BAB II

ABDURRAHMAN WAHID DAN PRIBUMISASI HUKUM ISLAM

A. Biografi Abdurrahman Wahid

1. Riwayat Hidup Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid adalah intelektual muslim yang cukup terkenal hingga mendapat julukan *the news maker* dan pernah terpilih menjadi tokoh terpopuler tiga kali.[1] Ia tidak hanya dikenal sebagai ulama dan agamawan, tetapi juga bapak bangsa, budayawan dan pluralis. Ia juga cukup banyak menerima penghargaan, baik dari pemerintah, masyarakat maupun kalangan akademik.

Penghargaan dalam bidang akademik diterima oleh Abdurrahman Wahid dalam bentuk pemberian gelar Doktor Honoris Causa (HC) dari beberapa perguruan tinggi dunia. Dalam bidang non-akademik penghargaan yang diperoleh antara lain Award yang diberikan baik oleh beberapa negara maupun penghargaan dari dalam negeri. [2] Penghargaan tersebut merupakan buah dari berbagai peran dan kontribusi yang diberikan kepada masyarakat dan daya kritisnya baik terhadap komunitas sendiri maupun masyarakat luar dan pemerintah.

Abdurrahman Wahid adalah sosok santri yang produktif, kritis dan pejuang yang tulus. Walupun lahir dan tumbuh dalam masyarakat pesantren dan NU yang lebih dikenal tradisional, ia tidak larut dalam keterpakuan tradisionalisme, tetapi mampu berdialog dan memberikan energi progresif dan dinamis di dalamnya,

---

[1] Tahun 1989 oleh Surat Kabar Pikiran Rakyat; tahun 1990 oleh Majalah Editor, dan tahun 1999 oleh Surat Kabar Kompas. Greg Barton, *Biografi Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, cet. VIII, 2008), 6

[2] Gelar Honoris Causa di dapat dari : Universitas Jawaharal Nehru India (2000), Universitas Thammasat Thailand (2000). Beberapa penghargaan dari luar negeri Ramon Magsaysay Award dari Philipina (1993), Global Tolerance Award dari Friends of the United Nations New York (2003), World Peace Prize Award dari World Peace Prize Awarding Council (WPPAC), Seoul Korea Selatan (2003), Presiden World Headquarters on Non-Violence Peace Movement (2003), Simon Wiethemtal Center, AS (2008), penghargaan dari Mebal Valor, AS (2008), penghargaan Bidang Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan dari Pemerintah Mesir, penghargaan dan kehormatan dari Temple University, Philadelphia, AS, yang memakai namanya untuk penghargaan terhadap studi dan pengkajian kerukunan antarumat beragama, Abdurrahman Wahid Chair of Islamic Studies (2008). Irwan Suhanda (ed.), *Perjalanan Politik Gus Dur* (Jakarta: Kompas,2010), xv

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sehingga wajar kalau dikatakan telah melampaui batas wilayah tradisi pesantren dan NU. Lebih dari itu semua, ia dalam keseharian adalah ulama yang sederhana, gemar bersilaturrahim dan bersahaja.[3] Kesederhanaannya tetap tampak pada kehidupannya walaupun saat menjadi ketua PBNU, anggota MPR bahkan menjadi Presiden.

Abdurrahman Wahid yang oleh orang tuanya diberi nama Abdurrahman Wahid Addakhil lahir di Denanyar pada tanggal 4 Sya'ban 1940, dari pasangan KH A Wahid Hasyim dan Ny Sholihah. Keduanya merupakan keturunan dari dua kiai besar yang memiliki pesantren besar di Jombang dan merupakan tokoh penting NU. KH A Wahid Hasyim[4] adalah putera KH Hasyim Asy'ari [5] pendiri pesantren Tebuireng, Rois Akbar NU dan pahlawan nasional yang memiliki pandangan keagamaan yang tawasut} tegas dan produktif.[6] Sedangkan Solichah adalah puteri KH Bisri Samsuri, pengasuh pesantren Mambaul Ma'arif Denanyar yang dikenal alim fikih dan juga salah seorang pendiri NU. [7]

Secara genetik dalam diri Abdurrahman Wahid mengalir darah tokoh-tokoh ulama yang alim dan nasionalis yang berasal dari pesantren, yang oleh Geertz

---

[3] Mahmud MD, "Potret Multi Demensi Gus Dur", dalam Mukhlas Syarkun, *Ensiklopedi Gus Dur* (Jakarta : PPPKI, 2013), x. Greg Barton, *Biografi Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, Cet. VIII, 2008), 120

[4] Wahid Hasyim lahir di Tebuireng pada Jum'at legi, 5 Rabi'ul Awal 1333 (1 Juni 1914) dari pasangan KH Hasyim Asy'ari dan Ny Nafiqah. Ia mengawali belajarnya di Tebuireng (sampai usia 12 tahun), kemudian dilanjutkan ke Siwalan dan beberpa pondok yang lain. Ia juga pernah berada di Makkah selama dua tahun. Pada tahun 1936 Wahid hasyim menikah dengan Munawwarah (Sholihah) dan dikarunai enam orang putra-putri : Abdurrahman, Aisyah, Salahudin, Umar. Lily Khadijah dan Muhammad Hasyim, *Sejarah Hidup KH Wahid Hasyim* (Jakarta: Panitia buku peringatan khaul KH A Wahid Hasyim, 1958), 141-160.

[5] KH Hasyim Asy'ari adalah pendiri pesantren Tebuireng, lahir 24 Dzulqa'dah 1287 $ atau 14 Februari 1871 M di Desa Gedang, Jombang, Jawa Timur, anak ketiga dari 10 bersaudara pasangan Kiai Asy`ari dari Desa Tingkir dan Halimah. Ayahnya pendiri Pesantren Keras, kakek dari pihak ayah, Kiai Usman, pendiri Pesantren Gedang dan buyutnya dari pihak ayah, Kiai Sihah, pendiri Pesantren Tambakberas. Tahun 1899, 12 Rabi'ul Awwal 1317, ia mendirikan Pesantren Tebuireng. Greg Barton, *Biografi Gus Dur*…, 26-29. M Arsyad Syihab, *Hadratussyaikh Muhammad Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: Titian Ilahi press, 1994) dan Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaikh Muhammad Hasyim Asy'ari menelusuri Keulamaan dan kebangsaan*. (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010)

[6] Beberapa karyanya berhasil ditemukan oleh cucunya Ishom Hadzik, antara lain Ziyadat Ta'liqat, Risalah Ahli Sunnah, Tanbihat wajibat, Nur al-Mubin, Adab al-Alim. Muhammad Ishom Hadzik, "al-Ta'rif bi al-Muallif", dalam Muhammad Hasyim Asy'ari, Ziyadat Ta'liqat (Tebuireng: Maktabah al-Turats al-Islamy, tt), 2-7

[7] Bisri Sansuri kelahiran Tayu Kajen 28 dzulhijjah 1304 (18 September 1886) adalah pendiri Pesantren Mambaul Ma'arif di Denanyar. Muhammad Zakaria (ed), *Biografi Ulama Nusantara* (Langitan: kaki langit book, 2912), 51-57

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tergolong sebagai seorang santri dan sekaligus priyayi.[8] Faktor geneologi ini menguntungkan dan membuatnya sangat dihormati dan seringkali mendapat perlakuan-perlakuan khusus, terutama di kalangan kiai-kiai NU. Salah satunya adalah seringkali dianggap maklum pemikirannya yang terkadang keluar dari mainstream tradisionalnya.[9] Namun kebesaran dan kemasyhurannya, bukan hanya karena faktor genetik, tetapi juga karena keilmuan, pengabdian, perjuangan dan kedekatannya dengan berbagai elemen masyarakat.

Pengabdiannya pada pesantren, NU, agama, bangsa dan kemanusiaan dimulai sekembalinya dari Baghdad ke Indonesia. Kiprahnya di dunia pesantren diawali sebagai guru ngaji dan pengurus di pesantren Tambak Beras, Denanyar dan Tebuireng. Sebagai guru pesantren Abdurrahman Wahid mengajarkan qawa>id fiqhiyyah, kemudian dilanjutkan dengan kitab al-Hj}kam. Perpaduan antara keduanya memiliki pengaruh yang mendalam dalam kehidupannya.[10]

Pada saat itu kondisi pesantren menghadapi banyak permasalahan, baik secara internal maupun eksternal. Abdurrahman Wahid menemukan dua keprihatinan mendasar yang dialami pesantren, yaitu krisis identitas dan kemiskinan masyarakat sekitar pesantren.[11] Krisis identitas terjadi karena besarnya serangan yang ditujukan pada pesantren dan kurangnya perhatian pemerintah terhadapnya. Pemerintah saat itu tidak menjadikan pesantren sebagai mitra pendidikan yang baik, tetapi dibiarkan hidup sendiri, bahkan lulusannya tidak diakui, kecuali yang berijazah sekolah umum.

---

[8] Listiono Santoso, *Teologi Politik Gus Dur* (Yogyakarta : ar-Ruzz, 2004), 68

[9] Ma'mun Murad menyebutkan beberapa contoh, yaitu Kiai As'ad ketika melakukan mufa>raqah, tidak melibatkan kiai-kiai lain untuk turut serta. kedua, Kasus SDSB yang menyebabkan dicopotnya Gaffar Rahman dan mundutrnya Kiai Ali Yafie, dan tetap terpilihnya Gus Dur dalam muktamar Cipasung walaupun terdapat perlawanan yang kuat dari Abu Hasan. Ma'mun Murad, "Biografi Abdurrahman Wahid", dalam Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (Jakarta: Grasindo, 1999), 30-32

[10] Menurut penuturan Mukhlas Gus Dur mengaji kitab ini dari beberapa kiai, seperti KH Dalhar Watucongol dan KH Cholil Rembang. Mukhlas Syarkun, *Ensiklopedi Gus DurI...*, 95-100. Syaiful Arif,"Gus Dur dan Kebudayaan", dalam *Tashwirul Afkar* Edisi no: 30 tahun 2010, 37

[11] Greg Barton, *Biografi Gus Dur..*, 115

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dampaknya banyak pesantren yang menjalankan program sekolah atau madrasah dengan menggunakan silabus negeri.[12]

Menghadapi rangkaian krisis bagi pesantren, Abdurrahman Wahid melakukan langkah-langkah untuk memperbaiki kehidupan pesantren, yaitu (1) dinamisasi dan modernisasi pesantren, melalui pembenahan menejemen kepemimpinan pesantren, pembaharuan kurikulum dan pengembangan ketrampilan, (2) mengenalkan pesantren ke dunia luar dan mengenalkan dunia luar untuk mendapat perhatian pesantren, dan (3) peningkatan peran pesantren untuk pengembangan masyarakat.[13] Peran ganda yang dimainkannya (*the double translator*) bertujuan agar orang-orang pesantren bisa menyikapi realitas dengan cara mereka sendiri, dari sudut pandang mereka sendiri dan dari ranah epistemologi mereka sendiri.[14]

Basis komunitas Abdurrahman Wahid yang kedua adalah NU, yang secara kultur dan tradisi tidak jauh berbeda dengan pesantren. Keduanya sama-sama berpijak pada nilai-nilai ahl sunnah wa al-jama>ah dan memiliki akar yang kuat pada tradisi pemikiran fikih dan tashawuf. Di NU, ia juga berupaya untuk memperkenalkan NU ke dunia luas dan merubah citranya dari yang dikenal pinggiran menjadi organisasi yang diperhitungkan dan mampu merespon perubahan secara kreatif dan dinamis.[15]

---

[12] Gus Dur tidak keberatan dengan perubahan tersebut, sepanjang unsur-unsur tradisional dalam proses pembelajaran tidak diabaikan dan tidak menimbulkan kerusakan pada nilai-nilai tradisional pesantren yang tidak mudah diperbaiki. Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 65, 161-168

[13] Secara detail diuraikan GusDur dalam artikel-artikelnya yang dikumpulkan dalam Bunga Rampai Pesantren dan diterbitlkan kembali dengan judul Menggerakkan Tradisi

14 Ahmad Baso, "Gus Dur dan dasar-dasar manhaji Pesantren Studies", dalam *Tashwirul Afkar* Edisi no: 30 tahun 2010, 12

[15] Djohan Efendi melihat adanya perubahan yang unik dan khas di kalangan muda NU di era Gus Dur yang berbeda dengan kaum modernis yang memberangus adat dan tradisi-tradisi lokal. Pembaharuan yang dilakukan mereka justru tidak merusak tradisi. Djohan Efendi, *Pembaharuan Tanpa Membongkar Tradisi* : *Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur* (Jakarta : Kompas 2010)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Abdurrahman Wahid mulai terlibat secara formal dalam NU pada tahun 1979, sebagai anggota dewan Syura. Masuknya Abdurrahman Wahid ke dewan Syura, bersamaan dengan berkembangnya konflik di tubuh NU antara kubu Idam Chalid yang dikenal kubu Cipete dengan kubu non politik KH As'ad Samsyul Arifin yang dikenal kubu Sitobondo.[16] Kondisi tersebut tidak berdiri sendiri, tetapi terkait dengan konstalasi politik orde baru, seperti penyempitan partai peserta pemilu menjadi tiga dan tawaran asas tunggal.

Muktamar NU ke 27 merupakan momen sejarah yang sangat penting baik bagi perjalanan NU ke depan, maupun peran Abdurrahman Wahid dalam NU. Muktamar yang sukses memilih duet kepemimpinan Achmad Sidik dan Abdurrahman Wahid, memutuskan untuk kembali ke khittah 26 dan menerima pancasila sebagai asas.[17] Menerima pancasila sebagai asa tunggal merupakan respon kreatif dalam menanggapi perkembangan sosio politik yang berkembang.

Berbekal khithah 26 Abdurrahman Wahid menahkodai NU menjadi salah satu model gerakan *civil soceity* dan melahirkan generasi muda NU yang mempunyai pemikiran progresif dan pluralis. Khitthah menjadi pilihan yang tepat karena memiliki empat pilar yaitu menyemangati nilai-nilai *civil soceity*, menjunjung tinggi moralitas dan etik, menumbuhkan semangat nasionalisme dan memungkinkannya dilakukan

---

[16] Benih konflik mulai tumbuh di muktamar ke 26 di Semarang (1979). Pada saat itu Gus Dur sudah terlibat di dalamnya sebagai lokomotif gerakan kaum muda NU yang tampil sebagai kekuatan baru (tahun 1982) dan memegang peranan untuk mencari gagasan yang dapat digunakan sebagai pegangan bagi orientasi baru gerakan tradisionalis. Kelompok ini disamping membicarakan persoalan kontemporer seperti sikap toleran, dan komitmen terhadap perjuangan, kemanusiaan, mandiri, keadilan dan kebenaran juga memiliki gagasan dan pandangan yang cukup menarik terhadap pembaharuan hukum Islam, dinamisasi pemahaman fiqh dan usaha untuk membuat hukum Islam lebih tinggi menyerap dan mengakomudir setiap perkembangan dan kebutuhan.. Andree Feillard, *NU Vis a vis Negara* (Yogyakarta; LKiS, Cet. III, 2009), 191. Mukhlas, *Ensiklopedi Gus Dur* 5 .., 19

[17] Kesuksesan tersebut tidak lepas dari konstribusi munas alim ulama yang dilakukan pada tahun 1983 di Situbondo yang diketuai oleh Abdurrahman Wahid. Ada tiga komisi yang dibentuk dalam munas yaitu komisi I menangani masa'il diniyyah, komisi II menangani pemilihan dan komisi III menangani Syu'un ijtimaiyyah. Dari ketiga komisi tersebut komisi II dan III yang memiliki peran strategis. Komisi II memiliki peran strategis, karena dari komisi ini khittah NU secara formal dihasilkan. Peran strategis komisi III, menyiapkan program-program strategis terkait dengan masalah-masalah sosial dan kemasyarakatan sebagai konsekwensi dari penarikan diri NU dari politik praktis. Nur Kholik Ridlwan, *NU dan Bangsa 1914-1920* (Yogyakarta : Arruzz Media, 2010), 263

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengembangan eksistensi nahdliyyin seperti, peningkatan pendidikan dan taraf hidup masyarakat. [18]

Abdurrahman Wahid mengumandangkan pemikiran progresif dan bersikap kritis terhadap pemerintah yang berdampak pada lahirnya kekhawatiran dan ketidak sukaan pemerintah maupun internal NU sendiri.[19] Di kalangan internal NU respon terhadapnya melahirkan kritik yang diarahkan pada dua aspek, yaitu ketidak puasan terhadap kedekatannya dengan pemerintah dan pemikirannya yang terlalu liberal.[20] Kritik kedua diarahkan pada anggapan simpati Abdurrahman Wahid terhadap Syi'ah dan ide-ide mu'tazilah, ikut bertanggung jawab atas pemikiran Munawir Sadzali tentang reaktualisasi, ungkapan salam dalam bahasa Indonesia dan pribumisasi Islam.[21] Kritik ini akhirnya dibawa ke munas NU, September 1987 di Cilacap.[22]

Tiga periode memimpin Abdurrahman Wahid memberikan kontribusi penting bagi kemajuan NU dan warganya. Pertama, kontribusi paling besar, sebagaimana dikatakan Barton adalah membantu berubahnya kultur Islam tradisional di Indonesia, khususnya bagi kaum mudanya yang banyak tampil pada gerakan pemberdayaan masyarakat sipil.[23] Kedua, mengembangkan pemikiran keagamaan, khususnya

---

[18] Zuhairi Miswar, "Abdur. Rahman. Wahid dab Renaisance NU", dalam *Santri Par Excellence* ed.Irwan Suhanda (Jakarta: Kompas, 2010), 267-268

[19] Sikap kritis terhadap pemerintah di antaranya terkait dengan kritik terbuka yang dilancarkan bersama aktivis terhadap proyek Kedungombo, penolakan terhadap ICMI, ikrar kesetiaan terhadap Pancasila dan tidak secara tegas memberi dukungan terhadap Soeharto, pembentukan Fordem dan penempatannya sebagai oposisi terhadap pemerintah. Ikrar kesetiaan terhadap Pancasila, yang dibacakan pada rapat akbar dilapangan Parkir Timur Senayanpada Ahad, 1 Maret 1992, berarti tidak memberikan dukungan terhadap pencalonan Suharto, walaupun tetap memiliki komitmen terhadap UUD 45. Sedangkan FORDEM yang didirikan pada 1991 oleh tokoh-tokoh masyarakat yang lintas, yang memiliki kepedulian atas kemanusiaan, HAM dan masa depan bangsa dan demokrasi. Mukhlas Syarkun, *Ensiklopedi Gus Dur* 5..., 125,149-150

[20] Terkait dengan liberalisme pemikirannya, Abdurrahman Wahid mendapat dukungan dari kiai-kiai seperti KH Ali Ma'sum dari Krapyak, K Masduki dari cirebon, K Achmad dari Jember dan KH Sahal Mahfudz dari Pati. Andree Feillard, *NU Vis a vis Negara* …, 250

[21] *Ibid* , 248.

[22] Jawaban atas berbagai pertanyaan seputar permasalahan tersebut, kemudian dihimpun dalam satu buku berjudul *Gus Dur Diadili Kiai-kiai*.Lihat pula Mukhlas Syarkun, *Ensiklopedi Gus Dur 5* .., 35-41

[23] Mereka mendirikan ornop-ornop yang otonom di lingkungan masyarakat NU, di antaranya ornop-ornop pelopor seperti P3M dan Lakpesdam di Jakarta, LKPSM dan LKiS di Yogyakarta. Greg Barton. *Biografi Gus Dur..*, 190

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyangkut pembaharuan Islam. Abdurrahman Wahid membuka ruang kebebasan berfikir di dalam NU dan mendorong anak-anak mudanya berani berfikir dan berekspresi.[24] Ketiga, keberhasilnya membawa NU dari organisasi yang dianggap kolot dan terbelakang menjadi sebuah organisasi yang dinamis, dikenal di dunia internasional dan menjadikannya sebagai bagian kajian dan penelitian yang penting.[25]

Keterlibatan Abdurrahman Wahid di pesantren dan NU, tidak menghentikan gerak dan langkahnya untuk berjuang di luar keduanya. Bersamaan dengan kiprahnya di dua institusi tersebut, ia juga berkiprah pada segi-segi yang lain baik pada gerakan sosial maupun politik praktis.

Mundurnya Suharto dari jabatan presiden (11 Mei 1998) dan dilantiknya BJ Habibie sebagai presiden RI ke III, membawa dampak perubahan yang besar baik berkaitan dengan politik maupun pemikiran yang ditandai dengan terbukanya pendirian partai baru dengan ideologi yang beragam. Kelompok Islam politik yang selama orde baru tertekan, muncul dengan mendirikan partai-partai Islam.

Abdurrahman Wahid yang saat itu masih menjadi ketua PBNU, mulai terlibat dalam politik praktis dengan mendirikan partai baru yang diberi nama PKB yang dideklarasikan pada Kamis tanggal 23 Juli 1998 di Ciganjur. Partai tersebut dimaksudkan sebagai wadah politik kaum Nahdliyyin dan jalan tengah antara konsep ideal khitthah dan realitas politik.

Partai yang lahir dari rahim NU ini tidak berasaskan Islam, tetapi berasaskan Pancasila dan bersifat kebangsaan, demokrasi dan terbuka dengan mengusung visi nasionalisme humanistik. Pilihan nama dan visi tersebut nampak jelas dominasi

---

[24] Ditemukan karya-karya tulis yang lahir dari rahim anak muda NU seperti Masdar, Ahmad Baso, Zuhairi Miswari, Abd. Mukhsit Ghazali dan lainnya.

[25] Banyak sarjana dan peneliti seperti Greg Fealy, Greg Barton, Andree Feillard, Mitsu Nakamura, Sidney Jones, Martin Van Bruinessen dan Dougles E Remage secara serius menjadikan NU dan tokoh-tokohnya sebagai subyek penelitian mereka.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gagasannya tentang hubungan Islam dengan negara dan mencerminkan sikap NU yang moderat, inklusif dan toleran.

Pemilu tahun 1999 adalah pemilu pertama di zaman reformasi yang melibatkan multipartai (48 partai) dan secara mengejutkan Abdurrahman Wahid terpilih menjadi presiden.[26] Ia sendiri menerima pencalonannya dengan alasan menjaga terjadinya kerusakan, pertumpahan darah dan perpecahan mengingat dua nama yang muncul Megawati dan BJ Habibie tidak diterima.

Kepemimpinan presiden Abdurrahman Wahid, dilihat dari segi waktu sangat singkat, yaitu 642 hari, karena pada 23 Juli 2001 dimakzulkan oleh MPR sebagai konsekwensi dari akumulasi inisiatif transisional yang diambilnya.[27] Namun dalam masa yang sangat pendek tersebut ia melakukan beberapa langkah besar: *Pertama* mencegah meluasnya perang saudara yang mengancam sepanjang proses pemilihan presiden dan pemakzulannya. *Kedua*, mampu mempertahankan keutuhan NKRI pada saat ancaman disintegrasi sangat nyata.[28] *Ketiga*, mengembalikan tentara pada tempatnya sebagai alat negara bukan sebagai kekuatan politik.[29] *Keempat*, mengakhiri dendam politik karena alasan kemanusiaan dan keinginannya membangun Indonesia baru yang damai, tanpa prasangka dan bebas dari kebencian..[30] *Kelima* desakralisasi kekuasaan yang merupakan cerminan dari kepemimpinan yang merakyat dan tidak mendewakan kekuasaan. *Keenam*, peletak dasar pemberantasan KKN.

---

[26] Pilihan poros tengah terhadap Gus Dur sebagai calon alternatif memang mengejutkan mengingat pemikiran teologis dan praktik politiknya tidak sejalan dengan kelompok poros tengah yang umumnya merupakan gabungan partai-partai Islam.Bahkan warga NU tidak hanya mempunyai saluran politik PKB tetapi juga PKU, PNU, partai Suni dan PPP. PKB mendapat 51 kursi jauh di bawah PDIP (154), Golkar (120) dan PPP (59). Nur Kholik Ridwan, *NU dan Bangsa* 1914-2010…, 356.

[27] Pemakzulan Gus Dur bukan karena terlibat Bulog Gate. Buloggate dan Bruneigate, menurut Mukhlas hanyalah pintu masuk untuk menggoyang kedudukannya. Hal yang sesungguhnya adalah karena beberapa kebijakan gusdur yang melahirkan kekecewaan militer dan partai politik mengusung, menjadi blunder yang memicu lahirnya konspirasi politik. Mukhlas, *Ensiklopedi Gus Dur* 5.., 273-281 Nur Kholik Ridwan, *NU dan bangsa 1914-2010*..., 375-378. .

[28]. Greg Barton, *Biografi Gus Dur*…, 384

[29] Mukhlas, *Ensiklopedi Gus Dur* 5 .., 337

[30] Usulan pencabutan Tap MPRS XXV/1996, merupakan tuntutan rekonsiliasi yang tidak akan terwujud tanpa terlebih dahulu menghilangkan stigma atau kecurigaan terhadap suatu kelompok. *Ibid*, 345-46

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sampai akhir hayatnya Abdurrahman Wahid adalah sosok yang memiliki komitmen untuk terus melanjutkan perjuangan moral dan demokrasi. Hal tersebut secara tegas disampaikan ketika kembali ke Ciganjur

> ” Kenapa saya kembali ke Ciganjur? Karena Ciganjur rumah saya. Saya besar di Ciganjur bersama warga Ciganjur dan Insya Allah akan menyelesaiakan tugas juga di Ciganjur. Apa yang akan dikerjakan saya di Ciganjur, yaitu akan melakukan perjuangan moral menegakkan demokrasi”[31]

Sedangkan kecintaan masyarakat padanya dapat dilihat dari antusias mereka terhadapnya pada saat berhenti menjadi presiden kembali ke Ciganjur dan saat meninggal hari Rabu 30 Desember 2009 pukul 18.45 di RSCM Jakarta dan penguburannya di Tebuireng.

2. Latar Belakang Pendidikan Abdurrahman Wahid

Pendidikan Abdurrahman Wahid dimulai dari pendidikan keluarga, kemudian dilanjutkan dengan pendidikan pesantren, Timur Tengah dan secara otodidak pendidikan barat. Sejak kecil ia hidup di tengah keluarga kiai terlibat langsung dalam kehidupan keseharian pesantren dengan keunikan kulturnya.[32] Walaupun kehidupan awal di pesantren tersebut tidak lama, karena harus pindah ke Jakarta bersama ayahnya, cukup mempengaruhi dan menumbuhkan kecintaannya pada institusi tersebut.

Pada usia muda Abdurrahman Wahid diajak ayahnya ke Jakarta dan tinggal di Menteng, tempat tinggal banyak para profesional dan politikus, sehingga secara tidak

---

[31] Muhammad Baki, Subur Cahyono dan Tjahja Gunawan, “AbdurrahmanWahid Kembali ke Rumah Rakyat”, dalam *Perjalanan Politik Gus Dur*, ed. Irwan Suhanda (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010), 280

[32] Kekhasan pesantren yang paling menonjol adalah keihlasan, kesederhanaan dan kemandirian. Abdurrahman Wahid, “Pesantren dan Pengembangan Watak mandiri”, dalam *Menggerakkan Tradisi*. (Yogyakarta : LKiS, Cet. III, 2010), 130-135

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

langsung mengenal tokoh-tokoh nasional.[33] Ia mulai mengenal dunia ayahnya dengan cara yang sederhana dan belajar hal-hal penting dari pengalaman tersebut. Namun momen yang menurutnya sangat berpengaruh adalah kesaksiannya saat orang berduyun-duyun memberi penghormatan akan kepergian ayahnya. Pertanyaan yang terbersit, kenapa orang-orang tersebut begitu mencintainya? Apakah yang telah diperbuat sehingga orang bersikap demikian? Ini adalah titik tolak untuk merenungkan sikap dan pengabdian ayahnya yang bagi Abdurrahman Wahid muda adalah teladan.

Di Jakarta pendidikan dasar Abdurrahman Wahid adalah sekolah dasar Matraman yang merupakan sekolah biasa. Selebihnya ia belajar dari lingkungan keluarga dan membaca buku di perpustakaan keluarga.[34] Dari pendidikan keluarga inilah terbentuk karakter terbuka, kritis dan kegemaran membaca yang tinggi.

Setelah menamatkan pendidikannya di Jakarta, ia dikirim ke Yogyakarta. Di sana ia mendapatkan pengalaman berharga bagi pembentukan sifat terbuka dan toleran, yaitu belajar di SMEP, tinggal di rumah Ki Junaidi, tokoh Muhammadiyah teman ayahnya dan pendidikan agama yang didapatkan melalui mengaji pada K. Ali Ma'shum, yang terkenal egalitarian, di pesantren al-Munawir Krapyak.[35] Di kota tersebut ia mengenal tiga tradisi secara bersamaan, keluarga Muhammadiyah, pendidikan umum dan pesantren, sehingga secara alami ia sudah terbiasa menghadapi perbedaan baik pemikiran maupun kultur. Pengalaman tersebut diperkuat dengan

[33] Greg Barton, *Biografi Gus Dur..*, 37
[34] *Ibid*, 46
[35] Nama Al-Munawir diambil dari pendiri pondok pesantren K Munawir. *Direktori Pesantren 2 Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren* (Jakarta : Direktorat Jendral Pendidikan Islam DEPAG RI), 102-105

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbagai buku bacaan yang dibacanya selama di Jogja yang melintasi batas kultural dan usianya.[36]

Setelah menamatkan SMEP tahun 1957, Abdurrahman Wahid mulai belajar di pesantren secara penuh. Ia masuk pesantren Tegal Rejo[37] dan belajar agama langsung pada K. Chudlori bin Ichsan, salah seorang dari pemuka NU dan sempat belajar al-Hikam kepada KH Dalhar. Di Pesantren ini ia dapat menyelesaian pelajaran dalam waktu dua tahun, lebih singkat dari waktu tempuh pada umumnya (empat tahun).

Pulang dari Tegal Rejo (1959) Abdurrahman Wahid belajar pada KH Wahab Chasbullah di pesantren Tambakberas sampai tahun 1963. Pada masa inilah ia mengalami konsolidasi studi formalnya tentang Islam dan bahasa Arab klasik, meskipun tetap menggabungkan dua pendekatan yang dalam istilah pesantren pendekatan kasbi dan kashfi yang lazim digunakan para santri sebagai bentuk integratif antara tradisi fikih dan tasawwuf.

Pada tahun 1963, Abdurrahman Wahid melanjutkan studinya ke Mesir yang kemudian dilanjutkan ke Bagdad. Di Mesir ia masuk al-Azhar university dengan mengambil *Departement of Higher Islamic and Arabic*. Karena kendala ijazah, ia diharuskan mengambil kelas dasar Bahasa Arab, dengan materi yang sudah dipelajari di pesantren yang membuatnya tidak begitu tertarik untuk mengikuti perkuliahan di kelas dan lebih banyak menghabiskan waktunya untuk studi di berbagai perpustakaan besar dan aktif dalam himpunan mahasiswa Indonesia dan bekerja sebagai staf

[36] Pada saat di Jogja ia mulai membaca berbagai literatur, seperti *Das capital* dan *Captain's Doughter*. Ma'mun Murod al-Brebesy, "Biografi Abdurrahman Wahid", dalam Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (Jakarta: Grasendo, 1990), 31

[37] Pesantren yang didirikan Kiai Chudlori Ichsan namanya adalah Asrama Pendidikan Islam. Sejak dahulu pondok ini menggunakan sistem klasikal dengan spesifikasi ilmu Fiqh dan ilmu alat. *Direktori Pesantren 2 Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren* …, 25

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kedutaan.[38] Tiga tahun di Mesir, walaupun merasa kecewa dengan studi formalnya, ia menarik banyak manfaat dari lingkungan sosial dan intelektualnya.[39].

Tidak puas studi di Mesir Abdurrahman Wahid melanjutkan ke Bagdad University mengambil jurusan Sastra. Berbeda dengan ketika di Mesir, kali ini ia tidak lagi merasa kecewa, karena Baghdad di samping kota yang terbuka bagi kajian filsafat dan agama juga pusat intelektual. Banyak kedai di sepanjang sungai Tigris yang menyelenggarakan diskusi-diskusi kecil tentang berbagai hal. Di Bagdad University ia memperoleh dorongan intelektual sejatinya.

Selain dari aktivitas studinya, Abdurrahman Wahid belajar bahasa Perancis dan bekerja di kantor ar-Rahmadani, perusahan impor tekstil dari Eropa dan Amerika. Pada saat itu ia bertemu dengan Ramin, pemikir liberal dari komunitas Yahudi Irak di Baghdad, berdiskusi mengenai agama, filsafat dan politik, yang dari itu ia mengetahui Yudaisme dan pengalaman orang-orang Yahudi dan mulai belajar menghormati Yahudi.

Empat tahun Abdurrahman Wahid menghabiskan studinya di Baghdad. Di tengah-tengah kesibukannya tersebut, ia harus sejenak mengalihkan perhatiannya ke Jombang untuk dinikahkan dengan Nuriyah. Suatu perkawinan yang tidak biasa, karena ia tidak menerima (qabul al-nikah) sendiri, tetapi diwakilkan kepada kakeknya.

Setelah selesai di Baghdad, studinya dilanjutkan ke Eropa Barat selama hampir satu tahun. Abdurrahman Wahid berhasrat untuk melanjutkan S2 ke Belanda mengambil jurusan Perbandingan Agama. Namun harapan tersebut tidak bisa terwujud, karena Leiden dan juga di Eropa yang lain tidak mengakui gelar

---

[38] Keterlibatan dalam himpunan mahasiswa Indonesia dan bekerja sebagai staf kedutaan memberikan banyak keuntungan. Ia menjadi tahu banyak dengan perkembangan politik yang terjadi di Indonesia. Ia pernah mengungkapkan kekhawatirannya pada Gus Mus akan terjadinya konfrontasi kekerasan dan pertumpahan darah akibat ketegangan antara sayap kiri dan kanan di Indonesia akhir 1965-an. Greg Barton, *Biografi Gus Dur*…,94

[39] *Ibid*, 87

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesarjanaan universitas Baghdad. Akhirnya ia tetap tinggal setengah tahun di Belanda, empat bulan di German dan dua bulan di Perancis.[40]

Gagal mendapat kualifikasi formalnya di Eropa, berarti dalam perjalanan studinya Abdurrahman Wahid nyaris tidak memasuki pendidikan formal yang secara spesifik mengkaji ilmu-ilmu barat. Keahlian dan penguasannya terhadap literatur dan keilmuan barat didapatnya dari autodidak dan diskusi-diskusi di luar jalur pendidikan formal dan itu sudah dilakukan jauh sebelum keberangkatannya ke Timur Tengah. Tahun 1971 ia kembali ke Indonesia dan kembali ke dunia pesantren.

3. Karya Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid adalah salah satu sosok pendombrak tradisi kaum santri, yang nota bene tradisional dan dominan budaya bicara, dengan menghadirkan tulisan-tulisan yang acap kali keluar dari mainstrem tradisional dan mengedapkan analisis progresif.[41] Tulisan-tulisannya yang lebih bersifat reflektif, membumi dan transformatif, dipengaruhi beberapa faktor, seperti lingkungan keluarga yang mendidik bersifat terbuka dan kritis, dunia sufistik Islam tradisional, masyarakat modern yang pluralis dan egalitarian dan nilai-nilai dasar dari apa yang dibaca dan dipelajarinya dari tiga wilayah budaya pesantren, Timur Tengah dan Barat.[42]

Abdurrahman Wahid tidak menulis dalam satu aspek saja, tetapi mengalir sejalan dengan perjalanan kehidupan, perkembangan intelektualitas dan konteks yang dihadapinya. Tulisan-tulisannya yang tersebar diberbagai media menjelajah dalam berbagai aspek baik terkait dengan Islam, pluralisme, kerukunan umat beragama dan

---

[40] *Ibid*, 111-112
[41] Muhammad Anwar, *Ijtihad Politik* (Yogyakarta: LKiS; 2010),125
[42] Barton tidak menyebut Fiqh secara khusus sebagai yang mempengaruhi pemikirannya, tetapi secara implisit aspek ini tercakup dalam penyebutan tradisi pesantren dan kecenderungan sufistik itu sendiri. Greg Barton, *Biografi Gus Dur..*, 135

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

humanisme. Hasil studi INCReS, sebagaimana dikutip Listiono mengklasifikasikan tulisan-tulisannya dalam beberapa tema [43]

NO	Tema Pokok	Jumlah	Keterangan
1	Pandangan dunia pesantren	70	Termasuk tema pesantren, modernisasi dan pengembangan masyarakat
2	Pribumisasi Islam	43	Termasuk tema pembaharuan Islam
3	Demokrasi	140	Termasuk civil soseity dan ekonomi
4	Finalitas NKRI	73	Termasuk hubungan NU, agama dan negara
5	Pluralisme agama	31	Termasuk tema Islam toleransi dan inklusif
6	Humanitarianisme Universal	72	Termasuk tema HAM, gender dan lingkungan hidup
7	Antropologi kiai	24	Sebagian besar berbentuk kolom

Klasifikasi tersebut belumlah cukup untuk dapat menggambarkan perkembangan pemikirannya dari satu dasawarsa ke dasawarsa berikutnya. Oleh karena itu perlu dijelaskan pemetaan tulisan-tulisannya berdasarkan perkembangan kesejarahan. Hal tersebut penting mengingat tulisan-tulisannya hadir seiring dengan perkembangan intelektualitas, isu dan permaslahan yang dihadapi.

Periode 1970-1980an oleh Barton dibedakan ke dalam dua periode. Periode pertama 1970-1977 adalah periode kemesraan Abdurrahman Wahid dengan pesantren. Tulisannya terfokus pada kehidupan dan tradisi pesantren dan mengenalkannya pada dunia luar dan merupakan pembelaan dan advokasi terhadap dunia pesantren.[44] Ia banyak mengulas masalah-masalah pesantren sebagai titik pijak di tengah intelektual Islam Indonesia, karena pesantren merupakan warisan budaya yang terpinggirkan termasuk oleh pemerintah. Tulisan pada periode ini diterbitkan dalam buku *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta: CV Dharma Bhakti, 1978) dan dicetak ulang LKiS pada tahun 2010 dengan judul *Menggerakkan Tradisi : Esei-esei Pesantren*.

Tulisan-tulisan kritis Abdurrahman Wahid diarahkan baik pada pihak internal (pesantren) maupun eksternal. Secara internal ia mengkritik romantisme pesantren

[43] Listiono Santoso, *Teologi Politik Gus Du*r (Jogjakarta Ar-Ruzz, Cet.I, 2004), 131
[44] Munawar Ahmad, *Ijtihad Politik Gus Dur…*, 146

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang sulit berubah, modernisasi kepemimpinan pesantren, pembaharuan pendidikan dan fungsi transformatif pesantren sebagai subkultur.[45] Secara eksternal kritik diarahkan pada pemerintah yang memandang sebelah mata terhadap lulusan pendidikan pesantren.[46] Solusi yang ditawarkan adalah pesantren harus melakukan upaya untuk menanggapi perkembangan zaman dengan tetap menjaga spirit warisan budaya masa lalu. Ada dua hal pokok yang harus dilakukan yaitu proses pergantian pemimpin yang sehat dan teratur serta rekonstruksi bahan-bahan pengajaran dengan tetap tidak meninggalkan pokok-pokok ajaran keagamaan yang diwarisi selama ini. Karena menurutnya tradisionalisme yang masak jauh lebih baik dari pada pseudu-modernisme yang dangkal.[47]

Bagian kedua dari periode ini dimulai dari keberangkatan Abdurrahman Wahid ke Jakarta (akhir 1977) yang mempertemukannya dengan situasi baru perkotaan. Tulisan-tulisan yang dipublikasikan dalam bentuk buku yang diterbitkan pada periode ini *Muslim di Tengan Pergumulan* (Jakarta: Lappenas, 1981). Ini adalah awal Abdurrahman Wahid mengemukakan gagasan-gagasannya di media masa dengan topik-topik tulisan yang sudah memasuki wilayah sosial politik modern.[48] Periode pertengahan akhir 1970-an hingga pertengahan pertama 1980-an merupakan puncak intelektualnya atau disebutnya "periode ilmiah".

Sebelum paruh kedua 1980-an muncul terma “pribumisasi” yang terdapat dalam tulisan “Salahkah bila dipribumisasikan?” yang merupakan kelanjutan dari

---

[45] Lihat Abdurrahman Wahid, ”Kepemimpinan dalam Pengembangan“, “Pesantren, pesantren dan sekolah umum”, “Pendidikan tradisonal dipesantren, Kurikulum Pesantren dan penyediaan angkatan kerja”, “Standarisasi Sarana Ilmiyah di pesantren” dan “Pesantren dan Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren”. dalam *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta: CV Dharma Bhakti, 1978). Lihat pula *Menggerakkan Tradisi* (Yogyakarta : LKiS, 2010)

[46] Abdurrahman Wahid,”Pesantren Sebagai Sub-kultur”, dalam *Menggerakkan Tradisi* (Yogyakarta : LKiS, 2010), 1-44

[47] Dua bentuk inovatif transformasi dan dinamisasi, dapat dikaji dari beberapa artikel seperti “Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren”, “Manfaat Koperasi bagi Pesantren”, “Lembaga pendidikan pesantren”, dan Pesantren dan pengembangan watak mandiri”.

[48] Greg Barton, *Gagasan-gagasan Islam Liberal*, Terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: Pustaka Aksara), 330-332.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"dinamisasi" yang telah dikemukakan sebelumnya.[49] Pada perkembangannya transformasi, dinamisasi dan pribumisasi bukan hanya ditujukan bagi pembaruan pesantren, tetapi pada bangunan pemikiran keagamaan secara umum, termasuk permasalahan hukum Islam.

Pada periode pertengahan akhir 1980-an hingga pertengahan awal 1990-an, tulisan Abdurrahman Wahid tersebar ke berbagai media massa dengan jangkauan lebih luas lagi, tetapi tulisan-tulisannya relatif lebih pendek dan singkat ketimbang pada periode sebelumnya. Tema-temanya mulai menyentuh permasalahan di luar pesantren, seperti pergumulan Islam dengan masalah pembangunan, hukum pidana Islam dan hak asasi manusia.

Pada periode 1990-an akhir, tulisan-tulisannya, baik dalam bentuk artikel, kolom dan kata pengantar untuk sejumlah buku, mulai diterbitkan dalam bentuk buku dan antologi buku. Di antara buku yang diterbitkan adalah *Kiai menggugat, Gus Dur Menjawab, Sebuah Pergumulan Wacana dan Transformasi* dan *Melawan Lewat Lelucon*, berisi tulisan yang pernah dimuat tempo pada tahun 1980-90-an. Tulisan tentang tokoh-tokoh pesantren diterbitkan secara khusus dengan judul *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah* (LKiS, 1997)

Pada periode ini konsep pribumisasi Islam yang paparan awalnya terdapat dalam tulisan "Salahkah Bila dipribumisasikan" (tempo, 30 juli 1983) mendapat penegasannya kembali, karena sebagaimana dinyatakannya sendiri, pribumisasi yang dimaksud adalah manifestasi kehidupan Islam, bukan ajaran Islam itu sendiri.[50]

Tulisan-tulisan periode ini, walaupun ada inovasi baru, merupakan pengembangan dan reproduksi dari gagasan-gagasan besar periode sebelumnya. Tulisan Abdurrahman Wahid tampaknya menunjukkan garis berbanding terbalik

[49] Tempo 16 juli 1980.
[50] Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Agama. Negara dan Kebudayaan* (Jakarta :Desantara, 2001), 117-136

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan frekuensi aktivitas gerakan sosialnya. Sebelum menjadi Ketua Umum PBNU, produktifitas menulisnya menghasilkan banyak karya tulis yang bermutu dengan disertai analisis tajam, kritis, dan referensi yang handal. Tetapi, setelah duduk di PBNU, tulisan-tulisan yang menghiasi wacana koran atau majalah, banyak berupa komentar-komentar dan statemen-statemen politik.

Periode 1990-2000-an, Abdurrahman Wahid menunjukkan keberanian yang tinggi. Esei-esei pada periode ini kebanyakan bernuansa politik, walaupun sudut pandangnya agama, seperti "*Semata-mata Dari Sudut Pandang Hukum Agama*", "*Islam Punyakah Konsep Kenegaraan*" dan "*Kongres Umat Islam. Mencari Format Hubungan Agama dan Negara*". Inti pemikirannya menolak formalisme Islam dalam berbangsa dan bernegara.

Pada tahun 1999, beberapa buku telah diterbitkan, walaupun isinya terkadang berasal dari tulisan-tulisan tahun 1980-1990-an yang titik beratnya adalah isu tentang wacana ke-Islaman, ke-Indonesiaan, kebudayaan, demokrasi dan lain-lain yang merupakan isu besar pergulatan pemikiran intelektualitas modern. Buku-buku tersebut adalah *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (1999), berisi kritik terhadap bangunan Ilmu, pemikiran dan gerakan muslim yang cenderung ekslusif dan sektarian, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (2000), kumpulan artikel yang dimuat dalam Prisma akhir 70-an sampai 80-an yang gagasan besarnya adalah perlunya penafsiran kembali ajaran agama, meletakkan posisi agama dengan negara dan ke-Indonesiaan, dan *Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman* (1999) dan *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*. Keduanya berbicara tentang hubungan Islam dengan negara. Namun kalau buku pertama berasal dari tulisan-tulisan di Kompas 1990-an, buku kedua bersumber dari makalah yang terpencar atau makalah-makalah seminar.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Periode 2000-an dan setelahnya terdiri dari dua periode, periode ketika masih menjadi presiden dan pasca lengser. Kumpulan tulisan sejak saat menjadi presiden sampai pasca lengser dikumpulkan pada satu buku " *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser*". Dari kumpulan kolom dan artikel, terdapat satu yang ditulis pada saat menjelang pelengserannya, yaitu *Nasionalisme, Tashawuf dan Demokrasi*" (23 Maret 2001), yang intinya menawarkan konsep tasawuf sebagai alternatif yang menjembatani formalisme Islam dengan nasionalisme. Publikasi tulisan Abdurrahman Wahid dalam bentuk buku semakin banyak dilakukan, bahkan setelah ia Wafat (30 Desember 2009).

Karakteristik umum pemikiran keagamaan Abdurrahman Wahid mengedepankan sisi rasional, mengkompromikan atau mensintesakan dua perbedaan dan mengembangkan ijtihad sendiri untuk menjawab kebuntuan. Pemikiran keagamaannya berupaya menjelaskan bagaimana *belief system* difahami untuk diterapkan dalam kehidupan sosial.[51] Sintesa yang dirumuskannya merupakan aktualisasi dari adagium yang seringkali dikutipnya "menjaga sesuatu yang baik yang telah ada dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik".

Penelitian, pemetaan dan analisis yang dilakukan banyak peneliti terhadap karya-karya Abdurrahman Wahid, tidak banyak yang secara spesifik menyinggung permasalahan hukum Islam. Berdasarkan pertimbangan tersebut, peneliti memandang penting mengemukakan pemetaan karya-karyanya yang terkait dengan hukum Islam atau yang di dalamnya terdapat pertimbangan hukum Islam sebagai basis argumentasinya. Rujukan pada bagian ini mengacu pada tiga buku utama yaitu *Islam Kosmopolitan, Islamku Islam Anda dan Islam Kita,* dan *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* dan sumber-sumber lain.

[51] Munawar Ahmad, *Ijtihad Politik Gus Dur…*, 143

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hasil penelusuran secara lebih detail menemukan bahwa bentuk dan isi tulisan-tulisannya dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa kategori. *Pertama*, pemikirannya tentang hakekat hukum Islam dan perubahan sosial, pentingnya mempertimbangkan maslahah dalam penetapan hukum Islam,[52] dan lima nilai dasar (al-maqasid al-khams), keadilan dan kesetaraan. Tulisan-tulisan terkait dengan hal tersebut di antaranya *" Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan*", "*Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban", "Hukum Pidana Islam dan HAM"," Bukan Semata-mata Pertimbangan Hukum","Penafsiran Kembali Ajaran Agama : Dua Kasus Jombang", "Kasus Penafsiran Ulang Yang Tuntas", "Asal Usul Tradisi Keilmuan Pesantren"* dan *"Islam dan Keadilan Sosial"*.

Kedua, kritik terhadap pemikiran hukum Islam di Indonesia, yang menurutnya cenderung apologetik. Alternatifnya ia memandang penting terus melakukan kajian terhadap hukum Islam yang lebih melayani kebutuhan masyarakat Indonesia.[53] Gagasan-gagasan tersebut dapat ditemukan dalam tulisan *" Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunann*", "*Islam dan Orientasi Ekonomi", "Islamku, Islam Kita dan Islam Anda*" dan "*Penafsiran Kembali Kebenaran relatif*".

Ketiga, tentang relasi antara agama dan negara dan implikasinya pada penerapan hukum di Indonesia.[54] Pemikiran fikih banyak mendasari argumen-argumennya yang dibangun dalam mempertahankan pendiriannya tersebut. Tulisan-tulisan terkait dengan masalah ini, banyak ditemukan dalam dua buku, yaitu "*Mengurai Hubungan Agama an Negara*" dan "*Islamku, Islam Kita dan Islam Anda*", seperti*"Beberapa Aspek Teoritis dari Pemikiran Politik dan Negara", Islam*

---

[52] Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban", dalam *Islam Kosmopolitan* (Jakarta: The Wahid Institut, 2007), 3-14

[53] Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam sebagai penunjang Pembangunan", dalam. *Islam Kosmopolitan…*, 44-70.

[54] Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (Jakarta: Grasindo, 1999) Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan…*, 121-219

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Punyakah Konsep Negara?.", "Merumuskan Hubungan Ideologi, Agama dan Nasional", dan *"Islam Negara dan Pancasila"*.

Keempat, pembahasan tentang pribumusasi Islam. Abdurrahman Wahid mengatakan kita ini orang Indonesia yang beragama Islam bukan orang Islam yang berada di Indonesia," dan " untuk menjadi muslim yang baik tidak harus menjadi Arab", merupakan suatu sintesa dari dialektika antara Islam dan ke-Indonesiaan.[55] Tulisan terkait dengan hal ini di antaranya *"Pribumisasi Islam", "Salahkah Jika Dipribumisasikan*" dan "*Hukum Pidana Islam dan HAM"*

Kelima tulisan yang memuat argumen-argumen fikih dalam memperkuat pandangan-pandangannya dalam berbagai permasalahan. Abdurrahman Wahid menggunakan usul fiqh, qawa'id fiqhiyyah dan sumber-sumber fikih klasik dalam membangun argumennya.[56] Tulisan-tulisan terkait dengan berbagai masalah tersebut tidak secara langsung menyangkut tema hukum, namun argumen yang dibangunnya menggunakan argumen hukum Islam.

B. Pemikiran Pribumisasi Hukum Islam Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid yang dikenal sebagai salah satu pemikir Islam progresif liberal dan lahir dari rahim tradisional pesantren dan keluarga kiai oleh Greg Barton, Fahri Aly, Bakhtiar Efendi, Zuli Qadir dan beberapa peneliti lain dikelompokkan bersama Nurcholish Madjid dan Djohan Efendi ke dalam tipologi pemikiran *neo modernisme,* pemikiran yang mencoba untuk memadukan modernisme dan

---

[55] Abdurrahman Wahid, "Penafsiran Kembali ajaran agama", dalam *Islam Kosmopolitan…*, 71-87. Abdurrahman Wahid, "Hukum Pidana Islam dan Hak-hak Asasi Manusia", dalam *Islam Kosmopolitan…*, 366-373. Abdurrahman Wahid, Islam Ediologi atau Kulturan? (01), dalam *Islamku…*, 42-62

[56] KH Imran Hamzah dan Ckoirul Anam. Peny, *Gus Dur Dialili Kiai-kiai* (Surabaya : Jawa Pos, 1989), 22-38. Beberapa artikel Abdurrahman Wahid dalam *Islamku, Islam anda dan Islam Kita* dan *Islam Kosmopolitan.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tradisionalisme.[57] Karakteristik *neo-modernisme* Abdurrahman Wahid tampak pada pemikirannya yang progresif dan mempunyai sifat positif terhadap modernitas, perubahan dan pembangunan namun tetap berpijak pada tradisi.[58] Barton melihat indikator tersebut pada tema-tema yang dominan dari karya-karyanya yang humanistik dan liberal tanpa harus meninggalkan prinsip Islam tradisional ahl Sunnah yang meliputi tawasut} tasam>muh}dan i'tidal>.

Karakteristik umum pada pemikiran keagamaan Abdurrahman Wahid mengedepankan sisi rasional, mengkompromikan atau mensintesakan dua perbedaan dan mengembangkan ijtihad sendiri untuk menjawab kebuntuan. Pemikiran keagamaannya berupaya menjelaskan tentang bagaimana *belief system* difahami untuk diterapkan dalam kehidupan sosial.[59] Sintesa yang dirumuskannya dalam berbagai permasalahan merupakan aktualisasi dari adagium yang seringkali dikutip dalam banyak tulisannya "menjaga sesuatu yang baik yang telah ada dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik". Ia percaya bahwa Islam bersifat universal, namun dalam prakteknya tidak dapat dilepaskan dari konteks budaya setempat. Karakteristik tersebut ditemukan dalam gagasan pribumisasi Islam dan kontekstualisasi doktrin

---

[57] Fakhry Ali dan Bakhtiar Efendi membedakan tipe-tipe pemikiran Islam pasca "pemikiran baru" ke dalam empat pola utama, yaitu Neomodernisme, sosialisme demokrasi, internasionalisme atau universalisme Islam, dan modernisme. Neomodernisme mempunyai asumsi dasar bahwa Islam harus dilibatkan dalam pergulatan-pergulatan modernisme dengan tidak menghilangkan tradisi ke-Islaman yang telah ada. Pendukung utamanya di Indonesia adalah Nurcholis Madjid dan Abdurrahman Wahid. Sosialisme demokrasi melihat Islam sebagai kekuatan yang memotivasi dan mentransformasikan masyarakat dalam segala aspeknya. Internasionalisme dan universalisme Islam berpendapat bahwa Islam bersifat universal dan karenanya diktumnya bersifat tetap. Nasionalisasi bukanlah tujuan final misi Islam itu sendiri. Kelompok ini tidak mengenal dikotomi nasionalisasi dan Islamisasi. Modernisasi, adalah pemikiran yang lebih menekankan aspek rasional dan pembaharuan pemikiran yang sesuai dengan modernitas dan cenderung puritan. Fakhry Ali dan Bakhtiar Efendi, *Merambah Jalan Baru Islam* (Bandung: Penerbit Mizan, Cet. II, 1990), 17-173. Menurut Zuly Qodir pada periode 80-an pemikiran dibedakan menjadi empat yaitu neo-modernisme, transformatif, modernis dan historis realistis dengan mendudukkan Nurcholis Madjid dan Abdurrahman Wahid ke dalam neo modernisma. Pada periode 90-an, pemikiran dibedakan menjadi akomudatih realistik, skripturalis formalistik, dan substansialis-Islam etik. Abdurrahman wahid masuk dalam tipoligi ke dua Zuly Qodir, *Pembaharuan Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 66

[58] Greg Barton, "Liberalisme Dasar-dasar Progresivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid", dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal* (Yogyakarta: LKiS; 1997), 167

[59] Munawar Ahmad, *Ijtihad Politik Gus Dur…*, 143

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam yang oleh Syafi'i Anwar disebut paradigma *substantif inklusif* yang dibedakan dengan *legal-eksklusif*.[60]

Setelah mencermati karakteristik umum berikutnya akan dikemukakan beberapa pokok-pokok pemikiran fikih Abdurrahman Wahid yang menjadi dasar pijakan pembicaraan seterusnya.

1. Pemikiran fikih Abdurrahman Wahid

Sebagaimana pandangan mayoritas, Abdurrahman Wahid berpendapat bahwa Islam adalah agama wahyu yang terakhir yang sempurna dan yang berlaku untuk semua tempat dan waktu (*sahih}likull al-zaman wa al-makan*.)[61] Kesempurnaan Islam tersebut menurut Abdurrahman Wahid tampak pada tataran prinsip ajarannya seperti keadilan dan kemashlahatan, dan kemampuannya untuk merespon setiap situasi, bukan terletak pada detail ajarannya. Tidak semua perintah agama diturunkam dalam bentuk terperinci, tetapi sebagiannya diturunkan prinsip-prinsip pokoknya saja. Berkaitan dengan detail tersebut ia membedakan antara ibadah dan mu'amalah. Ibadah mahdlah yang detailnya dijelaskan dalil naqli, maka harus dirujuk dan tidak diperkenankan membuat detail sendiri, tetapi aspek mu'amalah yang tidak ditemukan dalil naqli yang menjelaskannya, maka untuk memecahkannya digunakan ijtihad.[62]

---

[60] Ada empat ciri yang menonjol dari pemikiran ini yaitu (1) Qur'an sebagai kitab suci berisikan aspek-aspek etik dan pedoman moral untuk kehidupan, (2) missi utama nabi bukanlah mendirikan negara atau kerajaan, tetapi mendakwakan nilai-nilai islam dan kebajikan, (3) karenanya syari'ah tidak dibatasi atau terikat oleh negara, dan (4) memanifestasikan substansi dan nilai-nilai Islam dalam aktivitas politik Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde baru* (Jakarta: yayasan Paramadina, 1995), 155-162.

[61] Abdurrahman Wahid, "Penafsiran kembali Kebenaran relatif", dalam *Islamku…*, 126 dan 170. Muslihuddin mengatakan bahwa Hukum Islam merupakan perintah Tuhan. Ia merupakan system ketuhanan yang mendahului Negara; dan mengontrol masyarakat bukan sebaliknya. Hukum-Nya adalah universal dan berlaku sepanjang masa. Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis* (Yohyakarta: Tiara Wacana, 1997), 45

[62] Mukhlas Syarkun, *Ensiklopedi Gus Dur 3…,* 11

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan demikian Islam dapat diterapkan dalam setiap tempat dan segala zaman yang selalu berkembang.

Shari>ah adalah jalan hidup yang berupa hukum dan aturan Islam yang mengatur sendi-sendi kehidupan yang ruang lingkupnya menurut Abdurrahman Wahid meliputi aspek ritual, etika, estetika, perdata, pidana dan kenegaraan.[63] Ia merupakan keseluruhan tata kehidupan dalam Islam, dan menentukan pandangan hidup dan tingkah laku para pemeluknya, baik secara individu maupun masyarakat. Shari>ah yang memiliki cakupan luas, bukan hanya mengandung aturan perundangan, tetapi juga mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, adakalanya bersifat individu atau sosial yang untuk memahaminya membutuhkan penafsiran.[64]

Shari>ah sebagai pedoman, mengikat setiap muslim di manapun dan kapanpun untuk menjalankannya, tanpa menunggu adanya pemaksaan dari pihak manapun.[65] Hanya saja dalam penerapannya membutuhkan pemikiran-pemikiran dan pertimbangan-pertimbangan yang mendalam baik terkait dengan ketentuan ketentuan shari>ah maupun konteksnya. Inilah yang menurutnya disebut fikih atau hukum Islam yang didefinisikan sebagai ketentuan-ketentuan hukum Islam yang dihasilkan dari proses pemahaman fuqaha yang mendalam terhadap shari>ah (nas}) untuk

---

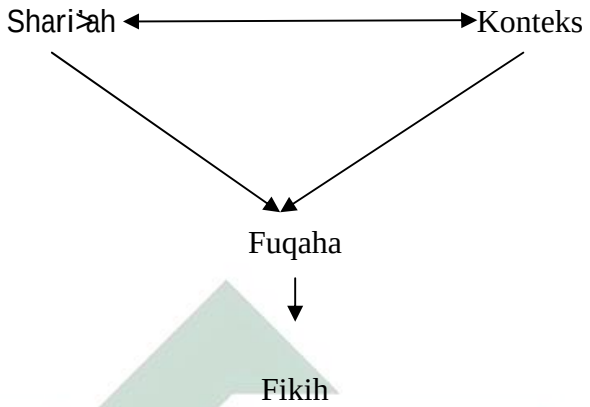
[63] Abdurrahman Wahid, "Syari'atisasi dan Bank Syari'ah", dalam *Islamku… 192.* Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan". dalam *Islam Kosmopolitan*..., 46.

[64] Untuk memperjelas hal tersebut Gus Dur mengemukakan contoh perintah perkawinan, perintah menuntut Ilmu dan puasa. Contoh perintah menikah yang tertuang dalam kitab suci al-Qurân al-Nisa (4): 3, merupakan perkenan, bukan perintah, dan karena itu, bersifat perorangan dan tidak dapat dilakukan generalisasi. Contoh kedua terkait dengan perintah menuntut ilmu. Belajar adalah kerja terpuji, tetapi tidak jelas apakah kewajiban itu berlaku untuk perorangan seorang muslim ataukah bagi sekelompok kolektif kaum muslimin? Jika diartikan sebagai kewajiban kolektif, bagaimanakah halnya dengan mereka yang tidak bersekolah? Benarkah mereka termasuk orang-orang bersalah?. Contoh ketiga sebuah kewajiban agama memiliki dua sisi itu, yaitu kewajiban berpuasa yang tertuang padaQS al-Baqarah(2):183. Perintah yang sepintas lalu bersifat individual ini pada akhirnya berlaku bagi seluruh kaum muslimin, sebagai kewajiban semua orang Islam. Dengan demikian, kita harus mampu mencari yang kolektif dari sumber-sumber tertulis (*dalil al-naqli*). Abdurrahman Wahid, "Islam: Pribadi dan Masyarakat", dalam *Islamku* …, 25.

[65] Abdullahi Ahmed An- Na'im, *Islam dan Agama Sekuler Negosiasi Masa Depan Syari'ah*, terj. Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), 10-19

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyelesaikan permasalahan yang dihadapi dengan perangkat teori yang disebut usul fiqh (*Islamic legal theory).*[66]



Definisi tersebut menjelaskan bahwa Abdurrahman Wahid membedakan antara shari'ah dan fikih. Fikih adalah aktualisasi dari shari'ah yang melibatkan pemikiran fuqaha. Ia memberikan penekanan pada dua hal, yaitu (1) pemaknaan atas nilai-nilai universal yang mengacu pada tujuan shara' dan tidak terjebak pada pemahaman literal, dan (2) memberikan perhatian dan pertimbangan yang besar terhadap kemanusiaan dan tuntutan empirik. Hukum Islam mengandung dua entitas yang saling berdialog, yaitu antara wahyu Allah yang abadi dengan akal manusia yang relatif, antara nilai-nilai universal yang berlaku secara abadi dan kemanusiaan yang mensejarah (lokalitas) yang berkembang dan dapat berubah.[67]

---

[66] Abdurrahman Wahid, "Islam Ideologis ataukah Kultural?(01)", *Islamku* …, 43, dan "Kaum Muslimin dan Cita-cita", dalam Islamku…, 71-73. Asmawi mengatakan bahwa seruan penerapan syari'at pada dasarnya adalah penerapan fikih Islam yang terbentuk untuk menjawab persoalan yang terjadi dalam sejarah kehidupan manusia yang dapat berubah sesuai dengan situasi dan konsidi, tidak paten dan baku. Muhammad Said al-Asmawi, *Penerapan Syari'at Islam dalam Undang-undang*, Terj Seful Ibad (Jakarta : Referensi, 2012), 35. Shahrur mengatakan : legislasi Islami adalah upaya penetapan hukum dalam batas-batas hukum Allah yang harus dipatuhi demi kemaslahatan manusia yang bersifat lentur atau berkembang mengikuti kecenderungan , prilaku, adat istiadat serta peradaban manusia dalam sejarah. Muhammad syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj… Sahiron Syamsuddin dan Burhaniddin Dzikri (Yogyakarta. eLSAQ, 2007), 211.

[67] N J Coulson, *Conflik dalam Yurisprudensi Islam.* Ahmad Minhaji, "Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam", dalam *Antologi Hukum Islam* (Yogyakarta:Pasca Sarjana UIN Yogyakarta, 2010), 13-14 Yudian Wahyudi, *Maqahid Syari'at dalam Pergumulan Politik* (Yogyakarta: Pesantren Newesea Press, 2007), 26-27. Senada dengan uraian Yudian, Atho Mudzhar mengemukakan empat pasang karakter Hukum Islam, yaitu wahyu-akal; kesatuan-keragaman; idealistik-realistik; dan stabilitas dan perubahan M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press. *Cet.* II, 2000), 97-100

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hubungan dialogis antar keduanya ini menghiasi pemikiran Abdurrahman Wahid dalam berbagai hal. Ia selalu berupaya melakukan aktualisasi antara konsep-konsep hukum Islam yang sudah dianggap baku dengan realitas faktual yang majemuk sehingga ada dialog antara konsep dengan fakta.[68] Hubungan dialogis tersebut senantiasa terjadi dalam realitas historis perkembangan fikih, bahkan menyangkut nilai-nilai normatif yang mengalami deraan sejarah yang berdampak pada terjadinya modifikasi dalam banyak hal.[69] Terdapat sebagaian nilai normatif tidak dapat berkembang secara kokoh dan tidak aplikatif dalam semua kondisi yang terus berkembang, seperti kasus anak angkat, qisas} potong tangan dan rajm.[70] Untuk lebih jelasnya hal tersebut akan dibahas pada bab III.

Fikih yang dikembangkan Abdurrahman Wahid dengan demikian adalah fikih realitas (fiqh al-waqi') yang dinamis dan kontekstual, yaitu fikih yang mempertimbangkan aspek realitas yang terjadi.[71] Pertimbangan aspek realitas dalam domain fikih seperti ini bertujuan untuk mencari titik relevansi hukum Islam dengan kebutuhan nyata manusia. Unsur idealisme-universal ajaran Islam dan kondisi empirik sama-sama dihayati dan dipikirkan dalam merumuskan hukum Islam. Kepincangan

---

[68] Abdurrahman Wahid, "Kaum Muslimin dan Cita-cita", dalam *Islamku*..., 71-73

[69] Anderson, menyatakan bahwa sistem-sistem di dunia Islam sekarang secara garis besar dibagi menjadi tiga kelompok: (1) sistem-sistem yang masih mengakui syari'ah sebagai hukum asasi dan kurang lebihnya masih menerapkan secara utuh; (2) sistem-sistem yang masih meninggalkan syari'ah dan menggantikannya dengan hukum yang sama sekali sekuler seperti Turki yang pada tahun 1926 mengambil hukum Swiss sebagai pengganti Syari'ah.; dan (3) sistem-sistem yang mengkompromikan kedua pandangan tersebut" J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, terj. Machmun Husen (Surabaya. Amar Press, 1991), 91-95. Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 115-132

[70] Gus Dur *menjelaskan* bahwa ketentuan hukum Islam yang berpijak dari keluarga inti membedakan anak angkat dengan anak nasab, yang karenanya tidak diberikan hak waris, perwalian dan lainnya. Demikian juga qisas yang memiliki watak pembalasan, tidak semua bentuk rincinya dapat diaplikasikan di zaman modern. Bahkan di beberapa negara Islam, potong tangan dan rajam diganti dengan kurungan. Abdurrahman Wahid, Kata Pengantar dalam *Ensiklopedi Ijma'*…, xii-xiii

[71] Fiqh al-waqi walaupun secara implementatif dapat dirujuk dari *nas}* dan praktik para shahabat, sebagai istilah teknis baru berkembang belakangan dengan istilah yang beragam seperti "fiqh al-waqi'", fikih lokal, dan fikih kontekstual. Ibn Qayyim mengenalkan istilah ini dengan menyandarkan pada pendapat Ibn Aqil yang membagi fikih kedalam dua bagian yaitu fahm al-nus} dan fahm al'waqi'. Ibn Qayyim al-Jauziyah, Turuq al-Hukmiyyah (Surabaya: Rabithah Ma'ahid al-Islamiyah al-Markaziyah), 1

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk melihat sebuah agama dari pendekatan formal dan universal, akan membawakan sudut pandang ideal yang tidak memahami hakikat agama itu sendiri. Sebaliknya, hanya menekankan diri pada aspek empirik berarti memisahkan kehidupan dunia dari kehidupan akhirat.[72]

Fikih yang dikembangkan Abdurrahman Wahid adalah fikih yang menjunjung tinggi kemanusiaan.[73] Islam dengan misinya sebagai agama yang rahmatan li al'alamin, sarat dengan nilai-nilai humanisme universal, seperti pengakuan akan kedudukan yang tinggi atas manusia, prinsip persamaan (*equality* atau al-musawat), kebebasan *(freedom* atau al-hurriyah), pertanggung jawaban publik (*responbility* atau al-mas'uliyyat), dan musyawarah (syura). Hal tersebut secara jelas diuraikan dalam pernyataannya :

> "Ajaran Islam, walaupun bersumber dari wahyu, memiliki orientsi kemanusiaan yang jelas yang tertuang dalam serangkaian ajaran agama yang mencakup hukum agama (*fiqh*), keimanan (tauhid), dan etika (*akhlak*). "[74]

Menurut Abdurrahman Wahid, rangkaian dari ketiganya tersebut memiliki kepedulian kepada kemanusiaan yang nampak dalam prinsip-prinsip seperti kesejahteraan, keadilan, kebebasan, persamaan derajat di muka hukum, perlindungan dari kedzaliman dan penjagaan hak mereka yang lemah.[75] Penghayatan atas nilai kemanusiaan tersebut merupakan inti dari ajaran agama Islam. Karenanya antara kemanusiaan dan agama tidak boleh dipertentangkan. Agama harus disandingkan

---

[72] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Deskripsinya", dalam *Islamku*…,. 20

[73] Saeful Arif menyatakan bahwa humanistik merupakan karakteristik sekaligus sentral dari pemikiran Gus Dur. Saeful Arif, *Humanisme Gus Dur* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2013), 279

[74] Abdurrahman Wahid," Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam", dalam *Islam Kosmopolitan....*, 1

[75] Meskipun tak secara tegas menyatakannya sebagai maqasid. pernyataan tersebut memiliki titik temu dengan nilai-nilai maqasid yang disampaikan Thahir Ibn Asyur hurriyyah, al-musawat atau adalah, fitrah, samahah dan al-hak atau pernyataan Yusuf Qordlowi, misalnya, memperluas maqasid mencakup masalah takaful, kebebasan, martabat manusia dan persaudaraan sesama manusia. Dengan bahasa yang berbeda al-Izzudid dalam kitabnya Maqasid al-Ahkam li Masalih al-Anam menjelaskan bahwa syari'at Islam ditetapkan semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dan menolak kerusakan. Karenanya demi mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan baik di dunia maupun di akhirat seorang muslim dituntut untuk mengamalkannya. Izzudin Ibn Abdi Salam, Qawa'id Ahkam li Masalih al-Anam (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), 2

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan kemanusiaan agar tidak dijadikan senjata fundamentalistik yang memberangus kemanusiaan.[76]

Kemanusiaan yang oleh Abdurrahman Wahid dibahasakan dengan kesejahteraan rakyat, tidak boleh dibenturkan dengan tauhid dan shari>ah, karena manifestasi dari keduanya bermuara pada terwujudnya kemashlahatan manusia baik secara individu maupun masyarakat, di dunia dan akhirat. [77] Komitmennya yang kuat tentang perlunya penegakan nilai-nilai kemanusiaan dalam masyarakat dan keseriusannya pada kemanusiaan terlihat pada apresiasi positif yang diberikan terhadap penegakkan hak asasi manusia yang diaktualisasikan dalam beberapa karya dan tindakan.[78]

Nilai-nilai kemanusiaan yang diperjuangkannya adalah nilai-nilai yang memiliki dasar acuannya dalam Islam, bukan humanisme yang berhadap-hadapan dengan agama. Ia memiliki keyakinan bahwa Islam memperjuangkan kemanusiaan secara menyeluruh tidak peduli asal usul etnik dan batas-batas primordialismenya. Jadi humanisme yang diperjuangkannya adalah humanisme perspektive Islam.[79] Artinya prinsip keislaman lebih merupakan landasan awal atau menjadi kaca mata bagi kemanusiaan.

Terkait dengan hal tersebut Abdurrahman Wahid mengemukakan beberapa alasan: *Pertama*, penciptaan dan penempatan manusia sebagai makhluk yang memiliki derajat kemulyaan yang tinggi yang inheren dalam dirinya, yang secara eksplisit dijelaskan dalam beberapa ayat Qur'an :

- al-Tin ayat 4 :

---

[76] Saeful Arief, *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan…*, 280
[77] *Ibid…*, 282
[78] Di antara karya-karya tersebut yang memiliki keterkaitan dengan hukum Islam adalah "*Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban*"," *Islam dan hak-hak Asasi Manusia*", "*Hak AsasiWanita Dalam Islam*", "*Mencari Perspektif Baru Dalam Penegakkan Hak-hak Asasi Manusia*'. dan "*Hukum Pidana Islam dan Hak-hak Asasi Manusia*"
[79] Saeful Arief. *Humanisme Gus Dur. Pergumulan Islam dan Kemanusiaan…*, 282

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

”Sesungguhnya kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya”[80]

- Al-Isra’ ayat 70

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

” Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.”[81]

- al-Baqarah : 39

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

”Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."[82]

Pengakuan akan kedudukan tinggi dan kemulyaan manusia, dituangkan dalam pengakuan akan hak-hak dasar manusia. Untuk menunjukkan ketersediaan ajaran Islam akan jaminan hak asasi, Abdurrahman Wahid mengutip Isyaque yang merumuskan 14 hak hak asasi yang dirumuskan dari al-Qur’an yang merupakan bukti perhatian terhadap kemanusiaan.[83]

---

[80] Depag. *Qur’an dan Terjemahnya*…,1091
[81] *Ibid*…,435
[82] *Ibid*…12
[83] Keempat belas hak tersebut adalah :
”(1) Hak memperoleh perlindungan hidup; (2) hak memperoleh keadilan; (3) hak memperoleh persamaan perlakuan; (4) Kewajiban mengikuti apa yang benar dan hak untuk menolak apa yang tidak benar secara hukum; (5) hak untuk terjun ke dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara; (6) hak memperoleh kemerdekaan; (7) hak memperoleh kebebasan dari pengejaran dan penuntutan; (8) hak menyatakan pendapat; (9) hak atas perlindungan terhadap penuntutan atas dasar perbedaan agama; (10) hak memperoleh ketenangan perorangan; (11) hak-hak ekonomi, termasuk hak memperoleh pekerjaan dan hak memperoleh upah yang pantas bagi pekerjaan yang dilakukan; (12) hak memperoleh

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, penekanan prinsip untuk mengatur kehidupan masyarakat dalam sebuah tata hukum (shari>ah) yang berwatak universal sesungguhnya memiliki kepedulian sangat tinggi terhadap unsur-unsur utama kemanusiaan (insa>niyah) seperti keadilan, persamaan kedudukan di muka hukum, terbebas dari tindak kezaliman dan kesewenang-wenangan, penjagaan hak-hak mereka yang lemah dan pembatasan kesewenang-wenangan penguasa.[84] Ia mengatakan :

> ”Pesan-pesan yang dibawakan Islam pada umat manusia sebenarnya sederhana saja, bertauhid, melaksanakan syari’ah dan menegakkan kesejahteraan di muka bumi. Kepada kita telah diberikan contoh sempurna yang kita teladani sejauh mungkin yaitu nabi Muhammad saw. Hal ini dinyatakan dalam al-Qur’an ” Laqad ka>na lakum fi> rasuli>llah uswatuh h}asanah. Keteladanan itu paling utama tentunya terwujud dalam peranan beliau untuk menyejahteraan bagi seluruh umat manusia (rah}matan li al-ala>min>).[85]

Dengan demikian pandangannya tentang hak asasi manusia, secara konseptual dapat ditelusuri dari pandangannya tentang ajaran Islam yang memberikan penghargaan dan pemulyaan terhadap manusia. Berdasarkan pertimbangan tersebut, menurutnya jika terdapat pengalaman ajaran keagamaan berlawanan dengan nilai-nilai kemanusiaan universal, maka pengalaman tersebut harus ditafsirkan ulang. Karenanya ia menolak setiap bentuk kekerasan termasuk yang mengatas namakan agama.[86]

Komitmennya terhadap humanisme universal sangat tampak dalam pemikiran dan perspektif yang melatar belakangi tindakan-tindakannya dalam merespon berbagai permasalahan kemanusiaan. *Pertama*, penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan berimplikasi pada penghargannya kepada kebebasan berfikir dan

---

perlindungan atas keormatan dan nama baik; (13) hak atas harta benda dan harta mikil; dan (14) Hak memperoleh imbalan yang pantas dan penggantian kerugian yang sepadan”. Abdurrahman Wahid, “Hukum Pidana Islam dan Hak Asasi Manusia”, dalam *Islam Kosmopolitan*…, 369

84 Abdurrahman Wahid, “Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban”, dalam *Islam Kosmopolitan*…, 3

[85] Abdurrahman Wahid, “Pengembangan Islam bagi Pengembangan Budaya Indonesia”, dalam *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2007), 153

[86] Lebih jauh lihat Abdurrahman Wahid,” Islam Anti Kekerasan dan Transformasi nasional”, dalam *Islam agama tanpa kekerasan* (ed.) Glend D Palge dkk. (Yogyakarta: LKiS, 1998), 69

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bertindak bagi setiap orang sesuai dengan kualitas kemanusiaannya. Keterlibatannya pada forum demokrasi, dukungannya terhadap agama Kong Hu Cu agar dimasukkan sebagai agama resmi, pembelaannya terhadan Arswendo dalam kasus monitor,[87] merupakan pembelaan terhadap harkat kemanusiaan untuk diperlakukan secara adil, bukan pada obyek yang diperdebatkan.

Kedua, penghargaan terhadap hak asasi manusia secara konkrit terwujud dalam pandangannya tentang demokrasi, pluralisme dan penolakan terhadap setiap bentuk kekerasan. Orientasi baru dalam memahami al-Qur'an sebagai sumber inspirasi tertinggi kaum muslimin dalam meletakkan seluruh tata kehidupan dan pranata keberagamaan diarahkan dalam kerangka menegakkan hak asasi manusia.[88] Untuk itu agama harus merumuskan kembali pandangan-pandangannya mengenai martabat manusia, kesejajaran kedudukan semua manusia di depan undang-undang dan solidaritas hakiki.

Untuk mewujudkan nilai-nilai dasar tersebut dibutuhkan tata kehidupan yang demokratis, walaupun hal tersebut disadari membuka peluang bagi perubahan nilai yang berhadapan dengan nilai-nilai abadi agama, karena sebagaimana diakuinya, Islam dan demokrasi merupakan dua intensitas yang hakekat nilai-nilai dasar berbeda. Sebuah agama senantiasa bertitik tolak dari pandangan normatif. Ini berarti hanya ada satu jenis kebenaran yang dapat diterima sebuah agama yaitu kebenaran ajarannya

---

[87] Secara gamblang sikap Gus Dur atas kasus monitor terungkan dalam wawancara wartawan Editor yang kemudian diterbitkan dalam buku Tabayyun Gus Dur. Untuk menunjukkan hal tersebut peneliti kutip bagian penting dari wawancara tersebut

> " Ini bukan soal marah atau tidak. Sebab saya sendiri juga marah kok. Tetapi sikap untuk melakukan kekerasan-kekerasan, tuntutan-tuntutan yang tidak masuk akal bahkan sampai kepada pencabutan siup, itu menunjukkan sikap yang tidak wajar….."

dan pada bagian yang lain

> " Begini, saya sendiri tidak pernah setuju dengan dengan mingguan monitor dan yang sejenis, Sama halnya saya juga tidak setuju dengan pakaian orang Islam yang tidak menutup aurat. Juga kelakuan bapak-bapak pemimpin kita yang merusak umatnya……..Lalu apakah kita ngamuk pada mereka, tidak kan:

Abdurrahman Wahid, *Tabayyun Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 1998) , 63-71

[88] Abdurrahman Wahid, "Al-Qur'an dalam Pengembangan pemahaman melalui Kontes Kehidupan Sosial baru", dalam *Islam Kosmopolitan..*, 31

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sendiri. Apalagi hal-hal normatif itu dituangkan dalam bentuk hukum agama. Dengan demikian fungsi transformatif yang dibawakan agama bagi demokratisasi harus bermula dari *transformasi intern* untuk merumuskan kembali pandangan-pandangannya. Apabila sebuah agama telah memasuki tataran baru itu, barulah ia berfungsi melakukan pembebasan.[89]

Ketiga, visi politik Abdurrahman Wahid diarahkan pada kepentingan yang lebih luas, yaitu kemanusiaan dan kebangsaan. Ia bukanlah seorang ideolog yang mencitakan terbentuknya masyarakat Islam secara total, bukan pula seorang sekuler yang memisahkan keduanya secara total. Ia tidak memisahkan politik dan Islam. Oleh karena itu visi politiknya senantiasa menghindarkan diri dari formalisasi agama dalam negara, tetapi lebih berorientasi pada kesejahteraan masyarakatnya yang berkeadilan. Hal tersebut dapat dilihat dari berulangkalinya mengutip kaidah fikih

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

> " Tindakan atau kebijakan seorang pemimpin atas rakyat (yang dipimpin) sepenuhnya bergantung kepada kebutuhan atau kesejahteraan mereka"[90]

Ia juga lebih mendahulukan menolak kerusakan yang ditimbulkan oleh kekerasan politik termasuk yang berdemensi agama, yang didasarkan pada kaidah fikih "dar' al-mafasid muqaddam 'ala>jalb al-masalih}" menghindarkan kerusakan diutamakan atas upaya membawakan keuntungan atau kebaikan".[91]

Nilai-nilai universal yang manisfetasinya kemaslahatan umum (masalah}ah 'am>mah) tersebut dinyatakan oleh Abdurrahman Wahid dalam beberapa tulisannya :

---

[89] Abdurrahman Wahid, "Agama dan demokrasi", dalam *Islam Kosmopolitan...,* 287

[90] Jalaluddin al-Suyuti, al-Ashbah wa al-Nazair …, 134

[91] Abdurrahman Wahid memberikan cukup banyak contoh aplikasi dari tujuan syari'at tersebut dalam hal-hal praktis. Gugurnya tujuh kata dalam piagam jakarta, menurutnya adalah contoh terbaik dari upaya mewujudkan kemaslahatan. Para pemimpin Islam[91] pada saat itu setuju membuang piagam Jakarta dari UUD 45 semata untuk menjaga keutuhan NKRI. Keputusan tersebut tidak mendapat penolakan dari kalangan ulama fiqh. Hal tersebut menurut Gus Dur menunjukkan bahwa keutuhan dan kesejahteraan umat dinilai begitu tinggi. Penerimaan tawaran Amin Rais untuk menjadi calon presiden juga didasarkan pada pertimbangan tersebut. Kaidah ini turunan dari kaidah asasi " al-Darar yuzal}u" *Ibid…,* 97

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

- Orientasi paham ke-Islaman sebenarnya adalah kepentingan orang kecil dalam hampir seluruh persoalannya, yang berarti kesejahteraan umum "masl}ahah} 'a>mmah". Kata "kesejahteraan umum atau kemaslahatan umum" itu tampak nyata dalam keseluruhan umat Islam. Inilah seharusnya yang menjadi objek dari segala macam tindakan yang diambil pemerintah.[92]
- Nilai-nilai universal yang terkandung dalam hukum Islam adalah kemaslahatan umum (masl}ahah} 'a>mmah), yang tampak nyata dalam keseluruhan umat Islam, yang seharusnya menjadi objek dari segala macam tindakan.[93]
- Dalam Islam kepemimpinan haruslah selalu berorientasi kepada pencapaian kesejahteraan orang banyak ..... Jelaslah kepemimpinan yang tidak berorientasi pada hal tersebut, melainkan hanya sibuk mengurusi kelangsungan kekuasaan saja, bertentangan dengan pandangan Islam. Karenanya dalam menilai kepemimpinan dalam sebuah gerakan , selalu diutamakan pembicaraan mengenai kesejahteraan itu, yang dalam bahasa Arab dinamakan al-masl}ahah} al'a>mmah.[94]
- Tujuan ini diungkapkan dengan indahnya dalam UUD 45. Sedang dalam bahasa Arab, seorang pemimpin harus mampu kesejahteraan masyarakat yang bertumpukan keadilan dan kemakmuran atau al-masl}ahah} al'a>mmah. [95]

Perhatiannya terhadap tujuan shari'ah sebagai dasar pertimbangan dari pemikirannya, selain berpegang pada kemaslahatan umum (nilai-nilai universal hukum Islam) juga secara aplikatif menggunakan kaidah fikih, seperti "Tas}arruf al-ima>m ala>al-ra'iyyah manut}un bi al-masl}ah}ah" dan "dar' al-mafas>id muqaddam 'ala> jalb al-mas}a>lih "[96]

Perhatian terhadap masl}ah}ah 'a>mmah juga tampak dalam pemikirannya ketika menentukan tarjih} (pilihan-pilihan tindakan) yang secara lahirnya mengandung ta'arrudl, baik antara masl}ah}ah dengan masl}ah}ah yang lain, antar masl}ah}ah dan mafsadah atau pertentangan antar dua mafsadah. Walaupun tidak secara jelas dinyatakan sebagai tarjih} beberapa pernyataan dan tindakan Abdurrahman Wahid berikut mengandung makna tersebut :

---

[92] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Formalisme Ajarannya", dalam *Islamku* ..., 21-22
[93] *Ibid* 21-22
[94] Abdurrahman Wahid,"Negara dan Kepemimpinan dalam Islam", dalam *Islamku...,* 99
[95] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Orientasi Ekonomi", dalam *Islamku...,* 162
[96] Jalaluddin al-Suyuti. al-Ashbah> wa al-Naz}a>'ir..., 97. Begitu urgennya perhatian terhadap kesejahteraan, kaidah tersebut dikutip berkali-kali dalam beberapa tulisan Gus Dut, terutama ketika membahas tentang tugas dan tanggung jawab pemimpin, politik dan orientasi kebijakan ekonomi. Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita..,* 22, 57, 93, 98, 163, 207, 211, 233 dan 276

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

- Dari pada memperjuangkan ajaran-ajaran Islam menjadi hukum formal, lebih baik memperjuangkan moralitas bangsa.[97]
- Ketika Amin Ra'is menawarkan kepadanya untuk menjadi presiden RI, Abdurrahman Wahid menerimanya dengan pertimbangan menolak kerusakan lebih di dahulukan dari pada menarik kemaslahatan.
- Abdurrahman Wahid menyadari adanya beberapa aliran pemikiran tentang relasi agama dan negara, yaitu negara Islam, sekuler dan akomudasi. Dari ketiganya ia memilih pemisahan antara agama dan negara, tetapi tidak memisahkan antara agama dan politik. Atas dasar itu pula ia memilih negara Pancasila dan setuju dengan penerimaan asas tunggal oleh NU dalam muktamar Situbondo. Penetapan pilihan adalah tarjih atas satu pandangan terhadap pandangan yang lain, yang selain didasarkan pada argumen nas juga berpegang pada maslahah ammah.

Fikih dengan pengertian seperti tersebut di atas, tidaklah berhenti hanya dalam tataran teoritis tetapi hendaknya mampu diimplementasikan dalam kehidupan praktis. Artinya ia mengikat bagi setiap muslim di manapun dan kapanpun untuk menjalankannya tanpa menunggu adanya pemaksaan dari pihak manapun. Hal tersebut dapat dilihat dari keprihatinan Abdurrahman Wahid terhadap realitas hukum Islam sekarang yang sebagiannya hanya merupakan proyeksi teoritik dan dalam penerapannya terdesak oleh hukum barat modern, seperti hukum pidana dan perdata. Ia mengtakan

> "Hukum Islam yang memiliki kedudukan yang sedemikian penting tersebut, sebagiannya kini hanya merupakan proyeksi teoritis belaka (*proses fosilisasi*). Artinya manifestasinya masih ada, tetapi mengalami proses anomali dan *irrelevansi* secara berangsur-angsur tetapi pasti. Hal tersebut dapat dilihat pada soal-soal perdata yang telah banyak dipengaruhi, diubah dan didesak oleh hukum perdata modern."[98]

---

[97] Abdurrahman Wahid, "Kaum Muslimin dan Cita-cita", dalam *Islamku*..., 73

[98] Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam *Islam Kosmopolitan*…, 44-64. Artikel yang pertamakalinya dimuat dalam Prisma Agustus 1975 ini dimuat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Walaupun demikian, Abdurrahman Wahid masih memiliki sikap optimistis terhadap peran hukum Islam. Menurutnya hukum Islam tetap memiliki peran cukup besar dalam kehidupan, meskipun masih bersifat *statis*, represif dan belum mampu menjadi penganjur kebaikan dalam arti luas. Ia mengemukakan beberapa alasan. *Pertama*, hukum Islam yang mengandung ajaran-ajaran yang menanamkan nilai-nilai sosial, merupakan salah satu elemen yang membentuk sistem nilai budaya dan orientasinya.[99] *Kedua*, hukum Islam turut menciptakan tata nilai yang mengatur kehidupan, yang keseluruhan pandangan hidup ditentukan oleh tanggapan atas tata nilai tersebut. *Ketiga*, banyak keputusan hukum dari hukum Islam diserap menjadi hukum positif, seperti berlakunya hukum perkawinan dan hukum waris di beberapa negara. *Keempat*, upaya penerapan hukum Islam secara penuh tetap menjadi slogan perjuangan sebagian umat Islam oleh sebagian muslim.[100]

Islam agama wahyu terakhir yang memiliki daya kritis terhadap realitas masyarakat Arab dan mempunyai fungsi transformatif dan pembebasan. Islam lebih dari sekedar permasalahan politik, dan al-Qur'an sebagai sumber utama Islam tidak boleh difahami sebagai doktrin politik saja. Islam pada hakekatnya merupakan jalan hidup (shari>ah) untuk membangun moralitas dan sistem kehidupan yang sehat yang sangat diperlukan untuk bangsa.

Pandangannya terhadap fungsi transformatif Islam berimplikasi pada kajian fikih. Menurut Abdurrahman Wahid kajian fikih perlu ada perluasan. Ia bukan hanya terbatas pada persoalan ibadah mahdah (hubungan manusia dengan Tuhannya), tetapi juga persoalan masyarakat yang sedang mengalami ketimpangan. Perluasan ini

---

juga dalam *Prisma pemikiran Gus Dur* yang diterbikan LKiS tahun 2010. Anderson memberikan gambaran cukup gamblang tentang adanya varian penerapan hukum Islam di dunia modern saat ini. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*..., 89

[99] Abdurrahman Wahid, "Kembali Ajaran Agama: Dua kasus dari Jombang", dalam *Islam Kosmopolitan*..., 72

[100] Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam *Islam Kosmopolitan*…, 47-48

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan upaya menjadikan fikih sebagai etika sosial (transformasi fikih) dan sekaligus merupakan pembaruan fikih itu sendiri. [101]

Fungsi transformatif tersebut merupakan bentuk aktualisasi ajaran Islam yang mengandung pengertian bukan hanya sebagai akhlak individu semata tetapi menjadi akhlak sosial. Dengan mengembangkan etika sosial masyarakat yang tidak berhenti pada tataran individu, Islam dapat memerankan fungsi transformatif dan pembebasannya. Sebagai agama yang memiliki fungsi transformatif, Islam selalu mementingkan fungsi pertolongan terhadap kaum lemah dam mewujudkan masyarakat adil dan makmur dan lebih mementingkan kesejahteraan.[102] Fungsi transformaatif tersebut secara konkrit ditemukan dalam pandangannya tentang rukun tetangga dan pembebasan manusia dari struktur sosial yang menindas.

Konsekuensi dari pandangan tersebut Abdurrahman Wahid menolak formalisasi, ideologisasi, dan syari'atisasi Islam. Melalui serial tulisannya tentang "Islam : Ideologis Ataukah Kultural (1-5)" dan beberapa tulisan terkait yang dimuat dalam buku "*Islamku, Islam Anda dan Islam Kita*" dan buku "*Mengurai Relasi Agama dan Negara*", ia memberikan ulasan cukup detail atas penolakan terhadap kecenderungan Islam politik. Sebaliknya, ia melihat bahwa kejayaan Islam justru terletak pada kemampuan agama ini untuk berkembang secara kultural. Islam ditempatkan sebagai kerangka etis kemasyarakat, yang menuntut pengamalan ajaran Islam dalam bentuk amal sosial untuk mewujudkan masyarakat yang etis yang tersinari oleh pandangan dunia Islam.[103] Islam harus berfungsi dalam kehidupan sebagai etika sosial. Ia mengatakan

> "Secara keseluruhan lalu Islam berfungsi dalam kehidupan bangsa dalam dua bentuk : bentuk pertama adalah sebagai bentuk akhlak masyarakat (etika sosial

[101] Saeful Arief, *Humanisme Gus Dur*…, 115, 116
[102] Abdurrahman Wahid, "Islam : Sebuah Ajaran Kemasyarakatan", dalam *Islamku* …, 32-33
[103] Saeful Arief, *Humanisme Gus Dur*..., 146

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

warga masyarakat), sedangkan bentuk kedua adalah partikel-partikel dirinya yang dapat dituangkan melalui proses konsensus."[104]

Pada bagian yang lain menyatakan

"Kemuliaan akhlak hanyalah terasa logis untuk disempurnakan , jika upaya itu diartikan pengembangan mendalam akan etika sosial dari sebuah masyarakat bahngsa. Tugas Islam adalah mengembangkan etika sosial yang memungkinkan tercapainya tujuan kesejahteraan kehidupan umat manusia."[105]

2. Lima jaminan dasar : nilai-nilai universal hukum Islam

Keberlakuan fikih secara universal yang dalam penerapan dan pengembangannya berhadapan dengan konteks yang berbeda-beda, menuntut pemahaman yang benar atas nilai-nilai universalitas Islam yang menurut Abdurrahman Wahid disebut kemaslahatan umum (masl}ahah} 'ammah).

Masl}ahah} yang menjadi dasar pertimbangan Abdurrahman Wahid baik pikiran maupun tindakan, terumuskan dalam lima prinsip universal dalam hukum Islam yang diakuinya sendiri bukanlah hal baru, tetapi sudah banyak ditemukan dalam kitab-kitab para ulama yang dikenal dengan al-kulliyah al- khams.[106] Lima jaminan dasar yang merupakan nilai-nilai universal dari visi humanistik shari'at tersebut adalah : (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum (h}fz} al-nafs), (2) Keselamatan keyakinan agama masing-masing tanpa ada paksaan (h}fz} al-din), (3) Keselamatan keluarga dan keturunan(h}fz} al-

[104] *Ibid*, 116
[105] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Masyarakat Bangsa", dalam *Jurnal pesantren*, No 3/Volume VI/ 1989, 7
[106] Hasan hanafi menyebut lima jaminan dasar tersebut dengan etika global, yaitu sebuah aksi kolektif yang menyatu bagi soladaritas kemanusiaan. Pertama pelestarian kenidupan manusia merupakan nilai yang absolut dan primer; kedua, perlindungan akal manusia dari semua yang merusak; ketiga, perjuangan bagi sebuah pengetahuan sejati, kebenaran obyektif dan universal, baik berupa agama, etika ataupun ilmu pengetahuan; keempatpenegasan tentang kehormatan dan harga diri manusia; dan kelima perlindungan terhadap kekayaan individu dan bangsa. Hasan Hanafi, "Etika Global dan Solidaritas kemanusiaan Sebuah Pendekatan Islam", dalam *Islam dan Humanisme, Penyunting Kamdani* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 12-17 .

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nasl), (4) Keselamatan harta benda dan milik pribadi(hifz al-mal), dan (5) keselamatan hak milik dan profesi(hifz al-aql). [107]

a. Keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar hukum (hifz al-nafs)

Jaminan keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar hukum, sebagaimana diakui Abdurrahman Wahid, merupakan pemaknaan dari hifz al-nafs yang termasuk salah satu dari darurriyyat al-khams. Ia tidak hanya mengarahkan hifz al-nafs pada penjagaan jiwa dari gangguan badani, seperti disyari'atkannya qisas larangan membunuh, tindak kekerasan dan perlakuan diskriminatif, tetapi juga bagaimana mewujudkan tonggak-tonggak kehidupan baik secara individu maupun masyarakat.[108] Perlakuan secara adil tanpa kecuali atas hak-hak masing-masing dan perwujudan persamaan hak dan derajat merupakan kata kunci untuk mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan universal.

Jaminan keselamatan fisik oleh Abdurrahman Wahid diwujudkan melalui pemikiran dan tindakannya, seperti penghargaannya atas hak-hak dasar manusia termasuk hak wanita, hak atas agama yang diyakininya, pemihakan pada masyarakat bawah dan penolakan terhadap perbudakan, tindakan diskriminatif dan kekerasan termasuk terhadap sesama manusia yang dilakukan atas sekelompok orang yang

---

[107] Abdurrahman Wahid, "Hak Asasi Wanita Dalam Islam", dalam *Islam Kosmopolita..,. 375* dan "Universlisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban", dalam *Islam Kosmopolitan*…, 4

[108] Muhammad Sa'd al-Yubi menyebutkan bahwa syari'at meletakkan delapan hal yang merupakan perantara untuk menjaga jiwa: (1) diharamkannya perbuatan yang melanggar jiwa, (2) menutup semua hal yang dapat menyebabkan pembunuhan, (3) qisas (4) keharusan menegakkan saksi dlam pembunuhan, (5) menanggung jiwa, (6) diakhirkannya pelaksanaan hukuman mati bagi orang yang dikhawatirkan akan berdampak pada orang lain, (7) Mema'af dari qisas, dan (8) diperbolehkannya sesuatu yang dilarang dalam keadaan darurat. Muhammad Sa'd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yubi, Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah wa 'Alaqatuha bi al-Adillah al-Shar'iyyah (Riyadl: Dar al-Hijrati, 1998), 212. Bahkan Ibn Asyur mengatakan bahwa qishosh merupakan aspek hifz nafs yang paling rendah. Yang terpenting adalah menjaganya dari kerusakan sebelum terjadi (prefentif). Ibn Asyur, Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah (Tunis: Dar al-Salam, 2007), 78

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diduga menyimpang dan kekerasan atas penganut agama minoritas. [109] Pengamalan atas jaminan tersebut tidak dapat berdiri sendiri tetapi terkait dengan jaminan yang lain.

Mewujudkan jaminan keselamatan fisik dari gangguan badani di luar hukum membutuhkan prasarat terselenggaranya pemerintahan yang adil berdasarkan hukum untuk semua warga negara. Karenanya Abdurrahman Wahid tidak mempersyaratkan terbentuknya negara Islam dan memilih pemerintahan yang demokratis. Bahkan dalam konteks Indonesia tidak menyetujui pendirian negara Islam Indonesia dan formalisasi hukum Islam dengan menjadikan Islam sebagai hukum yang mengikat semua warganegara, karena hal tersebut akan menempatkan warga non muslim menjadi kelas dua, bahkan dijadikan alat untuk melakukan tindakan diskriminasi.

b. Keselamatan keyakinan agama masing-masing (hifz al-din)

Hifz al-din merupakan hal yang sangat urgen bagi kehidupan manusia. Beragama adalah suatu yang fitrah bagi manusia. Setiap orang tidak bisa tidak berpegang pada agama yang dianutnya, apakah al-din al-haq atau al-din al-batil. Sebagai tuntutan dari fitrah, maka agama adalah hak dasar yang dimiliki oleh seseorang dan tidak dapat dipaksakan. Penerimaan seseorang terhadap agamanya dapat tumbuh melalui kesadaran iman.

Abdurrahman Wahid menerjemahkan jaminan dasar yang kedua (hifz al-din) dengan keselamatan keyakinan agama masing-masing. Kata ”masing-masing” pada pernyataannya merupakan hal khusus dalam pemaknaan hifz al-din, karena ungkapan tersebut mengandung pengertian setiap orang berhak atas jaminan keselamatan keyakinannya (hurriyat al-din). Berdasarkan prinsip dasar tersebut ia

[109] Hasan Hanafi dalam uraiannya menegaskan bahwa semua hukum harus menyerah jika kehidupan manusia dalam bahaya. Semua larangan negatif hanya dalam lahirnya namun positif dalam maksudnya. Oleh karena itu, menurut Hasan Hanafi, hukuman mati dan kesyahidan harus mengacu pada kehidupan manusia yang lebih luas Hasal Hanafi, *“Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan”*, dalam *Islam dan Humanisme*..., 13

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengembangkan sikap saling menghargai (toleransi), pandangan tentang pluralisme dan pandangan kritis atas realitas sejarah. Menurutnya realitas sejarah yang menunjukkan kentalnya penindasan, kedzaliman dan pandangan sempit terhadap kelompok minoritas yang berbeda dengan mayoritas, tidak dapat dibiarkan, karena tidak sesuai dengan visi Islam sebagai pendobrak moral atas kungkungan ketat dari pandangan yang dominan yang berwatak menindas. Islam muncul sebagai pendobrak atas ketidak adilan wawasan hidup jahiliyyah yang dianut mayoritas masyarakat Arab waktu itu.

Untuk memperkuat pandangannya tersebut, Abdurrahman Wahid merujuk hasil Munas NU Lombok pada tahun 1997 dalam menyikapi hubungan antar umat beragama yang menyatakan :

> ”Hifz al-din memberikan jaminan hak kepada umat Islam untuk memelihara agama dan keyakinannya (al-din). Sementara itu Islam juga menjamin sepenuhnya atas identitas (kelompok) agama yang bersifat lintas etnis. Oleh karena itu Islam menjamin kebebasan beragama, dan larangan adanya pemaksaan agama yang satu dengan agama lainnya.”[110]

Pandangan demikian memiliki kesesuaian dengan pemikiran maqasid Ibn Asyur dengan memasukkan hurriyyah dalam cakupan maqasid dan Abu Zahrah yang dalam menguraikan hifz al-din menjelaskan perhatian hukum Islam akan kebebasan beragama dengan mengutip al-Qur’an Surat al-Baqarah ayat 256 yang artinya ” Tidak ada paksaan dalam beragama....”[111]

Menjaga agama dalam pengertiannya yang luas, tidak hanya berkaitan dengan larangan murtad dan perintah jihad. Abdurrahman Wahid memberi pemahaman yang terbuka (inklusif) dan kontekstual, tidak berhenti dengan apa yang sudah dikemukakan ulama klasik. Hifz al-din, dapat diwujudkan melalui dua arah yaitu

---

[110] H Imam Ghozali Said dan A Ma’ruf Asrari (Peny.), *Ahkam Fuqaha: Solusi Aktual Hukum Islam, Keputusan Munas dan Kombes NU* (Surabaya: Lajnah Ta’lif wa al-Nasyr NU Jatim, 2005), 621

[111] Muhammad Abu Zahrah, Tarikh Madzahib al-Fiqhiyyah (Mesir: Dar al-Fikr al-Araby, tt), 308

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

verikal dan horizontal.[112] Secara vertikal menjaga agama dapat diwujudkan dengan pembersihan diri dan penegakkan pondasi-pondasi iman dengan cara mengamalkan ajaran-ajaran agama dan berdakwah secara persuasif. Dari segi horisontal dapat dilakukan dengan cara saling menghargai dengan penganut agama lain dan mempertahankan dari segala serangan yang datang dari luar dan menjadikan agama sebagai etik sosial.

Bagi Abdurrahman Wahid jaminan keselamatan keyakinan tidak boleh bertentangan dengan jaminan keselamatan jiwa. Orang tidak boleh melakukan pembunuhan atas orang lain atas dasar perbedaan keyakinan. Hal tersebut bermuara pada dua pandangan pokoknya, yaitu tidak ada paksaan dalam beragama dan konsep jihad itu sendiri.

Pertama, tidak ada paksaan dalam beragama atau dengan kata lain diberi kebebasan untuk beragama, didasarkan pada QS al-Baqarah : 256. Menurutnya ayat tersebut merupakan perintah sistemik yang pehamannya tidak dapat dipisahkan dari ayat yang lain, yaitu al-Kafirun ayat 6 yang artinya ”Bagimu agamamu dan bagiku agamaku”.[113] Kesadaran pluralistik yang dikemukakannya tersebut dikaitkan juga dengan Q S Ali Imran ayat 85 yang artinya” Barang siapa mencari agama selain Islam sebagai agama, maka tidak akan diterima”[114], yang dipahami bahwa Islam meyakini kebenarannya sendiri.[115] Pandangan inklusif tersebut secara lahir berbenturan dengan pandangan yang mengatakan bahwa untuk menjaga keyakinanya, di samping shari>ah

[112] Muhammad Sa’d bin Ahmad bin Mas’ud al-Yubi menyebutkan lima cara menjaga agama, yaitu (1) al-amal bih, (2) al-jihad min ajlih, (3) al-da’wah ilaih, (4) al-hukm bihi, dan (5). menolak setiap yang menyalahinya. Muhammad Sa’d bin Ahmad bin Mas’ud al-Yubi, Maqas>id al-Shari>ah al-Islamiyyah wa ‘alaqatuha> bi al-Adillah al-Shar’iyyah.., 194
[113] Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya…,* 1112
[114] *Ibid*, 90
[115] Abdurrahman Wahid, “Islam Pokok dan Rincian”, dalam *Islamku…,*13-14

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengundangkan perintah jihad, adalah larangan murtad dengan adanya ancaman hukuman mati.[116]

Kedua reinterpretasi makna jihad. Jihad tidak dipahami semata-mata membela agama dari rongrongan musuh, tetapi dapat dilakukan dengan memberikan makanan, tempat tinggal dan aspek-aspek sosial yang lain. Jihad dalam arti kontak fisik adalah suatu bentuk pertahanan diri atas gangguan pihak luar terhadap Islam, bukan sebagai bentuk agresi. Bahkan menurutnya tindakan kekerasan hanya dapat dilakukan manakala umat Islam merasa terusir dari tempat tinggalnya (idha>ukhrija min diyarihim).[117] Karenanya jihad berbeda dengan terorisme, ekstrimisme dan fundamentalisme yang mengatasnamakan Islam. Sebagai alternatifnya ia menawarkan pemikiran dan sikap Islam yang moderat, yang merupakan karakteristik *fikrah nahdliyyah*.

c. Keselamatan keluarga dan keturunan (h}fz}al-nasl)

Dalam hazanah fikih maqas}id, terdapat perbedaan istilah yang digunakan ulama. Sebagian ulama menggunakan sebutan h}fz} al-nasl seperti al-Ghazali, al-Amidi, al-Syatibi dan al-Zarkasyi, sebagian lagi menggunakan istilah h}fz} al-nasb seperti al-Razi, al-Qarafi dan al-Thufi, dan sebagian yang lain menggunakan h}fz}al-budl'i seperti al-Haramain. Di kalangan ulama kontemporer juga terdapat beberapa pandangan. Ibn Asyur menjelaskan bahwa h}fz}al-nasl bersifat dlaruri sedangkan h}fz} al-nasb bersifat h}ajji. Abdullah al-Qadiri mengatakan bahwa h}fz}al-nasl lebih umum

[116] Khusus masalah "*riddah*' Gus Dur mengemukakan sejumlah problematik penerapan ketentuan hukum buhuh bagi riddah. Hal tersebut di satu sisi bertentangan dengan DUHAM, juga berhadapan dengan hifdz al-nafs.

[117] Abdurrahman Wahid, "Dicari Keunggulan Budaya", dalam *Islamku…*, 265. Abdurrahman Wahid, "Bersumber dari Pendangkalan", dalam *Islamku…*, 300

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari h}fz}al-nasb.[118] Abdurrahman Wahid sendiri dalam artikelnya menggunakan h}fz} al-nasl sebagai padanan jaminan keluarga dan keturunan.[119]

H}fz} al-nasl merupakan hal pokok dalam kehidupan dan menjadi sebab ramainya bumi. Islam memberi perhatian dalam menjaga keturunan, yang menurut teori Syatibi dapat dilihat dari segi wujud dan segi 'adam. Pertama dapat dilihat dari anjurannya untuk menikah yang dituangkan dalam al-Qur'an maupun hadits, mendorong untuk menikahi al-walud, dan diperbolehkannya poligami. Kedua terkait dengan larangan atas sesuatu yang memutuskan pernikahan secara umum, menyedikitkan atau meniadakannya. Terkait dengan yang kedua tersebut dapat dikembangkan lagi menjadi tiga hal, yaitu melarang meninggalkan dan berpaling dari nikah, melarang sesuatu yang mencegah kehamilan, melemahkan shahwat atau memotongnya dan al-ijh}ad (aborsi).

Jaminan keselamatan keluarga dan keturunan menurutnya bukan hanya terkait pada masalah kesucian keturunan saja, tetapi juga menampilkan sosok moral yang sangat kuat, baik moral dalam kerangka etis yang utuh maupun dalam arti kesusilaan. Kesucian keturunan dan keluarga, sebagai ikatan sosial paling dasar, dilindungi dengan ketat dengan disyari'atkannya larangan berzina dan anjuran untuk menikah dengan yang seagama, ditetapkannya aturan iddah dan istibra'.

Selain dari menjaga kesucian, keluarga menurutnya merupakan unit terkecil untuk menanamkan sikap saling menghargai dan terbuka, termasuk dalam menanamkan keyakinan agamanya. Keluarga tidak hanya berkewajiban untuk menjaga kesucian nasab, tetapi juga merupakan tempat anak beraktualisasi dan mendapatkan pendidikan. Tugas pokok tersebut menuntut persiapan mental dan

---

[118] Muhammad Sa'd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yubi, Maqas}id al-Shari>'ah al-Islamiyyah wa 'alaqatuha> bi al-Adillah al-Shar'iyyah…, 245-246. Abd. Majid al-Najar, Maqas}id al-Shari>'ah (Dar al-Gharb al-Islamy, 2008) 146

[119] Abdurrahman Wahid, "Universlisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban", dalam *Islam Kosmopolitan*…, 4

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

finansial. Terdapat beberapa persoalan yang cukup mendasar dari masalah tersebut dan juga mendapat perhatian dari Abdurrahman Wahid, yaitu pengkajian tentang keluarga berencana, poligami dan kependudukan secara umum.

Pada perkembangannya hifz}*al-nasl* bukan terbatas pada persoalan individu, tetapi terkait langsung dengan persoalan kemasyarakatan. Untuk mengkaji masalah ini menurutnya tidak terbatas menjadi hak ahli fikih, tetapi juga melibatkan juga ahli kependudukan dan sosial lainnya. Jadi persoalannya bukan lagi terbatas pada masalah perorangan, tetapi masuk masalah sosial yang luas.

d. Keselamatan harta benda dan milik pribadi (hifz}al-mal)

Mal (harta) merupakan hal yang darury bagi tegaknya kemaslahatan dunia dan menjadi perantara untuk mewujudkan kemaslahatan akhirat baik menyangkut hak individu, masyarakat dan ummat. Manusia secara individu membutuhkan harta untuk menegakkan kemaslahatan di dunia dan di akhirat. Untuk menjaga hidup *(*al-nafs*)* dibutuhkan makan, minum pakaian tempat tinggal dan pemenuhan kebutuhan primer lainnya. Ketiadaan aspek ini akan menimbulkan kerawanan dan problem sosial yang luas bahkan berdampak pada terganggunya aspek lain seperti menjaga agama, jiwa dan kehormatan.

Shari'ah memberikan dorongan kepada umat muslim untuk bekerja dan memberikan aturan untuk menjaganya seperti diharamkannya mencuri, disyari'atkannya hukum jaminan, temuan dan keharusan mempertahankan harta dari gangguan orang lain. Namun yang perlu diperhatikan adalah maksud dari harta tersebut bukan untuk berbangga-bangga dengannya, karena tidak sejalan dengan konsep zuhud, tetapi untuk mewujudkan kemaslahatan yang lebih besar (al-wasa'il limujid masalih}al-a'dzam).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Abdurrahman Wahid memberikan pemaknaan yang cukup luas tentang hÞfz}al-maÞ yang tidak terbatas pada larangan mencuri maupun larangan perampasan hak milik secara paksa, tetapi juga menyangkut hak untuk mendapat pekerjaan, jaminan hidup layak dan fungsi sosial dari harta. Secara lebih konkrit pandangannya dapat dilihat dari gagasannya tentang pentingnya jaminan atas harta dan milik pribadi, rukun tetangga, keharusan keberpihakan pemerintah terhadap rakyat kecil dan jaminan hidup layak.

Pertama, hÞfz}al-maÞ diartikan olehnya dengan keselamatan harta benda dan milik pribadi dari gangguan atau penggusuran di luar prosedur hukum. Jaminan atas keselamatan harta benda, merupakan sarana bagi berkembangnya hak-hak individu secara wajar dan proporsional dalam kaitannya dengan hak individu dan masyarakat yang menurutnya, dapat menentukan kewajiban-kewajibannya yang diinginkan secara kolektif atas masing-masing individu warga masyarakat. Oleh karena itu kepemilikan individu secara mutlak dan ketiadaan hak individu, merupakan dua sudut pandang ekstrim yang sama-sama tidak diterima dalam Islam. [120] Individu berhak mengembangkan diri melalui pola dan cara yang dipilihnya asal tetap dalam alur umum kehidupan masyarakat.[121]

Kedua, kepemilikan seseorang atas harta tidak bersifat mutlak, tetapi harus memiliki fungsi sosial. Pendiriannya tersebut dituangkan dalam gagasannya tentang ”rukun tetangga” dan ”fikih sosial”.

Ketiga, perhatian Abdurrahman Wahid atas aspek ini juga tertuang dalam gagasannya tentang orientasi ekonomi dan pengembangannya. Orientasi ekonomi harus memperjuangkan nasib rakyat kecil serta kepentingan orang banyak. Ia tidak

---

[120] Abdurrahman Wahid, “Pandangan Islam tentang Marxisme dan Leninisme”, dalam Imran Hamzah dan Choirul Anam, *Gus Dur Diadili Kiai-kiai*…,72-75

[121] Abdurrahman Wahid, “Universlisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban”, dalam *Islam Kosmopolitan..,* 4

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sependapat dengan kebijakan ekonomi yang elitis dan pro eksportir belaka dan sama-sekali kurang memberi perhatian terhadap UKM.[122] Sebagai alternatifnya ia menawarkan ekonomi kerakyatan yang pengembangannya mengacu pada prinsip dan nilai-nilai substantif yang mendasari, yaitu tetap pada orientasi ekonomi masl}ahah}ah, berkeadilan dan manfaat. Oleh karena itu kebijakan pemerintah harus berorientasi pada kemaslahatan umatnya dan kemandirian bangsa sebagaimana dirumuskan dalam kaidah fiqhiyyah ”tasarruf al-imam ala>al-ra’iyyah manut}un bi al-masl}ahah}ah”. Tindakan pemerintah yang tidak mengacu pada terwujudnya kesejahteraan, maka berarti ada kedzaliman yang dilarang oleh al-Qur’an (QS, Ali Imran: 130; dan al-Baqarah: 279).[123]

e. Jaminan atas keselamatan hak milik atau profesi (hifz} *al-Aql).*

Akal merupakan anugerah Allah yang besar yang sekaligus membedakan manusia dari binatang. Ketika akal hilang dari diri manusia, maka ia bagaikan binatang dan rusaklah kemaslahatannya, baik secara individu maupun masyarakat. Karenanya shari>ah memberikan aturan-aturan untuk menjaga dan mengoptimalkan peran akal dan menghindari dari berbagai hal yang merusak akal, baik secara hissiyyah maupun ma’nawiyyah. Begitu pentingnya menjaga akal, sebagian ulama menempatkannya sebelum hifz} din. Abdurrahman Wahid menempatkannya pada jaminan kelima.

Optimalisasi peran dan meningkatkan potensi akal secara hissi dapat diwujudkan melalui peningkatan gizi dan meningkatkan secara maknawi dapat diwujudkan melalui kebebasan berfikir dan ta’allum.[124] Sedangkan penolakan

---

[122] Abdurrahman Wahid, “Islam dan Teori Pembangunan Nasional”, dalam *Islamku...,* 184

[123] Abdurrahman Wahid, “Islam dan Orietasi Ekonomi”, dalam *Islamku….* 161-167. Mukhlas, *Ensiklopedi Gus Dur Jilid 6..,* 21-27

124 Optimalisasi peran akal, disinggung berkali-kali dalam Qur’an seperti ungkapan “ afala>ta’qilun>”, “yatafakkarun>”, “la’allakum tadzakkarun>”, “afala>yanzi}run….” dan lainnya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kerusakan dapat diwujudkan dengan menghindari segala yang merusak seperti larangan minum khomr (al-Ma'idah : 90-91)[125] dan sejenisnya, dan dapat juga dengan menghilangkan segala upaya pembodohan dan pembatasan berfikir.[126]

Abdurrahman Wahid dalam menjelaskan jaminan atas keselamatan akal mengaitkannya dengan jaminan kebebasan berfikir, memilih profesi dan jaminan pendidikan yang merupakan perwujudan dari universalisme Islam.

1) Kebebasan berfikir

Kebebasan berfikir merupakan hak dasar yang dimiliki setiap manusia dan betul-betul dijamin undang-undang.[127] Karenanya ia memberikan kritik terhadap berbagai bentuk tindakan pembatasan atas ekspresi pemikiran dan keagamaan. Pandangan tentang penghargaan atas peran akal juga diberikan dalam memahami agama dan ekspresi agama. Karenanya ia menghargai perbedaan pendapat. Hal tersebut secara jelas diutarakan dalam jawaban atas tuduhan Mu'tazilah terhadapnya sebagai berikut:

> "...tidak ada bahaya apapun bagi Islam, karena proses dialog serba dialektik akan memunculkan koreksi budayanya sendiri, yang dalam kasus mu'tazilah mengambil bentuk koreksi Abu hasan al-Ash'ari, Abu Mansur al-Maturidi dan al-Baqilani yang berujung munculnya secara spektakuler ilmu kalam skolastik dari kaum Sunni."[128]

Secara konseptual Abdurrahman Wahid merumuskan hal tersebut dalam kosmopolitanisme peradaban Islam yang muncul dalam sejumlah nilai dominan seperti hilangnya batas etnis, pluralisme budaya dan heterogenitas politik dan

---

[125] Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*…, 176-177

126 Abd. Majid al-Najar secara rinci memetakan hifdz aql menjadi dua, menjaga secara dzati dan menjaga secara maknawi. Yang kedua dapat ditempuh melalui hurriyat al-fikr dan ta'allum, baik isti'abi, tafaquri maupun manhajy. Abd. Majid al-Najar. Maqasid al-Syari'ah…, 130-140

[127] Muhammad Rifa'i, *Gus Dur KH Abdurrahman Wahid Sebuah Biografi Singkat* 1940-2009 (Jakarta: ar-Ruzz Media, 2010) 90-91.

[128] Dikutip dari Mukhlas, *Ensiklopedi Gus Dur* Jilid 2.., 70

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kehidupan beragama yang eklektik.[129] Kosmopolitanisme tersebut menurutnya dapat tercapai manakala keseimbangan antara kecenderungan normatif dan kebebasan berfikir semua warga masyarakat.

2) Kebebasan untuk memilih profesi

Seseorang diberi kebebasan untuk memilih profesi. Artinya seseorang diberi kebebasan untuk menentukan arah hidup lengkap dengan tanggung jawabnya sendiri. Namun semua itu tetap dalam kerangka alur umum kehidupan masyarakat, sehingga keseimbangan harus terus menerus dicari antara hak individu dan kebutuhan masyarakat.[130] Pemerintah memberikan jaminan akan tidak adanya diskriminasi, eksploitasi dan perbudakan.

3) Hak mendapat pendidikan.

Pandangan Abdurrahman Wahid tentang hifz} al-aqli dapat dilihat dari perhatiannya yang besar tentang pendidikan. Terdapat beberapa hal penting yang dilontarkannya, baik terkait dengan permasalahan substansial maupun terkait dengan legal formal.

Menuntut ilmu merupakan kewajiban bagi setiap muslim baik laki-laki maupun perempuan. Sebagai kewajiban agama, pendidikan tidak berhenti pada mencari ilmu semata tetapi juga harus menjadikan manusia berakhlak dan bermanfaat. Kewajiban juga tidak terbatas pada bidang tertentu dan tidak bersifat dikotomik baik antara tradisional-modern, formal-nonformal ataupun agama dan umum.[131] Ia tidak membuat pemilahan antara yang wajib 'ain dan yang kifayah

[129] Abdurrahman Wahid, "Universlisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban", dalam *Islam Kosmopolitan*…, 9
130 *Ibid*, 5-14
[131] M Sulthon Fatoni dan Wijdan Fc, *The Wisdom of Gus Dur* (Depok: Imania,2014), 288-292. Abdurrahman Wahid, "Pendidikan Islam harus Beragan", dalam *Islamku*…, 226. Abdurrahman Wahid, "Islam : Pribadi dan Masyarakat", dalam *Islamku*…,28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau penyempurna semata, walaupun dengan ungkapan retoris mempertanyakan apakah kewajiban tersebut kolektif atau fakultatif.[132]

Pendidikan yang dimaksud Abdurrahman Wahid tidak bersifat formalistik, tetapi yang membebaskan, dan mendewasakan dalam berfikir, bersikap dan bertindak. Karenanya ia mengkritik konsep pendidikan yang hanya menekankan aspek ijazah dan tidak mampu membebaskan dari kebodohan dan keterbelakangan.[133]

Persoalan lain yang mendapat perhatian serius adalah hak untuk mendapatkan pengakuan atas pendidikan yang telah dijalani baik formal maupun non formal, tradisional ataupun modern. Abdurrahman Wahidr mengkritik sikap pemerintah yang mendua (diskriminasi) terhadap lulusan pesantren atau pendidikan masyarakat yang lain, karena tidak punya ijazah formal. Lulusan pesantren, walaupun memiliki kapasitas keilmuan agama yang tinggi tidak diakui, tidak bisa menjadi pejabat atau melanjutkan ke pendidikan yang lebih tinggi. Padahal di tengah keterbatasan pemerintah untuk memenuhi hak bagi semua warga negara untuk mendapat pendidikan, terdapat pendidikan-pendidikan yang diselenggarakan masyarakat yang juga harus dihargai[134].

3. Dinamisasi dan Pribumisasi hukum Islam

   a. Latar belakang pemikiran pribumisasi Islam

Ajaran agama baik yang sangat fundamental dan doktriner maupun ajaran praktis merupakan salah satu elemen yang membentuk sistem nilai (*cultural value system atau nalue orientation*). Ajaran agama sebagai salah satu elemen yang

[132] *Ibid*, 27..
[133] M Sulthon Fatoni dan Wijdan Fc, *The Wisdom of Gus Dur…*, 288
[134] *Ibid*, 291dan 293

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menanamkan nilai-nilai masyarakat, juga pemahaman ajaran-ajarannya mengalami perubahan sesuai dengan perubahan nilai, baik dipengaruhi oleh faktor internal maupun eksternal.[135] Oleh sebab itu perlu dilakukan pembaruan ajaran-ajaran agama.

Kesadaran pentingnya pembaruan ajaran-ajaran agama bukan hanya didominasi oleh kelompok modernis yang seringkali mengambil tema kembali kepada al-Qur'an dan hadits, tetapi juga kalangan tradisionalis. Menurut Abdurrahman Wahid tidak ada satu kelompok keagamaanpun (di Indonesia) yang tidak melakukan pembaruan (tajdid), hanya saja lingkupnya tidak bersifat menyeluruh dan sebagian saja. Kelompok-kelompok yang dianggap tradisional sekalipun, diakui atau tidak, sadar atau tidak sadar, dan cepat maupun lambat, telah melakukan gerak pembaruan sendiri, yang bisa disebut sebagai pembaruan terbatas. Pandangannya sebagaimana diakuinya mempunyai titik temu dengan Snouck Hurgronje. Ia mengatakan :

> " Snouck Hurgronje pernah pula memperingatkan bahwa Islam di Indonesia yang kelihatannya statis dan tenggelam dalam kitab-kitab salaf abad pertengahan itu, sebenarnya mengalami perubahan-perubahan yang fundamental, perubahan-perubahan itu demikian perlahan, rumit dan mendalam, sehingga hanya orang yang dapat mengamatinya secara hati-hati dan teliti dapat mengetahui perubahan tersebut".[136]

Untuk memperkuat pandangannya Abdurrahman Wahid mengemukakan beberapa contoh perubahan hukum yang terjadi dalam masyarakat di antaranya :

- Kasus berpindahnya beribu-ribu murid tharikat Qodariah Naqsabandiyyah di desa-desa sekitar Jombang, Kediri, Nganjuk dan Gersik dari guru tarikat yang lama ke guru yang baru. Perpindahan tersebut didorong oleh pengaruh sosial, politik dan ekonomi. Hal yang kelihatan sederhana tersebut, bagi pengikut tharikat merupakan permasalahan besar menyangkut hukum inkar terhadap guru lama dan

[135] Abdurrahman Wahid, "Penafsiran Kembali Ajaran agama: Dua Kasus Jombang", dalam *Islam kosmopolitan…*, 73
[136] *Ibid*, 75

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hukum berpindah guru tarikat. Hal tersebut merupakan pemahaman baru yang terkait ketaatan mutlak kepada guru, sebagai koreksi atas pemahaman yang selama ini berlaku. Ketaatan mutlak pada guru berlaku hanya jika sang guru memiliki pengetahuan ke-Tuhanan yang sempurna (dalam bahasa tharikat ma'rifah), memiliki wewenang dari guru yang berkelayakan dan tidak mengeksploitasi murid-muridnya untuk kepentingan tertentu.[137] Persyaratan "tidak mengeksploitasi murid-muridnya" merupakan *illat* baru yang digali dari kejadian baru. Ini menurut Abdurrahman Wahid merupakan pemahaman yang sangat radikal yang didasari oleh kesadaran bahwa masyarakat sekarang sudah berubah. Artinya ada fakta hukum yang baru sesuai dengan perkembangan baru itu. Hal tersebut sesuai dengan kaidah fikih "al-hukm yadur ma'a al-illah wujudan wa 'adaman".[138]

- Masih terkait dengan gerakan tarikat yang lain, walaupun pengikutnya sedikit, sudah berjalan cukup lama dan memiliki kohesi yang kuat dan tertutup termasuk dalam bidang ekonomi. Seorang lurah yang mencoba melakukan perubahan, menemui kesulitan yang cukup berarti. Pengikut tarikat menolak lurah karena dianggapnya sebagai orang luar yang tidak wajib ditaati. Lurah, yang juga pemimpin agama non-tarikat, kemudian menggunakan pendekatan yang bersifat keagamaan, yaitu pengajian mingguan yang bergilir antar surau termasuk milik paguyuban tarikat. Lambat laun masuklah pemahaman baru, seperti persesuaian antara pandangan hidup agama dan cara hidup rasional, arti pentingnya persatuan dan lainnya, yang dikemas dalam konsepsi kegamaan yang mendalam yang disarikan dari literatur yang ada.

---

[137] *Ibid*, 83

[138] Abdul Wahab Khalaf, Ilm Usul al-Fiqh…, 53

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

- Contoh lain adalah terkait dengan pemahaman kata hijab untuk memisahkan laki-laki dan perempuan dalam satu ruangan. Pada awalnya kata tersebut dimaknai sebagai tabir dalam arti fisik (hajil), tetapi kemudian difahami secara maknawi, seperti jarak tempat duduk.[139]Dengan skala lebih besar pembaruan juga terjadi pada kalangan NU yang dipimpin Abdurrahman Wahid selama tiga periode.[140] Penerimaan asas tunggal yang diputuskan pada muktamar NU 1983 di Situbondo, yang berarti merubah asas organisasi, merupakan contoh nyata dari pembaruan tersebut.

Dalam memaparkan pemikirannya Abdurrahman Wahid jarang sekali menggunakan kata 'pembaruan' sebagai nama proyek pemikirannya. Kata kunci yang digunakannya adalah "dinamisasi" dan "pribumisasi". Dinamisasi, yang dikenalkan pada tahun 1973 dalam tulisannya yang berjudul "*Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren*" ini,[141] diarahkan pada adaptasi pesantren terhadap modernisasi. Dinamisasi digerakkan dalam rangka mengkonstruksi beberapa kelemahan pesantren yang mengalami kegagapan dalam menghadapi modernisasi. Ia mengajak orang pesantren untuk bersikap rasional dalam melakukan adaptasi dan himbauan untuk bersikap inklusif dan tidak menutup diri atas perkembangan zaman dengan tetap tidak tercerabut dari akar budayanya.

Ada dua hal penting yang menjadi prasyarat terciptanya dinamisasi di kalangan pesantren. *Pertama*, perbaikan keadaan di pesantren yang memungkinkan penumbuhan nilai-nilai baru dalam kehidupan pesantren secara konstan. *Kedua*,

---

[139] Abdurrahman Wahid, "Penafsiran Kembali Ajaran Agama: Dua Kasus dari Jombang", dalam *Islam Konmopolitan..*, 79

[140] Bakhtiar Efendy dengan cukup detail menggambarkan perubahan dikalangan NU selama kepemimpinan Abdurrahman wahid dengan mengistilahkan "*renewal without breaking tradition*.

[141] Abdurrahman Wahid, "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren", dalam *Menggerakkan Tradisi*..., 51

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rekontruksi bahan-bahan pengajaran ilmu-ilmu agama dengan tidak meninggalkan pokok-pokok ajaran keagamaan yang diwarisi selama ini.[142]

Pada perkembangannya dinamisasi diarahkan pada tradisi dan pemikiran Islam, seperti terlihat dalam uraiannya tentang pengembangan aswaja. Menurutnya tradisi adalah warisan yang sangat berharga, tetapi harus didinamisasi guna menghindarkannya dari kebekuan. Penekanannya bagaimana esensi dari tradisi dapat dikembangkan dalam situasi yang senantiasa berubah. Abdurrahman Wahid mengatakan :

> ”Tradisi merupakan warisan yang sangat berharga dari masa lampau yang harus dilestarikan sejauh mungkin tanpa menghambat tumbuhnya kreatifitas individual..... tetapi tradisi sendiri harus didinamisir guna menghindarkan dari kebekuan dan kelambanan.... Dalam konteks inilah penekanan harus dilakukan pada kemampuan menyesuaiakn tradisi kepada tuntutan perubahan atau dengan kata lain bagaimana esensi dari tradisi dapat dikembangkan dalam situasi yang senantiasa berubah.”

Selanjutnya ia mengatakan

> ”Lingkungan aswaja beruntung telah mampu mengembangkan dalam dirinya pranata-pranata yang memungkinkan terjadinya proses internalisasi yang sesuai dengan lingkungan dimana gagasan-gagasan diajukan. Proses tersebut dituangkan dalam usul al-fiqh, qawa>id fiqhiyyah dan sebagainya. Untuk memanfaatkan pranata-pranata secara optimal, perlulah dikembangkan pendinamisannya dengan cara memasukkan unsur-unsur pelengkap yang baru” [143]

Dinamisasi, di sini, diartikan sebagai kemampuan mengadaptasi dan merespon persoalan-persoalan masyarakat secara kreatif. Dinamisasi bukan sekedar respon atas tekanan modernisasi, tetapi lebih sebagai ekspresi Islam dalam bentuk terbaiknya yang trasdisional, fleksibel dan adaptif.[144] Ia secara jelas mengatakan :

> “…Dinamisasi, pada dasarnya mencakup dua buah proses, yaitu penggalakan kembali nilai-nilai hidup positif yang telah ada, di samping mencakup pula pergantian nilai-nilai lama itu dengan nilai-nilai baru yang dianggap lebih

---

[142] Munawar Ahmad, *Ijtihad Politik..*, 162

[143] Abdurrahman Wahid, ”Kerangka Pengembangan Doktrin Ahlu Sunnah wa al-Jama’ah (aswaja)”, dalam *Islam kosmopolitan...*, 32-43

[144] Greg Barton, “Liberalisme: Dasar-dasar Progresifias Pemikiran Abdurrahman Wahid”, dalam *Tradisionalisme Radikal …*, 179-180

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> sempurna. Proses penggantian nilai itu dinamai modernisasi. Jelaslah dari keterangan ini, bahwa pengertian modernisasi sebenarnya telah terkandung dalam kata dinamisasi. Sedangkan kata dinamisasi itu sendiri, dalam penggunaannya di sini, akan memiliki konotasi/mafhum "perubahan ke arah penyempurnaan keadaan," dengan menggunakan sikap hidup dan peralatan yang telah ada sebagai dasar. …"[145]

Kutipan tersebut menjelaskan dua hal pokok dinamisasi. *Pertama*, menunjukkan pengertian sekaligus proses yang harus ditempuh dalam melakukan dinamisasi, yaitu perubahan kearah penyempurnaan dengan menggalakkan kembali nilai-nilai positif yang telah ada dan mengambil nilai-nilai baru yang dinilai lebih sempurna. Kedua, menunjukkan kerangka konseptual pembaharuannya yang merupakan sikap moderat dari dua titik ekstrim, yaitu perpegang teguh pada tradisi dan menutup dari modernisasi dan sikap hidup yang menonjolkan hal-hal modernis secara lahir (*pseudo modernism*).

Sebagai kelanjutan dari dinamisasi, secara mengejutkan Abdurrahman Wahid mengemukakan gagasan pribumisasi Islam (1980-an) sebagai jawaban atas problem yang dihadapi umat Islam. Pribumisasi Islam, gagasan yang cenderung menjadi *tred mark*nya ini, disampaikan sebagai respon balik atas maraknya Arabisasi di kalangan umat yang menyentuh berbagai aspek, seperti simbol, budaya bahkan pemikiran. Ada kecenderungan mengarabkan hal-hal yang bersifat lokal, seperti tampak pada panggilan "kiai" yang kemudian diganti dengan "syeikh", guru diganti dengan ustadz, sekolah diganti dengan madrasah, saudara-saudari diganti dengan ikhwan dan ukhti, dan kata "sembahyang" diganti dengan shalat. Dalam konteks budaya dapat dilihat dari munculnya kecenderungan pujian Jawa diganti dengan qasidah, menara susun yang digali dari nilai-nilai lokal di ganti dengan kubah, sampai pada bentuk negara

[145]. Abdurrahman Wahid, "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren", dalam *Menggerakkan Tradisi..*, 51

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

harus mengacu pada Timur Tengah. Wajah khas budaya lokal yang diakomodasi oleh agama, mengalami proses reduksi karena dinilai tidak Islami.

Abdurrahman Wahid mengkritik model keberagamaan umat Islam yang belakangan memaksakan Arabisasi ke dalam kebudayaan masyarakat. Arabisasi menurutnya merupakan suatu krisis identitas di kalangan umat Islam yang ditandai oleh kegairahan mempersoalkan manifestasi simbolik dari Islam. Ia mengatakan :

> ”Bahaya dari proses Arabisasi atau proses pengidentifikasian diri dengan budaya Timur Tengah adalah tercerabutnya kita dari akar budaya kita sendiri. Lebih dari itu Arabisasi, bukan Islamisasi, belum tentu cocok dengan kebutuhan.”[146]

Selanjutnya menyatakan

> ” Identitas diri mesti tampil secara visual. Inilah yang merupakan sebab mengapa umat Islam sibuk dengan masalah-masalah semu atau hanya bersifat pinggiran (*periferi*). Apa yang disebut dengan Islamisasi pada umumnya barulah pada Arabisasi budaya, yaitu semakin banyaknya digunakan terminologi Arab yang berasal dari nash. Sebutan saudara-saudara diganti dengan ikhwan. Istilah sembahyang yang telah berasab-abad dipakai di negeri ini yang sebenarnya telah berkonotasi Islam, walaupun kata itu sendiri berasal dari nyembah Sang Hyang, diganti dengan shalat, sambil berpendirian bahwa sembahyang bukanlah shalat. Dan langgar diubah menjadi mushalla. Hal-hal yang bersifat embel-embel malahan menjadi perhatian pokok.[147]

Kenyataan tersebut menuntut adanya pembalikan arus perjalanan Islam di Indonesia dari formalisme berbentuk Arabisme total menuju kesadaran perlunya dipupuk kembali akar-akar budaya lokal dan kesejarahannya. Inilah yang menurutnya disebut ”pribumisasi Islam.”[148]

Pribumisasi Islam,[149] suatu sistem organik yang progresif, kontekstual dan membebaskan yang didasari nilai-nilai universal Islam dan lokalitas. Pribumisasi

---

[146] Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam”, dalam *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), 118

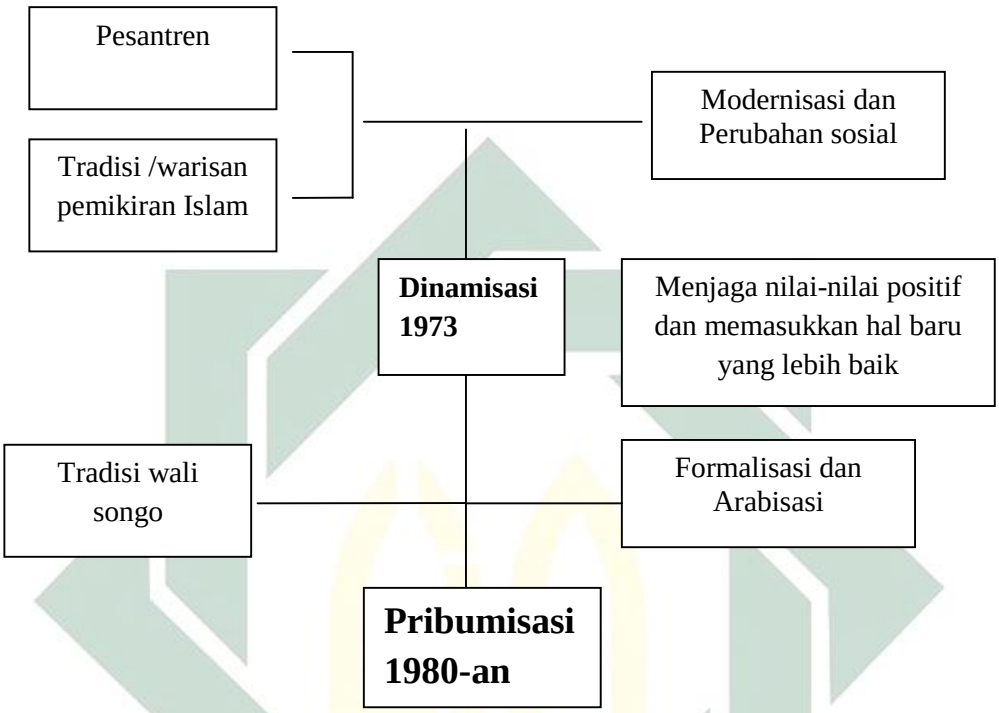
[147] *Ibid*…, 132

148 Abdurrahman Wahid, “Salahkan Jika dipribumisasikan?”, dalam *Tuhan Tidak Perlu dibela*. (Yogyakarta, LKiS, Cet. II, 2012), 105-108

[149] Pribumisasi Islam merupakan salah satu proyek besar Gus Dur di samping pemisahan agama dan negara, yang ditawarkan Gus Dur di akhir tahun 80-an, walaupun ruhnya sudah ada sejak lama namun cukup mengejutkan dan menyebabkan dirinya diadili sekitar 200 kiai di Cirebon pada 8-9 Maret 1989.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah idea yang dilatarbelakangi oleh semakin menguatnya kalangan Islam fundamentalis (mengusung purifikasi) dan didorong upaya melanjutkan gaya wali songo yang melahirkan gagasan baru bagi Islam Indonesia yang tidak secara harfiyah menurut Islam Arab.



b. Pribumisasi Islam dan penerapannya dalam fikih

Gagasan pribumisasi Islam yang dikemukakan pada tahun 1980-an menuai kontroversi baik dari puritan Islam maupun para kiai. Kelompok puritan melihat pribumisasi sebagai perwujudan dari praktik bid'ah yang menyimpang. Kalangan kiai mempertanyakan keabsahan gagasan tersebut dan meminta pertanggung jawabannya. Untuk menanggapi sanggahan tersebut Abdurrahman Wahid mengemukakan argumen yang bersifat historis dan substantif.

Berdasarkan sudut pandang historis diakui bahwa pribumisasi bukanlah hal baru, tetapi melanjutkan apa yang sudah dilakukan wali songo yang berhasil mengislamkan tanah Jawa tanpa kekerasan dan tampa menghadapi ketegangan dengan budaya setempat. Mereka berhasil memasukkan nilai-nilai lokal ke dalam Islam yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

khas keindonesiaan. Apa yang dilakukan walisongo tersebut melahirkan gugusan baru bagi nalar Islam yang tidak harfiyyah. Artinya tidak ada Arabisme yang melekat pada penyebaran Islam awal di nusantara.[150]

Dialektika Islam dan konteks lokal juga merupakan hal yang tak terhindarkan sejak awal Islam masuk ke Nusantara. Para ulama mengambil sebagian budaya Islam secara selektif dengan membiarkan tetap hidup sesuatu yang sesuai perspektif Islam, seperti sistem sosial, kesenian, pemerintahan dan dengan memasukkan nilai-nilai Islam ke dalam budaya masyarakat. Melalui langkah-langkah tersebut keragaman budaya nusantara masih tetap berkembang, meskipun di daerah yang yang pernah di kuasai kerajaan Islam.

Pribumisasi Islam yang dikemukakan Abdurrahman Wahid merupakan upaya rekonsiliasi antara budaya dan agama. Pribumisasi bukan dimaksud sebagai ”jawanisasi” yang menunjukkan dominasi budaya jawa atas Islam, juga bukan dimaksud sebagai sinkretisasi” ajaran Islam yang di dalamnya mengandung pembauran. Pribumisasi dimaksudkan bagaimana mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri. Ia mendeskripsikan pribumisasi Islam sebagai berikut:

> ” Pribumisasi Islam bukanlah ”jawanisasi” atau ”sinkretisme”sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan di dalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa mengubah hukum itu sendiri. Juga bukannya upaya meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan memberikan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nash dengan tetap memberikan peranan terhadap ushul-fiqh dan qawa>id fiqhiyyah.”[151]

---

[150] Zaenal Milal Bizawie, “Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historisda Antropologis Pribumisasi Islam”, dalam *Jurnal Taswirul Afkar*, No 14 (Jakarta : Lakpesdan , 2003), 51

151 Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Hukum Islam”, dalam *Islam menatap masa Depan*. (Jakarta: P3M, 1989), 83

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pribumisasi juga bukan meninggalkan norma demi budaya, tetapi menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang variasi pemahaman nas$} dengan tetap memberikan peranan kepada usul fiqh dan qa>idah fiqhiyyah.[152] Keterlibatan budaya dan kebutuhan-kebutuhan masyarakat dalam pribumisasi bukan bersifat mutlak. Ia memberikan batasan kewenangan terhadap pribumisasi sebagai berikut :

> ” Dalam proses ini pembauran Islam dengan budaya tidak boleh terjadi, sebab berbaur berarti hilangnya sifat-sifat asli. Islam harus tetap pada sifat Islamnya. Al-Qur’an harus tetap dalam bahasa Arab, terutama dalam shalat, sebab hal ini merupakan norma. Sedang penerjemahan al-Qur’an hanyalah dimaksudkan untuk mempermudah pemahaman, bukan menggantikan al-Qur’an itu sendiri.”[153]

Pada bagian yang lain ia mengatakan :

> ”Karena adanya prinsip-prinsip yang keras dalam hukum Islam maka adat tidak bisa mengubah nash itu sendiri melainkan hanya mengubah atau mengembangkan aplikasinya saja dan memang aplikasi tersebut akan berubah dengan sendirinya. Misalnya Nabi tidak pernah menetapkan beras sebagai benda zakat, melainkan gandum. Lalu ulama yang mendefinisikan gandum sebagai quut al-balad, makanan pokok.Dan karena definisi itulah gandum berubah menjadi beras untuk Indoneaia. [154]

Dari rangkaian teks tersebut dapat difahami bahwa pribumisasi Islam tidak boleh menjadi pembauran antara budaya dan agama sehingga menghilangkan keasliannya. Hubungan antara adat dan nas${bukan berarti adat bisa dominatif dan mengganti nas$} Tindakan yang diperbolehkan hanyalah pengembangan aplikasi nas$} sehingga mengakomudasi realitas. Jadi pribumisasi Islam pada dasarnya adalah kontekstualisasi Islam yang meliputi dua hal, yaitu akomodasi adat oleh nas$} pengembangan aplikasi nas$}

---

[152] Syafi’i Anwar, ”Islamku, Islam Anda , Islam Kita Membingkai Potret Pemikiran KH Abdurrahman Wahid”, dalam *Islammku*....Xxvii-xxviii.
153 Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Hukum Islam”, dalam *Islam menatap masa Depan*. …, 83
154 Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam”, dalam *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan…*, 119-123

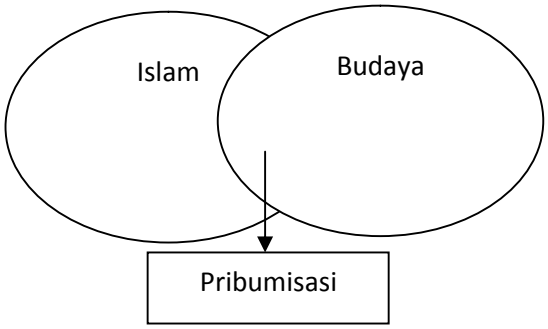
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pertama, pribumisasi sebagai kulturalisasi Islam. Pada ranah ini pribumisasi melahirkan manifestasi Islam dalam kultur lokal, seperti atap masjid Demak yang menggunakan ”meru” ,pujian-pujian jawa, cara berpakaian sampai bentuk pemerintahan. Yang menjadi permasalah pada aspek ini adalah bagaimana hubungan antara Islam dan budaya dalam pribumisasi.

Abdurrahman Wahid menggambarkan hubungan keduanya sebagai berikut:

> ”Agama (Islam) dan budaya mempunyai independensi masing-masing, tetapi keduanya mempunyai wilayah tumpang tindih. Bisa dibandingkan antara filsafat dan ilmu pengetahuan. Orang tidak bisa berfilsafat tanpa ilmu pengetahuan, tetapi tidak bisa dikatakan bahwa ilmu adalah filsafat. Di antara keduanya terdapat tumpang tindih sekaligus perbedaan-perbedaan.
>
> Agama bersumberkan wahyu dan memiliki norma-norma sendiri. Karena bersifat normatif, maka ia cenderung menjadi permanen. Sedangkan budaya adalah buatan manusia. Oleh sebab itu ia berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan cenderung selalu berubah. Perbedaan ini tidak menghalangi manifestasi kehidupan dalam bentuk budaya.”[155]

Kutipan tersebut dengan jelas menggambarkan bagaimana hubungan antara agama dan budaya. Keduanya walaupun mempunyai independensinya sendiri-sendiri tetapi memiliki wilayah tumpang tindih. Islam sebagai agama samawi bukan budaya. Begitu juga sebaliknya budaya sebagai kreasi manusia bukan agama. Tetapi manifestasi kehidupan beragama, penerapan aturan agama dalam kehidupan tidak terpisah dari budaya. Dengan demikian hubungan agama dan budaya ditempatkan dalam hubungan harmonis tanpa kontradiktif. Pribumisasi tidak berada pada salah satu dari dua ranah tersebut tetapi berada diirisan dari keduanya.



[155] *Ibid*, 117

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua pribumisasi sebagai kontekstualisasi ajaran Islam. Dari sudut pandang ini pribumisasi Islam adalah pemahaman yang mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual terhadap wahyu Tuhan termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilan. Pribumisasi dalam aspek hukum berarti mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa merubah hukum itu sendiri. Dengan demikian ketegangan antara ajaran yang universal dan budaya lokal dapat dieliminir.

Pribumisasi Islam dipakai Abdurrahman Wahid untuk menunjuk ide pembaruan Islam sebagai upaya pemahaman terhadap nas} dikaitkan dengan masalah-masalah di Indonesia.[156] Oleh karena itu pribumisasi dibutuhkan seperangkat metodologi untuk memenuhi kebutuhan tersebut. Untuk yang kedua ia mengajukan usu>l al-fiqh dan al-qawa>'id al-fiqhiyyah. Ia tidak menuntut atau bahkan tidak menganggap penting merumuskan metodologi baru, tetapi bagaimana menerapkan keduanya dalam masyarakat.[157]

Secara praktis penerapan pribumisasi diperlukan penggunaan dua pendekatan sekali gus dalam memahami hukum Islam, normatif dan empirik. Dua pendekatan tersebut penting untuk dihayati, sebab melihat agama hanya dengan pendekatan formal dan universal saja akan mendapatkan sudut pandang ideal tanpa memahami hakekat agama itu sendiri, dan sebaliknya jika hanya menekankan pada aspek empirik, sama halnya dengan memisahkahkan kehidupan dunia dengan akhirat.

Pribumisasi Islam, sebagaimana telah diuraikan, merupakan pilihan tepat di antara beberapa pendekatan keislaman yang ditawarankan. Pertama, legalisme, yaitu pemikiran keislaman yang sudah dibakukan lewat madzhab yang empat. Kedua, puritanisme,yaitu pemurnian agama Islam lewat pengambilan langsung dari sumber-

156 Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Hukum Islam", dalam *Islam menatap masa Depan*…, 86
157 Abdurrahman Wahin, "Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan", dalam *Prisma Pemikiran Gus Dur*…, 33

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sumber utamanya al-Qur'an dan Hadits. Ketiga tawaran Islam sebagai alternatif dengan usaha melakukan proses Islamisasi dalam segala bidang kehidupan.[158] Ketiganya tidak dapat memberikan solusi yang memuaskan, karenanya dibutuhkan sekolompok orang yang mampu bekerja cukup panjang guna mengupayakan kerangka pemahaman yang kontekstual atas ajaran Islam. Untuk itu ada beberapa asas yang perlu diperhatikan, yaitu asas menyeluruh, asas terbuka, asas kontinyuitas sejarah asas deinstitusionalisasi Islam, asas kesejarahan, asas pluralisme dan asas konvergensi. [159]

Pribumisasi dengan pengertian kontekstualisasi berkaitan langsung dangan pemikiran fikih Abdurrahman Wahid. Pribumisasi hukum Islam merupakan suatu tawaran model pembaruan fikih dalam konteks ke-Indonesiaan yang bertolak dari pertimbangan-pertimbangan empirik dan kemanusiaan dan tujuan hukum atau kemaslahatan. Terkait hal tersebut pribumisasi dilakukan dengan dua langkah :

1) Pengembangan aplikasi fikih

Pribumisasi fikih pada aspek ini dilakukan dengan dua langkah yaitu menggali hukum melalui interpretasi langsung dari al-Qur'an dan hadits dan kontekstualisasi terhadap karya-karya ulama yang sudah ada dengan memperhatikan pertimbangan tempat dan waktu di mana hukum hendak diterapkan. Wujud konkrit pengembangan aplikasi fikih adalah interpretasi kontekstual dan kontekstualisasi fikih.

Pada tahap interpretasi wahyu difahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual. Untuk itu ia menawarkan pola yang cukup sederhana, yaitu dengan mempergunakan variasi pemahaman nash dengan tetap memberikan peranan kepada usul fiqh dan kaidah fikih seperti al-'adah muhakkamah dan al-muhafazah bi al-

[158] Abdurrahman Wahid, "Konseptualisasi Pemahaman Kontekstualisasi Ajaran Islam", dalam *Pelita*. minggu 23 Desember 1990.
[159] Dedi Djamaluddin dan Idi Subandi Ibrahim, *Zama Baru Islam Indonesia*…., 182

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

qadim al-sa>lih} wa al-ahdzu bi al-jadid al-asla>h} yang dapat menjadi petunjuk untuk mendorong, mengawal, dan sekaligus mengevaluasi gerak pribumisasi. Nas}} difahami dengan memperhatihan kondisi sosio historis pada saat diturunkan dan memperhatikan kondisi sosio historis di mana hukum hendak diterapkan.

Hal yang sama dilakukan pada saat kontekstualisasi fikih. Sebagai produk ijtihad fikih memiliki keterkaitan langsung dengan permasalahan yang dihadapi. Oleh karena itu ketika hendak diterapkan dalam konteks Indonesia fikih harus dikaji kembali secara mendalam untuk melahirkan fikih yang membumi dan relevan dengan kebutuhan-kebutuhan masyarakat.

Untuk dapat melakukan kontekstualisasi hukum Islam (fikih), menurut Abdurrahman Wahid, pemikiran hukum Islam yang a-historis dan cenderung literal dan *apologetis*, harus dikaji ulang. Pemikiran a-historis yang tidak menjadikan hukum Islam sebagai bagian dari proses sejarah, walaupun berkembang dalam sebuah proses kesejarahan, menyebabkan kesulitan melepaskan diri dari literatur hukum yang statis. Langkanya perspektif sejarah ini, berdampak pada tidak adanya dialektika hukum Islam yang teoritis dan yang dipraktikkan. Ketika menghadapi ketidak mampuan dalam melaksanakan hukum Islam secara penuh mereka lebih memilih penundaan pelaksanaannya (dalam kasus Turki dan Indonesia lebih memilih mengadopsi hukum pidana barat). Keterikatan hukum Islam kepada landasan penafsiran harfiyah Arab yang menjadikan pengertian bahasa sebagai penentu mutlak untuk memberi nama suatu perbuatan. Sedangkan pemikiran yang bersifat *apologetis* berdampak pada hilangnya relevansi dengan kehidupan sekarang.[160]

Sebagai alternatif dari pemikiran hukum Islam yang a-historis dan tekstual dan mengetahui hambatan-hambatannya, Abdurrahman Wahid mengajukan garis besar

[160] Abi Ishak, al-Luma' fi Usu>l al-Fiqh (Libanon: Dar al-Kutub al-Alamiyah , tt), 64

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rumusan untuk mengatasinya. Menurutnya harus ada kesediaan para jurist muslim untuk membatasi ruang lingkup daerah kehidupan yang dijangkau hukum Islam yang kemudian diikuti upaya untuk merumuskan prinsip-prinsip pengambilan keputusan agama yang lebih mencerminkan kebutuhan masa kini dan pertimbangan-pertimbangan manusiawi. Pengambilan keputusan hukum Islam, harus lebih banyak lagi menggunakan pertimbangan-pertimbangan manusiawi, termasuk pertimbangan ilmiah.[161]

Karenanya untuk memperoleh relevansinya kembali, hukum Islam harus mampu mengembangkan watak dinamis bagi dirinya. Watak dinamis yang didapat manakala menitik beratkan perhatiannya pada persoalan duniawi dan mampu memecahkan persoalan-persoalan aktual. Ia mengatakan :

> ”Kaum muslimin masa kini tidak dituntut untuk mendirikan aliran-aliran hukum Islam, seperti madzhab-madzhab fiqh yang empat, atau aliran teologi islam seperti al-Asy’ari, tetapi mereka diharuskan menerapkan secara kreatif ketentuan-ketentuan yang diletakkan ke semua madzahab itu dalam situasi kehidupan yang modern. Sebuah proses pemahaman kembali yang jauh lebih sulit dari mendirikan ke semua madzhab itu sendiri.” [162]

Dari kutipan tersebut jelaslah bahwa kaum muslimin kini, menurutnya, dituntut merumuskan kembali arti Islam bagi kehidupan yang mengalami begitu banyak perubahan yang dengan cepat memenuhi begitu aneka ragam tantangan dan kemungkinan menerapkan dan menafsirkan kembali penemuan-penemuan yang sudah ada sesuai dengan kebutuhan hakiki umat manusia.

Pemahaman kembali dan pembaharuan hukum Islam tidak hanya berupa respon sesaat dan parsial tetapi dibutuhkan seperangkat metodologi yang sistematis, bagi penyusunan yurisprodensi yang dimaksudkan. Metodologi merupakan keniscayaan dalam melakukan perumusan kembali, seperti bagaimana menyelesaikan

---

[161] Abdurrahman Wahid,”Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan”, dalam *Islam Kosmopolitan…*, 57-62

[162] Abdurrahman Wahid, “Kebangkitan kembali Peradaban Islam Adakah Ia?’, dalam *Islam Kosmopolitan...*, 26

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertentangan lahiriah antara fakta ilmiyah dan wahyu Tuhan beserta penafsiran literalnya dan perbedaan antara pemahaman massal (mafhum 'am) dan individu (mafhum khas) dan lainnya. Namun hal tersebut harus terlebih dahulu dibicarakan secara terbatas, supaya dapat menghindari perdebatan-perdebatan yang tidak perlu.

2) Adopsi adat dalam fikih

Langkah ke dua pribumisasi adalah mengadopsi adat yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai universal dalam fikih (al-'adah muhakkamah). Islam sebagai agama hukum tetap memberikan pengakuan terhadap budaya masyarakat, terbukti masuknya beberapa unsur unsur budaya lokal ke dalam Islam begitu juga sebaliknya.[163] Adat-istiadat dapat dikukuhkan sebagai hukum yang dirumuskan dalam suatu kaidan al-adah muhakkamah.[164] *'Urf* memiliki peran yang penting dalam pengembangan hukum Islam.

Perhatian Abdurrahman Wahid terhadap 'urf yang secara konseptual dituangkan dalam gagasannya tentang pribumisasi fikih ditujukkan dengan diakomudasinya situasi aktual masyarakat selama membawa kemaslahatan. Islam sebagai agama hukum tidak hanya bersandar pada formalisme belaka tetapi secara kultural masuknya beberapa unsur budaya lokal ke dalam fikih demikian juga sebaliknya.[165] Hukum Islam yang dibangun berdasarkan 'urf dapat berubah karena berubahannya 'urf yang secara hakiki bersifat dinamis dan berkembang.

Pribumisasi fikih yang diartikan sebagai kontekstualisasi melahirkan pemikiran fikih yang pluralistik dan dinamis karena memungkinkan terjadinya dialog antara wahyu dan kontek masyarakat secara terus menerus. Uraian lebih detail

---

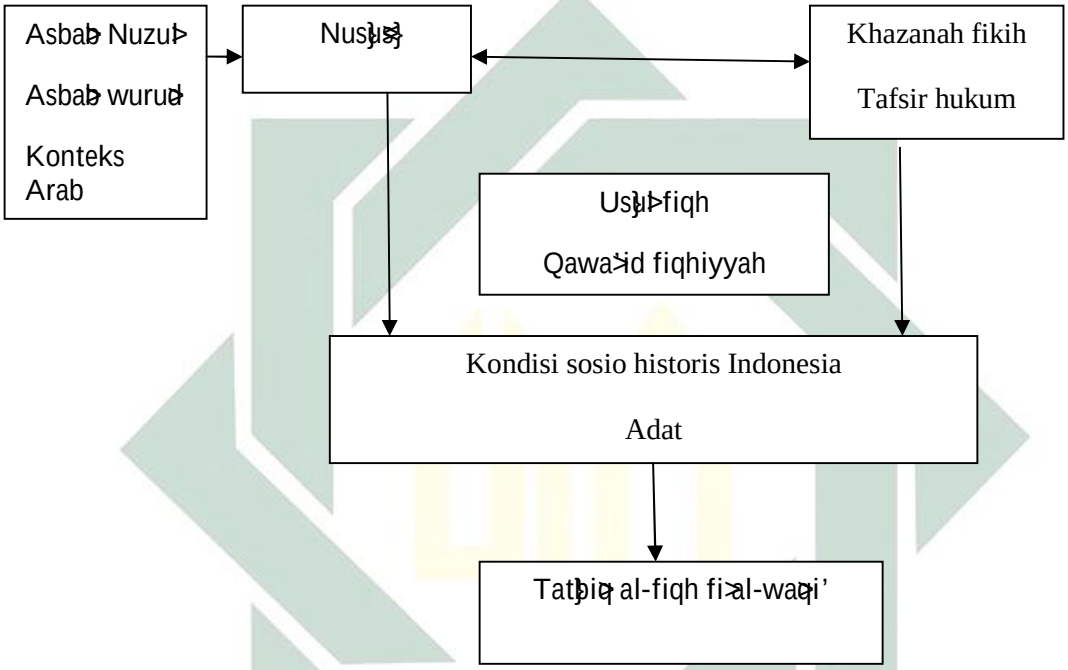
[163] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Formalisme Ajarannya", dalam *Islamku, Islam Anda dan Islam kita…*, 23

[164] Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Agama, Negara dan Kebudayaan*, 113. Abdurrahman Wahid, "Kerangka Pengembangan Doktrin Ahlu Sunnah wal Jama'ah" dalam *Islam Kosmopolitan*. . 43

[165] Abdurrahman Wahid,"Islam dan Formalisme Ajarannya", dalam *Islamku,..*, 23

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagaimana ia menerapkan pribumisasi dalam ranah fikih akan dibicarakan dalam BAB I11 dengan mengambil beberapa thema besar : pandangan Abdurrahman Wahid tentang NKRI yang berdasarkan Pancasila, deformalisasi hukum Islam, kedudukan wanita dalam Islam yang mengambil beberapa contoh kasus, perbudakan, terorisme dan kekerasan, problem penerapan hukum pidana, fikih mu'amah, fikih ibadah dan fikih hubungan antar agama.



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id