhir 1980-an hingga pertengahan awal 1990-an, tulisan Gus Dur memang tersebar ke berbagai media massa dengan jangkauan lebih luas lagi. Bukan hanya Prisma, Tempo, Kompas, Pesantren, melainkan juga di Panji Masyarakat, Aula, Pelita, Editor, Amanah, Media Indonesia, Jawa Pos, Forum Keadilan, dan sejenisnya. Akan tetapi, tulisan-tulisan periode ini relatif lebih pendek dan singkat ketimbang pada periode sebelumnya. Sebagian tulisannya diterbitkan dalam bentuk antologi.

Sementara pada periode 1990-an akhir, tulisan-tulisan Gus Dur selain dalam bentuk artikel dan kolom di pelbagai media massa juga menulis kata pengantar untuk sejumlah buku. Pada periode inilah tulisan-tulisan mulai diterbitkan dalam bentuk buku dan antologi buku secara meluas.

Praktis, tulisan-tulisan periode ini, boleh dikatakan, selain memang ada inovasi baru, juga berupa pengembangan dan reproduksi dari gagasan-gagasan besar periode sebelumnya.³⁷³

Terkait dengan ajaran Islam yang membawa visi transformatif dalam pandangan Gus Dur, Ahmad Baso seorang intelektual muda Nahdlatul Ulama memberikan analisis kritis. Visi transformatif tersebut adalah visi Islam yang membawa kepada perubahan yang ditampilkan sebagai “*the hope*” yakni sebagai “kekuatan transformatif tanpa nama Islam”. Dalam

³⁷³Tim INCREs, *Beyond The Symbols....*, 41.

konteks ini Gus Dur mengemukakan sebagaimana dikutip oleh Ahmad Baso:³⁷⁴

“... Islam tidak selayaknya harus berhadapan dengan ideologi-ideologi tranformatif mana pun di dunia, karena ia harus juga melakukan kerja transformatifnya sendiri. ...yang terjadi adalah sebuah hubungan simbiotik dengan sebuah kesadaran transformatif tanpa nama, yang lalu mewujudkan diri dalam kesadaran pelestarian lingkungan, pengembangan keswadayaan, penegakan demokrasi tanpa merinci terlebih dahulu bentuk sistemiknya, dan sebagainya.

Pernyataan Gus Dur yang dikutip oleh Ahmad Baso di atas, konteksnya adalah tentang bagaimana membumikan penafsiran Islam dalam konteks kekinian. Apakah Islam akan diarahkan kepada sebuah perjuangan ideologis atau sebuah wacana dan gerakan kultural yang membela rakyat kecil yang tertindas. Secara singkat Baso sebenarnya membandingkan ide “islamisasi” yang dibawa oleh Nurcholish Madjid dan “pribumisasi” yang digulirkan oleh Gus Dur. Baso sampai pada kesimpulan pertanyaan, Islam “harus melakukan kerja transformatifnya sendiri” dengan kesadaran transformatif tanpa nama”? Apakah dengan demikian “Islamisasi” tidak diperlukan bila kita berbicara tentang demokrasi dan pelestarian lingkungan hidup?³⁷⁵

Dalam pandangan Abdurrahman Wahid sebagaimana dikutip oleh Ahmad Baso pada tahun 1991, “*Weltanschauung* (pandangan hidup) Islam sudah jelas, yaitu bahwa Islam mengakomodasikan kenyataan-kenyataan yang ada sepanjang membantu atau mendukung kemaslahatan rakyat.”

³⁷⁴Ahmad Baso, *NU Studies Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, (Jakarta: Erlangga, 2006), 281-282.

³⁷⁵Baso, *NU Studies....*, 282.

Dalam soal pandangan dunia ini, ia membedakan antara ajaran Islam sebagai “nilai-nilai dasar” seperti demokrasi, keadilan dan persamaan, dan Islam sebagai “kerangka operasionalisasi” seperti dirumuskan dalam satu kaidah fiqih yang sering dikutip oleh Abdurrahman Wahid, “*Taşarruf al-imām ‘ala al-ra’iyyah manūṭun bi al-maşlahah*” (tindakan pemegang kekuasaan rakyat ditentukan oleh kemaslahatan dan kesejahteraan mereka). Mungkin pemilahan tersebut bersifat arbitrer, yakni rekaan Abdurrahman Wahid sendiri. Namun ada sesuatu yang lebih mendasar dalam pemilihan tersebut, yaitu munculnya pengertian tentang Islam yang melampaui batas-batas formalisme ortodoksi dan konservatisme beragama.³⁷⁶

Menurut Abdurrahman Wahid, Islam haruslah ditilik dari fungsinya sebagai pandangan hidup yang mementingkan kesejahteraan warga masyarakat, apa pun bentuk masyarakat yang digunakan, masyarakat Islami atau bukan. Pada kesempatan lainnya ia juga mengungkap soal “universalisme Islam dan kosmopolitanisme peradaban Islam” yang disebutnya “menampilkan kepedulian yang sangat besar kepada unsur-unsur utama dari kemanusiaan (*al-insāniyyah*)” seperti keadilan, demokrasi, pluralisme dan hak asasi manusia.³⁷⁷ Argumen yang dikemukakan Abdurrahman Wahid berasal dari prinsip *al-kulliyat al-khams* (lima prinsip dasar) yang dikenal dalam lingkungan fiqih

³⁷⁶Baso, *NU Studies*...., 282.

³⁷⁷Lihat Wahid, Abdurrahman. 2007. Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam. Dalam Agus Maftuh Abegebriel (Ed.), *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 3-14). Jakarta: The Wahid Institute.

mazhab Shafi'i, yaitu perlindungan keyakinan beragama (*hifz al-dīn*), perlindungan jiwa (*hifz al-nafs*), perlindungan atas harta benda (*hifz al-māl*), perlindungan terhadap akal (*hifz al-'aql*), serta jaminan reproduksi dan berkeluarga (*hifz al-nasl*). Pada poin ini, universalisme pandangan hidup atau *weltanschauung* Islam terletak pada “pandangan keadilan sosial”-nya.³⁷⁸

Dilihat dari perspektif kajian tafsir, model penafsiran yang ditawarkan oleh Abdurrahman Wahid adalah model penafsiran yang berpijak pada realitas empirik kemanusiaan, penggunaan metodologi (teori dan kaidah-kaidah hukum Islam) dan teks-teks keislaman yang saling berkaitan satu sama lain. Sebuah model penafsiran yang tidak terkungkung dan terhegemoni oleh penjara “tekstual” semata. Realitas empirik menjadi pertimbangan dan didialogkan dengan teks yang memiliki semangat membebaskan dan membawa visi transformatif bagi kemanusiaan.

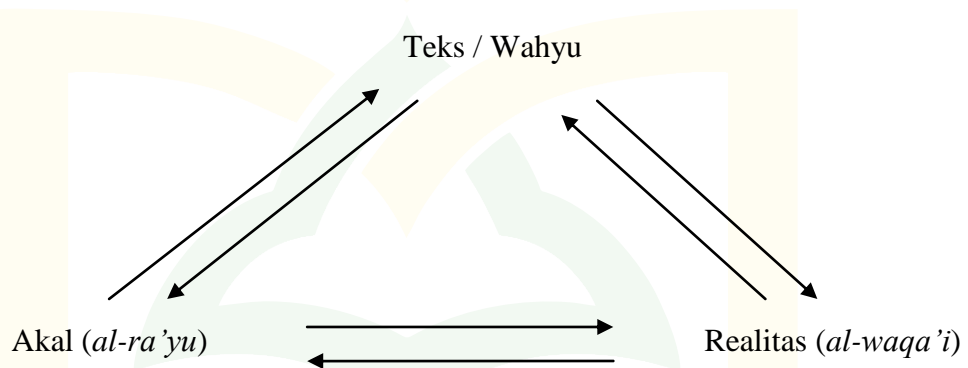
Sementara itu jika dilihat dari sisi sumber penafsiran, tradisi penafsiran di era kontemporer bersumber pada teks al-Qur'an, akal (ijtihad), dan realitas empiris. Secara paradigmatik, posisi teks, akal, dan realitas ini berposisi sebagai objek dan subjek sekaligus. Ketiganya selalu berdialek secara sirkular dan *triadic*. Ada peran yang berimbang antara teks, pengarang, dan pembaca. Paradigma yang dipakai dalam memandang teks,

³⁷⁸Baso, *NU Studies*..., 282-283.

akal, dan realitas adalah paradigma fungsional, bukan paradigma struktural yang cenderung saling menghegemoni satu sama lain.³⁷⁹

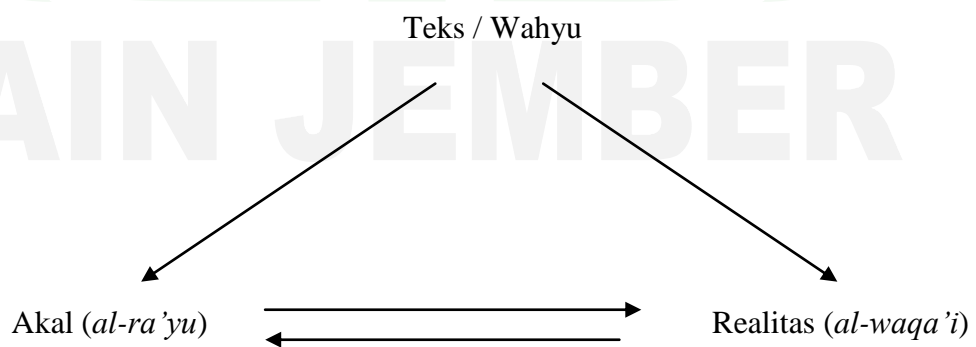
Posisi teks, akal, dan realitas dalam paradigma tafsir kontemporer bisa digambarkan sebagai berikut:

PARADIGMA FUNGSIONAL



Hal ini berbeda dengan model paradigma tafsir klasik-tradisional yang pada umumnya cenderung bersifat struktural dalam memosisikan teks, akal, dan realitas. Sebagai perbandingan, posisi teks, akal, dan realitas dalam paradigma tafsir klasik-tradisional dapat digambarkan sebagai berikut.³⁸⁰

PARADIGMA STRUKTURAL



³⁷⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 67.

³⁸⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir.....*, 67.

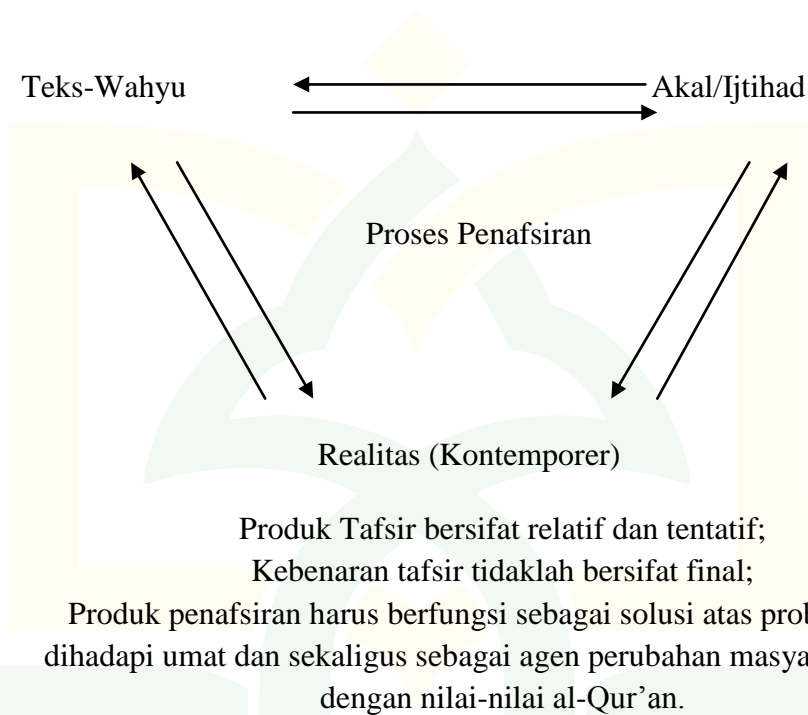
Mengacu kepada dua model paradigma kajian tafsir di atas, tampaknya model pemikiran atau penafsiran yang digagas oleh Abdurrahman Wahid adalah mengikuti paradigma yang pertama (fungsional). Dengan meneliti beberapa tulisan-tulisannya akan didapatkan kesimpulan bahwa ia lebih mengedepankan sisi substantif dari sebuah agama daripada dimensi formalistiknya. Paradigma pertama lebih menekankan dimensi historis sebuah agama dan karenanya ia peka dengan problematika kemanusiaan. Pada titik inilah, agama menjalankan visi transformatifnya untuk mengubah dan memecahkan persoalan-persoalan kemanusiaan seperti kemiskinan, kebodohan, dan segala bentuk ketidakadilan di masyarakat.

Sementara itu paradigma kedua (struktural) dalam memandang realitas yang plural harus tunduk kepada teks yang diandaikan sebagai penafsir tunggal terhadap masalah-masalah kemanusiaan. Padahal sebagai agama yang bergumul dengan realitas, ia haruslah memiliki watak dinamis dan transformatif. Di sinilah mungkin yang menjadi salah satu kelemahan paradigma kedua ini yang kurang mengapresiasi terhadap realitas empirik kemanusiaan yang plural dan bahkan multikultural pada saat ini.

Oleh karena itu, dalam menyikapi hal tersebut, dalam berbagai tulisannya Abdurrahman Wahid menganjurkan agar selalu berpikir dan mengandalkan nalar kritis dalam memandang realitas kehidupan ini. Karena pada dasarnya, nalar kritis selalu diperlukan dalam mengawal perubahan yang menjadi misi dan visi transformatif agama dalam

kehidupan ini. Nalar kritis yang dikembangkan oleh Abdurrahman Wahid dapat digambarkan dalam sebuah skema berikut ini:³⁸¹

NALAR KRITIS KETIKA MEMANDANG TAFSIR



Dengan demikian pola penafsiran terhadap ajaran Islam akan terus mengalami perubahan seiring dengan perkembangan zaman. Karena setiap zaman memiliki ciri khas dan pola pikir yang berbeda antara satu dengan lainnya. Ibn Rusyd dalam kitabnya *Bidāyah al-Mujtahid*, menyatakan bahwa teks adalah sesuatu yang terbatas, sedangkan kejadian dan fenomena yang terjadi di masyarakat selalu mengalami dinamika dan perkembangan yang berkesinambungan secara terus menerus dan

³⁸¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*..., 130.

aktual.³⁸² Oleh karena itu, reaktualisasi ajaran Islam dalam konteks ini menjadi keniscayaan dan kebutuhan di setiap zaman.

Mengenai hal ini Abdurrahman Wahid mengatakan:³⁸³

Konfigurasi antara *nilai-nilai normatif* dan reaktualisasi ajaran agama akan tetap menjadi kebutuhan yang nyata, selama kaum Muslimin tetap pada pendirian untuk tidak “melangkahi” ketentuan sumber tekstual, tetapi juga tidak bersedia menarik diri dari *pola kehidupan yang senantiasa berubah*. Dengan kata lain, konfigurasi itu upaya menjaga kontinuitas (persambungan tradisi) di tengah perubahan, agar tidak kehilangan akar-akar budaya dan keagamaan mereka. Dalam jangka panjang, sikap ini akan mematangkan fungsi syariah dalam hidup mereka, syariah yang semula berarti kerangka hidup normatif dengan perwujudannya sendiri sebagai hukum formal, lalu berubah menjadi etika masyarakat yang diserahkan sepenuhnya kepada pilihan-pilihan oleh warga masyarakat. Ia tidak berkembang menjadi hipokritas, karena pada dasarnya kemunafikan haruslah dilihat adanya pada kesenjangan untuk menggelapkan ajaran. Dalam proses reaktualisasi, yang terjadi adalah upaya penafsiran kembali yang berbeda dari satu ke lain orang di kalangan kaum Muslimin, tanpa mengubah pandangan formal masyarakat Muslimin secara keseluruhan. Terjadinya proses penafsiran ulang, dan sebagai konsekuensinya perubahan ketentuan, hal-hal yang telah diterima sebagai konsensus itu menunjukkan vitalitas nilai-nilai normatif Islam. Tidak mudah dilakukan perubahan atasnya, tetapi tidak tertutup kemungkinan bagi perubahan. Rintisan perumusan kembali ketentuan yang telah ada merupakan proses dinamisasi hukum agama dan pada esensi inilah seharusnya hukum agama berkembang menjadi Hukum Islam, sebuah sistem hukum yang melayani kehidupan manusia dan mengarahkannya dalam sebuah proses yang boleh dikata tidak akan pernah berhenti.

Salah satu upaya yang dilakukan oleh Gus Dur untuk memecahkan masalah-masalah keumatan dan kebangsaan adalah penekanannya pada penggunaan metodologi penetapan hukum Islam yakni teori hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) dan kaidah-kaidah hukum Islam (*qawā'id al-fiqh*). Dengan

³⁸² Abu Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rusyd al-Qurtubi al-Andalusi, *Bidāyah al-Mujtahid* (Surabaya: al-Hidayah, tt) Juz I, 2.

³⁸³ Wahid, Abdurrahman. 2011. Nilai-nilai Normatif dan Reaktualisasi Ajaran dalam Islam. Dalam Sa'di Abu Habieb, *Ensiklopedi Ijmak*, (hlm. xv).

keduanya, Gus Dur sebenarnya menginginkan agar umat Islam tidak hanya melulu terpaku pada produk pemikiran ulama klasik yang telah terkodifikasikan dalam bentuk kitab-kitab kuning saja. Akan tetapi pemanfaatan pada metodologi tersebut merupakan keniscayaan yang tidak bisa dihindarkan. Karena produk pemikiran ulama klasik tersebut merupakan respon terhadap situasi dan kondisi di zamannya dengan epistemologi dan metodologi tertentu yang belum tentu cocok dan relevan dengan konteks kekinian.

Dalam pandangan Muḥammad Abīd al-Jābirī,³⁸⁴ terdapat tiga epistemologi yang dapat digunakan untuk membaca pesan dasar Islam (al-Quran dan hadith serta teks-teks keislaman lain) dan realitas kemanusiaan universal. Model pembacaan ini dalam rentang sejarah Islam dikenal dengan epistemologi bayani, burhani dan ‘irfani.³⁸⁵

Epistemologi bayani selalu hadir dalam rangka menjadi agen keangkuhan teks sebagai satu-satunya kebenaran mutlak. Porsi akal hanya diberikan ruang gerak sebagai alat legitimator kebenaran teks itu sendiri.

³⁸⁴A. Luthfi Assyaukanie memasukkan al-Jabiri ke dalam tipologi pemikir reformistik yang dalam pembacaannya terhadap realitas pemikiran Arab kontemporer menggunakan metode dekonstruktif. Para pemikir dekonstruktif terdiri dari para pemikir Arab yang dipengaruhi oleh gerakan (post) strukturalis Perancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya, seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida dan Gadamer. Para pemikir dari kalangan reformistik ini masih percaya dan menaruh harapan penuh kepada *turath*. Tradisi atau *turath* menurut mereka tetap relevan untuk era modern selama ia dibaca, diinterpretasi dan dipahami dengan standar modernitas. Pemikir lain yang sejalan dengan al-Jabiri menurut Luthfi adalah Mohammed Arkoun, M. Bennis, Abdul Kebir Khetibi, Salim Yafut, Aziz Azmeh dan Hashim Shaleh. Lihat Assyaukanie, A. Luthfi. 1998. Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer. Jurnal Paramadina, 1 (1): 64-65.

³⁸⁵Yoesqi, Moh. Isom. 2005. Islam “Mazhab Kritis” Telaah atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Abed al-Jabiri. Dalam Adnan Mahmud, Sahjad M. Aksan, dan M. Adib Abdushomad (Eds.). *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*. Yogyakarta: STAIN Ternate-Pustaka Pelajar, 2005), 43.

Sekunderitas akal hanya bertugas menjalankan dan membela teks, bukan pada tataran akal. Oleh karenanya, kekuatan epistemologi ini terletak pada bahasa, baik pada tataran gramatikal dan struktur maupun sastra.

Jika epistemologi bayani lebih mengutamakan teks ketimbang akal, maka epistemologi burhani justru sebaliknya, lebih memberikan porsi besar kepada akal. Epistemologi burhani senantiasa mendasarkan diri pada kekuatan rasio melalui dalil-dalil logika. Epistemologi ini menjadikan realitas teks maupun konteks sebagai sumber kajian. Dalam epistemologi burhani, tercakup metode *ta'lili* yang berupaya memahami realitas teks berdasarkan rasionalitas dan metode istislahi yang berusaha mendekati dan memahami realitas objek atau konteks berdasarkan filosofi. Realitas tersebut meliputi realitas alam, realitas sejarah, realitas sosial, maupun realitas budaya. Dalam epistemologi burhani, teks dan konteks, sebagai dua sumber kajian berbeda dalam suatu wilayah yang saling mempengaruhi. Oleh karena itu, pemahaman terhadap realitas kehidupan keagamaan dan sosial-keislaman menjadi lebih memadai apabila dipergunakan pendekatan sosiologi, antropologi, kebudayaan, dan sejarah. Dalam model epistemologi burhani, keempat pendekatan tersebut berada dalam posisi yang saling berhubungan secara dialektis dan saling melengkapi membentuk jaringan keilmuan.³⁸⁶

³⁸⁶Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif Sebuah Tawaran Metodologis dalam Pembacaan Kontemporer* (Malang: UIN-Maliki Press, 2015), 4.

Berbeda dengan epistemologi bayani yang menggunakan media skripturalistik sebagai basis mendapatkan pengetahuan dan epistemologi burhani yang menggunakan rasio sebagai alat justifikasi kebenaran. Letak unik epistemologi irfani adalah peran hati nurani/intuisi sebagai alat mendapatkan pengetahuan. Dengan demikian cara kerja epistemologi irfani terletak pada pengalaman seseorang, baik secara spiritual maupun emosional, terhadap sesuatu yang nantinya akan melahirkan suatu perspektif akan kebenaran.

Setiap model epistemologi tersebut tidak dapat digunakan secara mandiri untuk pengembangan ilmu-ilmu keislaman kontemporer. Paling tidak terdapat tiga pola hubungan antara ketiganya, yakni paralel, linear, dan spiral.³⁸⁷ Pertama, relasi antara masing-masing epistemologi jika diposisikan sebagai hubungan yang paralel atau berdiri sendiri hanya akan menyebabkan parsialitas dalam memahami ajaran agama. Bagaimana tidak, agama yang terdiri dari berbagai dimensi seperti dimensi keimanan/spiritual yang sangat pribadi, dimensi syariah/praktik yang kaku, dan dimensi akhlak/moral yang universal, tentu tidak bisa hanya didekati oleh satu epistemologi. Dengan demikian, harus ada relasi yang simultan antara masing-masing epistemologi meskipun akar dimensinya berbeda-beda, sehingga manusia akan mendapatkan pengetahuan yang komprehensif tentang agama, khususnya Islam.

³⁸⁷M. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif....*, 7. Pola kerja penafsiran al-Jabiri terhadap al-Qur'an dapat dilihat dalam Kurdi, dkk. 2010. *Hermeneutika al-Qur'an* Mohammad Abid al-Jabiri. Dalam Sahiron Syamsuddin (Ed.), *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (hlm. 85-114). Yogyakarta: Elsaq Press.

Kedua, pola hubungan linear hanya akan menyebabkan seseorang menjadi eksklusif, dalam artian bahwa seseorang tersebut hanya memiliki kecenderungan berpikir dengan menggunakan epistemologi tunggal. Semisal seseorang hanya memiliki kecenderungan kepada epistemologi bayani saja untuk mendapatkan pengetahuan dan menolak epistemologi yang lain. Hubungan linear merupakan ancaman besar, karena relasi ini akan mematikan tradisi kritis intelektual, karena tidak hanya menyebabkan seseorang eksklusif, namun akan membuat seseorang menyalahkan epistemologi lain. Pola pikir ini dikhawatirkan akan memunculkan usaha-usaha menutup pintu ijtihad.

Ketiga, hubungan terbaik dalam memahami epistemologi harus dibangun dengan kesadaran bahwa tiap epistemologi memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing. Hubungan ini akan mengantarkan seseorang menuju pola pikir proporsional. Dalam artian menggunakan epistemologi didasarkan pada kebutuhan tertentu tiap orang. Misalnya, untuk mendekati diri kepada Tuhan gunakanlah epistemologi irfani, untuk memahami teks-teks suci (al-Qur'an dan hadith) gunakanlah epistemologi bayani, untuk memahami perkembangan Islam dalam lintasan sejarah gunakanlah epistemologi burhani, atau jika perlu gunakanlah ketiga epistemologi tersebut dalam suatu kasus guna mendapatkan pengetahuan komprehensif. Hubungan ini disebut sebagai

hubungan yang bersifat spiral-sirkular yang sangat efektif untuk menilai suatu kelebihan atau kekurangan masing-masing epistemologi.³⁸⁸

Pola pikir yang dibangun dengan hubungan spiral-sirkular akan menciptakan suasana intelektualisme yang kondusif dalam pemikiran hukum Islam. Sebagai produk interpretasi manusia, hukum Islam bukanlah hukum Tuhan itu sendiri, namun hukum yang terbentuk dari proses ijtihad yang dilakukan oleh orang muslim. Tentu sangat tidak bijaksana jika ada kalangan yang menyatakan bahwa hanya produk penafsiran-nyalah yang paling benar. Dengan demikian pola pikir yang dibangun atas dasar inklusivisme, seperti hubungan spiral-sirkular, harus giat dipromosikan sehingga tidak ada lagi pemahaman yang dibangun dari dogmatisme dan fanatisme pengetahuan. Corak inklusivisme dalam hukum Islam menjadi berwarna ketika ia mengkristal dalam metodologi pemikiran hukum Islam yang memadukan antara epistemologi tekstual dan kontekstual, epistemologi legal-formal dan substansial dalam satu kesatuan yang utuh dan terpadu. Epistemologi tersebut kemudian dikenal dengan nalar bayani, nalar burhani, dan nalar irfani.³⁸⁹

Nalar bayani merupakan metode mendapatkan pengetahuan yang sumber sentralnya adalah teks, dalam hal ini al-Qur'an dan hadith. Nalar bayani kerap kali disebut sebagai aliran skripturalisme atau juga tekstualisme. Sedangkan nalar burhani merupakan epistemologi yang dibangun dari asumsi bahwa hukum Islam inheren dengan ilmu-ilmu

³⁸⁸Kholish dan Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, 8.

³⁸⁹Kholish dan Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*...., 8-9.

sosial, seperti humaniora, sosiologi, antropologi, sejarah, psikologi, dan lainnya. Oleh karena itu, rasio memiliki peran sangat vital guna mengintegrasikan antara hukum Islam dengan ilmu-ilmu sosial. lain halnya dengan nalar irfani yang memiliki asumsi bahwa pengetahuan hakiki hanya dapat ditempuh dengan perenungan mendalam dengan melibatkan pengalaman langsung dan penghayatan keagamaan yang lebih esoteris. Dengan demikian ciri khas pemikiran hukum Islam kontemporer adalah adanya hubungan erat dan timbal balik antara sisi normativitas al-Qur'an dan Sunnah Nabi dengan historisitas pemahamannya pada wilayah kesejarahan tertentu.³⁹⁰

Dalam pandangan Muhammad Azhar ada beberapa ciri epistemologi keilmuan Islam klasik di antaranya:³⁹¹ *Pertama*, pemikiran Islam klasik, secara epistemologis (metode, rujukan, validitas), masih bercorak teologis-ilahiah-metafisis. *Kedua*, literatur Islam klasik—terutama *salafy* dengan berbagai variannya—masih bersifat normatif-bayani. Umumnya cenderung apologis-polemis. *Ketiga*, wacana keislaman klasik lebih fokus pada moralitas personal, belum beranjak jauh ke wilayah transformasi sosial. sebagai contoh, kajian konsep *najāsah* dan *ṭaharah* baru sebatas biologis-personal, belum merambah ke arah *najāsah-ṭaharah* di wilayah transformasi sosial yang lebih luas, seperti *najāsah* lingkungan hidup, *najāsah* korupsi, *najāsah human trafficking*, *najāsah* kekerasan dan

³⁹⁰Kholish dan Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, 9-10.

³⁹¹Azhar, Muhammad. 2015. Epistemologi Islam Kontemporer sebagai Basis Fikih Kebinekaan. Dalam Wawan Gunawan Abd. Wahid, Muhammad Abdullah Darraz, Ahmad Fuad Fanani (Eds.), *Fikih Kebinekaan Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim* (hlm. 103-104). Bandung: Mizan.

dimensi humanisme lainnya. *Keempat*, epistemologi keilmuan klasik masih bersifat eksklusif dalam studi keislamannya. Dengan kata lain, *Islamic Studies* belum nampak berdialektika dengan *social sciences* sebagaimana yang pernah dipelopori Ibn Khaldun dkk; atau *natural sciences* sebagaimana dialami oleh Ibn Sina (*Avicenna*), dan lainnya, dan *humanities* seperti kajian filsafat, psikologi dan sejenisnya. Jadi masih monodisiplin, belum multidisiplin. *Kelima*, khazanah Islam klasik masih banyak terkait dengan ruang historis masa lalu. Itulah sebabnya cerita-cerita kenabian yang didakwahkan dan dikuliahkan, masih banyak terkait aroma perang senjata, yang begitu melimpah dalam berbagai studi keislaman yang lama. Sedangkan kontekstualisasi perang yang non-fisik—tentu membutuhkan epistemologi keilmuan yang baru—terhadap berbagai bentuk *najāsah* sosial di atas, yang belum begitu banyak ditulis dan didakwahkan, karena di era klasik memang belum begitu menjadi problem sosial yang urgen. Pada gilirannya, nuansa *judgment*, indoktrinasi, penggunaan logika binner *black or white* dan apologetik, masih begitu kentara mewarnai khazanah teks-teks keislaman klasik, yang sampai kini masih terus dicetak dan diajarkan kepada generasi muslim masa kini. Sebaliknya, teks-teks baru khazanah keilmuan Islam kontemporer sangat minim dielaborasi, diapresiasi, dan disebarluaskan lebih jauh di kalangan umat Islam kontemporer. Secara siyasah pun, epistemologi keilmuan klasik masih mendominasi, sebagaimana tercermin dalam upaya membangkitkan kembali konsep *khilafah*, *Islamic State* dan sejenisnya.

Ke depan, karena perubahan sosial terus terjadi, maka mau tidak mau berdampak pada perlunya perubahan mindset umat melalui perubahan orientasi epistemologi dari klasik ke kontemporer. Sebagai langkah awal Muhammad Azhar mengajukan tawaran epistemologi keilmuan Islam kontemporer yang patut menjadi perhatian di antaranya:³⁹² *Pertama*, dari orientasi *ilāhiyyah*-teologis semata menjadi diperkaya dengan dimensi *insāniyyah*-humanistik dan *‘alamiyyah*-kosmologis. Dengan istilah lain, dari *ḥablun min al-allāh* semata, diperkaya dengan *ḥablun min al-nās* dan *min al-‘ālam*. *Kedua*, epistemologi keislaman mendatang harus lebih operatif-burhani (rasional-empiris) sebagaimana pernah diintrodusir oleh Ibn Taimiyah sesuai konteks zamannya (*al-ḥaqīqah fi al-a’yān lā fi al-azhān*). Perlu rekonstruksi ulang konsep keilmuan atau kuliah teologi Islam (akidah) dan etika Islam (akhlak) yang lebih bernuansa sosial, ketimbang semata-mata normatif-personal. Dari nuansa metafisis ke empiris-saintifik.³⁹³

Selain karena kebutuhan yang mendesak, pilihan dan penekanan pada penggunaan metodologi penelitian hukum Islam dapat dijadikan media stimulant dalam upaya dinamisasi pemikiran hukum Islam. Oleh karena itu, pilihan terhadap model penelitian hukum Islam merupakan langkah

³⁹² Azhar, Muhammad. 2015. Epistemologi Islam Kontemporer sebagai Basis Fikih Kebinekaan. Dalam Wawan Gunawan Abd. Wahid, Muhammad Abdullah Darraz, Ahmad Fuad Fanani (Eds.), *Fikih Kebinekaan...*, (hlm. 104-105).

³⁹³ Azhar, Muhammad. 2015. Epistemologi Islam Kontemporer. Dalam Wawan Gunawan Abd. Wahid, Muhammad Abdullah Darraz, Ahmad Fuad Fanani (Eds.), *Fikih Kebinekaan...*, (hlm.105).

awal dalam menentukan skala prioritas pemecahan persoalan-persoalan yang tengah aktual di masyarakat.

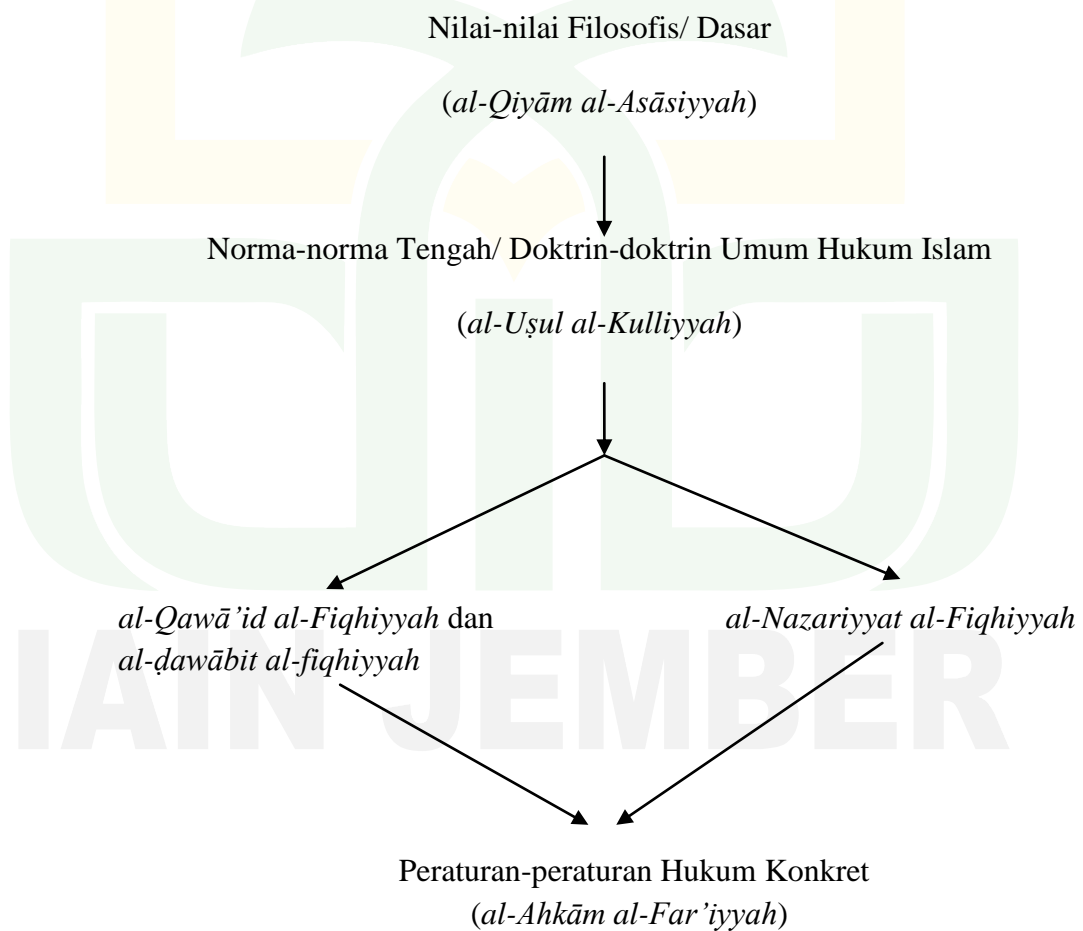
Menurut Syamsul Anwar, model penelitian hukum Islam dapat dibedakan menjadi dua bagian; (a) penelitian hukum deskriptif (*wasfī*), dan (b) penelitian hukum normatif (*mi'yāri*). Penelitian hukum normatif bertujuan menyelidiki norma-norma hukum Islam untuk menemukan kaidah tingkah laku yang terbaik. Dengan kata lain penelitian normatif melakukan penyelidikan terhadap norma hukum Islam dalam dataran dunia *das sollen*. Para zaman dahulu, ahli hukum Islam membuat penjenjangan norma-norma hukum itu dengan membaginya menjadi dua jenjang, yaitu asas-asas umum (*al-uṣul al-kulliyah*) dan peraturan hukum konkret, singkatnya biasa disebut *al-uṣul* dan *al-furū'*. Di zaman modern, ahli-ahli hukum Islam mengembangkan suatu cabang baru kajian hukum Islam, yaitu studi filsafat hukum Islam yang mengkaji antara lain nilai-nilai dasar hukum Islam.³⁹⁴

Penjenjangan norma-norma hukum Islam itu dibuat menjadi tiga lapis (jenjang):

1. Norma-norma dasar atau nilai-nilai filosofis (*al-qiyām al-asāsiyyah*), norma-norma abstrak yang merupakan nilai-nilai dasar dalam hukum Islam seperti kemaslahatan, keadilan, kebebasan, persamaan, persaudaraan, akidah, dan ajaran pokok dalam etika Islam (akhlak).

³⁹⁴Anwar, Syamsul. 2002. Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam. Dalam Ainurrofiq (Ed.), "*Mazhab Jogja*" Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer (hlm. 157-158). Djogjakarta: Ar-Ruzz Media.

2. Norma-norma tengah, yang terletak antara dan sekaligus menjembatani nilai-nilai dasar dengan peraturan hukum konkret. Norma-norma tengah ini dalam ilmu hukum Islam merupakan doktrin-doktrin (asas-asas) umum hukum Islam, dan secara konkretnya dibedakan menjadi dua macam, yaitu *al-nazariyyah al-fihiyyah* (asas-asas hukum Islam) dan *al-qawā'id al-fihiyyah* (kaidah-kaidah hukum Islam).
3. Peraturan-peraturan hukum konkret (*al-ahkām al-far'iyyah*). Pelapisan norma-norma hukum Islam ini dapat dilihat dalam ragaan di bawah ini yang disusun secara hierarkis.³⁹⁵



³⁹⁵ Anwar, Syamsul. 2002. Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam. Dalam Ainurrofiq (Ed.), "*Mazhab Jogja*", (hlm. 159).

Ketiga lapisan norma ini tersusun secara hierarkis di mana norma yang paling abstrak dikonkretisasikan atau diejawantahkan dalam norma yang lebih konkret. Dengan kata lain *nilai-nilai dasar* (filosofis) dikonkretisasi dalam *norma-norma tengah* baik berupa asas-asas hukum Islam (*al-nazariyyat al-fiqhiyyah*) maupun kaidah-kaidah hukum Islam (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*). Norma-norma tengah ini (doktrin-doktrin umum) hukum Islam ini pada gilirannya lebih dikonkretkan lagi dengan diejawantahkan dalam bentuk *peraturan hukum konkret* (*al-aḥkām al-far'iyyah*). Misalnya nilai kemaslahatan dikonkretisasi dalam norma tengah (doktrin umum) yang berupa kaidah fiqhiyyah, yaitu antara lain “kesukaran memberi kemudahan”.³⁹⁶

Norma tengah atau doktrin umum ini dikonkretisasi lagi dalam bentuk peraturan hukum konkret, misalnya dalam hukum ibadah berbuka bagi musafir. Contoh kedua, nilai dasar kebebasan diejawantahkan dalam norma tengah, yaitu dalam asas hukum Islam berupa asas kebebasan berkontrak (*mabda' ḥuriyyah al-ta'aqud*), dan asas kebebasan berkontrak ini dikonkretisasi lagi dalam bentuk norma konkret, misalnya boleh (mubah) hukumnya membuat akad baru apa saja, seperti akad sewa beli, asuransi (*al-ta'min*), sepanjang tidak melanggar ketertiban umum shar'i dan akhlak Islam. Contoh ketiga nilai dasar keadilan diejawantahkan dalam bidang hukum kewarisan dalam asas bahwa setiap orang, baik lelaki maupun wanita mendapat bagian warisan dari peninggalan orang tua atau

³⁹⁶Anwar, Syamsul. 2002. Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam. Dalam Ainurrofiq (Ed.), “*Mazhab Jogja*”....., (hlm. 159-160).

kerabatnya. Akad ini dikonkretisasi lagi dalam peraturan hukum konkret berupa ketentuan mengenai rincian bagian masing-masing ahli waris.³⁹⁷

C. Strategi dan Aksi Abdurrahman Wahid dalam Meneguhkan Fiqih Nusantara

a. Aplikasi Pemikiran Maqāṣid al-Shariah Abdurrahman Wahid

Dalam beberapa karyanya Abdurrahman Wahid seringkali menyinggung persoalan-persoalan umat dan kebangsaan yang mendesak dan membutuhkan pemecahan dari perspektif hukum Islam. Berikut ini akan di bahas beberapa isu yang disinggung oleh Abdurrahman Wahid dengan perlunya reaktualisasi hukum Islam di Indonesia sesuai dengan kebutuhan lokal dan konteks sosial masyarakat Indonesia.

1. Pancasila sebagai Asas Negara dan Konsep Nation-State

Dalam konteks fiqih siyasah klasik terdapat dua konsep tentang negara yang hingga saat ini masih tersusun rapi dalam lembaran-lembaran kitab kuning yakni *dār al-Islām* (daerah Islam) dan *dār al-harb* (daerah perang). Dalam mendefinisikan istilah *dār al-Islām*, beberapa pendapat ulama bisa dikerucutkan menjadi dua, yakni pendapat mayoritas ulama dan pendapat Abū Hanīfah. Menurut mayoritas ulama, status *dār al-Islām* lebih dirujuk pada aspek simbol-simbol umat Islam dalam suatu kawasan. Artinya, apabila suatu kawasan telah diberlakukan hukum-hukum Islam secara konkret atau telah dikuasai umat Islam, maka kawasan tersebut berstatus *dār al-Islām*. Sedangkan menurut Abū Hanīfah, status

³⁹⁷Anwar, Syamsul. 2002. Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam. Dalam Ainurrofiq (Ed.), "*Mazhab Jogja*"..., (hlm. 160-161).

dār al-Islām merujuk pada aspek keamanan. Artinya, apabila ada jaminan keamanan bagi umat Islam tinggal di suatu kawasan, maka kawasan tersebut berstatus *dār al-Islām*. Sebaliknya, jika tidak ada jaminan keamanan bagi umat Islam, maka kawasan tersebut berstatus *dār al-ḥarb*.³⁹⁸

Menurut Shāfi'iyah, suatu kawasan yang telah berstatus *dār al-Islām* maka bersifat permanen, sehingga tidak akan berubah status menjadi *dār al-ḥarb* kendatipun selanjutnya dikuasai oleh orang kafir. Pandangan ini pula yang mendasari Abdurrahman Ba'alawy dalam kitab *Bughyah al-Mustarshidīn* menyatakan bahwa pulau Jawa termasuk *dār al-Islām* karena pernah dikuasai umat Islam pada era kerajaan Jawa Islam, kendatipun selanjutnya dikuasai oleh penjajah kolonial.³⁹⁹

Menurut kalangan Mālikiyyah, Hanābilah dan kedua murid Abū Hanīfah, Abū Yūsuf dan Muḥammad, status *dār al-Islām* bersifat kondisional, yang sewaktu-waktu bisa berubah menjadi *dār al-ḥarb*, yaitu ketika hukum-hukum kafir diberlakukan di kawasan tersebut. Sedangkan menurut Abū Hanīfah, *dār al-Islām* tidak akan berubah menjadi *dār al-ḥarb* kecuali dengan tiga syarat yaitu diberlakukannya hukum-hukum kafir, *dār al-Islām* dikepung oleh teritorial *dār al-kufr*, dan tidak tersisa orang Islam atau kafir *dhimmi* di kawasan tersebut.⁴⁰⁰

³⁹⁸Tim Forza Pesantren, *Ijtihad Politik Islam Nusantara Membumikan Fiqih Siyash Melalui Pendekatan Maqasid asy-Syari'ah* (Kediri: Lirboyo Press, 2015), 44-45.

³⁹⁹Tim Forza Pesantren, *Ijtihad Politik Islam Nusantara....*, 45.

⁴⁰⁰Tim Forza Pesantren, *Ijtihad Politik Islam Nusantara....*, 47.

Pemetaan teritorial dalam konsep siyasah klasik sebagaimana uraian di atas, harus dibaca sebagai produk dari pengalaman sejarah politik umat Islam konvensional, bukan sebagai konsep politik Islam yang baku dan harus diterapkan umat Islam sepanjang sejarah. Pemetaan teritorial sebagaimana di atas murni dibentuk oleh dinamika sosial politik umat Islam masa lalu yang sangat kental dipengaruhi oleh fanatisme dan konflik agama. Sebagai contoh, pada era Nabi, Makkah menjadi *dār al-ḥarb* karena Nabi dan umat Islam mendapatkan tekanan, teror dan serangan dari masyarakat Quraisy lantaran memeluk agama baru (Islam) hingga menyebabkan eksodus besar-besaran ke Madinah yang memberikan jaminan kebebasan beragama bagi umat Islam. Makkah menjadi kawasan yang tidak aman bagi umat Islam kala itu. Maka sejak saat itulah Makkah menjadi *dār al-ḥarb* dan Madinah menjadi *dār al-Islām*.⁴⁰¹

Melihat kronologi historis demikian, maka pengertian *dār al-Islām* yang paling relevan agaknya justru pengertian yang ditawarkan oleh Abū Hanīfah yang menyatakan bahwa status *dār al-Islām* merujuk pada aspek keamanan bagi umat Islam, bukan merujuk pada simbol-simbol keislaman.

Dengan pendekatan definisi *dār al-Islām* versi Abu Hanifah yang relatif longgar ini, maka dalam dunia modern, negara manapun yang telah memberikan jaminan keamanan bagi umat Islam untuk memeluk dan mengamalkan ajaran agamanya, maka sudah termasuk *dār al-Islām*.

⁴⁰¹Tim Forza Pesantren, *Ijtihad Politik Islam Nusantara....*, 47.

Melihat kronologi historis tentang eksistensi negara dalam konteks fiqh siyasah klasik tersebut bagaimana Abdurrahman Wahid menerjemahkannya dalam konteks kekinian? Bagaimana menyikapi konsep negara-bangsa (*nation-state*) Indonesia dan kaitannya dengan perumusan Pancasila sebagai asas kenegaraan ? Mengapa tidak memilih asas Islam sebagai asas negara?

Dalam posisi ini terlihat pemikiran Abdurrahman Wahid yang progresif dan bervisi ke depan. Dengan memanfaatkan teori klasik, ia menafsirkan permasalahan-permasalahan kekinian dengan perspektif *maqāṣid al-sharīah*. Pendekatan masalah terlihat dalam pemikirannya mengenai penerimaan asas Pancasila dalam bernegara. Pancasila yang membawa nilai-nilai kemanusiaan tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Selain itu dalam Pancasila terdapat jaminan dasar yang dalam konteks Islam dikenal dengan nama lima prinsip pokok (*al-kulliyat al-khamsah*) dan menjadi hak setiap manusia untuk dapat melangsungkan kehidupannya.⁴⁰²

Penerimaan terhadap Pancasila sebagai asas dalam bernegara ini terlihat dari pembacaannya terhadap teori klasik tentang negara dalam pernyataannya:⁴⁰³

Hukum yang demikian rinci, yang selama ini terpendam dalam khazanah kitab kuning bacaan para ulama mazhab imam Shafi'i, ternyata diaplikasikan dengan tuntas dalam kehidupan bernegara kita dewasa ini oleh NU. Kalau hakekat keagamaan dari sikap NU ini tidak

⁴⁰²Uraian mengenai hal ini lihat A. Zainul Hamdi, A. Zainul. Menimbang Jangkar Keindonesiaan Pancasila. Gerbang, 11 (IV): 84-95.

⁴⁰³Wahid, Abdurrahman. 2010. Agama, Negara dan Sikap Moderat NU. Pengantar Buku Einar M. Sitompul, *NU dan Pancasila* (hlm. xii-xiii), Yogyakarta: LKiS.

dimengerti, maka orang akan dengan mudah melihat NU tidak konsisten dalam pandangan tentang Republik Indonesia. Pada 1945 NU menerima adanya negara berideologi Pancasila, kurang lebihnya negara dari kategori *dār al-ṣulḥ* atau negara damai/sangga, bukan negara Islam dan tidak pula menentang Islam. Dalam Konstituante pada 1958-1959 NU memperjuangkan berlakunya shariah dalam undang-undang negara (berarti membuat negara Islam), pada 1959 NU menerima dekrit Presiden Soekarno untuk memberlakukan kembali Undang-Undang Dasar 1945, dan pada 1983-1984 menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi politik dan organisasi kemasyarakatan.

Dalam pandangan Abdurrahman Wahid, konsep negara-bangsa (*nation state*) merupakan sebuah fenomena dan kenyataan sejarah yang tak bisa diingkari eksistensinya. Demikian pula konsep tentang pembagian teritorial negara seperti disebutkan di atas merupakan fakta sejarah yang tak bisa ditolak. Konsep tersebut lahir dari pergumulan Islam dalam lintasan sejarah dan interpretasi intelektual terhadap realitas empiris di zamannya. Dalam hubungannya tentang dikotomi teritorial (konsep negara klasik) Abdurrahman Wahid mengatakan:⁴⁰⁴

Konsep yang seperti itu dalam mendudukkan pemerintahan pada “porsi netral” adalah inti dari pandangan mazhab Shafi’i tentang ‘tiga jenis negara’: *dār al-Islām*, *dār al-ḥarb*, dan *dār al-ṣulḥ* (negara Islam, negara perang, dan negara damai/sangga). Menurut paham ini, negara Islam harus dipertahankan dari serangan luar, karena ia merupakan perwujudan normatif dan fungsional dari cita-cita kenegaraan dalam Islam, dengan ciri utama berlakunya shariah Islam sebagai undang-undang negara. Negara perang atau negara anti-Islam harus diperangi karena berbahaya bagi kelangsungan hidup negara Islam, dan dengan demikian akan mengakibatkan dihilangkannya pemberlakuan shariah Islam dari undang-undang negara. Negara damai atau sangga harus dipertahankan karena shariah (dalam bentuk hukum agama/fiqih atau etika masyarakat) masih dilaksanakan oleh kaum muslimin di dalamnya, walaupun tidak melalui legislasi dalam bentuk undang-undang negara.

⁴⁰⁴Wahid, Abdurrahman. 2010. Agama, Negara dan Sikap Moderat NU. Pengantar Buku Einar M. Sitompul, *NU dan Pancasila* (hlm. xii).

Pernyataan di atas dapat ditafsirkan sebagai bentuk penerimaannya terhadap konsep negara-bangsa (*nation-state*) dan asas kenegaraannya. Dalam konteks negara Indonesia, Abdurrahman Wahid memantapkan pilihannya bahwa penetapan Pancasila sebagai asas negara adalah tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Menurut Dawam Rahardjo, bagi Gus Dur, tidak ada kewajiban bagi umat Islam untuk mendirikan sebuah “Negara Islam”. Tetapi ada perintah dalam al-Qur’an untuk membentuk suatu masyarakat yang mengacu kepada nilai-nilai keutamaan (*virtues*) yang menjalankan amar ma’ruf (membangun kebaikan) dan mencegah keburukan, nahi mungkar, untuk menegakkan iman dan keadilan di muka bumi.⁴⁰⁵ Karena itu, maka Islam jangan direduksi menjadi negara Islam, melainkan dikembalikan sebagai agama. Dengan demikian, maka pembaruan Gus Dur adalah mempertegas perspektif gerakan kultural dan gerakan kemasyarakatan, yang sekarang lebih populer dengan sebutan membangun civil society yang bersifat komplementer dan mendukung sebuah negara Pancasila yang telah dimulai oleh para Bapak Pendiri Bangsa (*founding fathers*). Itulah kurang lebih

⁴⁰⁵Hal ini senada dengan statemen al-Māwardī bahwa *imamah* atau negara-bangsa (*nation-state*) dalam konteks modern sebagai pengganti fungsi kenabian adalah untuk memelihara agama dan mengatur urusan-urusan dunia. Lihat Abū al-Hasan Ali Ibn Muhammad al-Māwardī, 1989. *Ahkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyat al-Dīniyyah*. (Kuwait: Dār Ibn Kutaibah, 1989), 3.

gambaran Gus Dur tentang “Islam Ku dan juga “Islam Anda” dan semoga juga “Islam Kita”⁴⁰⁶.

Landasan tekstual tentang penerimaan Pancasila sebagai asas negara memang tidak ditemukan/ tidak ada dalam Islam. Oleh karenanya, dalam hal ini, Abdurrahman Wahid melirik kepada konsep *maqāṣid al-sharīah* sebagai salah satu metode pendekatan dalam penetapan hukum Islam. Terkait dengan hal ini ia menyatakan:⁴⁰⁷

Para Pendiri Bangsa sadar bahwa di dalam Pancasila tidak ada prinsip yang bertentangan dengan ajaran agama. Sebaliknya, prinsip-prinsip dalam Pancasila justru merefleksikan pesan-pesan utama semua agama, yang dalam ajaran Islam dikenal sebagai *maqāṣid al-sharīah*, yaitu kemaslahatan umum (*al-maṣlahat al-‘āmmah, the common good*). Dengan kesadaran demikian mereka menolak pendirian atau formalisasi agama dan menekankan substansinya. Mereka memposisikan negara sebagai institusi yang mengakui keragaman, mengayomi semua kepentingan, dan melindungi segenap keyakinan, budaya, dan tradisi bangsa Indonesia. Dengan cara demikian, melalui Pancasila mereka menghadirkan agama sebagai wujud kasih sayang Tuhan bagi seluruh makhluk-Nya (*rahmatan lil ‘ālamīn*) dalam arti sebenarnya. Dalam konteks ideal Pancasila ini, setiap orang bisa saling membantu untuk mewujudkan dan meningkatkan kesejahteraan duniawi, dan setiap orang bebas beribadah untuk meraih kesejahteraan ukhrawi tanpa mengabaikan yang pertama.

Teks di atas menggambarkan pendekatan Gus Dur melalui *maqāṣid al-sharīah*, ketika landasan legislatif-normatif-tekstual tidak ditemukan. Hal lain yang dapat dibaca di sini adalah bahwa pernyataan di atas menurut Gus Dur merupakan model pendekatan yang digunakan oleh

⁴⁰⁶Rahardjo, M. Dawam. 2010. Pembaruan K.H. Abdurrahman Wahid. Dalam Irwan Suhanda (Ed.), *Gus Dur Santri Par Excellence Teladan Sang Guru Bangsa* (hlm. 120). Jakarta: PT Kompas Media Nusantara.

⁴⁰⁷Wahid, Abdurrahman. 2009. Musuh Dalam Selimut. Dalam Abdurrahman Wahid (Ed.), *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. (hlm. 17). Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika-The Wahid Institute-Maarif Institute.

Nahdlatul Ulama (NU) dalam memecahkan persoalan kebangsaan berdasarkan legitimasi keabsahan yang serba fiqih (kultural) dan bukan melalui strategi perjuangan politik (struktural).

Beberapa misal dari strategi keabsahan fiqih ini terlihat pada beberapa fase pengawalan dan pengabsahan NU atas bentuk negara-bangsa Indonesia. Pengawalan dan pengabsahan ini memperlihatkan kelentukan pemikiran NU yang bersifat strategis, baik demi terbentuknya negara-bangsa beradab, maupun demi kemaslahatan umat. Gus Dur memaparkan fase ini dalam beberapa tahap:⁴⁰⁸

Tahap pertama, penerimaan atas nusa-bangsa (*nation*) Indonesia. Melalui pengesahan Mukhtamar NU di Banjarmasin 1936 atas wilayah Hindia-Belanda sebagai *dār al-ṣulḥ* (negeri damai).

Tahap kedua, penerimaan negara (*state*) RI. Melalui peran pemimpin NU (A. Wahid Hasyim, Kiai Masykur dan Zainul Arifin) dalam perumusan Pancasila dan UUD 1945. Dengan penerimaan ini, pembelaan atas RI bersifat *fardlu 'ain* melalui Resolusi Jihad, Oktober 1945.

Tahap ketiga, pengesahan Presiden RI sebagai *waliyyul amri al-dlarūri bi al-shaukah*. Melalui Munas Alim Ulama di Cipanas, Bogor 1954. Dengan pengesahan ini, pemerintah RI sah secara *shar'i* dan berhak menerapkan shariat Islam dalam urusan nikah (wali hakim), waris, wakaf dan haji.

Tahap keempat (kulminasi), penerimaan atas Pancasila. Melalui Mukhtamar ke-27 NU di Situbondo (1984). Pancasila sebagai asas monstitusi negara, yang tidak menggantikan Islam sebagai akidah.

Dari keempat fase ini terlihat komitmen NU atas bentuk negara-bangsa (*nation-state*) modern. Bentuk ini memang bukan cita ideal, melainkan kondisi faktual yang harus diterima sebagai upaya penciptaan

⁴⁰⁸Syaiful Arif, *Humanisme Gus Dur, Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*, (Jakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), 256-257.

kemaslahatan umat. Bentuk ideal negara tentulah negara Islam. Oleh karena itu, bisa dipahami mengapa wilayah Hindia-Belanda (Nusantara) yang berada di bawah garis pemerintahan kolonial Belanda dihukumi sebagai *dār al-ṣulḥ* dalam terminologi *dār al-Islām*.⁴⁰⁹

Sejalan dengan kesimpulan di atas Abdurrahman Wahid mengatakan:⁴¹⁰

Penerimaan lain-lainnya adalah dalam konteks Republik Indonesia sebagai *dār al-ṣulḥ*, sedangkan perjuangan di Konstituante sebagai komitmen pada idealisme *dār al-Islām*, gagasan mengaplikasikan shariah melalui legalisasi undang-undang negara. Dengan ungkapan lain, sikap mencoba mendirikan *dār al-Islām* pernah dilakukan, karena memang demikianlah perintah keagamaan yang harus diikuti. Namun begitu upaya itu menemui jalan buntu, kenyataan adanya *dār al-ṣulḥ* harus diterima dengan penuh kesungguhan. Atas dasar cara berpikir beginilah diikuti kaidah fiqih (*legal maxims*) yang berbunyi *mā lā yudraku kulluh lā yutraku kulluh*, yang berarti “apa yang tak mungkin terwujud seluruhnya, tak boleh ditinggalkan yang terpenting (di dalamnya).” Secara keseluruhan, tentu wujud formal negara Islam yang semula diharapkan, tetapi dengan lahirnya Republik Indonesia, harus diterima yang terpenting di dalamnya, yaitu adanya negara yang memungkinkan kaum muslimin melaksanakan ajaran agama mereka secara nyata.

2. Status dan Peran Perempuan

Abdurrahman Wahid berpendapat bahwa pada intinya ajaran Islam yang paling esensial yang terkait status dan peran perempuan adalah “humanisasi perempuan”. Perempuan tidak lagi hanya dijadikan objek, pelayanan suami dan keluarga di dalam rumah, melainkan juga sosok manusia independen dalam artian yang paling mendasar. Tanggung jawab

⁴⁰⁹Syaiful Arif, *Humanisme Gus Dur....*, 257. Lihat juga Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi* (Jakarta: Prenada Media Group, 2016), 137-140.

⁴¹⁰Wahid, Abdurrahman. 2010. *Agama, Negara dan Sikap Moderat NU*. Pengantar Buku Einar M. Sitompul, *NU dan Pancasila* (hlm. xiii), Yogyakarta: LKiS.

mereka kepada Tuhan adalah sama dengan laki-laki. Mereka juga adalah makhluk yang memiliki fitrah suci yang kemuliaannya tidak hanya diukur berdasarkan jenis kelamin melainkan dari ketaqwaannya.⁴¹¹

Dalam kitab-kitab fiqih, pemahaman terhadap kaum perempuan yang dianggap sebagai “konco wingking” kurang mendapatkan perhatian, bahkan sampai sekarang masih ada di sebagian kaum muslimin yang meyakini sebagai ajaran baku agama yang tidak bisa di otak atik, bahkan al-Khattabi sebagaimana dikutip oleh Muhibbin berpendapat bahwa perempuan tidak sah menjadi seorang pemimpin. Begitu juga al-Shaukānī memahami ayat-ayat dan hadits yang berkaitan dengan perempuan sampai pada kesimpulan bahwa perempuan tidak boleh jadi pemimpin apalagi kepala negara.⁴¹²

Dalam konteks Indonesia pun ditemukan beberapa pandangan yang memiliki kecenderungan seperti di atas yakni kepemimpinan perempuan tidak tepat dalam pandangan agama. Dasar anggapan itu adalah ungkapan al-Qur’an “*Lelaki lebih tegak atas wanita*”⁴¹³, yang dapat diartikan menjadi dua macam. *Pertama*, lelaki bertanggung jawab fisik atas

⁴¹¹Selain ketaqwaan, prinsip yang dibutuhkan dalam kehidupan rumah tangga adalah konsep saling membutuhkan dan saling menghormati. Dengan prinsip-prinsip tersebut keluarga yang tenteram dan bahagia akan terwujud. Dengan demikian maksud dan tujuan shariat tentang prinsip kesetaraan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan menjadi tercapai dan termanifestasikan dalam realitas kehidupan yang nyata. Lihat Qurrotul Ainiyah, *Keadilan Gender dalam Islam Konvensi PBB dalam Perspektif Mazhab Shafi'i* (Malang: Kelompok Intrans Publishing, 2015), 138-151.

⁴¹²Abdurrahman Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006). Lihat dalam artikel berjudul Islam dan Kepemimpinan Wanita, 129. Lihat juga M. Usman, *Rekonstruksi Teori Hukum Islam Membaca Ulang Pemikiran Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali* (Yogyakarta: LKiS, 2015), 168. Bandingkan dengan Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2015), 177-188.

⁴¹³Al-Qur’an, 4:34.

keselamatan perempuan; dan *kedua*, lelaki lebih pantas menjadi pemimpin negara. Untuk melanjutkan anggapan ini digunakan beberapa sumber tekstual (*adillah al-naqliyyah*). Seperti ungkapan “Perempuan hanya mempunyai separuh akal lelaki”, dan sumber-sumber sejenis. Bahkan sebuah kutipan dari kitab suci al-Qur’an dipakai dalam hal ini, yaitu “*Bagian lelaki (dalam masalah warisan) adalah dua kali bagian perempuan*”⁴¹⁴. Padahal kutipan itu hanya mengenai waris-mewaris saja. Karena itu, dua pandangan di atas yang selalu menilai rendah perempuan, masih umum dipakai orang dalam dunia Islam.⁴¹⁵

Pada dasarnya dalam pandangan Abdurrahman Wahid, Islam mengajarkan persamaan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Dalam hal ini dengan tegas ia mengatakan:⁴¹⁶

Islam memberi hak dan penilaian yang seimbang antara laki-laki dan perempuan. Firman Allah Swt dalam al-Qur’an “*Sesungguhnya Kuciptakan kalian sebagai laki-laki dan perempuan*”⁴¹⁷ mengisyaratkan persamaan seperti itu. Perbedaan laki-laki dan wanita hanyalah bersifat biologis, tidak bersifat institusional/kelembagaan sebagaimana disangkakan banyak orang dalam literatur Islam klasik. Akibatnya, masyarakatpun menjadi terpengaruh, termasuk kaum perempuannya.

Dalam diskursus pemikiran keagamaan, perempuan sebagai salah satu tema yang layak memperoleh perhatian khusus. Jika kitab-kitab kuning yang menjadi referensi pesantren—terutama kitab ‘*Uqūd al-Lujain fi Huqūq al-Zaujain*’—masih menempatkan posisi perempuan yang kurang

⁴¹⁴Al-Qur’an, 4:11.

⁴¹⁵Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*. Lihat dalam artikel berjudul Islam dan Kepemimpinan Wanita, 128.

⁴¹⁶Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*. Lihat dalam artikel berjudul Islam dan Kepemimpinan Wanita, 129. Lihat juga Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur’an Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 121-136.

⁴¹⁷Al-Qur’an, 49:13.

menguntungkan, Abdurrahman Wahid justru sedang bersemangat memperjuangkan nasib perempuan.⁴¹⁸ Misalnya, wanita boleh menjadi presiden kendati terdapat hadis yang memberitakan bahwa kaum yang dipimpin perempuan itu akan rusak, “*Tidak bahagia suatu kaum bila menyerahkan urusan mereka kepada perempuan*” (HR. Bukhari). Hadith itu harus dilihat dalam konteks sejarah bahwa pada zaman Nabi Saw, masyarakatnya adalah masyarakat suku sehingga pemimpin harus menangani semua urusan, sedangkan pemimpin bersifat perorangan. Oleh karena itu, hanya laki-laki yang mampu mengemban amanat itu. Akan tetapi, sekarang kepemimpinan sudah dilembagakan sehingga perempuan pun boleh tampil sebagai pemimpin negara. Jadi, terdapat perbedaan setting sosial dan politik antara zaman Nabi Saw dan zaman sekarang yang memiliki implikasi berbeda.⁴¹⁹ Sekarang ini memberikan akses bagi

⁴¹⁸Kajian kritis terhadap peran perempuan di sektor publik dilakukan oleh beberapa pemikir di antaranya adalah K.H. Husein Muhammad. Menurut Husein Muhammad bahwa cara berpikir fiqh, yang tetap mempertahankan teks-teks kitab seperti apa adanya, masih menjadi fenomena yang umum dan terus diikuti oleh kebanyakan masyarakat muslim sejak berabad-abad lamanya sampai hari ini dan berlangsung di mana-mana. Bahkan sebagian di antaranya ada yang membatasi diri pada produk-produk pemikiran ulama mujtahid tertentu dan menolak pikiran-pikiran di luarnya. Seringkali gugatan terhadap teks-teks (*aqwāl*) fiqh dan upaya membongkar warisan intelektual klasik dipandang sebagai kesombongan intelektual dan menyalahi akar-akar tradisi. Ini tentu saja sebuah hegemoni, sekaligus juga ironi dalam perspektif ilmiah. Lebih dari itu, sikap dan pandangan yang memapankan fiqh seperti itu dengan sendirinya telah memperlakukan fiqh sebagai sebuah ideologi, bahkan dapat mempersamakan fiqh dengan teks-teks yang menjadi sumbernya, yaitu al-Qur'an. Pemikiran seperti ini sesungguhnya pernah dikritik oleh Jalaluddin al-Suyuthi, pemikir fiqh Shafi'i, dalam bukunya *al-Radd 'ala Man Akhlada Ila al-Arḍ wa Jahila bi Anna al-Ijtihād fi Kulli Aşrin Fard* (Kritik terhadap Pandangan yang Memapankan [mempertahankan status quo] dan yang tidak menyadari bahwa Ijtihad adalah Keniscayaan pada setiap Zaman). Lihat Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 138. Bandingkan dengan buku terbarunya dalam Husein Muhammad, *Perempuan, Islam dan Negara Pergulatan Identitas dan Entitas* (Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016).

⁴¹⁹Mujamil Qomar, *NU "Liberal" Dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), 169. Lihat juga Abdillah, Masykuri dan Sirry, Mun'im A.

perempuan untuk bersaing merebut kursi kepresidenan dengan kaum laki-laki. Terkait dengan hal tersebut Gus Dur mengatakan:⁴²⁰

Hadith yang berbunyi, “Jangan serahkan urusan penting kepada perempuan”, menurut saya hanya berlaku di zamannya. Oleh karena itu berbeda penerapannya dengan zaman sekarang. Karena bentuk pemerintahan masa lalu adalah model suku atau masyarakat kesukuan, maka kepala suku adalah segala-galanya. Dia pemberi hukum, pemimpin peperangan, pengatur ekonomi, pengatur keuangan, pengatur akhlak, dan keamanan. Semua terkumpul dalam diri satu orang. Dengan kata lain kepemimpinan dipersonalkan atau dijadikan kepribadian. Semua kualitas berkumpul pada pribadi sang pemimpin. Maka tak heran jika dalam keadaan demikian hadith tadi keluar. Tetapi di zaman sekarang, kepemimpinan negara tidak lagi dipersoalkan. Seorang presiden sebagai kepala negara tidak bisa membuat undang-undang sendiri. Ada lembaga DPR dan lembaga yudikatif yang melaksanakan undang-undang. Dengan kata lain kepemimpinan sudah dilembagakan dan sudah dikolektifkan menjadi kepemimpinan kolektif.

Statemen Gus Dur di atas menunjukkan perhatian dan keberpihakannya kepada nasib kaum perempuan. Meskipun terdapat nas atau dalil tekstual yang tidak berpihak kepada nasib kaum perempuan, dalam pandangannya harus dilihat dan diposisikan secara tepat. Maksud dan tujuan (*maqāṣid al-sharīah*) hukum harus digali sedalam-dalamnya untuk mendapatkan pemaknaan yang mengacu kepada kesetaraan dan persamaan antara kaum laki-laki dan perempuan. Karena itulah memang yang diajarkan dalam al-Qur’an.

2002. Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-laki: Perempuan dalam Kitab Fikih. Dalam Ali Munhanif (Ed.), *Perempuan dalam Literatur Islam Klasik* (hlm. 102-145). Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

⁴²⁰Wahid, Abdurrahman. 1999. Islam dan Hak Asasi Manusia. Lily Zakiyah Munir (Ed.), *Memosisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*. (hlm. 37-38). Bandung: Mizan.

3. Kedudukan Warga Non-Muslim

Salah satu wujud tantangan zaman dapat berupa kemajemukan pemeluk agama besar selain Islam, seperti pemeluk Nasrani dan Yahudi sehingga dibutuhkan wawasan baru terhadap keberadaan mereka agar tercipta kedamaian hakiki. Abdurrahman Wahid memandang sikap orang Yahudi dan Nasrani terhadap Islam sebagai suatu kewajaran, umat Islam pun bersikap begitu.⁴²¹

Dalam hal ini al-Qur'an menyatakan:

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ

“Dan orang-orang Yahudi dan Kristen tidak akan rela kepadamu, hingga engkau mengikuti kebenaran/ akidah mereka”.⁴²²

Menurut Abdurrahman Wahid dalam memaknai ayat tersebut kaum muslimin memerlukan cara pandang baru dan merubah pola pemahaman mereka. Terkait hal ini, paling tidak terdapat tiga poin penting yang diajukan Gus Dur yakni:⁴²³ *pertama*, harus dijelaskan dari sudut mana hak-hak orang dibedakan. Dari sudut akidah, hak orang muslim berada di atas hak non-muslim. Tetapi Indonesia bukan negara Islam. Oleh karena itu, kita harus mengakui bahwa hak non-muslim di mata undang-undang negara adalah sama. Dan secara nyata itulah yang terjadi berdasarkan Undang-Undang Dasar 1945; *kedua*, ayat di atas sebenarnya menunjukkan

⁴²¹Qomar, *NU "Liberal"*, 169.

⁴²²Al-Qur'an, 2:120.

⁴²³Munib Huda Muhammad (Ed.). 1998. *Kiai Menggugat Gus Dur Menjawab Sebuah Pergumulan Wacana dan Transformasi*. (hlm. 32-33). Jakarta: Fatma Press.

hubungan Nabi dengan kedua kelompok itu (Yahudi dan Nasrani) di masa beliau. Oleh karena itu, ketika ayat ini dianggap berlaku umum, timbul masalah antara lain kita wajib membuktikan alasannya. Sebab, secara historis, konteks ayat itu tampaknya memang erat dengan peristiwa pengusiran beberapa suku yang hidup di Madinah, seperti Bani Quraidzah dan sebagainya; *ketiga*, pada saat ini, pemeluk agama lain sudah merumuskan kembali pola hubungan mereka dengan kaum muslimin. Misalnya, Konsili Vatikan ke-II pada tahun 1964, menghasilkan suatu keputusan yang sangat fundamental.⁴²⁴ Yaitu, gereja mengakui hak setiap orang untuk mencari kebenaran menurut cara masing-masing, meskipun sayangnya masih ditegaskan bahwa kebenaran terakhir hanya bisa dicapai melalui gereja Khatolik Roma.⁴²⁵ Dari keputusan ini bisa dibaca bahwa mereka mampu berbicara dengan orang lain dengan tetap mempertahankan pendirian. Apa pun maksud mereka, kita harus memperhitungkan (bukan

⁴²⁴Menurut Alwi Shihab citra Islam yang lebih baik telah terbentuk selama penggal terakhir abad kedua puluh. Di samping Deklarasi Konsili Vatikan II seperti disebut di atas, terdapat beberapa pendekatan dan apresiasi simpatik terhadap Islam dapat ditemukan dalam tulisan para penulis Kristen. Untuk menyebut beberapa, para pemikir yang berperan dalam perubahan positif citra Islam yang rusak, adalah Montgomery Watt, Leonard Swidler, Kenneth Cragg, Hans Kung, R.C. Zaehner, John Esposito. Dan pantas pula disebut nama Louis Massignon yang memohonkan pengakuan akan otoritas kondisional al-Qur'an dan kenabian Muhammad Saw dan merupakan salah seorang pemikir Kristen terkemuka. Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1998), 90-91.

⁴²⁵Doktrin yang dirumuskan Gereja di atas pada awalnya didukung pula oleh kenyataan bahwa Islam sebagai agama wahyu tidak dikenal dalam kitab suci Kristen (Injil). Ketiadaan penyebutan dalam teks Injil merupakan kesimpulan logis konsep Kristen tentang "Kanon Penutup" yang berarti wahyu Tuhan terakhir. Dari konsep inilah lahir doktrin tentang gereja sebagai sumber penyelamatan satu-satunya dan yang terakhir, sebagaimana terungkap dalam rumusan gereja yang terkenal *extra ecclesias nulla salus*. Oleh karena itu, ide tentang kanon tertutup ini hanya memberi sedikit ruang, jika pun ada, bagi respon positif terhadap agama yang mengklaim membawa wahyu Tuhan, apalagi agama yang mengandung bantahan terhadap doktrin tertentu tentang Kristen, seperti Islam. Selanjutnya lihat Shihab, *Islam Inklusif*,.... 89-90.

menerima) perkembangan ini. Jangan sampai timbul kesan bahwa orang lain bersikap luwes, tetapi kita bersikap kaku. Dengan demikian akan terbukti secara nyata bahwa Islam memang bersifat dinamis, yang hidup, dan mampu menampilkan pendiriannya dalam *hujjah-hujjah* yang masuk akal, bukan agama yang sempit pandangan.

Ayat-ayat al-Qur'an lainnya yang sering dijadikan sebagai klaim-klaim perbedaan teologis adalah seperti yang terdapat dalam surat Ali Imran:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٨٥﴾

“Barangsiapa mengambil selain Islam sebagai agama, maka amal kebajikannya tidak akan diterima oleh Allah, dan dia di akhirat kelak akan menjadi orang yang merugi perdagangannya”.⁴²⁶

Dalam ayat ini, menurut Gus Dur jelas menunjukkan kepada masalah keyakinan Islam yang berbeda dengan keyakinan lainnya, dengan tidak menolak kerjasama antar Islam dengan berbagai agama lainnya. Perbedaan teologis seharusnya tidak menjadikan umat Islam untuk menutup diri terhadap perubahan yang terjadi di masyarakat dan terkungkung dalam penjara penafsiran para pemikir terdahulu. Dalam hal ini Gus Dur menyatakan:

Perbedaan keyakinan tidak membatasi atau melarang kerjasama antara Islam dan agama-agama lain, terutama dalam hal-hal yang menyangkut kepentingan umat manusia. Penerimaan Islam akan kerjasama itu, tentunya akan dapat diwujudkan dalam praktek kehidupan, apabila ada dialog antar agama. Dengan kata lain, prinsip pemenuhan kebutuhan berlaku dalam hal ini, seperti adagium ushul fiqh/teori legal hukum

⁴²⁶Al-Qur'an, 3:85.

Islam; “*Sesuatu yang membuat sebuah kewajiban agama tidak terwujud tanpa kehadirannya, akan menjadi wajib pula*”. Kerjasama tidak akan terlaksana tanpa dialog, oleh karena itu dialog antar agama juga menjadi kewajiban.⁴²⁷

Dalam al-Qur’an, surat al-Hujurat Allah Swt berfirman:

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلٍ لِتَعَارَفُوْۤا

“*Sesungguhnya telah Ku-ciptakan kalian sebagai laki-laki dan perempuan, dan Ku-jadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku bangsa agar kalian saling mengenal*”.⁴²⁸

Menurut Gus Dur ayat tersebut menunjuk kepada perbedaan yang senantiasa ada antara laki-laki dan perempuan serta antar berbagai bangsa atau suku bangsa. Dengan demikian, perbedaan merupakan sebuah hal yang diakui Islam, sedangkan yang dilarang adalah perpecahan dan keterpisahan.

Tentu saja, adanya berbagai keyakinan itu tidak perlu dipersamakan secara total, karena masing-masing memiliki kepercayaan/ akidah yang dianggap benar. Demikian pula kedudukan penafsiran-penafsiran akidah/

⁴²⁷Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, 133-134. Untuk kasus dialog Islam-Kristen di Indonesia, Alwi Shihab menyatakan bahwa isu-isu yang menyebabkan ketegangan yang terkadang muncul di antara kedua komunitas terletak pada apa yang dijabarkan oleh Paul Knitter sebagai hubungan “toleransi yang malas” (*lazy tolerance*). Dalam toleransi semacam ini, setiap agama mengajak agama lain untuk mengakui keabsahan masing-masing dan kemudian saling mengabaikan satu sama lain karena masing-masing mengambil jalan yang memuaskan mereka sendiri untuk menciptakan atmosfer yang memungkinkan kedua komunitas untuk menahan diri dari saling menuduh yang lain sebagai tidak toleran, keduanya berhadapan dengan tantangan konsep toleransi agama yang sesungguhnya. Tanpa harus mengorbankan prinsip-prinsip agama yang mendasar, kedua komunitas harus memiliki niat baik untuk saling mendengar satu sama lain. Jika kedua komunitas tidak siap dan bersedia untuk bertemu dengan agama lain dengan sikap pengertian dan hormat, maka “toleransi yang malas” itu tidak akan berubah, kecuali justru menjadi semakin parah. Lihat Shihab, *Islam Inklusif*, 93-94.

⁴²⁸Al-Qur’an, 49:13.

keyakinan itu. Umat Katholik sendiri memegang prinsip itu. Seperti dalam Konsili Vatikan II yang dipimpin Paus Yohannes XXIII dari tahun 1962 hingga 1965, menyebutkan bahwa para uskup yang menjadi peserta menghormati setiap upaya mencapai kebenaran, walaupun tetap yakin bahwa kebenaran abadi hanya ada dalam ajaran agama mereka. Jadi, keyakinan masing-masing tidak perlu diperbandingkan atau dipertentangkan.⁴²⁹

Dengan demikian, menjadi jelaslah bahwa kerjasama antara berbagai sistem keyakinan itu sangat dibutuhkan dalam menangani kehidupan masyarakat, karena masing-masing memiliki keharusan menciptakan kesejahteraan lahir (keadilan dan kemakmuran) dalam kehidupan bersama, walaupun bentuknya berbeda-beda. Di sinilah nantinya, terbentuk persamaan antar agama, bukannya dalam ajaran/ akidah yang dianut, namun hanya pada tingkat capaian materi. Karena capaian ukuran materi menggunakan bukti-bukti kuantitatif, seperti tingkat penghasilan rata-rata warga masyarakat ataupun jumlah kepemilikan—misalnya, telpon atau kendaraan per-keluarga. Sedangkan yang tidak, seperti ukuran keadilan,

⁴²⁹Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, 134. Mengenai hal ini Gus Dur pernah mengkritik Nurcholish Madjid (Cak Nur) yang melontarkan gagasan bahwa semua agama adalah sama. Kontan saja Cak Nur mendapat kritik pedas dari mana-mana, khususnya Abdurrahman Wahid. Lihat artikel Gus Dur Tiga Pendekar dari Chicago dalam Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 3-6. Bagi Gus Dur, Cak Nur mestinya tetap menekankan bahwa ada perbedaan esensial dari segi teologis antara Islam dan agama-agama lain. Niat baik Cak Nur agar Islam memberikan sumbangsih positif dalam pembangunan bernegara di Indonesia tidak perlu dilakukan dengan menghilangkan perbedaan-perbedaan teologis. Secara konstitusional, semua agama diakui sebagai agama yang punya hak hidup. Sebagai implikasinya, semua penganut agama-agama itu adalah warganegara yang sah. Di kemudian hari Cak Nur mengikuti saran Gus Dur. Cak Nur mengatakan bahwa pluralisme merupakan kehendak Allah, sehingga tidak mungkin menganggap semua agama adalah sama. Lihat Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press), 64.

dapat dimengerti secara empirik dalam kehidupan sebuah sistem kemasyarakatan.⁴³⁰

Dengan sebuah penalaran analogis Gus Dur mengatakan bahwa selama Nabi Muhammad Saw masih berkeyakinan; Tuhan adalah Allah, dan beliau sendiri adalah utusan Allah Swt, selama itu pula orang-orang Yahudi dan Kristen tidak dapat menerima (berarti tidak rela kepada) keyakinan/ akidah tersebut. Sama halnya dengan sikap kaum muslimin sendiri. Selama orang Kristen yakin bahwa Yesus adalah anak Tuhan dan orang Yahudi percaya bahwa mereka adalah umat pilihan Tuhan, maka selama itu pula kaum muslimin tidak akan rela kepada kedua agama tersebut. Dalam arti, tidak menerima ajaran mereka.⁴³¹

Kalau umat Islam bersikap demikian, hal itu sebenarnya wajar-wajar saja, karena menyangkut penerimaan keyakinan/ akidah. Tetapi hal itu tidak menghalangi para pemeluk ketiga agama itu untuk bekerjasama dalam dalam hal *muamalat*, yaitu memperbaiki nasib bersama dalam mencapai kesejahteraan materi. Mereka dapat bekerjasama untuk mengatur kesejahteraan materi tersebut dengan menggunakan ajaran masing-masing.

D. Dari Maqāsid al-Shariah Abdurrahman Wahid Menuju Fiqih Nusantara

Abdurrahman Wahid dikenal sebagai intelektual Islam yang memiliki wawasan luas di bidang kajian keislaman (*turath* atau kitab-kitab kuning) dan pengetahuan keilmuan modern (teori-teori sosial Barat). Perpaduan

⁴³⁰Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, 135.

⁴³¹Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita....*, 135.

keilmuan yang memadai ini membuatnya mampu menawarkan ide-ide dan gagasan segar baik dalam konteks Indonesia maupun dunia Islam.⁴³²

Luasnya cakrawala intelektual Abdurrahman Wahid tidak bisa dilepaskan dari epistemologi yang dipakainya dalam mengamati dan mencermati persoalan sosial dan keagamaan yang muncul di tengah-tengah masyarakat. Sebagai tokoh yang mengenyam pendidikan dalam dua tradisi intelektual, yakni pendidikan di timur (Indonesia, Mesir dan Baghdad) dan tradisi barat (Belanda dan Eropa), dalam membangun teori dan pemikirannya, Gus Dur tetap berpegang pada 4 (empat) sumber pokok ajaran Islam (*al-Qur'an*, *al-Hadith*, *al-Ijma'* dan *al-Qiyas*). Selain itu, untuk mempertajam konstruk paradigmatis pemikirannya, ia memanfaatkan berbagai piranti dari produk *usul fiqih* dan *qawa'id fiqhiyyah*, pemikiran para filosof dan tokoh pemikir Barat. Landasan epistemologis demikian, terbentuk dari pola pendidikan yang ia peroleh dari tradisi pesantren disebutnya sebagai sebuah “subkultur” sebagaimana telah disinggung di atas.⁴³³

Dari gambaran di atas, setidaknya latar belakang epistemologi pemikiran Gus Dur berakar pada tiga tradisi, yaitu: *pertama*, kultur dunia pesantren yang hierarkhis dan penuh dengan etika yang ketat; *kedua*, tradisi Timur Tengah yang terbuka dan keras; dan *ketiga*, budaya Barat

⁴³²Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, 325-427. Dedy Djamiluddin Malik-Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, 168-196. Abdul Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia*, Ma'mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amien Rais*, Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam Indonesia*, Laode Ida dan A. Tantowi Djauhari, *Gus Dur Di Antara Keberhasilan*,

⁴³³Shidiq, *Gus Dur Penggerak Dinamisasi Pendidikan Pesantren*, 27-28.

yang liberal, rasional dan sekuler. Ketiga ranah tersebut benar-benar saling berpengaruh dalam pribadi Gus Dur sehingga menjadikannya nampak selalu dinamis, berpikir liberal dan berwawasan luas yang melampaui batas-batas tradisionalisme pesantren.⁴³⁴

Dalam pandangan M. Amin Abdullah pola pemikiran hukum Islam dalam kurun waktu klasik hingga kontemporer terbagi menjadi tiga varian, yakni: *pertama*, paradigma *literalistik* yang begitu dominan pembahasannya tentang teks, dalam hal ini teks berbahasa Arab, baik dari segi grammar maupun sintaksisnya dan mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang ada dibalik teks literal. Paradigma ini diwakili oleh para ahli usul mazhab mutakalimin (Shafi'iyah, Malikiyah, Hanabilah, dan Mu'tazilah) yang bercorak teologis-deduktif dan mazhab Hanafiyyah yang memiliki corak pemikiran induktif-analitis. Paradigma ini berlangsung kurang lebih lima abad (abad ke-2 H – abad ke-7 H) dan baru mengalami perbaikan dengan munculnya al-Shāṭibī (w. 790 H/1388 M) pada abad ke-8 H yang menambahkan teori *maqāṣid al-sharīah* yang mengacu pada maksud Allah yang paling dasar sebagai pembuat hukum (*shari', lawgiver*). Dengan demikian, ilmu usul fiqih tidak lagi hanya terpaku pada literalisme teks. Kehadiran al-Shāṭibī sama sekali tidak menghapus paradigma literal, tapi ingin lebih melengkapinya agar ilmu ini dapat lebih sempurna memahami perintah Allah. Dengan demikian, dalam perspektif filsafat ilmu, al-Shāṭibī sebenarnya tidak melakukan apa yang

⁴³⁴Shidiq, *Gus Dur Penggerak Dinamisasi Pendidikan Pesantren....*, 30.

menurut Thomas Kuhn disebut dengan pergeseran paradigma (*paradigm shift*), tapi lebih hanya melengkapi paradigma lama saja, agar tidak terlalu literalistik. Al-Shātibī dalam perspektif Kuhn, sesungguhnya tidak melakukan perubahan revolusioner pada bangunan ilmu usul fiqh.

Kedua, enam abad kemudian, sumbangan al-Shātibī itu direvitalisasi oleh para pembaharu usul fiqh di dunia modern, seperti Muhammad Abduh (w. 1905), Rasyid Ridha (w. 1935), Abdul Wahāb Khallāf (w. 1956), ‘Allal al-Fāsi (w. 1973), dan Hasan Turabi. Karena tidak menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip *maṣlahah* yang ditawarkan al-Shātibī melalui teori *maqāṣid*-nya itu, maka menurut Wael B. Hallaq seperti dikutip oleh Amin Abdullah, mengkategorikan para pembaharu di bidang usul dalam kelompok ini sebagai para pembaharu penganut aliran *utilitarianisme*.⁴³⁵

Ketiga, sementara itu, pertanyaan tentang bagaimanakah teks suci dapat dipahami dan kemudian dijalankan dalam konteks dunia modern yang sudah barang tentu tidak lagi sama dengan konteks zaman Nabi tetap saja masih menjadi agenda besar bagi umat Islam dewasa ini. Pertanyaan semacam ini menurut sebagian pakar seperti Muhammad Iqbal, Mahmud Muhammad Taha, Abdullahi Ahmad al-Naim, Muhammad Said Ashmawi, Fazlur Rahman, dan Muhammad Syahrur sama sekali tidak

⁴³⁵Abdullah, M. Amin. 2002. Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer. Dalam Ainurrofiq (Ed.). “*Mazhab Jogja*” *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (hlm. 119-120). Djogjakarta: Ar-Ruzz Media-Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga.

dapat diselesaikan dengan berpijak pada prinsip *maṣlahah* klasik di atas. Bahkan mereka beranggapan bahwa prinsip masalahah tidak lagi memadai untuk membuat hukum Islam mampu hidup di dunia modern. Dengan mengambil sample tiga orang pemikir (Ashmawi, Fazlur Rahman dan Syahrur), Hallaq menamakan kelompok ini dengan aliran liberalisme keagamaan (*religious liberalism*), karena coraknya yang liberal dan cenderung membuang teori-teori usul fiqh lama. Menurut Hallaq upaya pembaharuan di bidang usul dari kelompok kedua ini dianggapnya lebih menjanjikan dan lebih persuasif. Kelompok ketiga ini dalam membangun metodologinya yang ingin menghubungkan antara teks suci dan realitas dunia modern lebih berpijak pada upaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luas dari teks.⁴³⁶

Dengan mencermati tipologi di atas, pemikiran *al-Maqāṣid* yang digagas Abdurrahman Wahid dapat dikategorikan dalam aliran utilitarianisme tradisional. Hal ini dapat dilihat dari berbagai wacana dan ide yang digagasnya yang berupaya menggabungkan antara dimensi pemikiran klasik dan pemikiran-pemikiran sosial kontemporer seperti telah disinggung di atas. Dengan kata lain, pemikiran Abdurrahman Wahid tetap mengacu kepada teks secara kritis dan mendialogkan dengan kondisi obyektif kekinian di era multikulturalistik.

⁴³⁶Abdullah, M. Amin. 2002. Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh...(hlm.120-121).

Dalam kaitannya dengan konsep *maqāṣid al-sharīah* ini, dari berbagai tulisannya sepertinya ia memang tidak membangun sebuah konsep *al-Maqāṣid* yang betul-betul bisa dikatakan baru.⁴³⁷ Akan tetapi dapat ditegaskan di sini, dengan menganalisis berbagai tulisannya pula didapatkan satu kesimpulan bahwa gagasan-gagasan dan idenya syarat dengan muatan-muatan dan nilai-nilai *maqāṣid al-sharīah* di dalamnya.⁴³⁸ *Al-Maqāṣid* yang digagasnya berangkat dari pengalaman empirik yang dilaluinya baik ketika menimba ilmu keislaman di Timur Tengah maupun ketika bersentuhan dengan ideologi-ideologi sekuler dari Barat. Selain itu, tidak bisa dikesampingkan adalah realitas empirik di dalam negeri yang multikulturalistik dan plural. Kondisi yang demikian ini menuntutnya untuk merumuskan sebuah fiqih nusantara yang ramah dan *adaptable* dengan nilai-nilai dan kearifan lokal.⁴³⁹

⁴³⁷Indikasi ini diperkuat dalam berbagai artikel yang ditulisnya yang mencerninkan perluasan dari makna *maqāṣid al-sharīah* yang dirumuskan oleh para ulama klasik. Lihat Wahid, Abdurrahman. 2010. Islam dan Hubungan Antarumat Beragama di Indonesia. Dalam Frans M. Parera dan T. Jakob Koekerits (Ed.), *Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman Warisan Pemikiran K.H. Abdurrahman Wahid* (hlm. 14-18). Jakarta: PT Kompas Media Utama.

⁴³⁸Untuk menyebut beberapa contoh lihat artikel-artikel yang ditulisnya dalam buku *Islam Ku Islam Anda Islam Kita* (1) Islam dan Kesejahteraan Rakyat (hlm. 176-179). (2) Ekonomi Ditata dari Orientasinya (hlm. 205-208). (3) Benarkah Harus Ada Konsepnya? (hlm. 209-212) dan lain-lain.

⁴³⁹Menurut Arifuddin Ismail, teori relasi Islam dan tradisi atau kearifan lokal yang menarik digunakan adalah teori “pribumisasi islam” yang dicetuskan oleh Abdurrahman Wahid. Pribumisasi Islam lahir dalam konteks perhatian Gus Dur untuk tidak menjadikan Islam sebagai alternatif terhadap persoalan kenegaraan dan kebangsaan. Pribumisasi Islam adalah upaya untuk mengokohkan kembali akar budaya dengan tetap menciptakan masyarakat yang taat beragama. Lihat Arifuddin Ismail, *Agama Nelayan Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 24.

Konsep *maqāṣid al-sharīah* memang telah dirumuskan dan rintis oleh para ulama klasik seperti, al-Juwainy, al-Ghazālī, al-Ṭhūfī hingga al-Shāṭibī.⁴⁴⁰ Memasuki era modern, konsep *maqāṣid al-sharīah* juga mengalami berbagai modifikasi yang signifikan sesuai dengan tuntutan zamannya. Di antara para pemikir tersebut adalah Muḥammad Ṭāhir Ibn Āshūr, Muḥammad ‘Alal al-Fāsī, Ahmad Raysunī dan Muḥammad Said Ramaḍān al-Būṭī.

Para ulama yang disebutkan di atas dalam sejarahnya dikenal dikenal sebagai pemikir yang mencoba merumuskan konsep *maqāṣid al-sharīah* secara sistematis. Konsep *maqāṣid al-sharīah* yang pada awalnya—secara umum—hanya dipahami sebagai konsep nilai-nilai universal-abstrak, pada gilirannya di urai menjadi sebuah sistem berpikir atau metodologi yang urgen dalam menjawab problematika yang muncul di setiap zamannya. Karena Islam tidak cukup hanya dipahami melalui tekstual semata. Atas dasar inilah, konsep *maqāṣid al-sharīah* dimunculkan dan diaktualkan kembali untuk memecahkan kebuntuan dan kebutuhan masalah-masalah hukum di masyarakat.

Salah satu gagasan yang ditawarkan oleh Abdurrahman Wahid adalah perlunya pemahaman secara massif ditingkat masyarakat mengenai fiqh sebagai etika sosial. Secara sederhana dapat dipahami, fiqh merupakan

⁴⁴⁰Konsep *maqāṣid al-sharīah* selalu menarik untuk dikaji karena salah satu titik tekan di dalamnya adalah faktor realitas sosial masyarakat (*empirical approach*) yang menjadi epistemologi pendasaran hukumnya. Dalam artian terdapat pendekatan sosiologis yang melihat fenomena aktual yang terjadi di masyarakat dan tidak hanya terpaku terhadap penafsiran secara tekstual semata. Lihat Pujiono, *Hukum Islam dan Dinamika Perkembangan Masyarakat Mengungkap Pergeseran Perilaku Kaum Santri* (Yogyakarta-Jember: Mitra Pustaka-STAIN Jember Press, 2012).

pendapat atau *qaul* para ulama mujtahid yang terikat dengan zamannya. Fiqih merupakan hasil ijtihad ulama yang terkait dengan lingkup sosial, kultur dan pola pikir umat di masanya.⁴⁴¹ Dengan demikian fiqih adalah salah satu *episteme* (sistem pengetahuan) yang selalu dinamis dan mengikuti gerak laju sejarah dan pergerakan denyut nadi umat Islam. Oleh karena itu menjadi sangat wajar dan bahkan menjadi keharusan apabila dalam satu masa fiqih mengalami rekonstruksi karena terdapat unsur-unsur di dalamnya yang tidak sesuai lagi dengan paradigma dan pola pikir serta cara pandang umat di masa yang akan datang.⁴⁴²

Berangkat dari pendekatan yang kontekstual dengan perkembangan zaman, pemikiran Gus Dur sebenarnya merupakan salah satu upayanya dalam merealisasikan konsep Ahlussunnaah wa al-Jamaah melalui kaidah-kaidah fiqhiyyah (*legal maxims*) dan usul fiqih (*legal theory*).⁴⁴³ Kaidah *al-muḥāfadzah ‘ala al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdz bi al-jadīd al-aṣlah* (memegang sesuatu yang lama yang baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik) digunakan untuk mengimbangi kaidah fiqhiyyah, *idza ta’arraḍa al-māni’ wa al-muqtaḍa, quddima al-māni’* (apabila berlawanan antara yang mencegah dan yang mengharuskan, didahulukan yang mencegah). Kaidah ini secara normatif menunjukkan sikap hati-hati,

⁴⁴¹Perlunya model “pembacaan” fiqh secara aktual dan kontekstual lihat Wahid, Marzuki dan Ghazali, Abdul Moqshith. Februari 1999. Membaca al-Muhazab Dengan Pendekatan Kontekstual. *Aula*, No. 02 Tahun XXI, 60-72.

⁴⁴²Terkait dengan hal ini lihat As, Muhammadun. Juni 2003. Menuju Fiqh Kontekstual-Universal. *Aula*, No. 06 Tahun XXV, 71-73.

⁴⁴³Lihat juga Muhajir, Afifuddin. Oktober. 2000. Memberdayakan Ushul Fikih. *Aula*, No. 10 Tahun XXI, 63-66. Bandingkan dengan Mahfudz Asmawi. Agustus 2003. Reorientasi Studi Ushul al-Fiqh. *Aula*, No. 08 Tahun XXV, 75-80. Ghazali, Abdul Moqshith. Membangun Ushul Fikih Alternatif. Februari 2004. *Aula*, No. 02 Tahun XXVI, 63-67.

tetapi dari perspektif dinamika pemikiran justru menyebabkan stagnasi akibat tidak berani mengambil resiko. Oleh karena itu, segera diimbangi kaidah tersebut yang menunjukkan keterbukaan untuk menerima pemikiran-pemikiran modern yang lebih logis dan rasional, tetapi dengan tetap melestarikan “kekayaan intelektual yang lama”. Pada gilirannya terjadi keseimbangan antara budaya pemikiran lama dan budaya pemikiran baru dalam suatu mata rantai yang saling terkait.

Bersamaan dengan makin meningkatnya “kebebasan pemahaman” sosial dan politik di Indonesia, maka kehidupan dan pemikiran fiqih dalam NU juga mengalami pergeseran; dari paradigma fiqih sebagai “kebenaran ortodoksi” menjadi paradigma “pemahaman sosial”. Paradigma pertama menunjukkan realitas pada kebenaran fiqih, sedangkan paradigma kedua menggunakan fiqih sebagai *counter discourse* dalam wilayah politik pemaknaan yang tengah berlangsung. Jika yang pertama memperlihatkan watak “hitam putih” dalam memandang realitas, yang kedua memperlihatkan wataknya yang bernuansa, dan terkadang rumit dalam menyikapi realitas. Jika orientasi paradigma pertama lebih menunjukkan kepada pemaknaan fiqih secara personal, maka paradigma kedua memiliki semangat dan orientasi sosial sehingga mampu memberikan transformasi sosial dalam kehidupan kemasyarakatan.⁴⁴⁴

⁴⁴⁴Qomar, *NU “Liberal”*, 111-112. Paradigma fiqih sebagai kebenaran ortodoksi lihat tulisan Ghazali, Abdul Moqshit. Juli 2003. *Wajah Fiqh Konvensional. Aula*, No. 07 Tahun XXV, 86-92.

Mengenai perlunya pergeseran pemaknaan fiqih ini dalam sebuah esainya Gus Dur menulis:

Persoalannya kini adalah bagaimana dimensi pribadi ini bisa diterjemahkan secara sosial, sebab di dalam iman ternyata adalah mungkin untuk menjadi mukmin yang baik dan sekaligus menjadi makhluk a-sosial. Sebaliknya bisa terbentuk pula sikap hidup yang begitu sosial tetapi tanpa keimanan. Usaha menjembatani kedua bentuk keberagaman yang ekstrem ini adalah sebuah keharusan yang ditunjuk oleh ayat tadi. Ayat ini menghubungkan *Rukun Iman* dan *Rukun Islam* dengan “rukun sosial”, yaitu perhatian yang cukup terhadap dana untuk membela kaum lemah. Akan tetapi, secara epistemologis, “rukun sosial” yang ada di tengah itu belum pernah dirumuskan dan disepakati sebagai soal teologi, melainkan dianggap sebagai soal politik. Biasanya “rukun sosial” hanya dimasukkan ke dalam “Bab Jihad”, di mana status jihad itu sendiri hanya ber hukum *fardhu kifayah* yang cukup dilakukan setahun sekali.⁴⁴⁵

Dalam perspektif epistemologi hukum Islam, ajakan Gus Dur tersebut bisa dikatakan sebagai upaya dalam memaknai persoalan-persoalan keumatan dan kebangsaan melalui perspektif *maqāṣid sharīah*. Rukun sosial merupakan sebuah istilah untuk membumikan Islam agar lebih akrab dan bersentuhan dengan permasalahan-permasalahan sosial keagamaan. Dengan demikian ber-Islam tidak cukup hanya dengan kualitas personal dan individual semata. Melainkan harus peka dengan problematika kemanusiaan di sekitarnya.

Dalam konteks Indonesia, ide pribumisasi Islam yang digagasnya merupakan titik awal terbentuknya fiqih Nusantara yang bersifat *adaptable* dengan nilai-nilai lokal masyarakat setempat. Sebagai pijakan epistemologi pribumisasinya, Gus Dur mencatat adanya dua

⁴⁴⁵Abdurrahman Wahid, Paradigma Pengembangan Masyarakat melalui Pesantren. 2010. Dalam Hairus Salim H.S. (Ed.). *Menggerakkan Tradisi Esai-Esai Pesantren*. (hlm. 200-201). Yogyakarta: LKiS.

kecenderungan dalam memmanifestasikan kebudayaan Islam ke dalam kebudayaan Indonesia: *pertama*, kecenderungan untuk formalisasi ajaran Islam dalam seluruh manifestasi kebudayaan bangsa; *kedua* kecenderungan untuk menjauhi sedapat mungkin formalisasi ajaran Islam dalam manifestasi kebudayaan bangsa. Kecenderungan pertama menurut Gus Dur berkeinginan untuk memmanifestasikan dimensi Islam ke dalam kehidupan sehari-hari, agar kebudayaan Indonesia diwarnai oleh ajaran Islam. Mereka memulainya dari persoalan bahasa, misalnya ucapan salam “*assalamualaikum*” dijadikan ganti dari ucapan “selamat pagi”, hari kelahiran diganti dengan *yaum al-milād*, istilah sahabat, diganti *ikhwān*, dan sebagainya. Kecenderungan seperti ini pada gilirannya menghilangkan budaya lokal yang dinilai tidak Islami. Mereka mencanangkan, Islam sebagai budaya alternatif.⁴⁴⁶

Gus Dur menilai tidak tepat kecenderungan formalisasi seperti ini. Menurut Gus Dur, sebagai ajaran normatif yang berasal dari Tuhan, Islam harus mengakomodasi kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya. Gus Dur mencontohkan al-Qur’an dan al-Hadith. Kedua sumber asasi Islam itu menurut Gus Dur berwatak lokal, karena al-Qur’an menggunakan istilah susu dan madu sebagai penggambaran untuk eksistensi surga, buah-buahan yang didambakan manusia padang pasir, dan pengertian-pengertian bangsa Arab mengenai kehidupan. Itu

⁴⁴⁶Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 250-251.

semua dijadikan wahana al-Qur'an untuk menyampaikan pesan-pesannya. Atas dasar itu, Gus Dur memilih kecenderungan kedua.⁴⁴⁷

Ada beberapa argumen pendukung ide “pribumisasi Islam” Gus Dur: *Pertama*, pribumisasi Islam merupakan bagian dari sejarah Islam, baik di negeri asalnya maupun di Indonesia, seperti yang dilakukan Sunan Kalijaga. *Kedua*, pribumisasi merupakan kebutuhan masyarakat lokal Indonesia dalam ber-Islam. *Ketiga*, pribumisasi Islam terkait dengan hubungan fiqih dan adat (budaya). Dalam konteks ini Gus Dur berpegang pada kaidah fiqhiyyah yang umum digunakan dalam pondok pesantren, *al-‘ādah muḥakkamah*. Dengan kaidah itu, Gus Dur tidak berarti mencanangkan bahwa adat merubah norma-norma Islam, melainkan memanifestasi agama ke dalam budaya setempat, karena manifestasi norma Islam adalah bagian dari budaya, seperti bangunan Masjid Demak.⁴⁴⁸

Dari gambaran di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa pribumisasi Islam memiliki dua implikasi yaitu:

Pertama, pribumisasi Islam adalah kontekstualisasi Islam. Di dalam poin pertama ini, terdapat dua pemahaman, yakni:⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi....*, 251.

⁴⁴⁸ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi....*, 254. Lihat juga Wahid, Abdurrahman. 2001. Pribumisasi Islam. Dalam Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. (hlm. 109-128). Jakarta: Desantara.

⁴⁴⁹ Arif, *Humanisme Gus Dur*, 107. Lihat Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), 109-128.

1). Akomodasi adat oleh fiqih (*al-‘ādah muḥakkamah*)

Contoh: Akomodasi hukum waris Islam atas adat waris lokal seperti *adat perpantangan* (Banjarماسin) dan *gono-gini* (Yogyakarta-Solo).

2). Pengembangan aplikasi nas

Contoh: setelah lahir wacana emansipasi wanita (modern), dibutuhkan perubahan cara pandang keadilan dari keadilan menurut suami, menjadi keadilan menurut istri dalam kasus poligami. Kasus ini merujuk pada QS al-Nisa’ (4) ayat 3. Dengan adanya perubahan cara pandang atas keadilan maka istri mendapat keadilan dengan cara tidak dipoligami, tanpa harus mengganti *naṣ* al-Qur’an itu sendiri.

Kedua, pribumisasi Islam sebagai kulturalisasi Islam. Poin inilah yang melahirkan manifestasi (bentuk) Islam dalam kultur lokal. Contoh, atap Masjid Demak yang menggunakan atap “Meru” (Hindu-Buddha) seperti termaktub di atas.

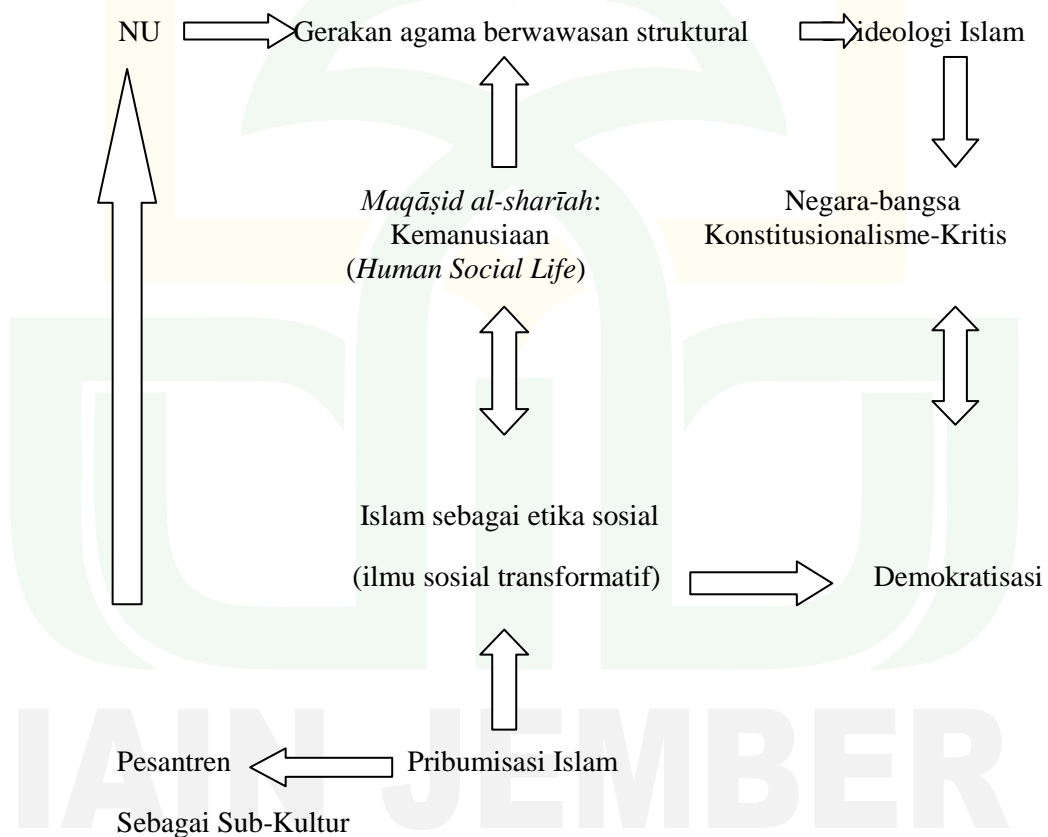
Pribumisasi Islam pada level selanjutnya dijadikan sebagai pisau analisis kritis untuk membedah ketimpangan struktural yang menghambat tercapainya keadilan. Pada titik ini, pribumisasi Islam dapat dikatakan menjadi *al-Maqāṣid* Abdurrahman Wahid dalam mencermati dan memandang realitas persoalan kekinian umat dengan paradigma baru yang membawa misi transformatif dan membebaskan. Sebuah *al-Maqāṣid* yang mengkritik realitas yang timpang akibat ketidakadilan struktural yang

diciptakan oleh sistem kekuasaan. *Al-Maqāṣid* yang bertujuan menciptakan keadilan di antara sesama warga bangsa yang plural ini. Keadilan, dalam hal ini, diartikan sebagai pemerataan ekonomi dan kesetaraan setiap orang untuk mendapatkan kesempatan yang sama bagi pengembangan diri. Oleh karena itu, Gus Dur kemudian getol menyuarakan adanya ketimpangan struktural yang melahirkan kemiskinan. Melalui analisis kritis, ia menyatakan bahwa penyebab kemiskinan bukanlah kemalasan dari masyarakat, melainkan karena struktur ekonomi-politik yang timpang. Penyelesaian atas problem kemiskinan mestilah merujuk pada pembongkaran atas struktur yang timpang tersebut. Dengan cara ini Gus Dur kemudian sampai pada kesimpulan, bahwa Islam mestilah diarahkan untuk mengkritik ketimpangan struktural. Inilah yang ia sebut sebagai fungsi etika sosial Islam.⁴⁵⁰

Pada titik ini, uraian atas pemikiran Gus Dur akan diarahkan untuk membentuk suatu jalinan struktural dari keseluruhan pemikirannya. Jalinan struktural ini merupakan kesaling-terkaitan antar-gagasannya yang akhirnya membentuk kesatuan struktural yang utuh. Artinya, meskipun Gus Dur sendiri tidak merumuskan pemikirannya dalam suatu struktur yang sistematis, segenap pemikirannya dapat dirumuskan di dalam struktur tersebut.

⁴⁵⁰ Arif, *Humanisme Gus Dur*, 68-69.

Sebagai struktur, pemikiran Gus Dur telah membentuk suatu kesatuan yang dibangun oleh per-pemikiran yang menjadi elemen-elemen di dalam struktur tersebut. Oleh karenanya, pengkajian atas satu pemikiran tidak bisa dilepaskan dari keterkaitannya dengan pemikiran tertentu, dan dengan asas yang menjadi “titik penggerak” dari keseluruhan struktur tersebut. Titik penggerak itu tiada lain adalah prinsip kemanusiaan yang berjalinkan dengan prinsip keislaman. Untuk jalinan struktural ini, lihat bagan di bawah ini:⁴⁵¹



Dari bagan di atas bisa diambil beberapa kesimpulan mendasar. *Pertama*, prinsip kemanusiaan yang berjalinkan dengan prinsip keislaman di dalam Islam, merupakan “titik penggerak” dari jalinan

⁴⁵¹ Arif, *Humanisme Gus Dur*, 70.

struktural tersebut. Dalam kaitan ini, prinsip tersebut terdapat pada pendasaran kemanusiaan Gus Dur kepada penghargaan atas hak-hak dasar manusia di dalam *maqāṣid al-sharīah*. Tradisi *maqāṣid al-sharīah* ini bertemu dengan prinsip kemanusiaan di dalam tradisi humanisme modern. Menariknya, prinsip kemanusiaan ternyata juga berada dalam pemikiran kebudayaan, yang oleh Gus Dur didefinisikan sebagai *human social life* (kehidupan sosial manusiawi).⁴⁵²

Artinya, pada ranah kebudayaan, Gus Dur telah menetapkan dasar bagi segenap pola kehidupan manusia, yakni bahwa kehidupan sosial kita haruslah manusiawi. Dengan demikian, karena kebudayaan mencakup segenap ranah kehidupan, sejak ranah kehidupan keagamaan, sosial-ekonomi, dan politik maka gagasan kebudayaan sebagai *human social life* sekaligus menjadi *blue print* kehidupan ala Gus Dur, yang ia idealkan di dalam masing-masing ranah sub-sektoral tersebut. Misalnya, gagasan keislaman yang menjunjung tinggi kemanusiaan melalui prinsip etika sosial Islam.

Kedua, prinsip kemanusiaan yang berada dalam terang tradisi *maqāṣid al-sharīah* serta dirumuskan dalam pemikiran kebudayaan ini, kemudian melahirkan gagasan keislaman yang merujuk pada Islam sebagai etika sosial. Inti dari gagasan ini adalah perlunya wacana keislaman, dalam hal ini tradisi fiqih, untuk memperluas rambahan objek kajiannya kepada persoalan-persoalan kemasyarakatan yang tengah mengalami

⁴⁵²Arif, *Humanisme Gus Dur*, 70.

ketimpangan.⁴⁵³ Jadi, fiqih tidak hanya berkutat dengan persoalan teknis ibadah atau muamalah, tetapi pada persoalan yang dihadapi umat yang membutuhkan mode analisis baru, sebab persoalan tersebut baru ada setelah masa modern. Dalam kaitan ini, etika sosial Islam diartikan Gus Dur sebagai konsep dan ukuran baik-buruk tata kehidupan menurut Islam.

Dengan menempatkan Islam sebagai etika sosial, Gus Dur hendak mendasarkan pembentukan masyarakat berkeadilan pada nilai-nilai etis-sosial keislaman. Tujuannya jelas: kehidupan sosial manusiawi, yang merujuk pada pembentukan pranata sosial-politik yang menjamin pemenuhan kebutuhan dasar manusia, yang terumuskan di dalam *maqāṣid al-sharīah* tersebut. Dengan demikian, etika sosial Islam di dalam dirinya memuat kritik. Artinya ia kritis terhadap situasi yang menghambat bagi terwujudnya masyarakat berkeadilan tersebut. Oleh karena itu, Islam sebagai etika sosial meniscayakan suatu paradigma kritis yang membuat gagasan etis ini bisa menggerakkan pembongkaran atas ketimpangan struktural. Paradigma kritis inilah yang terdapat di dalam paradigma ilmu-ilmu sosial Gus Dur yang bersifat kritis-transformatif.⁴⁵⁴

Dalam konteks Indonesia modern, pesantren sebagai institusi keagamaan memiliki peran yang signifikan dalam penyemaian ide-ide pemikiran hukum Islam. Produk hukum yang dihasilkan haruslah mengacu pada realitas persoalan-persoalan kemanusiaan dan tidak hanya sekedar

⁴⁵³ Arif, *Humanisme Gus Dur....*, 71-72.

⁴⁵⁴ Arif, *Humanisme Gus Dur*, 73.

mencangkokkan teks-teks yang sudah jadi tanpa menganalisisnya terlebih dahulu dengan pendekatan-pendekatan lainnya seperti disebutkan di atas.

Situasi dilematik tentang pembumian teks-teks ini kini dihadapi oleh Islam di era kehidupan kontemporer di kawasan manapun di dunia ini. Di satu pihak ada kecenderungan cukup kuat untuk memberlakukan sumber-sumber tekstual secara harfiah, dan ada yang termasuk dalam kelompok ini, mereka yang moderat maupun yang fundamentalistik. Di sisi lain, juga berkembang keinginan untuk tidak langsung menerapkan sumber-sumber tekstual secara harfiah belaka, melainkan dengan mencari cara-cara menyesuaikan sumber-sumber tekstual itu pada kenyataan yang ada.

Dalam konteks Indonesia yang multikulturalistik, kebutuhan untuk formalisasi hukum Islam dan kenyataan masyarakat yang plural memang menyisakan satu problem yang sulit untuk dipecahkan. Dalam hal ini Gus Dur menawarkan salah satu solusi dengan menyatakan:⁴⁵⁵

Salah satu cara untuk menerobos situasi dilematik tersebut dengan cara merumuskan kembali kedudukan hukum agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Menurut perumusan ini, hukum Islam tidak dijadikan hukum nasional in toto. Hanya partikel-partikel yang dapat diterima semua pihak sajalah yang diundangkan oleh negara, sedangkan selebihnya menjadi etika masyarakat bagi kaum muslimin. Cara penerapan hukum Islam tersebut sebagai salah satu unsur pembentukan hukum dalam konsep negara-bangsa (*nation state*), merupakan kunci pemecahan masalah menurut pandangan ini.

⁴⁵⁵Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), 96.

Salah satu indikasi untuk pengaplikasian pandangan Gus Dur di atas adalah penafsiran kembali terhadap fungsi fiqih sebagai bagian dari aspek ilmu-ilmu keislaman. Dalam pandangan Gus Dur, fiqih yang sejatinya adalah produk manusia hendaklah memihak pada persoalan-persoalan kemanusiaan. Fiqih haruslah membumi dan peka dengan realitas sosial yang plural dan multikulturalistik. Karena dalam fiqih sendiri memiliki watak yang plural baik dalam segi metodologi penetapan hukum maupun dari segi produk hukum yang dihasilkan. Oleh karena itu tidak perlu pindah orientasi berpikir dari fiqih ke teologi untuk mengatasi kemandekan umat Islam. Yang diperlukan adalah penalaran kontemporer dalam berfiqih. Dari fiqih dapat dilahirkan etika sosial yang relevan, tapi memiliki perspektif kesejarahan.⁴⁵⁶

Dalam salah satu artikel yang ditulisnya “*Penyesuaian ataukah Pembaharuan Terbatas*” argumentasi yang diajukan Abdurrahman Wahid mengenai perlunya orientasi fiqih yang sesuai dengan spirit zaman dan pembaharuan adalah seperti yang dilakukan oleh Syekh Arsyad al-Banjari dalam karyanya *Sabīl al-Muhtadīn*. Dalam karyanya ini, menurut Abdurrahman Wahid, Syekh Arsyad al-Banjari juga melakukan sebuah pembaharuan terbatas atas hukum-hukum agama (*fiqih*). Dalam karyanya

⁴⁵⁶Pemikiran tentang fiqih sosial dapat dibaca pada buku-buku berikut ini lihat M.A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994). Ali Yafie, *Mengagag Fiqih Sosial* (Bandung: Mizan, 2000). Tutik Nurul Janah (Ed.), *Metodologi Fiqh Sosial Dari Qauli Menuju Manhaji* (Purworejo, Margoyoso, Pati, Jawa Tengah: Fiqh Sosial Institute STAI Mathali’ul Falah, 2015). Munawir Aziz (Ed.), *Epistemologi Fiqh Sosial Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat* (Purworejo, Margoyoso, Pati, Jawa Tengah: Fiqh Sosial Institute STAI Mathali’ul Falah, 2014). Jamal Ma’mur Asmani, *Mengembangkan Fikih Sosial K.H. MA. Sahal Mahfudh Elaborasi Lima Ciri Utama* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2015).

itu, beliau menyampaikan hukum agama Perpantangan. Hukum agama ini jelas memperbaharui hukum agama pembagian waris (faraid) secara umum. Kalau biasanya dalam hukum agama itu disebutkan, ahli waris laki-laki menerima bagian dua kali lipat ahli waris perempuan. Beliau beranggapan lain halnya dengan adat Banjar yang berlaku di daerah Kalimantan Tengah dan Kalimantan Selatan dewasa ini.⁴⁵⁷

Dalam karyanya itu, menurut Abdurrahman Wahid, Syekh Arsyad al-Banjari menganggap untuk masyarakat bersungai besar, seperti di Kalimantan Selatan, harus diingat adanya sebuah ketentuan lain. Yaitu, rejeki di kawasan itu adalah hasil kerjasama antara suami dan istri. Ketika sang suami masuk hutan mencari damar, rotan, kayu dan sebagainya, maka istri menjaga jangan sampai perahu yang ditumpangi itu tidak terbawa arus air, di samping kewajiban lain seperti menanak nasi dan sebagainya. Dengan demikian, hasil-hasil hutan yang dibawa pulang adalah hasil karya dua orang, dan ini tercermin dalam pembagian harta waris. Menurut adat Perpantangan itu, harta waris dibagi dahulu menjadi dua. Dengan paroh pertama diserahkan kepada pasangan yang masih hidup, jika suami atau istri meninggal dunia dan hanya paroh kedua itu yang dibagikan secara hukum waris Islam.

⁴⁵⁷Abdurrahman Wahid, Penyesuaian ataukah Pembaharuan Terbatas. Dalam *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, 250.

Dengan demikian, dalam pandangan Abdurrahman Wahid, Syekh Arsyad melestarikan hukum agama Islam (*fiqih*) dengan cara melakukan “*pembaharuan terbatas*”. Namun, pada saat yang bersamaan, beliau juga melakukan penyebaran agama Islam dan memberikan contoh yang baik bagi masyarakatnya. Inilah jasa yang sangat besar yang kita kenang dari hidup beliau, sekembalinya ke tanah air di kawasan Nusantara ini. Hanya dengan inisiatif yang beliau ambil itu, dapat kita simpulkan dua hal yang sangat penting: pertama, kemampuan melakukan pembaharuan terbatas, kedua, berjasa mendidik masyarakat dalam perjuangan hidup selama puluhan tahun lamanya. Jasa dalam dua bidang ini sudah pantas membuat beliau memperoleh gelar, sebagai penghargaan atas jasa-jasa beliau yang sangat besar bagi kehidupan kita sebagai bangsa, di masa kini maupun masa depan.⁴⁵⁸

Pada titik ini dalam pandangan Gus Dur, *fiqih* mengalami pergeseran orientasi, dari *fiqih* yang bersifat individual menuju *fiqih* yang berorientasi sosial. Dari *fiqih* yang hanya mengedepankan kesalehan pribadi menjadi *fiqih* yang membawa perubahan sosial. Di sini terlihat dengan jelas kaitan antara *fiqih* dan etika sosial. Etika sosial yang menyadari hakikat sebab-sebab kemiskinan. Etika sosial yang bertolak dari keinginan mengatasi kemiskinan dan keterbelakangan umat, serta menaikkan derajat mereka

⁴⁵⁸Wahid, Penyesuaian ataukah Pembaharuan Terbatas. Dalam *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*....251.

sebagai manusia. Etika sosial yang mendorong terbentuknya masyarakat yang berkeadilan dan berperikemanusiaan dalam praktik nyata.⁴⁵⁹

Di antara salah seorang ulama-intelektual yang sejalan dengan ide dan gagasan Gus Dur mengenai fiqih sebagai etika sosial adalah KH. Sahal Mahfudz. Dalam pandangan Sahal Mahfudz, fiqih sosial bertolak dari pandangan bahwa mengatasi masalah sosial yang kompleks dipandang sebagai perhatian utama shariat Islam. Pemecahan problem sosial berarti merupakan upaya untuk memenuhi tanggung jawab kaum muslimin yang konsekuensi atas kewajiban mewujudkan kesejahteraan atau kemaslahatan umum (*al-maṣlahah al-‘āmmah*). Kemaslahatan umum secara sederhana dapat dirumuskan sebagai kebutuhan nyata masyarakat dalam suatu kawasan tertentu untuk menunjang kesejahteraan lahiriyahnya. Kebutuhan itu bisa berdimensi *dlarūriyyah* atau kebutuhan dasar (*basic need*) yang menjadi sarana pokok untuk mencapai keselamatan agama, akal, pikiran, jiwa, raga, nasab (keturunan) dan harta benda, maupun kebutuhan *hājiyyah* (sekunder) dan kebutuhan yang berdimensi *takmīliyyah* atau pelengkap (suplementer).⁴⁶⁰

Menurut Gus Dur, dari sistematika dan perangkat penalaran yang dimiliki, sebenarnya memungkinkan fiqih untuk dikembangkan secara kontemporer. Salah satu contoh model penalaran yang dikembangkan Gus

⁴⁵⁹Wahid, Abdurrahman. November, 1987. Fiqh dan Etika Sosial. *Aula*, No. 09 Tahun IX, hlm. 30-31.

⁴⁶⁰Mahfudz, M.A. Sahal. 2003. Fiqh Sosial: Upaya Pengembangan Madzhab Qauli dan Manhaji (hlm. 81), Postra, Vol. II No. 2.

Dur misalnya, Nabi bersabda: “*Kawinilah dan berbanyak-banyak anaklah kalian, (karena) akan kubanggakan kalian dihadapan umat-umat lain di akhirat kelak*”. Dahulu, ia diartikan pengutamaan mempunyai anak banyak. Sekarang, tentunya harus dipertanyakan, apakah yang akan dibanggakan Nabi? Kuantitasnya atau kualitasnya? Tentu kualitasnya, berarti diperlukan perencanaan jumlah anggota keluarga, guna memungkinkan pencapaian kualitas kaum Muslimin sebaik mungkin.⁴⁶¹

Masalahnya adalah fiqih oleh kaum Muslimin sering diperlakukan sebagai norma dogmatis yang tidak bisa diganggu gugat. Fiqih dalam arti penalaran menurut cara berpikir sistematis sesuai dengan kerangka berpikir mazhab masing-masing tidak lagi dikenal, dan karenanya fiqih tidak lagi memerlukan tinjauan ulang. Kita boleh tidak setuju kepada fiqih, tetapi ia memiliki fungsinya sendiri. Fiqih-lah yang selama ini mengurus tata nilai kaum Muslimin. Karenanya akan lebih konstruktif jika fungsi itu yang dipersegar kembali. Masalah halal-haram tidak harus diperlakukan hanya pada makanan atau tindakan sehari-hari belaka. Ia harus diberlakukan pula atas bangunan sosial yang ada. Sudah benarkah struktur sosial yang timpang? Kalau tidak benar, bukankah seharusnya menjadi

⁴⁶¹Wahid, Abdurrahman. November, 1987. Fiqh dan Etika Sosial. *Aula*, No. 09 Tahun IX, hlm. 30. Terkait hal tersebut Gus Dur mengatakan bahwa Nahdlatul Ulama menerima program KB sejak 1975 dan mensosialisasikan Keluarga Berencana sebagai bagian dari upaya peningkatan kualitas umat Islam. Musyawarah Kiai NU pada waktu itu dilaksanakan di Denanyar Jombang. Program KB tidak dimaksudkan untuk menentang anjuran Nabi Saw untuk memperbanyak keturunan, karena keturunan yang banyak merupakan kebanggaan Nabi di akhirat nanti. Akan tetapi KB di sini dimaksudkan untuk mewujudkan keluarga berkualitas dan bukan mengurangi jumlah keturunan. Lihat Ala'i Nadjib (Ed.), *Gus Dur di Mata Perempuan* (Yogyakarta: Gading, 2015), 42.

upaya menegakkan struktur masyarakat yang adil? Fiqih dapat berbicara soal ini, mengapa tidak?

Salah satu kaidah fiqih berbunyi “*Taşarruf al-imām ‘ala al-ra’iyyah manūṭun bi al-maşlahah*”. Artinya kebijaksanaan penguasa atas rakyatnya, bertumpu sepenuhnya atas kesejahteraan mereka”. Bukankah dari kaidah ini dapat dikembangkan teori-teori sosial yang kompleks? Dalam hal ini Gus Dur mencontohkan salah satu bentuk jihad menurut “kitab kuning” *I’anat al-Tālibīn*, adalah pencegahan kerusakan dari mereka yang harus dilindungi.⁴⁶² Siapakah mereka? Baik kaum Muslim maupun non-Muslim yang hidup bersama dalam satu masyarakat. Salah satu bentuk perlindungan yang bisa dilakukan adalah penyediaan makanan agar tidak mati karena kurang gizi, penyediaan pakaian untuk menutup aurat, penyediaan papan agar tidak terkena gangguan, penyediaan obat dan perawatan bila sakit. Ini baru fiqih, walaupun ini bukan fiqih baru.⁴⁶³ Bukankah strategi pemenuhan kebutuhan pokok berangkatnya dari premis-premis seperti ini?

⁴⁶²Wahid, Abdurrahman. November, 1987. Fiqh dan Etika Sosial. *Aula*, No. 09 Tahun IX, hlm. 32-33.

⁴⁶³Pada kesempatan lain Gus Dur menunjuk contoh tentang program Keluarga Berencana (KB). Sangat terkenal dalam hal ini hukum agama (*fiqh*) mengenai Keluarga Berencana (KB), yang bersifat rincian dan mengalami perubahan-perubahan. Dahulu, KB sama sekali ditolak, padahal waktu itu ia adalah satu-satunya cara untuk membatasi peningkatan jumlah penduduk. Dasarnya adalah program ini sebagai campur-tangan manusia dalam hak reproduksi manusia yang berada di tangan Tuhan sebagai sang pencipta. Namun, kemudian manusia merumuskan upaya baru untuk merencanakan kelahiran (*tanzim al-nasl* atau *family planning*) sebagai ikhtiar menentukan jumlah penduduk sebuah negara pada suatu waktu. Dengan demikian, dipakailah cara-cara, metode, alat-alat dan obat yang dapat dibenarkan oleh agama, seperti pil KB, kondom dan sebagainya. Penggunaan metode dan alat-alat tersebut sekarang ini, dilakukan karena ada penafsiran kembali ayat suci dalam upaya mengurangi jumlah kenaikan penduduk dari pembatasan kelahiran (*birth control*) ke perencanaan keluarga (*family planning*). Lihat Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, 170.

Dalam perspektif fiqih kontemporer, diperlukan pergeseran paradigmatik terhadap konsep *maqāṣid al-sharīah* ke arah yang lebih manusiawi dan pro-lingkungan. *Maqāṣid al-sharīah* harus dikembangkan lebih jauh dengan memperhatikan perkembangan ilmu sosial-humaniora, sains, isu lingkungan, kearifan lokal, dan nilai-nilai universal dalam pergaulan masyarakat global.⁴⁶⁴

No	Maqāṣid al-Sharīah Konvensional	Maqāṣid al-Sharīah Kontemporer		
1	Menjaga Jiwa	Hablun min Allāh wa ḥablun min al-nās	1. Menjaga Jiwa	Perlindungan martabat dan hak asasi manusia (HAM)
2	Menjaga Akal		2. Menjaga Akal	Penghargaan terhadap akal sehat, fikiran, nalar sehat, dan penguatan tradisi riset
3	Menjaga Agama		3. Menjaga Agama	Penjagaan hak-hak beragama dan berkeyakinan, dan penumbuhan spiritualitas
4	Menjaga Keturunan		4. Menjaga Keturunan	Perlindungan hak dalam keluarga, hak reproduksi dan tumbuh-kembang anak
5	Menjaga Harta		5. Menjaga Harta	Pembangunan pro-rakyat, pengentasan kemiskinan, dan kepedulian sosial
		Hablun min al-‘ālam	6. Menjaga Lingkungan	Pembangunan yang berkelanjutan, dan partisipasi aktif dalam pengurangan pemanasan global

⁴⁶⁴Mochamad Sodik, *Fiqih Indonesia Dialektika Sosial, Politik, Hukum, dan Keadilan* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2014), 50-51.

Konsep *maqāṣid shariah* merupakan pijakan utama Gus Dur dalam membangun pemikiran keagamaan dan sikap sosial-politiknya. Dengan pijakan itulah Gus Dur bisa menjadi seorang demokrat, budayawan, pembela yang lemah, pengayom minoritas dan pelindung bagi mereka yang disesat-sesatkan. Dan konsep *maqāṣid sharīah* itu juga yang menjadi dasar bagi Gus Dur untuk mengambil posisi anti-kekerasan dalam segala hal. Kekerasan, menurut Gus Dur sangat bertentangan dengan tujuan shariat (*maqāṣid sharīah*) dan karenanya merupakan pengingkaran terhadap shariat atau ajaran islam itu sendiri.⁴⁶⁵

Pemikiran *maqāṣid al-shariah* Abdurrahman Wahid yang bersifat induktif-empirik kiranya dapat dijadikan sebagai salah satu alternatif dalam memecahkan persoalan-persoalan umat dan kebangsaan. Dikatakan induktif-empirik karena pendekatan tersebut berangkat dari realitas persoalan keumatan di sekitarnya yang kemudian disikapi dengan arif dan bijak sesuai dengan tradisi yang berkembang di masyarakat.⁴⁶⁶ Dengan pendekatan *al-maqāṣid* yang berlandas tumpu pada persoalan riil dalam masyarakat ini Gus Dur sebenarnya ingin menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang memiliki watak transformatif dan membawa misi *rahmatan li al-‘ālamīn*.

⁴⁶⁵Dhakiri, M. Hanif. 2010. Sangat Anti Kekerasan. Dalam Umaruddin Masdar (Ed.). *41 Warisan Kebesaran Gus Dur*. (hlm. 122). Yogyakarta: LKiS.

⁴⁶⁶Lihat Wahid, Abdurrahman. 2007. Penafsiran Kembali Ajaran Agama: Dua Kasus dari Jombang. Dalam Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (Eds.), *Islam Kosmopolitan Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (hlm. 71-87). Jakarta: The Wahid Institute.

Dari gambaran tersebut terlihat model pemikiran *maqāṣid al-shariah* Abdurrahman Wahid yang bertitik tolak dari pemenuhan terhadap lima prinsip-prinsip dasar (*al-kulliyat al-khamsah*) kemanusiaan. Lima jaminan dasar kemanusiaan inilah yang menjadi maksud dan tujuan dishariatkannya hukum Islam bagi umat manusia sebagaimana telah panjang lebar dibahas diawal dan dikenal sebagai *maqāṣid al-sharīah*. Penjelasan di atas mendasari analisis yang digunakan untuk membaca paradigma pemikiran dalam tulisan Gus Dur. Meskipun pemikiran tersebut tidak berupaya membangun kaidah-kaidah hukum shar'i atau tidak menyinggung al-Qur'an ataupun hadith, karena Gus Dur seorang ulama yang pakar dalam usul fiqih, sangat terbuka baginya melakukan ijtihad dengan mempertimbangkan *naṣ* dan *'urf*.

Sementara itu untuk melakukan pemetaan suatu pemikiran dapat dilihat dari sudut pandang apa yang digunakan, atau didasarkan pada pola pemahaman masyarakat (ulama khususnya) terhadap sumber ajaran (agama) dalam kaitannya dengan fakta sosial yang melingkupinya. Ahmad Arifi dalam bukunya *Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" Pola Mazhab* misalnya, memotret dinamika pemikiran keagamaan berdasarkan pemetaan yang dibuat oleh John L. Esposito dengan tiga kategori, yaitu *restriction of traditionalist, modernist scripturalism, dan socio-historical approach*.⁴⁶⁷

⁴⁶⁷Ahmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" Pola Mazhab* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 257.

Pertama, Restriction of traditionalist adalah pola pemikiran keagamaan tradisional yang sempit. Pemikiran ini sangat dipengaruhi oleh tradisi pemikiran ulama masa lampau, di mana hasil pemikiran ulama terdahulu dijadikan acuan dan sekaligus referensi final bagi setiap persoalan kemasyarakatan yang muncul pada saat sekarang. Dengan kata lain, mereka hanya mem-*photo copy* apa yang sudah ada dari warisan ulama masa lalu. Pola pemikiran yang demikian ini biasanya diikuti oleh komunitas masyarakat tradisional yang membanggakan tradisi, seperti kelompok pengikut pola bermazhab dalam keagamaan. NU dalam hal ini termasuk di dalamnya.

Kedua, modernist scripturalism adalah tipe pola gerakan yang menamakan dirinya kelompok modern. Pola ini menggunakan pemahaman keagamaan secara tekstual dari ajaran-ajaran suci. Dengan demikian, kelompok ini terpaku pada pemahaman doktrin secara tekstual dengan merujuk nas secara redaksional, tidak pada inti ajaran yang menjadi *maqāsid al-sharīah*. Justifikasi terhadap tindakan (amalan) agama dilihat pada ada atau tidaknya referensi tekstual *naş*. Amalan agama dianggap benar ketika ada dalil dari nas secara tersurat (eksplisit). Dapat dimasukkan dalam kategori ini adalah Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis) di Indonesia, yang dipengaruhi oleh gerakan tajdid (purifikasi) kaum Wahabi di Arab Saudi.⁴⁶⁸

⁴⁶⁸Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih*....258.

Ketiga, socio-historical approach adalah tipe pola pemahaman keagamaan yang dalam melihat ketentuan-ketentuan ajaran agama (*naş*) lebih didasarkan kepada aspek-aspek historis dan konteks sosial yang berkembang di masyarakat. Kelompok ini, menurut Esposito, merupakan kelompok yang diidolakan untuk mempersiapkan masyarakat Muslim modern atau neo-modern. Di antara contoh dari model pemikiran ini adalah pemikiran Fazlur Rahman, Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Pemikiran-pemikiran dari tokoh-tokoh seperti K.H. Sahal Mahfudh, K.H. Ali Yafie, dan Masdar F. Mas'udi adalah contoh lain dalam konteks pemikiran fiqih.⁴⁶⁹

Pemetaan (*mapping*) ketiga kategori pemikiran keagamaan tersebut dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

No	Kategori	Pengertian	Lembaga/Pemikir
1.	Restriction of Traditionalist	<ul style="list-style-type: none"> • Pemahaman terhadap tradisi pemikiran ulama masa lampau sebagai referensi final • Masyarakat tradisional 	Nahdlatul Ulama (NU)
2.	Modernist Scripturalism	<ul style="list-style-type: none"> • Pemahaman secara tekstual-redaksional terhadap ajaran-ajaran suci • Masyarakat perkotaan 	Muhammadiyah dan Persis (Persatuan Islam)
3.	Socio-Historical Approach	<ul style="list-style-type: none"> • Pemahaman teks kepada aspek-aspek historis dan konteks sosial 	Fazlur Rahman, Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid.

⁴⁶⁹ Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih....*259.

Dari pemetaan tersebut, tampak bahwa pemikiran keagamaan Abdurrahman Wahid memiliki perbedaan yang signifikan dengan kedua model kategori pemikiran yang lain. Perbedaan ini terlihat pada keberpihakannya terhadap ilmu-ilmu sosial modern dalam menafsirkan teks-teks keislaman dari warisan ulama masa lampau. Dengan demikian terjadi dialog antara teks-teks keislaman klasik dan konteks sosial masyarakat kontemporer yang dicirikan dengan pendekatan teori-teori sosial kritisnya yang memiliki dimensi pembebasan dari berbagai ketidakadilan sosial dan diskriminasi dalam kehidupan.

Sampai di sini kita bisa melihat bahwa ternyata pengembangan model fiqh yang kini dapat diandaikan sebagai fiqh Nusantara adalah sebuah fiqh yang memberi makna pembebasan dan berdimensi sosial. Sebuah fiqh yang tidak hanya mementingkan kesalehan individual, tetapi fiqh yang bernuansa sosial. Pada level ini semakin terlihat dengan jelas bahwa *al-Maqāṣid* transformatif Abdurrahman Wahid yang bertitik tolak dari pengembangan prinsip dasar *maqāṣid al-sharīah* memiliki nilai signifikan untuk dikembangkan dan kiranya dapat mengantarkan ke gerbang fiqh Nusantara yang lebih humanis, toleran dan *rahmatan li al-‘ālamīn*.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Pemikiran *maqāṣid al-sharīah* Abdurrahman Wahid dalam mereaktualisasi pemikiran hukum Islam adalah bercorak substantif-inklusif-antroposentris dan termasuk dalam kategori utilitarianisme tradisionalistik.
2. Pemikiran *maqāṣid al-sharīah* Abdurrahman Wahid dalam meneguhkan Fiqih Nusantara adalah dengan, *pertama*, mewujudkan toleransi antar umat beragama dan antar umat Islam sendiri melalui penafsiran Islam yang sesuai dengan spirit zamannya, *kedua*, mengembangkan pluralisme dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan dan *ketiga*, penghargaan terhadap tradisi atau nilai-nilai kearifan lokal (*local wisdom*) dan modernitas.
3. Strategi dan aksi Abdurrahman Wahid dalam meneguhkan Fiqih Nusantara adalah melalui dua jalur yakni jalur struktural dan jalur kultural.

B. Saran-saran

1. Pemikiran Abdurrahman Wahid memiliki spektrum yang luas dan berdimensi sosial. Salah satu di antaranya adalah tentang perlunya reaktualisasi hukum Islam. Upaya ini diperlukan karena Islam selalu

bergerak sesuai dengan roda perputaran zaman. Oleh karena itu diharapkan bagi setiap insan muslim untuk memberikan pemahaman dan pemaknaan Islam yang kontekstual dan relevan dengan konteks kekinian.

2. Penelitian mengenai pemikiran *maqāṣid al-sharīah* Abdurrahman Wahid ini sebagai langkah awal diharapkan memberikan angin segar bagi penelitian berikutnya dalam mengeksplorasi pendekatan *al-Maqāṣid* di era kontemporer ini yang berbasis kemaslahatan.
3. Dengan pendekatan *al-Maqāṣid* yang berbasis kemaslahatan ini diharapkan akan memunculkan penafsiran Islam yang selaras dengan nilai-nilai kemanusiaan (Hak Asasi Manusia) dengan tetap mengacu kepada nilai-nilai universalitas Islam. Dengan kata lain, Islam dapat memberikan kontribusi positif dan berdimensi sosial-transformatif dan tidak terjebak pada kesalehan ritual semata.

IAIN JEMBER

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Pemikiran *maqāṣid al-sharīah* Abdurrahman Wahid dalam mereaktualisasi pemikiran hukum Islam adalah bercorak substantif-inklusif-antroposentris dan termasuk dalam kategori utilitarianisme tradisionalistik.
2. Pemikiran *maqāṣid al-sharīah* Abdurrahman Wahid dalam meneguhkan Fiqih Nusantara adalah dengan, *pertama*, mewujudkan toleransi antar umat beragama dan antar umat Islam sendiri melalui penafsiran Islam yang sesuai dengan spirit zamannya, *kedua*, mengembangkan pluralisme dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan dan *ketiga*, penghargaan terhadap tradisi atau nilai-nilai kearifan lokal (*local wisdom*) dan modernitas.
3. Strategi dan aksi Abdurrahman Wahid dalam meneguhkan Fiqih Nusantara adalah melalui dua jalur yakni jalur struktural dan jalur kultural.

B. Saran-saran

1. Pemikiran Abdurrahman Wahid memiliki spektrum yang luas dan berdimensi sosial. Salah satu di antaranya adalah tentang perlunya reaktualisasi hukum Islam. Upaya ini diperlukan karena Islam selalu

bergerak sesuai dengan roda perputaran zaman. Oleh karena itu diharapkan bagi setiap insan muslim untuk memberikan pemahaman dan pemaknaan Islam yang kontekstual dan relevan dengan konteks kekinian.

2. Penelitian mengenai pemikiran *maqāṣid al-sharīah* Abdurrahman Wahid ini sebagai langkah awal diharapkan memberikan angin segar bagi penelitian berikutnya dalam mengeksplorasi pendekatan *al-Maqāṣid* di era kontemporer ini yang berbasis kemaslahatan.
3. Dengan pendekatan *al-Maqāṣid* yang berbasis kemaslahatan ini diharapkan akan memunculkan penafsiran Islam yang selaras dengan nilai-nilai kemanusiaan (Hak Asasi Manusia) dengan tetap mengacu kepada nilai-nilai universalitas Islam. Dengan kata lain, Islam dapat memberikan kontribusi positif dan berdimensi sosial-transformatif dan tidak terjebak pada kesalehan ritual semata.

IAIN JEMBER

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL	i
HALAMAN JUDUL.....	ii
HALAMANPERSETUJUAN.....	iii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iv
ABSTRAK	v
KATA PENGANTAR	vi
DAFTAR ISI	vii
DAFTAR TABEL	viii
DAFTAR GAMBAR	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	x
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Konteks Penelitian.....	1
B. Fokus Kajian	12
C. Tujuan Kajian	12
D. Manfaat Kajian	13
E. Metode Penelitian.....	14
F. Definisi Istilah	18
G. Sistematika Penulisan.....	19
BAB II KAJIAN PUSTAKA	21
A. Penelitian Terdahulu	21
B. Kajian Teori	24

C. Kerangka Konseptual.....	85
BAB III PENYAJIAN DATA DAN ANALISIS.....	87
A. Biografi Abdurrahman Wahid	87
1. Latar Belakang Keluarga	87
2. Latar Pendidikan	88
3. Kiprah Organisasi	91
4. Latar Belakang Pemikiran	95
a. Pesantren dan Nahdlatul Ulama (NU) sebagai Basis Pemikiran.....	95
b. Sekilas tentang Karya-karyanya	105
B. Pemikiran Maqāṣid al-Sharīah Abdurrahman Wahid	110
a. Pengertian Maqāṣid al-Sharīah Abdurrahman Wahid	110
b. Pendekatan Hukum Islam Abdurrahman Wahid...	117
1. Pendekatan Antropologi-Kultural	117
2. Pendekatan Historis-Normatif	122
3. Pendekatan Usul Fiqih dan Kaidah- kaidah Fiqih	127
4. Pendekatan al-Maṣlaḥah al-‘Āmmah	128
c. Definisi dan Posisi Maqāṣid al-Sharīah dalam Diskursus Pemikiran Hukum Islam	134
d. Perkembangan Maqāṣid al-Sharīah dari	

Konsep ke Pendekatan	144
e. Hubungan dan Keterkaitan antara Maşlahah dan Maqāşid al-Sharīah	153
f. Fiqih Nusantara dan Berbagai Pendekatan- Nya	162
C. Pemikiran Maqāşid al-Sharīah Abdurrahman	
Wahid dalam Meneguhkan Fiqih Nusantara	179
a. Menebarkan Toleransi di Era Multikultural	179
b. Mengembangkan Pluralisme	183
c. Meneguhkan relasi Tradisi, Agama dan Modernitas	186
D. Strategi dan Aksi Abdurrahman Wahid dalam Meneguhkan Fiqih Nusantara	193
a. Jalur Struktural.....	193
b. Jalur Kultural.....	196
BAB IV PEMBAHASAN TEMUAN	206
A. Pemikiran Maqāşid al-Sharīah Abdurrahman Wahid	206
B. Pemikiran Maqāşid al-Sharīah Abdurrahman dalam Meneguhkan Fiqih Nusantara.....	242
C. Strategi dan Aksi Abdurrahman Wahid.....	271
a. Aplikasi Pemikiran Maqāşid al-Sharīah Abdurrahman Wahid	271

	1. Pancasila sebagai Asas Negara	271
	2. Status dan Peran Perempuan	279
	3. Kedudukan Warga Non-Muslim	284
	b. Dari Maqāṣid al-Sharīah Abdurrahman Wahid	
	Menuju Fiqih Nusantara	289
BAB V	PENUTUP	319
	A. Kesimpulan	319
	B. Saran	319
	Daftar Rujukan	321
	Pernyataan Keaslian	
	Lampiran – Lampiran	

Riwayat Hidup

IAIN JEMBER

DAFTAR TABEL

Tabel 1.1 Contoh Aplikatif Pembagian Maqāṣid dalam Tiga Peringkat	31
Tabel 1.2 Pemetaan (Mapping) al-Maṣlaḥah menurut al-Ghazālī, al-Shāṭibī, al-Ṭūfī dan al-Būṭī	59
Tabel 1.3 Maksud dan Tujuan Hukum Islam	137
Tabel 1.4 Pemikiran Maqāṣid al-Sharīah Abdurrahman Wahid	205
Tabel 1.5 Perubahan Hukum Islam	211
Tabel 1.6 Perbandingan Maqāṣid al-Sharīah Abdurrahman Wahid dengan Pemikir lain	235
Tabel 1.7 Pemetaan (Mapping) Temuan Maqāṣid al-Sharīah Abdurrahman Wahid	241
Tabel 1.8 Klasifikasi Pemikiran Abdurrahman Wahid	244
Tabel 1.9 Tema-Tema Pokok Pemikiran Abdurrahman Wahid	247
Tabel 1.10 Spektrum Intelektualitas Abdurrahman Wahid	250
Tabel 1.8 Pergeseran Paradigmatik Konsep Maqāṣid al-Sharīah	274
Tabel 1.9 Kategori Pemikiran Keagamaan Abdurrahman Wahid	283

DAFTAR BAGAN

Bagan 1 Gerak Dialektis Pemikiran Abdurrahman Wahid	126
Bagan 2.1 Paradigma Penafsiran Fungsional	256
Bagan 2.2 Paradigma Penafsiran Struktural	256
Bagan 2.3 Nalar Kritis Model Penafsiran Kontemporer	258
Bagan 3 Penjenjangan Norma-norma Hukum Islam	269
Bagan 4 Jalinan Struktural Pemikiran Abdurrahman Wahid	303



PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

No	Arab	Indonesia	Keterangan	Arab	Indonesia	Keterangan
1	ا	‘	koma di atas	ط	ṭ	te dengan titik di bawah
2	ب	b	be	ظ	z	Zed
3	ت	t	te	ع	‘	koma di atas terbalik
4	ث	th	te ha	غ	gh	ge ha
5	ج	j	je	ف	f	ef
6	ح	ḥ	ha dengan titik di bawah	ق	q	Qi
7	خ	kh	ka ha	ك	k	ka
8	د	d	de	ل	l	el
9	ذ	dh	de ha	م	m	em
10	ر	r	er	ن	n	en
11	ز	z	Zed	و	w	we
12	س	s	es	ه	h	ha
13	ش	sh	es ha	ء	‘	koma di atas
14	ص	ṣ	es dengan titik di bawah	ي	y	ye dengan titik di bawah
15	ض	ḍ	de dengan titik di bawah	-	-	de dengan titik di bawah

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*) caranya dengan menuliskan coretan horizontal (*macron*) di atas huruf ā, ī, dan ū (ا ا ا). Bunyi hidup dobel (*diftong*) Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf *ay* dan *aw*, contoh: *shay*, *bayn*, *maymun*. Penulisan huruf besar

dan kecil pada kata, *phrase* (ungkapan) atau kalimat yang ditulis dengan transliterasi Arab-Indonesia mengikuti ketentuan penulisan yang berlaku dalam tulisan. Huruf awal (*initial letter*) untuk nama diri, tempat, judul buku, lembaga dan yang lain ditulis dengan huruf besar. Contoh: Jamal al-Dīn al-Isnāwī, *Nihāyat alṢūfi Sharḥ Minhājal-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl* (Kairo: Matba’at al Adabiyah 1954).

Kata Arab yang diakhiri dengan *yā’ mushaddah* ditransliterasikan dengan *ī*. Jika *yā’ mushaddah* yang masuk pada huruf terakhir sebuah kata tersebut diikuti *tā’ marbuṭah*, maka transliterasinya adalah *īyah*. Sedangkan *yā’ mushaddah* yang terdapat pada huruf yang terletak di tengah sebuah kata ditransliterasikan dengan *yy*. Misalnya: Al-Ghazālī, *Wahhābi*, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, sayyid.

Kata depan (*preposition* atau *harf jarr*) yang ditransliterasikan dihubungkan dengan kata benda yang jatuh sesudahnya dengan memakai tanda hubung (-) atau dipisah dari kata tersebut, jika kata diberi kata sandang (*adāt al-ta’rif*). Contoh: *Fi-al-adab al-‘arabī* atau *fi al-adab al-‘arabī*, *min-al-mushkilāt al-iqtiṣādīyah* atau *min al-mushkilāt al-iqtiṣādīyah*.

DAFTAR RUJUKAN

- Abd. Wahid, Wawan Gunawan Darraz, Muhammad Abdullah dan Fanani, Ahmad Fuad (Eds.). 2015. *Fikih Kebinekaan Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Bandung: Mizan.
- Abubakar, Al-Yasa'. 2016. *Metode Istislahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*. Jakarta: PrenadaMedia Group.
- Abu Habieb, Sa'di. Tanpa Tahun. *Ensiklopedi Ijmak*. Terjemahan oleh M. Sahal Machfuz dan A. Mustafa Bisri. 2011. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Adian, Donny Gahral. 2002. *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*. Bandung: Teraju.
- Affandi, Arief. (Ed.). 1997. *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ahmad, Munawar. 2010. *Ijtihad Politik Gus Dur Analisis Wacana Kritis*. Yogyakarta: LKiS.
- Ahmad, Nur. (Ed.). 2001. *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara.
- Aibak, Kutbuddin. 2008. *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ainiyah, Qurrotul. 2015. *Keadilan Gender dalam Islam Konvensi PBB dalam Perspektif Mazhab Shafi'i*. Malang: Kelompok Intrans Publishing.
- Ainurrofiq (Ed.). 2002. *"Mazhab Jogja" Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Djogjakarta: Ar-Ruzz Media.
- Ali Fauzi, Nasrullah. (Ed.). 1995. *ICMI Antara Status Quo dan Demokratisasi*. Bandung: Mizan.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed. 2007. *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*. Bandung: Mizan.

- Arifi, Ahmad. 2010. *Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" Pola Mazhab*. Yogyakarta: eLSAQ.
- Arif, Syaiful. 2013. *Humanisme Gus Dur Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media.
- Asmani, Jamal Ma'Mur. 2015. *Mengembangkan Fiqih Sosial KH. Sahal Mahfudz Elaborasi Lima Ciri Utama*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Auda, Jasser. 2008. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah Pendekatan Sistem*. Terjemah oleh Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im. 2015. Bandung: Mizan.
- _____. 2013. *Al-Maqāsid Untuk Pemula*. Terjemahan oleh 'Ali Abdelmon'im. 2013. Yogyakarta: SUKA-Press.
- Aziz, Ahmad Amir. 1999. *Neo-Modernisme Islam di Indonesia Gagasan Sentral Nurcholish Madjid-Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Aziz, Munawir (Ed.). 2013. *Epistemologi Fiqh Sosial Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*. Purworejo Margoyoso Pati Jawa Tengah: Fiqh Sosial Institute Kampus STAI Mathali'ul Falah.
- Azizy, Qadri. 2002. *Eklektisisme Hukum Nasional Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media.
- Azra, Azyumardi. 2016. *Transformasi Politik Islam Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*. Jakarta: Prenada Media Group.
- _____. 2013. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group.
- _____. 2002. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Terjemahan oleh Iding Rosyidin Hasan. 2002. Bandung: Mizan.
- _____. 1999. *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina.
- A'la, Abd. 2014. *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan Merajut Islam Indonesia Membangun Peradaban Dunia*. Yogyakarta: LKiS.
- Barton, Greg. 2002. *Biografi Gus Dur The Authorized of Abdurrahman Wahid*. Terjemahan oleh Lie Hua. 2003. Yogyakarta: LKiS.

- _____ 1995. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Terjemahan oleh Nanang Tahqiq. 1999. Jakarta: Paramadina.
- Baso, Ahmad. 2015. *Islam Nusantara Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia Jilid 1 Dialog-dialog Santri-Kyai tentang Studi Islam dan Kajian Ke-Indonesiaan dari PBNU (Pancasila, Bhinneka Tunggal Ika, NKRI dan UUD 1945) untuk Dunia*. Jakarta: Pustaka Afid.
- _____ 2006. *NU Studies Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: ERLANGGA.
- Basyaib, Hamid dan Abidin, Hamid (Eds.). 1999. *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*. Jakarta: Alvabet.
- Baidhawiy, Zakiyuddin. 2002. *Ambivalensi Agama Konflik dan Nirkekerasan*. Yogyakarta: LESFI.
- Biyanto. 2015. *Filsafat Ilmu dan Ilmu Keislaman*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- al-Brebesy, Ma'mun Murod. 1999. *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amien Rais tentang Negara*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. 1973. *Dawābit al-Maṣlahah fi al-Sharīah al-Islāmiyyah*. Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Connolly, Peter. (Ed.). 1999. *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Terjemahan oleh Imam Khoiri. 2002. Yogyakarta: LKiS.
- Dahlan, Moh. 2013. *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur*. IAIN Bengkulu Press-KAUKABA DIPANTARA.
- Damanhuri. Agustus, 2003. Mempertimbangkan Kembali Pemikiran Gus Dur Bagi Kontekstualisasi Ajaran Islam di Indonesia. Millah. Vol. III. No. 1.
- Dhakiri, M. Hanif. 2010. *41 Warisan Kebesaran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS.
- Daud Ali, Mohammad. 2014. *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

- Dhofier, Zamakhsyari. 2015. *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
- Fachruddin, Ahmad. 1999. *Gus Dur Dari Pesantren Ke Istana Negara*. Jakarta: Yayasan Gerakan Amaliah Siswa (GAS)-Link Brothers.
- Fealy, Greg dan Barton, Greg. (Eds.). 1997. *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKiS.
- Fuad, Mahsun. 2005. *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS.
- Ghazali, Abd. Moqsith. 2009. *Argumen Pluralisme Agama*. Jakarta: KataKita.
- Ghofur, Abdul. 2002. *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hasan, Abdul Wahid. 2015. *Gus Dur Mengarungi Jagat Spiritual Sang Guru Bangsa*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Hasan, Sahar L. Sukardiyono, Kuart dan Basri, Dadi M.h. (Eds.). 1998. *Memilih Partai Islam Visi, Misi, dan Persepsi*. Jakarta: Gema Insani Press. Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (Eds.). *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden* (Jakarta: Alvabet, 1999).
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad Tāhir. 2001. *Maqāṣid al-Sharīah al-Islāmiyyah*, Beirut: Dar al-Nafais.
- Ibn Rusyd, Abū Walīd Muḥammad Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Qurṭubī al-Andalusī. Tanpa Tahun. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Surabaya: al-Hidāyah.
- Ida, Laode dan Tantowi Jauhari, 1999. *Gus Dur di Antara Keberhasilan dan Kenestapaan*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Ilyas, Yunahar. 1998. *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Iskandar, A. Muhaimin. 2007. *Gus Dur, Islam dan Kebangkitan Indonesia*. Yogyakarta: KLIK.R.
- Ismail, Arifuddin. 2012. *Agama Nelayan Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- al-Jabiri, Muhammad Abed. 1989. *Formasi Nalar Arab (Takwin al-'Aql al-'Arabi) Kritik Tradisi dan Wacana Agama*. Terjemahan oleh Imam Khairi. 2014. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Jamil, M. Mukhsin. 2009. *Revitalisasi Islam Kultural (Arus baru Relasi Agama dan Negara)*. Semarang: Walisongo Press.
- al-Jauhari, Imam Chanafie. 1999. *Hermeneutika Islam Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*. Yogyakarta: Ittaqa Press.
- al-Jurjawi, Ali Ibn Ahmad. 1999. *Hikmah al-Tashri' wa Falsafātuahu*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Māwardī, Abū al-Hasan Alī Ibn Muḥammad Ibn Habīb. 1989. *Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyat al-Dīniyyah*. Kuwait: Dār Ibn Kutaibah.
- al-Qardhawi, Yusuf. 1424. *Membumikan Syariat Islam Keluwesan Aturan Ilahi untuk Manusia*. Terjemahan oleh Ade Nurdin dan Riswan. 2003. Bandung: Mizan.
- Al-Rasyid, Harun. 2016. *Fikih Korupsi Analisis Politik Uang dalam Perspektif Maqashid Syari'ah*. Jakarta: Kencana.
- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. 2013. *Falsafah Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2008. *Membumikan Syariah Pergulatan Mengaktualkan Islam*. Terjemahan oleh Miki Salman. 2013. Bandung: Mizan.
- Kholish, M. Anas dan Salam, Nor. 2015. *Epistemologi Hukum Islam Transformatif Sebuah Tawaran Metodologis dalam Pembacaan Kontemporer*. Malang: UIN-Maliki Press.
- Khon, Abdul Madjid. 2013. *Ikhtisar Tarikh Tasyri'*. Jakarta: AMZAH.
- Hanafi, Hassan. 1988. *Oposisi Pasca Tradisi*. Terjemahan oleh Khairon Nahdiyyin. 2003. Yogyakarta: Syarikat Indonesia.
- Haq, Hamka. 2007. *Al-Shatibi Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat*. Jakarta: Erlangga.
- Hidayat, Komaruddin dan Gaus AF, Ahmad. (Eds.). 2001. *Passing Over: Melintasi Batas Agama*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama dan Paramadina.
- Khallāf, Abdul Wahāb. Tanpa Tahun. *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-'Ilm.

- Huda, Nor. 2015. *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Husain Jauhar, Ahmad Al-Mursi. Tanpa Tahun. *Maqashid Syariah*. Terjemahan oleh Khikmawati (Kuwait). Jakarta: AMZAH.
- al-Asymawi, Muhammad Said. 1983. *Nalar Kritis Syariah*. Terjemahan oleh Luthfi Thomafi. 2004. Yogyakarta: LKiS.
- al-Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm al-Lakhmī. Tanpa Tahun. *Al-Muwāfaqat fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Maarif, Ahmad Syafii. 2015. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan.
- Mahfudz, M.A. Sahal. 2003. *Fiqh Sosial: Upaya Pengembangan Madzhab Qauli dan Manhaji*. Postra: Vol. II. No. 2.
- _____. 1994. *Nuansa Fikih Sosial* Yogyakarta: LKiS.
- Mahmud, Adnan. Aksan, Sahjad M dan Abdushomad, M. Adib (Eds.). 2005. *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*. Yogyakarta: STAIN Ternate-Pustaka Pelajar.
- Malik, Dedy Djamaluddin dan Ibrahim, Idi Subandy. 1998. *Islam Indonesia Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid M. Amien Rais Nurcholish Madjid Jalaluddin Rahmat*. Bandung: Zaman Wacana Mulia.
- Mawardi, Ahmad Imam. 2010. *Fiqh Minoritas, Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Shari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS.
- Masdar, Umaruddin. 1999. *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Misrawi, Zuhairi. 2010. *Pandangan Muslim Moderat Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara.
- Muhammad, Husein. 2016. *Perempuan, Islam dan Negara Pergulatan Identitas dan Entitas*. Yogyakarta: Qalam Nusantara.
- _____. 2001. *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS.

- Muhammad, Munib Huda. (ed.). 1998. *Kiai Menggugat Gus Dur Menjawab*. Jakarta: Fatma Press.
- A.W. Munawwir, A.W. 1997. *Kamus Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Munhanif, Ali. (Ed.).2002. *Perempuan dalam Literatur Islam Klasik* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Munir, Lily Zakiyah. (Ed.). 1999. *Memposisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Mizan.
- Musa, Ali Masykur. 2014. *Membumikan Islam Nusantara Respons Islam terhadap Isu-Isu Aktual*. Jakarta: Serambi.
- Mustaqim, Abdul. 2010. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS.
- Nadjib, Ala'i. (Ed.). 2015. *Gus Dur di Mata Perempuan*. Yogyakarta: Gading.
- Nata, Abuddin. 2005. *Tokoh-tokoh Pembaruan Pendidikan Islam*. Jakarta: Gramedia.
- Nasution, Muhammad Syukri Albani. 2014. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Nakhe'i, Imam dan Juandi, Wawan. 2010. *Revitalisasi Ushul Fiqh Dalam Proses Istinbath Hukum Islam*. Situbondo: Ibrahimy Press.
- Nurcholish, Ahmad. 2015. *Peace Education dan Pendidikan Perdamaian Gus Dur*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Nurul Janah, Tutik. 2015. (Ed.). *Metodologi Fiqh Sosial Dari Qauli Menuju Manhaji*. Jawa Tengah: Fiqh Sosial Institute STAI Mathali'ul Falah.
- Parera, Frans M. dan Koekerits, T. Jakob (Eds.). 2010. *Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman Warisan Pemikiran K.H. Abdurrahman Wahid*. Jakarta: PT Kompas Media Utama.
- Pujiono. 2012. *Hukum Islam dan Dinamika Perkembangan Masyarakat Mengungkap Pergeseran Perilaku Kaum Santri*. Yogyakarta-Jember: Mitra Pustaka-STAIN Jember Press.

- Qomar, Mujamil. 2015. *Pemikiran Islam Metodologis Model Pemikiran Alternatif dalam Memajukan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Kalimedia.
- _____ 2002. *NU "Liberal" Dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan.
- Rachman, Budhy Munawar. 2010. *Reorientasi Pembaruan Islam Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF).
- _____ 2001. *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* Jakarta: Paramadina.
- _____ (Ed.). 1995. *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Rahardjo, M. Dawam. (Ed.). 1995. *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: Pustaka LP3ES.
- Rahman, Zaini. 2016. *Fiqh Nusantara dan Sistem Hukum Nasional Perspektif Kemaslahatan Bangsa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rahman, Fazlur. 1984. *Membuka Pintu Ijtihad*. Terjemahan oleh Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka.
- Rajafi, Ahmad. 2015. *Nalar Hukum Keluarga Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Istana Publishing.
- Ridwan, Nur Khalik. 2010. *NU dan Bangsa 1914-2010 Pergulatan Politik dan Kekuasaan*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media.
- Rifa'i, Muhammad. 2010. *Gus Dur, KH Abdurrahman Wahid Biografi Singkat 1940-2009*. Jakarta: Ar-Ruzz Media.
- Riyadi, Ahmad Ali. 2007. *Dekonstruksi Tradisi Kaum Muda NU Merobek Tradisi*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Roibin, 2008. *Sosiologi Hukum Islam Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*. Malang: UIN-Malang Press.
- Roy Purwanto, Muhammad. 2014. *Dekonstruksi Teori Hukum Islam Kritik terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi*. Yogyakarta: KAUKABA DIPANTARA.
- Rumadi. 2002. *Masyarakat Post-Teologi Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia*. Jakarta: Gugus Press.

- Sa'adah, Sri Lum'atus. 2012. *Peta Pemikiran Fiqh Progresif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar-STAIN Jember Press.
- Sahal, Akhmad dan Aziz, Munawir. 2015. *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Nusantara*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Shihab, Alwi. 1998. *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan.
- Siradj, Said Aqil. 2015. *Islam Kalap dan Islam Karib*. Jakarta: Daulat Press.
- Sitompul, Einar Martahan. 2010. *NU dan Pancasila*. Yogyakarta: LKiS.
- Suhanda, Irwan. (Ed.). 2010. *Gus Dur Santri Par Excellence Teladan Sang Guru Bangsa*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara.
- Sukidi. 2001. *Teologi Inklusif Cak Nur*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara.
- Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn. 1965. *Al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fi al-Furū'*. Surabaya: al-Hidāyah.
- Syarifuddin, Amir. 2008. *Ushul Fiqh 2*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Thahir, Halil. 2015. *Ijtihad Maqasidi Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Masalah*. Yogyakarta: LKiS.
- Tim Forza Pesantren, (ed.). Staquf, Yahya Cholil. 2015. *Ijtihad Politik Islam Nusantara Membumikan Fiqh Siyasah Melalui Pendekatan Maqashid asy-Syari'ah*. Jawa Timur: Lirboyo Press.
- Tim INCReS. 2000. *Beyond The Symbols Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur*. Bandung: Tim INCReS-Remaja Rosda Karya.
- Tim JNM (Jaringan Nahdliyin Mataram), 2015. *Gerakan Kultural Islam Nusantara*. Yogyakarta: JNM-Panitia Mukhtar NU Ke-33.
- Thoha, Zainal Arifin. 2015. *Jagadnya Gus Dur Demokrasi, Pluralisme, dan Pribumisasi Islam*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara.
- al-Turabi, Hasan. Tanpa Tahun. *Fiqh Demokratis Dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*. Terjemahan oleh Abdul Haris dan Zaimul Am. 2003. Bandung: Arasy.

- Ubaid, Abdullah dan Bakir, Mohammad (Eds.). 2015. *Nasionalisme dan Islam Nusantara*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara dan PP Lakpesdam NU.
- Usman, M. 2015. *Rekonstruksi Teori Hukum Islam Membaca Ulang Pemikiran Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali*. Yogyakarta: LKiS.
- Wahid, Marzuki dan Rumadi. 2001. *Fiqh Madzhab Negara Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.
- Wahid, Abdurrahman. 2011. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKiS.
- _____ 2010. *Membaca Sejarah Nusantara*. Yogyakarta: LKiS.
- _____ 2010. *Menggerakkan Tradisi Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS.
- _____ 2010. *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*. Yogyakarta: LKiS.
- _____ 2009. Abdurrahman Wahid (Ed.). *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika-The Wahid Institute-Maarif Institute.
- _____ 2007. *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute.
- _____ 2006. *Islam Ku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute.
- _____ 2002. *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser*. Yogyakarta: LKiS.
- _____ 2001. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara.
- _____ 1999. *Membangun Demokrasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- _____ 1999. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS.
- _____ 1998. *Islam, Tanpa Kekerasan*. Yogyakarta: LKiS.
- Wahid, Abdurrahman. November, 1987. *Fiqh dan Etika Sosial*. *Aula*. No. 09 Tahun IX.
- Wahyudi, Yudian. 2012. *Ushul Fikih versus Hermeneutika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.

Wijaya, Aksin. 2014. *Satu Islam Ragam Epistemologi Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

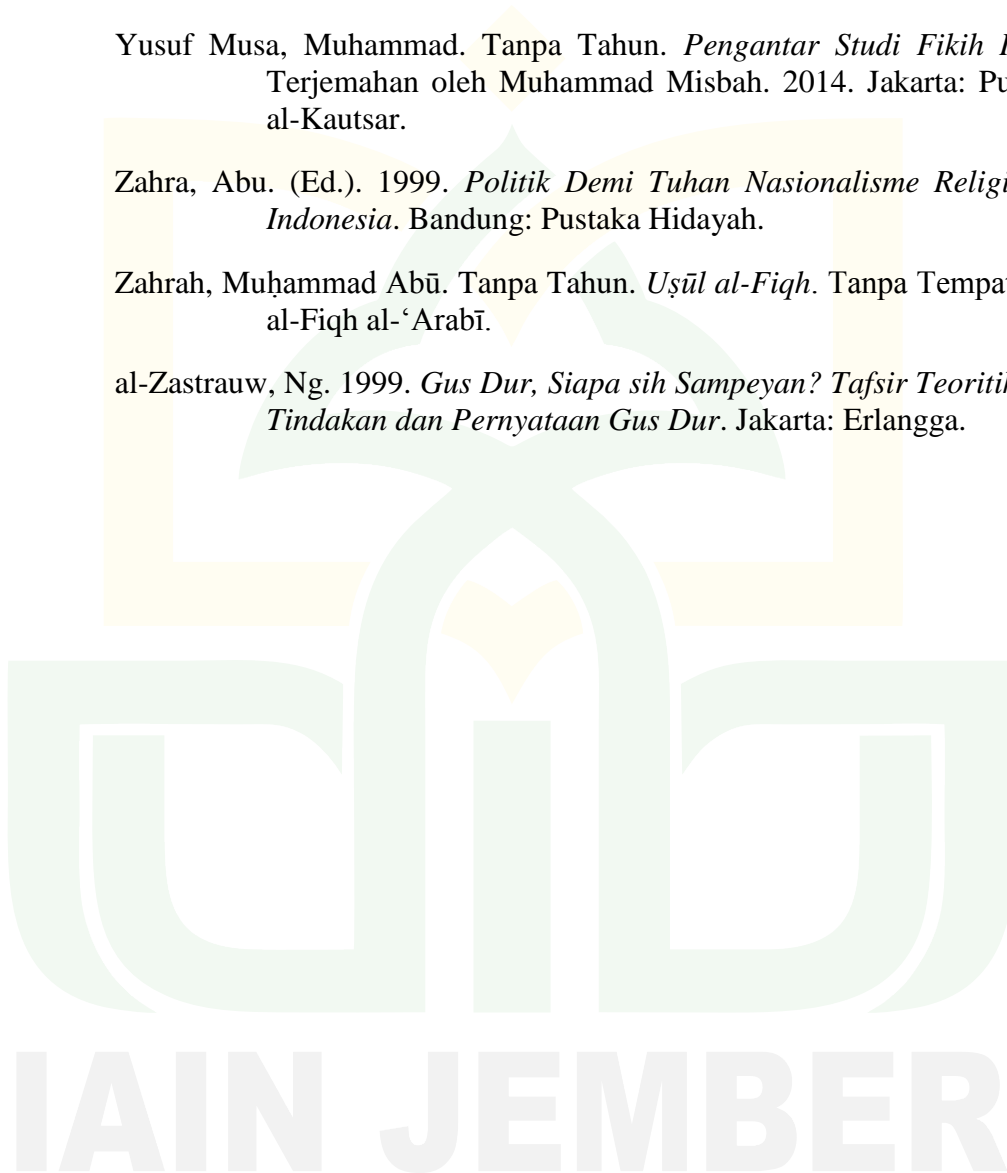
Yasid, Abu. 2004. *Islam Akomodatif Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal*. Yogyakarta: LKiS.

Yusuf Musa, Muhammad. Tanpa Tahun. *Pengantar Studi Fikih Islam*. Terjemahan oleh Muhammad Misbah. 2014. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

Zahra, Abu. (Ed.). 1999. *Politik Demi Tuhan Nasionalisme Religius di Indonesia*. Bandung: Pustaka Hidayah.

Zahrah, Muhammad Abū. Tanpa Tahun. *Uṣūl al-Fiqh*. Tanpa Tempat. Dār al-Fiqh al-‘Arabī.

al-Zastrauw, Ng. 1999. *Gus Dur, Siapa sih Sampeyan? Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*. Jakarta: Erlangga.



PEMIKIRAN MAQASID AL-SHARIAH
ABDURRAHMAN WAHID DAN PENGEMBANGAN
FIQIH NUSANTARA

Moh Nur Fauzi

Program Pascasarjana IAIN Jember

fauzinur78@gmail.com

Abstract

Maqāṣid Sharīa as one method to establish Islamic law in the contemporary era occupies a position of urgent and significant. The urgency of maqāṣid sharīa is increasingly seen as the approach that relies solely textuality deemed less capable of responding to the humanitarian problems that arise. In resolving these problems, back on harfiyyah meaning of the text is something that is not possible to solve the problem even be a separate issue, namely alienated teachings of Islam in the dynamics of life. Maqāṣid sharia thought of Abdurrahman Wahid is one attempt to capture the spirit of that era. Maqāṣid sharia departing from the spirit and the basic values of humanity that are relevant to the main principles of the sharia Islam known as maqasid sharia. As a methodology, maqāṣid sharia offers a new pattern of looking at the reality of humanitarian problems faced by the people in the contemporary era.

Keywords: Maqāṣid al-sharīah, Fiqih Nusantara, Pendekatan hukum Islam

Pendahuluan

Dalam hampir dua dekade terakhir metamorfosa pemikiran keislaman semakin menjamur dengan berdirinya berbagai aliran dan faham yang mengusung asas Islam. Hal ini terlihat dengan munculnya organisasi sosial dan kemasyarakatan seperti Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan lain-lain. Dalam perkembangan selanjutnya yang terlihat oleh masyarakat Indonesia di

berbagai media baik media cetak maupun elektronik ormas-ormas yang mengusung asas Islam tersebut seringkali mengedepankan tindak kekerasan dalam penyelesaian masalah yang berkecambah di negeri ini. Masih terasa segar dalam ingatan masyarakat Indonesia pada tahun 1999-2000 ketika reformasi baru berusia seumur jagung terjadi *sweeping* besar-besaran terhadap beredarnya buku-buku yang beraliran kiri. Konflik yang terjadi di daerah Ambon dan Poso juga semakin mewarnai sejarah kelam bangsa ini. Pengiriman pasukan jihad ke daerah konflik tidak jarang malah memperkeruh suasana daripada menyelesaikan masalah.¹

Fenomena yang patut dicatat adalah aksi umat Islam yang dikenal dengan aksi 212 pada Desember 2016 yang terkait dengan pemilihan kepala daerah Gubernur DKI Jakarta. Aksi yang dinilai sangat berlebihan oleh beberapa kalangan ini, disinyalir dapat membahayakan keutuhan NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia). Kondisi faktual bangsa Indonesia yang plural dan multikultural tidak lepas dari amatan Abdurrahman Wahid. Abdurrahman Wahid atau yang lebih dikenal dengan Gus Dur merupakan salah seorang intelektual Islam terkemuka di Indonesia. Gus Dur dikenal tidak hanya sebagai seorang kiai, tetapi lebih dari itu, ia adalah seorang budayawan, politisi, dan pemikir keislaman yang syarat dengan ide-ide segar, progresif, dan tentu saja, kontroversial. Tidak heran, jika Greg Barton mengkategorikan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dalam gerbong pemikiran neomodernisme Islam Indonesia.² Kondisi tersebut membuat Gus Dur merumuskan Islam yang ideal dan kompatibel dengan realitas sosial masyarakat. Menurutnya, dalam Islam, terdapat unsur-unsur utama kemanusiaan (*al-insāniyyah*) yang tercermin dalam pemenuhan terhadap lima jaminan dasar kemanusiaan yang dikenal dengan *maqāṣid al-sharīah*. Ajaran lima dasar tersebut dalam hukum Islam dikenal dengan *al-uṣūl al-khamsah*.³

Upaya pembumian nilai-nilai Islam yang dilontarkan oleh Gus Dur memang menarik untuk dikaji lebih lanjut. Ketika memecahkan problematika umat Gus Dur tidak selalu merujuk langsung kepada sumber-sumber atau teks-teks primer yang terdapat dalam ajaran Islam. Kaidah

¹Zakiyuddin Baidhawiy, *Ambivalensi Agama Konflik dan Nirkekerasan*, (Yogyakarta: LESFI, 2002), 240. Rumadi, *Masyarakat Post-Teologi Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia*, (Jakarta: Gugus Press), 216-220.

²Greg Barton, *Biografi Abdurrahman Wahid*, (Yogyakarta: LKiS, 2002), 141-146. Lihat juga Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, terj Nanang Tahqiq (Jakarta: Paramadina, 1999), 12-13.

³Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 5.

kaidah *uṣūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqhiyyah* senantiasa menghiasi dan mengiringi wacana yang digulirkannya. Tentu dikemas sesuai konteks dan realitas sosial yang melatarbelakangi ide yang digagasnya. Model pendekatan seperti yang ditawarkan Gus Dur ini menarik untuk dicermati. Karena di satu sisi, manusia dituntut untuk mengetahui tujuan-tujuan dan maksud-maksud pembuat shariat (*maqāṣid al-shāri'*) yang tersembunyi, dan pada sisi lain manusia juga dituntut untuk bisa merumuskan tujuan dan maksud ajaran tersebut dari perspektif kemanusiaan (*maqāṣid al-mukallaf*). Sehingga nantinya akan ditemukan titik temu antara keduanya dan termanifestasikan dalam kehidupan manusia secara kolektif dalam bingkai kemaslahatan umat manusia secara hakiki (*maṣlaḥah al-'āmmah*).

Maqāṣid al-Shariah dalam Lintasan Sejarah: Definisi dan Posisinya

Secara etimologi *maqāṣid al-sharīah* merupakan istilah gabungan dua kata: *maqāṣid* dan *al-sharīah*. *Maqāṣid* adalah bentuk plural *maqṣad*, *qaṣd*, *maqṣid* atau *quṣūd* yang merupakan derivasi dari kata kerja *qaṣada yaqṣudu* dengan beragam makna, seperti menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, adil dan tidak melampaui batas, jalan lurus, tengah-tengah antara berlebih-lebihan dan kekurangan.⁴ Sementara itu, *sharīah* yang secara etimologis bermakna jalan menuju mata air, dalam terminologi fiqh berarti hukum-hukum yang dishariatkan oleh Allah untuk hamba-Nya, baik yang ditetapkan melalui al-Qur'an maupun Sunnah Nabi Muhammad yang berupa perkataan, perbuatan atau ketetapan Nabi.⁵ Secara terminologis, makna *maqāṣid al-sharīah* berkembang dari makna yang paling sederhana sampai pada makna yang holistik. Di kalangan ulama klasik sebelum al-Shātibī, belum ditemukan definisi yang konkret dan komprehensif tentang *maqāṣid al-sharīah*.⁶

Di era klasik, definisi *maqāṣid al-sharīah* di atas digunakan oleh para ulama *maqāṣidiyyūn* (ulama usul fiqh) dalam upayanya untuk menjabarkan pesan dan maksud Tuhan dalam shariat-shariat-Nya. Al-Juwayni misalnya merumuskan maksud dan tujuan shariat tersebut dapat dikategorikan dalam tiga hal, yakni *al-ḍarūriyyāt* (primer), *hājiyyāt* (sekunder), dan *taḥsīniyyāt* (tersier). Karyanya yang monumental yang

⁴A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 1122.

⁵A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, 711.

⁶Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah Pendekatan Sistem*. terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan, 2015). Lihat juga Jasser Auda, *Al-Maqāṣid Untuk Pemula* terj. 'Ali Abdelmon'im (Yogyakarta: SUKA-Press, 2013).

berkaitan dengan *maqāṣid al-sharīah* adalah *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*.⁷ Konsep yang dirumuskan oleh al-Juwayni tersebut, kemudian diperjelas oleh al-Ghazali dalam kitabnya *al-Mustasfa* dengan sebutan lima prinsip dasar (*uṣūl al-khamsah*). Kelima hal yang dimaksud adalah *hifz al-dīn* (perlindungan agama), *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa), *hifz ‘aql* (perlindungan akal), *hifz nasl* (perlindungan keturunan), dan *hifz al-māl* (perlindungan harta benda).⁸

Sementara itu Abū Ishāq al-Shāṭibī, pendiri ilmu *maqāṣid al-sharīah*, menyatakan bahwa beban-beban shariat kembali pada penjagaan tujuan-tujuannya pada makhluk. *Maqāṣid* ini tidak lebih dari tiga macam: *dlarūriyyāt* (kepentingan pokok atau primer), *hājiyyāt* (kepentingan sekunder), dan *tahsīniyyāt* (kebutuhan tersier).⁹ Lebih lanjut al-Shāṭibī menyatakan bahwa Allah sebagai *Shāri’* memiliki tujuan dalam setiap penentuan hukum-Nya, yaitu untuk kemaslahatan hidup di dunia dan akhirat.

Menurut Jasser Auda, seorang pakar dan intelektual Islam di bidang *maqāṣid al-sharīah*, ada tiga hal yang telah disumbangkan oleh al-Shāṭibī dalam mereformasi *maqāṣid al-sharīah*. *Pertama*, pergeseran *maqāṣid al-sharīah* dari *unrestricted interest* (kepentingan yang tidak terbatas dengan jelas) ke *fundamentals of law* (poin inti/dasar hukum). *Maqāṣid al-sharīah* yang pada masa-masa sebelumnya dianggap sebagai bagian yang tidak jelas dan tidak dianggap sebagai sesuatu yang fundamental dibantah oleh al-Shāṭibī dengan pernyataannya bahwa justru *maqāṣid al-sharīah* merupakan landasan dasar agama, hukum, dan keimanan (*uṣūl al-dīn, wa qawā’id al-sharīah wa kulliyah al-millah*). *Kedua*, pergeseran dari *wisdoms behind ruling* (kebijakan atau hikmah di balik aturan hukum) ke *bases for the ruling* (dasar bagi pengaturan hukum). Menurutnya, *maqāṣid al-sharīah* itu bersifat fundamental dan universal (*kulliyah*) sehingga tidak bisa dikalahkan oleh yang *juz’iyyah* (parsial). *Ketiga*, pergeseran dari *uncertainty* (*zanniyyah*) ke *certainty* (*qath’iyyah*). Baginya, proses induktif yang digunakan dalam aplikasi *maqāṣid*

⁷Menurut al-Juwaynī seperti dikutip oleh Mohammad Hashim Kamali bahwa pentingnya pengetahuan mengenai *maqāṣid al-sharīah* ini didasarkan pada bahwa para sahabat Nabi menunjukkan kesadaran tingkat tinggi akan tujuan shariah, dan menambahkan bahwa “seseorang yang tidak bercermine pada *maqāṣid* sesungguhnya melakukan sesuatu yang membahayakan dirinya dan kemungkinan tidak memiliki pemahaman yang dalam tentang shariah. Lihat Hashim Kamali, *Membumikan Syariah Pergulatan Mengaktualkan Islam* terj. Miki Salman (Bandung: Mizan, 2013), 166.

⁸Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kotob al-Ilmiyah, 2010), 275.

⁹Abū Ishāq Ibrāhīm al-Lakhmī al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), Juz II, 3-4.

al-sharīah adalah valid dan bersifat *qaṭ'i* (pasti), sebuah kesimpulan yang menentang argumen yang mendasarkan pada filsafat Yunani yang menentang *certainty* metode induktif.¹⁰

Dalam perkembangannya, muncul pilar ketiga dengan hadirnya seorang sarjana bernama Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr (w. 1379 H/ 1973 M). Karyanya yang terkenal adalah *Maqāṣid al-Sharīah al-Islāmiyyah*.¹¹ Meskipun gagasan besarnya sama dengan al-Shātibī, karena sebagaimana pengakuannya, ia memang berkehendak melanjutkan apa yang telah digagaskembangkan oleh al-Shātibī, ada perkembangan baru yang dikemukakan dalam karya Ibn 'Āshūr, tepatnya tentang posisi keilmuan *maqāṣid al-sharīah* dalam kajian teori hukum Islam dan cara mengaplikasikannya dalam tataran praktik. Ibn 'Āshūr mampu menghadirkan contoh yang aplikatif pendekatan *maqāṣid al-sharīah* dalam beberapa bidang kajian hukum Islam. Lebih dari itu, kalau kajian *maqāṣid al-sharīah* sebelumnya memiliki kecenderungan pembahasan secara umum (*al-maqāṣid al-āmmah*) atau parsial (*juz'iyah*), Ibn 'Āshūr mengambil jalan tengah dengan membahas keduanya, yaitu rinci tapi membahas keseluruhan aspek shariat. Sebagai contoh kajian rinci yang belum dilakukan oleh ulama sebelumnya adalah bagian ketiga dari kitab *Maqāṣid al-Sharīah al-Islāmiyyah*. Di dalamnya ia membahas *Maqāṣid al-Tashrī'i al-Khāssah bi anwā al-Mu'āmalat bayna al-Nās* yang secara rinci membahas tentang *maqāṣid al-sharīah* di bidang hukum keluarga, hukum muamalah yang berkaitan dengan pekerjaan badan, *maqāṣid*

¹⁰Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas, Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Shari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 194.

¹¹Dalam waktu yang hampir bersamaan juga hadir tokoh lain, yakni 'Alal al-Fāsī (w. 1394 H) dengan kitabnya yang bernama *Maqāṣid al-Sharīah wa Makārimuhā*. Banyak kesamaan ide dan pemikiran dari dua tokoh asal Maghrib ini, salah satu contohnya adalah: pandangan yang menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharīah* berdiri di atas fitrah manusia. Berangkat dari firman Allah Swt dalam surat al-Rūm ayat 30 dan surat al-A'rāf ayat 119, Ṭāhir Ibn 'Āshūr dan 'Alal al-Fāsī sepakat bahwa menjaga fitrah manusia adalah termasuk dalam *maqāṣid al-sharīah*, untuk itu, shariat Islam tidak akan pernah bertentangan dengan akal manusia selama ia dalam kondisi normal. Hanya saja sisi perbedaan dari keduanya adalah: bahwa Ṭāhir Ibn 'Āshūr lebih berkonsentrasi pada proyek meng-independenkan *maqāṣid al-sharīah* sebagai sebuah disiplin keilmuan tersendiri lepas dari kerangka ilmu usul fiqih, dengan merumuskan konsep, kaidah serta substansi kajiannya. Sedangkan 'Alal al-Fāsī lebih berkonsentrasi pada penjabaran tuntas seputar tujuan shariat Islam, hikmah, dan rahasianya, tidak mewacanakan integrasi atau independensinya dari ilmu usul fiqih. Kemudian muncullah para pengkaji masalah seperti Muḥammad Sā'id Ramaḍān al-Būṭī, dengan kitabnya, *Dawābit al-Maṣlahah fi al-Sharīah al-Islāmiyyah*, Mustafa Zaid, ia menulis buku tentang masalah, berjudul *al-Maṣlahah fi al-Tashrī'i al-Islāmi*, Mustafa Shalabī, dengan kitabnya, *Ta'līl al-Aḥkām*, Husain Hamid Hasan, dengan kitabnya, *Nazāriyyat al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmī*. Lihat Halil Thahir 2015. *Ijtihad Maqasidi Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Masalah*, (Yogyakarta: LKiS, 2015), 34-35.

al-sharīah di bidang hukum ibadah sosial, *maqāsid al-sharīah* di bidang peradilan dan persaksian, dan *maqāsid al-sharīah* di bidang pidana.¹²

Pendekatan Hukum Islam Abdurrahman Wahid

Dalam wilayah pemikiran hukum Islam terdapat beberapa pendekatan yang digunakan oleh Abdurrahman Wahid dalam pencapaian keilmuan kritisnya. Pendekatan yang dimaksud adalah *pertama*, pendekatan antropologi-kultural (*cultural anthropology*) merupakan bagian dari antropologi yang mempelajari kebudayaan. Dalam antropologi kultural berkembang konsep integrasi kultural (*cultural integration*). Integrasi kultural ini adalah gejala saling menyesuaikan antar unsur-unsur kebudayaan. Konsep ini biasanya dipergunakan oleh antropolog sebagai kerangka teoritis untuk menganalisis kebudayaan dan menerangkan cara-cara yang ditempuh oleh anggota masyarakat dalam menerima, menolak, atau memodifikasi item-item yang berdifusi dengan kultur lainnya. Terdapat tarik-menarik antara pola-pola ideal (*ideal patterns*) dan pola-pola riil (*real patterns*). Pola-pola ideal mendefinisikan harapan-harapan normatif, sementara pola-pola riil mencakup berbagai variasi respons aktual individual.¹³

Konsep pribumisasi Islam yang digagasnya misalnya, merupakan konsep yang diangkat dari analisisnya terhadap pola penyebaran dan interaksi antara universalisme Islam dan kosmopolitanisme peradaban Islam dengan peradaban lain seperti Persia dan Yunani pada masa klasik. Juga dari analisisnya terhadap pola penyebaran Islam di Indonesia dan hubungannya dengan budaya lokal secara damai. Karenanya, pribumisasi Islam adalah rekonsiliasi Islam dengan budaya lokal atau akomodasi budaya lokal.¹⁴ Rekonsiliasi itu dapat tercipta melalui pemahaman *naş* dengan mempertimbangkan faktor kontekstual. Pemahaman kontekstual terhadap *naş* (teks) dapat dilakukan dengan mempergunakan metode *uşūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqhiyyah*.¹⁵

Kedua, pendekatan historis-normatif yang dalam studi agama ada usaha untuk mengombinasikan dua pendekatan yang berbeda terhadap agama. Kedua pendekatan tersebut adalah pendekatan normatif dan

¹²Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 195-196.

¹³Damanhuri. 2003. Mempertimbangkan Kembali Pemikiran Gus Dur Bagi Kontekstualisasi Ajaran Islam di Indonesia. Millah, Vol. III, No. 1. Agustus 2003, 52. Lihat juga Peter Connolly (Ed.). 1999. *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Yogyakarta: LKiS.

¹⁴Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), 111.

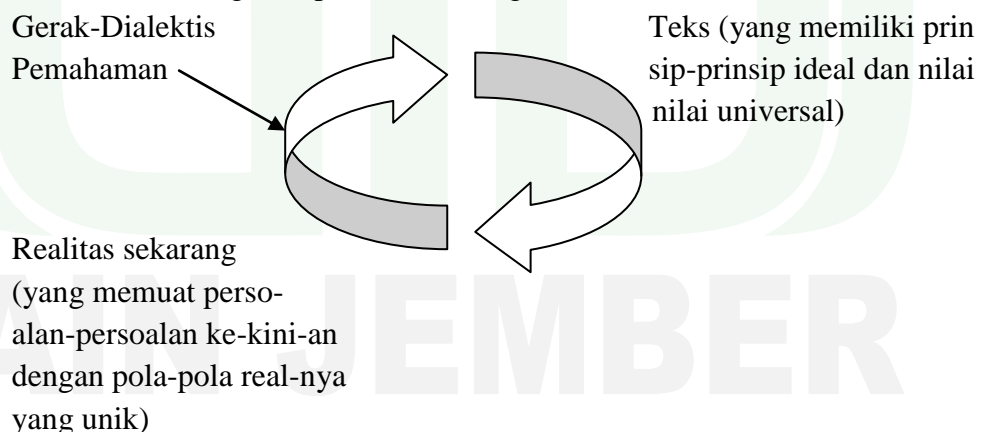
¹⁵Damanhuri, Mempertimbangkan Kembali Pemikiran Gus Dur, 53.

deskriptif atau agamis dan *scientific* atau doktriner dan *scientific* atau teologi-normatif dan historis-kritis. Pendekatan normatif melibatkan komitmen keagamaan, bertujuan mencari kebenaran agama dan tak jarang mem-falsifikasi agama lain dan mengajak pemeluknya berpindah ke agama si peneliti. Sementara pendekatan deskriptif berusaha memahami agama-agama tanpa melibatkan komitmen peneliti terhadap kebenaran agama. Sosiologi, antropologi, psikologi, dan sejarah masuk dalam kategori ini.

Menurut Abdurrahman Wahid, umat Islam seharusnya menjadikan fakta-fakta historis sebagai ukuran dalam menentukan sikap mereka. Suatu bangsa tidak mungkin mengembangkan tradisi baru yang tercerabut dari akar-akar kesejarahannya. Karenanya, agama Islam hendaknya didudukkan dalam konteks historis. Pendekatan historis digunakannya dalam menempatkan posisi dan eksistensi agama-agama dan aliran kepercayaan di dalam konteks kenegaraan.¹⁶

Kesadaran historisitas dan respon positif terhadap perubahan gerak zaman inilah yang membedakan Gus Dur dengan yang lainnya, karena bagi Gus Dur gerak pemahaman yang seharusnya kita lakukan adalah suatu gerak pemahaman yang senantiasa mengaitkan atau mengkontekstualisasikan dunia teks dengan realitas saat ini berdasarkan kemaslahatan umat. Sehingga terjadi gerak-dialektis antara teks dan realitas. Bukan suatu gerak pemahaman yang terputus antara teks dan realitas sekarang.

Dalam bentuk bagan dapat dilihat sebagai berikut:



Gerak-Dialektis pemahaman Gus Dur ini mengakar kuat pada pemahaman kaidah usul fiqih: *al-hukm yadūru ma'a al-'illah wujūdan wa 'adaman*, dan juga *taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azmān wa al-amkān*. Perubahan suatu ketentuan hukum dapat berubah sesuai dengan

¹⁶Wahid, *Islam Kosmopolitan*, 49-50.

perubahan zaman. Akibat logisnya pendekatan ini menolak pendekatan yang melihat teks secara terpisah dengan akar-akar realitas sekarang dan hanya merujuk keotentikan teks itu dengan masyarakat ideal yang terbentuk pada masa keemasan Islam (*the golden age*) dan masa kurun waktu kehidupan sahabat dan tabiin (*the age span*) yang dianggapnya sebagai suatu masyarakat sempurna yang menjadi kota Tuhan (*civitas dei*) yang hanya dihuni oleh para malaikat.¹⁷

Ketiga, pendekatan usul fiqih dan kaidah-kaidah fiqih. Kedua pendekatan keilmuan ini digunakannya dalam menafsirkan permasalahan-permasalahan sosial keagamaan yang aktual dan *up to date*. Karena menurutnya, data-data tekstual tidak seluruhnya merangkum segala persoalan kehidupan umat manusia. Oleh karenanya, dalam hal ini diperlukan langkah-langkah perumusan masalah melalui pembaruan metodologi hukum Islam. Menurutnya ketentuan usul fiqih (teori hukum Islam) berbunyi; bahwa hukum agama (*qarār al-hukmi*) terbagi dalam dua jenis; *qaṭ'iyah al-thubūt* (ketentuan berdasarkan sumber tertulis atau dalil naqli) dan *zanniyyah al-thubūt* (hukum tidak berdasarkan sumber tertulis atau dalil aqli). Dengan demikian, sepanjang dapat diterima oleh akal, maka sebuah hukum agama dapat berlaku berdasarkan pandangan akal dan selama tidak bertentangan dengan sumber-sumber tertulis al-Qur'an dan al-Hadith. Pembedaan ini dilakukan dalam teori hukum Islam karena tidak semua hal lalu ada sumber-sumber tertulisnya. Bagi kasus-kasus yang termasuk dalam kategori ini, maka dibuatlah jenis hukum yang tidak berdasarkan pada sumber-sumber tertulis.¹⁸

Keempat, pendekatan *al-maṣlaḥah al-'āmmah*. Pendekatan ini dapat dicermati dari beberapa tulisannya, yakni: *pertama*, dalam tulisannya yang berjudul *Islam dan Formalisme Ajarannya* ia menyatakan: "Orientasi paham ke-Islaman sebenarnya adalah kepentingan orang kecil dalam hampir seluruh persoalannya. Lihat saja kata "*maṣlaḥah 'āmmah*", yang berarti kesejahteraan umum. Inilah seharusnya yang menjadi objek dari segala macam tindakan yang diambil pemerintah. Kata kesejahteraan umum dan/atau kemaslahatan umum itu tampak nyata dalam keseluruhan umat Islam."¹⁹ *Kedua*, dalam tulisannya yang berjudul *Islam dan Kesejahteraan Rakyat* ia mengatakan: "Dalam *fiqh* dikemukakan keharusan seorang pemimpin agar mementingkan kesejahteraan rakyat

¹⁷Damanhuri. 2003. Mempertimbangkan Kembali Pemikiran Gus Dur, 57. Lihat juga Moh Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur* (Bengkulu: IAIN Bengkulu Press-Kaukaba Dipantara, 2013), 21-22.

¹⁸Abdurrahman Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 126-127.

¹⁹Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, 21-22.

yang dipimpin, sebagai tugas yang harus dilaksanakan: “Kebijakan dan tindakan Imam (pemimpin) harus terkait langsung dengan kesejahteraan rakyat yang dipimpin (*taṣarruf al-imām ‘ala al-ra’iyyah manūṭun bi al-maṣlahah*)”. Sangat jelas tujuan berkuasa bukanlah kekuasaan itu sendiri, melainkan sesuatu yang dirumuskan dengan kata kemaslahatan (*al-maṣlahah*). Prinsip kemaslahatan itu sendiri seringkali diterjemahkan dengan kata “kesejahteraan rakyat”, yang dalam ungkapan ekonom dosen Harvard, yang juga mantan Duta Besar Amerika Serikat (AS) untuk India, John Kenneth Galbraith, sebagai “*The Affluent Society*”.²⁰ Ketiga, dalam tulisannya yang berjudul *Islam, Moralitas dan Ekonomi* Abdurrahman Wahid menyatakan: “Orientasi ekonomi adalah memperjuangkan nasib rakyat kecil serta kepentingan orang banyak. Ini sesuai dengan ketentuan agama Islam bahwa tindakan pemimpin atas rakyat yang dipimpin harus terkait langsung dengan rakyat yang dipimpin. Istilah yang digunakan dalam Arab oleh *fiqh* adalah *maṣlahah*, diterjemahkan oleh penulis dengan istilah kesejahteraan. Dan, dalam bahasa Undang-undang Dasar (UUD) 1945, masyarakat sejahtera dirumuskan sebagai masyarakat adil dan makmur, hingga orientasi kepentingan dan kesejahteraan warga masyarakat itu, yang dikandung oleh Islam, sepenuhnya sesuai dengan UUD 1945. Sementara itu, mekanisme yang digunakan untuk mencapai kesejahteraan itu, tidak ditentukan format dan bentuknya.”²¹

Paradigma Penafsiran Hukum Islam Abdurrahman Wahid

Dilihat dari perspektif kajian tafsir, model penafsiran yang ditawarkan oleh Abdurrahman Wahid adalah model penafsiran yang berpijak pada realitas empirik kemanusiaan, penggunaan metodologi (teori dan kaidah-kaidah hukum Islam) dan teks-teks keislaman yang saling berkaitan satu sama lain. Sebuah model penafsiran yang tidak terkungkung dan terhegemoni oleh penjara “tekstual” semata. Realitas empirik menjadi pertimbangan dan didialogkan dengan teks yang memiliki semangat membebaskan dan membawa visi transformatif bagi kemanusiaan.

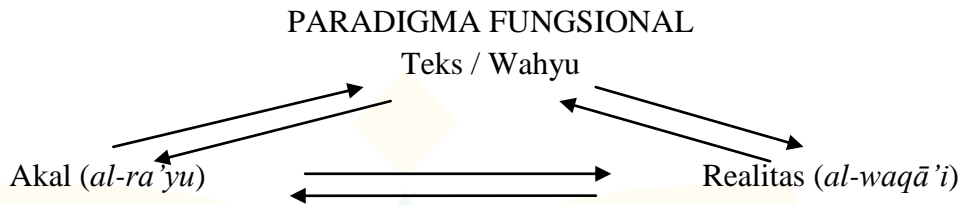
Sementara itu jika dilihat dari sisi sumber penafsiran, tradisi penafsiran di era kontemporer bersumber pada teks al-Qur’an, akal (ijtihad), dan realitas empiris. Secara paradigmatik, posisi teks, akal, dan realitas ini berposisi sebagai objek dan subjek sekaligus. Ketiganya selalu *berdialek* secara sirkular dan *triadic*. Ada peran yang berimbang antara teks, pengarang, dan pembaca. Paradigma yang dipakai dalam memandang teks,

²⁰Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, 176.

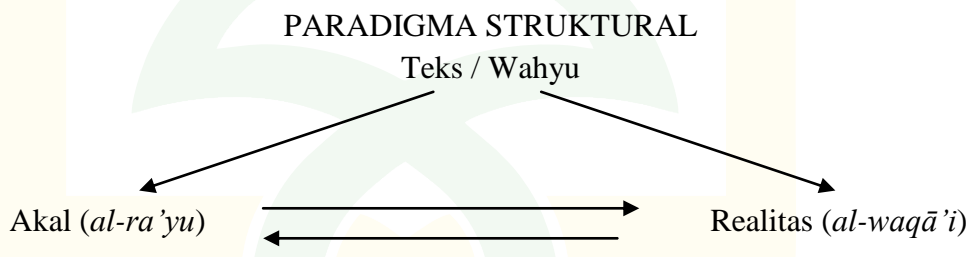
²¹Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, 166.

akal, dan realitas adalah paradigma fungsional, bukan paradigma struktural yang cenderung saling menghegemoni satu sama lain.²²

Posisi teks, akal, dan realitas dalam paradigma tafsir kontemporer bisa digambarkan sebagai berikut:



Hal ini berbeda dengan model paradigma tafsir klasik-tradisional yang pada umumnya cenderung bersifat struktural dalam memosisikan teks, akal, dan realitas. Sebagai perbandingan, posisi teks, akal, dan realitas dalam paradigma tafsir klasik-tradisional dapat digambarkan sebagai berikut:²³



Mengacu kepada dua model paradigma kajian tafsir di atas, tampaknya model pemikiran atau penafsiran yang digagas oleh Abdurrahman Wahid adalah mengikuti paradigma yang pertama (fungsional). Dengan meneliti beberapa tulisannya akan didapatkan kesimpulan bahwa ia lebih mengedepankan sisi substantif dari sebuah agama daripada dimensi formalistiknya. Paradigma pertama lebih menekankan dimensi historis sebuah agama dan karenanya ia peka dengan problematika kemanusiaan. Pada titik inilah, agama menjalankan visi transformatifnya untuk mengubah dan memecahkan persoalan-persoalan kemanusiaan seperti kemiskinan, kebodohan, dan segala bentuk ketidakadilan di masyarakat.

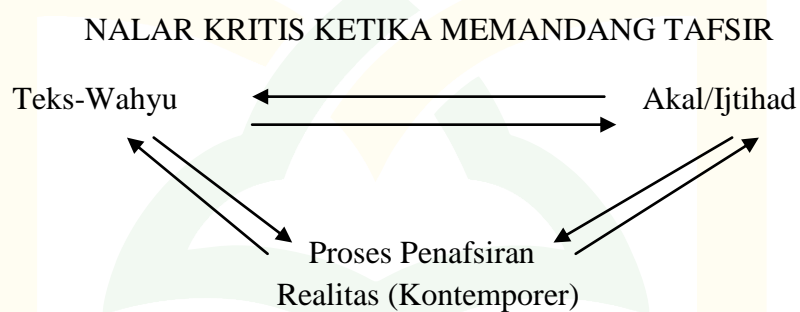
Sementara itu paradigma kedua (struktural) dalam memandang realitas yang plural harus tunduk kepada teks yang diandaikan sebagai penafsir tunggal terhadap masalah-masalah kemanusiaan. Padahal sebagai agama yang bergumul dengan realitas, ia haruslah memiliki watak dinamis dan transformatif. Di sinilah mungkin yang menjadi salah satu kelemahan

²²Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 67.

²³Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 67.

paradigma kedua ini yang kurang mengapresiasi terhadap realitas empirik kemanusiaan yang plural dan bahkan multikultural pada saat ini.

Oleh karena itu, dalam menyikapi hal tersebut, dalam berbagai tulisannya Abdurrahman Wahid menganjurkan agar selalu berpikir dan mengandalkan nalar kritis dalam memandang realitas kehidupan ini. Karena pada dasarnya, nalar kritis selalu diperlukan dalam mengawal perubahan yang menjadi misi dan visi transformatif agama dalam kehidupan ini. Nalar kritis yang dikembangkan oleh Abdurrahman Wahid dapat digambarkan dalam sebuah skema berikut ini:²⁴



Dengan demikian pola penafsiran terhadap ajaran Islam akan terus mengalami perubahan seiring dengan perkembangan zaman. Karena setiap zaman memiliki ciri khas dan pola pikir yang berbeda antara satu dengan lainnya. Ibn Rusyd dalam kitabnya *Bidāyah al-Mujtahid*, menyatakan bahwa teks adalah sesuatu yang terbatas (*mutanāhiyah*), sedangkan kejadian dan fenomena yang terjadi di masyarakat selalu mengalami dinamika dan perkembangan yang berkesinambungan secara terus menerus dan aktual (*ghairu mutanāhiyah*).²⁵ Oleh karena itu, reaktualisasi ajaran Islam dalam konteks ini menjadi keniscayaan dan kebutuhan di setiap zaman. Dalam hal ini penentuan metodologi penelitian hukum Islam menjadi keniscayaan yang mendesak dan urgen.

Menurut Syamsul Anwar, model penelitian hukum Islam dapat dibedakan menjadi dua bagian; (a) penelitian hukum deskriptif (*wasfī*), dan (b) penelitian hukum normatif (*mi'yāri*). Penelitian hukum normatif bertujuan menyelidiki norma-norma hukum Islam untuk menemukan kaidah tingkah laku yang terbaik. Dengan kata lain penelitian normatif melakukan penyelidikan terhadap norma hukum Islam dalam dataran dunia *das sollen*. Para zaman dahulu, ahli hukum Islam membuat penjenjangan norma-norma hukum itu dengan membaginya menjadi dua

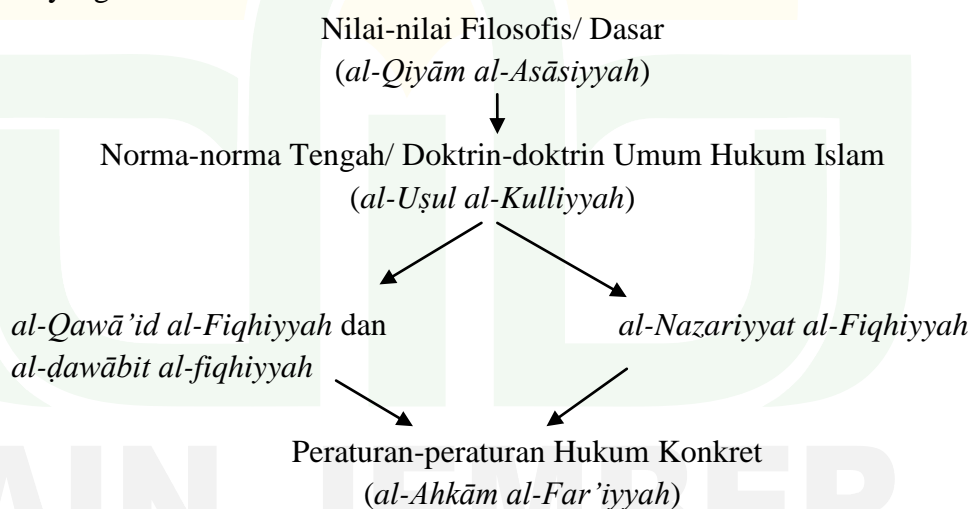
²⁴Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 130.

²⁵Abu Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rusyd al-Qurtubi al-Andalusi, *Bidāyah al-Mujtahid* (Surabaya: al-Hidayah, tt), Juz I, 2.

jenjang, yaitu asas-asas umum (*al-uşul al-kulliyah*) dan peraturan hukum konkret, singkatnya biasa disebut *al-uşul* dan *al-furū'*. Di zaman modern, ahli-ahli hukum Islam mengembangkan suatu cabang baru kajian hukum Islam, yaitu studi filsafat hukum Islam yang mengkaji antara lain nilai-nilai dasar hukum Islam.²⁶

Penjenjangan norma-norma hukum Islam itu dibuat menjadi tiga lapis (jenjang):

1. Norma-norma dasar atau nilai-nilai filosofis (*al-qiyām al-asāsiyyah*), norma-norma abstrak yang merupakan nilai-nilai dasar dalam hukum Islam seperti kemaslahatan, keadilan, kebebasan, persamaan, persaudaraan, akidah, dan ajaran pokok dalam etika Islam (akhlak).
2. Norma-norma tengah, yang terletak antara dan sekaligus menjembatani nilai-nilai dasar dengan peraturan hukum konkret. Norma-norma tengah ini dalam ilmu hukum Islam merupakan doktrin-doktrin (asas-asas) umum hukum Islam, dan secara konkretnya dibedakan menjadi dua macam, yaitu *al-nazariyyah al-fiqhiyyah* (asas-asas hukum Islam) dan *al-qawā'id al-fiqhiyyah* (kaidah-kaidah hukum Islam).
3. Peraturan-peraturan hukum konkret (*al-aḥkām al-far'iyyah*). Pelapisan norma-norma hukum Islam ini dapat dilihat dalam ragaan di bawah ini yang disusun secara hierarkis.²⁷



Ketiga lapisan norma ini tersusun secara hierarkis di mana norma yang paling abstrak dikonkretisasikan atau diejawantahkan dalam norma yang lebih konkret. Dengan kata lain *nilai-nilai dasar* (filosofis) dikonkretisasi

²⁶Ainurrofīq (Ed.), “*Mazhab Jogja*” *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Djogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2002), 157-158.

²⁷Ainurrofīq (Ed.), “*Mazhab Jogja*” *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, 159.

dalam *norma-norma tengah* baik berupa asas-asas hukum Islam (*al-nazariyyat al-fiqhiyyah*) maupun kaidah-kaidah hukum Islam (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*). Norma-norma tengah ini (doktrin-doktrin umum) hukum Islam ini pada gilirannya lebih dikonkretkan lagi dengan diejawantahkan dalam bentuk *peraturan hukum konkret* (*al-aḥkām al-far'iyyah*). Misalnya nilai kemaslahatan dikonkretisasi dalam norma tengah (doktrin umum) yang berupa kaidah fiqhiyyah, yaitu antara lain “kesukaran memberi kemudahan”.²⁸

Norma tengah atau doktrin umum ini dikonkretisasi lagi dalam bentuk peraturan hukum konkret, misalnya dalam hukum ibadah terbuka bagi musafir. Contoh kedua, nilai dasar kebebasan diejawantahkan dalam norma tengah, yaitu dalam asas hukum Islam berupa asas kebebasan berkontrak (*mabda' ḥuriyyah al-ta'aqud*), dan asas kebebasan berkontrak ini dikonkretisasi lagi dalam bentuk norma konkret, misalnya boleh (mubah) hukumnya membuat akad baru apa saja, seperti akad sewa beli, asuransi (*al-ta'min*), sepanjang tidak melanggar ketertiban umum shar'i dan akhlak Islam. Contoh ketiga nilai dasar keadilan diejawantahkan dalam bidang hukum kewarisan dalam asas bahwa setiap orang, baik lelaki maupun wanita mendapat bagian warisan dari peninggalan orang tua atau kerabatnya. Akad ini dikonkretisasi lagi dalam peraturan hukum konkret berupa ketentuan mengenai rincian bagian masing-masing ahli waris.²⁹

Pemetaan (Mapping) Pemikiran Keagamaan Abdurrahman Wahid

Dalam melakukan pemetaan sebuah pemikiran, dapat dilihat dari sudut pandang apa yang digunakan, atau didasarkan pada pola pemahaman masyarakat (ulama khususnya) terhadap sumber ajaran (agama) dalam kaitannya dengan fakta sosial yang melingkupinya. Ahmad Arifi dalam bukunya *Pergulatan Pemikiran Fiqih “Tradisi” Pola Mazhab* misalnya, memotret dinamika pemikiran keagamaan berdasarkan pemetaan yang dibuat John L. Esposito dengan tiga kategori, yaitu *restriction of traditionalist, modernist scripturalism, dan socio-historical approach*.³⁰

Pertama, Restriction of traditionalist adalah pola pemikiran keagamaan tradisional yang sempit. Pemikiran ini sangat dipengaruhi oleh tradisi pemikiran ulama masa lampau, di mana hasil pemikiran ulama terdahulu dijadikan acuan dan sekaligus referensi final bagi setiap persoalan kemasyarakatan yang muncul pada saat sekarang. Dengan kata

²⁸Ainurrofiq (Ed.), “Mazhab Jogja” *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, 159-160.

²⁹Ainurrofiq (Ed.), “Mazhab Jogja” *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, 160-161.

³⁰Ahmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih “Tradisi” Pola Mazhab* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 257.

lain, mereka hanya mem-*photo copy* apa yang sudah ada dari warisan ulama masa lalu. Pola pemikiran yang demikian ini biasanya diikuti oleh komunitas masyarakat tradisional yang membanggakan tradisi, seperti kelompok pengikut pola bermazhab dalam keagamaan. NU dalam hal ini termasuk di dalamnya.

Kedua, modernist scripturalism adalah tipe pola gerakan yang menamakan dirinya kelompok modern. Pola ini menggunakan pemahaman keagamaan secara tekstual dari ajaran-ajaran suci. Dengan demikian, kelompok ini terpaku pada pemahaman doktrin secara tekstual dengan merujuk nas secara redaksional, tidak pada inti ajaran yang menjadi *maqāsid al-sharīah*. Justifikasi terhadap tindakan (amalan) agama dilihat pada ada atau tidaknya referensi tekstual *naṣ*. Amalan agama dianggap benar ketika ada dalil dari nas secara tersurat (eksplisit). Dapat dimasukkan dalam kategori ini adalah Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis) di Indonesia, yang dipengaruhi oleh gerakan tajdid (purifikasi) kaum Wahabi di Arab Saudi.

Ketiga, socio-historical approach adalah tipe pola pemahaman keagamaan yang dalam melihat ketentuan-ketentuan ajaran agama (*naṣ*) lebih didasarkan kepada aspek-aspek historis dan konteks sosial yang berkembang di masyarakat. Kelompok ini, menurut Esposito, merupakan kelompok yang diidolakan untuk mempersiapkan masyarakat Muslim modern atau neo-modern. Di antara contoh dari model pemikiran ini adalah pemikiran Fazlur Rahman, Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Pemikiran-pemikiran dari tokoh-tokoh seperti K.H. Sahal Mahfudh, K.H. Ali Yafie, dan Masdar F. Mas'udi adalah contoh lain dalam konteks pemikiran fiqih.

Pemetaan (*mapping*) ketiga kategori pemikiran keagamaan tersebut dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

No	Kategori	Pengertian	Lembaga/Pemikir
1.	Restriction of Traditionalist	<ul style="list-style-type: none"> • Pemahaman terhadap tradisi pemikiran ulama masa lampau sebagai referensi final • Masyarakat tradisional 	Nahdlatul Ulama (NU)
2.	Modernist Scripturalism	<ul style="list-style-type: none"> • Pemahaman secara tekstual-redaksional terhadap ajaran-ajaran suci • Masyarakat perkotaan 	Muhammadiyah dan Persis (Persatuan Islam)

3.	Socio-Historical Approach	<ul style="list-style-type: none"> • Pemahaman teks kepada aspek-aspek historis dan konteks sosial 	Fazlur Rahman, Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid.
----	---------------------------	---	---

Dari pemetaan tersebut, tampak bahwa pemikiran keagamaan (hukum Islam) Abdurrahman Wahid memiliki perbedaan yang signifikan dengan kedua model kategori pemikiran yang lain. Perbedaan ini terlihat pada keberpihakannya terhadap ilmu-ilmu sosial modern dalam menafsirkan teks-teks keislaman dari warisan ulama masa lampau. Dengan demikian terjadi dialog antara teks-teks keislaman klasik dan konteks sosial masyarakat kontemporer yang dicirikan dengan pendekatan teori-teori sosial kritisnya yang memiliki dimensi pembebasan dari berbagai ketidakadilan sosial dan diskriminasi dalam kehidupan.

Pemikiran Maqāsid al-Sharīah Abdurrahman Wahid

Di era reformasi di mana sistem dan konfigurasi politik Indonesia yang sudah demokratis, serta semakin tingginya kesadaran keagamaan masyarakat, maka dengan sendirinya peluang-peluang legislasi hukum Islam semakin terbuka lebar. Transformasi nilai-nilai hukum Islam ke dalam sistem hukum Indonesia merupakan kewajiban konstitusional negara dalam membangun sistem hukum nasional. Proses transformasi hukum Islam menjadi hukum nasional ini dapat disebut sebagai teori konstitusionalisasi (*the constitutionalization theory*) dan teori akomodasi (*the accomodation theory*). Teori konstitusionalisasi yang dimaksud di sini adalah transformasi nilai-nilai hukum agama ke dalam hukum nasional sebagai kewajiban konstitusional negara (*obligation by constitution*) untuk membangun sistem hukum nasional melalui mekanisme konstitusional yang demokratis. Teori ini dibangun berdasarkan argumentasi bahwa secara hirarkis Undang-Undang Dasar 1945 meletakkan posisi agama pada posisi yang tinggi. Sedangkan teori akomodasi (*the accomodation theory*) dibangun atas argumentasi bahwa negara berkewajiban untuk mengakomodasi seluruh subsistem hukum nasional ke dalam perundang-undangan dengan menggunakan tolok ukur bahwa hukum Islam merupakan nilai-nilai yang dianut mayoritas masyarakat Indonesia.³¹

³¹Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara dan Sistem Hukum Nasional Perspektif Kemaslahatan Bangsa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 207.

Secara sosiologis, kesadaran untuk menerapkan hukum Islam ke dalam bentuk perundang-undangan akan berhadapan dengan fakta pluralitas masyarakat dan budayanya. Keberagaman suku, agama, etnis, dan nilai-nilai sosial masyarakat sudah ada sebelum Islam masuk ke Indonesia. Dalam perkembangannya, nilai-nilai dan ajaran Islam mengalami akulturasi ke dalam budaya lokal, sehingga sejak itu ajaran Islam sudah menyatu dengan keyakinan dan budaya masyarakat Indonesia yang membentuk karakternya sendiri. Itulah sebabnya dalam berbagai kajian, muncul istilah-istilah yang mencerminkan karakter tersebut, misalnya istilah Islam Indonesia, Islam Jawa, Islam Melayu, Islam Nusantara, dan seterusnya, yang kemudian disebut dengan istilah Islam Indonesia atau Islam Nusantara.

Untuk lebih jelas tentang perubahan hukum dalam rangka menggapai kemasalahatan umum lihat tabel sebagai berikut:³²

Hukum	Sifat	Sumber Perubahan	Tujuan
Ibadah	Dogmatik	Perbedaan sumber hukum (al-Qur'an, hadith, ijma', dan qiyas dan lain-lain)	• Kesalehan ritual
Muamalah Fleksibel		<ul style="list-style-type: none"> • Perbedaan sumber hukum • Perubahan situasi dan kondisi masyarakat 	• Kesalehan sosial dan kemaslahatan umum

Dari uraian di atas, bisa digambarkan dan dikonseptualisasi tentang bangunan paradigma dan karakter hukum Islam yang sesuai dengan konteks ke-Indonesiaan. Paradigma tersebut harus bisa mengatasi dua hal sekaligus; *Pertama* adalah doktrin bahwa hukum Islam bersifat universal karena merupakan bagian dari agama Islam yang universal sifatnya. Menurut doktrin ini hukum Islam berlaku secara mengikat bagi umatnya di manapun ia berada dan apapun nasionalisasinya. *Kedua*, tuntutan berlakunya hukum Islam tersebut harus mampu mengatasi logika-logika pluralisme kebangsaan, prinsip-prinsip ketatanegaraan, dan dinamika perkembangan sosial.³³

³²Jamal Ma'mur Asmani, *Rezim Gender di NU* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 40.

³³Rahman, *Fiqh Nusantara*, 209. Lihat juga Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 195-211.

Sebagian Islamolog semisal J. Schact dan kebanyakan ahli Hadith yang bercorak literalis menentang pemikiran mengenai adaptabilitas hukum Islam. Mereka berpendapat bahwa hukum Islam bersifat tetap dan abadi sehingga tidak bisa beradaptasi dengan perubahan sosial. Bagi mereka, hukum Islam tidak bisa ditundukkan pada realitas, justru sebaliknya realitaslah yang harus tunduk dan ditata sesuai dengan keinginan hukum Islam. Pendapat ini ditentang oleh pemikir hukum Islam lain dari kalangan reformis, seperti Subkhi Mahmasani yang berpendapat bahwa sesungguhnya hukum Islam bercorak fleksibel, memberi ruang berijtihad kepada manusia untuk merumuskan hukum yang sesuai dengan tuntutan lokalitas, perubahan waktu dan keadaan. Hal itu menunjukkan bahwa hukum Islam bisa beradaptasi dengan perubahan sosial.³⁴

Pandangan tentang adaptabilitas hukum Islam di atas sejalan dengan teori *maṣlaḥah* dan *maqāṣid sharīah*.³⁵ Jika kata kuncinya adalah kemaslahatan yang menjadi tujuan shara', maka penilaian dan validasi atas kemaslahatan itu menjadi relatif sesuai dengan kondisi, waktu, dan lokalitas. Itu artinya perbedaan ketentuan hukum Islam tentang suatu perkara karena adanya perbedaan waktu, tempat, dan adat kebiasaan adalah sah sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dan tujuan shara' yang utama, yakni perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta kekayaan (*maqāṣid al-khamsah*). Sebab menurut teori *maṣlaḥah* dan *maqāṣid sharīah*, ketentuan hukum Islam di samping mengacu pada prinsip perlindungan atas lima hal pokok tadi (*maqāṣid al-khamsah*), juga tidak boleh menimbulkan kesulitan, kericikan, dan pembebanan yang berlebihan (*al-maṣlaḥah al-hājiyat*), serta memberi ruang bagi terwujudnya kesempurnaan melalui pemenuhan terhadap keperluan yang bersifat tersier (*al-maṣlaḥah tahsīniyat*). Dengan prinsip seperti itu, maka hukum Islam tidak bisa bersikap kaku dan lamban menghadapi perubahan sosial.³⁶

Salah satu pendekatan Gus Dur dalam memecahkan persoalan-persoalan sosial keagamaan adalah dengan pendekatan kemaslahatan publik (*maṣlaḥat al-‘āmmah*). Dengan pendekatan ini, semakin

³⁴Rahman, *Fiqh Nusantara*, 209-210. Lihat uraian selengkapnya mengenai hal tersebut dalam Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Yogyakarta: Insan Madani, 2010).

³⁵Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS, 2005),

³⁶Rahman, *Fiqh Nusantara*, 210. Bandingkan dengan Imam Nakhe'i dan Wawan Juandi, *Revitalisasi Ushul Fiqh Dalam Proses Istibath Hukum Islam*. Situbondo: Ibrahimy Press, 2010), 274-280.

menegaskan keberpihakannya kepada kepentingan manusia, baik individu maupun kelompok yang tertindas (warga minoritas). Karena keberpihakan demi kepentingan manusia inilah *maqāṣid al-sharīah* yang digagasnya dapat dikatakan bercorak antroposentris (*al-markaz al-basyariyah*). Dan karena pendekatan *al-maṣlaḥah al-‘āmmah* (kepentingan publik) yang digunakannya, kiranya tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa pemikiran *maqāṣid al-sharīah* yang digagasnya lebih condong kepada pemikiran *maqāṣid al-sharīah* yang dicetuskan oleh Najm al-Dīn al-Ṭūfī. Dengan kata lain, *al-maṣlaḥah al-‘āmmah* yang digagas oleh Abdurrahman Wahid adalah maslahat yang bersifat kemanusiaan (antroposentris).

Sementara itu pemikiran *maqāṣid al-sharīah* yang digagasnya ditinjau dari sisi epistemologi hukum Islam, lebih mendekati kepada model komparatif dari berbagai pemikiran *maqāṣid* yang dirumuskan oleh para ulama klasik. Abdurrahman Wahid mengadopsi gagasan *maqāṣid* yang dirumuskan oleh al-Juwaynī, al-Ghazālī, al-Shāṭibī dan al-Ṭūfī.

Pemikiran *maqāṣid al-sharīah* Abdurrahman Wahid dapat dilihat dalam pemetaan (*mapping*) berikut:

Nama Tokoh	Latar Belakang Pemikiran	Klasifikasi al-Maṣlaḥah	Cara Mengetahui al-Maṣlaḥah	Fungsi al-Maṣlaḥah
Abdurrahman Wahid (Gus Dur) 1940-2009 M	Mazhab: Shafi’i ; dalil hukum: al-Qur’an, al-Hadith, Ijma’ dan Qiyas. Di samping itu pendekatan <i>al-maṣlaḥah</i> menjadi salah satu favorit pendekatannya dalam merumuskan hukum Islam yang didialogkan dengan aspek lokalitas dan realitas sosial	Kekuatannya: <i>darūrāt, hājāt, tahsīnāt</i> (masing-masing menyangkut pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta). Cakupan: Masalah duniawiyah dan masalah ukhrawiyah Legalitas: Semua masalah legal tapi disesuaikan dengan <i>naṣ</i> , dengan pendekatan keilmuan Islam dan	Ijtihadi dan sesuai prosedur ijtihad dengan sangat memperhitungkan kepentingan publik (<i>al-maṣlaḥat al-‘āmmah</i>).	Sebagai pendekatan dalam penggalan hukum terutama dalam wilayah muamalah.

	kekinian.	teori-teori sosial Barat.		
--	-----------	---------------------------	--	--

Pada titik ini dalam pandangan Gus Dur, fiqih mengalami pergeseran orientasi, dari fiqih yang bersifat individual menuju fiqih yang berorientasi sosial. Dari fiqih yang hanya mengedepankan kesalehan pribadi menjadi fiqih yang membawa perubahan sosial. Di sini terlihat dengan jelas kaitan antara fiqih dan etika sosial. Etika sosial yang menyadari hakikat sebab-sebab kemiskinan. Etika sosial yang bertolak dari keinginan mengatasi kemiskinan dan keterbelakangan umat, serta menaikkan derajat mereka sebagai manusia. Etika sosial yang mendorong terbentuknya masyarakat yang berkeadilan dan berperikemanusiaan dalam praktik nyata.³⁷ Model ber-fiqih seperti inilah yang menjadi acuan dalam pengembangan pemikiran hukum Islam di Nusantara. Sebuah model berfiqih yang berpihak pada nilai-nilai kemanusiaan universal dan mendunia. Fiqih yang tidak hanya berorientasi ke belakang/ masa lalu, akan tetapi memiliki nilai progresifitas dalam memajukan umat Islam di era kontemporer.

Menurut Gus Dur, dari sistematika dan perangkat penalaran yang dimiliki, sebenarnya memungkinkan fiqih untuk dikembangkan secara kontemporer. Salah satu contoh model penalaran yang dikembangkan Gus Dur misalnya, Nabi bersabda: “*Kawinilah dan berbanyak-banyak anaklah kalian, (karena) akan kubanggakan kalian dihadapan umat-umat lain di akhirat kelak*”. Dahulu, ia diartikan pengutamaan mempunyai anak banyak. Sekarang, tentunya harus dipertanyakan, apakah yang akan dibanggakan Nabi? Kuantitasnya atau kualitasnya? Tentu kualitasnya, berarti diperlukan perencanaan jumlah anggota keluarga, guna memungkinkan pencapaian kualitas kaum Muslimin sebaik mungkin.³⁸

Dalam perspektif fiqih kontemporer, diperlukan pergeseran paradigmatik terhadap konsep *maqāṣid al-sharīah* ke arah yang lebih manusiawi dan pro-lingkungan. *Maqāṣid al-sharīah* harus dikembangkan lebih jauh dengan memperhatikan perkembangan ilmu sosial-humaniora, sains, isu lingkungan, kearifan lokal, dan nilai-nilai universal dalam

³⁷Wahid, Abdurrahman. November, 1987. Fiqh dan Etika Sosial. *Aula*, No. 09 Tahun IX, 30-31.

³⁸Wahid, Fiqh dan Etika Sosial, 30.

pergaulan masyarakat global.³⁹ Terkait pergeseran paradigma pemikiran *maqāṣid al-sharīah* lihat dalam tabel berikut:

No	Maqāṣid al-Sharīah Konvensional	Maqāṣid al-Sharīah Kontemporer		
1	Menjaga Jiwa	Hablun min Allāh wa ḥablun min al-nās	1. Menjaga Jiwa	Perlindungan martabat dan hak asasi manusia (HAM)
2	Menjaga Akal		2. Menjaga Akal	Penghargaan terhadap akal sehat, pikiran, nalar sehat, dan penguatan tradisi riset
3	Menjaga Agama		3. Menjaga Agama	Penjagaan hak-hak beragama dan berkeyakinan, dan penumbuhan spiritualitas
4	Menjaga Keturunan		4. Menjaga Keturunan	Perlindungan hak dalam keluarga, hak reproduksi dan tumbuh-kembang anak
5	Menjaga Harta		5. Menjaga Harta	Pembangunan pro-rakyat, pengentasan kemiskinan, dan kepedulian sosial
		Hablun min al-‘ālam	6. Menjaga Lingkungan	Pembangunan yang berkelanjutan, dan partisipasi

³⁹Mochamad Sodik, *Fikih Indonesia Dialektika Sosial, Politik, Hukum, dan Keadilan* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2014), 50-51.

				aktif dalam pengurangan pemanasan global
--	--	--	--	--

Masalahnya adalah fiqih oleh kaum Muslimin sering diperlakukan sebagai norma dogmatis yang tidak bisa diganggu gugat. Fiqih dalam arti penalaran menurut cara berpikir sistematis sesuai dengan kerangka berpikir mazhab masing-masing tidak lagi dikenal, dan karenanya fiqih tidak lagi memerlukan tinjauan ulang. Kita boleh tidak setuju kepada fiqih, tetapi ia memiliki fungsinya sendiri. Fiqih-lah yang selama ini mengurus tata nilai kaum Muslimin. Karenanya akan lebih konstruktif jika fungsi itu yang dipersegar kembali. Masalah halal-haram tidak harus diperlakukan hanya pada makanan atau tindakan sehari-hari belaka. Ia harus diberlakukan pula atas bangunan sosial yang ada. Sudah benarkah struktur sosial yang timpang? Kalau tidak benar, bukankah seharusnya menjadi upaya menegakkan struktur masyarakat yang adil? Fiqih dapat berbicara soal ini, mengapa tidak?

Salah satu kaidah fiqih berbunyi “*Taşarruf al-imām ‘ala al-ra’iyyah manūṭun bi al-maşlahah*”. Artinya kebijaksanaan penguasa atas rakyatnya, bertumpu sepenuhnya atas kesejahteraan mereka”. Bukankah dari kaidah ini dapat dikembangkan teori-teori sosial yang kompleks? Dalam hal ini Gus Dur mencontohkan salah satu bentuk jihad menurut “kitab kuning” *I’anat al-Tālibīn*, adalah pencegahan kerusakan dari mereka yang harus dilindungi.⁴⁰ Siapakah mereka? Baik kaum Muslim maupun non-Muslim yang hidup bersama dalam satu masyarakat. Salah satu bentuk perlindungan yang bisa dilakukan adalah penyediaan makanan agar tidak mati karena kurang gizi, penyediaan pakaian untuk menutup aurat, penyediaan papan agar tidak terkena gangguan, penyediaan obat dan perawatan bila sakit. Ini baru fiqih, walaupun ini bukan fiqih baru.⁴¹

⁴⁰Wahid, *Fiqh dan Etika Sosial*, 32-33.

⁴¹Pada kesempatan lain Gus Dur menunjuk contoh tentang program Keluarga Berencana (KB). Sangat terkenal dalam hal ini hukum agama (*fiqh*) mengenai Keluarga Berencana (KB), yang bersifat rinci dan mengalami perubahan-perubahan. Dahulu, KB sama sekali ditolak, padahal waktu itu ia adalah satu-satunya cara untuk membatasi peningkatan jumlah penduduk. Dasarnya adalah program ini sebagai campur-tangan manusia dalam hak reproduksi manusia yang berada di tangan Tuhan sebagai sang pencipta. Namun, kemudian manusia merumuskan upaya baru untuk merencanakan kelahiran (*tanzim al-nasl* atau *family planning*) sebagai ikhtiar menentukan jumlah penduduk sebuah negara pada suatu waktu. Dengan demikian, dipakailah cara-cara, metode, alat-alat dan obat yang dapat dibenarkan oleh agama, seperti pil KB, kondom dan sebagainya. Penggunaan metode dan alat-alat tersebut sekarang ini, dilakukan karena ada

Bukankah strategi pemenuhan kebutuhan pokok berangkatnya dari premis-premis seperti ini?

Kesimpulan

Pemikiran *maqāṣid al-shariah* Abdurrahman Wahid dapat dijadikan sebagai salah satu alternatif dalam memecahkan persoalan-persoalan umat dan kebangsaan. Dari gambaran di atas terlihat model pemikiran *maqāṣid al-shariah* Abdurrahman Wahid yang bertitik tolak dari pemenuhan terhadap lima prinsip-prinsip dasar (*al-kullīyyat al-khamsah*) kemanusiaan. Lima jaminan dasar kemanusiaan inilah yang menjadi maksud dan tujuan dishariatkannya hukum Islam bagi umat manusia sebagaimana telah penjang lebar dibahas diawal dan dikenal sebagai *maqāṣid al-sharīah*.

Dari sini, kita bisa melihat bahwa ternyata pengembangan model fiqih yang kini dapat diandaikan sebagai fiqih Nusantara adalah sebuah fiqih yang memberi makna pembebasan dan berdimensi sosial. Sebuah fiqih yang tidak hanya mementingkan kesalehan individual, tetapi fiqih yang bernuansa sosial. Dengan pendekatan *maqāṣid al-shariah* yang berlandas tumpu pada persoalan riil dalam masyarakat ini Gus Dur sebenarnya ingin menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang memiliki watak transformatif. Pada level ini semakin terlihat dengan jelas bahwa pemikiran *maqasid al-shariah* Abdurrahman Wahid yang bertitik tolak dari pengembangan prinsip dasar *maqāṣid al-sharīah* memiliki nilai signifikan untuk dikembangkan dan kiranya dapat mengantarkan ke gerbang fiqih Nusantara yang lebih humanis, toleran dan *rahmatan li al-‘ālamīn*.

DAFTAR RUJUKAN

Ainurrofiq (Ed.). 2002. *“Mazhab Jogja” Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Djogjakarta: Ar-Ruzz Media.

Arifi, Ahmad. 2010. *Pergulatan Pemikiran Fiqih “Tradisi” Pola Mazhab*. Yogyakarta: eLSAQ.

penafsiran kembali ayat suci dalam upaya mengurangi jumlah kenaikan penduduk dari pembatasan kelahiran (*birth control*) ke perencanaan keluarga (*family planning*). Lihat Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, 170.

- Asmani, Jamal Ma'Mur. 2015. *Rezim Gender di NU*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Auda, Jasser. 2008. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah Pendekatan Sistem*. Terjemah oleh Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im. 2015. Bandung: Mizan.
- _____. 2013. *Al-Maqāsid Untuk Pemula*. Terjemahan oleh 'Ali Abdelmon'im. 2013. Yogyakarta: SUKA-Press.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. 2010. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar Kotob al-Ilmiyah.
- Barton, Greg. 2002. *Biografi Gus Dur The Authorized of Abdurrahman Wahid*. Terjemahan oleh Lie Hua. 2003. Yogyakarta: LKiS.
- Baso, Ahmad. 2006. *NU Studies Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: ERLANGGA.
- Baidhawiy, Zakiyuddin. 2002. *Ambivalensi Agama Konflik dan Nirkekerasan*. Yogyakarta: LESFI.
- al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. 1973. *Dawābit al-Maṣlahah fi al-Sharīah al-Islāmiyyah*. Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Connolly, Peter. (Ed.). 1999. *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Terjemahan oleh Imam Khoiri. 2002. Yogyakarta: LKiS.
- Dahlan, Moh. 2013. *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur*. IAIN Bengkulu Press-KAUKABA DIPANTARA.
- Damanhuri. Agustus, 2003. Mempertimbangkan Kembali Pemikiran Gus Dur Bagi Kontekstualisasi Ajaran Islam di Indonesia. Millah. Vol. III. No. 1.
- Fuad, Mahsun. 2005. *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS.
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad Tāhir. 2001. *Maqāsid al-Sharīah al-Islāmiyyah*, Beirut: Dar al-Nafais.
- Ibn Rusyd, Abū Walīd Muḥammad Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Qurtubī al-Andalusī. Tanpa Tahun. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Surabaya: al-Hidāyah.

- Kamali, Mohammad Hashim. 2008. *Membumikan Syariah Pergulatan Mengaktualkan Islam*. Terjemahan oleh Miki Salman. 2013. Bandung: Mizan.
- al-Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm al-Lakhmī. Tanpa Tahun. *Al-Muwāfaqat fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Mawardi, Ahmad Imam. 2010. *Fiqh Minoritas, Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Shari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS.
- Munawwir, A.W. 1997. *Kamus Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Pujiono. 2012. *Hukum Islam Dinamika Perkembangan Masyarakat Menguak Pergeseran Perilaku Kaum Santri*. Yogyakarta: Mitra Pustaka-STAIN Jember Press.
- Purwanto, Muhammad Roy. 2014. *Dekonstruksi Teori Hukum Islam Kritik terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara.
- Rahman, Zaini. 2016. *Fiqh Nusantara dan Sistem Hukum Nasional Perspektif Kemaslahatan Bangsa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sahal, Akhmad dan Aziz, Munawir. 2015. *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Nusantara*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Thahir, Halil. 2015. *Ijtihad Maqasidi Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Maslahah*. Yogyakarta: LKiS.
- Wahid, Abdurrahman. 2007. *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute.
- _____. 2006. *Islam Ku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute.
- _____. 2001. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara.
- _____. 1999. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS.
- Wahid, Abdurrahman. November, 1987. Fiqh dan Etika Sosial. *Aula*. No. 09 Tahun IX.

KATA PENGANTAR

Segala puji syukur senantiasa dipanjatkan kehadlirat Allah SWT atas karunia dan limpahan nikmat-Nya sehingga Tesis dengan judul “Pemikiran Maqāsid al-Sharīah Abdurrahman Wahid dalam Meneguhkan Fiqih Nusantara” ini dapat terselesaikan. Sholawat dan salam senantiasa tercurahkan kepada Baginda Rasulullah Muhammad SAW yang telah menuntun umatnya menuju agama Allah sehingga tercerahkanlah kehidupan saat ini.

Dalam penyusunan Tesis ini, banyak pihak yang terlibat dalam membantu penyelesaiannya. Oleh karena itu patut diucapkan terima kasih teriring doa *jazakumullahu ahsanal jaza* kepada mereka yang telah banyak membantu, membimbing, dan memberikan dukungan demi penulisan Tesis ini.

1. Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE., MM. selaku Rektor Institut Agama Islam (IAIN) Jember.
2. Prof. Dr. Miftah Arifin, M.Ag. selaku Direktur Pascasarjana IAIN Jember.
3. Dr. H. Abdullah Syamsul Arifin M.HI. selaku Dosen Pembimbing I yang telah memberikan motivasi, sekaligus memberikan banyak ilmu dan bimbingan dengan penuh kesabaran, petunjuk dan arahan dalam penyusunan Tesis.

4. Dr. H. Ubaidillah, M.Ag. selaku Dosen Pembimbing II yang telah banyak memberikan bimbingan dan pengarahan sehingga penelitian ini berjalan dengan lancar sampai selesai.
5. Seluruh Dosen Pascasarjana IAIN Jember yang telah banyak memberikan ilmu, mendidik dan membimbing selama penulis menempuh pendidikan di almamater tercinta.
6. Ayah dan Ibu yang telah memberikan motivasi dan inspirasi selama studi sampai terselesaikannya penelitian ini.
7. Istri Tercinta dan Tercantik di Hati yang selalu memberikan motivasi dan dukungannya dengan penuh kesabaran selama penelitian Tesis ini.
8. Anak-anakku Tercinta yang selalu sabar selama ditinggal studi.
9. Teman-teman seperjuangan di Pascasarjana IAIN Jember yang senantiasa memberikan motivasi dan dukungan hingga terselesaikannya Tesis ini. Dalam hal ini penulis harus menyebut nama Mohsi M.HI (sebagai teman seperjuangan di Pascasarjana IAIN Jember dan teman diskusi sekaligus pemberi motivasi *all time* serta membantu segala sesuatunya hingga terlihat "*perfect*").

Semoga penyusunan Tesis ini dapat bermanfaat bagi penulis pada khususnya dan pembaca pada umumnya.

Jember, Juli 2017

Moh Nur Fauzi

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Moh. Nur Fauzi

NIM : 0839114006

Program : Magister

Institusi : Pascasarjana IAIN Jember

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Jember, 27-07-2017

Saya yang menyatakan,



Moh Nur Fauzi

NIM. 0839114006

PENGESAHAN

Tesis dengan judul “Pemikiran Maqāsid al-Sharīah Abdurrahman Wahid dalam Meneguhkan Fiqih Nusantara” yang ditulis oleh Moh Nur Fauzi ini, telah dipertahankan di depan Dewan Penguji Tesis Pascasarjana IAIN Jember pada hari Rabu tanggal 14-06-2017 dan diterima sebagai salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Magister Hukum (M.H).

DEWAN PENGUJI

1. Ketua Penguji: Dr. Ishaq, M.Ag
2. Anggota:
 - a. Penguji Utama : Dr. Pujiono, M.Ag
 - b. Penguji I : Dr. H. Abdullah, M.HI
 - c. Penguji II : Dr. H. Ubaidillah, M.Ag

Jember, 27-07-2017

Mengesahkan

Pascasarjana IAIN Jember

Direktur,



Prof. Dr. Miftah Arifin, M.Ag

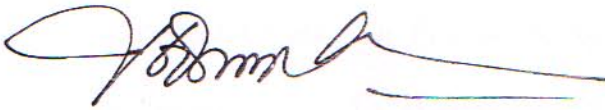
NIP. 197501031999031001

PERSETUJUAN

Tesis dengan judul “**Paradigma Pemikiran Al-Maqāṣid Abdurrahman Wahid dalam Merekonstruksi Fiqih Nusantara**” yang ditulis oleh Moh Nur Fauzi ini, telah disetujui untuk diuji dan dipertahankan di depan Dewan Penguji Tesis.

Jember,

Pembimbing I

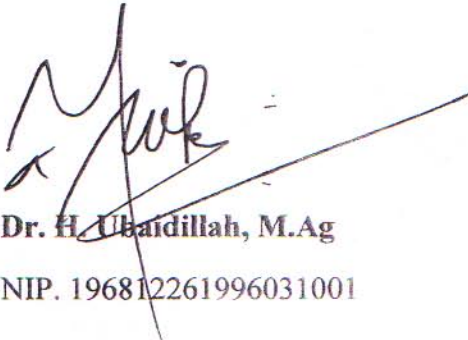


Dr. H. Abdullah, M.HI

NIP. 197602032002121003

Jember,

Pembimbing II



Dr. H. Ubaidillah, M.Ag

NIP. 196812261996031001

RIWAYAT HIDUP

Moh Nur Fauzi dilahirkan di Banyuwangi, Jawa Timur tanggal 19 Juli 1978, anak pertama dari dua bersaudara, pasangan Bapak Abdul Mutholib dan Ibu Mualifah. Alamat: Jl. Pasar Sukorejo, RT 01 RW 01 Bangorejo Banyuwangi Jawa Timur, HP. 0813 3435 9991, email: fauzinur78@gmail.com. Pendidikan dasar dan menengah telah ditempuh di kampung halamannya di Sukorejo Banyuwangi. Tamat Madrasah tahun 1991, Madrasah Tsanawiyah tahun 1994, dan Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Tambakberas Jombang pada tahun 1997.

Pendidikan berikutnya di tempuh di Institute Agama Islam Nurul Jadid Paiton Probolinggo pada tahun 2000 hingga selesai tahun 2004. Setelah lulus S1 menekuni kariernya sebagai seorang wiraswasta di desa kelahirannya. Pada tahun 2014, ia melanjutkan Program Magister di Institute Agama Islam Negeri (IAIN) Jember. Hingga saat ini ia masih berstatus sebagai Mahasiswa Pascasarjana IAIN Jember dan dalam proses penyelesaian Tugas Akhir (Tesis). Pada tahun 2017, ia diangkat menjadi staf pengajar di Institut Agama Islam Darussalam Blokagung Banyuwangi.

Semasa mahasiswa S1, ia aktif dalam organisasi kemahasiswaan baik intra maupun ekstra di Perguruan Tinggi tersebut. Dalam organisasi kemahasiswaan intra kampus, ia aktif di BEM (Badan Eksekutif Mahasiswa) dan BEM Fakultas Syariah dan dipercaya sebagai Bendahara Umum. Dalam organisasi kemahasiswaan ekstra di Perguruan Tinggi yang sama aktif di PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia).

Tahun 2005 ia menikah dengan Siti Hasanah yang berasal dari Situbondo. Ia menyelesaikan S1-nya pada Perguruan Tinggi yang sama pada tahun 2004. Mereka kini telah dikaruniai putra-putri: Wahdana Nafisatuz Zahra, Zannuba Arifa Hafsa dan Muhammad Zuhaili Aqilul Mujtaba. Wahda dan Zannuba kini masih duduk di Madrasah Ibtidaiyah Nahdlatul Ummah Sukorejo Banyuwangi. Dan si kecil Zuhaili, ia duduk di Taman Kanak-Kanak ash-Shiddiqiyah Sukorejo Banyuwangi dan aktif bermain di rumah bersama kedua Orang Tua dan kedua kakak Tercintanya.

**PEMIKIRAN MAQASID AL-SHARIAH
ABDURRAHMAN WAHID DALAM MENEGUHKAN
FIQIH NUSANTARA**

TESIS

**Diajukan kepada
Pascasarjana (S-2) IAIN Jember
guna menyusun Tesis**



Oleh:

MOH NUR FAUZI

NIM: 0839114006

IAIN JEMBER

PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA

PASCASARJANA IAIN JEMBER

JULI 2017