BAB IV

KONSTRUKSI PEMIKIRAN FIKIH ABDURRAHMAN WAHID

Telah dibicarakan pada bab III beberapa tema yang terkait dengan pemikiran hukum Islam dan pemikiran fikih yang melatar belakangi masing-masing persoalan secara terpisah, yaitu pemikiran politik, formalisasi hukum Islam, kedudukan wanita dalam Islam, kekerasan dan teloransi, penerapan hukum pidana Islam dan fikih ibadah dan sosial. Pada bab ini dilanjutkan dengan pembahasan mengenai konstruksi pemikiran fikih Abdurrahman Wahid yang digali dari berbagai pandangannya tentang hukum Islam yang tercerai berai, yang telah dipaparkan pada bab terdahulu dan untuk kemudian dirumuskan konstruksi fikih secara sistematik.

A. Karakteristik Pemikiran Fikih Abdurrahkam Wahid

Secara garis besar pemikiran fikih dibedakan dalam dua arus besar, yaitu adaptabilitas dan normativitas. Adaptabilitas adalah arus pemikiran yang mengapresiasi dinamika fikih karena perubahan situasi dan konsidi dan karenanya bersifat kontekstual (waqi'iy). Sedangkan normativitas lebih menekankan aspek keilahian yang berdampak pada stabilitas dan penolakan terhadap pembaruan hukum Islam.[1] Atho Mudzhar juga melihat adanya dua kecenderungan dalam melihat fikih. Alat ukur yang digunakan Atho adalah empat pasang pilihan wahyu-akal, kesatuan-keragaman, idealisme-realisme dan stabilitas-perubahan.

[1] Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syari'ah*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im (Bandung. Mizan Media Utama, 2015), 103

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

Kemandegan fikih menurut Atho, terjadi karena kekeliruan dalam menetapkan pilihan dari pasangan-pasangan tersebut. Oleh karena itu untuk melakukan reaktualisasi fikih harus dipandang sebagai produk ijtihad yang menghasilkan produk fikih yang beragam, partikular dan terkait dengan jaman dan tempat.[2]

Yusuf Qardawi dalam kitabnya Dirasah fi Fiqh Maqasid al-Shari'ah memetakan pemikiran fikih kontemporer dalam tiga kelompok. Pertama yang lebih bergantung pada teks-teks partikular dengan pemahaman literer dan jauh dari maksud-maksud shari'ah yang ada dibelakangnya. Kedua kelompok yang mengakui berpegang pada maksud-maksud shari'ah walaupun menganulir teks-teks partikulir. Ketiga kelompok moderat yang tidak meninggalkan teks partikuler tetapi juga mengakui maksud-maksud global shari'ah.[3] Yusuf Qardawi kemudian mengajukan fikih baru yang disebut fikih maqasid shari'ah yang tidak hanya berhenti di depan teks tetapi menyelam ke dalam maksud dan hikmah yang ada dalam teks.[4]

Jasser Auda mengklasifikasikan kecenderungan pemikiran fikih ke dalam tradisionalisme Islam, modernisme Islam dan posmodernisme. Tradisionalisme mencakup tradisionalisme bermadzhab, neo-tradisionalisme bermadzhab, neo-literalis dan aliran-aliran berbasis ideologi. Modernisme Islam meliputi reinterpretasi reformis, reinterpretasi apologetis, teori-teori berbasis kemaslahatan, revisionisme usul dan interpretasi berbasis sains. Sedangkan posmodernisme

---

[2] M Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad : Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2000), 97-101
[3] Yusuf Qaradlawi , Dirasah fi fiqh Maqasid al-Shari'ah (Misra : al-Shurug, 2006)37-39
[4] *Ibid*, 10

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

meliputi pos-strukturalisme, historisisme, neo-rasionalisme, studi legal kritis dan pos-kolonialisme.[5]

Abdurrahman Wahid memahami fikih bukanlah bersifat statis, literal dan formalistik, tetapi bersifat dinamis, kontekstual dan humanistik. Fikih dikembangkan dan ditafsirkan, untuk memecahkan kesenjangan dan irrelevansi, terutama jika dikaitkan dengan sistem hukum yang berlaku di negara bangsa seperti Indonesia.[6] Pemikirannya memberikan penekanan pada dua hal, yaitu (1) pemaknaan atas nilai-nilai universal yang mengacu pada tujuan shari>ah dan tidak terjebak pada pemahaman literal, dan (2) memberikan perhatian dan pertimbangan yang besar terhadap manusia dan realitas empirik. Karenanya dalam merumuskan fikih, ia menekankan adanya dialog antara wahyu dan nilai-nilai universal yang berlaku secara abadi dengan kemanusiaan yang mensejarah (lokalitas) yang senantiasa berkembang.

Pandangan Abdurrahman Wahid tentang fikih tersebut secara detail dapat dilihat dari beberapa karakternya yang digali dari gagasannya tentang fikih dan contoh-contoh penerapannya dalam menanggapi berbagai permasalahan. Berikut ini penjelasan beberapa karakter fikihnya.

---

[5] Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syari'ah…,* 211-250

[6] Abdurrahman Wahid, "Islam:Ideologi Ataukah Kultural?(01), dalam *Islamku Islam Anda dan Islam Kita* (Jakarta" The Wahid Institut, 2006). 43. Abdurrahman Wahid,"Kaum Muslimin dan Cita-cita", dalam Islamku…, 71-73. Asmawi mengatakan bahwa seruan penerapan syari'at pada dasarnya adalah penerapan fikih Islam yang terbentuk untuk menjawab persoalan yang terjadi dalam sejarah kehidupan manusia yang dapat berubah sesuai dengan situasi dan konsidi, tidak paten dan baku. Asmawi, *Penerapan Syari'at Islam dalam Undang-undang,* Terj. Saeful Ibad*(Jakarta: Referensi, 2012),* 35. Shahrur mengatakan : legislasi Islami adalah upaya penetapan hukum dalam batas-batas hukum Allah yang harus dipatuhi demi kemaslahatan manusia yang bersifat lentur atau berkembang mengikuti kecenderungan , prilaku, adat istiadat serta peradaban manusia dalam sejarah. Muhammad syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer,* Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri (Yogyakarta. eLSAQ, 2007), 211.

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. Dinamis dan kontekstual (al-waqi'*i)*

Fikih menurut Abdurrahman Wahid bersifat dinamis dan kontekstual yang secara jelas dapat difahami dari deskripsinya terhadap fikih dan hubungannya dengan shari'ah. Fikih dideskripsikan sebagai ketentuan-ketentuan hukum Islam yang dihasilkan dari proses pemahaman fuqaha yang mendalam terhadap shari'ah (nas}) untuk menyelesaikan permasalahan yang dihadapi dengan perangkat teori yang disebut usul fiqh (*Islamic Legal Theory).* Fikih harus senantiasa diaktualisasikan dalam realitas faktual (lokalitas) yang majemuk sehingga ada dialektik antara keduanya.[7]

Deskripsi tersebut mengandung tiga hal penting yaitu fikih sebagai produk ijtihad, kontekstual dan menggunakan seperangkat metodologi. Pada aspek pertama Abdurrahman Wahid membedakan fikih dengan shari'ah, walaupun keduanya saling terkait. Shari'ah sebagai ajaran Islam yang mengatur sendi-sendi kehidupan dan keseluruhan tata kehidupan dalam Islam yang menentukan pandangan hidup dan tingkah laku para pemeluknya, baik individu maupun masyarakat dalam penerapannya selalu melibatkan fuqaha.[8] Sebagai hasil ijtihad fuqaha dalam menerapkan shari'ah pada konteks tertentu fikih bersifat zanni, terbuka dan mensejarah.

Fikih yang dikembangkan Abdurrahman Wahid adalah fikih realitas (fiqh al-waqi'), yaitu fikih yang mempertimbangkan aspek realitas yang terjadi.[9] Dalam

---

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

[8] Abdurrahman Wahid, "Syari'atisasi dan Bank Syari'ah", dalam *Islamku… 192.* Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan", dalam *Islam Kosmopolitan* (Jakarta: The Wahid Institut, 2007), 46.

[9] Fiqh al-waqi walaupun secara implementatif dapat dirujuk dari nas} dan praktik para shahabat, sebagai istilah teknis baru berkembang belakangan dengan istilah yang beragam seperti "fiqh al-

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

merumuskan fikih tidak cukup hanya menekankan aspek formal dan ideal saja tetapi juga harus memahami aspek empirik.[10] Pertimbangan aspek realitas dalam domain fikih seperti ini bertujuan untuk mencari titik relevansi hukum Islam dengan kebutuhan manusia. Jadi unsur idealisme-universal ajaran Islam dan kondisi empirik sama-sama dihayati dan dipikirkan dalam merumuskan fikih. Hubungan dialogis keduanya bukan hal baru tetapi sudah terjadi dalam realitas historis perkembangannya.[11] Keterlibatan fuqaha dalam ijtihad tidak dapat terlepas dari kondisi sosio historis mujtahid.

Fikih dengan karakter seperti itu seringkali difahami secara terpisah dari historisitasnya. Abdurrahman Wahid memeberikan kritik terhadap kecenderungan pemikiran fikih yang a-historis. Pemikiran a-historis[12] yang tidak menjadikan fikih sebagai bagian dari proses sejarah, menyebabkan kesulitan melepaskan diri dari literatur hukum yang statis dan tidak adanya dialektika fikih yang teoritis dengan yang dipraktekan. Ketika menghadapi ketidak mampuan dalam melaksanakan fikih secara penuh mereka lebih memilih penundaan pelaksanaannya. Demikian juga keterikatan kepada landasan penafsiran harfiyah Arab yang menjadikan pengertian bahasa sebagai penentu mutlak dan pemikiran yang bersifat *apologetis* berdampak

---

waqi'", fikih lokal, dan fikih kontekstual. Ibn Qayyim mengenalkan istilah ini dengan menyandarkan pada pendapat Ibn Aqil yang membagi fikih kedalam dua bagian yaitu fahm al-nusus dan fahm al'waqi'. Ibn Qayyim al-Jauziyah, Turuq al-Hukmiyyah (Surabaya: Rabithah Ma'ahid al-Islamiyah al-Markaziyah), 1

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

[11] Gus Dur menjelaskan bahwa ketentuan hukum Islam yang berpijak dari keluarga inti membedakan anak angkat dengan anak nasab, yang karenanya tidak diberikan hak waris, perwalian dan lainnya. Demikian juga qisas yang memiliki watak pembalasan, tidak semua bentuk rincinya dapat diaplikasikan di zaman modern. Bahkan di beberapa negara Islam, potong tangan dan rajam diganti dengan kurungan. Abdurrahman Wahid, "Kata Pengantar", dalam *Ensiklopedi Ijma*, Terj. Sahal Machfudz dan Mustafa Bisri (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), xii

[12] Lebih lanjut lihat Coulson, *The History of Islamic Law*.

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

pada hilangnya relevansi dengan perkembangan kehidupan sekarang.[13] Menurutnya dinamisasi fikih dapat dilakukan dengan mengubah paradigma yang a-historis, literal dan *apologetis*. Contoh konkrit dari hal tersebut antara lain kasus wanita bekerja di luar rumah, KB, riba dan kepemimpinan perempuan.

Abdurrahman Wahid mengajukan garis besar rumusan untuk mengatasi masalah tersebut. Menurutnya pengambilan keputusan hukum Islam, harus lebih banyak menggunakan pertimbangan-pertimbangan manusiawi, termasuk pertimbangan ilmiah, kemudian diikuti upaya untuk merumuskan prinsip-prinsip pengambilan keputusan agama yang lebih mencerminkan kebutuhan masa kini.[14] Dengan mengembangkan watak dinamis dan menitik beratkan perhatiannya pada persoalan duniawi hukum Islam akan mampu memecahkan persoalan-persoalan aktual dan memperoleh relevansinya kembali. Secara jelas penawarannya terumuskan dalam kontekstualisasi fikih yang merupakan salah satu dari rumusan pribumusasi hukum Islam.

Pribumisasi bukan berarti merombak secara total fikih, bukan pula meninggalkan fikih berpaling pada adat, tetapi mengimplementasikannya dengan mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal. Pengembangan dan penyegaran tersebut dimaksudkan agar lebih peka terhadap kebutuhan-kebutuhan manusiawi masa kini, tanpa harus mengorbankan nilai-nilai transendentalnya.[15] Pembaruan

---

[13] Abi Ishak, al-Luma' fi Usul al-Fiqh (Libanon: Dar al-Kutub al-Alamiyah , tt), 64
[14] Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan", dalam *Islam Kosmopolitan…*, 57-62
[15] *Ibid*

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

dan penafsiran kembali yang digagasnya, terkait langsung dengan penerapan hukum Islam pada konteks tertentu yang menurut Syatibi disebut ijtihad tatbiqi.[16]

Pribumisasi sebagaimana dimaksud bukan semata mengambil bentuk kulturalisasi tetapi lebih dominan mengambil bentuk kontekstualisasi yaitu pemahaman yang mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual. Pribumisasi dilakukan dengan mempergunakan peluang variasi pemahaman nas} dengan tetap memberikan peranan kepada usul fiqh dan kaidah-kaidah fikih.[17]

Pribumisasi seperti ini terjadi ketika wahyu diinterpretasikan dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya. Adat dalam pandangannya menjadi suatu hal yang penting untuk dipertimbangkan dalam merumuskan hukum. Pribumisasi hukum Islam dengan demikian merupakan suatu tawaran model pembaruan hukum Islam dalam konteks ke-Indonesiaan yang bertolak dari pertimbangan-pertimbangan empirik dan kemanusiaan dan tujuan hukum atau kemaslahatan.

Abdurrahman Wahid walaupun menekankan pentingnya dinamisasi, namun tidak dalam pengertian ijtihad baru, tetapi dapat berpijak dari pemikiran-pemikiran fikih yang ada. Menurutnya yang dituntut bukanlah untuk mendirikan aliran-aliran hukum Islam, tetapi menerapkan secara kreatif ketentuan-ketentuan yang ada dalam situasi kehidupan modern.[18] Kaum muslimin dituntut merumuskan kembali arti Islam bagi kehidupan yang mengalami begitu banyak

---

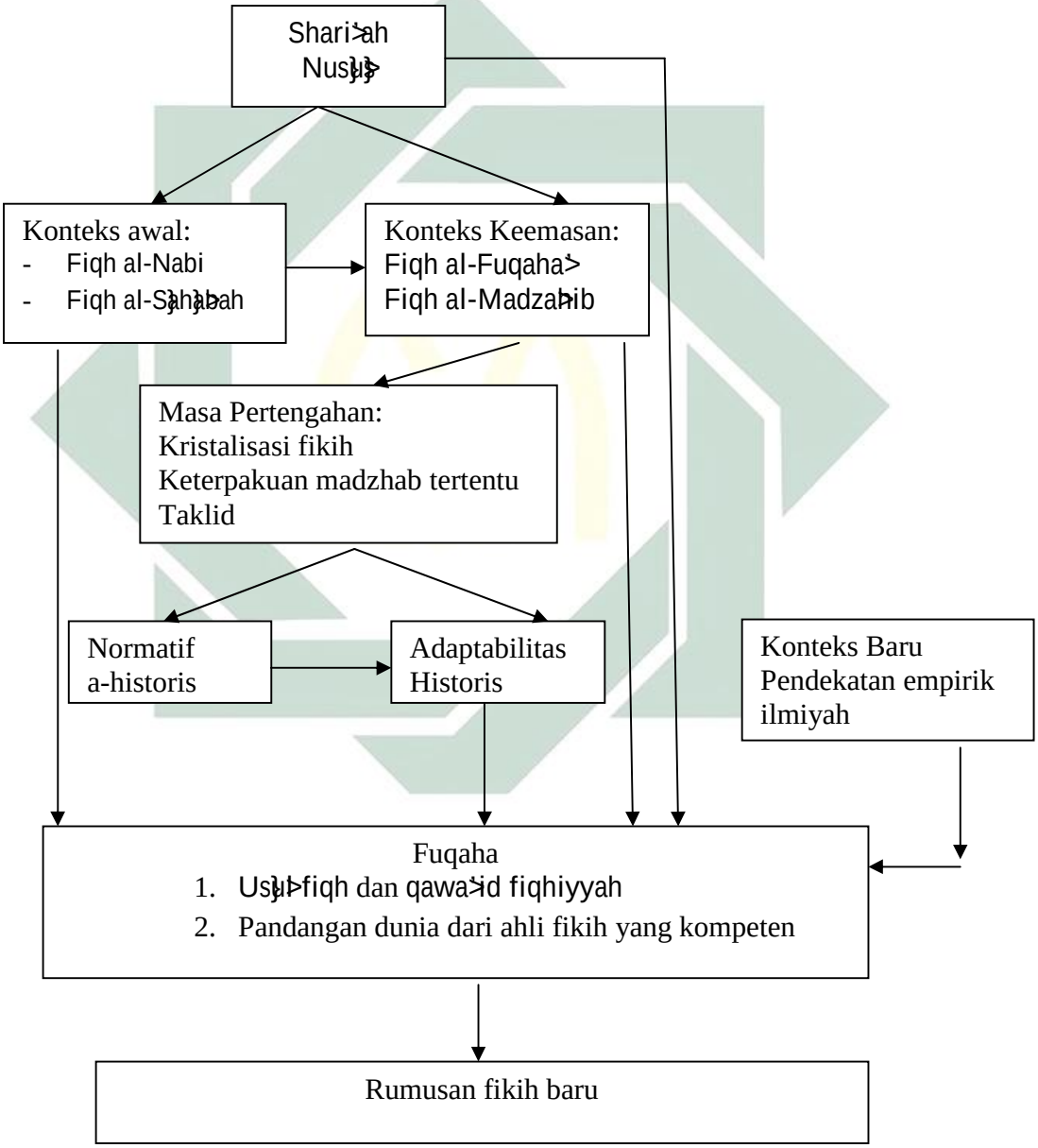
[16] Syatibi membagi ijtihad menjadi dua yaitu ijtihad yang tercukupkan dan ijtihad yang tidak pernah selesai. Syatibi, al-Muafaqat *III* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 1

[17] Syafi'i Anwar, "Islamku, Islam Anda, Islam Kita :Mrmbingkai Potret Pemikiran KH Abdurrahman Wahid, dalam *Islamku*....Xxvii-xxviii. Baca juga Abdurrahman Wahid, " Pribumisasi Islam", dalam Muntaha Azhari dan Abd. Mun'im Shalih, *Islam Indonesia menatap masa Depan* (Jakarta : P3M , 1989), 160

[18] Abdurrahman Wahid, "Kebangkitan Kembali Peradaban Islam Adakah Ia?", dalam *Islam Kosmopolitan*. 26

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

perubahan dan kemungkinan menerapkan dan menafsirkan kembali penemuan-penemuan yang sudah ada sesuai dengan kebutuhan hakiki umat manusia. Pemahaman kembali dan pembaharuan hukum Islam tidak hanya berupa respon sesaat dan parsial tetapi dibutuhkan seperangkat metodologi yang sistematis, bagi penyusunan yurisprudensi yang dimaksudkan.



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

2. Humanistik

Hukum Islam yang dikembangkan Abdurrahman Wahid juga bercorak humatistik yang artinya fikih walaupun bersumber dari wahyu, memiliki orientsi kemanusiaan (al-insaniyyah)[19] yang nampak dalam prinsip-prinsip seperti kesejahteraan, keadilan, kebebasan, persamaan derajat di muka hukum, perlindungan dari kedzaliman dan penjagaan hak mereka yang lemah.[20] Dengan demikian Islam adalah agama wahyu yang menjunjung tinggi kemanusiaan (*humanistik*).[21] Sehingga kemaslahatan umum (masl}ahah} 'ammah) yang merupakan nilai-nilai universal harus menjadi objek dari segala macam tindakan.[22]

Orientasi kemusiaan dalam pemikiran fikih Abdurrahman Wahid bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri tetapi terkait dengan pandangannya tentang Islam. Menurutnya Islam sebagai agama yang rahmatan li al-alamin, sarat dengan nilai-nilai humanisme universal. Penghayatan atas nilai kemanusiaan tersebut merupakan inti dari ajaran agama Islam. Menurutnya agama harus disandingkan dengan kemanusiaan, karena jika tidak, agama dapat saja menjadi senjata fundamentalistik yang memberangus kemanusiaan.[23]

---

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

[20] Meskipun tak secara tegas menyatakannya sebagai maqasid. pernyataan tersebut memiliki titik temu dengan nilai-nilai maqasid yang disampaikan Thahir Ibn Asyur hurriyyah, al-musawat atau adalah, fitrah, samahah dan al-hak atau pernyataan Yusuf Qordlowi, misalnya, memperluas maqasid mencakup masalah takaful, kebebasan, martabat manusia dan persaudaraan sesama manusia. Dengan bahasa yang berbeda al-Izzudid dalam kitabnya Maqasid al-Ahkam li Masalih al-Anam menjelaskan bahwa syari'at Islam ditetapkan semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dan menolak kerusakan. Karenanya demi mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan baik di dunia maupun di akhirat seorang muslim dituntut untuk mengamalkannya. Izzudin Ibn Abdi Salam, Qawa'id Ahkam li Masalih al-Anam (Kairo: Dar al-Jail, 1980), 2

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

[22] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Formalisme Ajarannya", dalam *Islamku*.. 21-22

[23] Saeful Arief, *Humanisme Gus Dur* …, 280

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

Kemanusiaan yang oleh Abdurrahman Wahid dibahasakan dengan kesejahteraan rakyat, merupakan manifestasi dari tauhid dan shari>ah. Nilai-nilai kemanusiaan yang diperjuangkannya adalah nilai-nilai yang memiliki dasar acuannya dalam Islam, bukan humanisme yang berkembang di barat yang berhadap-hadapan dengan agama. Jadi humanisme yang diperjuangkannya adalah humanisme perspektive Islam.[24]

Secara lebih jelas jalinan pemikikaran yang menggambarkan komitmennya terhadap nilai-nlai kemanusiaan tampak dalam beberapa pemikiran dan tindakannya.

1) Penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan berimplikasi pada penghargaannya kepada kebebasan berfikir dan bertindak bagi setiap orang sesuai dengan kualitas kemanusiaannya. Keterlibatannya pada forum demokrasi dan sikapnya terhadap kasus monitor,[25] merupakan pembelaan terhadap harkat kemanusiaan untuk diperlakukan secara adil, bukan pada obyek yang diperdebatkan.
2) Penghargaan terhadap hak asasi manusia yang secara konkrit terwujud dalam pandangannya tentang demokrasi, pluralisme dan penolakan terhadap setiap bentuk kekerasan. Penghargaannya terhadap hak asasi manusia berarti juga

---

[24] *Ibid*, 282

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

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

dan pada bagian yang lain

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

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

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

perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia.[26] Ia secara tegas menolak segala bentuk kekerasan apapun dalihnya termasuk kekerasan atas nama agama yang tidak sedikit menghabiskan nyawa yang tak berdosa.[27]

3) Pluralisme diarahkan pada bagaimana suatu agama memandang agama lain dan bekerjasama di luar persoalan akidah. Kerjasama tersebut bukan masalah agama, tetapi masalah sosiologis atau soal kemasyarakatan seperti pemberantasan kemiskinan, penegakan kedaulatan hukum dan kebebasan menyatakan pendapat.[28] Prinsipnya adalah untuk menjadi muslim yang baik, selain meyakini ajaran agamanya, juga harus memahami dan menghargai pemeluk agama yang lain.[29]

4) Visi politiknya diarahkan pada kepentingan yang lebih luas, yaitu kemanusiaan dan kebangsaan. Kebijakan pemimpin harus ditujukkan pada kesejahteraan masyarakatnya yang berkeadilan seagaimana kaidah fikih yang berulangkalinya dikutip تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.[30] Ia lebih mendahulukan menolak kerusakan yang ditimbulkan oleh kekerasan politik

---

[26] Gus Dur menyatakan:
”Menurut pikiran saya, rumusan ukurannya sangat sederhana, yaitu hal-hal yang mengagungkan (meninggikan martabat dan posisi) kemanusiaan haruslah diutamakan. manifestasinya adalah memelihara hak-hak manusia dan mengembangkan struktur masyarakat yang adil di mana kaum muslimin hidup. Gugus ukuran di atas berperan sebagai kuasi-norma (bukan norma tetapi perannya sama dengan norma). Kalau poerkembangan zaman atau kebudayaan tidak sesuai dengan ukuran itu, maka harus dihentikan. Juga sebaliknya jika kebetulan ajaran agama yang justru melakukannya, maka ukuran tadipun mesti mengeremnya. Abdurrahman Wahid, “Agama dan tantangan kebudayaan”, dalam *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), 89

[27] Abdurrahman Wahid, ”Bersumber Dari Pendangkalan”, dalam *Islamku…*, 300

[28] Abdurrahman Wahid, “Agama dan demokrasi”, dalam *Islam Kosmopolitan…*, 287

[29]. Muhammad Bakir dan Zaid Wahyudi, “Abdurrahman Wahid Ketegaran Pluralisme Akar Rumput“, dalam *Gus Dur Santri Par Excellence*. Irwan Suhanda (ed) (Jakarta: Kompas media Nusantara, 2010), 199

[30] Jalaluddin al-Suyuti, al-Ashbah wa al-Nazhair (Beirut: Dar al-Fikr), 134

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

termasuk yang berdemensi agama, yang didasarkan pada adagium fikih "dar' al-mafas>id muqaddam 'ala> jalb al-masa>lih}[31]

5) Orientasi hukum Islam yang substantif wujud konkritnya adalah fiqh sufistik. Nilai-nilai universal juga nampak jelas manisfetasinya dalam hukum Islam, yaitu kemaslahatan umum (mas}lahah} 'a>mmah) . Orientasi paham ke-Islaman sebenarnya adalah kesejahteraan umum. Kesejahteraan umum atau kemaslahatan umum itu yang seharusnya menjadi objek dari segala macam tindakan yang diambil pemerintah.[32]

Karakteristik humanistik dalam pemikiran fikih Abdurrahman Wahid, tidak dibangun dari pemikiran sekuler. Nilai-nilai humanistik fikih secara konkrit tertuang dalam mas}lahah} 'a>mmah dan lima jaminan dasar yang diakuinya sebagai padanan dari al-kulliyat al- khams. Ia dalam membuat hirarki al-kulliyat al- khams memposisikan h}fz} al-nafs (keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum), baru kemudian secara berurutan disusul dengan h}fz} al-din (keselamatan keyakinan agama masing-masing tanpa ada paksaan), h}fz} al-nasl (keselamatan keluarga dan keturunan), h}fz} al-mal (keselamatan harta benda dan milik pribad), dan h}fz} al-aql (keselamatan hak milik dan profes)i.[33]

Fikih yang memiliki kedudukan penting menurut Abdurrahman Wahid tidak boleh berhenti hanya dalam tataran teoritis tetapi harus mampu

---

[31] Abdurrahman Wahid memberikan cukup banyak contoh aplikasi dari tujuan syari'at tersebut dalam hal-hal praktis seperti gugurnya tujuh kata dalam piagam jakarta yang semata untuk menjaga keutuhan NKRI. Keputusan tersebut tidak mendapat penolakan dari kalangan ulama fiqh. Hal tersebut menurut Gus Dur menunjukkan bahwa keutuhan dan kesejahteraan umat dinilai begitu tinggi. Penerimaan tawaran Amin Rais untuk menjadi calon presiden juga didasarkan pada pertimbangan tersebut. Kaidah ini turunan dari kaidah asasi " al-D}arar yuzal>u" Jalaluddin al-Suyuti, al-Ashbah wa al-Naza>'ir.., 97

[32] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Formalisme Ajarannya", dalam *Islamku...*, 21-22

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

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

diimplementasikan dalam kehidupan praktis dan berperan bagi kesejahteraan manusia. Kesejahteraan hendaklah menjadi orientasi bagi faham ke-Islaman dan menjadi objek dari setiap tindakan. Sebagai perwujudan sifat rahmatan li al-'alamin, perwujudan kesejahteraan bukan hanya terbatas pada umat Islam tetapi pada seluruh umat manusia.

Fikih harus memiliki Fungsi transformatif. Fungsi tersebut dapat dilihat dari beberapa pemikirannya yang diringkas dalam beberapa poin.

1) Kritik atas pemikiran teoritik yang tidak membumi. Ia prihatin terhadap realitas hukum Islam yang hanya merupakan proyeksi teoritis belaka (*proses fosilisasi*). Ia melihat adanya proses anomali dan *irrelevansi* secara berangsur-angsur seperti dapat dilihat pada soal-soal perdata yang telah banyak dipengaruhi, diubah dan didesak oleh hukum perdata modern.[34] Namun ia masih memiliki sikap optimistis terhadap peran fikih karena beberapa alasan. P*ertama*, fikih merupakan salah satu elemen yang membentuk sistem nilai budaya dan orientasinya.[35] *Kedua* hukum Islam turut menciptakan tata nilai yang mengatur kehidupan. *Ketiga*, banyak keputusan hukum dari hukum Islam diserap menjadi hukum positif, seperti berlakunya hukum perkawinan dan hukum waris di beberapa negara. *Keempat* walaupun ia sendiri tidak setuju dengan kecenderungan formalistik mengaakui adanya,

[34] Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam *Islam Kosmopolitan…*, 44-64. Artikel yang pertamakalinya dimuat dalam Prisma Agustus 1975 ini dimuat juga dalam *Prisma pemikiran Gus Dur* yang diterbikan LKiS tahun 2010. Anderson memberikan gambaran cukup gamblang tentang adanya varian penerapan hukum Islam di dunia modern saat ini. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, terj. Machmun Husein (Surabaya: Amar Press, 1991), 89

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

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

upaya penerapan hukum Islam secara penuh masih menjadi slogan sebagian muslim.[36]

2) Terkait dengan gagasannya tentang rukun tetangga atau rukun sosial, ia 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, sebagaimana tergambar dari hikmah shalat, zakat, puasa dan haji. Gagasan ”rukun tetangga” diakui olehnya 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.

3) Mengkritik pendekatan yang hitam putih dan menjadikan fikih sebagai pos penjagaan. Hukum Islam walaupun memiliki peran dalam kehidupan, tetapi masih bersifat statis, represif dan belum mampu menjadi penganjur kebaikan dalam arti luas. Oleh karena itu ia mengkritik pendekatan yang serba formal. Menurutnya dari pada memperjuangkan ajaran-ajaran Islam menjadi hukum formal, lebih baik memperjuangkan moralitas bangsa. Muara dari pandangannya tersebut bagaimana fikih tidak hanya menjadi pos penjagaan tetapi menjadi etika sosial. Kajian fikih perlu perluasan bukan hanya kajian ibadah tetapi juga sosial. Upaya perluasan fikih menyentuh aspek ketimpangan sosial merupakan upaya transformasi fikih.

---

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

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

B. Konstruksi Maqasid Shari'ah Abdurrahman Wahid

Hukum Islam yang bersfat dinamis dan senantiasa memerlukan reformulasi dan reaplikasi secara kontekstual bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Ada beberapa hal yang akan dibicarakan pada bagian ini, yaitu sketsa historis pemikiran maqasid dan pemetaannya, konsep maqasid Gus Dur dan posisinya dalam pemikiran maqasid kontemporer.

1. Teori maqasid shari'ah

Mayoritas ulama sependapat bahwa di balik perintah, larangan dan ketentuan-ketentuan hukum Allah terdapat tujuan tertentu.[37] Menurut Ibn Atsur tak seorangpun meragukan bahwa ketentuan-ketentuan hukum atas manusia ditujukan pada tujuan-tujuan yang dikehendaki al-Hakim.[38] Izuddin Ibn Abd Salam (w 660 H) mengatakan bahwa tujuan shara' adalah "Dar' al-mafasid wa jalb al-masalih} baik di dunia maupun di akhirat. Setiap aturan shara' tidak keluar dari nilai-nilai universal, seperti keadilan, kemaslahatan, hikmah dan rahmat-Nya.[39]

Ibn Qayyim, mengatakan bahwa sesungguhnya landasan dan asas shari'ah adalah hikmah dan kemaslahatan hamba. Keseluruhan dari hukum Islam adalah rahmat Allah, keadilan dan maslahah di antara hamba-Nya. Kewajiban dan larangan-Nya semata-mata dikarenakan kemaslahatan hamba yang terkandung di dalamnya baik di dunia maupun di akhirat. Karena itu pula perubahan hukum didasarkan pada pertimbangan maqasid.[40] Jaser Audah menyimpulkan bahwa

---

[37] Abd. al-Mun'im al-Namr, al-Ijtihad (Mesir: al-Hayyi'ah al-Misriyyah, 1987), 81
[38] Muhammad Thahir Ibn Atsur, Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah (Mesir : Dar al-Salam, 2007), 11
[39] Izzudin Ibn Abd al-Salam, Qawa'id al-Ahkam limasalih} al-Anam…, 2
[40] Ibn Qayyim, I'lam al-Muaqi'in. Juz III.., 193

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 atau tidaknya hukum bergantung pada ditemukan atau tidaknya masl}ahah dan 'illah.[41]

Kajian tentang maqas}id shari'ah, merupakan kajian kefilsafatan yang memiliki urgensi baik sebagai motivasi dan acuan amal maupun penemuan dan pengembangan hukum dan penerapannya. Ia juga merupakan suatu obyek pembahasan yang sangat penting dalam memahami hukum Islam dan merupakan salah satu prasarat bagi seseorang untuk melakukan ijtihad.[42] Ulama-ulama terdahulu mengaitkan hukum dan fatwa-fatwa mereka dengan tujuan shari'ah, mewujudkan masl}ahah dan menjauhi kerusakan. Pembicaraan tentang maqas}id shari'ah belakangan semakin mendapat perhatian dan tetap menjadi objek yang menarik dibicarakan.

Pentingnya memberikan perhatian pada masalah tersebut secara tegas dinyatakan oleh ulama sejak periode klasik sampai sekarang. al-Haramain, di antara ulama Syafi'iyyah, mengatakan bahwa orang yang tidak memahami maksud dari perintah dan larangan shari'ah, maka tidak akan memiliki pandangan yang sempurna dalam menempatkannya.[43] Yusuf Qardlawi menyebut fiqh maqas}id sebagai bapak dari tiap-tiap cabang fikih yang lain, seperti fiqh al-sunan, fiqh al-ma'at}at, fiqh al-muwazanat, fiqh al-aulawiyyat dan fiqh al-ikhtilaf, karena makna dari fiqh maqas}id tidak hanya berpegang pada z}ahir dan lafaz} tetapi

---

[41] Jaser Audah, Fiqh al-Maqas}id Inat}at al-Ahkam al-Shar'iyyah bi Maqas}diha (Beirut: al-Ma'had al-Islamy li al-Fikr al-Islamy, 2008), 213

[42] Abd Majid Najar, Maqas}id al-Shari'ah bi Ab'ad al-Jadid (Beirut : Dar al-Ghorb al-Islamy, 2006), 19. Lihat pula Jasir Audah, Maqas}id al-Shari'ah Dalil al-Mudtadi' (al-Ma'had al-Ma'ali li al-Fikr al-Islamy, 2011), 53

[43] Ahmad Roysuni, Naz}ariatul maqas}id Inda Shat}bi ((Beirut: al-Ma'had al-Islamy li al-Fikr al-Islamy, 1992). 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

mendalami makna, rahasia, dan hikmah yang terkandung di dalamnya.[44] Menurut Abdul Majid Najjar ketika tidak memahami maqas̄id , seseorang tidak bisa terjaga dari kesalahan akal dalam memahami hukum dan upaya penerapannya.

a. Pengertian maqas̄id shari'ah

Kendatipun diakui bahwa shari'ah memiliki hikmah atau tujuan, definisi maqas̄id yang berkembang dari ulama sebelum Syatibi termasuk al-Juwaini, al-Ghazali, al-Amidi, Izzuddin dan al-Qarafi, belum memberikan definisi ilmu maqas̄id secara terang dan jelas yang mencakup semua unsur yang terkandung di dalamnya.[45] Definisi mereka terkait erat dengan pengertian bahasa dan mengindikasikan keterkaitan yang erat dengan hikmah, 'illah dan masl̄ahah.

Al-Ghazali memaknai maqas̄id dengan tujuan shari'ah yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta manusia. Definisi al-Ghazali di sini hanya menyebutkan tujuan shari'ah, dan bukan definisi ilmu maqas̄id itu sendiri.[46] Al-Amidi menjelaskan tujuan shari'ah adalah mendatangkan kemaslahatan dan menolak kerusakan atau kombinasi keduanya. Definisi serupa dikemukakan al-Izz bahwa tujuan shari'ah adalah mendatangkan manfa'at dan menolak kerusakan, sehingga kemaslahatan dalam suatu permasalahan tidak boleh disia-siakan begitu juga kemafsadatan tidak boleh didekati walaupun tidak ada ijma', nas̄ dan qiyas yang khusus. [47] al-Syathibi yang dikenal oleh semua kalangan sebagai bapak maqas̄id al-shari'ah menjelaskan bahwa beban-beban shari'ah kembali pada

---

[44] Yusuf Qordlowi, Dirasat fi Fiqh Maqas̄id al-Shari'ah baina al- Maqas̄id al-Kulliyah wa al-Nus̄us̄ al-Juziyyah (Kairo: Dar al-Suruq, cet IV, 2012) 13-14

[45] Ahsin Lihasanatih, Fiqh Maqas̄idy 'inda Imam al-Shatl̄by (Kairo: Dar al-Salam, 2008) 12

[46] Lihat; al-Ghazali, al-Mustashfa (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 251

[47] Izzuddin Ibn Abd Salam, Maqas̄id al-Ahkam li Masl̄ih̄al-Anam…, 2, 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

penjagaan tujuan-tujuannya pada makhluk yang tidak lebih dari tiga macam, yaitu dlarurriyyat, hajjiyyat dan tahsiniyyat.[48]

Definisi maqasid al-shari'ah lebih konkrit dan operasional dikemukakan oleh ulama-ulama kontemporer. Maqasid al-shari'ah dibedakan menjadi tiga yaitu maqasid 'ammah, maqasid khassah dan maqasid juz'iyyah. Maqasid 'ammah, sebagaimana Thahir bin Asyur, adalah makna, hikmah, dan rahasia serta tujuan diturunkannya syari'at secara umum dengan tanpa mengkhususkan diri pada satu bidang tertentu.[49] Maqasid khassah didefinisikan sebagai seperangkat metode tertentu yang dikehendaki oleh shari' dalam rangka merealisasikan kemaslahatan manusia dalam beberapa bidang tertentu. Sementara untuk maqasid juz'iyyah yaitu apa yang menjadi tujuan dari tiap-tiap hukum shari'at baik itu wajib haram sunnah atau makruh. [50]

Dua pengertian tersebut digabungkan oleh Alal al-Fasi dalam kaidah yang ringkas yaitu tujuan dari shari'ah dan rahasia-rahasia (asrar) ditetapkannya aturan-aturan hukum.[51] Kemudian, ia menambahkan bahwa maqasid 'ammah adalah memakmurkan bumi, menjaga aturan-aturan hidup, menjaga kemaslahatannya, dengan menegakkan keadilan dan menjaga kemaslahatan akal dan kehormatan.[52]

---

[48] Abu Ishak al-Syatiby, al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah (Beirut: Dar al-Fikr al-Ilmiyyah, tt), 221. Ahsin Lihasanatih, Fiqh Maqasidy 'inda Imam al-Shatibiy.., 14

[49] Thahir bin 'Asyur, Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah (Kairo: Dar al-salam, 2009), 41

50 Ahmad Raisuni, Nadzariyyat al-Maqasid 'inda Imam al-Shatibi (Jeddah: Dar al-Ilmiah li al-Kitab al-Islami, 1995), 6

51 *Ibid*

[52] Allal al-Fasi, Maqasid al-Sharia al-Islamiah wa Makarimiha (Mesir: Dar al-Gharb al-Islami,1993), 3

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

Dengan demikian maqasid shari'ah baik yang bersifat umum maupun khusus adalah tujuan-tujuan akhir ditetapkannya shari'ah dan kemaslahatan hambaNya. Tujuan shari'ah sebagaimana dimaksud dikembalikan pada lima hal mendasar yaitu hifz al-din, hifz al-nafs, hifz al-aql, hifz al-nasl dan hifz al-mal, dan oleh sebagian ulama di tambah hifz al-'irdl. Lima hal tersebut menurut pembagian Ibn Atsur, masuk dalam kategori maqasid ammah dan menurut Syatibi termasuk dalam tujuan awal dari tashri'.

Maqasid dalam kajian fikih dikaitkan dengan pembahasan tentang hikmah dan 'illah. Ulama ushul dan fuqaha menggunakan kata hikmah sebagai ganti dari maqasid dalam dua makna. Pertama diartikan sebagai makna yang dimaksud dari pensyari'atan hukum yaitu masilah jalb atau dar' mafsadah. Hikmah dan maqasid adalah dua lafadz yang satu makna, walaupun fuqaha lebih banyak menggunakan kata hikmah. Kedua dimaksudkan sebagai al-ma'na al-munasib bagi pensyari'atan hukum.[53]

Sedangkan kata 'illah banyak didefinisikan sebagai sifat yang jelas dan konsisten (mundlabit) yang dijadikan dasar bagi hukum shari'at. Konsisten artinya tidak berubah karena berbedaan orang, keadaan dan lingkungan.[54] Sifat konsisten ini masih diperdebatkan di kalangan ulama. Satu hal yang menjadi kesepakatan oleh hampir semua ulama adalah bahwa 'illah merupakan sifat yang menjadi petunjuk adanya hikmah. Keserasian antara 'illah dan hikmah merupakan suatu keniscayaan.

---

[53] Ahmad Raysuny, Nazariyyah al-Maqasid, (Riyadl: Ilha'u al-Ilmiyyah al-Kitab al-Islamy, 1992), 8-10

[54] Muhammad Abu Zahrah, Usul Fiqh , … 236

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

b. Perkembangan maqasid shari'ah

Maqasid shari'ah yang secara sistematik dan ditulis secara tersendiri, di mulai oleh Abu Islak al-Syatibi (tahun w. 1388), mempunyai perjalanan sejarah yang panjang, sebagaimana perkembangan fikih itu sendiri. al-Najjar membagi perkembangan maqasid sampai pada tahap yang matang menjadi tiga marhalah.[55]

Pertama, fuqaha dan usuly membahas maqasid shari'ah namun tidak menggunakan nama tersebut tetapi dengan sebutan lain, seperti 'illah, hikmah, asrar shari'ah. Pembahasan mereka bercampur di tengah-tengah pembicaraan masalah fikih dan menjadi satu dengan kajian usul fiqh. Keadaan tersebut bermula sejak masa sahabat dan tabi'in dan terus berlanjut sampai menjelang abad ke empat. Madzhab-madzhab utama, kecuali dzahiri, tidak menafikan pandangannya terhadap maqasid.[56]

Kedua, pada periode ini mulai digunakan peristilahan yang khusus, walaupun kajiannya masih menyatu dalam usul fiqh dan belum dibukukan secara tersendiri. Pada periode ini juga muncul pembagian maqasid menjadi dlaruri, hajji dan tahsini yang masyhur dan terus menjadi landasan pokok kajian maqasid sampai sekarang. Tokoh yang terkenal pada periode ini antara lain al-Juwaini (w. 1083) yang juga dikenal sebagai peletak dasar kajian maqasid yang dituangkan dalam kitabnya al-Burhan.[57] Tokoh lain yang yang memberi perhatian khusus adalah al-Ghazali (w. 1111 M) yang melanjutkan pemikiran al-Juwaini dengan mengembangkan teori kepentingan umum (masalah) dan ta'lil dalam kitabnya

[55] Abd Majid Najar, Maqasid al-Syari'ah bi Ab'ad al-Jadid…, 21-23.
[56] Muhamad Hasyim Kamali, *Membumikan Syari'ah*. terj. Miki Salman (Bandung: Mizan, 2013), 164
[57] Ahamad Risyuni, Nazariat al-Maqasid (al-Dar al-Alamiyyah al-Islami, tt) , 33

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

"Shifa>u al-Ghalil" dan al-Mustashfa> Al-Ghozali juga merumuskan lima tujuan yang hendak dicapai shari>ah yaitu keyakinan, kehidupan, intelek, keturunan dan kepemilikan yang wajib dilindungi yang kemudian oleh al-Qorofi dan al-Subuki ditambah dengan menjaga kehormatan.[58] Maqas}id juga mendapat perhatian dari Fahruddin al-Razi yang menulis kitab al-Mahs}u>l dan al-Amidi yang menulis al-Ih}kam fi> us}u>l al-Ah}kam yang mengidentifikasi maqas}id sebagai kriteria tarjih} dan memerinci tata urutan maqas}id.

Ketiga, pada periode ini kajian tentang maqas}id mengarah pada ilmu yang berdiri sendiri dan menjadi pasangan dari us}u>l fiqh, seprti yang dilakukan al-Izz yang menulis kitab Qawa>'id al-Ah}kam li Mas}a>lih} al-Anam dan muridnya al-Qarafi yang menulis kitab al-Furuq. Tokoh lain pada periode ini adalah Ibn Taymiyah yang walaupun tidak menulis kitab khusus berhasil mengembangkan cakupan maqas}id menjadi lebih terbuka. Pemikiran Ibn Taimiyyah tersebut kemudian dikembangkan Ibn Qayyim yang menulis Shifa>al-Alil, T}uruq al-H}ukmiyyah dan I'lam al-Muaqqi'in, yang menjadikan maqas}id sebagai salah satu faktor perubahan hukum. Namun kajian terhadap ilmu ini secara sistematik dilakukan oleh al-Syatibi yang menuangkannya dalam al-Muwafaqat juz II.

Setelah al-Syatibi merumuskan maqas}id menjadi kajian yang tersendiri, tidak muncul tokoh yang mengkaji maqas}id dalam jangka waktu yang cukup lama sampai munculnya Ibn Atsur yang menulis kitab Maqas}id al-Shari>ah al-Islamiyyah yang mendorong dijadikannya fiqh maqas}id sebagai ilmu yang berdiri

[58] Abu Hamid al-Ghozal, al-Mustashfa (Beirut: Dar al-Fikr,tt), jilid I, 287

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

sendiri. Kemudian muncul pula al-Fasy dan tokoh-tokoh lain yang menghiyasi perkembangan maqasid sampai sekarang.[59]

Perkembangan pemikiran yang panjang juga terjadi pada perumusan teori maqasid dan perkembangannya yang kalau melihat periodisasi al-Najjar dimulai pada marhalah kedua. Perkembangan teori maqasid shari'ah, sebagaimana Roisyuni, berpangkal pada tiga tokoh sentral yaitu al-Juwaini, Syathibi dan Thahir Ibn Atsur. Penyebutan tiga tokoh tersebut menjadi tonggak dan era penting maqasid betul-betul tanpak mengalami perubahan makna.[60] Namun di antara ketiganya terdapat tokoh-tokoh besar yang tidak boleh dinafikan yang juga memiliki peran besar dalam mengembangkan teori maqasid seperti al-Ghozali, Fathurrazi, Amidi, Izzudin, al-Thufi dan Ibn Taymiyyah.

Pada pangkal pertama, kajian tentang teori maqasid tidak dapat dilepaskan dari teori maqasid al-Juwaini, yang mencetuskan kategori maqasid daruriyat, hajjiyat dan tahsiniyyat, yang mendapat apresiasi sampai saat ini.[61] Maqasid daruriyat, kemudian dibatasi ruang lingkupnya pada daruriyat al-kubra yang kemudian dikenal dengan daruriyat *al-khams,* yang meliputi lima kebutuhan pokok, agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Ide dasar al-Juwaini kemudian dikembangkan al-Ghazali dengan beberapa inovasi dengan menambah al-mukammilat atas tiga kategori al-Juwaini. al-Ghozali

---

[59] Abd. Majid al-Najar, Maqasid al-Shari'ah.., 22-23. Lihat pula Roysuni, Nadzoriyyatu al-Maqasid..., 37. al-Buti, Dlawabit Masjahah..., 39

[60] Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 190

[61] Ia juga membedakan al-ilal dan maqasid menjadi lima macam, yaitu (1) kebutuhan dlaruriyyat, (2) kebutuhan yang berada pada level lebih rendan dari yang pertama (3) kebutuhan yang berada pada level tahalli atau al-mukarramat, (4) tidak masuk level dlaruri dan hajji tetapi masuk pada level mandubat, (5) perbuatan yang tidak fokus pada tujuan tertentu. Ahamad Risyuni, Nazariat al-Maqasid…, 34-35

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

juga memasukkan lima hal pokok (agama, jiwa, akal, keturunan dan harta) menjadi tujuan shari'ah. Lima kepentingan utama tersebut masuk pada level utama (dharuri) yang merupakan perlindungan dan pemeliharaan terhadap tujuan shari'ah. Karenanya maslahah yang tidak melindungi tujuan shari'ah disebut al-masl}ahah gharibah dan batal. Pengembangan teori maqasid al-Ghazali di samping melakukan inovasi atas pemikiran al-Juwaini dan membagi al-dharuriyat menjadi lima bagian yang dikenal dengan al-kulliyyat al-khams, juga memberikan konstribusi pada terumuskannya kaidah penemuan maqasid yang dibedakan menjadi al-maqasid al-ammah dan al-maqasid al-khas}ah.[62]

Teori kulliyat al-khams yang dikemukakan al-Ghazali mendapat perhatian dari al-Razi dan al-Amidi. al-Razi walaupun tidak mementingkan hirarkinya, mempertahankan kulliyat al-khams sebagaimana telah dibangun al-Ghazali. Ia tidak konsisten dalam menetapkan urutannya, terkadang dimulai dari al-nafs, al-mal, al-nasab, al-din dan al-aql, dan terkadang al-anfus, al-uqul, al-adyan, al-amwal dan al-nasal.

Al-Amidi mengembangkan teori pendahulunya dalam dua aspek. Pertama merekontruksi maqasid dengan membagi mashlahah menjadi dharuriyat, hajjiyat dan tahsiniyyat, dan menetapkan usul al-khamsah yang berada dalam lingkup al-dharuri. Ia menegasakan bahwa dharuriyat hanya terbatas pada lima hal tersebut saja. Kedua, menetapkan kaidah tarjih dalam menghadapi problematika qiyas. Pada aspek ini (tarjih) teorinya lebih aplikatif. Ia menyebutkan didahulukannya dharuri atas hajji dan tahsini dan mendahulukan masl}ahah yang pokok atas pelengkap-

[62] Asmuni, "Teoritisasi al-Maqasid : Upaya Pelacakan Historis", dalam *Pribumisasi Hukum Islam* (Yogyakarta:PPs UII dan al-Kaukaba, 2012), 135

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

pelengkapnya dan juga mentarjih pelengkap dharuri atas pelengkap hajji. Ketika memerinci proses tarjih, al-Amidi mendahulukan perlindungan al-din atas al-nafs, demikian juga mendahulukan perlindungan al-nasl atas al-aql dan mendahulukan al-nafs atas al-nasl.

Diskusi maqasid berlanjut pada fase al-Iz, dan al-Tufi. Di tangan al-Iz maqasid lebih konkrit dan disertai kaidah-kaidan aplikasinya. Setiap perbuatan dikembalikan pada menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan dan sesuatu yang mengantarkan pada keduanya baik pada level duniawi maupun ukhrawi. Di samping itu ada dua hal penting yang menjadi fokus perhatian al-Iz yaitu tarjih antar maslahah, maslahah dan mafsadah, maslahah dan wasailnya, mafsadah dan wasail dan tarjih antara yang bersifat ukhrawi dan dunyawi.

Fokus kedua merumuskan kaidah-kaidah operasional dalam mengaplikasikannya seperti 1) al-amr bi iktisab al-masalih wa asbabuha, wa al-jazr bi iktisab al-mafasid wa asbabuha, 2) dar' al-mafasid muqaddam ala jalb al-masalih dan 3) kaidah-kaidah tarjih seperti, mendahulukan maslahah umum dari maslahah husus, mendahulukan maslahah dharuri atas dari maslahah hajji dan tahsini, mendahulukan maslahah yang pasti dari yang bersifat asumsi, dilakukannya mafsadah yang lebih ringan dari yang lebih berat atau dilakukannya mafsadah khusus dari mafsadah umum[63].

Al-Tufi dikenal dalam kajian ini karena pandangannya yang banyak mengilhami pemikir kontemporer yaitu kebolehan mendahulukan maslahah dari ijma' bahkan nass. Pandangan yang disampaikan saat menjelaskan hadis la dharar

[63] Izzuddin Ibn Abd Salam, Maqasid al-Ahkam li Masalih al-Anam…, 8

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

wa la>d}rar[64] ini, kemudian menimbulkan kontrofersi karena terlalu independen. Namun menurut Husain Hamid Hasan, mas}lah}ah menurut al-Thufi merupakan dalil dalam bidang mu'a>malah dan kehidupan sehari-hari atau menurut Yusuf Qardlawi nas}}yang dimaksud adalah yang berdsifat z}anny.

Pilar kedua adalah tawaran-tawaran teoritik yang disampaikan Syatibi yang dikenal sebagai bapak maqas}d shari'ah. Dalam kitabnya al-Muwafaqat, hususnya Juz II, Syatibi membahas secara detail maqas}d shari'ah dan kerangka operasionalnya. Menurutnya kajian tentang maqas}d dibedakan menjadi dua yaitu maqas}d shari' dan maqas}d mukallaf.[65] Maqas}d shari' dibedakan menjadi empat aspek. Pertama, adalah tujuan awal shari'ah yakni kemaslahatan di dunia dan akhirat. Kedua aspek shari'ah sebagai sesuatu yang harus difahami sehingga mencapai kemaslahatan yang dikandungnya. Ketiga berkaitan dengan pelaksanaan ketentuan-ketentuan shari'ah dalam mewujudkan kemaslahatan. Aspek empat berkaitan dengan kepatuhan manusia sebagai mukallaf. Dari keempat aspek tersebut yang merupakan inti dari maqas}d adalah yang pertama dan tiga aspek berikutnya merupakan penunjang. Karenanya kajian terhadap teori maqas}d Syatibi intinya terletak pada aspek pertama.

Menurut Syatibi pada dasarnya tujuan pemberlakuan shari'ah adalah mewujudkan kemaslahatan baik duniawi maupun ukhrawi. Tujuan tersebut tidak melampaui tiga bagian, yaitu d}aruriyyah, h}ajjiyah dan tah}siniyyah. al-D}aruri merupakan kebutuhan dasar yang harus terpenuhi untuk menegakkan kemaslahatan

---

[64] Najm al-Din al-Thufi, al-Ta'yin fiSyarh} ala>al-Arba'in (Beirut: Muassasah al-Rayyan, 1998), 234

[65] Abi Ishaq al-Syatibi, al-Muwafaqat fi Us}ul al-Shari'ah…, jilid 2, 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

agama dan dunia. Tidak terpenuhinya ḍarūri akan mengganggu kemaslahatan dan timbulnya kerusakan. Untuk menjaga persoalan ini menurut Syatibi dapat ditempuh dengan dua cara, yaitu menjaganya dari segi wujud, dan menjaganya dari segi peniadaan. Yang pertama dapat ditempuh melalui pokok-pokok ibadah seperti menjaga agama, melalui adat seperti menjaga akal dan jiwa, dan melalui mu'amālah seperti menjaga keturunan dan harta. Sedangkan yang kedua dapat terpenuhi melalui aturan-aturan jināyah.[66] Dengan demikian yang termasuk dalam ḍarūrat ada lima, yang secara berurutan terdiri dari menjaga agama, jiwa, keturunan, harta dan akal.

Pada batas-batas tertentu terkait dengan tiga tingkatan maqāṣid, ḍarūriyyah, ḥājjiyah dan taḥsīniyyah dan ḍarūriyyāt al-khams sebagai hal-yang ḍarūri dari maqāṣid sharī'ah, Syatibi masih tetap memiliki keterkaitan dengan pemikiran al-Juwaini dan al-Ghazali. Namun tidak dapat dipungkiri ada perkembangan-perkembangan besar yang dilakukannya. Jaser Audah menyebutkan tiga konstribusi penting yang diberikan Syatibi dalam mengembangkan maqāṣid. Pertama, pergeseran dari maṣlaḥaḥ mursalah (kepentingan yang tidak dijelaskan dalam naṣ) menjadi sesuatu yang fundamental yang merupakan landasan agama, hukum dan keimanan (uṣūl al-sharī'ah). Kedua, pergeseran dari maqāṣid sebagai hikmah dibalik aturan hukum menjadi dasar dari pengaturan hukum dan sebagai syarat dari ijtihad. Ketiga pergeseran dari yang bersifat ẓanny menjadi sesuatu

[66] *Ibid* , 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

yang bersifat qat}i dan karenanya ketika terjadi pertentangan dengan dalil juz'i maka yang dimenangkan adalah maqas>id 'am>mah.[67]

Pilar ketiga dari perkembangan teori maqasid adalah Muhammad Thahir Ibn Asyur (w. 1379 H/1973 M) yang menjadi dasar pijakan kajian maqas>id ulama kontemporer. Walaupun gagasan besarnya tidak jauh dari gagasan al-Syatibi, Ibn Asyur yang pertama menjadikan maqas>id sebagai ilmu yang berdiri sendiri, mengajukan beberapa perkembangan baru dengan memperluas aspek kajiannya meliputi maqas>id am>mah dan maqas>id khas}}ah. Maqas>id am>mah adalah makna, hikmah, dan rahasia serta tujuan diturunkannya shari'at secara umum tanpa mengkhususkan diri pada satu bidang tertentu. Ibn Asyur memasukkan aspek-aspek baru seperti menjaga ketertiban, menarik kemaslahatan, menolak kerusakan, menegakkan persamaan antar manusia dan menjadikan umat yang kokoh dan disegani ke dalam kajian maqas>id am>mah. Sementara untuk maqas>id khas}}ah mendefinisikannya sebagai seperangkat metode tertentu yang dikehendaki oleh shar>i' dalam rangka merealisasikan kemaslahatan manusia dalam beberapa bidang tertentu, seperti maqas>id shari'ah dalam ibadah, dalam mu'am>alah mal>iah dan lainnya .[68]

Perkembangan pemikiran kontemporer tidak berhenti paba Ibn Asyur. Perluasan makna yang dimulai Ibn Asyur mendapat sambutan dan terus dikembangkan ulama-ulama kontemporer, dengan memasukkan makna-makna baru seperti hurriyyah, al-musawat> atau 'adal>ah, fitrah, samah}ah dan al-h}aq yang merupakan pengembangan dari d}aruriyyat> al-khams yang digagas ulama

[67]Jaser Audah, Maqas>id al-Shari'ah Dalil li>al-Mubtadi'.., 50-52
[68] Thahir bin 'Asyur, Maqas>id al-Syari'ah al-Islam>iyyah…, 50 dan 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

sebelumnya.[69] Yusuf Qordlowi, misalnya, memperluas maqasid mencakup masalah takaful, kebebasan, martabat manusia dan persaudaraan sesama manusia. Athiyah kemudian mengembangkannya menjadi dua puluh empat maqasid. Dengan pengembangan makna tersebut daruriyyat al-khams tidak hanya berfungsi protektif, tetapi lebih menekankan fungsi progresif dari Islam.[70]

Sebelum mengakhiri pembahasan ini, ada dua hal penting terkait pembahasan maqasid yaitu pembagian maqasid dan perluasan maknanya. Maqasid shari'ah yang merupakan ghayah, hikmah atau maksud, oleh sebagian fuqaha diibaratkan dengan masjahah, dibedakan menjadi daruriyyat, hajjiyyat dan tahsiniyyat.[71] Masjahah al-daruriyyat adalah maslahah yang harus terwujud untuk menegakkan kehidupan dunia dan diakhirat yang jikalau tidak terpenuhi akan menimbulkan kerusakan.[72] Di bawah tingkatan masjahah daruriyyat adalah masjahah hajjiyyat, yang ditetapkan untuk menyempurnakan kebutuhan daruri. Tidak terpenuhinya masjahah hajjiyyat tidak menyebabkan rusaknya tatanan kehidupan dan hilangnya kulliyyat al-khams, tetapi akan menimbulkan keberatan dan kesulitan. Sedangkan tahsiniyyat dimaksudkan untuk memberindah tercapainya tujuan daruriyyat, yang secara umum kembali pada kebaikan-kebaikan adat dan akhlak karimah.

Maqasid daruriyyat atau masjahah daruriyyat berdasarkan *istiqra'*, cakupannya meliputi lima hal mendasar yaitu menjaga agama , jiwa, keturunan,

---

[69] Thahir bin 'Asyur, Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyyah …, 114, 259-273
[70] Muhamad Hasyim Kamali, *Membumikan Syari'ah..*,, 168
[71] Klasifikasi yang pertama kalinya dirumuskan al-Juwaini tersebut secara prinsip diterima oleh ulama-ulama setelahnya mulai al-Ghozali, al-Razi, al-Amidi, Izzudin, Syatibi sampai Thahir Ibn Asyur, dengan penerimaan yang tidak bersifat statis, tetapi bersifat dinamis. Jaser Audah, Maqasid al-Shari'ah Dalil li al-Mubtadi'..., 15
[72] Abi Ishaq al-Syatibi, al-Muwafaqat..jilid II.., 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

akal dan menjaga harta, baik dari segi wujud dan dari segi peniadaan. Menjaga agama dapat diwujudkan dengan penguatan aqidah Islamiyyah, pelaksanaan ibadah yang sungguh-sungguh seperti shalat dan zakat, dan diwujudkan lewat aturan jihad dan larangan murtad. Hukum-hukum adat dan mu'amalah dapat mewujudkan kebutuhan darurriyyat yang lainnya dari segi wujud, sedangkan jinayat dapat menjaga dari ketiadaan.[73]

Tiga tingkatan maqasid tersebut dalam penerapannya saling melengkapi dan masjahah yang lebih rendah semestinya mengikuti masjahah yang lebih tinggi. Tertib masjahah tersebut merupakan hal yang penting sebagai landasan untuk menetapkan sekala prioritas dan tarjih manakala terjadi ta'arrud, baik ta'arrud antar tingkatan maupun sama-sama pada tingkatan daruri. *Ta'arrud* atar tingkatan nampak jelas pada uraian Syatibi yang menetapkan bahwa maslahah daruri merupakan asal dari maslahah hajji dan tahsini yang secara rinci dirumuskan dalam beberapa kaidah : (1) *al*-daruri merupakan asal dari yang lain, (2) hilangnya al-daruri dengan sendirinya memastikan hilangnya hajji dan tahsini, namun tidak sebaliknya, (3) terkadang tidak terwujudnya hajji dan tahsini secara mutlak, menghilangkan aspek-aspek tertentu dari daruri, dan (4) Seyogyanga menjaga hajji dan tahsini untuk menujudkan daruri.

Selain terkait dengan ketiga tingkatan tersebut, ta'arrud dapat terjadi antar kulliyat al-khams, yang tertib urutannya bukanlah merupakan kesepakatan ulama. Sebagian ulama mendahulukan darurah diniyyah atas darurah *dunyawiyyah*, sebagian yang lain berpendapat sebaliknya bahkan ada yang tidak memberikan

[73] Ahmad Raysuni, Nazariyyat al-Maqasid…, 128

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 husus terhadapmya. Tertib kulliyat al-khams. yang masyhur dikemukakan al-Ghozali yang mendahulukan hifz al-din dari hifz al-nafs, hifz al-nasl, hifz al-aql, dan hifz al-mal. Amidi juga mempertahankan didahulukannya hifz al-din dari hifz al-nasl. al-Razi meskipun melanjutkan pandangan Ghazali, dalam hal tartib tidak terikat. Ia mengatakan maqasid al-khams adalah menjaga jiwa, harta, nasab, agama dan akal.[74] Selain permasalahan urutan, yang menjadi perhatian ulama kontemporer juga perluasan ruang linggup kulliyat al-khams. Jaser Audah mencatat beberapa kritik yang disampaikan ulama belakangan terhadap karya-karya tradisional tentang al-dzaruriyyat.[75]

Kajian maqasid kontemporer menambahkan dan memperluas cakupan maqasid menjadi tiga tingkatan, yaitu maqasid ammah, maqasid khasah dan maqasid juz'iyyah. Ibn Atsur dalam menjelaskan maqasid ammah memasukkan unsur-unsur baru yaitu menjaga nizam al-ummah, al-musawat, al-samahah, mura'at al-fitrah dan hurriyah. Yusuf Qordlowi menambahkan karamat al-insan dan huquq al-insan ke dalam maslahah.

Penambahan tersebut bukanlah sama sekali baru tetapi merupakan pengembangan dari dzaruriyyat al-khams, yang dihadapkan dengan problem-problem kontemporer. "Hifz al-nasl" yang pada awalnya terkait erat dengan menjaga kehormatan wanita dan ketidak jelasan nasab, oleh Ibn Asyur

---

[74] Jamal al-Din Athiyah, Nahwa Taf''il al-Maqasid al-Shari'ah (Damaskus: al-Ma'had al-Alamy li al-Fikr al-Islamy), 28-48

[75] Kritik yang disampaikan meliputi (1) Maqasid dalam bentuknya yang tradisional jarang mencakup persoalan-persolan yang spesifik, (2) meberikan perhatian pada perseorangan bukan masyarakat, sehingga syari'ah sepertinya hanya perhatian terhadap kehidupan, kehormatan dan milik pribadi, bukan masyarakat, (3) kajiannya tentang tertib dlarurat meninggalkan prinsip-peinsip dlaruri yang penting seperti keadilan dan kebebasan, dan (4) istimbat hukum tidak mengacu pada sumber-sumber asli. Jaser Audah, Maqasid al-Shari'ah Dalil li al-Mubtadi'...,22. Secara detail lihat Thahir bin 'Asyur, Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah.

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

dikembangkan maknanya menjadi siyanah 'ainah atau hifz usrah dan oleh Qordlowi diistilahkan dengan "takwin al-usrah al-shalihah". Terdapat pergeseran orientasi dari "itar al-uqubah dan daf'u dlarar wa al-mafsadah, menjadi al-qiyam wa al-andzumah".

Demikian juga "hifz aql" yang dulu terbatas pada larangan minum *khamr* (setiap yang memabukkan) diperluas cakupannya meliputi "ishah al-tafkir al-ilmy", bepergian untuk menuntut ilmu, "mukafa'atu ruh al-qati'", dan taghalub fi hijrah al-uqul dalam masyarakat Islam. "hifz 'irdli" dan "hifz *nafs*" yang keduanya masuk dalam darurriyat al-khams dalam kajian kontemporer dikembangkan menjadi hifz karamat al-insan bahkan hifz huquq al-insan. Demikian juga "hifz al-mal" yang dimaksudkan untuk menjaga harta dari berbagai bentuk pelanggaran hak milik seperti pencurian dan penipuan, diperluas memasuki permasalahan iqtisady dan ijtimay.

"*H*ifz al-din" yang berkaitan dengan larangan murtad dan perintah jihad, mengalami deraan yang sangat kuat terutama terkait dengan isu kebebasan beragama. Pemahaman terhadap "hifz al-din" mengalami perubahan dengan dikenalkannya istilah hurriyyat al-i'tiqad oleh Ibn Asyur atau hurriyat al-aqidah. Mereka mengembalikan pandangannya pada al-Qur'an al-Baqarah 256 " la ikrah fi al-din…".[76]

Secara lebih detail Najjar membuat pemetaan baru terkait dengan lima aspek tersebut dengan penambahan maknanya. Maqasid shari'ah dibagi menjadi hifdz qimat al-hayat al-insaniyyat, "hifz dzat al-insany", hifz al-mujtama' dan

[76] Jaser Audah, Maqasid al-Shari'ah Dalil li al-Mubtadi'..., 61

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

hifdz al-mahl}t}al-mal>i yang merupakan perluasan dan pengembangan dari kulliyat al-khams. H}fz} qimat al-h}ayat al-insan>iyyah mencakup h}fz} din dan h}fz} insan>iyyat al-insan. "H}fz}dzat al-insan>y mencakup h}fz}al-nafs dan h}fz}al-aql. H}fz} al-mujtami' meliputi h}fz}al-nasl al-kiyan al-ijtima>y dan yang terakhir, h}fz}al-mahl}t al-mal>i, meliputi h}fz}al-mal dan h}fz}al-bi>ah.[77]

2. Maqas}d Shari>ah Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid menjadikan tujuan syara' sebagai dasar pertimbangan dari pemikiran maupun tindakannya. Dalam membicarakan hal tersebut ia berulangkali menggunakan istilah mas}ahl}ah }ah 'an>mmah yang diterjemahkan dengan kesejahteraan umum, kepentingan umum dan kebutuhan umum. Beberapa pernyataan Abdurrahman Wahid tersebut:

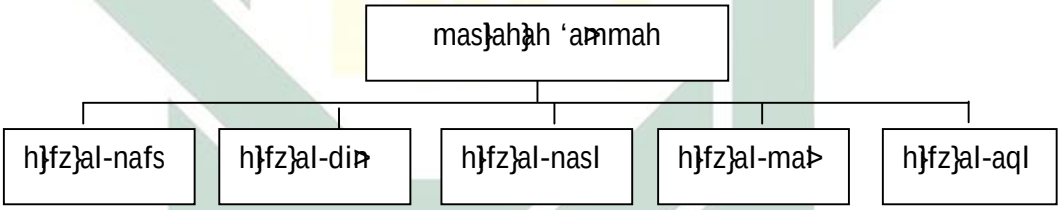
- Orientasi paham ke-Islaman sebenarnya adalah kepentingan orang kecil dalam hampir seluruh persoalannya, yang berarti kesejahteraan umum "mas}ahl}ah }ah 'an>mmah". Kata "kesejahteraan umum atau kemaslahatan umum" itu tampak nyata dalam keseluruhan umat Islam. Inilah seharusnya yang menjadi objek dari segala macam tindakan yang diambil pemerintah.[78]
- Nilai-nilai universal yang terkandung dalam hukum Islam adalah kemaslahatan umum (mas}ahl}ah }ah 'an>mmah), yang tampak nyata dalam keseluruhan umat Islam, yang seharusnya menjadi objek dari segala macam tindakan.[79]
- Dalam Islam kepemimpinan haruslah selalu berorientasi kepada pencapaian kesejahteraan orang banyak ..... Jelaslah kepemimpinan yang tidak berorientasi pada hal tersebut, melainkan hanya sibuk mengurusi kelangsungan kekuasaan saja, bertentangan dengan pandangan Islam. Karenanya dalam menilai kepemimpinan dalam sebuah gerakan , selalu diutamakan pembicaraan mengenai kesejahteraan itu, yang dalam bahasa Arab dinamakan al-mas}ahl}ah }ah al'an>mmah.[80]

---

[77] Abd. Majid al-Najar, Maqas}d al-Shari>ah (Dar al-Ghorb al-Islamy, 2008)
[78] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Formalisme Ajarannya", dalam *Islamku* ..., 21-22
[79] *Ibid*, 21-22
[80] Abdurrahman Wahid, "Negara dan Kepemimpinan dalam Islam", dalam *Islamku....*, 99

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 ’ammah yang menampilkan universalisme Islam menurut Abdurrahman Wahid wujud konkritnya adalah lima buah jaminan dasar yang meliputi: (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum *(*hifz}*al-nafs*), (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing tanpa ada paksaan *(*hifz}al-din*)*, (3) keselamatan keluarga dan keturunan *(*hifz}*al-nasl)*, (4) keselamatan harta benda dan milik pribadi *(*hifz} al-mal*)*, dan (5) keselamatan hak milik dan profesi *(*hifz}*al-aql)*. [81] Lima jaminan dasar tersebut diberikan baik pada perorangan maupun masyarakat yang pada hakekatnya merupakan padanan dari apa yang oleh ulama usul disebut dengan maqasid shari’ah baik yang berkaitan dengan yang bersifat daruri, hajjy maupun tahsini..[82] Walaupun ia tidak membuat hirarki daruri, hajjy dan tahsini secara jelas, tetapi dapat ditemukan secara tersirat dalam karya dan tindakannya.



Secara garis besar pemikiran Abdurrahman Wahid tentang masl}ahah ’ammah dan daruriyyat al-khams memiliki keterkaitan dengan pemikiran ulama sebelumnya. Namun pada pengembangannya ia melakukan terobosan dan melangkah lebih jauh dalam beberapa hal yaitu perluasan sasaran masl}ahah yang

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

[82] Hasan hanafi menyebut lima jaminan dasar tersebut dengan etika global, yaitu sebuah aksi kolektif yang menyatu bagi soladaritas kemanusiaan. Pertama pelestarian kenidupan manusia merupakan nilai yang absolut dan primer; kedua, perlindungan akal manusia dari semua yang merusak; ketiga, perjuangan bagi sebuah pengetahuan sejati, kebenaran obyektif dan universal, baik berupa agama, etika ataupun ilmu pengetahuan; keempatpenegasan tentang kehormatan dan harga diri manusia; dan kelima perlindungan terhadap kekayaan individu dan bangsa. Hasan Hanafi,” Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan Sebuah Pendekatan Islam”, dalam *Islam dan Humanisme*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 12-17 .

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

tidak berhenti pada persoalan yang bersifat individual, reorientasi masl}ah}ah yang pada mulanya bersifat proteksi dan teoritik menjadi bersifat sosial, transformatif dan aplikatif, dan memberikan makna terhadap masl}ah}ah 'ammah dan d}aru>riyyat al-khams.

Sebagaimana ulama kontemporer Abdurrahman Wahid mengajukan perkembangan baru dengan memperluas aspek maqas}id a>mmah dengan memasukkan makna-makna baru seperti h}urriyyah, al-musawa>atau ada>lah, fitrah dan martabat manusia. Nilai-nilai tersebut secara lebih konkrit dituangkan dalam pengembangan makna d}aru>riyyat al-khams. Perluasan dan pengembangan makna tersebut merupakan upayanya dalam membumikan d}aru>riyyat al-khams dalam menghadapi problem-problem kontemporer. Perluasan makna dan pergeseran paradigmatik atas d}aru>riyyat al-khams akan dipetakan pada uraian berikut.

Pertama adalah jaminan keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar hukum yang menurut Abdurrahman Wahid, merupakan pemaknaan dari h}ifz} *al-nafs*. Pemahamannya terhadap h}ifz} al-nafs tidak terpaku pada apa yang sudah dijelaskan dalam kitab-kitab fikih seperti seperti disyari'atkannya qis}as} larangan membunuh, tindak kekerasan dan perlakuan diskriminatif. H}ifz} al-nafs oleh Abdurrahman Wahid diimplementasikan untuk mewujudkan tonggak-tonggak kehidupan baik secara individu maupun masyarakat,[83] seperti perlakuan

[83] Muhammad Sa'd al-Yubi menyebutkan bahwa syari'at meletakkan delapan hal yang merupakan perantara untuk menjaga jiwa: (1) diharamkannya perbuatan yang melanggar jiwa, (2) menutup semua hal yang dapat menyebabkan pembunuhan, (3) qis}as} (4) keharusan menegakkan saksi dlam pembunuhan, (5) menanggung jiwa, (6) diakhirkannya pelaksanaan hukuman mati bagi orang yang dikhawatirkan akan berdampak pada orang lain, (7) Mema'af dari qishosh, dan (8) diperbolehkannya sesuatu yang dilarang dalam keadaan dlarurat. Muhammad Sa'd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yubi, Maqas}id al-Shari>ah al-Islam>iyyah wa 'Alaqatuha> bi al-Adillah al-Shar'iyyah (Riyadl: Dar al-Hijrati, 1998), 212. Bahkan Ibn Asyur mengatakan bahwa qishosh merupakan aspek

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

secara adil tanpa kecuali atas hak-hak masing-masing dan perwujudan persamaan hak dan derajat yang menjamin terwujudnya keadilan sosial.[84]

*H}*fz}al-nafs sebagaimana telah dijalaskan bukan hanya ditujukan untuk menjaga jiwa dari gangguan badani yang bersifat individual, tetapi untuk menjawab problem-problem kemanusiaan secara umum dan menciptakan tonggak-tonggak kehidupan yang berkeadilan. Atas dasar nilai-nilai tersebut Abdurrahman Wahid memberikan perhatian pada persoalan kemanusiaan yang secara praktis dituangkan dalam pemikirannya tentang penerapan hukum Islam dan HAM, perbudakan, hak-hak wanita dalam Islam, pluralisme, orientasi ekonomi kerakyatan dan negara kesejahteraan.[85]

Abdurrahman Wahid melakukan terobosan dengan memperluas cakupan makna h}fz}*al-nafs*, bukan hanya menjaga dari terganggunya jiwa dari gangguan eksternal (min h}aith al-'adam), tetapi juga penghargaan terhadap hakekat kemanusiaan dan mewujudkan harkat dan martabat hidup manusia baik secara individu maupun kelompok (min h}aith al-wujud).[86] Pemikirannya selain berpegang pada landasan normatif, juga dipengaruhi oleh kondisi sosio historis yang meliputi perjalanannya baik perjalan studi, literatur bacaan dan pertemuan mereka dengan berbagai kalangan. Demikian juga keterlibatannya dalam berbagai forum yang mengusung kemanusiaan dan demokrasi.

---

hifdz nafs yang paling rendah. Yang terpenting adalah menjaganya dari kerusakan sebelum terjadi (prefentif). Ibn Asyur, Maqas}d al-Shari'ah al-Islamiyyah…, 78

[84] Secara detail persamaan kedudukan telah dijabarkan pada bab III bagian perempuan dan HAM.

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

[86] Pemikiran Gus Dur tersebut memiliki kesesuaian dengan pandangan ulama kontemporer dalam memperluas makna hifdz nafs. Lihat Abd. Majid al-Najar, Maqas}d al-Shari'ah ..., 114

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

Kedua, pemahaman Abdurrahman Wahid terhadap hifz} al-din. Pemahamannya terhadap hifz}al-din berpijak dari pemahaman bahwa beragama adalah hak dasar yang dimiliki seseorang dan tidak dapat dipaksakan, tetapi dapat tumbuh melalui kesadaran iman. Shari>ah memberikan jaminan kepada setiap orang akan terjaganya agama. Hifz} al-din dimaknai dengan keselamatan keyakinan agama masing-masing. Memasukkan kata ”masing-masing” dalam pemaknaan hifz}al-din, mengandung pengertian setiap orang berhak atas jaminan keselamatan keyakinannya (hurriyat al-din). Pemaknaannya tersebut jika dikaitkan dengan pemaknaan terhadap hifz}*al-nafs* akan memunculkan sikap toleransi dan pemikiran yang pluralistik.

Abdurrahman Wahid memberi pemahaman yang terbuka (inklusif) dan kontekstual, yang diwujudkan melalui dua arah yaitu vertikal dan horizontal. Pemahaman hifz} al-din secara vertikal diwujudkan dengan pembersihan diri, penegakkan fondasi-fondasi iman, pengamalan ajaran-ajaran agama dan dakwah secara persuasif. Sedangkan secara horisontal diwujudkan dengan cara saling menghargai dengan penganut agama lain, mempertahankan dari segala serangan yang datang dari luar dan menjadikan agama sebagai etik sosial.[87] Penerapan hifz} al-din juga tidak boleh bertentangan dengan hifz}*al-nafs* yang artinya tidak boleh melakukan pembunuhan terhadap orang lain berdasarkan perbedaan keyakinan.

[87] Muhammad Sa’d bin Ahmad bin Mas’ud al-Yubi menyebutkan lima cara menjaga agama, yaitu (1) al-amal bih, (2) al-jihad min ajlih, (3) al-da’wah ilaih, (4) al-hukm bihi, dan (5). menolak setiap yang menyalahinya. Muhammad Sa’d bin Ahmad bin Mas’ud al-Yubi, Maqasid al-Shari>ah al-Islamiyyah wa ‘alaqatuha> bi al-Adillah al-Shar’iyyah…, 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

Pemaknaan Abdurrahman Wahid terhadap hifz al-din yang memiliki titik temu dengan pemikiran maqasid Ibn Asyur dan Abu Zahrah didasarkan pada beberapa alasan :

Pertama, landasan normatif yang bermuara pada dua pandangan pokok yaitu tidak ada paksaan dalam beragama dan konsep jihad itu sendiri. Tidak ada paksaan dalam beragama didasarkan pada pemahaman secara terkait terhadap QS al-Baqarah : 256, al-Kafirun ayat 6 dan Q S Ali Imran ayat 85. Sedangkan jihad difahami secara luas tidak semata-mata membela agama dari rongrongan musuh, tetapi dapat dilakukan dengan memberikan makanan, tempat tinggal dan aspek-aspek sosial yang lain. Abdurrahman Wahid memahami jihad dalam arti kontak fisik terkait dengan keadaan khusus, yaitu pertahanan diri atas gangguan pihak luar terhadap Islam, bukan sebagai bentuk agresi. Oleh karena itu jihad berbeda dengan terorisme, ekstrimisme dan fundamentalisme yang mengatasnamakan Islam.

Kedua realitas sejarah menunjukkan kentalnya penindasan, kedzaliman dan pandangan sempit terhadap kelompok minoritas yang berbeda dengan mayoritas, seperti kasus mihnah, ahmadiyah dan lainnya. Padahal tindakan tersebut tidak sejalan dengan peran agama sebagai pendobrak moral terhadap pandangan yang dominan yang berwatak menindas. Tindakan tersebut dalam konteks sekarang juga berhadapan dengan tata nilai baru seperti demokrasi dan hak asasi manuaia.

Ketiga, perluasan makna hifz al-nasl yang difahami oleh Abdurrahman Wahid yang bukan hanya terkait pada masalah kesucian keturunan, tetapi juga mengaitkannya dengan moral baik dalam kerangka etis maupun dalam arti kesusilaan. Kesucian keluarga, sebagai ikatan sosial paling dasar, merupakan unit

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

terkecil untuk menanamkan sikap saling menghargai dan terbuka, termasuk dalam menanamkan keyakinan agamanya. Keluarga tidak hanya berkewajiban untuk menjaga kesucian nasab, tetapi juga merupakan tempat anak beraktualisasi dan mendapatkan pendidikan. Perhatiannya tentang keluarga berencana, poligami dan kependudukan secara umum, tidak dapat dipisahkan dari pandangan dasar tersebut.

Implikasi dari pandangannya tersebut hifz al-nasl bukan terbatas pada persoalan individu, tetapi terkait langsung dengan persoalan kemasyarakatan yang karenanya untuk mengkaji masalahnya tidak terbatas menjadi hak ahli fikih, tetapi juga melibatkan juga ahli kependudukan dan soaial lainnya. Pandangan yang cukup radikal ini tidak lepas dari pengalaman dan iklim keluarga yang terbuka yang ditanamkan Abdul Wahid Hasyim dalam masa yang cukum lama (sejak umur 12 tahun).

Keempat menjaga Mal (harta) yang merupakan hal darury bagi tegaknya kemaslahatan dunia dan menjadi perantara untuk mewujudkan kemashlahatan akhirat baik menyangkut hak individu, masyarakat dan ummat. Abdurrahman Wahid memberikan pemaknaan yang cukup luas tentang hifz al-mal yang tidak terbatas pada larangan mencuri maupun larangan perampasan hak milik secara paksa, tetapi juga menyangkut hak untuk mendapat pekerjaan jaminan hidup layak dan fungsi sosial dari harta. Secara lebih konkrit pandangannya dapat dilihat dari gagasannya tentang pentingnya jaminan atas harta dan milik pribadi, rukun tetangga dan fikih sosial, keharusan keberpihakan pemerintah terhadap rakyat kecil dan jaminan hidup layak.

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 Abdurrahman Wahid terhadap jaminan atas keselamatan harta benda dikaitan dengan hak individu dan masyarakat yang dapat menentukan kewajiban-kewajibannya yang diinginkan secara kolektif. Kepemilikan seseorang atas harta tidak bersifat mutlak, tetapi harus memiliki fungsi sosial. Oleh karena itu kepemilikan individu secara mutlak dan ketiadaan hak individu, merupakan dua sudut pandang ekstrim yang sama-sama tidak diterima dalam Islam. [88] Individu berhak mengembangkan diri melalui pola dan cara yang dipilihnya asal tetap dalam alur umum kehidupan masyarakat.[89] Untuk mewujudkan hal tersebut dibutuhkan kebijakan pemerintah yang berorientasi pada kemaslahatan umat dan kemandirian bangsa sebagaimana kaidah fiqhiyyah ”tasharruf al-imam ala>al-ra’iyyah manuthun bi al-mashlahah”.

Hifz}*al-Aql* yang diterjemahkan dengan jaminan atas keselamatan hak milik atau profesi, oleh Abdurrahman Wahid dikaitkan dengan jaminan kebebasan berfikir, memilih profesi dan jaminan pendidikan yang merupakan perwujudan dari universalisme Islam. Kebebasan berfikir merupakan hak dasar yang dimiliki setiap manusia dan betul-betul dijamin undang-undang.[90] Karenanya ia mengkritik terhadap berbagai bentuk tindakan pembatasan atas ekspresi pemikiran dan keagamaan. Secara konseptual ia merumuskan hal tersebut dalam kosmopolitanisme peradaban Islam yang muncul dalam sejumlah nilai dominan

---

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

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

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

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

seperti hilangnya batas etnis, pluralisme budaya dan heterogenitas politik dan kehidupan beragama yang eklektik.[91]

Konsekuensi dari pandangannya tersebut Abdurrahman Wahid memberikan perhatian yang besar tentang pendidikan. Terdapat beberapa hal penting yang perlu dicacat dari pemikirannya. Pertama pendidikan tidak berhenti pada mencari ilmu semata tetapi juga harus menjadikan manusia berakhlak dan bermanfaat, tidak bersifat dikotomik baik antara tradisional-modern, formal-nonformal ataupun agama dan umum.[92] Kedua pendidikan tidak bersifat formalistik, tetapi yang membebaskan, dan mendewasakan dalam berfikir, bersikap dan bertindak. Ketiga hak untuk mendapatkan pengakuan atas pendidikan yang telah dijalani baik formal maupun non formal, tradisional ataupun modern. Keempat kebebasan untuk memilih profesi senyampang masih tetap dalam kerangka alur umum kehidupan masyarakat, sehingga pemerintah harus memberikan jaminan tidak adanya diskriminasi, eksploitasi dan perbudakan.

Perluasan dan pergeseran makna mempunyai titik temu secara konseptual dengan pemikiran ulama maqa>}id kontemporer. Ibn Asyur memperluas makna h}fz} al-nasl yang pada awalnya terkait erat dengan menjaga kehormatan wanita dan ketidak jelasan nasab, dikembangkan menjadi siya>sah 'a>'ilah atau h}fz}usrah dan oleh Qordlowi diistilahkan dengan "takwi>n al-usrah al-sa>lih}ah".

---

[91] Abdurrahman Wahid, "Universlisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban", dalam *Islam Kosmopolitan*…, 9

[92] M Sulthon Fatoni dan Wijdan Fc, *The Wisdom of Gus Dur* .., 288-292. Abdurrahman Wahid, "Pendidikan Islam Harus Beragan", dalam *Islamku*…, 226. Abdurrahman Wahid," Islam : Pribadi dan Masyarakat", dalam *Islamku*…,28.

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

Pergeseran lain dapat dilihat dari pemaknaan "hifz}aql" yang dulu terbatas pada larangan minum *khamr* (setiap yang memabukkan) diperluas cakupannya meliputi "ishaah al-tafkir al-ilmy", bepergian untuk menuntut ilmu, "mukafa'atu ruh}al-qati'", dan taghalub fi hijrah al-uqul dalam masyarakat Islam. "Hifz}*nafs*" dalam kajian kontemporer dikembangkan menjadi hifz}karamat al-insan bahkan hifz}huquq al-insan. "Hifz}al-mal" yang dimaksudkan untuk menjaga harta dari berbagai bentuk pelanggaran hak milik seperti pencurian dan penipuan, diperluas memasuki permasalahan iqtisady dan ijtimaiy. *H*ifz} al-din yang berkaitan dengan larangan murtad dan perintah jihad, mengalami perubahan dengan dikenalkannya istilah hurriyyat al-i'tiqad oleh ibn Asyur atau hurriyat al-aqidah. Secara lebih detail Najjar membuat pemetaan baru terkait dengan lima aspek tersebut dengan membagi maqasid shariah menjadi hifdz qimat al-hayat al-insaniyyat, "hifz}dzat al-insany", hifz} al-mujtama' dan hifdz al-mahit} al-madi yang merupakan perluasan dan pengembangan dari kulliyat al-khams. Hifz} qimat al-hayat al-insaniyyah mencakup hifz}din dan hifz}insaniyyat al-insan. "Hifz}dzat al-insany mencakup hifz}al-nafs dan hifz}al-aql. Hifz} al-mujtami' meliputi hifz}al-nasl al-kiyan al-ijtimaiy dan yang terakhir, hifz}al-mahit al-madi, meliputi hifz}al-mal dan hifz}al-biah.[93]

Sebelum mengakhiri pembahasan ini, hal penting terkait pembahasan maqasid Abdurrahman Wahid yaitu pembagian dan tertib maqasid. Dalam membicarakan maqasid shariah ia berulangkali menggunakan istilah masl}ah}ah 'ammah yang diterjemahkan dengan kesejahteraan umum, kepentingan umum dan

[93] Abd. Majid al-Najar, Maqasid al-Shariah (Dar al-Ghorb al-Islamy, 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

kebutuhan umum, lima jaminan dasar (kulliyat al-khams) dan kaidah-kaidah fiqhiyyah. Ia tidak secara tegas membedakan maslahah kedalam daruriyyat, hajiyyat dan tahsiniyyat walaupun secara aplikatif mengguanakannya. Walaupun demikian ia membedakan maslahah kedalam al-ghayah dan wasail. Pembagian maslahah tersebut dalam penerapannya saling melengkapi dan maslahah yang lebih rendah semestinya menopang ketercapaian maslahah yang lebih tinggi. Pembagian maslahah tersebut merupakan hal yang penting sebagai landasan untuk menetapkan sekala prioritas dan tarjih manakala terjadi ta'arrud, baik ta'arrud antar tingkatan maupun sama-sama pada tingkatan daruri.

Maslahah 'ammah yang menampilkan universalisme Islam wujud konkritnya adalah lima buah jaminan dasar yaitu (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badan di luar ketentuan hukum *(*hifz *al-nafs*), (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing tanpa ada paksaan *(*hifz*al-din),* (3) Keselamatan keluarga dan keturunan*(*hifz *al-nasl),* (4) keselamatan harta benda dan milik pribadi*(*hifz*al-mal),* dan (5) keselamatan hak milik dan profesi*(*hifz*al-aql).* Kelima jaminan tersebut menampilkan tertib yang menarik yaitu ditempatkannya hifz *al-nafs* pada posisi pertama. Oleh karena itu perlu untuk dianalisis lebih jauh bagaimana tertib maslahah tersebut absah secara teoritik dan bagaimana argumennya terkait hal tersebut.

Tertib maslahah merupakan persoalan ijtihadi melalui jalan istiqra'. Ulama memiliki pendapat yang beragam dalam menentukan tartib daruri, terutama dalam memposisikan hifz al-din dengan yang lainnya. Sebagian ulama memposisikan hifz al-din pada urutan pertama baru kemudian hifz *al-nafs* dan

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

ketiga nilai dasar setelahnya, sebagian yang lain tidak memposisikannya pada urutan pertama, baik karena tidak menganggap penting tartib atau mengabaikannya.[94]

Dari uraian tersebut jelaslah bahwa penempatan hifz} *al-nafs* pada posisi pertama yang dalam hazanah pemikiran fikih di Indonesia merupakan suatu lompatan, walaupun bukan hal yang sama sekali baru dalam pemikiran fikih. Perbedaan pendapat tentang urutan sudah terjadi dalam sejarah perkembangan maqas}d. Penempatan urutan hifz} *al-nafs* sebelum hifz} al-din merupakan titik krusial yang dapat menimbulkan gugatan.

Abdurrahman Wahidr tidak menyusun argumentasi secara detail dalam tulisan khusus kenapa memposisikan hifz} *al-nafs* pada posisi pertama, walaupun kalau dicermati dari beberapa karyanya terutama yang bertemakan tentang HAM dan kemanusiaan akan tampak bahwa pandangannya tersebut memiliki argumen dan sandaran pada shara'. Penempatan posisi hifz} *al-nafs* pada posisi utama, paling tidak didukung oleh beberapa alasan. *Pertama* Islam menempatkan manusia pada kedudukan kemakhlukan yang tinggi (QS al-Tin:3; dan al-Isra':70)), sehingga menuntut pula penghargaan kepada nilai-nilai dasar yang sesuai dengan martabatnya. *Kedua*, ketika memberikan kemampuan fitri, akli dan persepsi kejiwaan kepada manusia untuk menjunjung tinggi kemanusiaan, Islam memberikan hak kepada manusia untuk menjadi khalifah Allah di bumi (al-

---

[94] Ulama yang memposisikan hifz} al-din pada urutan di antaranya Al-Ghazali, al-Amidi, Ibn Subuki al-Syatiby Al-Amidi, al-Isnawi, al-Syatibi dan al-Roysuny . Sedangkan al-Baidlowi, Al-Razi. al-Zarkasyi dan al-Isnawi tidak memposisikan hifz} al-din pada urutan pertama :Jamaluddin Athiyyah. Nahw} a Taf'il Maqas}d al-Shari'ah.., 28-48. Syatibi menempatkan *h}*fz} al-din pada tingkatan pertama, namun sebagaimana dikemukakan Daraz, dalam Ta'lil al-Muwafaqat, mengakui ada sebagian yang memposisikan hifz} ad-din setalah hifz} *an-Nafs.* Abu Ishaq al-Syatibi, al-Muwafaqat. ..., Jilid II, 4

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

Baqarah : 30). Oleh karena itu kaum muslimin harus meletakkan seluruh tata kehidupan mereka dalam kerangka penegakkan hak-hak asasi dan pemeliharaan asas kebebasan dalam penyelenggaraan kehidupan.[95] *Ketiga*, Islam memberikan sejumlah afirmasi untuk memberikan perlindungan manusia dari gangguan pihak luar.

Penyusunan tertib ini di samping memiliki dampak pada penerapannya dalam menjawab berbagai persoalan partikuler, juga menunjukkan besarnya perhatian Abdurrahman Wahid dalam memperjuangkan nilai-nilai kemanusiaan. Suatu orientasi, yang menurut Listiono merupakan pilar utama pemikirannya[96] atau menurut Samsul Arif merupakan pusaran pemikirannya. Hal tersebut secara detail dapat dilihat dari pembahasannya tentang larangan tindak kekerasan atas dasar agama sekalipun, problem hukum riddah dan pandangan pluralistiknya.

Lima buah jaminan dasar tersebut tidak berhenti pada perdebatan teoritis yang kurang fungsional, tetapi dijadikan dasar pertimbangan dan metode dalam memecahkan permasalahan kekinian yang dihadapi. Abdurrahman Wahid memberikan cukup banyak contoh aplikasi tujuan shari>ah sebagai pendekatan dan dasar pertimbangan dalam menetapkan sesuatu, yang akan dijelaskan dalam pembahasan metode is}is}ah}

[95] Abdurrahman Wahid, "al-Qur'an dalam Pengembangan Pemahaman Melalui Konteks Kehidupan Sosial Baru", dalam *Islam Kosmopolitan*…, 30-31
[96] Lisiono Santoso, *Teologi Politik Gus Dur*…, 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

C. Konstruksi Metodologi Hukum Islam Abdurrahman Wahid

Telah diuraikan pada bagian awal bab ini bahwa pandangan Abdurrahman Wahid terhadap fikih adalah dinamis dan mampu merespon kebutuhan masyarakat. Fikih merupakan hasil rumusan mujtahid dalam merespon setiap persoalan yang dihadapi. Apalagi ketika hukum Islam hendak diterapkan dalam konteks ke-Indonesiaan. Abdurrahman Wahid juga berpandangan bahwa fikih didasarkan pada semata-mata mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia dan menghindarkan kerusakan individu dan masyarakat baik ditempuh melalui berbagai tindakan yang mengarah terwujudnya maqa>sid maupun menghindarkan semua tindakan yang menghilangkan terwujudnya maqa>sid.

1. Pemikiran fikih berbasis mas}lah}ah

Istis}lah} adalah istinbat} hukum yang tertumpu pada prinsip-prinsip mas}lah}ah. Abdurrahman Wahid, sebagaimana telah dijelaskan memiliki perhatian yang kuat terhadap mashlahah. Mas}lah}ah tidak hanya digunakan untuk persoalan yang tidak ada nas}}ya, tetapi juga digunakan dalam penerapan nas}} terhadap realitas (tat}bi> al-nus}us} fi> al-wa>qi’) atau dalam tarjih}

Secara konseptual pembahasan mas}lah}ah telah dibicarakan secara luas dalam sub B. Pada bagian ini dijelaskan bagaimana Abdurrahman Wahid mengaplikasi tujuan shari>ah sebagai pendekatan dan dasar pertimbangan dalam menetapkan sesuatu yang tentu saja harus ditelusuri dari pemikiran dan tindakannya yang terpencar.[97]

[97] Beberapa hal tersebut secara detail dikemukakan pada Bab III.

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 sebuah pendekatan, maqa>sid digunakan Abdurrahman Wahid dalam membaca proses politik penetapan dasar negara. Menurutnya contoh terbaik dari upaya mewujudkan kemaslahatan, adalah gugurnya tujuh kata dalam piagam Jakarta. Para pemimpin Islam[98] pada saat itu setuju membuang piagam Jakarta dari pembukaan UUD 45 semata untuk menjaga keutuhan NKRI (dar' al-mafa>sid muqaddam ala>jalb masa}lih). Keutuhan dan kesejahteraan umat dinilai begitu tinggi, terbukti bahwa keputusan tersebut tidak mendapat penolakan dari kalangan ulama fikih.

Sedangkan sebagai sebuah pendekatan dalam merumuskan gagasan dan pemikiran, secara aplikatip penalaran istis}ah} dapat dilihat beberapa gagasan dan pemikirannya.

a. Pembahasan tentang relasi antar agama dan negara

Dalam membahas relasi antar agama dan negara yang menjadi pusat perhatian Abdurrahman Wahid bukan bentuk formal negara terlebih dahulu tetapi nilai-nilai dasar yang harus diwujudkan dalam hidup bernegara, seperti keadilan, persamaan hak dan kesejahteraan (mas}ah}ah a>mmah). Nilai-nilai tersebut tidaklah terlepas dari konteks tetapi mesti digali dari realitas empirik. Menurutnya inilah yang bersifat d}aru>ri yang harus terwujud dalam kehidupan bernegara.

Bentuk dan sistem pemerintahan adalah wasa>il bukan ghaya>h. Yang terpenting bagi keberadaan negara adalah kemampuannya untuk mewujudkan tujuan tersebut. Karenanya ia menjadikan demokrasi sebagai pilihan yang terbaik

[98] Para pemimpin tersebut adalah Ki Bagus Hadikusumo dan KHA Kahar Mudzakar dari muhammadiyah, Abi Kusno dari SI, A Rahman Baswedan dari PAI, A Subardjo dari Masyumi,H Agus Salim dan KH Wahid Hasyim dari NU. Abdurrahman Wahid, "Islam dan Formalisme Ajarannya", dalam *Islamku*... 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

untuk dapat mewujudkan keadilan, persamaan hak dan kemaslahatan bagi semua warga negara. Dengan demikian nilai-nilai universal Islam dapat terwujud, mengingat bahwa dalam demokrasi setiap warga negara memiliki hak untuk berpartisipasi. Hal tersebut bukan berarti Islam tidak boleh memberikan aspirasinya. Justru sebaliknya keterlibatan umat Islam mutlak diperjuangkan melalui saluran yang demokratis. Oleh karena itu ia memandang pentingnya keterlibatan Islam dalam politik.

b. Tugas dan tanggung jawab pemimpin

Pendekatan maslahah secara jelas dikemukakan dalam membahas tugas dan tanggung jawab pemimpin. Menurut Abdurrahman Wahid dalam Islam kepemimpinan haruslah berorientasi pada pencapaian kesejahteraan orang banyak (maslahah 'ammah). Hal tersebut sesuai dengan kaidah hukum Islam " tasarruf al-imam ala ra'iyyah manutun bi al-maslahah".[99] Kaidah tersebut dikutip berulang kali olehnya dalam banyak tulisan, baik berkaitan dengan politik, keadilan, orientasi ekonomi atau orientasi keislaman sendiri. Berikut ini beberapa pernyataan Abdurrahman Wahid :

- Orientasi faham ke-Islaman adalah kepentingan orang kecil dalam hampir seluruh persoalannya. Lihat saja kata" *Maslahah Ammah*" yang berarti kesejahteraan umum. Inilah yang semestinya menjadi objek dari segala macam tindakan yang diambul pemerintah. .... yang langsung tampak umpamanya adalah kata kunci dalam adagium fikih "kebijakan/tindakan seorang pemimpin rakyat sepenuhnya bergantung pada kebutuhan/kesejahteraan mereka."[100]
- Dalam Islam kepemimpinan haruslah berorientasi pada pencapaian kesejahteraan orang banyak. Sebuah adagium terkenal dari hukum islam

[99] Kaidah ini dikutip berulang-ulang dalam banyak artikelnya. Lihat Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda dan Islam Kita*.., 22, 57,93, 98, 163, 207, 211, 233 dan 276
[100] Abdurrahman Wahid, "Islam dan Formalisme Ajarannya", dalam *Islamku* 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

adalah ”kebijakan/tindakan seorang pemimpin haruslah terkait langsung dengan kesejahteraan rakyat yang dipimpin.”[101]

c. HAM dan penerapan hukum Islam

Berkaitan dengan HAM, dan penerapan hukum Islam, pembicaraan diarahkan pada beberapa persoalan yang selama ini mendapat perhatian serius di kalangan aktivis baik nasional maupun dunia, seperti kebebasan beragama dan berpendapat, perbudakan, persamaan laki-laki dan perempuan dan tentang hudud dan qisas. Abdurrahman Wahid memberikan penjelasan cukup rinci masalah-masalah tersebut, seperti pandangannya tentang *riddah*, perbudakan, hak-hak wanita dalam Islam, baik terkait dengan peran keluarga maupun publik, dan problem yang dihadapi dalam penerapan hukum pidana. Pandangan-pandangannya tersebut selain di dasarkan pada dalil-dalil khusus, juga bermuara pada maslahah ammah.

Pandangannya tentang pluralitas agama dan pentingnya reinterpretasi hukuman mati bagi pelaku *riddah*, didasarkan pada pemahamannya terhadap hifz al-din. Perbudakan yang disadari oleh Abdurrahman Wahid banyak dibicarakan dalam al-Qur’an dan hadits, kini tidak diakui oleh dunia, bahkan oleh negara muslim, sehingga membutuhkan reinterpretasi baru mengenai nas dan pemikiran ulama tentang perbudakan. Penolakannya terhadap praktik perbudakan, diskriminasi dan kekerasan merupakan aktualisasi dari jaminan keselamatan jiwa (*nafs*) yang merupakan sentral dari pemikirannya.

Konsistensi Abdurrahman Wahid menjadikan maqasid sebagai acuan pemikirannya, juga nampak jelas dalam penolakannya terhadap perbedaan hak antara laiki-laki dan perempuan. Berpijak pada hifz al-nafs dan hifz aql, ia

[101] Abdurrahman Wahid, ”Negara dan Kepemimpinan dama Islam”, dalam *Islamku* 98

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

berpendapat bahwa perempuan sama-sama memiliki hak untuk menjadi pemimpin, tenaga profesional dan belajar lebih tinggi, dengan tetap menyadari adanya perbedaan-perbedaan fisiologinya dengan tetap memiliki kodrat kewanitaannya, seperti kemampuan khusus untuk hamil dan menyusui.

Kerangka pemikiran maqas>}d ini diterapkan untuk membaca pandangannya tentang hukum h}alwat, KB dan hak publik wanita. Wanita dapat bekerja diluar rumah dilihat oleh Abdurrahman Wahid dari dua aspek, mas}ah}ah dan mafsadah. Terdapat kemungkinan terjadinya bahaya baik fisik (nafs) atau seksual (nasl) yang menimpa perempuan, namun melarangnya secara ketat berdampak pada terganggunya hak profesi (mal> atau aql) yang berarti juga mafsadah. Dalam konteks Indonesia secara umum, mafsadah yang pertama bersifat mumkinah dan wahmiyyah, sedangkan yang kedua bersifat z}aniyyah (bahkan qat}iyyah) dan lebih besar dampaknya. Di sini ia menggunakan tarjih> antara dua mafsadah.

d. Orientasi ekonomi kerakyatan

Ekonomi dalam hazanah fikih masuk dalam ruang lingkup fikih mu'am>alah yang bersifat dinamis sejauh tidak ada pengharaman yang jelas. Bahkan jika ada keteranganpun masih harus dilihat aspek sosiologis dan kontekstualisnya. Namun pengembangan fikih mu'am>alah harus mengacu pada orientasi mas}ah}ah, berkeadilan dan manfaat. Dengan orientasi mas}ah}ah, ekonomi harus memperjuangkan nasib rakyat kecil dan kepentingan orang banyak serta memberdayakan mereka. Berkaitan dengan keadilan, Islam memberikan penekanan yang cukup kuat bukan hanya konsep tetapi juga prosedurnya. Keadilan diarahkan baik pada perorangan maupun kolektif, seperti keadilan antara majikan-

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

buruh, produsen-konsumen dan kebijakan ekonomi yang non elitis. Kesemuanya secara makro dikembalikan pada masl}ah}ah a>mmah.

2. Metode istinbat} hukum Abdurrahman Wahid

Walaupun pemikiran hukumnya dinamis Abdurrahman Wahid tidak menuntut mendirikan aliran fikih baru tetapi menerapkannya secara kreatif ketentuan yang telah diletakkan oleh ulama terdahulu ke dalam situasi kehidupan yang modern. Penerapan secara kreatif dalam konteks ke-Indonesiaan, menuntut dilakukannya penafsiran kembali dengan seperangkat metode yang memadai, walaupun tetap memberikan apresiasi pada kerangka metode yang sudah dikembangkan ulama. Secara tegas dinyatakan bahwa usu>l al-fiqh dan *al*-qawa>id al-fiqhiyyah merupakan perangkat metodologi yang penting.[102]

Abdurrahman Wahid tidak menyusun seperangkat metodologi secara khusus, tetapi gagasan-gagasannya dituangkan secara aplikatif dalam banyak artikelnya. Oleh karena itu penting untuk menelusuri dan menggambarkan metode interpretasinya, serta pemahamannya terhadap realitas budaya dan adat dalam penerapan hukum Islam. Dua hal yang dalam implementasinya tidak bekerja secara terpisah tetapi saling melengkapi dan saling mempengaruhi.

Secara garis besar pemikiran fikih Abdurrahman Wahid dibangun atas dasar masl}ah}ah. Sebagaimana telah dijelaskan setiap ketentuan hukum dan kebijakan pemerintah senantiasa ditujukan untuk kesejahteraan manusia (masl}ah}ah 'a>mmah) baik perorangan maupun masyarakat. Masl}ah}ah menurutnya bukan

[102] Abdurrahman Wahid, "Kebangkitan Kembali Peradaban Islam Adakah Ia", dalam *Islam Kosmopolitan*..., 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

hanya sebagai teori, tetapi digunakan sebagai dasar pijakan dan pertimbangan dalam pemikirannya dan juga sebagai metode memahami permasalahan. Untuk tujuan tersebut ia melakukan kajian terhadap sumber utama fikih, pemikiran-pemikiran ulama yang terdahulu dan realitas masyarakat yang dihadapi. Ibn Aqil menyebutnya dengan fahm al-nusus dan fahm al-waqi'. Ada dua tahap yang dilakukan dalam merumuskan pemikirannya yaitu tahap penemuan hukum istinbat dan tahap penerapannya tatbiqi.

a. Penafsiran kontekstual

Fikih menurut Abdurrahman Wahid bukan hanya merupakan pemikiran spekulatif, melainkan ajaran yang membumi yang mampu memberikan pemecahan terhadap problem yang dihadapi masyarakat. Fikih, selain menuntun kedekatan kepada Allah, juga harus mampu memecahkan masalah-masalah sosial yang dihadapi umat. Karenanya untuk mewujudkannya dibutuhkan kerangka interpretasi yang kontekstual dan dinamis.

Ajaran agama sebagai salah satu elemen yang membentuk *cultural value sistem* atau *value orientasion*, pemahaman ajaran-ajarannya berkembang sesuai dengan perubahan nilai itu sendiri, baik disebabkan oleh perubahan dalam masyarakat atau karena reaksi terhadap perubahan dari luar**.** Perubahan yang terjadi dalam masyarakat dapat berdampak pada nilai kemaslahatan yang hidup di dalamnya. Oleh karena itu upaya penafsiran kembali harus mengacu pada

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

terwujudnya kemaslahatan dan menolak kerusakan,[103] karena produk pemikiran ulama merupakan respon kreatif terhadap situasi dan permasalahan yang dihadapi.

Sejak era 1980-an Abdurrahman Wahid mulai memperkenalkan tawaran metodologi memahami teks suci secara konperhenship yang utuh dan tidak parsial-pragmatik. Berkaitan dengan hal tersebut, sebagaimana Agus Miftah, ia memberikan perhatian akan pentingnya memahami ma>hawla al-nas}} dan tidak berhenti pada ma>fi>al-nas}} yang memahami teks keagamaan lengkap dengan setting sosial dan politik yang mengitarinya. [104]

Menurut pandangan Abdurrahman Wahid nas}} tidaklah bersifat tunggal tetapi bervariasi ada yang bersifat qat}i al-dalalah dan yang zanni al-dalalah. Terkait dengan pemilahan tersebut ditegaskan Abdurrahman Wahid dalam menjawab pertanyaan mahasiswa di Samarinda mengapa ia tidak menerima apa yang dianggap sebagai pendirian Islam. Jawaban yang disampaikan bahwa ia tidak pernah menolak ajaran yang baku seperti tauhid, tetapi menyanggah apa yang oleh banyak orang dianggap sebagai ajaran yang tetap, padahal hal tersebut telah berubah mengikuti perubahan zaman. Abdurrahman Wahid memperkuat pandiriannya tersebut dengan mengutip teori usul fiqh "qarar al-hukm" adakalanya qat}i al-thubut dan zanni al-thubut".[105]

Di samping itu, Abdurrahman Wahid juga membuat pemilahan tegas antara persoalan ibadah dan mu'amalah, dan antara yang murni Islam dan kultur Arab.

---

[103] Umar bin Khathab tidak memberikan bagian muallaf dan bagian tanah kepada tentara, karena pada saat itu tidak ditukan kemaslahatan karena perbedaan keadaan mulallaf dan nilai kemaslahatan atas pembagian tersebut. Muh Yusuf Musa, Tarikh al-Fiqh al-Islamy…, 57, 62

[104] Agus Maftuh, "Madzhab Islam Kosmopolitan Gus Dur", dalam *Islam Kosmopolitan*..., xxv

105 Abdurrahman Wahid, "Penafsiran Kembali Ajaran Relatif", dalam *Islamku* ..., 126-127

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

Pemilahan ibadah dari mu'amalah dan pemilahan pure Islam dan kultur Arab[106], penting diperhatikan untuk memilah aspek mana yang dapat berubah dan ditafsirkan kembali dan mana yang tidak. Hal tersebut dapat difahami dari beberapa penjelasan berikut:

Pertama, pemilahan ibadah dan mu'amalah secara jelas disampaikan Abdurrahman Wahid ketika menjawab gugatan para kiai tentang penggantian al-salam alaikum dengan bentuk penghormatan yang lain. Ia mengatakan :

> "Memang secara budaya al-salam alaikum dapat digantikan dengan selamat pagi dan sebagainya, tetapi jangan lupa di dalamnya memuat dua soal yang menyangkut norma. Pertama memang memulai salam tidak wajib, tetapi menjawabnya adalah suatu kewajiban, yang karenanya ucapan ketika menjawab tidak boleh digantikan dengan ucapan lain selain yang sudah ditetapkan. kedua ucapan salam merupakan bagian yang tak terpisahkan dari shalat. "[107]

Kedua berkaitan dengan komentarnya tentang kecenderungan Arabisasi yang sedang berlangsung. Ia mengatakan bahwa Arabisasi telah berkembang dan bahkan disamakan dengan Islamisasi dan dianggap sebagai representasi ajaran agama sehingga interpretasi di luarnya dianggap bukan ajaran Islam.[108] Padahal menurutnya Arabisasi yang berdampak pada proses pengidentifikasian diri dengan budaya Timur Tengah dan tercerabutnya budaya lokal, tidak sama dengan Islamisasi.[109]

Pemisahan antara pure Islam dan yang budaya, dalam ranah fikih dikembangkan pada pemilahan Abdurrahman Wahid terhadap aspek ibadah dan

---

[106] Pemilahan yang *pure Islam* dan mana yang *kultur Arab*, dapat dirujuk pada kajian ulama tentang "Af'al rasul" yang dibedakan dapam beberapa klasifikasi, yang merupakan cerminan tindakan kemanusiaan, cerminan kebiasaan masyarakat Arab, penjelasan syara', dan merupakan kekhususan bagi Nabi saw. Abu Zahrah, Usul al-Fiqh...., 114

[107] Imran Hamzah dan Choirul Anam (ed.), *Gus Dur Diadili Kiai-kiai*…, 35-36

[108] Abdurrahman Wahid, "Arabisasi Samakah dengan Islamisasi?", dalam *Islamku*…, 244

[109] Listiono Santoso, *Teologi Politik Guis Dur*…, 127-129

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

mu'amalah. Berkaitan dengan masalah ibadah (mahdah), pandangannya tidak jauh berbeda dengan ulama kebanyakan. Menurutnya aturan-aturan ibadah baik konsep maupun caranya telah tuntas dan tidak mengalami banyak perubahan kecuali pada instrumennya. Karenanya salam sebagai salah satu rukun dalam shalat tidak dapat berubah *(*al-asl fi al-ibadah al-tahrim*)*.

Abdurrahman Wahid, dalam banyak tulisannya, tidak begitu memberi perhatian terhadap masalah ibadah mahdah. Hal penting yang mendapat perhatiannya adalah bagaimana pelaksanaan ibadah bukan hanya berdampak secara perorangan, tetapi juga memberi dampak pada kekidupan sosial. Shalat, puasa dan haji yang merupakan ibadah individu memiliki dampak pada kehidupan sosial apalagi zakat yang nyata-nyata bersentuhan langsung dengan kehidupan sosial.[110] Dengan kata lain demensi ibadah ilahiyyah berdampak pada kehidupan sosial.

Sedangkan mu'amalah dalam demensinya yang luas, permasalahannya berbeda dengan ibadah mahdah. Mu'amalah bersifat dinamis dan senantiasa dikembangkan lebih lanjut mengikuti dinamika kehidupan manusia, sejauh tidak ada pengharaman yang jelas (al-asl fi al-mu'amalah jawazuha). Bahkan jika ada pengharamanpun masih perlu dilihat aspek sosiologi dan kontekstualitasnya. Oleh karena itu transaksi-transaksi mu'amalah yang telah ada merupakan suatu contoh bukan suatu bentuk yang baku *(*li al-tamtsil la li al-tahdid*)*. [111]

Dalam memberikan uraian penafsirannya Abdurrahman Wahid tidak secara radikal mengajukan teori baru, sebagaimana A A Na'im dengan teori *naskh*, atau

---

[110] Gus Dur memberikan uraian cukup luas ketika memberikan keterangan tentang rukun tetangga KH Imran Hamzah dan Choirul Anam (ed.), *Gus Dur Diadili Kiai-kiai*…, 28
[111] Mukhlas, *Ensiklopedi Gus Dur 3…,* 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

Syahrur dengan teori limit atau Fazlur Rahman yang mengemukakan *double movement*. Teori yang sering dikemukakannya justru bersumber dari kaidah usul fiqh atau kaidah fikih yang sudah ada dengan memberikan pemahaman baru, seperti kaidah ”ma la yudrak kulluh la yutrak kulluh”, ”al-am yurad bihi al-khas”, ”ma la yatimm al-wajib illa bihi fahuwa wajib”.[112]

Karakteristik pemikiran Abdurrahman dalam memahami teks terlihat pada dominannya pertimbangan konteks dan pertimbangan sosio historis dan kultural dan memberikan penekanan pada makna substabtif dari teks. Penalaran tersebut dalam penggunaannya dikaitkan dengan realitas empiris. Oleh karena itu berikut ini dijabarkan lebih luas .

1). Menangkap makna substantif terhadap teks

Islam adalah ajaran yang komperhensif dan tidak boleh difahami sepotong sepotong. Al-Qur’an sebagai kitab suci yang merupakan sumber ispirasi tertinggi dan sumber pengambilan pendapat formal bagi kaum muslimin harus dikaji dan ditinjau asumsi-asumsi dasarnya.[113] Al-Qur’an juga harus dipandang secara utuh dan dengan pendekatan yang menyeluruh karenanya tidak boleh dipandang dari aspek tertentu saja, apalagi hanya dipandang dari aspek politik. Abdurrahman Wahid menyatakan :

> ”Perintah sistemik tersebut haruslah difahami bersama-sama perintah sistemik yang lain. Hanya dengan cara demikianlah dapat dicapai pengertian perintah yang benar-benar rasional dan utuh.” [114]

---

[112] Abdurrahman Wahid, “Islam dan Dialog Antar Agama”, dalam *Islamku.…* 134

[113] Abdurrahman Wahid, “Al-Qur’an Dalam Pengembangan Pemahaman Melalui Konteks Kehidupan Sosial Baru”, *Islam Kosmopolitan…*, 31

[114] Abdurrahman Wahid, “Islam Pokok dan Rincian”, dalam *Islamku…*, 13

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

Untuk dapat menggali asumsi-asumsi dasar Abdurrahman Wahid mengemukakan pentingnya penafsiran yang koheren, tidak parsial dan tidak berhenti pada makna literal. Pertama, penafsiran suatu teks tidak boleh difahami secara sepotong-sepotong dan parsial, tetapi dikaitkan dengan dalil-dalil lain yang berhubungan, sehingga dimungkinkan menemukan makna yang substantif dari dalil-dalil yang spesifik. Penafsiran ini juga akan membantu memecahkan kemungkinan ta'arrudl, naskh-mansukh, umum-khusus dan mafhum-mantuqnya. Karenanya pula ia mengkritik pemahaman sebagian ulama Indonesia yang menurutnya melakukan penafsiran secara parsial. Hal tersebut dipraktekkannya dalam merespon berbagai persoalan yang dihadapi.

Kedua, tidak berhenti pada penafsiran literal, tetapi hendaknya menangkap substansi dari teks, seperti dalam memahami makna keadilan dalam poligami, orientasi ekonomi dan tentang kebebasan beragama. Langkah ini penting untuk menemukan makna substansi yang terkandung dalam teks, karena menurutnya penafsiran yang literal akan melahirkan pemahaman yang serba formal dan cenderung hitam putih.[115] Dengan dua langkah tersebut diharapkan dapat menemukan asumsi-asumsi dasar atau inspirasi-inspirasi utama dari al-Qur'an.

2). Pendekatan sosio kultural dan historis

Sebuah teks dari al-Qur'an maupun hadits tidak lahir dalam ruang hampa budaya, tetapi diturunkan atau dituturkan dalam konteks masyarakat Arab. Beberapa ayat al-Qur'an dilatar belakangi oleh suatu peristiwa, bahkan merupakan jawaban atas permasalahan yang dihadapi (asbab al-nuzul). Hadits sebagai penjelas al-Qur'an memiliki keterkaitan yang lebih luas dengan konteks

[115] Lihat pembahasan tentang formalisasi hukum Islam pada bab III

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 Arab. Implikasinya bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an dan hadits memiliki keterkaitan dengan budaya dan adat masyarakatnya.

Abdurrahman Wahid menekankan pentingnya pendekatan sosio kultural dan historis dalam memahami nas}}sehingga dapat diaplikasikan dalam realitas empirik. Kecenderungan tersebut dapat dilihat dari tiga hal, yaitu pernyataan langsung, kritik terhadap pendekatan idealistik dan contoh konkrit yang kemukakan dalam artikelnya.

Walaupun tidak secara utuh dituangkan dalam satu artikel, dapat dikemukakan beberapa pernyataan yang menunjukkan pentingnya pendekatan sosio kultural historis dalam memahami nas}} Beberapa pernyataan berikut baik secara tersurat maupun tersirat menunjukkan pentingnya pertimbangan konteks sosial dan budaya dalam memahami teks. .

a) Pemahaman atas al-Qur'an harus dikembangkan melalui konteks tertentu, yaitu konteks yang dikehendaki bersama sebagai kerangka kehidupan sosial kaum muslimin yang dimengerti dalam situasinya yang ada kini. [116]
b) Ketika mengajukan beberapa pemecahan dalam mengatasi permasalahan hukum Islam Abdurrahman Wahid mengajukan dua langkah, yaitu mengkaji ciri-ciri utama hukum Islam dan tawaran pemecahannya. Menurutnya hukum Islam memiliki ciri utama yaitu keterkaitan dengan perspektif sejarah dan tidak terpaku pada landasan penafsiran harfiyah. Ciri tersebut berkaitan langsung dengan urgennya pengkajian sosio historis. Hal yang sama juga dapat dilihat dari tawaran yang diajukannya yang diantaranya mengatakan :

[116] Abdurrahman Wahid, "Al-Qur'an dalam Pengembangan Pemahaman Melalui Konteks Kehidupan Sosial Baru", dalam *Islam Kosmopolitan*.... 27.

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

> ”Pemberian batasan atas bidang penggarapan hukum Islam harus diikuti oleh upaya merumuskan prinsip-prinsip pengambilan keputusan hukum agama yang lebih mencerminkan kebutuhan masa kini. Perkembangan-perkembangan manusia harus memperoleh tempat yang layak. Bahkan titik berat proses pengambilan keputusan harus ditujukan kepada integrasi pertimbangan manusiawi.[117]

c) Permasalahan yang harus mendapat perhatian adalah bagaimana menyelesaikan pertentangan antara fakta ilmiyah dan wahyu Tuhan beserta penafsiran literalnya.[118]

d) Peran adat dalam melakukam interpretasi terhadap teks dan pendekatan sosio kultural dan historis menuntut pemaham terhadap adat dan budaya masyarakat secara ganda, yaitu masyarakat pada saat nas$} diturunkan dan masyarakat pada saat hukum hendak diterapkan. Pada aspek ini kerangka pribumisasi Abdurrahman Wahid dapat diaplikasikan untuk menerapkan nas$} dalam konteksnya, seperti dalam memahami hadits kepemimpinan wanita, kebanggaan banyaknya pengikut dan hadits tentang menuntut ilmu.

e) Pentingnya pendekatan sosial dapat difahami dari kritiknya terhadap pendekatan ideal dan literal terhadap teks, yang terkadang tidak bersinggungan langsung dengan kepetingan sebenarnya di masyarakat.[119]

Untuk lebih memahami bagaimana kerangka teoritis Abdurrahman Wahid tersebut diterapkan dalam memahami nas$} dan bagaimana melakukan penafsiran yang sesuai dengan perubahan baru, dikemukakan beberapa contoh interpretasinya terhadap beberapa ayat al-Qur’an dan hadits.

---

[117] Abdurrahman Wahid, “Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan”, dalam *Islam Kosmopolitan*…,. 57
[118] *Ibid*, 58
[119] Abdurrahman Wahid, “Islam dan Deskripsinya”, dalam *Islamku*.. 20

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

Contoh pertama berkaitan dengan kepemimpinan wanita yang terus menjadi perdebatan kalangan ulama. Keberatan atas kepemimpinan wanita yang dikemukakan oleh sebagian ulama, terutama pemuka partai politik Islam, didasarkan pada pemahaman atas al-Qur'an Surat al-Nisa' 34 "al-rijal qawwamuna ala al-nisa" dan hadits yang artinya " Tidak akan pernah sukses sebuah kaum yang menyerahkan kepemimpinannya kepada perempuan".[120] Menurut Abdurrahman Wahid di kalangan ulama terdapat dua pemaknaan atas lafadz " qawwamuna" yaitu laki-laki bertanggung jawab fisik atas keselamatan wanita dan laki-laki lebih pantas menjadi kepala negara. Mereka lebih cenderung pada pemaknaan kedua. Ia sendiri dalam memahami persoalan ini, lebih mengedepankan al-Hujurat : 13[121], yang memposisikan laki-laki dan wanita secara berimbang yang bersifat universal('am) dari pada al-Nisa' 34 "al-rijal qawwamuna ala al-nisa" dan al-Nisa': 11 "li al-dhakari mitslu hadhdhi al-untsayaini".yang bersifat spesifik.[122]

Berkaitan dengan hadits yang artinya "Tidak akan pernah sukses sebuah kaum yang menyerahkan kepemimpinannya kepada perempuan" menurut Abdurrahman Wahid hadits tersebut berkaitan dengan sistem kepemimpinan Arab abad VII sampai IX yang berbentuk kepemimpinan suku dan perorangan. Hadits seperti itu berlaku pada zamannya, namun penerapannya pada masa yang berbeda membutuhkan kajian serius agar tujuan shari'ah dapat terwujud. Ia

---

[120] Ahmad bin Hanbal, Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal (Amman: Bait al-Afkar al-Daulah, 1998) juz II, 506, 512 dan 513
[121] Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*…,847
[122] *Ibid*, 122, 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

merekomendasikan penafsiran kontekstual dengan melibatkan kajian historis masyarakat Arab terhadap hadits tersebut.

Secara lebih jelas langkah-langkah interpretasi tersebut dapat digambarkan dalam skema berikut :

Contoh berikutnya tentang hadits yang menyatakan kebanggaan akan banyaknya umat pada hari kiamat.[123] Abdurrahman Wahid memberikan komentar atas penafsiran lama yang mengartikan kebanggaan Nabi saw dengan ukuran kuantitatif. Belakangan terdapat tuntutan realitas empirik akan pentingnya pembatasan kelahiran (di Indonesia KB) yang juga melanda dunia muslim. Ia melihat pentingnya melakukan pemahaman ulang atas kebanggaan yang tidak lagi dilihat dari ukuran kuantitatif tetapi kualitatif. Ada beberapa alasan yang diajukan, yaitu secara makro terdapat kekhawatiran akan ledakan penduduk dan pada tingkat

[123] Hadis tersebut diriwayatkan Ahmad dan Ibn Hibban

فقال تزوجوا الولود الودود فإني مكاثر بكم

al-Nasa'i, Sunan al-Nasa'i . (**Beirut**: **Dar al–Fikr**) **Juz VI**, **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

mikro terkait dengan kemampuan keluarga untuk memberikan pelayanan terhadap masa depan anaknya. [124]

Langkah berani dalam melakukan interpretasi baru terhadap nas}} berdampak pada sikap dan pandangannya terhadap pemikiran ulama yang tertulis dalam berbagai literatur. Pendekatan sosio historis dan kultural, yang oleh Abdurrahman Wahid diterapkan untuk memahami teks, juga digunakan dalam memahami produk pemikiran ulama yang terdapat dalam literatur fikih dan perubahannya. Fikih yang merupakan produk pemikiran mujtahid dalam merespon permasalahan yang dihadapi, tidak harus difahami secara rigid dan terlepas dari konteks yang meliputinya. Fikih menurutnya harus difahami secara kontekstual. Beberapa kutipan berikut cukup jelas menunjukkan pandangannya tersebut

1) ”...Ada kecenderungan ulama peserta sidang untuk membuat koreksi atas faham yang selama ini berlaku, bahwa ketaatan mutlak pada guru dan pindah guru ..... ”[125]

2) ”Jika ingin dibuat fikih Indonesia, maka entri poinnya dari soal ini. Artinya melalui fikih yang melihat kenyataan Indosesia....”[126]

3) ”... perlunya pendalaman lebih jauh pemikiran-pemikiran yang pernah dihasilkan para pemikir muslim masa lampau dan sekarang.”[127]

Kutipan-kutipan tersebut walaupun ditulis secara terpisah, menunjuk satu garis lurus pentingnya pendekatan baru dalam memandang produk pemikiran ulama. Hal itu bukan berarti mengabaikannya, tetapi memberikan pemahaman

---

[124] Abdurrahman Wahid, “Penafsiran Kembali Ajaran Relatif”, dalam *Islamku*.., 126

[125] Abdurrahman Wahid, “Penafsiran Kembali Ajaran Agama Dua Kasus Jombang”, *Islam Kosmopolitan*…,83

[126] Abdurrahman Wahid,” Hak Asasi Wanita Dalam Islam”, dalam *Islam Kosmopolitan…*, 379

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

kembali untuk dapat diterapkan dalam konteks sekarang. Dengan demikian juga berarti kemungkinannya perubahan hukum karena perubahan kondisi sosialnya.

Respon positif terhadap pemikiran yang telah ada adakalanya berupa pilihan (*eklektik*), kritik, reinterpretasi, dan adaptasi. Abdurrahman Wahid memberikan perhatian yang besar terhapan hazanah pemikiran Islam yang ada, terutama kerangka teoretis yang terumuskan dalam usul fiqh dan qawa>id fiqhiyyah. Berulangkali ia mengutip pandangan ulama sebagai penguat pandangannya dan menegaskan bahwa apa yang dikemukakannya bukanlah hal baru. tetapi sesuatu yang sudah terumuskan, namun dengan pemahaman yang kontekstual dengan pemahaman terhadap sosio historisnya.

b. Perluasan penggunaan qiyas

Tidak semua permasalahan dapat ditemukan dalilnya, atau ditemukan dalil-dalil khusus tetapi dalam penerapannya menghadapi problem, sehingga tujuan syari'at tidak dapat terwujud. Ulama telah merumuskan berbagai teori untuk memecahkan permasalahan tersebut, seperti qiyas, istih}sa>n, mas}lah}ah mursalah, dhari>ah dan istis}hab. Cara-cara tersebut dirumuskan dalam upaya menjembatani kesenjangan antara nas} dan permasalahan-permasalahan yang dihadapi.

Abdurrahman Wahid dalam mengembangkan hukum Islam berpijak pada 'illah hukum, tujuan hukum dan pendekatan sosio kultural. Telah dijelaskan bagaimana memahami teks, pada bagian ini dikaji bagaimana ia memandang 'illah hukum sebagai dasar pertimbangan pemikirannya.

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

Qiyas adalah penyamaan suatu kasus hukum baru yang belum ada ketentuan hukumnya dengan adanya kesamaan 'illah hukum. Qiyas pada perkembangannya bukan hanya untuk menghukumi sesuatu yang tidak ada hukumnya, tetapi juga dalam menerapkan hukum yang ada pada realitas yang berbeda yang tidak selalu ditemukan 'illah di dalamnya. Ada atau tidaknya hukum didasarkan pada ditemukan atau tidaknya 'illah yang merupakan rukun utama dalam melakukan qiyas, menjadi ukuran penetapan hukum.

Abdurrahman Wahid walaupun tidak banyak memberikan uraian tentang qiyas, memberikan apresiasi terhadap penalaran tersebut. Menurutnya ada atau tidaknya hukum Islam bergantung pada sebab-sebabnya. Untuk memperkuat pandangannya tersebut ia mengutip kaidan al-hukm yadur ma'a al-'illah wujudan wa 'adaman.[128] Ia juga memberikan apresiasi terhadap penalaran ulama NU yang berpijak pada penalaran qiyas.[129]

Penalaran qiyas oleh Abdurrahman Wahid tidak hanya digunakan untuk menentukan hukum atas persoalan yang tidak ada penjelasannya dalam nas. Penalaran tersebut digunakan sebagai dasar perubahan hukum dan dasar penerapannya dalam konteks tertentu (tatbiqi). Bahkan pada aspek ini penalaran qiyas bertemu dengan pemikirannya tentang pribumisasi atau kontekstualisasinya, sehingga karakteristik lokal masuk dalam pertimbangan. Terkait dengan penerapan hukum tersebut dapat dilihat dari ketentuan hukum halwat dan kepemimpinan wanita dan penolakannya terhadap berbagai tindak kekerasan terhadap non muslim.

---

[128] Abdurrahman Wahid," Tatakrama dan Ummatan Wahidah", dalam *Islamku..*, 235.
[129] *Ibid*.

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

Berdasarkan sumber tertulis, seorang wanita tidak dibenarkan bepergian tanpa ditemani oleh mahram atau suaminya. 'Illah dari larangan tersebut adalah kekhawatiran akan bahaya baik terhadap fisik, psikis, maupun harta benda. Ketentuan tersebut terus berlaku sepanjang aspek bahaya tersebut masih menghawatirkan. Namun menurutnya sekarang situasinya berbeda. Keadaannya relatif aman, sehingga pada batas-batas tertentu (batas aman) wanita boleh keluar tanpa harus disertai mahram atau suaminya, karena 'illah dari larangan tersebut tidak ditemukan (qiyas 'aksi). Ia tidak melihat adanya 'illah pelarangan wanita keluar rumah untuk bekerja dan pelarangan wanita sebagai pemimpin bagi masyarakat Indonesia. Cara yang sama juga digunakan dalam melihat berkumpulnya perempuan dan laki-laki dalam satu ruangan (seperti ruang sidang paripurna).

Pada masalah kepemimpinan wanita, yang secara tekstual dilarang oleh hadits, Abdurrahman Wahid tidak melakukan kajian lebih jauh tentag status hadits, tetapi lebih pada makna di balik teks tersebut. Secara metodologik ia melakukan kajian dua arah, yaitu kajian atas 'illah pelarangan yang dikaitkan dengan model kepemimpinan masa tersebut dan kajian atas konteks kekinian. 'Illah dilarangnya menyerahkan urusan kepada wanita karena ketidak mampuannya untuk mengemban tugas dan tanggung jawab kepemimpinan saat itu (kesukuan, perorangan dan dominasi kekuatan fisik). 'Illah dari larangan tersebut pada konteks sekarang tidak ditemukan.

Qiyas dalam penerapannya tidak hanya berarti menetapkan hukum pada persoalan yang ada 'illahnya, tetapi juga tidak menerapkan hukum terhadap

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

sesuatu yang tidak ditemukan ’illah di dalamnya. Hal penting lainnya yang mendapat perhatian adalah Abdurrahman Wahid menghargai kemungkinan kesimpulan hukum yang berbeda atas persoalan yang sama. Dalam pandangannya qiyas bukanlah hal yang tertetutup dan tekstual tetapi bersifat terbuka dan empiris. Hal tersebut tampak pada upaya perumusan ’illah hukum dari dalil dan penerapannya pada cabang. Terkait dengan penelitian mengenai ada tidaknya ’illah pada cabang, Abdurrahman Wahid mengapresiasi peran ilmu-ilmu lain seperti sosiologi ekonomi dan antropologi.

c. Dhari>ah

Penalaran lain yang berpijak pada mas}lah}ah a>mmah yang dikembangkan Abdurrahman Wahid adalah digunakannya metode dhari>ah, baik sad dhari>ah (menutup perantara yang menyebabkan kerusakan) maupun fath} dhari>ah (membuka perantara yang menyebabkan terwujudnya kemashlahatan) dalam menjawab berbagai permasalahan. Penerapan penalaran tersebut meniscayakan keterkaitan dua unsur pokok yaitu maqas>id dan wasa>il yang keduanya terumuskan dalam kaidah ushul ”ma>la>yatimm al-wa>jib illa>bih fahuwa wa>jib” dan kaidah fiqhiyyah ” dar’ al-mafas>id muqaddam ala>jalb al-mas}a>lih}”.

Sad dhari>ah menurut Abdurrahman Wahid merupakan tindakan prefentif agar tidak terjadi kemafsadatan. Terdapat beberapa tindakan dan pemikirannya yang berpijak dari penalaran tersebut. Pertama, pendangkalan pemahaman terhadap Islam dapat menyebabkan lahirnya terorisme. Karena terorisme adalah suatu yang dilarang, maka pendangkalanpun harus dihilangkan.[130] Kedua, ketika

[130] 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

ditawarkan pencalonan menjadi presiden ia bersedia dengan alasan menolak kerusakan lebih didahulukan, sebab presiden perempuan belum diterima kalangan umat Islam.[131] Ketiga, kesediaannya untuk lengser dari jabatan presiden, juga didasari menghindari terjadinya kerusakan (petumpahan darah).[132] .

Sedangkan fath} dhari>ah antara lain adalah pilihan demokrasi sebagai prasyarat terwujudnya persamaan hak semua warga negara. Demikian juga toleransi dan dialog sebagai bagian dari menjaga agama. Dalam bidang ekonomi menurut Abdurrahman Wahid pemerintah wajib hukumnya membangun landasan ekonomi yang berpihak kepada usaha kecil dan menengah.

d. Penggunaan *'urf* dalam merumuskan hukum

Islam sebagai agama hukum tetap memberikan pengakuan terhadap budaya masyarakat, terbukti masuknya beberapa unsur unsur budaya lokal ke dalam Islam begitu juga sebaliknya.[133] Ulama menerima *'urf* yang tidak bertentangan dengan shara' dan tidak menghalalkan yang haram dan tidak mengharamkan yang halal. *'Urf* dalam pengertian tersebut adalah 'urf sah}ih}ah, baik *qauli* maupun *fi'ly*, yang menurut Abdurrahman Wahid harus dijaga kelestariannya. Adat-istiadat dapat dikukuhkan sebagai hukum yang dirumuskan dalam suatu kaidan al-adah muh}akkamah. [134] Tidak dapat disangkal bahwa *'urf* memiliki peran yang penting dalam pengembangan hukum Islam.

---

[131] Abdurrahman Wahid,"Islam dan Formalisme Ajarannya", dalam *Islamku …,* 22
[132] Abdurrahman Wahid, "Bersumber dari Pendangkalan", dalam *Islamku …,* 300
[133] Abdurrahman Wahid,"Islam dan Formalisme Ajarannya", dalam *Islamku…,* 23
[134] Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Agama, Negara dan Kebudayaan* (Jakarta Desantara, 2001) 113 Abdurrahman Wahid, "Kerangka Pengembangan Doktrin Ahlu Sunnah wal Jama'ah", dalam *Islam Kosmopolitan….,* 43

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

Hukum Islam yang dibangun berdasarkan *'urf* dapat berubah karena berubahannya *'urf* yang secara hakiki bersifat dinamis dan berkembang. Apa yang dahulu dianggap patut kini tidak lagi dianggap patut begitu juga sebaliknya yang secara tegas dikemukakan Abdurrahman Wahid ketika membedakan pure Islam dengan budaya. Ia memberikan ilustrasi bagaimana pemahaman tentang keadilan mengalami perubahan :

> "Dahulu untuk kawin lebih dari satu makna keadilan yang terdapat dalam al-Qur'an (al-Nisa':3) kerap diterapkan dengan cara yang sederhana. Seorang lekaki yang ingin menikah lagi cukup menghitung apakah ia bisa membagi atau tidak penghasilan dan ketersediaan waktunya secara adil. Cara ini tidak dapat lagi dilakukan pada masa sekarang. Seorang muslim modern yang ditanya perihal ini akan menjawab cara hitung-hitungan seperti itu tidak dapat lagi dijadikan patokan."[135]

Dari kutipan tersebut jelaslah bahwa pemahaman terhadap keadilan yang menjadi dasar poligami mengalami perubahan dan perkembangan. Hal tersebut juga diperkuat dengan contoh-contoh lain seperti pandangannya mengenai apa yang dilakukan.[136]

Perhatian Abdurrahman Wahid terhadap *'urf* tersebut secara konseptual dituangkan dalam gagasannya tentang pribumisasi fikih dalam rangka mengakomudasi situasi aktual masyarakat selama membawa kemaslahatan. Pribumisasi fikih bukan hanya hendak menempatkan ketentuan hukum sebagai ajaran formal saja, tetapi juga berusaha menjadikannya sebagai kerangka pemikiran kebudayaan masyarakat, sebab Islam sebagai agama hukum tidak hanya

---

[135] Abdurrahman Wahid, "Agama dan Tantangan Kebudayaan", dalam *Islam Kosmopolitan…,* 297
[136] Abdurrahman Wahid," Penyesuaian ataukah Pembaharuan Terbatas", dalam *Islamku,* .., 250

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

bersandar pada formalisme belaka tetapi secara kultural masuknya beberapa unsur budaya lokal ke dalam fikih demikian juga sebaliknya.[137]

Selain itu *'urf* juga berperan dalam menafsirkan nas}. Ketentuan shari>ah yang mutlak dan tidak ada batasan yang pasti, maka ketentuannya dikembalikan kepada *'urf*. [138] Keterlibatan konteks dan sosio historis dalam memahami teks, pada dasarnya juga melibatkan budaya dan adat dan perubahannya. Namun semua itu pada akhirnya bermuara pada upaya mewujudkan kemaslahatan sebagai tujuan dari hukum Islam.

D. Kontribusi Pemikiran Hukum Islam Abdurrahman Wahid

1. Perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia

Muslim Indonesia dituntut bukan hanya untuk menjadi muslim yang baik yang menjalankan shari>ahnya, tetapi juga dituntut untuk menjadi warga negara yang baik. Oleh karena itu umat Islam Indonesia di samping dituntut untuk menjalankan ajaran agamanya, juga dituntut untuk mentaati aturan-aturan hukum yang berlaku. Masyarakat Indonesia, menurut Hooker, adalah unik dan memiliki karakter tersendiri, karenanya tidak bisa dilakukan generalisasi bagaimana perkembangan dan implementasi hukum Islam di negeri ini dengan negara lain. Sebagaimana watak dinamis hukum Islam di Indonesiapun terus berdialog menuju terciptanya hukum Islam yang khas.[139]

---

[137] Abdurrahman Wahid,"Islam dan Formalisme Ajarannya', dalam *Islamku*, ….. 23

[138] Kaidah Fiqh : Ma>warada bihi>al-syar'u mutlaqan wala>dlabit}a lahu>fih>i wa la>fi>al-lughati yurja'u fih>i ila>al-urfi. Jalal al-Din al-Suyuti, al-Ashbah> wa al-Naz}a>'ir…,109

[139] M. B. Hooker, *Indonesia Syari'ah: Defining a Nasional School of Islamic Law*. (Singapura: ISFAS, 2008), 285

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

Dinamika perkembangan hukum Islam di Indonesia sudah terjadi sejak periode awal, yang nampak pada gerakan pemikiran hukum Islam sebagai respon terhadap tasawuf falsafy dan keberagamaan yang bercorak *sufistik-sinkretis* yang cenderung mengesampingkan peran shari>ah, sehingga wajar kalau pemikiran hukum Islam berada dalam koridor keseimbangan fikih dan tashawwuf. Karya-karya yang muncul seperti kitab S}rat} al-Mustaqim karya Ar-Raniri, Mir'ah al-Tullab (1663 M) karya Abd Ra`uf Sinkili, dan Sabil al-Muhtadin karya Arsyad al-Banjari*(1779)*, memiliki karakteristik keseimbangan fikih dan tashawwuf [140]

Dinamika juga terjadi pada masa kolonial, saat pemerintah Belanda sejak abad ke 18 yang secara efektif menerapkan teori *receptio* melalui Stb 1937 sebagai koreksi atas teori *Receptio In Complexcu*, yang dikemukakan Van Dern Berg. Kebijakan tersebut berdampak buruk bagi perkembangan hukum Islam, sehingga banyak menimbulkan reaksi dan kritik terhadapnya.[141] Di antara reaksi tersebut dilontarkan Hazairin yang menyebutnya sebagai teori "iblis" dengan mengemukakan teori *receptio exit* yang kemudian dikembangkan Sayuthi Thalib dengan memperkenalkan *teori receptie a contrario*.[142]

Dinamika pemikiran hukum Islam kemudian bergeser ke arah perumusan konsepsi, formulasi dan interpretasi hukum Islam yang sesuai dengan konteks sosial, budaya dan politik Indonesia. Reformulasi internal hukum Islam yang dikenal dengan reformasi, reaktualisasi, modernisasi, dekontruksi, islah dan tajdid

---

[140]. Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia*. (Yogyakarta: LKiS, 2003) 36-43. Nor Huda, *Islam Nusantara* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 318-326.

[141] Ainur Rafiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (.Yogyakarta:Gama Media, 2001), 68

[142] *Teori receptie a contrario* mengatakan bahwa hukum adat berlaku bagi umat Islam kalau hukum adat tersebut tidak bertentangan dengan hukum Islam. Juhaya S Praja, "Aspek Sosiologi dalam Pembaharuan Hukum di Indonesia', dalam *Epistemologi Syara*. Anang Haris Imawan ed. (Yogyakarta: Putra pelajar, 2009), 130

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 konsekwensi dari adanya kesenjangan dan anomali dengan kondisi tempat, zaman, dan ke-Indonesiaan.[143] Pemikiran dan pembaruan hukum Islam tersebut secara garis besar terdapat dua tema pokok yaitu " kembali kepada al-Qur`ah dan hadits" dan "ke-Indonesiaan".[144]

Tema "kembali kepada al-Qur`ah dan hadits" didorong oleh upaya purifikasi (pemurnian) dari pengaruh-pengaruh non-Islam dan praktek-praktek tradisi (adat) yang dianggapnya mengotori ajaran Islam.[145] Gerakan ini memandang bahwa pembukaan pintu ijtihad, merupakan kata kunci untuk melakukan pembaruan, karena penutupan pintu ijtihad merupakan faktor utama munculnya stagnasi pemikiran Islam termasuk di Indonesia. Hasbi ash-Shiddieqy yang sejak awal mengusung tema ini, mengatakan bahwa ijtihad adalah unsur utama dalam pengembangan hukum Islam dan merupakan hak bagi setiap orang asal memenuhi syarat.

Tema kedua adalah "keindonesiaan" yang merupakan kelanjutan dari tema "kembali kepada al-Qur`ah dan hadits" dengan memberikan perhatian pula pada tradisi dan adat. Pemikiran fikih Indonesia, ditawarkan Hasbi ash Shiddieqy, yang memandang bahwa shari>ah Islam bersifat elastis dan dinamis yang sesuai dengan perkembangan situasi dan zaman. [146] Menurutnya perlu merumuskan fikih yang khas ke-Indonesiaan, yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian dan tabiat atau watak Indonesia.

---

[143] Abd. Manan, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2009), 33 dan145

[144] Hooker, *Islam Madzhab Indonesia*, terj. Iding Rosyidin Hasan (Jakarta : Teraju,2002), 56

[145] Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh Versus Hermeneutika* (Yoyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006), 28

[146] Agus Moh. Najib, *Pengembvangan Metodologi Fiqh Indionesia* (Jakarta: Kementrian Agama RI, 2011), 57. Hasby Ash Shidiqi, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta Bulan Bintang), 36-37

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

Tema “ke-Indonesiaan” kemudian dipertegas oleh Hazairin, yang menawarkan konsep “ Fikih Madzhab Nasional” yang kemudian direvisi menjadi Madzhab Indonesia. Walaupun ruang lingkupnya terbatas pada masalah non ibadah, madzhab nasional merekomendasikan hukum Islam yang sesuai dengan karakteristik bangsa Indonesia, karena menurutnya fikih yang dirumuskan dalam berbagai madzahab belum tentu cocok dengan konteks Indonesia. Usulannya bersandar pada dua fakta (1) ada perbedaan antara ibadah dengan mu'amalah, dan (2) ada demensi-demensi yang dijelaskan dalam wahyu secara garis besarnya, tidak ada rincian. Hazairin mengusulkan perlunya memanfaatkan hasil-hasil keilmuan modern, khususnya Antropologi, dalam penerapan fikih, walapun berimplikasi pada tergesernya posisi usul fiqh. Usahanya tersebut dimulai dengan tafsir otentik atas al-Qur`an sebagaimana diaplikasikan dalam kajian waris.[147].

Tokoh lain adalah Munawir yang mengemukakan gagasan reaktualisasi ajaran Islam yang disebutnya dinamika atau konteksrualisasi ajaran Islam yang mengandung arti reinterpretasi doktrin Islam sekaligus upaya menjaga otentitas ajaran agama dan kontinuitas tradisi di tengah perubahan. Ia melihat masih maraknya sikap mendua (ambivalen) yang dipraktikan umat Islam, seperti menganggap riba terhadap bunga bank namun tetap mempraktikannya tanpa merasa bersalah, dan menerima ketentuan 2 :1 namun mempraktekan pre-emptive membagikan harta kepada anak-anak selagi masih hidup.[148]

---

[147] Al Yasa Abu Bakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah* (Leiden- Jakarta: INIS, 1998), 15-38

[148] Munawir Sadzali, “Reaktualisasi Ajaran Islam”, dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam Peny. Iqbal Abdurrauf (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983)*, 2, 8 dan Munawir Sadzali *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta Paramadina 1997), 37-46

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

Tokoh yang lain yang melakukan upaya perumusan fikih ke-Indonesiaan, dengan fokus yang berbeda adalah Sahal Mahfudz. Ia menyadari pentingnya pemahaman yang kontekstual terhadap fikih tradisional sebagai upaya menjaga relevansinya dalam konteks sosial yang selalu berkembang. Gagasan tersebut disulut oleh adanya kesenjangan antara fikih dengan kehidupan praktis dan adanya anggapan bahwa fikih, dengan usul fikih dan qawaid fiqhiyyah, sebagai penyebab kejumudan dalam Islam.[149] Paradigma berfikih harus mengalami pergeseran dalam hal interpretasi secara kontekstual, perubahan dari pola bermadzhab qauly ke *manhaji*, verifikasi mendasar mana yang usul dan mana yang furu', fikih dihadirkan sebagai etika sosial, dan pemilihan metodologi yang keseluruhan program pembaruan fikih tersebut mengacu pada prinsip al-muhafadzah ala qadim al-salih wa al-akhd bi al-jadid al-aslah[150]

Selain dari dua tema tersebut dinamika juga terjadi pada ranah politik hukum Islam atau terkait dengan penerapan hukum Islam dalam konteks hidup bernegara. Di kalangan internal umat Islam terjadi perdebatan yang melibatkan dua mainstream utama pemikiran hukum Islam, yaitu kelompok nasionalis sekuler (realistik politik atau ideologi empiris) dan nasionalis Islam (teoritik-idealistik). Tarik ulur terjadi sebagai konsekuensi dari pluralitas penduduk, agama yang dianut, budaya dan sistem hukum yang ditanamkan Belanda yang melahirkan

---

[149] Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 4 dan 21

[150] Muktamar NU ke-28 di Krapyak. Lihat Muntaha aAzhari dan Abd. Mu`in Shalih, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. (Jakarta: P3M,1983), 63 Imam Yahya, "Fiqh Sosial NU", dalam *Tashwir al-Afkar*, No. 6 1999

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

sistem hukum adat, hukum Islam dan hukum Barat.[151] Perdebatan bermuara pada problem eksistensi hukum Islam berhadapan dengan hukum nasional. Apakah hukum Islam harus menjadi undang-undang yang berlaku secara nasional, ataukah undang-undang yang berlaku khusus bagi umat Islam, ataukah menyiapkan hukum Islam sebagai bahan untuk merumuskan undang-undang.

Berkaitan dengan hal tersebut dalam internal muslim lahir tiga alur pemikiran yaitu jalan pemberlakuan hukum Islam (konservative tradisional), jalan yang menginginkan kesatuan dan keberagaman hukum (moderat konstitusional), dan jalan yang tidak menginginkan berlakunya hukum Islam secara terlembaga (liberal sekularistik). Arus pertama menginginkan hukum Islam berlaku secara keseluruhan dan menjadi undang-undang yang berlaku secara nasional yang mengikat kepada semua warga negara.

Hampir sama dengan arus pertama dengan target yang lebih terbatas adalah arus kedua yang menggunakan pendekatan *formal-kontekstualis*. Para penggagas fikih-Indonesia, seperti Hasbi, Hazairin, Munawir Sadzali, Bustanul Arifin dan Qodri Azizi, secara garis besar sama-sama memandang penting melakukan kontekstualisasi nilai-nilai hukum Islam terhadap kondisi sosial budaya masyarakat Indonesia, yang kemudian diupayakan legislasinya *(formal-*

[151] Qodri Azizy, *Hukum Nasional. Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum* (Jakarta: Teraju, 2004), 137-139 Ketiga sistem tersebut dijelaskan secara detail oleh Ratna Lukito, *Tradisi Huum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 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

kontekstualis).[152] Ini tentu masih menyisakan problem karena di samping bahwa legislasi adalah produk politik juga menuntut adanya univikasi hukum.[153]

Arus ke tiga lebih mengedepankan upaya mempersiapkan hukum Islam sebagai bahan untuk ditawarkan secara demokratis dalam membangun hukum nasional tanpa harus berlabel hukum Islam. Kelompok ini lebih mengedepankan substansi hukum dari pada bentuk formal. Langkah yang harus ditempuh untuk menuju ke arah tersebut menurut Muhyar Fanani, dapat mengambil bentuk nasionalisasi hukum Islam[154] dan Islamisasi hukum nasional[155].

Dari beberapa gagasan yang telah dibicarakan, dapat ditarik benang merah bahwa untuk menerapkan hukum Islam sebagai penunjang pembangunan hukum

---

[152] Agus M Najib menyebutkan enam penggagas pemikiran Fiqh Indonesia yaitu Hazairin, Hasbi, Munawir Sadzali, Bustanul Arifin, Qodri Azizy dan Yidian Husaini. Agus Muhammad Najib, *Pengembangan Metodologi Fiqh Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentiukan Hukum Nasional…*, 57- 85, 192

[153]. *Ibid*, 135

[154] Nasionalisasi hukum Islam dimaksud adalah menjadikan hukum Islam sebagai hukum nasional. Hal tersebut dibutuhkan karena Indonesia adalah negara bangsa, bukan negara Islam. Jalan yang diberikan guna menjadikan hukum Islam sebagai hukum nasional adalah reformasi internal hukum Islam klasik agar sesuai dengan tuntutan yang dihadapi seperti hak asasi manusia, konstitusionalisme, hukum pidana modern dan kewarganegaraan.[154] Pemikiran ini dianggap relevan untuk untuk menjawab permasalahan hukum Islam di Indonesia dalam hubungannya dengan hukum nasional. Namun teori An-Na'im menurut Muhyar belum dapat menjawab apakah hukum nasional yang baik dapat dijadikan sebagai hukum Islam.
Gagasan Nasionalisasi hukum Islam secara sepintas memiliki kesamaan dengan para penggagas fiqh formal kontekstual karena kedua-duanya memulai langkan dengan melakukan reformasi internal hukum Islam. Perbedaan mendasarnya adalah kalau arus formal kontekstual kemudian menjadikannya sebagai hukum nasional yang berlaku bagi umat Islam, sedangkan gagasan an-Na'im tidak berujung pada legislasi hukum Islam, tetapi menegosiasikannya melalui jalan demokratis dan tidak menggunakan lagi label Islam. Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit* (Yogyakarta Tiara Wacana, 2008), 197

[155] Islamisasi hukum nasional, oleh Muhyar diambil dari pemikiran hukum M Syahrur redefinisi fiqh. Redefinisi hukum Islam tersebut adalah inti dari rekonstruksi fiqh agar dapat dijalankan melalui struktur negara modern dan diterima semua warga negara. Redefinisi menganggap bahwa hukum Adat dan hukum Barat dapat dianggap sebagai hukum Islam selama tidak menyalahi *hudud* Allah SWT, karenanya konflik tiga rumpun dapat dihindari, dan problem pluralisme hukum dapat terselesaikan. Implementasinya dapat diterapkan pada hukum publik Islam dalam bingkain nation state, yang selama ini ditegakkan tanpa proses legislasi. padahal dalam konteks negara, penerapan hukum memerlukan proses legislasi. Melalui proses redefinisi fiqh bukan lagi pada wujudnya yang klasik tetapi semua produk undang-undang yang tidak bertentangan dengan hudud Allah. Langkah ini jauh lebih radikal dari dua pendekatan sebelumnya yaitu normatif kontekstual dan nasionalisasi hukum Islam. *Ibid*, 362

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

nasional, diperlukan dua langkah utama. Pertama reformasi internal, baik melalui proyek fikih Indonesia, reaktualisasi, dekonstruksi maupun redefinisi. Kedua adanya dukungan politik yang kuat untuk melakukan negosiasi pemberlakuan hukum Islam melalui perjuangan politik yang demokratis. Dua hal tersebut juga menjadi perhatian serius dari Abdurrahman Wahid.

2. Kontribusi pemikiran fikih Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid melihat bahwa dalam upaya menerapkan hukum Islam, di samping menuntut reformasi internal (pembaharuan) juga dituntut untuk menemukan langkah-langkah bagaimana menerapkan hukum Islam dalam konteks negara NKRI (persoalan legislasi). Kebutuhan akan reformasi internal muncul sebagai konsekuensi pertemuan ajaran Islam dengan konteks ke-Indonesiaan yang selalu berkembang, sedangkan problem legislasi muncul dari ketegangan antara tuntutan melaksanakan hukum dan sistem perundang-undangan yang melayani semua warga negara, bukan hanya umat Islam.

Secara garis besar Abdurrahman Wahid memiliki pandangan yang relatif sama dengan beberapa pemikir fikih Indonesia. Mereka memiliki pandangan bahwa fikih merupakan sesuatu yang dinamis dan dapat berubah. Reformasi internal merupakan suatu keniscayaan agar hukum Islam dapat diterapkan dalam realitas masyarakat. Bagi Abdurrahman Wahid hukum Islam sebagai agama wahyu yang terakhir yang sempurna, universal atau صالح لكل الزمان والمكان, harus dapat menjawab permasalahan yang dihadapi manusia. Kesempurnaan Islam menurutnya tampak pada tataran prinsip ajarannya seperti keadilan dan

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, dan kemampuannya untuk merespon setiap situasi, bukan pada detail ajarannya yang terperinci.

Shari>ah sebagai pedoman, mengikat setiap muslim di manapun dan kapanpun, sehingga setiap muslim berkewajiban menjalankannya, secara suka rela, tanpa menunggu adanya pemaksaan dari pihak manapun.[156] Hanya saja dalam penerapannya membutuhkan pertimbangan-pertimbangan yang mendalam baik terkait dengan ketentuan maupun konteksnya.[157] Hukum Islam dengan demikian mengandung dua entitas yang saling berdialog, yaitu antara wahyu Allah yang abadi dengan akal manusia yang relatif, antara nilai-nilai universal yang berlaku secara abadi dan kemanusiaan yang mensejarah (lokalitas) yang berkembang dan dapat berubah. Dialektika dari keduanya ini mendorong Abdurrahman Wahid selalu berupaya melakukan aktualisasi antara konsep-konsep hukum Islam yang sudah dianggap baku dengan realitas faktual (lokalitas) yang majemuk sehingga ada dialektik antara konsep dengan fakta.[158] Fikih yang dikembangkannya adalah fikih realitas (fiqh al-waqi'), yaitu fikih yang mempertimbangkan aspek realitas yang terjadi.[159] Unsur idealisme-universal ajaran Islam dan kondisi empirik haruslah sama-sama dihayati dan dipikirkan dalam merumuskan hukum Islam

---

[156] Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam dan Agama Sekuler Negosiasi Masa Depan Syari'ah* (Bandung: Mizan, 2007), 10-19

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

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

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

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

yang secara jelas terangkum dalam konsep dinamisasi dan pribumisasi hukum Islam.[160]

Pemikiran dan pembaruan hukum Islam Abdurrahman Wahid memberikan konstribusi, paling tidak pada dua aspek yang saling terkait, yaitu terkait dengan reformasi internal dan penerapannya dalam konteks negara NKRI.

Pertama, pembaruan hukum Islam Abdurrahman Wahid terumuskan dalam pribumisasi hukum Islam[161] merupakan pemahaman kembali dan pembaruan yang progresif dan kontekstual yang didasari nilai-nilai universal Islam dan lokalitas. Pembaruannya menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang variasi pemahaman nas}} dengan tetap memberikan peranan kepada usu>l fiqh dan qawa>id fiqhiyyah.[162] Langkah seperti itu terjadi ketika wahyu diinterpretasikan dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya.

Pribumisasi hukum Islam merupakan suatu tawaran model pembaruan hukum Islam dalam konteks ke-Indonesiaan yang bertolak dari pertimbangan-pertimbangan empirik dan kemanusiaan yang secara metodologi, meniscayakan dua tahap, yaitu kajian atas persoalan atau permasalahan empirik dan kajian atas nas}} atau yurisprodensi fikih dengan memanfaatkan bangunan usu>l fiqh dan qawa>id fiqhiyyah. Karakteristik yang menonjol dari pemikirannya tersebut adalah

---

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

[161] Salah satu proyek besar Gus Dur di samping pemisahan agama dan negara yang cukup mengejutkan dan menyebabkan dirinya diadili sekitar 200 kiai di Cirebon pada 8-9 Maret 1989.

[162] Syafi'i Anwar, Islamku Islam anda Islam Kita Membingkai Potret Pemikiraan KH Abdurrahman Wahid, dalam *Islammku...*,. Xxvii-xxviii. Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam, dalam Muntaha Azhari dan Abd. Mun'im Shalih. *Islam Indonesia Menatap Masa Depan…*, 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

dominannya pertimbangan-pertimbangan kemanusiaan yang menampilkan sifat dinamis dan orientasinya untuk mewujudan tujuan hukum atau kemaslahatan

Hal tersebut diperkuat dengan perhatiannya terhadap maqas}id shari'ah sebagai dasar pijakan semua bentuk pemikiran dan perumusan hukum Islam. Karena menurutnya ajaran Islam memiliki orientasi kemanusiaan yang tertuang dalam serangkaian ajaran agama baik hukum agama (*fikih*), keimanan (tauh}id), dan etika (*akhlak*). yang nampak dalam prinsip-prinsip seperti kesejahteraan, keadilan, kebebasan, persamaan derajat di muka hukum, perlindungan dari kedzaliman dan penjagaan hak mereka yang lemah.

Penerapan dan pengembangan hukum Islam menuntut pemahaman yang benar atas nilai-nilai universalitas Islam (mas}ah}ih 'am}mah) yang terumuskan dalam lima prinsip universal (*al-kulliyatul khams)*: (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum *(*h}fz} al-nafs), (2) Keselamatan keyakinan agama masing-masing tanpa ada paksaan (h}fz}al-din), (3) Keselamatan keluarga dan keturunan(h}fz}al-nasl), (4) Keselamatan harta benda dan milik pribadi(h}fz}al-mal), dan (5) keselamatan hak milik dan profesi(h}fz}al-aql).

Mendahulukan keselamatan fisik (h}fz} al-nafs) dari keselamatan keyakinan (h}fz}al-din) dan mendahulukan h}fz}al-mal dari h}fz}aql merupakan bukti dari pemikirannya yang kontekstual dan keberpihakannya pada visi humanistik yang menghiasi pemikirannya. Penempatan h}fz}al-nafs pada posisi pertama, disamping menegaskan komitmennya pada kemanusiaan dan

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

karakteristik sufistik dari pemikiran hukumnya, juga membedakannya dari pemikir-pemikir lain.

Terobosan lain dari Abdurrahman Wahid menjadikan fikih tidak berhenti dalam pos penjagaan, tetapi memberikan penawaran dalam permasalahan permasalahan yang lebih luas. Fikih harus mampu memberikan arah bagi pemerintahan, orientasi ekonomi dan kesejahteraan. Karenanya fikih harus berfungsi transformatif.

Untuk dapat mewujudkan pemikiran hukum sebagaimana dimaksud, Abdurrahman Wahid merekomendasikan seperangkat metodologi yaitu penafsiran kontekstual terhadap nas}} pengembangan qiyas, mas}lah}ah dan penggunaan pendekatan sosio cultural dan pemahaman atas budaya dan adat. Dalam memahami nas}}ia memberikan perhatian akan pentingnya memahami ma>h}awla al-nas}}dan tidak berhenti pada ma>fi al-nas}}

Selain dari penafsiran kontekstual Abdurrahman Wahid menggunakan qiyas yang berbasis 'illah dan istis}lah}dan dhari>ah sebagai metode istinbat}hukum yang berbasis mas}lah}ah. Qiyas digunakan bukan hanya untuk menghukumi sesuatu yang tidak ada hukumnya, tetapi juga dalam menerapkan hukum yang ada pada realitas yang berbeda yang tidak selalu ditemukan 'illah di dalamnya al-h}ukm yadur>ma'a al-'illah wujud>an wa 'adaman. Mas}lah}ah tidak hanya digunakan untuk persoalan yang tidak ada nas}}nya, mas}lahah mursalah, tetapi juga digunakan dalam penerapan nas}}terhadap realitas (tat}bi> al-nus}u>}fi al-waqi') atau bahkan dalam dalam tarjih> seperti digunakannya kaidah dar' al-mafas>id muqaddam ala>jalb mas}a>lih} Penalaran lain yang berpijak pada mas}lah}ah 'ammah adalah dzari>ah,

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

baik *sad* dzari>ah maupun fath dzari>ah yang keduanya terumuskan dalam kaidah ushul ”ma>la>yatimm al-waj>ib illa>bihi>fahuwa waj>ib”.

Pada aspek inilah pemikiran reformsi hukum Islam Abdurrahman Wahid memberikan konstribusi yang cukup penting. Serangkaian pemikiran dan gagasannya, dapat memberikan kontribusi bagi kehidupan berbangsa dan bernegara, yang tidak terbatas bagi umat Islam, tetapi bagi kemanusiaan secara umum. Pemikirannya yang menekankan substansi dan kontekstual, dapat dijadikan sebagai alternatif dari berbagai pembacaan hukum Islam yang ada. Pemikirannya dapat dijadikan sebagai jalan kompromi antara tradisionalisme dan liberalisme di satu sisi dan universalisme ideal dan lokalitas humanis.

Gagasannya tersebut juga mempunyai pengaruh besar terhadap perkembangan pemikiran di kalangan NU terutama pemudanya. Dimulai dari munculnya kegiatan intelektual yang di disebut ”halaqah” kalangan NU melakukan kritik internal yaitu pendekatan yang formalistik dari fikih. Mereka menuntut dilakukannya kajian yang kontekstual terhadap kitab kuning yang menjadi rujukan. Halaqah, yang pertama kali diadakan pada tahun 1987 yang didorong oleh Abdurrahman Wahid, Achmad Siddiq, Masdar Farid Mas’udi dan pemikir-pemikir progresif yang lain, yang secara efektif menimbulkan tradisi baru dalam lingkup NU, menunjukkan adanya kontribusi Abdurrahman Wahid di dalamnya.

Terobosan dari gerakan halaqan tersebut adalah diadakannya dua seksi bahtsul masa’il pada Muktamar NU 1994 di Cipasung, yaitu bahtsul masail diniyyah dan bahtsul masa’il maudlu’iyyah. Seksi bahtsul masa’il maudlu’iyyah ini membahas tiga tema yaitu, tanggung jawab NU terhadap kehidupan kebangsaan

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

dan kenegaraan, pandangan NU mengenai kepentingan umum dan masalah lingkungan hidup.[163] Secara tematik, masuknya fikif siyasah, fikih perempuan dengan pendekatan baru untuk memajukan kesadaran gender, dan kajian atas aswaja ke dalam halaqah NU merupakan perkembangan penting pada masa kepemimpinan Abdurrahman Wahid. Hal tersebut tidak bisa dinafikan dari keterpengaruhan pemikiran Abdurrahman Wahid dalam memimpin NU.

Kontribusi yang besar Abdurrahman Wahid dalam NU adalah membantu berubahnya kultur Islam tradisional. Ia memberikan kepercayaan kepada warga NU terutama pemuda-pemudanya untuk menjelajahi ide-ide baru. Dari mereka muncul gagasan gagasan baru seperti Islam Emansipatoris, fikih buruh, dan Islam transformatif. Pada masa kepemimpinannya banyak bermunculan ornop-ornop seperti P3M, Lakpesdan dan LKiS.

Kedua, berpijak dari realitas empirik bangsa dan pemahaman kontekstual terhadap ajaran, Abdurrahman Wahid memilih NKRI yang berdasarkan Pancasila. Menurutnya 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.[164] Karenanya Abdurrahman Wahid, sepertti halnya juga mukatamar Sitobondo pada tahun 1983, menerima penawaran asas tunggal oleh orde baru .

---

[163] Imam Ghazali said dan A Ma'ruf Asrari (Peny.), *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, (Surabaya : Lajnah Ta'lif wan Nasyr (LTN) NU Jawa Timur, 2004), 586

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

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

Penerimaan Abdurrahman Wahid terhadap negara Pancasila dan menyetujui penerimaan asas tunggal, merupakan kontribusi yang tidak kecil bagi kehidupan berbangsa dan bernegara, karena pemikirannya tersebut bukan hanya didasarkan pada pertimbangan normatif tetapi juga historis dan sosiologis (empirik). Abdurrahman Wahid setelah melakukan kajian atas dalil-dalil yang biasa digunakan oleh pengusung negara Islam, pemikiran ulama klasik dan kontemporer, serta pertimbangan maslahah dan *mafsadah*nya, sampai pada kesimpulan bahwa Islam tidak memiliki bentuk negara. Yang ada adalah prinsip-prinsip umum seperti jaminan terwujudnya kesejahteraan rakyat dan penegakkan keadilan. Secara empirik maupun historis Indonesia terbentuk sebagai bangsa yang plural baik agama, budaya dan suku. 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 konsekuensi dari pluralitas agama, pluralitas penduduk dan adat, berimplikasi pada ranah hukum.[165]

Pemikiran tersebut oleh NU dirumuskan dalam bahtsul masa'il maudlu'iyyah dengan tema pandangan dan tanggung jawab NU terhadap kehidupan kebangsaan dan kenegaraan. Dalam keputusan tersebut dibicarakan universalitas Islam sebagai landasan pembentukan wawasan kebangsaan, ketrlibatan NU dalam pembentukan kebangsaan, wawasan kebangsaan dan

[165] Bachtiar Efendi, *Islam dan Negara Transformative*…, 2 ; Dick Van Der Meij (ed.), *Dinamika Kontemporer Masyarakat Islam* (Leiden-Jakarta: INIS, 2003), 3

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

kenegaraan, pluralitas bangsa, pandangan NU tentang Pancasila dan tanggung jawab NU terhadap terhadap kehidupan berbangsa di masa mendatang.[166]

Konsekuensi dari penerimaan negara Pancasila yang demokratis dan realitas bangsa Indonesia yang pluralistik adalah penolakannya terhadap formalisasi hukum Islam. Hal tersebut disebabkan setiap formalisasi selalu berkaitan dengan kodifikasi dan univikasi hukum. Penolakan terhadap formalisasi shari>ah, adalah ajakan untuk lebih memikirkan kepentingan dan kebutuhan nyata 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.[167] Penolakan juga berpangkal dari kegelisahan atas dijadikannya agama sebagai politik yang pada akhirnya menjadikan agama sebagai legitimasi orientasi kekuasaan, sehingga mafestasi hukum Islam terjebak dalam posisi ”pos penjagaan” yang bersifat apologetik

Pada sisi yang lain hukum Islam memiliki ruang lingkup yang luas, mengandung aturan-aturan publik, privat dan hubungan antar personal, seperti ibadah dan perkawinan. Karenanya penerapan hukum Islam tidak selalu bergantung pada terbentuknya undang-undang, tetapi tergantung permasalahan yang dihadapi.

---

[166] Imam Ghazali said dan A Ma’ruf Asrari (Peny.), *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam,…* 587 -599

[167] Abdurrahman Wahid, “Islam dan Formalisme Ajarannya”, Dalam *Islamku* …, 24

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

Dalam persoalan ibadah yang bersifat perorangan dan hubungan antar personal, yang dibutuhkan adalah adanya jaminan dari negara akan kebebasan bagi umat Islam untuk menjalankan shari>ahnya. Kaum muslimin melakukan shalat Jum'at puasa dan haji bukan karena aturan negara, melainkan diperintahkan oleh shari>ah Islam dan diberi jaminan kebebasannya oleh negara.[168] Hal ini berbeda dengan yang menyangkut hak publik, yang tidak hanya melibatkan umat Islam tetapi menyangkut hak warga negara yang lain. Permasalahan mendasar yang dihadapi umat Islam Indonesia modern selain itu adalah bagaimana penerapan shari>ah (hukum Islam) dalam negara atau bagaimana mensinergikan antara realitas kehidupan bernegara dengan semangat menjalankan hukum Islam yang tentunya bukan persoalan sederhana.[169]

Menjadikan hukum Islam sebagai yang berlaku bagi semua warga negara akan menimbulkan penolakan bagi kelompok lain, namun menjadikan aturan yang bertentangan dengan ajaran Islam juga sulit diterima. Pandangan politik Abdurrahman Wahid yang memisahkan antara agama dan negara dan tidak memisahkan antara agama dan politik, memiliki peluang lebih besar untuk ditawarkan. Sebagai alternatif dari penolakannya terhadap formalisasi hukum Islam, di samping mempromosikan masa depan shari>ah sebagai pembentukan norma dan nilai-nilai etik yang dapat direfleksikan dalam UU dan kebijakan publik melalui proses demokrasi, juga mengapresiasi aturan atau nilai yang baik yang berlaku dalam masyarakat sebagai bagian dari Islam. Pandangan menegosiasikan

---

[168] Abdurrahman Wahid, "NU dan Negara Islam I", dalam *Islamku*…. 103
[169] Dick Van Der Meij (ed.), *Dinamika Kontemporer Dalam Masyarakat Islam* …, 3

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

hukum Islam dalam negara modern, menunjukkan komitmennya dalam penerapan hukum Islam sekaligus penegakkan demokrasi.

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