BAB III

PRODUK PEMIKIRAN HUKUM ISLAM ABDURRAHMAN WAHID

Telah dijelaskan bahwa Abdurrahman Wahid adalah seorang intelektual muslim yang mewakili dua tradisi, kesarjanaan Islam dan pendidikan barat modern. Ia juga dikenal sebagai pemikir progresif yang mempunyai sikap positif terhadap modernitas, perubahan dan pembangunan yang walaupun lahir dari kalangan yang dikenal tradisionalis. Telah dijelaskan pula bahwa ide-ide pembaruannya terangkum dalam pribumisasi Islam yang memiliki dua makna, yaitu akulturasi budaya dan kontekstualisasi ajaran Islam.

Pada bab ini akan dibahas secara detil beberapa tema yang merupakan cerminan dari kontekstualisasi ajaran Islam. Pembahasan tidak terbatas pada pemaparan konsep dan pandangannya, tetapi juga menyusuri kerangka epistemologi yang mendasari tiap-tiap tema. Kajian juga dilakukan untuk memahami bagaimana sistem kepercayaan dan ajaran-ajaran Islam difahami dan diterapkan dalam kehidupan sosial.[1] Dua fokus yang secara langsung bersinggungan dengan interpretasi, istinbat atau istidlal (ijtihad istinbati atau fahm al-nusus) dan penerapannya dalam konteks ke-Indonesiaan (ijtihad tatbiqi atau fahm al-waqi'). Ini dilakukan karena tindakan, kebijakan dan tulisannya lebih dari 600 artikel tersebut tidaklah sesuatu yang spontan, tetapi merupakan cerminan dari pikiran, perasaan, harapan dan aktualisasi pandangan religiousitas, kemanusiaan dan kebangsaannya.[2]

[1] Munawar Ahmad, *Ijtihad Politik Gus Dur* (Yogyakarta : LKiS, 2010), 143

[2] Abd Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 80. AS Hikam, "Abdurrahman Wahid dan Pemberdayaan Politik Umat", dalam Arief Afandi, *Islam Demokrasi Atas Bawah, Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais* (Yogyakarta. Pustaka Pelajar, 1996), 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

A. **Konsepsi Fikih Politik Abdurrahman Wahid: Negara Pancasila**

1. Kontroversi bentuk negara RI

Masalah yang paling menghantui kaum muslimin di dunia termasuk Indonesia adalah bagaimana merumuskan hubungan agama dan negara. Konflik ideologi berkaitan dengan hal tersebut merupakan problem mendasar yang paling mengedepan dalam sejarah perjalanan kaum muslimin dan menjadi pusat perhatian gerakan Islam di seluruh dunia tak terkecuali Indonesia.[3] Berbagai kerangka teoritik ditawarkan dalam merespon permasalahan yang dihadapi sebagai perwujudan dari dinamika pemikiran dan kompleksitas permasalahan empirik yang dihadapi sejak periode awal Islam.

Sejarah menunjukkan bahwa tidak ada fenomena tunggal mengenai konsep negara dalam masyarakat muslim sebagaimana tergambar dalam sistem pemilihan khalifah. Pada periode awal Islam ditemukan beberapa varian sistem pemilihan khalifah yaitu isitkhlaf, bai'at dan ahl al-hall wa al-aqd.[4] Perubahan sistem pengangkatan khalifah juga terjadi pada masa dinasti Umayyah dan Abbasiyah dan setelahnya. Model pergantian kekuasaan pada dua dinasti tersebut ditentukan dengan cara yang berbeda dari sebelumnya. Khalifah ditetapkan bukan berdasarkan musyawarah, penunjukkan, ahl al-hall maupun pemilihan, tetapi menggunakan sistem monarchi.[5] Jatuhnya Bangdad walaupun tidak banyak merubah pola hungungan antara agama dan negara, memunculkan fenomena baru bagi perkembangan perpolitikan Islam. Negara terpecah menjadi tiga kerajaan besar (Utsmani, Safawi dan Moghul) yang masing-masing berkuasa secara otonom.[6]

---

[3] Listiono Santoso, *Teologi Politik Gus Dur* (Yogyakarta: ar Ruzz, 2004), 21dan 181

[4] Pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah dilakukan berdasarkan sistem musyawarah kecil (bai'at saqifah) yang diadakan tidak lama setelah Nabi wafat dan kemudian dikukuhkan pada bai'at umum. Hal tersebut berbeda dengan pengangkatan Umar bin Khtathab yang penetapannya berdasarkan penunjukkan atau wasiat Abu Bakar, bukan melalui forum musyawarah. Pengangkatan Utsman bin Affan sebagai khalifah dilakukan berdasarkan pemilihan oleh perwakilan (ahlu al-halli wa al-aqdi) yang terdiri dari tujuh orang yang mewakili beberapa unsur. Sedangkan pengangkatan Ali bin Abi Thalib dilakukan berdasarkan pemilihan. A. Munawir Sadzali, *Islam dan Tatanegara. Ajaran Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 2011) , 24

[5] *Ibid* , 36

6 *Ibid*, 115. Abdullahi A an-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler*, terj. Sri Murniati (Badung: Mizan, 2007), 80

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

Ketiadaan bentuk tunggal baik secara praktis maupun teoritis, berdampak pada tidak adanya kesatuan sikap kaum muslimin dalam menghadapi sistem politik modern yang menawarkan *nation state* dan pemerintahan yang demokratis. Negara-negara muslim setelah berakhirnya kolonialisme pada pertengahan abad XX, mengalami kesulitan dalam mengembangkan sintesa antara praktek dan pemikiran Islam yang ditandai oleh adanya ketegangan-ketagangan, apakah Islam sesuai dengan sistem politik modern yang salah satu unsur pokoknya adalah negara bangsa ataukah tidak.[7]

Munawir Sadzali dan James Pistacori memetakan berbagai pemikiran yang berkembang dalam tiga aliran.[8] Kelompok *pertama*, berpendapat bahwa Islam adalah agama yang sempurna dan lengkap termasuk kehidupan bernegara. Demokrasi bukan sistem politik Islam. Karenanya dalam kehidupan bernegara aliran ini tetap mempertahankan integrasi antara agama dan negara.[9] K*edua* aliran sekuler yang berpendapat bahwa Islam hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, sedang soal tata hidup bernegara diserahkan pada umat Islam. Islam tidak mengemukakan system yang baku tentang teori atau sistem politik.[10] *Ketiga* kelompok yang berpendapat bahwa walaupun dalam Islam tidak mempunyai sistem kenegaraan yang baku, memberikan landasan etisnya seperti keadilan, persamaan, persaudaraan dan kebebasan.[11]

Keragaman pendapat tentang hubungan agama dan negara, juga dialami kaum muslimin Indonesia. Bachtiar Efendi menemukan adanya dua spektrum pemikiran Islam yang

---

[7] Bakhtiar Efendi, *Agama dan Negara* (Jakarta: Paramadina, 1998), 2

[8] Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara. Ajaran, Sejarah dan Pemikiran…*, 1. James Pistacori menemukan adanya tiga kecenderungan dalam menyikapi hubungan antara Islam dan demokrasi. James Pistacori, *Dinamika Kontemporer Dalam Masyarakat Islam* (Leiden-Jakarta:INIS. 2003), 36.

[9] Pemikir Islam yang masuk dalam kelompok ini adalah Al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridlo, Sayyid Quthub, Muhammad Iqbal, Maulana al-Maududi, Ali al-Nadvi'dan dari Indonesia pemikiran ini terlihat tokoh seperti M Natsir. Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara. Ajaran, Sejarah dan Pemikiran..*, 115, 205. Lebih lanjut lihat Maulana al-Maudludi, *The law and Constitution*, terj. Asep Hikmat (Bandung: Mizan, 1990), 160

10 Muhammad Imarah , al-Islam wa Usul al-Hukm li Ali Abdur Raziq (Beirut: al-Muassasah al-Tarbiyyah li al-Dirasat wa al-Nasr,1988), 131-133. Listiono menyatakan bahwa term sekuler cenderung diartikan secara sempit, dan dibedakan dengan sekularisasi yang tidak memisahkan antara agama dan negara, tetapi membedakan keduanya. Listiono, *Teologi Politik Gus Dur…*, 185. Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit* (Yogyakarta: Tiawa Wacana, 2008), 12-14

11 Munawir. Sadzali, *Islam dan Tata Negara. Ajaran, Sejarah dan Pemikiran…*, 208

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

berkembang. Pertama mereka yang menganggap bahwa Islam harus menjadi dasar negara dan gagasan *nation state* tidak sesuai dengan konsep Islam. Model ini merefleksikan kecenderungan legal formal politik Islam, yang ditandai dengan keinginan menerapkan shari>ah secara langsung sebagai konstitusi negara.

Spektrum kedua, Islam tidak meletakkan pola baku tentang teori negara, walaupun tetap mengakui bahwa al-Qur'an mengandung nilai-nilai dan ajaran-ajaran yang bersifat etis, seperti prinsip keadilan, kesamaan, persaudaraan, dan kebebasan. Kelompok ini lebih menekankan substansi dari pada bentuk legal formal negara, dan karenanya, memiliki potensi untuk berperan sebagai pendekatan yang dapat menghubungkan Islam dengan sistem politik modern yang salah satu unsur utamanya adalah *nation state*.[12]

Perdebatan mengenai hubungan antara Islam dan negara telah terjadi jauh sebelum kemerdekaan yang mengerucut menjadi dua kelompok yang saling berseberangan, yaitu kelompok Islam dan nasionalis. Masalah yang diperdebatkan adalah watak nasionalisme yang ditawarkan kelompok nasionalis yang mengundang reaksi keras kelompok Islam karena dianggap bertentangan dengan Islam

Perdebatan mengenai permasalahan ini semakin keras dan sistematik setelah melibatkan Natsir yang mewakili kelompok Islam dan Sukarno yang mewakili nasionalis. Natsir yang hawatir kalau nasionalisme akan berkembang menjadi asabiyyah baru menegaskan pentingnya landasan teologis bagi nasionalisme dan menawarkan gagasan kebangsaan Islam. Sukarno yang mengusung nasionalisme, memberikan tanggapan bahwa

[12] Bakhtiar Efendi, *Agama dan negara….*, 15. Senada dengan Bakhtiar, penelitian Syafi'i Anwar menemukan dua paradigma politik Islam yang berkembang, Substantif-inklusif dan Legal Eklusif. Substantif-inklusif mempunyai ciri-ciri (1) Al-Qur'an sebagai kitab suci berisikan aspek-aspek etik dan pedoman moral; (2) Misi utama nabi bukanlah mendirikan Negara Islam, tetapi mendakwahkan nilai-nilai Islam dan kebajikan; (3) Syari'at tidak terikat oleh negara; dan (4) Menekankan manifestasi subtansial dari nilai-nilai Islam dalam aktifitas politik. Sedangkan Legal Eklusif memiliki ciri-ciri (1) Islam bukan hanya agama tetapi juga sebuah sistem hukum yang lengkap. (2) Mewajibkan mendirikan negara Islam; (3) Syari'ah harus menjadi fundamen dan jiwa dari agama, negara dan dunia. dan (4) cenderung pada bentuk-bentuk masyarakat politik Islam. Syafi'i Anwar, "Islamku, Islam Anda, Islam Kita : Membingkai Potret Pemikiran KH Abdurrahman Wahid", dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Adnda Islam Kita (*Jakarta: The Wahid Institut, 2006), xv-xx.

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

nasionalisme yang dimaksud adalah yang toleran dan bercorak ketimuran, bukan nasionalisme agresif sebagaimana yang berkembang di Eropa.[13]

Perdebatan berkembang menjadi perdebatan tentang hubungan antara Islam dan negara yang melahirkan polarisasi substansialis dan formalis. Sukarno yang bersikukuh pada nasionalisme yang melihat hubungan antara agama dan negara secara substansialis yang menempatkan Islam sebagai ”api” semangat dalam kebijakan-kebijakan negara. Dengan menelusuri kiprah religio-politik elite Turki dan pandangan Ali Abdur Raziq, ia tetap pada pendiriannya memisahkan antara agama dan negara. Pada sisi yang lain faham formalisme, yang diwakili Natsir, tetap mengajukan penyatuan agama dan negara. Ia percaya pada holistik Islam yang tidak hanya terdiri dari praktik-praktik ibadah, tetapi juga prinsip-prinsip umum mengatur hubungan individu dan masyarakat. Baginya negara merupakan alat dan bagian yang tak terpisahkan dari Islam.

Perdebatan tersebut secara intens dan resmi terjadi pada diskusi-diskusi di BPUPKI yang dibentuk untuk menemukan kompromi mengenai rumusan ideologis dan pengaturan konstitusional Indonesia merdeka. Karena perdebatan kedua kubu ini sulit dipertemukan, untuk menjembataninya dibentuklah PPKI, panitia kecil yang terdiri dari sembilan orang,[14] yang kemudian menghasilkan rumusan yang dikenal dengan Piagam Jakarta. Namun karena adanya keberatan dari beberapa pihak, terutama Indonesia Timur, kemudian dilakukan perubahan dengan menghapus unsur-unsur legalistik Islam. Sebagai ganti dari unsur teologi monoteistik dimasukkan ke dalam sila pertama ”Ketuhanan yang maha Esa”.[15]

Pada perkembangannya Pancasila bukan lagi merupakan titik kompromi ideologi-ideologi agama, tetapi oleh pemerintah dijadikan senjata untuk mendelegitimasi tuntutan

---

[13] Bakhtiar Efendi, *Agama dan Negara…*, 74

[14] Panitia sembilan tersebut adalah Soekarno, Mohammad Hatta, Achmad Subarjo, Muhammad Yamin, Abikusno Tjokrosujono, A Kahar Muzakkar, Agus Salim, A Wahid hasyim dan A A Maramis Endang Saefudin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islam dan nasionalis Sekuler tentang Dasar Negara RI 1945-1959 (*Jakarta: Rajawali Press, 1986), 29-32

[15] Bakhtiar Efendi, *Agama dan Negara*…, 90. Mohammad Hatta, *Sekitar Proklamasi* (Jakarta: Tintamas, 1969), 57-59. Delar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945* (Jakarta : Pustaka Utama Grafiti, 1987), 40

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

sebagian muslim bagi pengakuan negara atas Islam. Kebijakan tersebut tetap dijalankan masa orde baru dengan menetapan Pancasila sebagai asas tunggal pada tahun 1985, yang berarti tertutupnya partai-partai politik yang didasarkan agama.[16]

Penawaran asas tunggal tersebut kembali memunculkan polarisasi pemikiran hubungan Islam dan politik. Sebagian tokoh dan organisasi Islam secara keras menolak tawaran pemerintah tersebut. NU pada mukatamar Sitobondo pada tahun 1983, dan Abdurrahman Wahid terlibat sebagai perumus naskah persiapannya bersama Achman Sidiq, memutuskan menerima asas tunggal. Bagi NU yang biasa berfikir tawasut}dan berparadigma fikih tidak terlalu sulit untuk merumuskan keputusan tersebut.

Jatuhnya Suharto, pada tahun 1997 merupakan titik awal terbukanya kran yang selama masa orde baru mengalami tekanan, yang diikuti dengan lahirnya kelompok-kelompok sosial maupun partai politik yang berasaskan agama. Kenyataan tersebut merupakan bukti masih berkembanganya pemikiran tentang hubungan agama dan negara yang plural dan beragam.

2. Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang negara Pancasila

Pokok pemikiran Abdurrahman Wahid tentang politik adalah pemisahan antara agama dan negara tetapi tidak memisahkan antara agama dan politik. Ia tidak mewajibkan (bukan tidak boleh) mendirikan negara Islam dan menerima konsep negara bangsa. Pemikiran tersebut, berpengaruh pada pandangannya tentang relasi antara agama dan negara, lebih spesifik Islam dan negara di Indonesia.[17]

Abdurrahman Wahid, secara tegas dan konsisten, menolak pendirian negara Islam Indonesia dan menyatakan bahwa NKRI yang berdasarkan Pancasila sebagai keputusan yang final. Ini berarti pula bahwa ia tidak setuju dengan gerakan yang menjadikan Islam sebagai ideologi. Sikap tersebut nampak jelas baik dalam pemikiran maupun tindakannya yang

[16] Listiono Santoso, *Teologi Politik Gus Dur*.., 36. Bakhtiar Efendi, *Agama dan Negara*.., 2-3
[17] Abdurrahman Wahid, *Menjawab Perubahan Zaman* ((Jakarta: Kompas, 2010), 22

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 kelanjutan dari pemikirannya tentang hubungan antara agama dan negara, yang telah dikemukakan pada bagian terdahulu.[18]

Indonesia adalah bangsa yang memiliki karakteristik yang khas yang berbeda dengan negara-negara di Timur Tengah yang masyarakatnya homogen. Indonesia adalah negara yang memiliki keragaman, baik dari segi bahasa, etnik, budaya maupun agama.[19] Untuk memelihara pluralitas dan kesatuan bangsa, pembentukan negara tidak didasarkan etnik dan agama tertentu. Berdasarkan pertimbangan realitas sosial dan historis dan tidak adanya aturan yang mewajiban mendirikan negara Islam, Abdurrahman Wahid sependapat dengan langkah PPKI yang membatalkan Piagam Jakarta dari UUD 45 demi menjaga keutuhan NKRI, karena dengan demikian netralitas negara yang menjadi pandangan Islam dapat terjaga.[20] Pembatalan Piagam Jakarta tersebut, adalah suatu kearifan para tokoh muslim dan merupakan bentuk aplikasi dari tujuan shari>at dalam hal-hal praktis untuk mewujudkan kemaslahatan. Keputusan tersebut tidak mendapat penolakan dari kalangan ulama fikih.

Abdurrahman Wahid melihat bahwa penetapan Pancasila sebagai dasar negara, merupakan jalan kompromi dari perdebatan panjang antara ideologi sekuler (nasionalisme, kapitalisme, sosialisme dan komunis) dan ideologi universal (Islam idologis) yang keduanya adalah ideologi dunia yang ingin diterapkan di Indonesia. Ideologi sekuler menghendaki agar

---

[18] Terdapat beberapa artikel yang membicarakan hubungan agama, negara dan pancasila. Di antara tulisan tersebut adalah "Islam, Negara dan Pancasila", "Pancasila dan Kondisi Obyektif Kehidupan bangsa, "Merumuskan Hubungan Ideologi nasional dan Agama", Agama, Negara dan Sikap Moderat NU", dan PKB, Syari'ah dan Negara sekuler.

[19] Sejak masa kerajaan, keragaman pemikiran dan praktik politik Islam, terjadi di Indonesia. Terdapat beberapa pola hubungan agama dan negara di wilayah nusantara.Taufiq Abdullah, sebagaimana dikutip Gus Dur mencatat empat pola. *Pertama*, tumbuhnya kerajaan-kerajaan Islam, dari kampung-kampung kecil yang berkembang menjadi sebuah kerajaan. Pada model ini tidak ada konflik antara hukum agama dan hukum adat karena memang tidak dikenal atau tidak ada hukum adat. *Kedua*, pertemuan Islam yang datang di Sumatra Barat terjadi konflik antara hukum adat dan hukum Islam. Sebagian kelompok ingin menjadikan hukum Islam sebagai hukum negara, tetapi masyarakat menolak karena sudah memiliki hukum adat. Keduanya kemudian didamaikan oleh Belanda dengan ungkapan "adat bersendi syara', syara bersendi kitabullah: *Ketiga*, pola kerajaan Goa, yaitu pola penyerapan Islam oleh kerajaan yang sudah legitimate secara berangsur-angsur tanpa mematikan tradisi dan tidak terjadi konflik. *Keempat*, pola kerajaan Jawa yang memberikan kebebasan kepada masyarakat apakah mau menjadi santri atau tidak yang penting tunduk pada raja. Sebaliknya tuntutan masyarakat sederhana, siap tunduk asalkan dapat menjadi muslim yang baik. Abdurrahman Wahid, "Relasi Kuasa Agama-Negara: Perspektif Historis dan Sosio Politik", dalam *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (Jakarta: Grasindo, 1999), 106-108

[20] Abdurrahman Wahid, "NU dan Negara Islam (1)", dalam *Islamku....* ,104 dan 017

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

agama jangan sampai menjadi salah satu kekuatan penentu. Negara harus netral dalam soal agama. Sedangkan ideologi universal, justru menghendaki agar agama menjadi kekuatan penentu bagi kehidupan bernegara.[21]

Keduanya tidak mungkin diterapkan secara mutlak di Indonesia. Pengusung ideologi sekuler tidak bisa memaksakan sekulerismenya, karena Indonesia adalah bangsa yang religious yang yakin bahwa agama berperan dalam kehidupan bernegara. Sebaliknya penganut ideologi universal juga menyadari tidak mungkin menerapkan bentuk formal negara Madinah dalam konteks Indonesia. Titik temu keduanya mengambil bentuk republik yang berideologi Pancasila sebagai rangkuman dari ideologi-ideologi dunia tersebut.

Hubungan Islam dengan Pancasila bukan hubungan ideologis tetapi hubungan interpretatif. Menurut Abdurrahman Wahid Islam bukanlah alternatif ideologis tetapi alternatif penafsiran yang dalam Usul Fiqh selaras dengan kaidah yutlaq al-'am wa yurad bih al-khas.[22] Islam di Indonesia didudukan sebagai penafsir, bukan ideologi bagi negara yang plural dan majemuk. Sebagai negara, Indonesia hanya boleh memiliki satu ideologi, tetapi dengan penafsiran masyarakat yang beragam. Perbedaan antara ideologi dan penafsiran, menjadi sesuatu yang sangat menentukan kehidupan di masa depan.[23]

Selain dari pertimbangan kondisi empirik Indonesia, ia juga melakukan kajian kritis atas pemikiran-pemikiran yang berkembang sekaligus memberikan penawaran alternatifnya. Oleh karena itu pada pembahasan berikutnya akan dipaparan pandangannya terhadap dua kelompok yang saling bersebrangan, kemudian dikemukakan tawaran alternatifnya.

---

[21] Abdurrahman Wahid, "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama", dalam *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*...., 82

[22] Hubungan umum dan khusus dalam literatur ushul fikih ditemukan tiga varian. Pertama al-'am yurad bihi al-'am. Kedua al-'am yurad bihi al-khas Ketiga al-'am al'makhsus Lihat Wahbah Zuhaili, Usul al-Fiqh (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986) juz I, 250.

[23] Abdurrahman Wahid, "Negara Berediologi Satu Bukan Dua", dalam *Islamku...*, 89-91

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

Permasalahan yang terkait dengan relasi agama dan negara karena pertemuan antara Islam dan relitas modern, menuntut Islam untuk merespon fenomena negara bangsa (*nation state*), yang tidak mudah dicerna dan menimbulkan polemik internal kaum muslimin.[24] Walaupun, menurut Abdurrahman Wahid, term bangsa telah dikemukakan Al-Qur'an al-Hujurat : 13 "Su'uba wa Qabaʾila", term tersebut difahami sebatas satuan etnis yang mendiami tempat yang sama, tidak difahami dalam pengertian masyarakat modern sebagai satuan politik yang didukung oleh ediologi nasional. Negara bangsa dengan wawasan kebangsaan sebagai suatu fakta berhadapan dengan konstruks Islam ideal yang universal. Umat Islam dihadapkan pada pilihan menjadikan Islam sebagai sistem alternatif atau meninggalkan wawasan Islam sama sekali.

Abdurrahman Wahid melihat adanya respon yang tidak tunggal dari kaum muslimin terhadap relasi antara agama dan negara. Pemikiran yang berkembang di kalangan mereka dapat dikelompokkan ke dalam dua jenis pemikiran : Pemikiran idealistik dan pemikiran realistik. Pemikiran idealistik secara sadar merumuskan negara berdasarkan wawasan Islam. Dalam pandangan ini Islam merupakan konsep kenegaraan yang harus diwujudkan secara penuh. Pendekatan yang dipakai adalah integralistik, yang berpandangan bahwa Islam diturunkan dalam kelengkapan yang sudah utuh dan telah memiliki konsep yang lengkap dalam tiap kehidupan, termasuk negara. Mereka memiliki pandangan tetang kesatuan imam dan mengidamkan negara yang bersifat dunia.

Pendukung pendekatan ini, menurut Abdurrahman Wahid, menyandarkan pandangannya pada beberapa dalil *naqli* baik al-Qur'an maupun hadits. Dalil yang mereka ajukan adalah QS al-Baqarah ayat 208 dan Q S al-Ma'idah ayat 3. Penganjur pemikiran idealistik (integralistik) memahami QS al-Baqarah ayat 208 "ادخلوا في السلم كافة" dengan " masuklah kalian ke dalam Islam secara menyeluruh. Kata "silmi" pada ayat tersebut diartikan

[24] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Masyarakat bangsa", dalam *Mengurai Hubungan Agama dan Negara…*, 71

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 Islam, sedangkan kata “kaffah” diartikan dengan secara totalitas dan keseluruhan termasuk kehidupan politik.[25]

Dalil kedua yang mendukung argumen pertama adalah QS al-Ma’idah ayat 3 yang difahami kelompok ini bahwa Islam merupakan sistem hidup yang sempurna, yang hanya dapat terwujud dalam sistem kenegaraan Islam. [26] Selain dua ayat tersebut, argumentasi kelompok idealis juga menggunakan hadits ”الإسلام يعلو ولا يعلى“ artinya Islam itu unggul dan tidak pernah diungguli.[27] Pemahaman atas hadits tersebut ditarik pada persoalan politik, sehingga disimpulkan sistem politik Islam adalah unggul dan tidak diungguli oleh sistem manapun. [28]

Berbeda dengan pemikiran idealistik, pemikiran *realistik* (empiris) tidak tertarik pada bangunan negara Islam, tetapi lebih tertarik pada pemecahan masalah bagaimana perkembangan historis tentang negara dapat ditampung dalam Islam. Menurut kelompok ini tidak ada bentuk baku sebuah negara atau pemindahan kekuasaan dalam bentuk tetap. Kesepakatan bentuk negara tidak didasarkan pada dalil *naqli* tetapi pada kebutuhan masyarakat pada saat itu.

Abdurrahman Wahid kemudian melakukan analisis terhadap dasar-dasar normatif yang sering diajukan kelompok idealis yang mengusung sistem negara Islam. Pertama, melakukan analisis terhadap Q S al-Baqarah 208, yang fokus analisisnya pada ucapan ”

---

[25] Abdurrahman Wahid,” Beberapa Aspek Teoritis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam”, dalam *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*..., 55

[26] Terdapat beberapa penafsiran terhadam makna “ikmah” dalam ayat tersebut. Sebagian dari mufasir menjelaskan bahwa kesempurnaan tersebut adalah kesempurnaan hukum dan syari’at Islam, sehingga tidak turun lagi ayat yang menjelaskan tentang halal haram setelahnya. Sebagian yang lain menjelaskan bahwa kesempurnaan dimaksud adalah syari’at Islam berlaku sepanjang zaman dan tidak ada yang menashnya. Lihat Tafsir Jalalain, Tafsir Khazin, Tafsir Ibn Abbas, al-Mawardi dan lainnya.

[27] Muhammad bin Isma’il Al-Bukhari, Al-Bukhari (Bandung: al-Ma’arif, tt), juz I, 234

[28] Abdurrahman Wahid,” Beberapa Aspek Teoritis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam”, dalam *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* .., 55

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

udkhulu>fi>al-silmi kaffah".[29] Menurutnya terdapat perbedaan fundamental di kalangan umat Islam dalam memahami ayat tersebut.

- Kata " silmi " sering diartikan oleh kelompok yang terbiasa dengan formalisasi dengan arti Islam, sehingga harus ada sebuah entitas Islam formal, dan keharusan menciptakan sistem Islamy.[30]
- Berbeda dengan kelompok pertama, kata al-silmi diterjemahkan sebagai kedamaian, menunjuk pada entitas universal dan tidak perlu dijabarkan oleh sistem tertentu termasuk Islam.

Abdurrahman Wahid tidak sependapat dengan pemahaman kelompok pertama dalam memberi makna al-silmi dengan Islam yang langsung dikaitkan dengan keharusan mendirikan sistem Islam. Karena menurutnya lima syarat untuk menjadi muslim yang baik, tidak menyebutkan mendirikan sistem Islami sebagai salah satunya. Lima hal tersebut adalah (1) menerima prinsip-prinsip keimanan, (2) menjalankan rukun Islam secara utuh, (3) menolong orang yang memerlukan pertolongan, (4) menegakkan profesionalisme dan (5) berlaku sabar ketika mendapat cobaan.[31]

Selain itu pemahaman terhadap Islam tidak boleh dilakukan dengan sepotong-potong, tetapi harus dikaitkan dengan pemahaman dalil yang lain, sehingga ditemukan pemahaman yang utuh. Penerimaan terhadap Islam secara kaffah dengan totalitas ketaatan serta menegakkan ajaran-ajarannya, tidak serta merta berkewajiban mendirikan negara Islam. Karenanya pemahaman atas al-Baqarah ayat 208, menurut Abdurrahman Wahid harus dikaitkan dengan QS al-Mukminun ayat 53 yang pesan utamanya melarang membanggakan

---

[29] Depag, *Qur'an dan Terjemahnya* (Surabaya: al-Hidayah), 50

[30] Dalam literatur tafsir (Ibn Katsir, al-Razi, Ibn Asyur, al-Mawardi, dan Jalalain) ditemukan beberapa penafsiran terhadap " *Udkhulu al-Simi kaffah*" . Pertama pembahasan terkait deng khithab ayat pada fi'il amar '*Udkhulu*. Sebagiannya mufasir menyatakan bahwa khitab ayat tersebut adalah Yahudi yang masuk Islam, yang masih enggan meninggalkan hari sabat. Sebagian yang lain menyatakan bahwa khitab ayat tersebut adalah munafiqin dan sebagian yang lain kaum muslimin itu sendiri. Perbedaan juga terdapat pada penafsiran *al-Silmi*. Sebagian memberi makna Islam. sebagaian lain dengan kedamaian. Dari sejumlah penafsiran tersebut, tidak ditemukan penafsiran yang secara spesifik dikaitkan dengan pendirian negara Islam.

[31] Abdurrahman Wahid, "Adakah Sistem Islami", dalam *Islamku...*, 5

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

kelompoknya sendiri, dan QS al-Anbiya' ayat 107 yang menunjukkan bahwa nabi Muhammad saw diutus untuk membawa rahmat bagi seluruh alam.[32] Penerimaan terhadap Islam dan ketaatan total harus memberikan kerahmatan bagi yang lain dan tidak harus difahami menafikan yang lain.[33]

Kedua, ia memberikan analisis dan tanggapan terhadap penafsiran kelompok penganjur negara Islam atas QS al-Ma'idah ayat 3

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

> "Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu"[34]

Kesempurnaan dalam ayat tersebut mereka fahami bahwa Islam merupakan sistem hidup yang sempurna dan hanya dapat terwujud dalam sistem kenegaraan Islam. Konsekuensinya harus mendirikan negara Islam sebagai perintah agama.

Abdurrahman Wahid mempertanyakan pandangan tersebut, dengan memberikan pemahaman yang berbeda atas makna kesempurnaan Islam apalagi kalau harus diwujudkan dalam bentuk kenegaraan.[35] Sebagaimana al-Baqarah ayat 208, menurutnya ayat tersebut juga tidak boleh difahami secara terpisah, tetapi juga harus memperhatikan ayat lain yang tidak sedikit jumlahnya. Ia mengajukan dua di antaranya, yaitu al-Baqarah 256 yang artinya "tidak ada paksaan dalam beragama."[36] dan Al-Kafirun : 6 yang artinya " Bagi kalian agama kalian dan bagiku agamaku.[37]

---

[32] al-Qur'an Surat al-Anbiyaa' 107 sebagai berikut: وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين "*Dan tidaklah engkau (Muhammad) diutus kecuali agar menjadi rahmat bagi seluruh alam.*" (QS. al-Anbiyaa' (21): 107) dan QS al-Mukminun ayat 53 فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ Departeman Agama RI, *Qur'an dan Terjemahnya*.., 508, 532

[33] Abdurrahman Wahid, "Islam : Pokok dan Rincian", *Islamku*..., 12

[34] Departeman Agama RI. *Qur'an dan Terjemahnya*…, 107

[35] Abdurrahman Wahid, "Islam : Pokok dan Rincian", dalam *Islamku*.... 12 dan 75

[36] Departeman Agama RI, Qur'an dan Terjemahnya..., 63

[37] *Ibid.., 1112*

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 tidak mempersoalkan hakekat kesempurnaan Islam, kecuali terkait dengan pemahaman atas makna kesempurnaan dan keterkaitannya dengan keharusan mendirikan sistem Islam. Menurutnya kesempurnaan Islam tidak terkait dengan detail ajaran termasuk dalam konteks bernegara, tetapi terletak pada prinsip-prinsip universal dan kemampuannya menjawab persoalan yang dihadapi. Hal itu menunjukkan, Islam sesuai dengan tempat dan waktu manapun juga, asalkan tidak melangar prinsip-prinsip tersebut (Al-Islam yasluhu likulli zaman wa makan).

Hal ketiga yang mendapat tanggapan dari Abdurrahman Wahid terkait dengan hubungan Islam dengan jama'ah yang disandarkan pada kaidah " la islama illa bi al-jama'ah, wala jama'ata illa bi al-imarah wa la imarata illa bi al-ta'ah".[38] Menurutnya, ungkapan tersebut bersifat 'am, bukan khas. Artinya ungkapan tersebut berlaku untuk setiap jama'ah yang menjamin terlaksananya ajaran Islam, tidak terbatas pada bentuk negara.[39] Adagium tersebut lebih menekankan adanya hubungan yang erat antara sebuah sistem, kepemimpinan dan ketaatan warganya dalam pandangan Islam. Pemimpin bertanggung jawab untuk menjamin tegaknya ajaran Islam. Karenanya pemimpin harus dilengkapi dengan kewenangan efektif, yang dalam munas ulama 1957 di Medan dinyatakan sebagai wewenang kekuasaan efektif.

Setelah menganalisis argumen kelompok penganjur negara Islam, ia menawarkan alternatif yang kontruktif yang mendudukkan masalah tersebut pada konteks yang proporsional dengan memandang agama dan negara dari sudut fungsional. Islam haruslah dilihat fungsinya sebagai pandangan hidup yang mementingkan kesejahteraan, apapun bentuk masyarakat yang digunakan. Ia mengatakan

> "Islam haruslah ditilik sebagai pandangan hidup yang mementingkan kesejahteraan warga masyarakat. Al-Qur'an dengan indah merumuskan fungsi itu dengan dua ayat.

[38] Perkataan tersebut merupakan statemen Umar bin Khatab yang diriwayatkan melalui sanad al-Darimi. al-Darimi al-Samarqandi, Sunan al-Darimi (Karaci: Qadimi Kutub al-Khanah), Jilid I, 91
[39] Abdurrahman Wahid," Adakah Sistem Islami", dalam *Islamku...*,7

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: "Telah ada bagi kalian keteladanan sempurna dalam diri rasulullah, bagi mereka yang mengharapkan ridlo Allah di hari akhir serta yang senantiasa sadar akan keagungan Allah". Dalam hal apakah rasul menjadi teladan sempurna (uswah hasanah)? Dalam fungsi beliau yang disebutkan dalam firman "Tiadalah kuutus engkau (wahai Muhammad) melainkan sebagai pembawa kesejahteraan bagi seluruh umat manusia dan jagat raya seisinya" Untuk memperlihatkan tugas penyejahteraan kehidupan itu manusia diciptakan dengan kelengkapan sempurna (ahsan taqwim) sebagai makhluk."[40]

Berdasarkan pengamatan dan kajian atas beberapa permasalahan teoritis atas pemikiran-pemikiran yang telah dihasilkan muslim di masa lampau atau masa sekarang,[41] ia mengajukan alternatif relasi agama dan negara dengan pendekatan prinsipiil. Pendekatan tersebut melihat Islam sebagai sumber inspiratif bagi kehidupan berbangsa dan bernegara dengan mengajukan sejumlah prinsip universal yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah, seperti penegakkan kedaulatan hukum, perlakuan sama di muka hukum terhadap semua warga negara dan lainnya.[42] Dengan pendekatan prinsipil yang dikemukakan, jelaslah bahwa kecenderungannya bukanlah ideologi yang mencitakan masyarakat Islam secara total, tetapi bukan pula seorang sekuler yang hendak memisahkan agama dengan negara. Ia lebih dekat dengan apa yang menurut Syafi'i Anwar disebut substantif yang menolak ideologisasi dan pendirian negara Islam, tetapi tetap tidak memisahkan Islam dari politik.[43]

Abdurrahman Wahid berpendapat bahwa Islam, sebagai jalan hidup, tidak memiliki konsep yang jelas tentang negara, walaupun menyediakan pedoman-pedoman etik dan moral bagi pemimpin dan pendirian negara, yaitu menyangkut tugas pemimpin, keadilan, perlindungan terhadap hak-hak warganya, dan perlakuan sama di depan hukum. Dasar dan argumennya dari pandangan tersebut ada dua : Pertama Islam tidak mengenal pandangan yang jelas dan pasti tentang pergantian kepemimpinan. Kedua besarnya negara yang diidealkan oleh Islam juga tidak jelas ukurannya, apakah menggunakan ukuran kota (*city*

---

[40] Abdurrahman Wahid, *" Islam dan Masyarakat Bangsa"*, dalam *Jurnal Pesantren*, no 3/volume VI/1989,74

[41] Abdurrahman Wahid, "Beberapa Aspek Teoritis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam", dalam *Mengurai Hubungan Agama dan Negara...*, 58

[42] Abdurrahman Wahid, "Negara Islam Adakah Konsepnya", dalam *Islamku...*, 62

[43] M. Syafi'i Anwar, "Islamku Islam Anda dan Islam Kita Membingkai Potret Pemikiran Politik KH Abdurrahman Wajid, dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku….*, xviii

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

state) seperti Madinah, ataukah imperium seperti pada masa khalifah Umar, apakah berukuran mendunia ataukah negara bangsa *(nation state*), yang menjadi bentuk konseptualnya. [44]

Perkembangan sejarah telah menunjukkan tidak ada sistem pemilihan yang tunggal maupun menetap dalam Islam, begitu juga ukuran masyarakat Islam tidak pernah sama. Hal tersebut menunjukkan bahwa keduanya merupakan persoalan ijtihadi, karenanya melekat sifat dan prinsip-prinsip perubahan hukum dan keterkaitannya dengan ’illah dan konteks tertentu. Atas dasar itu pula, menurutnya pilihannya harus membangun masyarakat Islam yang beraneka ragam. [45]

Pemisahan wewenang fungsional antara agama dan negara, sebagaimana telah dijelaskan, menurutnya tidak harus difahami bahwa negara tersebut adalah negara sekuler, sepanjang masih mengembangkan wawasan keagamaan dan spiritualitasnya, serta masyarakat secara moral dapat melaksanakan shari>ah Islam.[46] Demikian juga kelangkaan konsep negara bukan berarti Islam tidak memiliki pandangan tentang kepemimpinan baik formal maupun non-formal.[47]

Islam mempunyai prinsip-prinsip dasar tentang kehidupan bernegara yang dijelaskan dalam sumber-sumbernya. Prinsip-prinsip dimaksud ialah :

a. Adanya jaminan terwujudnya kesejahteraan rakyat.

Prinsip ini menuntut bagi setiap pemimpin untuk menunaikan tugasnya dalam menyejahterakan masyarakatnya, sebagaimana kaidah fikih ”tasyaruf al-imam ala>ra’iyyah manuth}un bi al-mash}lah}ah.”.[48] Pemimpin harus berupaya mewujudkan kesejahteraan rakyat (al-mash}lah}ah a>mmah), yang meliputi lima hak dasar yaitu : (1) keselamatan fisik; (2) keselamatan keyakinan dari berbagai pemaksaan (3) keselamatan keluarga dan keturunan;

[44] Abdurrahman Wahid, “Negara Islam Adakah Konsepnya”, dalam *Islamku..,* 81-82
[45] Abdurrahman Wahid, „Islam Pokok dan Rincian“, dalam *Islamku....,* 16.
[46] Jazuni . *Legislasi Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Citra Aditia, 2005), 62
[47] Abdurrahman Wahid, “Negara dan kepemimpinan“, dalam Islam *Islamku....,* 97
[48] Abdurrahman Wahid,“ Islam Negara dan Rasa Keadlilan“, dalam *Islamku…,* 93

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

(4) keselamatan harta benda; dan (5) keselamatan akan pekerjaan dan profesi.[49] Oleh karena itu selama dapat mendatangkan kesejahteraan bagi rakyatnya kepemimpinan tersebut memiliki legitimasi dalam pandangan Islam. Sedangkan kepemimpinan yang tidak berorientasi pada kesejahteraan rakyat (al-masl}ahah} ammah) tersebut berarti menyalahi atau bertentangan dengan pandangan Islam.[50]

b. Prinsip penegakkan keadilan.

Hal ini terlihat jelas bukan hanya prinsipnya tetapi juga prosedurnya. Prinsip penegakkan keadilan terdapat pada QS an-Nisa : 135

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (135)

> Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan[51]

Ayat tersebut secara jelas memerintahkan untuk menegakkan keadilan, walaupun merugikan dirinya dan keluarganya dan melarang mengikuti hawa nafsu. Ungkapan qawwamun, menunjukkan bahwa penegakkan keadilan bukan sesuatu yang sekedar dilakukan tetapi ditegakkan secara terus menerus, bukan hanya dalam majlis pengadilan tetapi dalam setiap aspek kehidupan.

Prosedur penegakkan keadilan secara jelas pula digambarkan dalam QS al-Baqarah 282:

---

[49] Abdurrahman Wahid,"Beberapa Aspek Teoritik dari Pemikiran Politik dan Negara Islam', dalam *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*..., 58-59.
[50] Abdurrahman Wahid, "Negara dan Kepemimpinan dalam Islam", dalam *Islamku*..., 99
[51] Departeman Agama RI, *Qur'an dan Terjemahnya*…, 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

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ...

> Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, maka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua oang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya.[52]

Walaupun ayat tersebut secara spesifik berbicara tentang hutang piutang, di dalamnya terkandung prosedur menegakkan keadilan, yang secara sederhana ditunjukkan dengan perintah menulis hutang piutang secara adil, atau dengan penyaksian dua orang saksi laki-laki atau seorang laki-laki dan dua orang perempuan, yang kalau salah satu di antara mereka lalai akan diingatkan yang lainnya. Oleh ulama fiqh hal ini dijadikan landasan pentingnya pembuktian yang diistilahkan dengan ”bayyinah” dan ”shahadah” dengan berbagai derivasinya.

Prosedur penegakkan keadilan juga secara efektif dikemukakan dalam sebuah hadis yang berbunyi ”idfa’u al-hudud ma wajadtum lah madfa’a.[53] Hadits yang menjadi landasan kaidah ”al-hudud tasqutu bi al-shubuhat” ini menekankan prinsip praduga tak bersalah. Artinya dalam penegakkan keadilan aspek pembuktian menjadi penting, sehingga tidak

---

[52] *Ibid*, 48

[53] Ibn Majah, Sunan al-Musthafa (Mesir: Mathba’ah al-Taziyah. Juz II, 112. Hadis tersebut dimuat dalam kitab Sunan Tirmidzi, dan Hakim, dengan redaksi yang berbeda. al-Shon’ani, Subul al-Salam (Beirut: Dar al-Fikr), juz 4, 15

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

terjerumus dalam kekeliruan. Jadi aspek-aspek keadilan dalam Islam bersifat menyeluruh meliputi prinsip, prosedur dan pelaksanaannya.

Pemisahan antara agama dan negara, yang menjadi pilihan Abdurrahman Wahid, bukan berarti pemisahan antara agama dan politik. Agama dan politik dapat dihubungkan tetapi tidak pada tingkat ideologi. Pendirian tersebut secara gamblang dinyatakannya ketika menjawab pertanyaan Nakamura berkaitan dengan sikapnya yang memisahkan agama dan negara di satu sisi, tetapi membawa agama dalam kehidupan bernegara. Jawaban tersebut secara lengkap sebagai berikut

> ”yang terjadi adalah kelangkaan moralitas dalam kehidupan berpolitik dewasa ini. jadi dengan demikian kalau masyarakat sekuler di barat ada moralitas njon-agama dalam kehidupan politik, di negara-negara berkembang yang belum memiliki tradisi yang mapan, moralitas ditegakkan melalui dasar-dasar agama. Dalam pandangan penulis, ukuran-ukuran ideologis-agama tetap tidak memperoleh tempat dalam kehidupan bernegara..... Di sinilah letak perbedaan antara moralitas dan ideologi, walaupun sama-sama berasal dari wahyu yang satu.” [54]

Abdurrahman Wahid mengkritisi pemikiran negara dalam karya-karya para penulis muslim awal yang langsung terkait dengan pemikiran tentang hukum, sehingga pemikiran yang berkembang ditekankan pada aspek legal dan terlepas dari pemikiran politik. Oleh karena itu dibutuhkan sejumlah kerangka-kerangka bagi pengembangan pemikiran negara dalam pandangan Islam yang memasukkan di dalamnya pemikiran politik.

Abdurrahman Wahid menyebutkan beberapa alasan, kenapa hal tersebut perlu dilakukan (1) bagaimanapun juga Islam tidak mengenal pemisahan agama dari politik, dan (2) kenyataan bahwa pemikiran tentang berbagai bidang kehidupan, termasuk politik dibutuhkan masyarakat, sehingga memberikan sumbangan besar terhadap teori politik. Di samping dua alasan tersebut penekanan aspek politik dikarenakan pemikiran politik berkaitan langsung dengan hubungan negara dan rakyat. Karenanya kesejahteraan rakyat haruslah menjadi landasan dan tujuan dari setiap aktifitas politik.

---

[54] Abdurrahman Wahid, “Islam: Ideologi Ataukah Kultural? (04)“, dalam *Islamku....,* 54, 58

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

Ketiadaan negara bukan berarti kaum muslimin harus hidup secara individual, mereka harus membuat komunitas masing-masing dan mewujudkan kewajiban-kewajiban kolektif agama yang mereka anut. Amar ma'ruf dan nahi munkar sebagai kewajiban agama harus dilakukan secara persuasif, oleh setiap muslim yang mampu. Dengan demikian terjadi keseimbangan antara hak-hak dan kewajiban-kewajiban perorangan dan kolektif.

3. Dasar-dasar pemikiran fikih siyasi Abdurrahman Wahid

Penolakannya terhadap kewajiban mendirikan negara Islam Indonesia, dan penerimaannya terhadap konsep *nation state*, di samping mempertegas pendekatannya yang cenderung *substantive inklusif realistik* juga dibangun di atas argumen-argumen fikih yang kokoh yang sebagiannya sudah dikemukakan menyertai analisis atas pemikirannya.

a. Bentuk negara termasuk sesuatu yang bersifat ijtihadi (al-maskut 'anh)

.Berdasarkan kajian yang cukup lama Abdurrahman Wahid tidak menemukan adanya konsep baku negara Islam, walaupun menemukan sejumlah prinsip universal yang harus dijadikan ukuran dalam kehidupan bernegara. Hal tersebut menunjukkan bahwa persoalan bentuk negara termasuk persolan ijtihadi yang tidak dijelaskan nas (al-maskut 'anh). Ia lebih menempatkan permasalahan tersebut dalam bingkai mu'amalah yang ma'qul al-ma'na, bukan ibadah mahdah yang ghair ma'qul al-ma'na (ta'abbudi).[55]

Sebagai permasalahan yang berkaitan dengan ma'qul al-ma'na, pemikiran tentang bentuk negara, dapat menggunakan pertimbangan akal secara luas. Bentuk negara yang ditampilkan dalam sejarah panjang berkembangan Islam, bukanlah sesuatu yang baku dan tidak bisa berubah, tetapi sesuatu yang dinamis, dan dapat berubah. Sebagaimana telah dikemukakan bahwa variasi model pemilihan kepala negara, terkait dengan *'illah* dan tujuan tertentu (*mu'allalah*), bukan yang dogmatik (ghair mu'allalah), karenanya mengacu pada

[55] Muhammad Yusuf Musa, Tarikh al-Fiqh al-Islamy (Mesir: dar al-Kitab al-Araby, 1958), 34

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

kaidah " al-hukm yadur ma'a al-illah wujudan wa adaman" bentuk negara dapat berubah karena perubahan 'illah atau karena tidak ditemukannya 'illah.

Terkait dengan persoalan yang tidak dijelaskan dalam nass ulama mengembangkan dengan berbagai metode yang ditawarkan. Kalangan Malikiah mengembangkan dengan masjahah mursalah, Hanafiah mengambangkannya melalui istihsan masjahah dan Syafi'iah mengembangkan istishab. Ulama syafi'iyyah mengembalikan masalah tersebut dalam suatu kaidah fiqh menyatakan "Al-asju fi al-ashya' al-ibahah".[56] Abdurrahman Wahid secara berulang-ulang mengembalikan dasar pertimbangannya pada masjahah 'ammah dan 'illah hukum.

Untuk mendukung pendiriannya, Abdurrahman Wahid melakukan pembacaan kembali atas penafsiran beberapa ayat yang dijadikan hujjah para penganjur negara Islam. Sebagaimana telah dijelaskan ia melakukan kritik terhadap penafsiran ayat yang dilakukan dengan pendekatan tekstual dan cenderung parsial dengan tidak memperhatikan ayat yang lain. Pemahaman yang ditawarkan lebih mengedepankan pada upaya penemuan nilai-nilai dasar yang prinsipil dan universal ketimbang bentuk formalnya. Dengan demikian dimungkinkan untuk melakukan dialog dengan realitas empirik tanpa kehilangan substansi ajarannya.

Penerimaan Abdurrahman Wahid terhadap asas tunggal dan NKRI sebagai hal yang final, didasari oleh pertimbangan-pertimbangan fikih yang tidak lepas dari tradisi pemikiran fikih Sunni. Secara rinci dasar-dasar argumen yang melandasinya adalah :

1) Dalam fikih, negara dibagi menjadi dar al-Islam, dar al-kufri dan dar al-sulh. Model dar al-salam memiliki visi menjaga kedamaian dan persatuan, membangun toleransi, saling tolong menolong dalam bingkai negara. Pandangan dar al-salam tercermin dalam piagam Madinah yang secara substansial berkomitmen pada hidup bersama pada kemajemukan

[56] Jalaluddin al-Suyuthi, al-Ashbah wa al-Nazair (Beirut : Dar al-Fikr), 66

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

masyarakat yang tunduk pada perjanjian (konstitusi). Untuk memperkuat argumennya ia mengutip beberapa keputusan Munas dan bahsul masa'il NU. [57]

2) Kata "salam" dalam ayat "udkhuluha>bi salamin aminin" diartikan dengan kedamaian, suatu itentitas universal yang tidak perlu dijabarkan dengan sistem tertentu. Di samping itu tidak ditemukan ketentuan hadits tentang kesultanan nabi, yang ada adalah nabi dan rasul yang bertugas bashiran wa nadziran.

3) Negara Islam yang akan melahirkan Islam formal, tidak cocok dengan kondisi Indonesia yang plural baik dari segi akidah maupun madzhab fikih. Pilihan negara Pancasila merujuk pada maqasid shari>ah, "*menarik maslahah dan menolak kerusakan*" dan kaidah "*menolak kerusakan lebih didahulukan dari pada menarik kemaslahatan*".

4) Nilai-nilai Islam harus menjiwai dalam segala aspek kehidupan. Ajaran Islam dapat masuk dalam kebijakan negara tanpa melihat bentuk dan ideologinya. Pemikirannya dalam hal ini dibangun atas dasar pertimbangan terwujudnya kemaslahatan dan menolak kerusakan.

b. al-Ghayah (al-maqasid) dan al-wasa>il

Penjelasan pertama dikembangkan dengan memperhatikan al-ghayah (al-maqasid) dan al-wasa>il. Suatu konsep yang cukup mapan dalam fikih dan usul fiqh. Dalam fikih konsep ini tertuang dalam kaidah "al-wasa>il hukm al-maqasid" dan "yughtafar fi>al-wasa>il ma>la>yughtafar bi al-maqasid".[58] Sedangkan terkait dengan kaidah usul fiqh dapat

[57] Gus Dur mengutip beberapa pandangan NU yang diputuskan dalam muktamar dan keputusan PBNU 22 Oktober 1945 mengeluarkan Resolusi Jihad yang menyatakan bahwa mempertahankan wilayah RI adalah kewajiban agama. Pandangan Gus Dur juga diperkuat dengan rumusan hasil bahtsul masa'il tahun 1935 di Banjarmasin memutuskan bahwa wajib hukumnya secara agama untuk mempertahankan kawasan kerajaan Hindia Belanda, karena ada dua sebab (1) kaum muslim diberi kemerdekaan untuk menjalankan agamanya, dan (2) di kawasan tersebut dulu telah ada kerajaan Islam. Muktamar NU tahun 1935 di Banjarmasin juga memutuskan kelak jika merdeka Indonesia bukan menjadi negara Islam tetapi menjadi dar al-salam (negara damai). Kesimpulan tersebut, menurut Gus Dur sejalan dengan pandangan Ibn Taymiyah yang mengatakan bahwa hukum Islam memperbolehkan *ta'adud al-A'immah* dan berarti mengakui negara bangsa. Abdurrahman Wahid, "NU dan Negara Islam (1)", dalam *Islamku....*, 103

[58] al-Suyuthi, al-Ashbah wa al-Nazair.., 175.

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

ditemukan dalam kaidah al-amru bi al-shai amrun biwasa>ilihi, al-nahyu 'an al-shai nahyun 'an wasa>ilihi.[59]

Yang perlu mendapat perhatian, wasa>il dalam bentuknya yang rinci ada yang bersifat ta'abbudi dan ada yang ta'aqquli. Untuk mewujudkan shalat secara absah, muslim harus suci dan menghadap kiblat. Bersuci, dapat dilakukan dengan berwudlu yang rinciannya telah dijelaskan al-Qur'an dan praktik nabi. Hal tersebut berbeda dengan penentuan arah qiblat yang untuk menemukannya tidak merujuk pada dijelaskan rinci nas}} tetapi meminjam ilmu lain (falak) untuk menemukannya.

Aplikasinya dalam analisis kasus sistem negara dan NKRI dapat dilihat dari aspek apakah pendirian negara sebagai tujuan ataukah sebagai wasa>il. Hubungan antara al-ghaya>h dan al-wasa>il terkait dengan pandangan kenegaraan Abdurrahman Wahid dapat dirujuk dari beberapa pernyataannya

> "Dalam acuan paling dasar, Pancasila berfungsi mengatur hidup kita sebagai kolektivitas yang disebut bangsa, sedangkan agama memberikan kepada kolektivitas tersebut tujuan kemasyarakatan (*social purpose*). Tanpa tujuan kemasyarakatan yang jelas hidup bangsa kita hanya akan berputar-putar pada siklus pertentangan dan kecenderungan alamiah belaka.
> .....Jelaslah dengan demikian antara agama dan Pancasila terdapat hubungan simbiotik, yang satu tak dapat hidup di Indonesia tanpa yang lain. Hubungan simbiotuik inilah yang memunculkan Pancasila sebagai pandangan hidup bangsa bukan hanya ideologi negara belaka."
> Pancasila harus diuji apakah mampu atau tidak mewujudkan prinsip-prinsip kenegaraan dan kebangsaan yang dituntut Islam. Itulah kunci yang dapat disumbangkan Islam kepada ideologi kita Pancasila. Kunci itu diperoleh dari lima buah jaminan dasar atas keselamatan fisik, keyakinan agama, kesucian keluarga, harta milik pribadi dan keselamatan profesi. [60]

Penetapan negara Pancasila sebagai al-wasi>lah, merupakan pilihan yang didasarkan pada pertimbangan atas realitas empirik bangsa Indonesia dan kajian atas kandungan Pancasila yang dinilainya tidak bertentangan dengan Islam (lam yukhali>f al-shar'a). Pilihan ini juga didasarkan pada pertimbangan menolak kerusakan lebih didahulukan dari meraih

---

[59] al-Syaukani, Irshad al-Fukhul (Surabaya: al-Haramain, tt), 107
[60] Syaiful Arif, *Humanisme Gus Dur* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2013.), 173

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

kemashlahatan. Pernyataan Abdurrahman Wahid ”yang satu tak dapat hidup di Indonesia tanpa yang lain” lebih mempertegas bahwa penetapan negara Pancasila kemudian bukan lagi sebagai pilihan yang bebas tetapi sebagai keharusan memilih. Hal tersebut sesuai dengan kaidah ”ma>la> yatimm al-waj>ib illa bih fahuwa waj>ib.[61]

c. Kontekstualisasi fikih

Kendatipun Abdurrahman Wahid menyatakan ketiadaannya konsep baku mengenai bentuk negara, permasalahan ini telah banyak dibahas oleh ulama terdahulu sampai ulama kontemporer. Ia memberikan apresiasi terhadap pemikiran mereka dengan disebutnya beberapa literatir seperti al-Muqaddimah, Ahk>am al-Sult>aniyyah, I’an>at al-T>alibin, dan Bughyat al-Mustarshidin>. Pemikiran klasik yang merupakan harta yang berharga dan merupakan sebuah kenyataan sejarah yang telah berjalan ribuan tahun lamanya, harus diapresiasi secara proporsional.

Pemikiran yang merupakan produk ulama terdahulu tersebut, tentu tidak seluruhnya dapat mewakili permasalahan yang dihadapi sekarang, karenanya perlu pemahaman yang kontekstual dengan memperhatikan realitas pada saat pemikiran itu dicetuskan dan realitas empiris yang dihadapi, sehingga perlu penafsiran ulang atas hukum agama yang ada tersebut. Dengan kata lain dibutuhkan ijtihad baru dalam aplikasi hukum yang sesuai dengan nafas negara bangsa dengan metode yang lebih baik, bukan hanya terbatas pada takhayyur dan eklektik.

Secara sederhana alur pemikirannya dalam membangun argumen ketidak wajiban mendirikan negara Islam dapat digambarkan dalam matrik berikut.

[61] Muhammad Abu Zahrah, Usu>l al-Fiqh (Beirut: Dar al-Fikr al-Araby,tt), 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

Fakta historis dan normatif	Pandangan Abdurrahman Wahid	Pemikiran fikih
- Variasi sistem pemilihan pemimpin - Beberapa bentuk pemerintahan - Beragamnya respon terhadap *nation state* - Tidak ada kejelasan mengenai besarnya negara yang diedialkan - Tidak adanya dalil yang sarikh yang menunjukkan keharusan mendirikan negara Islam	- Penentuan bentuk negara merupakan persoalan ijtihadi - Dalam menentukan bentuk negara Gus Dur menggunakan pendekatan prinsipil dengan mengedepankan substansi dari pada bentuk formal - Prinsip pemerintahan meliputi adanya jaminan kesejahteraan rakyat dan penegakkan keadilan	- Maqasid shari'ah - Penafsiran kembali yang tidak parsial - al-ghayah wa al-wasa'il - Kontekstualisasi fikih dengan memberi pertimbangan lebih besar pada kebutuhan riil

B. **Deformalisasi Fikih (Hukum Islam)**

Term ”formalisasi” digunakan Abdurrahman Wahid terkait dengan tiga hal, yaitu sebagai pendekatan, paradigma dan legislasi hukum Islam. Sebagai suatu pendekatan formalisasi mengambil bentuk arabisasi sosial budaya dan penafsiran tekstual atas dalil agama, yang berpegang pada zahir nass dan kurang memperhatikan maksud dari ajaran itu sendiri. Pemikiran normatif dan ideologis merupakan implikasi dari pendekatan tersebut. Fenomena kekerasan atas nama agama dan terorisme, di antaranya merupakan akibat langsung dari pendekatan yang formalistik dalam memahami agama.[62] Pendekatan tersebut selanjutnya juga terjadi pada hukum agama, sebagaimana ia menjelaskan

> ”Begitu juga hukum agama, harus diseragamkan dan diformalkan, harus ada sumber pengambilan formalnya al-Qur’an dan Hadis, padahal dulu cukup dengan apa kata kiai. Pandangan kenegaraan dan ideologi politik tidak kalah dituntut harus universal. Yang benar hanyalah faham Sayyid Qutub, Abd A’la al-Maududi dan Khumaini. Pendapat lain yang syarat dengan muatan lokal masing-masing mutlak salah. ” [63]

Formalisasi semacam itu, menurutnya, disebabkan oleh beberapa hal, yaitu kurang percaya dirinya umat Islam ketika menghadapi kemajuan barat yang sekuler dan masuknya

[62] DEPAG RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*…, 843
[63] Abdurrahman Wahid, “Salahkan Jika Dipribumisasikan”, dalam *Tuhan Tak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 106-107

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

pemikiran Islam formalistik dari Timur Tengah dan kecenderungan berfikir leterlijk (scripturalis). Kurangnya percaya diri umat Islam, mengambil sikap mensubordinasikan diri ke dalam konstruk arabisasi. Atas dasar hal tersebut Abdurrahman Wahid tidak setuju dengan penggunaan term ”Islam” atau ”Shari>at” terhadap hal-hal yang bersifat netral dan *public interest*, seperti ekonomi Islam dan bank syari’ah. [64]

Selain itu formalisasi juga dapat dijadikan visi dan misi dari gerakan Islam yang memilih jalur struktural bukan kultural. Upaya memandang sesuatu yang berbau kelembagaan sebagai satu-satunya ukuran menurutnya merupakan salah satu tanda pendangkalan agama yang terjadi di kalangan gerakan radikal Islam yang sasaran utamanya pendirian negara Islam dengan syari’at sebagai undang-undangnya.[65] Kata ”Islam” dipakai sebagai predikat atau simbol semata bukan substansinya sebagaimana tampak pada pemikiran ekonominya.

Gerakan yang tidak pernah surut dan terus diperjuangkan adalah formalisasi hukum Islam yang berbentuk legislasi dan pencantuman ajaran Islam sebagai undang-undang negara. Upaya tersebut merupakan konsekuensi dari bentuk formalisasi sebelumnya. Setelah kelompok Islam idealis gagal dalam memperjuangkan berdirinya negara Islam, mereka bergeser pada upaya legislasi hukum Islam. Abdul Halim, dalam *Politik Hukum Islam*, berkesimpulan bahwa sasaran akhir dari gerakan ini adalah legislasi hukum Islam dan pendirian negara Islam. [66]

Untuk memperjelas pandangan Abdurrahman Wahid tentang de-formalisasi, pada bagian ini akan diuraikan dua hal, yaitu kritiknya terhadap syari’atisasi bank dan islamisasi ekonomi dan perundang-undangan shari>ah (legislasi hukum Islam).

---

[64] M Syafi’i Anwar, “Islamku, Islam Anda dan Islam Kita Membingkai Potret pemikiran Abdurrahman Wahid, dalam *Islamku…* xxiv. Abdurrahman Wahid, “Syari’atisasi dan Bank Syari’ah”, dalam *Islamku…*, 191-194

[65] Abdurrahman Wahid, “Memandang masalah dengan Jernih”, dalam *Islamku…*, 338

[66] Secara luas diuraikan dalam Abdul Halim, *Politik Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Badan Litbang dan diklat Depag RI, 2008)

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

1. Syari'atisasi Bank Syari'ah

Pada tahun 70-an dan 80-an sejumlah ekonom mengajukan pendapat bahwa sebuah ekonomi dinamakan ekonomi Islam, kalau mengikuti ketentuan-ketentuan ajaran Islam tentang riba, eksistensi bank dan penolakan tentang asuransi. Perubahan itu sendiri terjadi tidak secara gradual tetapi perlahan mengikuti arus perubahan politik bangsa. Menurut Abdurrahman Wahid, pada tiga dasawarsa terakhir, beberapa pemikir mengemukakan apa yang disebut teori ekonomi Islam, yang berangkat dari konsep riba dan asuransi yang intinya menolak konsep bunga bank, menolak asuransi yang bersandar pada untung-untungan dan menolak persaingan bebas.

Pandangan ekonomi Islam yang memiliki orientasi kepentingan rakyat kecil yang digagas sejumlah pemikir pada 1980-an mengalami kegagalan mengajukan teori yang bulat dan utuh dan orientasinya berubah dari perjuangan kultural menjadi institusional. Watak merakyat dari para cendekiawan berubah menjadi perjuangan politik, seperti KUT yang semula merupakan program ekonomi berubah menjadi program politik.[67]

Dari ketiga isu tersebut perdebatannya kemudian mengerucut pada hukum bunga bank konvensional sebagai riba atau bukan. Para pendukung perbankan Islam yang pada awalnya dikembangkan pemikir neo-revivalis menafsirkan bunga sebagai riba.[68] MUI melalui keputusan resmi terkait dengan bunga bank konvensional mengatakan hukumnya haram dan termasuk kategori riba yang diharamkan al-Qur'an dan Hadits. Konsekwensi dari keputusan tersebut diharamkannya bank konvensional dan mengajukan bank syari'ah sebagai alternatif. Bank syari'ah menurutnya merupakan aplikasi nilai-nilai shari>ah yang prinsip dasarnya dilarangnya riba, gharar, maisir dan zulm.

Abdurrahman Wahid tidak sependapat dengan keputusan MUI atas penetapan bunga bank sebagai riba dan label shari>ah pada bank syari'ah. Menurutnya bunga bank bukanlah

[67] Abdurrahman Wahid, "Ekonomi Rakyat ataukah Ekonomi Islam", dalam *Islamku*…, 196
[68] Abdullah Saeed, *Menyoal Bank Syari'ah: Kritik Atas Interpretasi Nunga Bank kaum Neo-Revivalis,* terj. Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina, cet. III, 2006), xvi

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

riba yang kalau dalam kategori keputusan NU masuk dalam kelompok mubah.[69] Sebagai perbandingan ia mengutip Yusuf Qardlawi yang mengatakan bahwa bunga bank tidak selalu masuk dalam kategori riba, tergantung besar kecil dan maksud pemungutannya.

Pandangan Abdurrahman Wahid tersebut didasari oleh pemahaman atas latar belakang diharamkannya riba (asbab al-nuzul) dan praktik riba yang saat ayat tersebut turun menjadi sistem penindasan. Untuk menentukan riba tidaknya bunga bank, tidak cukup hanya berpegang pada adanya tambahan semata. Oleh karena itu untuk memahami makna riba perlu mengacu pada kajian terhadap praktik riba pada zaman jahiliyyah dan implikasinya yang menjadi sebab turunnya ayat. Ada dua hal yang menjadi indikator bahwa tambahan tersebut disebut riba yaitu eksploitatif dan konsumtif.

Sedangkan ketidak setujuannya pada syari'atisasi bank syari'ah karena belum dapat mewakili otoritas pelaksanaan shari'at. Ia melihat perubahan tersebut baru pada tahap penamaan tetapi substansinya sama. Ia mengatakan :

> " Hal lain yang perlu kita sayangkan, bahwa beberapa bank pemerintah telah mendirikan bank syari'ah, sesuatu yang masih dapat diperdebatkan. Bukankan bank seperti itu menyatakan tidak memungut bunga bank (interest) tetapi menaikkan ongkos-ongkos di atas kebiasaan?...
> Karenanya, banyak bank-bank swasta dengan para pemilik saham non-muslim turut terkena demam syariatisasi tersebut." [70]

Dari pernyataan tersebut pendirian bank syari'ah berjalan paralel dengan gerakan ekonomi Islam yang lebih menitik beratkan aspek formal dan institusional. Penolakan Abdurrahman Wahid terhadap bank syari'ah merupakan konsekuensi dari penolakannya terhadap formalisasi dalam bidang ekonomi. Baginya yang terpenting bukan format dan bentuknya, karena hal tersebut bersifat ijtihadi dan sangat kontekstual, juga bukan soal nama yang harus diperdebatkan tetapi bagaimana substansi dan orientasi ekonomi tersebut sesuai

---

[69]Lihat keputusan muktamar NU ke 2 9 oktober 1927 di Surabaya. Imam Ghozali Said (peny.), *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam* (Surabaya : LTN NU Jawa Timur, 2004), 28

[70] Abdurrahman Wahid, "Syariatisasi dan Bak Syari'ah", dalam *Islamku* …, 194

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 nilai-nilai dasar Islam, kesejahteraan dan keadilan. Pada akhir tulisannya yang berjudul ”Islam, Moralitas dan Ekonomi” ia mengatakan :

> ” Karenanya, dapat saja kita melihat pelaksanaan perinsip-prinsip Islam, namun dalam orientasi dan mekanismenya adalah ekonomi kapitalis. Padahal orientasi kapitalistik itu dibedakan dari orientasi Islam. Dalam orientasi kapitalistik yang diutamakan adalah individu penguasa besar dan pemilik modal. Dalam Islam justru kepentingan rakyat-kesejahteraan rakyat secara keseluruhan yang menjadi ukuran” [71]

Dasar pemikiran Abdurrahman Wahid terhadap bank syar’ah dan ekonomi Islam dapat dilihat dari pemikirannya tentang fikih mu’amalah. Menurutnya mu’amalah bersifat dinamis sejauh tidak ada pengharaman secara jelas. Bahkan jika terdapat keterangan yang jelas mengenai keharamannyapun, masih perlu dilihat aspek sosio historisnya. Pemikiran tersebut didasarkan pada kaidah fikih ”al-asl fi al-mu’amalat jawazuha hatta dalla al-dalil ala tahrimiha”[72] Kaidah tersebut memperlihatkan bahwa mu’amalah yang dikemukakan dalam kitab fikih, harus dipandang bukan sebagai sesuatu yang baku, sebab sistem mu’amalah selalu dinamis sebagaimana dinamika yang dihadapi manusia. [73]

Pengembangan fikih mu’amalah mesti mengacu pada prinsip dan nilai-nilai substantif yang mendasari. *Pertama*, tujuan hidup manusia dalam Islam adalah mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat (sa’adah fi al-darayn) yang menuntut pemenuhan yang seimbang. Oleh karenanya ada kendali dalam setiap langkah dan prilakunya, yaitu pencarian kebaikan untuk akhirat. Kerangka mikro bagi kehidupan muslim yang pokok dalam kehidupannya yang didasarkan oleh keyakinan agamanya.

Kedua, manusia adalah mahluk sosial yang membutuhkan orang lain. Abdurrahman Wahid dalam hal ini mengutip adagium ”Tidak ada Islam tanpa kelompok, tiada kelompok tanpa kepemimpinan, dan tiada kepemimpinan tanpa ketundukan”. Dari sini ia memberikan perhatian terhadap peran pemimpin dalam mewujudkan kesejahteraan masyarakat, yang

---

[71] Abdurrahman Wahid, “Islam, Moralitas dan Ekonomi”, dalam *Islamku*..., 167
[72] Al-Suyuthi, Al-Ashbah Wa al-Nazair…, 66
[73] Mukhlas Syarkun, *Ensiklopedi Gus Dur*…, 92

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

menurut pembukaan UUD 45 disebut adil makmur dan dalam bahasa fikih disebut al-maqas>}d al-'am>mah. Pemimpin harus memiliki orientasi yang benar dan jelas termasuk dalam ekonomi, apakah hal tersebut disebut ekonomi Islam atau ekonomi nasional tidak penting. Yang terpenting adalah bangunan ekonomi yang dikembangkan, baik tatanan maupun orientasinya harus sesuai dengan ajaran Islam. Kepentingan mikro ekonomi Islam untuk mencapai kepentingan dunia dan akherat, sama posisinya dengan dibangunnya ekonomi makro yang mementingkan keadilan dan kemakmuran seluruh bangsa.[74]

Oleh karena itu menurut Abdurrahman Wahid gerakan ekonomi Islam tidak boleh keluar dari nilai-nilai Islam itu sendiri, yaitu harus tetap pada orientasi ekonomi mas}lah}ah, berkeadilan untuk mencapai kesejahteraan.[75] Pertama, orientasi ekonomi harus memperjuangkan nasib rakyat kecil serta kepentingan orang banyak sebagaimana dirumuskan dalam kaidah fikih "Tas}arruf al-Imam ala>al-ra'iyyah manut}un bi al-mas}lah}ah". Tindakan pemerintah, termasuk ekonomi, harus mengacu pada pertimbangan mas}lah}ah, sebab kalau hal tersebut tidak terwujud dalam sistem ekonomi, maka berarti ada kedzaliman yang dilarang oleh al-Qur'an (QS, Ali Imran: 130; dan al-Baqarah: 279)[76]

Kedua keadilan yang pada prinsipnya berarti pemberdayaan kaum miskin atau lemah untuk memperbaiki nasib mereka. Keadilan adalah ketentuan dasar yang dibawa Islam baik perorangan maupun dalam kehidupan politik, yang jika diabaikan maka akan terjadi eksploitasi yang berlawanan dengan keseluruhan ajaran Islam.[77] Tuntutan keadilan berkali-

---

[74] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Orientasi Ekonomi", dalam *Islamku..*, 163
[75] Abdurrahman Wahid. Islam, "Moralitas dan Ekonomi", dalam *Islamku* …, 166
[76] al-Baqarah: 279

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya…*, 70
dan QS, Ali Imran: 130;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan. *Ibid*,130
[77] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Orientasi Ekonomi", dalam *Islamku...*, 169-170

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

kali dinyatakan dalam al-Qur'an seperti "hendaklah kalian berbuat adil" dan "keharusan menegakkan keadilan" yang secara eksplisit dinyatakan dalam al-Hasyr ayat 7

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

"Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya.[78]

Apa yang dikemukakan dalam ayat tersebut, menurut Abdurrahman Wahid, jelas menunjukkan watak keadilan struktural dari bangunan masyarakat. Jika hal tersebut diabaikan maka akan terjadi eksploitasi, dan itu sikap yang berlawanan dengan keseluruhan ajaran Islam.[79]

Hal yang tidak kalah penting dari keadilan ekonomi dalam Islam tampak pada ajaran tentang hubungan buruh dan majikan atau direktur dengan karyawanan. Islam memberikan patokan norma yang menempatkan keduanya secara proporsional dan berkeadilan. Seorang buruh dituntut untuk melakukan pekerjaannya secara baik, jujur dan hal tersebut bukan hanya kerja duniawi tetapi juga bagian dari pengabdiannya kepada Allah. Buruh yang sudah bekerja demikian berhak atas upah yang layak dan terbebas dari eksploitasi. [80]

Dari sisi lainnya majikan berkewajiban untuk tidak melakukan eksploitasi dan memberikan upah secara layak. Eksploitasi terhadap buruh, dalam Islam disejajarkan dengan perbudakan yang mendapat kemurkaan Allah. Ukuran lain dari tidak adanya eksploitasi juga

---

[78] Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*..546

[79] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Orientasi Ekonomi", dalam *Islamku*…, 169-170

[80] QS. al-Qasas (28) :26.

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ

Salah seorang dari kedua wanita itu berkata: "Ya bapakku ambillah ia sebagai orang yang bekerja (pada kita), karena sesungguhnya orang yang paling baik yang kamu ambil untuk bekerja (pada kita) ialah orang yang kuat lagi dapat dipercaya." Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*…, 613

Lihat pula Imam Bukhari, *Jami' al-Shahih al-Bukhari* (Surabaya a;-Haramain, tt), juz II, 34

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

diwujudkan dengan tidak boleh membebani buruh, terutama perempuan, melebihi batas kemampuannya. Buruh juga tidak boleh dipekerjakan terlampau berat atau dalam kondisi buruk. Dengan sudut pandang demikian buruh bukanlah orang yang lebih rendah, tetapi ia adalah bagian dari saudara. Keduanya masing-masing memiliki hak dan kewajiban yang dilaksanakan dengan baik. Tujuannya adalah memberikan keadilan bagi kedua belah pihak dalam setiap hubungan ekonomi.

Dikembangkan dari prinsip keadilan, hubungan antara konsumen dan produsen juga harus ada keseimbangan dan non ekspliotasi. Laba tidak hanya berfungsi menguntungkan pemilik modal, tetapi juga berfungsi menciptakan keadilan dalam hubungan antara konsumen dan produsen. Dalam pandangan Islam, benda dan jasa memberikan keuntungan kepada kedua belah pihak bukan yang bersifat eksploitatif.[81]

Hal lain yang penting dari pengembagan ekonomi yang berorientasi kesejahteraan dan keadilan adalah mekanisme untuk mewujudkannya. Abdurrahman Wahid berpendapat bahwa mekanisme untuk mencapai kesejahteraan tersebut tidak ditentukan format dan bentuknya. Acuan persaingan bebas dan efesiensi yang ditawarkan kapitalisme, tidaklah serta merta bertentangan dengan Islam, karena dalam Islampun ada konsep fastabiqu>al-khairat>.[82] Hanya saja pemerintah harus memberikan perlindungan pada yang lemah tanpa melakukan intervensi dalam perdagangan.

Orientasi kesejahteraan masyarakat dan keadilan juga berkaitan dengan pengembangan ekonomi oleh negara, karena kekuasaan semata-mata untuk kemashlahatan yang diterjemahkan menjadi kesejahteraan rakyat yang oleh UUD 45 dijadikan prinsip penyelenggaraan negara. Dilihat dari eratnya hubungan antara kebijakan dan pencapaian

[81] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Globalisasi Ekonomi", dalam *Islamku*…, 190
[82] Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya…*, 38

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

kesejahteraan, jelaslah bahwa nilai-nilai Islam memang belum dilaksanakan dengan tuntas oleh bangsa selama ini.[83]

Pencapaian kesejahteraan yang merata bagi seluruh bangsa, bukan hanya merupakan amanat UUD tetapi juga amanat agama, dan berdosa kalau mengabaikan hal tersebut. Pencapaian masyarakat menurut ajaran Islam dan masyarakat adil dan makmur menurut UUD 1945 adalah sesuatu yang esensial. Tanpa orientasi seperti itu apa yang dilakukan bertentangan dengan keduanya. Oleh karena itu harus menempuh kebijakan dan tindakan baru di bidang ekonomi, yaitu dengan mengembangkan ekonomi rakyat tanpa mengabaikan perkembangan pengusaha besar, sepanjang dilakukan dengan kemandirian, persaingan bebas, efesiensi dan modal swasta.[84] Pembangunan hendaknya lebih berorientasi spiritual keagamaan yang tidak memanjakan golongan atas dan mengabaikan ukuran-ukuran seperti kesejahteraan sosial, penegakkan hukum dan hak asasi manusia.[85] Ukuran-ukuran mikro dan makro harus sama-sama digunakan dalam mengukur pencapaian pembangunan nasional.

2. Legislasi fikih sebagai undang-undang

Secara historis penerapan hukum Islam tidak dapat dipisahkan dengan konteks sosial politik yang dihadapi umat Islam. Pada masa awal hukum Islam dan hukum negara menyatu dalam satu sistem hukum. Penyatuan ini terus berlanjut pada masa khulafa rasyidin, sehingga tidak ada permasalahan terkait legislasi hukum Islam. Ijtihad yang dilakukan para sahabat seperti Umar bin Khathab diarahkan pada pemecahan permasalahan baru yang muncul akibat perluasan wilayah Islam dan perubahan konteks yang dihadapi.[86]

Perkembangan penting terkait dengan keterlibatan negara dalam penerapan shari>ah terjadi pada abad XIX M di Turki yang mengadopsi hukum barat ke dalam hukum nasional.

---

[83] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Kesejahteraan Rakyat", dalam *Islamku…*, 178
[84] *Ibid*, 179
[85] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Teori Pembangunan', dalam *Islamku*…, 186
[86] Beberapa ijtihad Umar lebih detail Lihat Muhammad Yusuf Musa, Tari>kh al-Fiqh al-Islami>.., 57-74

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

Sejak saat itulah dikotomi hukum sekuler dan hukum shari>at mulai dikenal dalam dunia Islam.[87] Kesenjangan antara hukum Islam dan negara semakin melebar setelah negara-negara muslim jatuh ke tangan penjajah yang berusaha menepikan hukum Islam dari kekuasaan dan memperkenalkan sistem hukumnya sendiri kepada umat muslim.

Munculnya model negara bangsa (*nation state*) pada masyarakat muslim, yang mendasarkan ikatan sosial pada kesamaan sejarah, nasib, suku dan kesatuan wilayah bukan agama, memunculkan kesulitan dalam mengembangkan hubungan yang memungkinkan antara shari>ah dan negara. Terlebih muslim urban yang hidup di negara di benua Amerika dan Eropa sebagai kaum minoritas. Upaya yang dilakukan untuk mensinergikan antara realitas kehidupan bernegara dengan tuntutan untuk menjalankan hukum Islam, bukanlah suatu permasalahan yang sederhana .[88].

Bagi muslim Indonesia permasalahan mendasar yang dihadapi adalah bagaimana penerapan shari>ah (hukum Islam) dalam negara atau bagaimana mensinergikan antara realitas kehidupan bernegara dengan semangat menjalankan hukum Islam.[89] Dua entitas tersebut terus terlibat pergumulan yang melibatkan dua mainstream utama pemikiran Islam di Indonesia, yaitu nasionalis sekuler dan nasionalis Islam. Kecenderungan untuk menjadikan shari>ah sebagai undang-undang terus dilakukan oleh sebagian pemikir Islam terlebih lagi ketika era reformasi. Beberapa produk perundang-undangan yang menyangkut masalah perkawinan, peradilan agama, penyelenggaraan haji, zakat dan infak dan munculnya peraturan daerah yang berdasarkan shari>ah[90].

---

[87] Abdul Halim, *Politik Hukum Islam di Indonesia. Kajian Posisi Hukum Islam dalam Politik Hukum Pemerintahan Orde Baru dan Era Reformasi* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat DEPAG, 2008), 2

[88] Secara garis besar sikap negara-negara muslim terhadap persoalan tersebut dapat dibedakan dalam ada tiga macam, negara yang masih menggunakan syari'ah sebagai hukum Islam yang murni; Secara keseluruhan menggunakan hukum Islam; dan menggantikan Hukum Islam dengan hukum sekuler. Muhyar Fanani, *Membumikan hukum langi*t…, 4

[89] Azumardi Azra, *Islam Negara dan Civil Soceity* (Jakarta: Paramadina, 2005), 29

[90] Beberapa aturan perundangan tersebut adalah :

- Undang undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan yang ditindak lanjuti dengan (PP) nomorr 9 tahun 1975 dan PP nomor 10 tahun 1983

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 adalah salah seorang di antara pemikir Islam Indonesia yang tidak sependapat dengan formalisasi dan mengambil jalan menolak legislasi shari>ah melalui peraturan negara.[91] Ia tidak setuju penggunaan pendekatan institusional yang menjadikan hukum Islam sebagai alternatif hukum positif. Ia lebih condong pada pendekatan budaya yang lebih mendekatkan Islam dari bawah. Pemberlakuan shari>ah kemudian dilakukan melalui persuasif agar tumbuh kesadaran masyarakat. Dengan fungsionalisasi seperti itu diharapkan rekonsiliasi antara agama dan ideologi negara dapat berkembang secara kreatif.[92]

Shari>ah tidak hanya mengandung aturan-aturan publik, tetapi juga privat dan hubungan antar personal, seperti ibadah dan munakahat. Karenanya penerapan hukum Islam tidak selalu bergantung pada negara, melainkan masyarakatpun dapat memberlakukan hukum agama. Masyarakat secara moral berpegang pada ajaran Islam, dalam melaksanakan shari>ahnya, tanpa bergantung pada kehadiran negara agama. Yang dibutuhkan adalah adanya jaminan dari negara akan kebebasan bagi umat Islam untuk menjalankan shari>ahnya. Kaum muslimin melakukan shalat Jum'at bukan karena aturan negara, melainkan diperintahkan oleh shari>ah Islam dan diberi jaminan kebebasannya oleh negara. Demikian pula

---

- Undang-undang nomor 7 tahun 1989 pasal 49, menjelaskan bahwa hukum waris yang dipraktekkan di Pengadilan Agama adalah waris Islam, yang secara rinci terdapat dalam KHI
- Undang-undang nomor 17 tahun 1999 tentang tata aturan penyelenggaraan ibadah haji. Undang-undang tersebut dibuat dengan mempertimbangkan dua hal : (1) negara menjamin kemerdekaan warga negaranya untuk beribadah menurut agamanya masing-masing, dan (2) upaya menyempurnakan sistem dan manajemen penyelenggaraan ibadah haji yang menjamin terlaksanya ibadah dengan baik. Ketentuan-ketentuan hukum yang berkaitan dengan pelaksanaan ibadah haji sendiri dikembalikan pada fikih
- Undang-undang nomor 38 tahun 1999 tentang pengelolaan zakat, termasuk di dalamnya infaq, sedekah, hibah, washiat, waris dan kafarat yang memberikan jaminan pada umat Islam untuk menunaikan zakat sebagai salah satu kewajibannya demi pemerataan kesejahteraan. Titik tekan peraturan tersebut tidak pada ketentuan-ketentusn fiqh, sebagaimana KHI, tetapi lebih pada penyempurnaan sistem pengelolaan zakat oleh badan atau lembaga pengelola zakat, sehingga dapat dioptimalkan penggunaannya secara bertanggung jawab
- Pelaksanaan shari>ah Islam di daerah (Perda-perda Shari>ah)di beberapa daerah, seperti Aceh, Cianjur, Pamekasan dan Sulawesi, lahir perda-perda shari>ah.

A Rohmat Risyadi dan Rais Ahmad, *Formalisasi Syari'at Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia,* (Bogor: Galia Indonesia, 2006), 112 - 118

[91] Menurut M Syafi'i Anwar deformalisasi (hukum) Islam merupakan benang merah pemikiran Gus Dur. M Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (Jakartah: Paramadina, 1995), 51-68. Jazuni, *Legislasi Hukum di Indonesia*..., 350

[92] Choirul Anam, *Gua Dur Diadili Kiai-kiai*.., 150

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

pelaksanaan perintah puasa dan haji.[93] Keterlibatan pemerintah dibutuhkan terkait dengan regulasi dan keterjaminan hak kaum muslimin untuk melaksanakan ajaran agamanya.

Aspek Ibadah bersifat privat dan untuk melaksanakannya tumbuh dari kesadaran, tanpa terikat dengan ada atau tidak adanya paksaan negara. Intervensi dari luar sifatnya adalah penyadaran atau ajakan secara persuasif. Peran pemerintah pada aspek ini sifatnya memberikan jaminan kebebasan dan rasa aman dari gangguan fisik pihak manapun termasuk negara. Peran negara juga dapat terlibat dalam mengatur regulasi dan pengawasan agar pelaksanaan ibadah bisa berjalan dengan baik.

Aspek mu'amalah yang mengatur berbagai aktifitas masyarakat baik berkaitan dengan kehidupan sosial, jinayat, maupun terkait dengan politik, memiliki kompleksitas yang lebih tinggi dalam penerapannya. Terdapat dua hal penting terkait dengan penerapan mu'amalah di Indonesia. *Pertama* ketentuan agama berhadapan dengan masyarakat yang dinamis dan beragam, sehingga pembaruan internal merupakan tuntutan tak terhindarkan. *Kedua* menyangkut legislasi secara nasional akan berhadapan dengan penganut agama lain, karena di samping ajaran-ajaran yang terkait dengan keperdataan, sepertti pernikahan, waris dan transaksi antar personal, juga terdapat ajaran-ajaran yang terkait dengan publik yang kalau hal tersebut diterapkan akan juga mengikat yang lain.

Upaya legislasi inipun ternyata tidak mudah, karena sebagai produk politik[94] hal tersebut berhadapan dengan tarik-menarik berbagai kepentingan. Bahkan menurut Abdurrahman Wahid upaya formalisasi seperti itu melahirkan dialektika politik yang ambigu. Satu sisi kaum Islamis sebenarnya hanya menomor satukan politik dan menjadikan agama sebagai legitimasi orientasi kekuasaan. Pada sisi yang lain para "pembela Islam" tidak menyadari kepentingan negara yang akan menyebabkan bersatunya otoritas politik dengan otoritas transendental yang berbahaya. Kekhawatiran akan formalisasi memakai alasan yang

[93] Abdurrahman Wahid, "NU dan Negara Islam I", dalam *Islamku*…. 103
[94] Jazuni mengatakan bahwa setiap legislasi adalah produk politik. Jazuni, *Legislasi Hukum Islam*.., 9

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

sama dengan penolakan mendirikan negara Islam di Indonesia, yaitu menghindari terjadi kerusakan (dar' al-mafas>id).

Penolakan Abdurrahman Wahid terhadap formalisasi shari>ah sebagai undang-undang merupakan konsekuensi dari komitmennya terhadap realitas bangsa Indonesia yang pluralistik dan demokrasi. Indonesia terbentuk dari berbagai suku yang memiliki budaya dan keyakinan yang plural. Masing-masing mereka memiliki hak untuk memperoleh keadilan dan hak otonomi individu. Perdebatan yang merupakan konsekwensi dari pluralitas agama, pluralitas penduduk dan adat, berimplikasi pada ranah hukum.[95] Padahal setiap formalisasi atau positivasi selalu berkaitan dengan kodifikasi dan univikasi hukum.

Penolakan terhadap formalisasi shari>ah adalah ajakan untuk lebih memikirkan kepentingan dan kebutuhan real masyarakat yang mendesak, seperti kesejahteraan, ketidak adilan ekonomi dan kecurangan hukum, yang akan terpinggirkan oleh agenda simbolis penerapan hukum Islam dalam undang-undang. Menurutnya jika penampilan dari agama Islam terwujud tanpa formalisasi kehidupan bernegara, maka agama menjadi sumber inspirasi bagi gerakan-gerakan Islam dalam kehidupan bernegara.[96] Penolakan juga berpangkal dari kegelisahan atas dijadikannya agama sebagai politik yang pada akhirnya menjadikan agama sebagai legitimasi orientasi kekuasaan, sehingga manifestasi hukum Islam terjebak dalam posisi "pos penjagaan" yang bersifat apologetik dan tercerabut dari akar sejarah.[97]

Pada dasarnya karakter Islam Indonesia, terutama fikih, berwatak inklusif dan terbuka. Perubahan karakter terjadi pada perkembangan berikutnya karena dua hal, yaitu adanya transisi dari era tradisional ke era modern yang plural, sehingga menimbulkan kekhawatiran terjadinya konvensi agama dan Islam dijadikan ajang politik untuk menghadapi

---

[95] Abdul Halim, *Politik Hukum Islam*…, 1 dan 2. Bachtiar Efendi, *Islam dan Negara transformative*…, 2 Dick. Van Der Meij (ed), *Dinamika Kontemporer Masyarakat Islam* (Leiden-Jakarta: INIS, 2003), 3

[96] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Formalisme Ajarannya", Dalam *Islamku..*, 24

[97] Atho Mudzhar dalam penelitiannya terhadap fatwa MUI menemukan adanya kecenderungan politik dan pembelaan terhadap kebijakan negara. M Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2004), 258

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

kepentingan politik yang berbeda.[98] Semua itu menunjukkan pentingnya membuat rumusan hukum Islam yang dapat diterapkan dalam konteks ke-Indosensiaan yang menurut Abdurrahman Wahid disebut dinamisasi dan pribumisasi hukum Islam.

Upaya membumikan hukum Islam di bumi nusantara ini tidak pernah berhenti. Pemahaman kembali terhadap ajaran sering kali mengusung tema "kembali kepada ajaran yang asli, yaitu al-Qur'an dan Sunnah dan dibukanya pintu ijtihad. Pemikiran dan gerakan pembaruan (di Indonesia) selama ini dialamatkan sebagai misi dan visi utama organisasi-organisasi Islam modern seperti Persis (Persatuan Islam) dan Muhammadiyah, padahal realitasnya seluruh kalangan organisasi yang dianggap tradisional pun sama sekali tidak menolak pembaruan.

Sebagai alternatif dari penolakannya terhadap formalisasi hukum Islam, Abdurrahman Wahid mempromosikan masa depan syari'at sebagai system normative dikalangan umat tetapi bukan melalui penerapan secara paksa oleh Negara. Namun demikian shari>ah memainkan peran penting dalam membentuk norma dan nilai-nilai etik yeng dapat direfleksikan dalam UU dan kebijakan publik melalui proses demokrasi, bukan hanya karena alasan bahwa prinsip-prinsip tersebut adalah shari>ah. Pandangan yang demikian menunjukkan komitmennya dalam penerapan hukum Islam sekaligus penegakkan demokrasi.

Pandangan tersebut didasarkan beberapa asumsi bahwa umat Islam mayoritas atau minoritas dituntut untuk menjalankan shari>ah. Prasyarat untuk mewujudkan hal tersebut adalah netralitas negara dan tidak berupaya memperjuangkan formalisasi. Sebagai gantinya ia mengajukan pribumisasi hukum Islam sebagai model pembaharuan menuju fikih ke-Indonesiaan, bukan dalam pengertian mengesampingkan hukum Islam. Deformalisasi hukum Islam sebagai alternatif penerapan hukum Islam dalam konteks negara bangsa didasarkan pada suatu pemikiran fikih, bukan semata pertimbangan politik dan demokrasi.

[98] Abdurrahman Wahid, "Dialog dan Masalah Pendangkalan Agama", dalam *Islamku* ..., 52

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

Landasan fikih yang menjadi pertimbangan, selain beberapa argumen yang telah dijelaskan sebelumnya, juga nampak jelas berorientasi pada upaya mewujudkan masl}ah}ah dan menolak kerusakan (jalb al-masa>lih} wa dar'u al-mafa>sid). Umat Islam Indonesia dihadapkan pada pilihan-pilihan, antara masl}ah}ah dengan masl}ah}ah yang lebih besar atau pertentangan antara masl}ah}ah dan mafsadah. Penolakan terhadap formalisasi Islam sebagai prasarat penerapan shari>ah, didukung oleh faktor empirik pengalaman-pengalaman negara lain dan memungkinkannya melakukan agenda yang lebih besar yang harus diperjuangkan dari pada perjuangan formalisasi shari>at sebagai undang-undang.

Kecenderungan tersebut tidak bisa dilepaskan dari pendekatan dan paradigma formalistik. Sebagai suatu pendekatan formalisasi mengambil bentuk arabisasi sosial budaya, seperti atap masjid yang dikubahkan, dan peminggiran budaya wali yang serba jawa, tari sedati Aceh dan Tabut Pariaman. Kata sembahyang yang sejak lama digunakan untuk menunjuk peribadatan umat Islam harus diganti shalat, pakaian harus berjubah dan lailnnya. Padahal, menurut Abdurrahman Wahid arabisasi akan menimbulkan problem ketika dihadapkan pada nilai-nilai lokal yang secara substansi tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

C. **Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Kedudukan Wanita dalam Islam**

Islam diyakini oleh pemeluknya sebagai agama yang sempurna, yang mengatur bukan hanya hubungan vertikal dengan Tuhannya (ibadah), tetapi juga mengatur hubungan horisontal dengan sesama manusia dan lingkungannya. Ajaran tauhid menanamkan keyakinan bahwa tidak ada penghambaan kecuali kepada Allah. Penghambaan terhadap manusia atas manusia yang lain tidak dapat dibenarkan dan merupakan tindakan kemusyrikan. Dari situ muncul pandangan egalitarian, yaitu tidak ada perbedaan yang didasarkan etnik, dan jenis kelamin. Dalam pandangan tauhid, semua manusia sama dengan

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

hak-hak asasi yang dimilikinya. Keunggulan seseorang tidak diukur oleh ukuran-ukuran primordial, tetapi oleh kualitas ketakwaan.

Hak asasi manusia merupakan bagian intergral dari ajaran Islam yang meletakkan dasar dan prinsip-prinsip penghargaan dan penghormatan pada manusia dan kemanusiaan yang asasi yang diterangkan baik dalam al-Qur'an maupun Hadits.[99] Hak-hak dasar manusia tersebut antara lain hak diperlakukan secara sama baik dalam struktur masyarakat maupun kedudukannya di muka hukum (QS: al-Isra' (17) : 70; al-Nisa (4): 78, 105, 107 135; dan al-Mumtahanah (69): 8), hak kebebasan menyatakan pendapat, berkumpul dan berserikat (Ali-Imran (3): 104), 139; al-Baqarah (2): 170), dan hak kesetaraan pria dan wanita dan tidak membeda-bedakan manusia karena perbedaan etnis, jenis kelamin dan suku bangsa.[100]

Islam sangat jelas menyatakan pentingnya keadilan dan persamaan antar sesama manusia termasuk di dalamnya antara laki-laki dan perempuan. Islam juga memberikan penghargaan yang tinggi terhadap wanita dengan memberikan kemuliaan dan perlindungan, sebagaimana tampak pada beberapa variabel yang dijadikan standar untuk menganalisis kesetaraan gender dalam al-Qur'an.[101] Kedatangan Rasulullah membawa sejumlah perubahan

---

[99] Prinsip-prinsip penghargaan dan penghormatan pada manusia dan kemanusiaan tersebut secara jelas dinyatakan dalam beberapa ayat Qur'an yang antara lain :

- Prinsip Tauhid yang mengajarkan bahwa hanya ada saru pencipta dan pemelihara alam semesta yaitu Allah SWT satu-satunya Dzat yang patut disembah, dipuji, diagungkan dan dijadikan tempat menggantungkan harapan (al-Isra' : 70)
- Prinsip egalitarian
- Pengakuan sebagai khalifah Allah di bumi
- Perlindungan terhadap hak-hak manusia, seperti larangan membunuh tanpa hak, mengambil harta orang lain dengan cara batil, dan larangan berbuat dzalim.

[100] Syukran kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik* (Jakarta: Kencana, 2013), 168-175. Pradana memberikan rincian lebih detail dengan menyebutkan 23 hak yang harus dihormati : hak untuk hidup, hak untuk bebas, hak untuk mendapat kebebasan dan perlindungan dari segala bentuk diskriminasi, hak memperoleh keadilan, hak memperoleh pengadilan yang fair, hak perlindungan dari penyalah dgunaan wewenang dan penyiksaan, hak mendapat perlindungan atas kehormatan, hak suaka, hak-hak menyangkut minoritas, hak terlibat dalam urusan publik, hak memperoleh jaminan kebebasan keyakinan, perlindungan atas hak milik,status dan keamanan sosial, hak berkeluarga dan hak-hak yang muncuk darinya, hak memperoleh pendidikan dan tenpat tinggal. Pradana Boy, *Fikih Jalan Tengah* (Bandung: Hamdalah; 2008), 55-63

[101] Variabel-variabel tersebut, menurut Nazarudin adalah : 1) laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Allah (QS al-Dzariyat: 56; QS al-hujurat: 13; al-Nahl: 97); 2) laki-laki dan perempuan sebagai khalifah di Bumi (al-An'am: 125; al-Baqarah : 30); 3) laki-laki dan perempuan sama-sama menerima perjanjian primodial (QS, al-A'raf: 172; al-Isra: 70); 4) Adam dan Hawa sama-sama terlibat dalam drama kosmis, sama-sama diciptakan di Surga (al-Baqarah :35) sama-sama memakan buah Khuldi (al-A'raf: 22), sama-sama diturunkan ke bumi dan mendapat ampunan (al-A'raf: 23) dan sama-sama mengembangkan keturunan (al-

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

besar terhadap kedudukan dan posisi perempuan dari tradisi sebelumnya. Perubahan besar terhadap perempuan oleh ajaran Islam, antara lain : (1) walaupun jumlahnya masih di bawah laki-kaki mendapatkan bagian waris; (2) perubahan yang terjadi pada relasi suami isteri dalam keluarga, pembatasan jumlah isteri yang boleh di madu dan diberinya hak untuk memiliki hartanya sendiri; (3) sejumlah ajaran ditetapkan untuk mengangkat kedudukan wanita, seperti prinsip-prinsip kasih sayang (al-Nur: 21); dan (4) ditetapkannya masa iddah dan hak untuk melakukan kerja profesional.

Namun demikian pada realitasnya masih terdapat beberapa problematika menyangkut kesataraan dan peran wanita baik dalam ruang publik maupun domestik yang merupakan isu penting dalam kajian Islam kontemporer. Terdapat kritik terhadap pemikiran fuqaha yang menyangkut relasi perempuan dan laki-laki yang masuk dalam kategori tidak mendasar dan bersifat ijtihadi.[102] Pengkajian kembali juga dilakukan atas penafsiran ayat-ayat dan hadits yang meletakkan pusat kehidupan perempuan pada laki-laki, dengan mengajukan tawaran-tawaran metodologi, prinsip maqasid shari'ah, prinsip relativitas fikih dan prinsip tafsir tematik untuk rekonstruksi penafsiran yang ramah perempuan .[103]

Abdurrahman Wahid memberikan perhatian cukup serius terhadap masalah perempuan dan tidak hanya memandangnya dari perspektif hak asasi, tetapi menggunakan perpektif fikih. Menurutnya Islam memberikan penghargaan yang tinggi terhadap wanita dengan memberikan kemuliaan dan perlindungan yang secara prinsip tercakup dalam kulliyat al-khams. Pertama baik wanita maupun pria sama-sama memiliki hak dasar bagi keselamatan fisik, baik dalam lingkup domestik maupun ruang publik. Kedua hak dasar akan keselamatan keyakinan dari pemaksaan. Ketiga hak dasar atas keselamatan kesucian dan keselamatan

---

Baqarah: 187); dan 5) Laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi (QS, Ali 'Imran: 195; al-Nisa': 124; al-Nahl:97; dan al-Ghofir: 40) Nazarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Qur'an* (Jakarta : Paramadina, 2001), 247

[102] Musda Mulia, *Islam dan hak Asasi Manusia Konsep dan Implementasi* (Yogyakarta : Naufan, 2010), 153-156

[103] *Ibid* , 168-174

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

keluarga. Keempat hak dasar akan keselamatan milik pribadi baik wanita maupun pria. Kelima, hak akan keselamatan profesi atau pekerjaan bagi pria dan wanita.[104]

Hanya saja perihal kesamaan hak tersebut, menurutnya, seringkali dikacaukan oleh anggapan bahwa Islam menentangnya, yang disandarkan pada ayat ”al-rijalu qawwamuna ’ala al-nisa’”(al-Nisa’ : 34) dan hadits yang artinya ”jangan serahkan urusan penting pada wanita”[105]. Walaupun Abdurrahman Wahid mengakui adanya perbedaan antara pria dan wanita, sebagaimana terungkap dalam ayat dan hadits tersebut atau secara normatif ditemukan dalam fikih, akhlak dan keyakinan, namun hal tersebut harus difahami secara proporsional dan kontekatual.

Abdurrahman Wahid menyadari adanya kesenjangan antara ajaran Islam dengan kenyataan yang dipisah oleh batas yang mendapat legimitasi agama yang menyangkut kesataraan dan peran wanita baik dalam ruang publik maupun domestik. Hal tersebut tidak mudah dipecahkan karena ditopang oleh pandangan shari’ah yang sudah menjadi patokan tunggal semenjak berabad-abad lamanya. Perlakuan yang tidak setara antara laki-laki dan perempuan masih banyak ditemukan dalam masyarakat muslim, baik terkait dengan peran publik atau kehidupan dalam rumah tangga.[106] Berikut ini membicarakan pandangannya tentang beberapa permasalahan perempuan.

1. Kepemimpinan wanita

Di kalangan muslim terdapat pemikiran yang tidak tunggal mengenai hak kepemimpinan publik perempuan. Sebagian masyarakat muslim menolak peran wanita dalam kepemimpinan Islam dan sebagian yang lain menuntut dipenuhinya hak tersebut. Dua pandangan tersebut mempunyai landasan argumentasi yang mengacu pada al-Qur’an dan Sunnah dengan tingkat interpretasi yang beragam.

---

[104] Abdurrahman Wahid, “Hak-hak Wanita Dalam Islam”, dalam *Islam Kosmopolitan*…, 375

[105] Ahmad bin Hanbal, Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal (Amman: Bait al-Afkar al-Daulah, 1998), juz II, 506, 512 dan 513

[106] Abdurrahman Wahid, “Hak-hak Wanita Dalam Islam”, dalam *Islam Kosmopolitan*…, 158-160

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

Pemikiran mereka yang menolak kepemimpinan wanita didasarkan pada al-Qur'an Surat al-Nisa' : 34 "al-rijalu qawwamuna 'ala>al-nisa>", dan hadits yang menerangkan tentang tidak akan bahagia suatu kaum yang menyerahkan urusannya pada wanita,[107] hadits tentang larangan wanita menjadi imam shalat bagi laki-laki dan hadits yang menyatakan bahwa wanita hanya memiliki separo akal dari laki-laki".[108] Pandangan demikian bukan hanya dikemukakan oleh ulama klasik dan pertengahan, tetapi juga pemikir Islam kontemporer yang mengikuti alur pemikiran konservatif. Berbeda dengan pandangan tersebut, mereka yang berpandangan bahwa wanita yang memiliki kapasitas berhak menjadi kepala negara. Merekapun kemudian mengajukan sikap kritis terhadap dalil-dalil yang menurutnya diskriminatif terhadap perempuan seperti beberapa dalil yang telah disebutkan. Fatima Mernisi, di antaranya memberikan ulasan kritik hadis yang artinya *"Tidak akan bahagia suatu kaum yang menyerahkan urusannya pada wanita"*, yang meliputi kajian atas sanad, asbab al-wurud dan historisitas masing-masing perawinya. [109]

Abdurrahman Wahid, juga melihat masih adanya keberatan sebagian pemikir Islam dan pemimpin partai politik Islam Indonesia atas kepemimpinan wanita. Menurutnya pemikiran mereka, sama dengan pemikiran Islam yang lain, mendasarkan argumennya pada al-Qur'an "al-rijal qawwamuna 'ala>al-nisa> (QS al-Nisa: 34). Terdapat dua macam pemaknaan terhadap lafadz "qawwamun" pada ayat tersebut.: Pertama, laki-laki bertanggung jawab fisik atas keselamatan wanita, dan kedua lelaki lebih pantas menjadi

---

[107] Hadis tersebut secara riwayah dapat dipertanggung jawabkan karena terdapat pada Shaheh Bukhari.

"لن يُفلِح قومٌ وَلَّوا أمْرَهُم امرأة" رواه البخاري من حديث عبد الرحمن بن أبي بكرة، عن أبيه

Al-Bukhori, al-Bukhari (bandung: al-Ma'arif, tt), Juz IV, 228, . Menurut J Wensinck dkk. hadits tersebut diriwayatkan oleh Bukhari, Tirmidzi dan Ahmad drngan redaksi yang berbeda-beda. Lihat pula Malik Madani, *Politik Berpayung Fiqh* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010), 15-17

[108] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Kepemimpinan Wanita", dalam *Islamku…*, 128

[109] Dalam artikelnya yang berjudul "Penafsiran Feminis Tentang Hak-hak Perempuan Dalam Islam" Fatima Mernisi, salah satu Feminis Arab Muslim yang terkenal, memberikan analisis historis cukum luas, yang diarahkan pada kapan dan kenapa hadis itu diucapkan Nabi saw dan bagaimana keterlibatan Abu bakrah dalam proses periwayatan hadis tersebut. Fatima, mengacu pada ulasan Ibn Hajar dalam Fath al-Bari menyusuri latar belakang hadis tersebut secara detail, bukan kesahihan sanadnya tetapi konteks historisnya. Fatima Mernisi, "Penafsiran Feminis Tentang Hak-hak Perempuan Dalam Islam", dalam *Wacana Islam Liberal*, Charles Kurzman (ed.) (Jakarta: Paramadina, 2003), 156-184.

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

pemimpin negara. Mereka, menurutnya, lebih memilih pendapat kedua dengan diperkuat oleh sejumlah sumber tekstual (adillah naqliyyah) lain seperti ayat al-Qur'an tentang hak waris perempuan "Bagian laki-laki (dalam masalah warisan) adalah dua kali bagian wanita" dan dan hadits yang artinya "wanita hanya memiliki separo akal dari laki-laki".[110]

Menanggapi berbagai pandangan tersebut Abdurrahman Wahid melihat pentingnya memperhatikan hak laki-laki dan perempuan secara berimbang, karena memang Islam menilai seperti itu. Dalam hal ini ia mengawali analisisnya dengan mengemukakan Firman Allah al-Hujurat ayat 13

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13)

" Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal. "[111]

Ayat tersebut menunjukkan bahwa realitas penciptaan manusia yang secara gender, suku dan bangsa adalah plural. Perbedaan yang dikemukakan dalam ayat tersebut bersifat biologis antropologis, bukan perbedaan institusional atau kelembagaan, sebagaimana penafsiran ulama klasik yang memiliki pengaruh cukup besar pada umat Islam. Bahkan Banazir Butho, sebagaimana dikemukakannya, meminta do'a bagi bangsa Pakistan, karena khawatir akan bahaya sebagaimana diisyaratkan hadits rasulullah "Tidak akan pernah sukses sebuah kaum yang menyerahkan kepemimpinannya kepada perempuan".

Apa yang digambarkan Abdurrahman Wahid tersebut menunjukkan mengakarnya suatu pandangan yang telah berabad-abad lamanya diikuti orang, sehingga sulit mengubahnya. Pandangan mereka tersebut tidak sejalan dengan apa yang dirumuskan

[110] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Kepemimpinan Wanita", dalam *Islamku*…, 128
[111] Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*…, 847

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

undang-undang, yang memberi hak sama kepada wanita. Seolah-olah ada benturan antara agama dengan negara dan realitas empirik.[112] Untuk itu diperlukan penafsiran baru sesuai dengan perubahan baru.

Abdurrahman Wahid melihat bahwa hadits tersebut berkaitan dengan sistem kepemimpinan Arab abad VII sampai IX yang berbentuk kepemimpinan suku dan perseorangan, sedangkan sekarang bersifat kelembagaan. Hadits seperti itu berlaku pada zamannya, namun penerapannya pada masa yang berbeda membutuhkan kajian serius agar tujuan shari>ah dapat terwujud. Ia merekomendasikan penafsiran kontekstual dengan melibatkan kajian historis masyarakat Arab terhadap hadits tersebut. Hal serupa juga diberlakukakan dalam memahami beberapa ayat termasuk kitab-kitab fikih yang dituduhkan para feminis.

Di Indonesia secara perlahan dan praktis terjadi perubahan atas kepemimpinan wanita. Terkait dengan persyaratan hakim, menteri agama, kiai NU dan pesantren yang berpegangan pada fikih memutuskan bahwa sekolah hakim agama boleh menerima siswi puteri dan berlanjut di Fakultas Syari'ah jurusan Qadla. Padahal al-Mawardi dalam Ahkam al-Sulta>niyyah, menetapkan syarat laki-laki bagi hakim.[113]

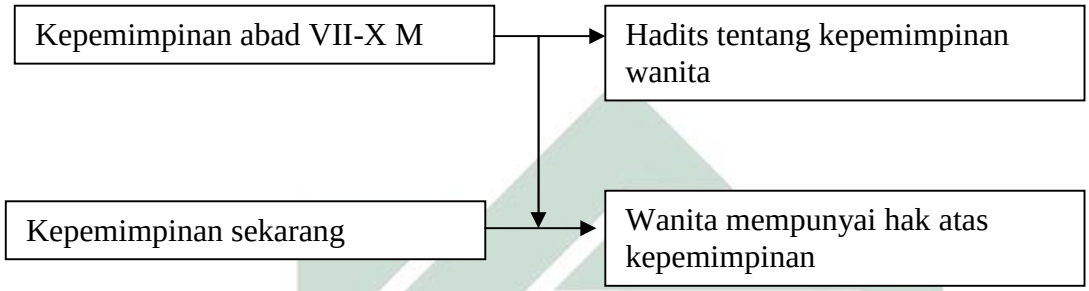
Dari ulasan tersebut, walaupun tidak secara eksplisit Abdurrahman Wahid mengakui bahwa wanita mempunyai hak untuk menjadi pemimpin kalau memiliki kemampuan untuk itu. Pandangannya tersebut dapat digali dari rekomendasinya atas pentingnya untuk melakukan penafsiran baru yang kontekstual atas dalil-dalil tersebut dengan menggunakan pendekatan sosio historis dan mengacu pada maqasid shari>ah. Fikih kepemimpinan wanita bersifat kontekstual dan ijtihadi. Teks dalil yang dijadikan landasan pemikiran kelompok yang menolak kepemimpinan Islam, harus dipahami secara kontekstual dengan memperhatikan kultur dan sosio historis masyarakat Arab waktu itu.

---

[112] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Kepemimpinan Wanita", dalam *Islamku…*, 131
[113] Al-Mawardi, al-Ahkam al-Sulta>niyyah (Surabaya: Bungkul Indah, tt), 6, 16 dan 60

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

Alasan lain dapat dilihat dari sikapnya yang mengamini pendirian kiai NU yang menyetujui penerimaan siswi puteri bagi sekolah hakim agama dan fakultas Syari'ah jurusan qadlâ'. Hal tersebut menunjukkan ada penerimaan akan keterlibatan wanita dalam peran publik. Walaupun secara teoritis masih diperdebatkan, secara praktis hal tersebut sudah berjalan.



2. Peran publik perempuan : aktivitas di luar rumah dan hukum khalwat dalam Islam

Pada akhir-akhir ini dunia Islam dikejutkan isu-isu perempuan, seperti peristiwa Aminah Wadud ingin bertindak menjadi khatib shalat Jum'at dan pencalonan Megawati sebagai calon presiden bergandengan dengan Hasyim Muzadi. Dua peristiwa tersebut merupakan contoh kasus terkait peran publik perempuan dan haknya sebagai pemimpin yang masih diperdebatkan. Di luar permasalahan kepemimpinan wanita, masih terdapat problem-problem lain seperti keterlibatan perempuan dalam ranah publik, hak untuk bekerja di luar rumah, aurat wanita dan khalwat. Banyaknya wanita Indonesia yang mencari nafkah, bahkan menjadi TKI ke luar negeri, memunculkan permasalahan yang tidak mudah.

Di Indonesia, para wanita, bukan hanya diam di rumah dan mempunyai anak, tetapi ikut bekerja mencari nafkah membantu suaminya dengan ikut berjualan di pasar atau pekerjaan sampingan yang lain. Kondisi ini semakin berkembang dengan semakin signifikannya peran perempuan, baik sebagai guru, anggota DPR dan profesi yang lain. Wanita Indonesia selain berperan dalam dunia politik dan kerja profesional, juga memenuhi

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

pabrik, kaki lima bahkan bekerja di luar negeri sebagai TKW. Wanita karir, di Indonesia, bukanlah fenomena yang langka, tetapi lumrah.

Realitas di Indonesia tersebut menurut Abdurrahman Wahid jauh berbeda dengan sosial budaya masyarakat Arab. Pada masyarakat Arab yang bekerja adalah laki-laki sedangkan wanita hanya sebagai pembuat anak.[114] Perubahan kondisi dan realitas tersebut berpengaruh pada perubahan hukum halwat bagi perempuan, berkumpulnya wanita dan pria dalam satu tempat dan wanita bepergian tanpa dikawal oleh suami atau anaknya. Menurutnya situasi dan konsidinya sekarang berbeda dengan dahulu. Situasi dan konsidinya sekarang aman, berjualan di pasar aman, di ruang kelas aman, maka campur di kelas antara wanita dan pria tidak masalah. Karenanya, walaupun menyadari adanya efek termasuk meningkatnya hubungan seksual di luar nikah, terutama wanita karir, ia tidak setuju dengan peraturan daerah yang mencoba menghalangi hak bekerja perempuan, seperti di Sumatra Barat yang melarang wanita bekerja di atas jam 09.00 tanpa dikawal oleh keluarga dekat.

Apa yang dikemukakan Abdurrahman Wahid, memiliki rujukan dalam historis Islam awal. Fenomena wanita bekerja tersebut sudah terjadi, bahkan terdapat di antaranya terlibat dalam peperangan.[115] Terdapat sejumlah nama dalam sejarah Islam awal, perempuan-perempuan bekerja di luar rumah, seperti Khadijah seorang isteri Nabi yang tercatat sebagai orang yang sukses, Qillat Ummi bani Ammar yang meminta petunjuk jual beli kepada Nabi, Zainab binti Jahsy isteri Nabi yang lain yang bekerja sebagai penyamak kulit, dan al-Syifa' seorang wanita yang pandai menulis yang dijadikan petugas mengurusi pasar kota Madinah.[116]

Sejalan dengan hak bekerja adalah hak untuk belajar yang secara normatif dikemukakan oleh nas} baik al-Qur'an maupun Sunnah. Wanita di zaman Nabi juga

---

[114] Abdurrahman Wahid," Hak Asasi Wanita dalam Islam", dalam *Islam Kosmopolitan…,* 38

[115] Seperti keterlibatan Aisyah dan Umi Sulaim dalam peperangan. Al-Bukhori, al-Bukhari (Bandung: al-Ma'arif, tt) Juz III, 37-38. Abu Dawud, Sunan Abi Dawud (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), Juz III, 18

[116] Mukhlas, *Ensiklopedi Gus Dur 3*…, 69-71

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

menyadari kewajiban menuntut ilmu. Banyak wanita yang menonjol pengetahuannya dan menjadi rujukan banyak tokoh laki-laki, seperti Aisyah isteri Nabi yang terkenal sebagai periwayat hadits. Tokoh lain, sebagaimana dikutip Mukhlas, adalah Mu'nisah al-Ayyubiyyah, Syamiyat al-Taimiyah, Zainab, Khansa dan Robi'ah al-Adawiyyah.[117]

Melihat dari berbagai permasalahan tersebut, Abdurrahman Wahid memandang penting dilakukannya reaktualisasi atau menurut istilahnya pribumisasi fikih yang bertolak dari realitas ke-Indonesiaan. Ia mengatakan :

> "..... Jika ingin dibuat fikih Indonesia, maka entri poinnya harus dari soal ini. Artinya melalui fikih yang melihat kenyataan indonesia, seperti kenyataan boleh wanita menjadi guru agama, menjadi hakim bahkan persiden, kenyataan banyak orang melaksanakan wasiyat wajibah. Dengan kata lain mereka menghindar dari fikih formal dan membuat fikihnya sendiri. Ini artinya apa? sekarang ini perubahannya sudah sedemikian jauh. Ini artinya fikih Indonesia sebenarnya sudah berjalan dan sudah menjadi fenomena umum". [118]

Pandangannya tersebut merujuk pada kaidah fikih "al-hukm yadur ma'a al-illat wujudan wa 'adaman" dan sekaligus berpegang pada maqasid shari'ah. Pernyataan bahwa "situasi dan konsidinya aman" menunjukkan bahwa kehawatiran akan terjadinya mafsadah dapat dihindari. Ia tidak melihat masalah ini dari pertimbangan dhari'ah. Ia juga tidak melihat dari adanya pertentangan antara mafsadah dan maslahah, tetapi dari pertentangan dua mafsadah, yaitu mafsadah terbatasinya hak-hak perempuan, di sisi yang lain memungkinkannya terjadi mafsadah perzinahan dan kriminalitas terhadap perempuan.[119]

Dari uraian panjang tersebut jelaslah bahwa Abdurrahman Wahid menyadari adanya kesenjangan antara ajaran Islam yang menjadi patokan tunggal semenjak berabad-abad lamanya dengan kenyataan yang berkembang. Tidak ada perimbangan antara shari'ah dan tauhid juga akhlak. Pandangan seperti itu sangat penting untuk dijadikan paradigma dalam merumuskan pandangan Islam mengenai hak-hak wanita. Jelaslah pandangannya tentang

---

[117] *Ibid*, 73

118 Abdurrahman Wahid," Hak Asasi Manusia dalam Islam", dalam *Islam Kosmopolitan*.., 379

[119] Kaidah Fiqh mengatakan "Jika terjadi pertentangan antara dua kerusakan, maka jagalah yang lebih berat kerusakannya dengan melakukan yang lebih ringan. Al-Suyuti, Al-Ashbah wa al-Nazair…, 96

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

persamaan hak antara pria dan wanita dan relasi-relasinya dalam keluarga, masyarakat dan bernegara.

3. Pandangan Abdurrahman Wahid tentang fikih keluarga

Pernikahan dalam Islam, walaupun ada mahar yang harus diterimakan kepada isteri dan menyebabkan halalnya hubungan seksual antara suami dan isteri, bukanlah semata-mata transaksi jual beli sehingga suami memiliki isterinya. Setelah melakukan pernikahan perempuan bukan berarti kehilangan haknya sebagai manusia, melainkan masing-masing memiliki hak dan kewajiban.[120] Konstruk dan paradigma pernikahan dalam Islam sebagaimana telah disebutkan, dan aturan-aturan yang terkait sejalan dengan tuntutan hak-hak perempuan, seperti ditetapkannya aturan tentang khulu', iddah dan mut'ah.[121] *Khulu''* diperuntukkan bagi wanita untuk mengajukan talak, *iddah* adalah masa yang memungkinkan dilakukannya perbaikan, sedangkan *mut'ah* pemberian sejumlah uang atau barang yang mengiringi perceraian.

Meskipun secara prinsip aturan pernikahan tersebut menunjukkan perbaikan atas status dan kedudukan perempuan, terdapat ketentuan-ketentuan fikih yang dalam implementasinya masih problematik bahkan memunculkan gugatan. Terdapat sejumlah hal yang sebelumnya tidak menjadi masalah, kini dipersoalkan atau paling tidak menghadapi kesulitan-kesulitan implementatif, misalnya hak reproduksi, pembatasan peran publik bagi isteri, termasuk hak poligami bagi suami. Di samping itu untuk menjamin perlindungan terhadap perempuan gugatan juga diarahkan pada ketentuan fikih tentang pencatatan pernikahan, pembatasan usia dan penetapan talak di depan pengadilan.

---

[120] Abu zahrah dalam kitabnya Al-Ahwal al-Shahshiyyah, mendefinisikan pernikahan sebagai akad yang menimbulkan akibat hukum berupa halalnya berhubungan antara suamu isteri, tolong menolong serta menimbulkan hak dan kewajiban antara keduanya. Senada dengan definisi Abu zahrah, definisi yang dikemukakan fuqaha termasuk pemikir islam Indonesia seperti Hazairin, Sayuthi Thalib, mahmud Yunus dan Ibrahim Husen. Agaknya yang memberikan penekanan sedikit mendalam adalah definisi Thahir Mahmood yang memandang pernikahan sebacai ikatan lahir batin antara laki-laki dan perempuan yang menjadi suami isteri untuk kebahagiaan hidup dan membangun keluarga dalam sinaran ilahi.

[121] Sukran kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik…*, 205

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 tidak menyinggung soal hak-hak perempuan dalam keluarga secara detil, tetapi mengemukakan beberapa problematik yamg dihadapi fikih dan aplikasinya di Indonesia, seperti hak keluar rumah, poligami dan pembatasan kelahiran. Untuk yang pertama pandangannya telah dibicarakah dalam pembahasan terdahulu.

a. Keluarga berencana dan pembatasan kelahiran

Berkaitan dengan hak reproduksi, Abdurrahman Wahid melihatnya bahwa reproduksi merupakan suatu keniscayaan bagi manusia. Hal tersebut dapat dilihat dari al-Qur'an surat al-Nisa ayat 1 yang menjelaskan bahwa dari jiwa yang satu diciptakan seorang isteri yang dari keduanya tercipta laki-laki dan perempuan. Fungsi reproduksi ini sudah mutlak dalam diri manusia. Namun kalau ada orang menikah tidak ingin punya anak diperbolehkan, karena hal tersebut bukan kewajiban, tetapi keinginan tersebut tidak sesuai dengan kodratnya. Kalau ada yang memilih seperti itu, maka itu persoalan spesifik yang tidak dapat dihukumi dengan ketentuan umum.[122]

Di Indonesia belakangan menghadapi problem kependudukan, yaitu peningkatan jumlah penduduk menjadi tak terkendali. Pada masa orde baru pemerintah mengeluarkan kebijakan pembatasan kelahiran (keluarga berencana) sebagai solusi alternatif. Kebijakan ini menuai kontroversi di kalangan ulama. MUI memberikan keputusan bahwa kalau yang dimaksud adalah pengaturan jarak kelahiran, maka hukumnya boleh, tetapi kalau memutus kelahiran sama sekali, maka hukumnya haram.[123] Keputusan tersebut hampir sama dengan keputusan muktamar NU ke 28 tahun 1989 hanya saja untuk pemutusan yang sifatnya temporal hukumnya makruh dan yang permanen hukumnya haram.[124] Abdurrahman Wahid melihat adanya pergeseran di kalangan ulama yang awalnya menolak sama sekali, kemudian bergeser dengan memberikan tafsil. Ia mengatakan :

---

[122] Abdurrahman Wahid," Hak Asasi Wanita dalam Islam", dalam *Islam Kosmopolitan*…, 382
[123] H.M. Hasbi Umar, *Nalar Fikih Kontemporer* (Jakarta: Gunung Persada, 2007), 197
[124] Imam Ghozali Said dan Ma'ruf Ansori (peny.), Ahkam Fuqaha>: *Solusi Problema Aktual Umat Islam*…, 448

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

> ”Dahulu KB sama sekali ditolak, padahal waktu itu ia adalah satu-satunya cara untuk membatasi peningkatan jumlah penduduk. Dasarnya adalah program ini sebagai campur tangan manusia dalam hak reproduksi manusia yang berada di tangan Tuhan sebagai sang pencipta. namun kemudian manusia melakukan upaya baru untuk merencanakan kelahiran...” [125]

Abdurrahman Wahid secara garis besar sependapat dengan keputusan muktamar NU atau keputusan MUI yang hanya memperbolehkan perengaturan dan pembatasan kelahiran yang tidak permanen. Pemahaman atas KB harus bergeser dari pembatasan kelahiran ke perencanaan keluarga dan setiap individu tetap diberi hak untuk memilih apakah berKB ataukah tidak. Ia mengatakan

> ”Namun kemudian manusia merumuskan upaya baru untuk merencanakan kelahiran (tanzim al-nasl atau family planing) sebagai ikhtiar menentukan jumlah penduduk sebuah negara pada suatu waktu. Dengan demikian dipakailah cara-cara, metode, alat-alat dan obat yang dibenarkan oleh agama, seperti pil KB, kondom dan sebagainya”.[126]

Pertimbangannya didasarkan adanya kebutuhan yang mendesak yang bukan hanya pada persoalan individu tetapi mencakup kehidupan secara luas. Secara mikro mempunyai anak bukan hanya permasalahan hak, tetapi juga tanggung jawab memberikan pendidikan yang baik, menyiapkan untuk dapat hidup secara layak dan pembinaan akhlak dan keberagamaannya. Sedangkan bagi pemerintah, pertumbuhan jumlah penduduk yang tidak terkendali akan menimbulkan problem sosial yang tidak sederhana, seperti kepadatan penduduk, menyiapkan pendidikan dan lapangan pekerjaan.

Berdasarkan analisis terhadap kondisi bangsa Indonesia, kebijakan keluarga berencana merupakan hal yang mendesak, sebagaimana kaidah fikih menyatakah : al-hajjah qad tanzil manzilah al-darurah (kebutuhan terkadang menempati kedudukan dlarurat).[127] Keputusan tersebut juga dapat dikembalikan pada upaya mewujudkan maslahah umum (al-

---

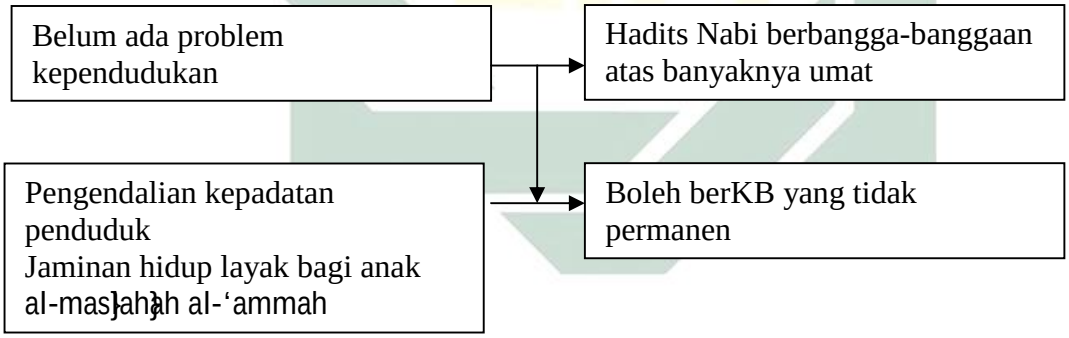
[125] Abdurrahman Wahid,” Islam dan Keadilan sosial”, dalam *Islamku*…, 170
[126] *Ibid*
[127] *Majalah Pesantren* no 2, IV, 1987

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

masl}ahah al-'am>mah) dan menghindari kerusakan yang dimungkinkan terjadi pada generasi berikutnya.

Keputusan tersebut menuntut dilakukannya reinterpretasi terhadap hadits nabi " fa inni>mubah>in bikum al-umam yauma al-qiyam>ah." (Maka aku membanggakan kalian dihadapan umat lain pada hari kiamat). Menurut Abdurrahman Wahid penafsiran terhadap hadits tersebut mengalami perubahan-perubahan. Penafsiran lama memahami kebanggaan dengan kuantitas. Ia mempertanyakan apakah kebanggaan tersebut hanya kuantitas saja ataukah juga menyangkut kewajiban terpenuhinya prasyarat hidup layak. Oleh karena itu ia mengusulkan penafsiran baru terhadap hadits dengan ukuran kualitas.[128]

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan dua hal: pertama pemahaman yang selama ini dipegangi tersebut bersifat relatif dan sangat munkin diperbaharui, dan kedua penafsiran baru tersebut juga mempertimbangan kemaslahatan dan menolak kerusakan dalam arti luas. Abdurrahman Wahid tidak mempermasalahkan status hadits tersebut, tetapi mengusulkan interpretasi baru sehingga kemaslahatan dapat diwujudkan.



b. Poligami (ta'addud al-zawjah)

Poligami (ta'addud al-zawjah) dapat ditemukan dengan mudah keberadaannya baik dalam praktek ataupun literatur fikih. Hal ini dapat dimaklumi karena selain terdapat sandaran dalil baik al-Qur'an maupun hadits, juga terjadi secara praktek sejak periode awal bahkan sampai sekarang. Perdebatan di kalangan ulama terkait dengan persyaratan dan

[128] Abdurrahman Wahid, "Penafsiran Kembali Kebenaran Relatif", dalam *Islamku*…, 126

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

keadilan dalam poligami, juga masih tetap hangat. Gugatan yang berkisar tentang hukum poligami, prasyarat keadilan dan akhirnya bermuara pada interpretasi terhadap nusus yang biasa dijadikan rujukan terhadap bolehnya poligami. UU Nomor 1 tahun1974 tentang perkawinan dan KHI yang secara prinsip menganut faham monogami (pasal 3), masih membuka peluang dilakukannya poligami meskipun merupakan pengecualian (Pasal 4)[129].

Sedangkan terkait dengan poligami secara detail, terutama kaitannya dengan HAM, pembicaraan diarahkan pada aspek keadilan yang menjadi dasar pertimbangan berpoligami. Keadilan yang menjadi penekanan pesan al-Qur'an sebagai ukuran kebolehan poligami, tidak diatur secara kuat pengawalannya. Apalagi pada prakteknya seringkali pertimbangannya diserahkan kepada subyek. Hal tersebut terbukti bahwa dalam kitab-kitab fikih dalam masalah poligami tidak disyaratkan meminta izin pada isteri. Abdurrahman Wahid memberikan penjelasan

> "Jika kita membuka kitab-kitab fikih dalam masalah poligami tidak disyaratkan meminta izin pada isteri, tetapi dalam poligami itu pesan al-Qur'an harus adil, maka isteri pertama harus memberi izin.." [130]

Dari uraian tersebut, Abdurrahman Wahid tidak secara tegas menolak poligami, walaupun tidak setara tegas menyatakan kesetujuannya, karena secara fikih diperbolehkan. Namun ia memberikan penekanan pada pentingnya keadilan dengan mengemukakan al-Nisa': 3 yang artinya " kalau kamu sekalian khawatir akan berbuat tidak adil maka menikahlah seorang isteri"[131].Persoalannya, siapa yang menentukan keadilannya? Selama ini dalam tradisi fikih yang menentukan keadilan adalah subyek (suami). Ini perlu perubahan, isterilah yang harus menentukan keadilan, karena isteri adalah obyek yang nantinya akan

---

[129] Pasal 4 Undang Undang Perkawinan menyatakan bahwa seorang suami yang akan beristri lebih dari satu apabila :

a. Isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri
b. Isteri mendapatkan cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan
c. Isteri tidak dapat melahirkan keturunan

Sebelumnya pasal 3 atay 2 menyatakan :

Pengadilan dapat memberikan izin kepada seorang suami untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan.

[130] Abdurrahman Wahid, "Hak Asasi Wanita Dalam Islam", dalam *Islam Kosmopolitan...*, 386

[131] Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* …, 114 dan 644

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

merasakan akibat dari poligami. Hanya saja karena keadilan adalah sesuatu yang abstrak, maka izin isteri yang tanpa pemaksaaan, sebagai salah satu indikatornya, menjadi prasyarat yang harus dipenuhi. Dalam hal ini ia sependapat dengan ketentuan undang-undang perkawinan yang menentukan bahwa isteri pertama harus memberikan izin tertulis. Inilah yang baru dari pemikirannya, mengembalikan keadilan pada isteri bukan pada suami.

Abdurrahman Wahid walaupun penekanannya pada monogami, tetapi tidak menutup samasekali poligami. Pandangannya tersebut dapat dilihat dari dua segi. Pertama adanya jaminan terwujudnya keadilan bagi istri, maka keharusan izin isteri merupakan upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan yang dalam us}u>l al-fiqh disebut dhari>ah. Kedua pemikirannya tidak dapat dilepaskan dari konteks masyarakat yang mengabsahkan poligami yang didasarkan pada nas}}

D. **Pandangan Abdurrahman Wahid Tentang Perbudakan Dalam Islam**

Manusia dilahirkan memiliki kebebasan dari penghambaan kepada siapapun, kecuali kepada Tuhannya. Ajaran Islam meletakkan dasar yang kokoh mengenai hal tersebut baik tercermin dalam konsep tauhid maupun shari>ah. Karenanya setiap bentuk eksploitasi baik berupa perbudakan maupun penindasan yang bersumber dari perlakuan diskriminatif adalah kedzaliman yang dilarang oleh agama. Prinsip tersebut selaras dengan nilai-nilai dasar yang diusung DUHAM (Deklarasi Universal Hak Asasi manusia), sebagaimana pasal 3 dan 4 yang berbunyi :

> ”Setiap orang berhak atas penghidupan, kemerdekaan dan keselamatan seseorang” dan ”Tidak seorangpun boleh diperbudak atau diperhambakan; Penghambaan dan perdagangan budak dalam bentuk apapun harus dilarang. [132]

Walaupun secara prinsip diakui ada keselarasan antara ajaran Islam dan DUHAM, dalam hal perbudakan dan diskriminasi, ajaran Islam masih tetap tidak luput dari sorotan.

[132] *Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia* (Malang: CV Syam, 1997), 7

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

Abdullahi An-Na'im mengemukakan bahwa perbudakan dan diskriminasi merupakan tantangan utama menyangkut kebutuhan pokok manusia, yaitu kebutuhan untuk hidup dan hak untuk bebas.[133]

Pembahasan tentang perbudakan memang dapat ditemukan baik dalam nas}} maupun kitab-kitab fikih. Terdapat beberapa penyebutan yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadits yang menunjuk pada makna budak sahaya, yaitu, "imaz" bentuk jamak dari amat"[134], "milk al-yamin" atau "ma malakat aimanukum"[135] dan riqab[136]. Term "abd" sendiri tidak selalu merujuk pada perbudakan sebagaimana dimaksud dalam diskusi ini, tetapi lebih banyak menunjuk kualitas kehambaan seseorang di hadapan Allah.

Namun sebagaimana dikatakan oleh Abdullahi An-Na'im Islam sendiri tidak memperkenalkan perbudakan, karena ia merupakan norma seluruh dunia pada waktu itu dan dipraktekkan oleh setiap peradaban yang besar dalam pengertian dilembagakan atau kepemilikan legal terhadap manusia sebagai barang bergerak. Islam mengakui institusi perbudakan tetapi untuk membatasi sumber-sumbernya[137], menjaga kondisi mereka dan membuka luas jalan pembebasannya. Dengan demikian kapanpun dalam sejarah kehidupan terjadi perbudakan, maka hal tersebut menjadi tanggung jawab umat Islam. [138] Oleh karena itu untuk memahami persoalan perbudakan secara utuh harus dapat mendudukkan nas}} yang

---

[133] A Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*. Terj. Ahmad Suaedy dan Amirudin Arrani (Yogyakarta: LKiS, 1994), 316

134 Kata "amat" atau bentuk jama'nya "Imaz" terdapat pada : al-Baqarah : 231 dan al-Nur :32

[135] Kata "milk yamin'" atau Qur'an sendiri menggunakan "ma malakat aimanukum" terdapat pada beberapa ayat di antaranya :al-Nisa' : 3, 24, 25 dqn 36; al-Nur: 3, 31dan 58; dan al-Ahzab :50 dan 55

[136] Kata "raqabah" atau bentuk jamaknya "riqab '" terdapat pada :al-Baqarah : 117; al-Taubah : 60; al-Nisa' : 92; al-Ma'idah : 89; al-Mujadilah : 3; Muhammad : 4; dan al-Balad : 11-13

[137] Sunber-sumber perbudakan yang masih ditolelir terbatas pada tawanan perang, namun itupun dipersempit dengan pembebebasan Cuma-Cuma (*Mannan*) atau penebusan *(Fida'an*). QS Muhammad (47 : $)

[138] Pembebasan para budak dikonstruksi oleh Qur'an Surat al-Taubah (9) : 60 yang menjadikan pembebasan budak *(katibin)* sebagai penerima zakat (raqab) dan Qur'an surat al-Baqarah(2) : 117 yang menjadikannya sebagai sasaran infaq yang disandingkan dengan fuqara' dan masakin. Pembebasan juga dinyatakan dalam beberapa ayat seperti al-Nisa' (4): 92 yang menyatakan bahwa hukuman membunuh secara keliru adalah memerdekaan budak (*raqabah*) yang mukmin al-Mujadilah (56): 3 dan pembebabasan yang dikaitkan dengan penebusan kesalahan seperti dan 90 :13. Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah..*, 329 dan 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

membicarakan tentang masalah tersebut, dan memahaminya dalam konteks masyarakat masa itu.[139]

Berkaitan dengan pembahasan dan pembicaraan tentang masalah perbudakan ini, Abdurrahman Wahid mengemukakan bahwa pembicaraan tersebut banyak menghiasi al-Qurân dan Hadits. Walaupun tidak memberikan rincian tentang ayat al-Qur'an dan Hadits, ia mengakui keberadaan pembahasannya. Namun sekarang ini perbudakan dan sejenisnya tidak lagi diakui oleh bangsa muslim manapun, hingga secara tidak terasa ia akan hilang dari perbendaharaan pemikiran kaum muslimin. Walaupun praktik-praktik perbudakan dan penindasan manusia atas sesamanya masih saja terjadi bukanlah manifestasi ajaran Islam tetapi murni tanggung jawab manusia.[140]

Praktek-praktek perbudakan, kalaupun masih ada, tidak diakui lagi oleh negeri muslim manapun dan paling hanya dilakukan oleh kelompok-kelompok muslimin yang kecil tanpa perlindungan negara, bahkan dianggap sebagai pelanggaran hak asasi manusia.[141] Menurut Abdurrahman Wahid dalam jangka tidak lama lagi, praktek semacam itu akan hilang dengan sendirinya. Artinya bahwa praktek-prakter perbudakan tidak lagi didasarkan pada landasan agama secara umum, tetapi pertimbangan lain di luar agama. Upaya untuk

---

[139] A An-Na'im mengatakan :
"Saya yakin bahwa umat Islam awal benar ketika menafsirkan Qur'an dan sunnah dengan menerima lembaga perbudakan dalam konteks historis ketika itu. Dalam konteks historis berbeda dapat diusulkan prinsip penafsiran berbeda, sejalan dengan premis dasar yang dikembangkan umat Islam modern yang menentang perbudakan, untuk menghapuskan perbudakan di dalam hukum Islam."
Ibid, 334

[140] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Hak Asasi Manusia", dalam *Islamku…*, 123

[141] Dalam tulisannya yang berjudul "Ras dan Diskriminasi di Negeri Ini" dan "Keadilan dan Rekonsiliasi" Gus Dur menunjukkan adanya perlakuan diskriminasi dalam level negara, seperti pembatasan kuota 15% kursi mahasiswa baru di PTN, atau minimnya manager dari pribumi pada perusahan-perusahan milik mereka. Contoh lain yang dikemukakan Gus Dur adalah penetapan persyaratan harus berijazah untuk komandan batalionTNI sehingga banyak kiai yang berjuang secara penuh tidak dapat memiliki kesempatan dan perlakuan terhadap korban-korban politik termasuk eks PKI, DI dan DII. Dalam level tersebut perlakuan diskriminatif dan pembedaan kelas dan perlakuan terhadap minoritas pemeluk agama.
Dalam level masyarakat pelanggaran kemanusiaan yang mengarah pada perbudakan dan eksploitasi manusia atas manusia yang lain masih terjadi, walaupun tindakan tersebut tidak dibenarkan oleh hukum. Kasus penjualan anak di bawah umur, eksploitasi tenaga anak-anak untuk dipekerjakan, bahkan belakangan terungkap kasus-kasus penyekapan oleh perusahaan tertentu masih terkjadi. Itu semua merupakan bukti nyata adanya peraktik ekspliotasi yang berlatas ekonomi (terungkap praktek perbudakan oleh perusahaan lokal yang berada di tanggerang dan Bogor yang mempekerjakan buruhnya secara tidak manusiawi dan tidak digaji Lihat tulisan Abdurrahman Wahid, "Ras dan Diskriminasi di Negeri Ini", "Keadilan dan Rekonsiliasi" dan " Keadilan dan Rekonsiliasi"

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

mengikis perbudakan dan eksploitasi, walaupun terus dilakukan bukanlah hal sederhana tetapi membutuhkan waktu lama dan persiapan instrumen yang mendukungnya. Ia mengatakan

> ”Memang mudah sekali untuk mengatakan tidak ada diskriminasi, tetapi justru upaya mengikis habis tindakan itu memerlukan waktu, yang mungkin memerlukan masa bergenerasi dalam kehidupan kita sebagai bangsa.”[142]

Paparan tersebut cukup menunjukkan adanya dinamika yang harus dilakukan dengan melihat jauh ke depan, sehingga Islam dapat menjawab tantangan masa kini dan masa depan. Pemahaman terhadap ayat-ayat perbudakan tidak hanya difahami secara literal dan parsial, tetapi perlu difahami dengan mempertimbangkan konteks kekinian yang menolak perbudakan dalam bentuk apapun. Pemahaman terhadap ayat tersebut juga perlu melibatkan ayat ayat al-Qur’an yang lain yang mengajarkan persamaan derajat, penghargaan terhadap manusia dan larangan melakukan eksploitasi (QS al-Hujurat (49) : 13).[143] Dengan demikian dapat difahami bahwa spirit ajaran Islam tentang perbudakan bukan hendak melanggengkan institusi tersebut, karena bertentangan dengan ayat yang lain. Tetapi melakukan koreksi secara persuasif dengan cara membatasi sumber-sumber perbudakan, mengatur perlakuan baik kepada mereka dan membuka jalan kemerdekaannya.

Abdurrahman Wahid tidak memberikan perincian tentang perbudakan, tetapi menunjukkan intitusi perbudakan sudah ditolak bahkan oleh masyarakat muslim sendiri. Ia melihat ada kebutuhan untuk melakukan reformulasi fikih melalui proses pemahaman kembali atas nas$} dan produk fikih ulama. Untuk itu diperlukan penafsiran yang menyeluruh atas ayat-ayat dan sunnah yang berbicara tentang perbudakan untuk menemukan idea dasar dan maqas>d yang terkandung terkait perbudakan. Langkah selanjutnya bagaimana

---

[142] Abdurrahman Wahid,” Ras dan Diskriminasi di negara Ini”, dalam *Islamku…*, 154

[143] al-Hujurat: 13 “Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal” Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya…*, 847

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

pandangan Islam tentang penolakannya terhadap perbudakan tersebut dikembangkan untuk menolak berbagai bentuk diskriminasi terhadap sesama manusia.

E. **Pandangan Abdurrahman Wahid Tentang Teroris dan Tindak Kekerasan**

Terorisme atau tindakan kekerasan atas nama agama, merupakan fenomena yang berulangkali terjadi di Indonesia, seperti bom Bali yang banyak menelan korban tidak bersalah. Kekerasan yang dilakukan memiliki dimensi, bentuk dan isu yang bervariasi. Kekerasan dapat terjadi dalam ranah agama yang sama, ranah lintas agama atau kekerasan satu kelompok agama atas kelompok lain yang dinilai tidak sesuai dengan ajaran agama. Aktor yang terlibatpun dapat beragam pula, seperti ormas, institusi keagamaan, bahkan dapat melibatkan negara.[144] Namun yang perlu mendapat perhatian, bahwa tindakan tersebut diyakini sebagai bagian dari perintah agama (amar ma'ruf dan nahi munkar dan jihad) yang imbalannya surga (shahid). Walaupun kemudian pengakuan tersebut mendapat bantahan dari berbagai kalangan bahwa apa yang dilakukannya bukanlah manifestasi dari jihad dan tidak sejalan dengan Islam sebagai agama yang membawa kedamaian.

Abdurrahman Wahid menolak berbagai tindak kekerasan atas manusia termasuk yang mengatas namakan agama. Apapun bentuk dan tindak kekerasan dan terorisme bertentangan dengan Islam. Satu-satunya alasan untuk melakukannya adalah kalau diusir dari rumah, karena orang yang terusir berarti kehilangan kehormatan, keamanan dan keselamatan dirinya.[145] Pernyataan tersebut disampaikan sebagai respon terhadap berbagai bentuk kekerasan atas nama agama, yang tidak sedikit menghabiskan nyawa yang tak berdosa.[146] Pelaku teror tidak menyadari bahwa ketika berbicara atas nama agama, dalam Islam terdapat

---

[144] Cornelis Lay, "Kekerasan Atas Nama Agama: Perspektif Politik", dalam *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* Volume 13, Nomor 1, Juli 2009 4-5

[145] M Sulton Fatoni dan Wijdan Fr, *The Wisdon Of Gus Dur : Butir-butir Kearifan Sang Waskita* (Depok: Imania, 2014), 22

[146] Tulisan-tulisan terkait dengan masalah tersebut antara lain "Terorisme harus dilawan", "Terorisme di Nagara Kita", " Bom Bali dan Islam", dan " NU dan Terorisme berkedok Islam"

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

pluralitas penafsiran dan pemahaman. Mereka berbicara atas nama Islam padahal mereka sedang menyuarakan kelompoknya sendiri.[147]

Menurut Abdurrahman Wahid tindakan kekerasan tidak didorong oleh satu faktor saja tetapi oleh banyak faktor. Pertama, tidak semua tindak kekerasan bermotif agama, tetapi oleh motif-motif tertentu yang memanfaatkan agama.[148] Kedua, karena sikap mementingkan lembaga yang merasa terancam oleh cara hidup orang lain. Pelaku teror merasa dikalahkan oleh peradaban lain dan menempatkannya sebagai tantangan dan menyikapinya dengan tertutup dan emosional.[149] Ketiga kurangnya pemahaman Islam, pendangkalan agama Islam dan pendekatan yang literal dalam memahami nas$}seperti penafsirsan *literalis skripturalis* terhadap ayat 29 surat al-Fath[150] ”ashidda> ala> al-kuffar>” yang dijadikan rujukan tindakan kekerasan.

Ketiga faktor tersebut saling terkait satu sama lain namun berpangkal dari faktor ketiga. Sebab faktor ketiga ini mendorong ke dalam ruang ideologi yang subyektif dan normatif. Kata kafir atau kuffar> yang terdapat pada ayat 29 surat al-Fath dan ayat yang lain difahami secara general yaitu setiap orang yang berbeda agama bukan hanya pada orang-orang musyrik yang melakukan intimidasi terhadap kaum muslim, sehingga kata ashidda> diterapkan pada mereka. Bahkan untuk medukung tindakannya kelompok ini juga memberikan tuduhan kafir dan murtad terhadap kelompok yang berbeda, sehingga juga masuk dalam sasaran tindakan mereka. Pemahaman seperti itu membawa implikasi pada pemahaman term jihad dan penerapannya. Kata jihad difahami secara sempit sebagai

---

[147] Abdurrahman Wahid, “Bersumber dari Pendangkalan”, dalam *Islamku…,* 303
[148] Abdurrahman Wahid, “Bom di Bali dan Islam”, dalam *Islamku…,* 313
[149] Abdurrahman Wahid, “NU dan Terorisme Berkedok Islam’, dalam *Islamku* …, 306
[150] al-Fath : 29 “Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka. Kamu lihat mereka ruku' dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya, tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud. Demikianlah sifat-sifat mereka dalam Taurat dan sifat-sifat mereka dalam Injil, yaitu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat lalu menjadi besarlah dia dan tegak lurus di atas pokoknya; tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir (dengan kekuatan orang-orang mukmin). Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh di antara mereka ampunan dan pahala yang besar” Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya…,* 843

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

berperang melawan orang kafir yang di dalamnya juga termasuk sebagian muslim yang dianggap sebagai kafir dan murtad.

Abdurrahman Wahid memberikan koreksi atas pemahamah term kuffar dan jihad dengan menggunakan pendekatan tekstual nas}} Menurutnya kata kafir atau kuffar yang terdapat pada ayat 29 surat al-Fath dan ayat yang lain adalah orang-orang musyrik Makkah pada waktu itu, bukan semata orang yang berbeda agama, apalagi kelompok muslim yang berbeda. Pelaku kekerasan memahami term kafir pada ayat tersebut bukan hanya pada orang-orang musyrik yang melakukan intimidasi terhadap kaum muslim, tetapi memahaminya secara general. Untuk medukung tindakannya tersebut mereka juga melakukan tuduhan kafir dan murtad terhadap kelompok yang berbeda. Mereka tidak memahami bahwa Islam melarang tindak kekerasan dan diskriminatif. Satu-satunya pembenaran bagi tindak kekerasan secara individual adalah jika diusir dari rumahnya.[151]

Sedangkan jihad tidak bermakna sempit perperang melawan orang kafir, tetapi menyangkut berbagai hal mengenai kemanusiaan, seperti meneggakkan keadilan, mewujudkan kemaslahatan dan membasmi kezaliman. Penggunaan kekerasan dan peperangan diperbolehkan dalam batas-batas yang sangat kondisional. Abdurrahman Wahid memberikan ilustrasi dengan mengutip hadits yang disampaikan sepulang dari perang Badar. Nabi saw berkata " Raja'na min jihad al-asghar ila jihad al-akbar". Mendengar pernyataan tersebut para sahabat bertanya-tanya perang apakah yang lebih besar. Kemudian Nabi menjawab "perang melawan hawa nafsu.[152]

Oleh karena itu Abdurrahman Wahid menuntut dilakukan penafsiran baru (reinterpretasi) untuk merubah ketentuan fikih yang sudah ada karena terdapat realitas baru yang berbeda.[153] Apa yang dilakukannya adalah sebuah usaha memberikan substansisasi

151 Abdurrahman Wahid," Bersumber dari Pendangkalan", dalam *Islamku…*, 300

[152] Abdurrahman Wahid, "Musuh Dalam Selimut", dalam *Sekadar Mendahului, Bunga Rampai Kata pengantar* (Bandung : Nuansa, 2011), 133-134

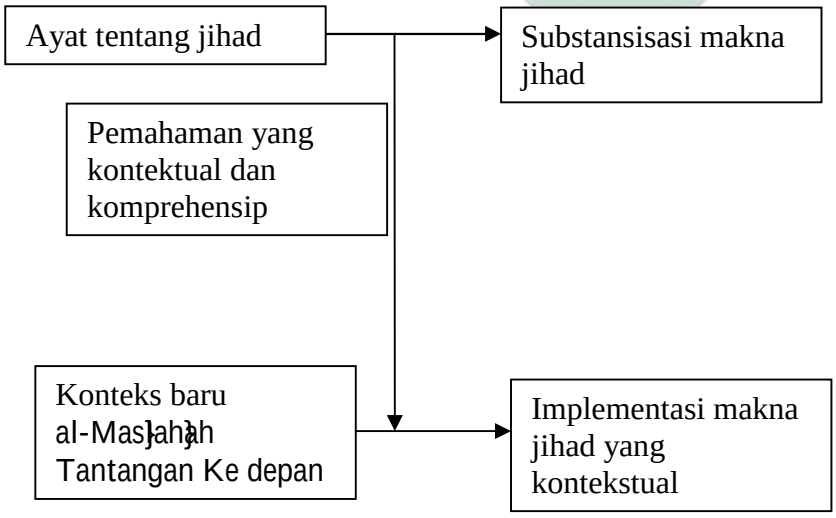
[153] Abdurrahman Wahid, "Bersumber dari Pendangkalan", dalam *Islamku*…, 302-303

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

fikih, dengan tetap berpijak pada maqâsid shari'ah. Melalui langkah ini kaum muslimin akan melakukan koreksi atas kesalahan-kesalahan yang diperbuat sebelumnya atau memberikan respon yang memadai atas tantangan yang dihadapi.

Apa yang diajukannya tersebut selaras dengan ketentuan ushûl fiqh "hukum agama sepenuhnya tergantung kepada sebab-sebabnya, baik ada ataupun tidak adanya hukum" (al-Hukm yadûru ma'a 'illatihi wujûdan wa 'adaman) yang secara gamblang menunjuk kepada kemungkinan perubahan diktum fikih. Dengan demikian jelaslah bahwa Islam adalah agama yang relevan di setiap masa dan tempat (yaslûhu kulla zamânin wa makân).

Penolakan Abdurrahman Wahid terhadap segala bentuk tindak kekerasan dan terorisme didasarkan pada pemikiran fikih yang jelas. *Pertama* berpijak pada nilai-nilai universal shari'ah dan tujuan shara'. Tindakan kekerasan akan berdampak pada upaya pembalasan yang mungkin lebih hebat, dan sulit dikontrol (dar' al-mafâsid). Untuk menghindarinya gerakan Islam harus mengabdikan dirinya pada anti kekerasan.[154] Tindak kekerasan juga akan menyebabkan citra buruk dan merendahkan Islam yang tidak sejalan dengan nilai hifz al-din. Kedua reinterpretasi terhadap nass dengan pendekatan yang kontekstual dan tidak sepotong-sepotong tetapi harus dikaitkan dengan ayat yang lain dan ditempatkan pada konteks ke-Indonesiaan, seperti interpretasi terhadap kuffar dan jihad.



[154] M Sulton Fatoni dan Wijdan Fr. *The Wisdon Of Gus Dur..*, 40

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

F. Pandangan Abdurrahman Wahid Tentang Penerapan Fikih Jinayat

Ketentuan jinayah dan sanksi hukumnya secara detail telah ditetapkan baik dalam al-Qur'an, sunnah maupun kitab-kitab fikih yang menjadi rujukan umat Islam selama ini. Ketentuan sanksi tindak kejahatan (jarimah) sebagaimana dijelaskan dalam kitab-kitab fikih mencakup tiga hal yaitu hudud, qisas dan ta'zir.[155] Ketentuan yang pertama dan kedua cukup jelas termaktub dalam al-Qur'an dan Sunnah, sedangkan ta'zir diserahkan kepada kebijakan ulil amri.[156] Hukum jinayat yang ditujukan bagi pelaku kejahatan dan pelanggaran, pada dasarnya untuk melindungi manusia atas hak-haknya (daf'al-mafsadah). Larangan zina, menuduh zina, makar, minum khamr, mencuri dan qisas ditetapkan untuk menjaga lima hal : agama, jiwa, keturunan, akal, harta dan harga diri.

Meskipun ketetapan hukum pidana Islam selain ta'zir dijelaskan secara rinci, realitasnya hanya sedikit negara muslim yang masih menerapkan hukum pidana Islam, walaupun tuntutan pelaksanaannya terus diserukan. Itupun dalam beberapa hal masih mendapat sorotan dunia Internasional, seperti hukuman mati bagi murtad, hukum rajam dan potong tangan. Di samping itu penerapan hukum Islam dalam dunia modern termasuk Indonesia, menghadapi sejumlah kendala, meliputi problem konseptual hukum jinayat, prinsip umum pembuktian dan prosedur pidana. Di Indonesia penerapan hukum Islam secara menyeluruh baru menjadi slogan yang cukup mendapat simpatik. Kajian tentang hukum pidana secara sistematik dan strategis, masih stagnan.

Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang hukum pidana Islam dan penerapannya dituangkan dalam beberapa tulisannya, seperti " Islam dan hak Asasi Manusia", dan " Hukum Pidana Islam dan Hak Asasi Manusia." Dari beberapa tulisannya tersebut ia memberikan

---

[155] Ketentuan jarimah yang termaktub dalam al-Qur'an antara lain ; (1) Hukuman zina bagi yang belum menikah (al-Nuur : 2); (2) Hukum q*adzaf* (al-Nuur : 4); (3) pencurian (al-Ma'idah: 38); (4) Hirabah atau perampokan (al-Ma'idah: 33); (5) Pemberontakan (al-Hujurat 9-10);dan (6) Qishosh bagi yang tidak dimaafkan (al-Baqarah: 178). Asmawi, *Penerapan Syari'ah Islam dalam Undang-undang,* Terj. Saeful Ibad *(Jakarta:Referensi, 2012),* 117. Abdullahi A. An-Na'im . *Dekonstruksi Syari'ah…,* 205

[156] *Ibid,* 200

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

perhatian pada dua pokok masalah, yaitu problem penerapan hukum pidana Islam dan hak asasi manusia, dan perubahan ketentuan hukum yang bersifat ijtihadi sebagaimana hukum pindah agama (*riddah*).

1. Problem penerapan hukum jinayah

Berbeda dengan hukum perdata dan ekonomi, hukum pidana dalam penerapannya berdampak pada hilangnya nyawa atau anggota badan dan pembatasan-pembatasan atas hak dan kebebasan seseorang. Oleh karena itu dalam penerapannya membutuhkan terpenuhinya sejumlah prasyarat dan asas, sehingga pemberlakuan hukum pidana tidak berdampak pada terganggunya hak-hak asasi terpidana. Abdurrahman Wahid mengemukakan sejumlah prinsip penerapan hukum pidana, yaitu :

a. Pentingnya mempertimbangkan kemulyaan manusia dalam hukum jinayah.

Penerapan hukum pidaha harus tetap pada upaya mewujudkan kemaslahatan umum (maqasid shari'ah). Ketentuan fikih mengenai hukum jinayah pada pelaksaannya harus memperhatikan status manusia dalam hukum Islam.[157] Karenanya menurutnya ketika menghadapi kebuntuan dalam pelaksanaan hukum pidana Islam, memungkinkan untuk mengambil bentuk-bentuk hukuman lain yang mengandung tujuan menciptakan kemaslahatan umum. Pada sisi ini ia mengikuti teori Asmawi yang mengatakan " di mana ada penegakkan hukum, yang salah dihukum, maka ia telah memenuhi kewajiban shari'ah yaitu hukum Islam'.

Hukum jinayah Islam perlu kajian mendalam untuk merespon kondisi masyarakat muslim yang terus berubah, sehingga dalam penerapannya dapat mencerminkan tujuan shari'ah, keadilan dan perlindungan terhadap hak asasi manusia. Hukum jinayah di satu sisi harus mampu menjadi alat preventif dan efek jera pada masyarakat untuk melakukan

[157] Abdurrahman Wahid, "Hukum Pidana Islam dan Hak-hak Asasi manusia", dalam *Islam Kosmopolitan*…, 366

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

kejahatan, di sisi yang lain tetap menjaga hak asasi manusia. Karena literatur hukum Islam yang ada dirumuskan sebagai respon kondisi sosial dan politik yang dihadapi.

Konsekuensi dari pandangannya tersebut sebelum menerapkan hukum pidana Islam harus melihat lebih dahulu bagaimana hak-hak asasi manusia ditempatkan dalam pandangan hidup Islam. Kemudian dilihat pula aspek-aspek mana saja terjalin hubungan antara hukum pidana Islam dan hak asasi manusia. [158]

b. Merumuskan hubungan hak asasi dengan hukum pidana Islam.

Hubungan hukum pidana Islam dengan hak asasi manusia oleh Abdurrahman Wahid dirumuskan dalam beberapa aspek.

Pertama, berkaitan dengan hukum acara (murafa'at), meliputi pengaduan, pembuktian dan jalannya proses pengadilan. Tuntutan harus didasarkan pada kesaksian yang cukup dan memenuhi kriteria sebagai saksi. Sedangkan tertuduh berhak atas status tidak bersalah, sehingga ada bukti yang meyakinkan.

Kedua, persyaratan administrasi yang menjamin terlaksananya pengadilan secara bersih, jujur dan berasaskan pada keadilan. Termasuk di dalamnya adalah jaminan akan tersedianya hakim yang memiliki kapasitas yang memadai baik dari segi keahlian maupun kepribadiannya. Persyaratan administrasi tersebut dilandaskan pada tidak adanya campur tangan pemerintah.

Ketiga, pemberian keputusan dalam perkara pidana dalam hukum Islam didasarkan atas dua pendekatan yang saling melengkapi, yaitu dijunjung tingginya asas keadilan hukum dan diberinya kesempatan seluas-luasnya untuk memperoleh keringanan hukum. Selama belum didapatkan bukti-bukti kesalahan yang cukup meyakinkan, hukuman maksimal yang menyangkut hukuman mati dan hukuman badan tidak dapat dijatuhkan. Hal tersebut sejalan

[158] Muhammad Alim menyebutkan lima asas hukum pidana Islam yaitu: (1) asas legalitas (al-Qashosh: 28), (2) asas tanggung jawab individu (al-An'am: 164, al-najm: 38-39, dan al-Mudasir: 38), (3) asas tiada pidana dalam keterpaksaan (al-Ma'idah: 3), (4) asas tiada pidana dalam pembelaan diri (al-Syura: 41), dan (5) tidak ada pidana tanpa kesalahan. Muhammad Alim, *Asas-asas Negara Hukum Modern dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS; 2010), 341-356

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 kaidah fiqh ”al-hudud tasqutu bi al-shubuhat”[159] Hakim juga harus memperhatikan kondisi terpidana apakah memungkinkan untuk menerima hukuman ataukah tidak.

Keempat, masih terbukanya untuk mengelakkan secara hukum, seperti kasus yang memungkinkan penggantian hukuman itu sendiri dengan kompensasi material kepada fihak yang dirugikan (diyah). Di samping itu sistem pengampunan menjadi bagian inherent dari hukum pidana Islam, yang dikenal dengan nama sistem al-ifa’.[160]

Uraian tersebut menunjukkan beberapa hal yang penting menyangkut pembuktian, persyaratan dan dimungkinkannya pergantian hukuman. Banyaknya persyaratan yang harus terpenuhi berdampak pada sulitnya pelaksanaan hukuman pidana.[161]

2. Contoh kasus : penerapan hukum *riddah*

Kata *riddah* dapat dirujuk pada al-Qur’an Surat al-Baqarah ayat 217 dan al-Ma’idah ayat 54. Al-Baqarah ayat 217[162] secara umum menjelaskan bahwa orang yang kembali meninggalkan agamanya adalah kafir dan al-Ma’idah ayat 54[163] mengungkapkannya dengan bahasa yang hampir sama, yaitu man yartadda minkum ’an dinihi. Dua ayat tersebut tidak dengan tegas menentukan hukuman had bagi murtad. Ketidak jelasan keterkaitan antara *riddah* dan hukuman mati juga bisa dilihat dari beberapa ayat yang menjelaskan definisi

---

[159] Kaidah tersebut di dasarkan pada beberapa hadis. “Idra’u al-hudud bi al-shubuhat” riwayat yang lain menyebutkan “Idra’u al-hudud ma-istata’tum…..” Al-Suyuthi, al-Ashbah wa al-Nazair…, 136

[160] Abdurrahman Wahid, “Hukum Pidana Islam dan Hak Asasi Manusia, dalam *Islam Kosmopolitan*..,,. 373

[161] Abdullahi A Na’im dan Asmawi secara detail juga menjelasakan persyaratan-persyaratan tersebut. A. A. Na’im, *Dekonstruksi Syari’ah* …, 201. Asmawi, *Penerapan Syari’ah Islam dalam Undang-undang*..., 117.

[162] al-Baqarah 217

وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.”. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*…, 52

[163] al-Maidah : 54

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ

“Hai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintaiNya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir….”, *Ibid*, 169

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

riddah dengan ”al-kufr ba’da al-iman”, seperti QS Ali Imran ayat 86 dan 90 dan al-Nahl ayat 106.[164]

Ketentuan hukum mati bagi pelaku *riddah* merujuk pada dua hadis nabi. *Pertama* hadits yang diriwayatkan dari Ibn Abbas :

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ .

” Rasulullah saw bersabda : Barang siapa mengganti agamanya maka bunuhlah”[165],

Kedua hadits Rasulullah saw bersabda :

لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ رَجُلٌ كَفَرَ بَعْدَ إِسْلاَمِهِ أَوْ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانِهِ أَوْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ .

”Tidak halal darah seorang muslim kecuali sebab salah satu dari tiga hal, yaitu Laki-laki yang kafir setelah Islamnya, atau berzina setelah pernikahannya, membunuh jiwa bukan karena jiwa”. [166]

Berdasarkan dua hadits tersebut, fuqaha sebagaimana dikemukakan Ibn Rusyd, sependapat bahwa pelaku murtad laki-laki dihukum mati, walaupun bagi perempuan para ulama berselisih.[167] Ketentuan hukum murtad tersebut juga terdapat pada kitab-kitab fikih termasuk yang masih berlaku dan menjadi rujukan NU.[168]

---

[164] Ali Imran : 86

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

“Bagaimana Allah akan menunjuki suatu kaum yang kafir sesudah mereka beriman, serta mereka telah mengakui bahwa Rasul itu (Muhammad) benar-benar rasul, dan keterangan-keteranganpun telah datang kepada mereka? Allah tidak menunjuki orang-orang yang zalim. *Ibid*, 90

Ali Imran : 90

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ

Sesungguhnya orang-orang kafir sesudah beriman, kemudian bertambah kekafirannya, sekali-kali tidak akan diterima taubatnya; dan mereka itulah orang-orang yang sesat. *Ibid*, 90

al–Nahl: **106**

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar. *Ibid*, 418

[165] Al-Imam al-Nasa’i, Sunan al-Nasa’i (Beirut: Dar al-Fikr 1930.) Juz VII, 104

166 *Ibid*

[167] Ibn Rusyd, Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid (Indonesia: dar Ihya’ al-Kutub al-Arabiyyah, t.t.), 343-344

[168] Hampir semua kitab-kitab fikih yang diajarkan dipesantren menyatakan bahwa murtad harus dihukum mati. Hazrat Mirza Tahir Ahmad, sebagaimana dikutip Mukhlas, merupakan sedikit orang yang berpendapat lain.

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

Problemnya adalah *riddah* yang dalam kitab-kitab fikih ketentuan hukumnya pidana mati, berhadapan dengan Deklarasi Universal HAM yang menyatakan bahwa berpindah agama adalah hak, sebagaimana tercantum pada pasal 18

> " Setiap orang bebas atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama, dalam hal ini termasuk kebebasan berpindah agama atau kepercayaan, dan kebebasan untuk menyatakan agama dan kepercayaan dengan cara mengajarkannya, melakukannya, beribadah dan mentaatinya, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, di muka umum ataupun sendiri. [169]

Pemikiran Abdurrahman Wahid terkait kasus *riddah* dan hak berpindah agama dipaparkan dalam tulisannya "Islam dan Hak Asasi Manusia". Ia mengemukakan problem yang dihadapi kaum muslimin dalam menerapkan hukuman mati bagi *riddah*. Ketentuan hukum *riddah* tersebut kalau diterapkan secara apa adanya dalam realitas hidup sekarang, menimbulkan sejumlah problematik, terutama negara-negara muslim yang telah melakukan ratifikasi. Oleh karena itu menurutnya ada tuntutan untuk melakukan kajian kembali ketentuan fikih yang secara formal sudah berabad-abad diikuti. Konsekuensi ini diambil, karena tidak mungkin, bagi Indonesia untuk menolak begitu saja deklarasi universal HAM tersebut. [170]

Dilematis tersebut, menurut Abdurrahman Wahid nyata-nyata dihadapi oleh bangsa Indonesia. Menurutnya kalau ketentuan tersebut diterapkan secara rigid di negeri ini, maka lebih dari dua juta jiwa orang Indonesia yang berpindah dari Islam ke Kristen sejak tahun 1965, haruslah dihukum mati. Kalau hal tersebut dilakukan, tentu akan menimbulkan permasalahan yang tidak kecil yang sulit dipecahkan. Dengan demikian jelaslah bahwa, muslim Indonesia dihadapan pada dua pilihan : (1) Menolak Deklarasi Universal HAM

Menurutnya ketentuan hukum mati bagi murtad tidak dijelaskan dalam Qur'an bahkan sunnah. Penetapan hukuman mati bagi murtad hanya ada dalam sejarah. Mukhlas, *Ensiklopedi Gus Dur* 3…, 302

[169] Pasal 18 " Setiap orang bebas atas kebabasan pikiran, hati nurani dan agama, dalam hal ini termasuk kebebasan berpindah agama atau kepercayaan, dan kebebasan untuk menyatakan agama dan kepercayaan dengan cara mengajarkannya, melakukannya, beribadah dan mentaatinya, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, di muka umum ataupun sendiri. *Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia* (Malang CV Syam, 1997), 11. Musda Mulia, *Islam dan Hak Asasi Manusia, Konsep dan Implementasinya...*, 30

[170] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Hak Asasi manusia", dalam *Islamku*… , 122

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

sebagai sesuatu yang asing bagi Islam, atau (2) merubah diktum fikih itu sendiri. Menurutnya sikap menolak berarti lari dari kenyataan dan bersandarkan pada lamunan indah tentang keselamatan diri sendiri.

Abdurrahman Wahid mengambil pilihan kedua yaitu melakukan kajian kembali diktum fikih. Konsekuensinya harus ditemukan mekanisme untuk merubah ketentuan fikih yang secara formal sudah berabad-abad diikuti, dengan tetap berpijak pada kebesaran Islam, yang menetapkan keyakinan kepada Allah dan rasulNya dan beberapa ayat muhkamat sebagai yang harus dipegangi yang kalau diubah-ubah akan menghilanglah nilai ke-Islaman.[171] Mafhumnya, terdapat peluang untuk melakukan kajian kembali terhadap ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat ijtihady.

Dengan mengambil sampel kasus *riddah*, ia ingin menunjukkan sejumlah problematik dari penerapan hukum pidana Islam yang segera membutuhkan pemecahan. Penerapan hukum pidana Islam dalam negara bangsa seperti Indonesia, menuntut dipecahkannya persoalan persoalan yang mendasar, yaitu menyangkut ketentuan-ketentuan hukuman, baik hudud maupun qisas yang dihadapkan dengan HAM, persoalan prasyarat, prosedur dan persoalan-persoalan yang muncul dari keduanya dan terkait dengan legislasi hukum pidana itu sendiri.

Hukuman fisik dan pembalasan terutama yang menyangkut hilangnya nyawa belakangan menghadapi gugatan dan pertanyaan bolehkah jenis hukuman tersebut diganti dengan jenis hukuman yang lain? Khusus menyangkut *riddah*, problemnya bukan hanya jenis hukuman, tetapi hakekat perbuatan itu sendiri sebagai tindakan melanggar hukum, karena DUHAM memandang hal tersebut sebagai hak bukan sebagai tindakan makar sebagaimana dalam referensi fikih.

[171] *Ibid*, 122

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

Apa yang dikemukakan Abdurrahman memiliki kesamaan dengan pandangan sejumlah pemikir Islam, seperti Ibrahim Moosa dan pemikir-pemikir progresif yang lain.[172] Mereka berpendapat bahwa murtad bukan berarti perlawanan terhadap agama yang harus dikenai sanksi, karena semangat al-Qur'an memberikan kebebasan kepada seseorang untuk memilih keyakinannya.[173] Asmawi menambahkan bahwa Nabi sendiri semasa hidupnya belum pernah melaksanakan hukuman mati bagi orang murtad.[174]

G. **Pandangan Abdurrahman Wahid Tentang Fikih Ibadah**

Sharî'ah Islam dibedakan menjadi ibadah (hablu min Allah), dan mu'amalah yang berkaitan dengan hubungan manusia dengan sesamanya. Keduanya mempunyai karakter dan demensi yang berbeda. Yang pertama lebih bersifat rigit dan tidak banyak pengembangan, yang kedua bersifat terbuka terhadap perubahan. Meskipun keduanya berbeda, dalam praktiknya tidak dapat dipisahkan. Ibadah yang merupakan wujud penghambaan manusia kepada Allah yang berorientasi akhirat dan pribadi, juga mempunyai tujuan dan hikmah yang kembali kepada kehidupan manusia. Sebaliknya mu'amalah yang berkaitan dengan kehidupan dunia memiliki dimensi akhirat.

Belakangan terdapat gugatan atas pemikiran, tindakan dan pernyataan Abdurrahman Wahid yang dianggap menyimpang dan bersentuhan dengan ajaran pokok Islam. Gugatan tersebut kemudian ditanggapinya baik melalui tulisan maupun jawaban langsung. Berkaitan dengan hal tersebut akan dikaji pemikiran tersebut dengan mengambil dua tema penting yang kontroversial yaitu kasus mengganti "al-salam 'alaikum" dengan selamat pagi dan pemikirannya tentang "rukun tetangga".

---

[172] Ibrahim Moosa, *Islam Progresif: Refleksi Dilematis Tentang Hak Asasi Manusia, Modernitas dan Hak-hak Perempuan dalam Islam* (Jakarta: ICIP, 2004), 38.
[173] *Ibid.*, 40-42.
[174] Muhammad Said al-Asmawi, *Penerapan Syari'at Islam dalam Undang-undang Belajar dari pengalaman Mesir…,* 140-142

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

1. Mengganti al-salam 'alaikum dengan selamat pagi

Pergantian al-salam 'alaikum dengan selamat pagi dan sejenisnya, yang muncul setelah dimuatnya wawancara Abdurrahman Wahid dengan wartawan Amanah yang tema pokoknya sendiri bukan tentang ibadah tetapi tentang bagaimana mempertemukan budaya dengan norma memicu reaksi keras yang datang dari berbagai kalangan termasuk internal NU. KH As'ad Syamsul Arifin dan KH Ma'sum Ali, walaupun kemudian dapat ditempuh Islah, menuduhnya hendak mengganti salam dalam shalat dengan selamat pagi.[175]

Abdurrahman Wahid kemudian membantah kalau pergantian tersebut diterapkan dalam shalat. Mereka salah paham atas tulisannya yang dimuat dengan pemenggalan yang tidak tepat. Teks tersebut semestinya berbunyi :

> "...memang secara budaya, al-salamu 'alaikum, hanyalah sekedar ucapab berbaik-baik saja bertemu oarng. Karena itu secara budaya ucapan tersebut bisa digantikan dengan selamat pagi dan sebagainya. Tetapi jangan lupa bahwa di dalamnya terdapat dua soal yang menyangkut norma. Pertama memang memulai salam tidak wajib, tetapi menjawabnya adalah kewajiban, yang karenanya ucapan ketika menjawab tidak bisa digantikan dengan ucapan lain selain yang telah ditetapkan. Kedua ucapan salam merupakan bagian tak terpisahkan dari shalat."[176]

Penjelasan terakhir tersebut menurutnya terpotong, hanya memuat contoh budaya, sedang sisi normanya tidak dimuat. Ia menjelakan bahwa secara normatif salam dalam ibadah shalat adalah bagian dari rukun, karenanya tidak bisa diganti dengan selamat pagi. Pergantian salam yang memungkinkan dilakukan adalah salam dalam pergaulan sehari-hari, walaupun "al-salam 'alaikum" memang ciri tahiyyah orang Islam. Jadi yang disampaikan itu berkaitan dengan tahiyyah antar sesama manusia yang secara umum dijelaskan al-Qur'an Surat al-Nisa' ayat 86 :

وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا

> " Apabila kamu diberi penghormatan dengan sesuatu penghormatan, maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik dari padanya, atau balaslah penghormatan

[175] Mukhlas, *Ensiklopedi Gus Du 4; Spiritual Power Gus Dur….* 47-48.
[176] Choirul Anam, *Gus Dur Diadili Kiai-kiai...*, 110

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

itu (dengan yang serupa). Sesungguhnya Allah memperhitungankan segala sesuatu."[177]

Jawaban singkat tersebut memberikan penjelasan bagaimana pandangan Abdurrahman Wahid tentang ibadah mahdlah dan ibadah sosial. Menurutnya ibadah mahdlah sudah selesai dan hampir semua ulama memberikan perhatian masalah ini dengan tuntas dan karenanya tidak perlu banyak pengembangan, kecuali yang terkait dengan instrumennya, seperti penggantian kayu arak dengan sikat gigi. Ini tentu berbeda dengan mu'amalah yang senantiasa perlu pengembangan.[178] Dengan demikian ia membatasi wilayah pengembangan fikih pada masalah mu'amalah dan instrumen penerapan ibadah. Kaidah al-asl fi al-ashya' al-ibahah yang sering dikutip dalam tulisannya sebagai dasar pengembangan fikih tidak diterapkan untuk persoalan ibadah mahdlah.

2. Rukun Tetangga

Kasus lain yang juga mendapatkan sorotan dari para kiai NU, adalah lontarannya tentang "rukun tetangga" di samping "rukun Iman" dan "rukun Islam". Para kiai geram dengan gagasan tersebut, sehingga dijadikannya butir permasalahan dalam sidang khusus yang dihadiri 200 kiai, di luar forum Muktamar. [179]

Abdurrahman Wahid memberikan tanggapan atas masalah tersebut dan latar belakang pemikirannya. Ia risau dengan minimnya peran sosial yang dilakukan umat Islam, padahal ayat-ayat al-Qur'an begitu banyak yang membicarakan aspek ini. Jihad dengan harta kurang mendapat perhatian padahal pengungkapannya dalam ayat jihad cukup jelas. Secara empirik, ia merasakan hal tersebut selama kepemimpinannya sebagai PBNU dan juga didukung oleh hasil penelitian Muslim Abdurrahman terhadap masyarakat Blanakan (Subang) yang

[177] Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya…*, 133
[178] Abdurrahman Wahid, "Agama dan Tantangan kebudayaan", dalam *Islam Kosmopolitan* ..., 300
[179] Forum yang sebenarnya tidak khusus membahas masalah "rukun tetangga" saja tetapi juga hal lain yang dikelompokkan menjadi empat yaitu maslahah rukun tetangga, anggapan adanya kecenderungan pada pemikiran mu'tazilah dan syi'ah. pribumisasi Islam dan prilaku Gus Dur yang kontroversial. Forum tersebut dilakukan di pondok ad al-Tauhid Arjawinangun Cirebon. Choirul Anam, *Gus Dur Diadili Kiai-kiai* …, 16

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

menemukan adanya ketimpangan cukup lebar. Di Mesir, ia juga menemukan kesenjangan yang jauh lebih mencolok, di satu sisi banyak orang kaya yang menguasai tanah puluhan ribu hentar, di sisi lain banyak orang yang tidak memiliki apa-apa. Ketika pemerintah melaksanakan kebijakan *land-reform*, banyak kalangan yang melancarkan penolakan.

Realitas tersebut, menurutnya berbanding terbalik dengan kandungan Qur'an Surat al-Baqarah ayat 177

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

"Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.(Al-Baqarah : 177)"[180]

Abdurrahman Wahid melihat adanya keterpisahan antara dua komponen dalam sistem kepercayaan Islam, yaitu rukun Iman yang sangat bersifat pribadi dan demensi sosial yang tercermin dalam rukun Islam. Formulasinya adalah bagaimana keimanan seseorang itu juga berdemensi sosial. Syahadat, pada demensi individunya bersifat sangat pribadi dan bersifat vertikal, sedangkan ketika diucapkan di muka orang banyak seperti kesaksian, maka syahadat memiliki demensi sosial. Ia tidak memberikan ulasan lebih jauh implikasi syahadat terhadap fungsi pembebasan sebagaimana Hasan Hanafi, namun mengisyaratkan pentingnya fungsi transformatif dari keimanan seseorang.

Peran sosial juga tergambar dari hikmah shalat, yaitu mencegah perbuatan fakhishah (perbuatan yang menurunkan derajat manusia) dan munkar (melanggar aturan) yang berarti

[180] Depag RI, *Al-Qur'an dan terjemahnya...*, 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

berorientasi menjaga ketertiban masyarakat. Fungsi sosial shalat lebih jelas tergambar dalam berjama'ah dan tatacaranya termasuk keterkaitan antara imam dan makmum. Demikian juga ibadah puasa dan haji. Demensi sosial dalam puasa adalah keprihatinan sosial, kepedulian dan empati kepada kemanusiaan. Demensi sosial dalam haji tampak pada semangat egalitarian. Kesamaan dalam pakaian ihran dan thawaf dengan sendirinya menghilangkan kesombongan karena perbedaan kedudukan dan pangkat dan tidak ada hak istimewa di dalamnya. Shalat, puasa dan haji yang oleh fuqaha digolongkan dalam ibadah mahdlah, juga mengandung demensi sosial yang sangat besar.

Sedangkan pada kewajiban zakat cukup jelas demensi sosialnya, karena memang bersentuhan langsung dengan demensi ini. Zakat selama ini sangat menonjol dalam pemikiran etis yang dihubungkan dengan masalah-masalah sosial. Namun, menurutnya, pengelolaan zakat selama ini belum mampu menyelesaikan persoalan masyarakat secara umum. Zakat masih sebatas pemberian langsung (memberi ikan) belum memberikan pemecahan sosial (memberikan kail).

Gagasan "rukun tetangga" diakui oleh Abdurrahman Wahid sebagai upaya menjembatani dua demensi, pribadi dan sosial, sebab dalam masyarakat bisa ditemukan individu yang kesalihan ritualnya tinggi tetapi a-sosial, dan sebaliknya ada yang kesalihan sosialnya cukup baik tetapi tidak beriman. Persoalan seperti itu masih meluas di masyarakat dan belum mendapat perhatian sewajarnya, termasuk di lingkungan ahlu sunnah. Kesenjangan tersebut kalau dibiarkan akan berbahaya dan menguntungkan kelompok yang mengusung ideologi sosialis dan komunis.

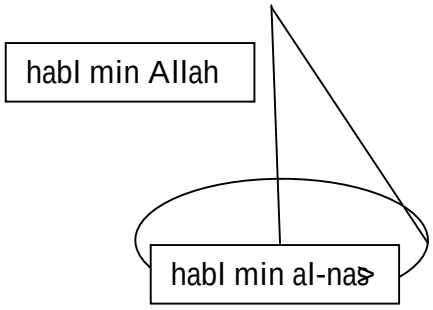
Pilihan term "rukun" menunjukkan betapa pentingnya masalah tersebut dan pilihan kata "tetangga" (atau sosial) untuk menghindari dijadikannya sebagai rukun agama. Sasaran jauhnya perlu dikembangkan kerangka tatanan sosial, karena menurutnya Islam, walaupun

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

terdapat prinsip-prinsip yang dibakukan yaitu musawwat (persamaan), shura (musyawarah), dan 'adalah (berkeadilan), belum mengembangkan teori sosial.[181]

Dari jawaban Abdurrahman Wahid atas gugatan yang disampaikan oleh para kiai, jelaslah bahwa rukun tetangga atau rukun sosial, bukanlah penambahan rukun baru dari rukun iman dan rukun Islam sebagaimana yang dituduhkan, tetapi merupakan upaya membumikan rukun iman dan Islam sehingga mempunyai makna bagi umat manusia secara keseluruhan (rahmat bagi alam). Uraian di atas menjelaskan bagaimana syahadat, shalat, zakat, puasa dan haji memiliki hikmah dan kemanfatan bagi kemashlahatan manusia secara umum.

Oleh karena itu "rukun tetangga" atau boleh juga disebut "rukun sosial" secara substansial sejalan dengan apa yang disebut fikih sosial yang memiliki orientasi pembebasan sebagaimana yang menjadi cita-cita Islam progresif.[182] Pelaksanaan ibadah umpamanya dapat memberikan dampak pada kehidupan sosial dan bagaimana ibadah tersebut dilakukan dengan penuh keihlasan. Ibadah perlu perluasan makna sehingga ruang lingkupnya bukan hanya bersifat vertikal (ritual), tetapi juga hubungan horisontal (sosial). Kemanfaatan ibadah tidak hanya berhenti pada individu-individu tetapi juga berdampak pada kehidupan yang lebih luas. Fikih sosial Abdurrahman Wahid pada intinya adalah aktualisasi atau pribumisasi dari maqasid shari'ah dalam menghadapi problem masyarakat modern.



[181] Choirul Anam, *Gus Dur Diadili Kiai-kiai…*, 31

[182] "Fiqh sosial" yang digagas oleh Sahal Mahfudz juga didasari oleh adanya keprihatinan terhadap mandulnya peran fiqh dalam ikut memecahkan problem sosial. Pemikiran tersebut merupakan respon terhadap pandangan yang menyatakan bahwa agama, seperti tercermin dlam nilai-nilai , tradisi, dan institusi sosial menghambat modernisasi dan pembangunan. Fiqh merupakan sarana pembebasan dan emansipasi sosial. Zubaedi, *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 109

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