

4. Pemikiran Hukum Islam Abdurrahman Wahid: Harmonisasi Islam dan Budaya

by Imam Mustofa

Submission date: 05-Apr-2023 10:24AM (UTC+0700)

Submission ID: 2056255096

File name: ARTIKEL_JURNAL_UNDANG_P.PERTAMA.pdf (220.65K)

Word count: 8299

Character count: 52707

Undang: Jurnal Hukum

ISSN 2598-7933 (online); 2598-7941 (cetak)

Vol. 4 No. 2 (2021): 507-535, DOI: 10.22437/ujh.4.2.507-535

Ulasan Tokoh dan Pemikiran Hukum

Pemikiran Hukum Islam Abdurrahman Wahid: Harmonisasi Islam dan Budaya

Imam Mustofa, Ahmad Syarifudin, Dri Santoso*

Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri Metro

*mustofaiain@metrouniv.ac.id

Abstract

This article discusses Islamic legal thought of Abdurrahman Wahid. According to this article, Wahid's fiqh used the contemporary knowledge system as a core paradigm. Wahid used a concept called *Pribumisasi Islam* to try to unify the cultures where Islam arrived and lived. He attempted to contextualize nash and issue in Indonesia using the *pribumisasi Islam* idea. Wahid's fiqh did not modify the nash; rather, it refined and expanded its application, contextualized Islam, and harmonized it within the times to meet the needs of society. Wahid refused to formalize Islamic law in Indonesia in its application. Aside from historical reasons, he claimed that Islam has a universal component that has contributed to the development of human values. Formalizing Islamic law in a multicultural and pluralistic country goes against the universality of Islamic teaching. Furthermore, the formulation of Islamic law based on conventional sources is partially irrelevant in this day. Wahid tended to apply Islamic values to everyday life rather than displaying Islam through numerous symbols.

Keyword: Abdurrahman Wahid; Islamic legal thought; pribumisasi.

Abstrak

Artikel ini membahas pemikiran hukum Islam Abdurrahman Wahid. Penggalan terhadap pemikiran hukum Islam Wahid menemukan bahwa fikih Wahid menggunakan sistem pengetahuan modern sebagai basis paradigma. Wahid mengharmonisasikan antara Islam dan adat di mana Islam datang dan tinggal, konsep yang kemudian dinamakan dengan *Pribumisasi Islam*. Di dalam Pribumisasi Islam, Wahid menjadikan pemahaman terhadap nash dikontekstualisasikan dengan masalah yang ada di Indonesia. Fikih Wahid tidak mengubah nash, melainkan mengubah dan mengembangkan pengaplikasiannya saja, menginterpretasikan Islam secara kontekstual dan menyelaraskan dengan perkembangan zaman sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Dalam penerapannya, Wahid menolak formalisasi hukum Islam di Indonesia. Wahid mendasarkan pada pertimbangan historis di mana para pendiri bangsa saat itu menyepakati untuk tidak menjadikan Indonesia sebagai negara teokratis, dan karena Islam memiliki dimensi universalisme yang telah memberi sumbangsih dalam membangun nilai-nilai kemanusiaan. Memformalisasikan hukum Islam di dalam negara yang multikultur dan plural tidak sejalan dengan sifat universalitas ajaran Islam. Alasan yang lain, formulasi hukum Islam dalam kitab-kitab klasik sebagian tidak relevan untuk diterapkan pada saat ini, bila coba untuk diaplikasikan tidak menutup kemungkinan justru akan melahirkan masalah-masalah baru. Wahid lebih condong untuk menerapkan Islam secara substantif ketimbang memamerkan Islam melalui beragam simbol.

Kata kunci: Abdurrahman Wahid; pemikiran hukum Islam; pribumisasi.

A. Pendahuluan

Artikel ini mengulas pemikiran hukum Islam dari Abdurrahman Wahid. Ketokohan Wahid dan pemikirannya terkait keislaman sebetulnya telah banyak ditulis,¹ yang menunjukkan betapa penting tokoh ini dalam kajian Islam dan Keindonesiaan. Tulisan ini mengambil ruang lain dalam menggali pemikiran Wahid, yakni tentang relevansi pemikiran hukum Islam Wahid dalam menyelesaikan masalah kontemporer dengan budaya masyarakat yang belakangan

1 Di antara banyak tulisan yang mengulas ketokohan Abdurrahman Wahid dan pemikirannya tentang Islam, akan digunakan sebagai rujukan dalam tulisan ini, sebagaimana terlihat dalam daftar referensi.

tidak terikat pada lokalitas tertentu.

Tiga hal yang mendasari pemikiran hukum Islam Wahid relevan untuk terus didiskusikan. Pertama, Wahid merupakan seorang ulama; *ulama* merupakan jamak dari kata *ālim* yang berarti orang yang berpengetahuan atau ahli ilmu.² Keulamaan Wahid tidak diragukan lagi, karena selain memahami ilmu-ilmu agama yang diperolehnya selama menempuh pendidikan di pondok pesantren, juga mendapatkan ilmu-ilmu agama melalui lembaga pendidikan formal yang memiliki legitimasi kuat sebagai tempat belajar Islam yakni Mesir dan Baghdad.³ Kedalaman ilmunya itu kemudian direfleksikan melalui berbagai gagasannya yang dapat dibaca oleh masyarakat yang tersebar di berbagai media massa. Wahid banyak menulis tentang dan menawarkan solusi pada masalah-masalah sosial-keagamaan.

Kedua, Wahid sebagai ulama memiliki banyak pengalaman di berbagai bidang yang membuatnya mengetahui problem sosial dan mempunyai stok solusi yang kerap menerobos pemahaman umum. Hal itu yang terkadang membuat banyak orang menganggap solusi yang diberikan Wahid merupakan keputusan *nyeleneh* atau dalam terminologi yang lain Wahid berani mendekonstruksi penghayatan Islam yang kerap bersifat sangat doktrinal dan dogmatis.⁴ Sebagai ulama, Wahid memiliki pengalaman yang kompleks dalam mengelola pendidikan, memimpin dan mereformasi organisasi masyarakat terbesar di Indonesia Nahdlatul Ulama (NU) yang sekaligus menampilkan wajah Islam yang damai melalui NU,⁵ menjadi ketua partai politik, dan menjadi seorang presiden. Praktis, pengalaman yang sedemikian banyak itu membuat pemikiran Wahid menjadi spesial.

2 Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1977), hlm. 966.

3 Luthfi Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia* (Jakarta: Freedom Institute, 2011), hlm. 307.

4 Zainal Abidin, "Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Islam dan Pluralitas," *Humaniora*, 3, 2 (2012), hlm. 373.

5 Sebagai cendekiawan yang lahir dan besar dari kalangan Nahdliyyin dan besar di Indonesia, Wahid memiliki corak pemikiran yang inklusif, terbuka menerima pemikiran dari Barat dan Islam. Rosidi, "Inklusivitas Pemikiran Keagamaan Abdurrahman Wahid," *Kalam*, 10, 2 (2016), hlm. 466.

Ketiga, pemikiran Wahid tentang Islam khususnya interaksi antara Islam dan negara memiliki kekhasan dan turut menyumbangkan penurunan tingkat ideologisasi dan politisasi terhadap Islam di Indonesia.⁶ Bagi Indonesia, pemikiran Wahid tentang hukum Islam relevan karena selama ini masih banyak masyarakat muslim yang memahaminya secara tekstual yang kerap mempertentangkan antara Islam dan budaya serta tradisi. Padahal dalam konteks Indonesia, budaya, tradisi, dan agama yang beragam telah menjadi satu bagian yang tidak terpisahkan, dan dengan demikian mempertentangkan antara Islam dan budaya atau tradisi, sama dengan menyulut api permusuhan dan mengancam eksistensi negara. Alasan lain mengapa pemikiran hukum Islam Wahid dibutuhkan karena masih terdapat kelompok masyarakat muslim yang bercita-cita untuk memformalisasikan hukum Islam di Indonesia.⁷ Sementara Wahid dalam pemikirannya menolak formalisasi hukum Islam, menjadikan Islam sebagai ideologi negara, serta syari'atisasi Islam. Wahid berpandangan bahwa kejayaan Islam dapat diraih dengan pertunangan antara agama dan kebudayaan. Dalam sistem hukum Indonesia yang bukan merupakan sistem hukum Islam, pemikiran hukum Wahid lebih ditekankan pada *maqâshid al-syarz'ah* ketimbang apa yang disebutkan sebelumnya, formalisasi hukum Islam.

Pada pokoknya tulisan ini merupakan gambaran pemikiran hukum Islam Wahid, meski tidak dapat dikatakan mewakili atau mendeskripsikan secara keseluruhan pemikirannya yang demikian luas itu. Kendati demikian, artikel ini berupaya untuk menggali dan mengonstruksikan pemikiran Wahid dalam hukum Islam khususnya tentang konsep pribumisasi Islam. Konsep ini penting untuk diulas mengingat apa yang telah dijelaskan sebelumnya banyak yang

6 Abdul Chalik, *Nahdlatul Ulama dan Geopolitik: Perubahan dan Kesenambungan* (Yogyakarta: Impulse & Buku Pintar Yogyakarta, 2011), hlm. 132.

7 Di antara kelompok atau organisasi Islam di Indonesia yang bercita-cita untuk memformalisasikan hukum Islam semisal potong tangan, rajam, dan cambuk, ialah Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Jemaah Anshorut Tauhid (JAT). M. Syafi'ie, "Pemikiran Organisasi Islam tentang Penerapan Hukum Pidana Islam: Tinjauan Hukum Hak Asasi Manusia", *Undang: Jurnal Hukum*, 2, 2 (2019), hlm. 260.

mempertentangkan ajaran agama dengan budaya di Indonesia. Artikel ini diawali dengan biografi singkat Wahid, dilanjutkan dengan pemikiran Islam Wahid yang terbagi dalam tiga sub yakni penolakan terhadap formalisasi Islam, ideologisasi Islam, dan syariatisasi Islam. Pada bagian berikutnya diuraikan mengenai hukum Islam Indonesia dalam pandangan Wahid, baik itu berkenaan dengan epistemologi hukum Islam, hubungan hukum Islam dan budaya, serta pandangannya tentang formalisasi hukum Islam.

B. Biografi Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid lahir di Denanyar, Jombang, Jawa Timur pada 7 September 1940 Masehi atau 4 Sya'ban 1940 Hijriyah,⁸ dan menutup usianya pada 30 Desember 2009 di Jakarta. Wahid merupakan putra dari KH. Abdul Wahid Hasyim dan Nyai Solichah. KH. Abdul Wahid Hasyim adalah putra dari KH. Muhammad Hasyim As'ari, pendiri Nahdlatul Ulama; sedangkan Nyai Solichah merupakan putri dari KH. Bisri Syansuri, pendiri Pondok Pesantren Mambaul Ma'arif, Denanyar, Jombang.⁹ Bila dirunut melalui KH. Muhammad Hasyim As'ari, maka Wahid masih merupakan keturunan Nabi Muhammad Saw melalui Maulana Ishaq.¹⁰ Pada 11 Juli 1968, Wahid menikah dengan Shinta Nuriyah dan dikaruniai empat orang putri yaitu Alissa Qotrunnada, Zannuba Arifah Chafsoh, Anita Hayatunnufus, dan

8 Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid* (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 25.

9 Muhammad Mirza, *Gus Dur Sang Penakluk* (Tebuireng Jombang: Pustaka Warisan Islam, 2010), hlm. 1.

10 Mukhlas Syarkun, *Ensiklopedi Abdurrahman Wahid Jilid 1* (Jakarta: PPPKI, 2013), hlm. 2. Nasab Wahid melalui kakeknya dapat dijelaskan sebagai berikut: KH. M. Hasyim Asyari Tebuireng bin KH. M. Asyari Keras bin Abdul Wahid bin Abdul Halim (Pangeran Benowo) bin Abdurrahman (Joko Tingkir) bin Abdullah bin Abdul Aziz bin Abdul Fatah bin Maulana Ishaq (Ayah sunan Giri) bin Ibrahim Asmoro (palang Tuban) bin Jamaludin Akbar al-Husaini bin Ahmad Jalaludin Syah bin Abdullah Khan bin Abdul Malik Muhajir bin Alawi Hadramaut bin Muhammad Shahibu Marbat bin Ali Choli' Qosan bin Alawi Muhammad bin Muhammad Bi Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad Al-Muhajir bin Isa Al-basri bin Muhammad An-naqib bin Ali Uraidli bin Ja'far Shadiq bin Muhammad Al-baqir bin Ali Zaenal Abidin bin Husain bin Sayyidah Fatimah binti Rasulullah SAW.

Inayah Wulandari.

Wahid semasa kecil belajar al-Quran pada kakeknya KH. Muhammad Hasyim As'ari saat masih tinggal satu rumah. Wahid saat usia lima tahun telah dapat membaca al-Quran dengan lancar dan sudah mulai menghafal sebagian dari isi al-Quran. Pendidikan Wahid ditempuh melalui jenjang pendidikan formal dan non formal. Sekolah dasar ia tempuh dan selesaikan pada 1953 di Sekolah Rakyat di Jakarta yang kemudian disambunginya dengan menaiki jenjang pendidikan selanjutnya di Sekolah Menengah Ekonomi Pertama (SMEP) di Yogyakarta. Saat di Yogyakarta itu Wahid tinggal di rumah teman ayahnya KH. Junaidi yang merupakan anggota Majelis Tarjih Muhammadiyah atau Dewan Penasehat Muhammadiyah.¹¹

Di samping menempuh pendidikan formal, Wahid juga mendapatkan pendidikan di Pondok Pesantren Krapyak, Yogyakarta. Di sana ia belajar bahasa Arab pada Kyai Ma'shum, dan berusaha untuk dapat pergi ke sana tiga kali dalam seminggu.¹² Aktivitas kesehariannya dimulai setelah sholat Subuh mengaji pada KH. Ali Ma'sum (Krapyak), bersekolah di SMEP pada siang harinya, dan pada malam hari berdiskusi dengan KH. Junaidi serta jamaah Muhammadiyah yang lain.¹³ Pasca lulus di SMEP, Wahid memfokuskan diri untuk belajar secara penuh di pondok pesantren. Dari 1957 sampai pertengahan 1959, Wahid bergabung di Pesantren Tegalrejo, Magelang, Jawa Tengah di bawah bimbingan Kiai Khudori. Di saat yang bersamaan Wahid juga belajar paruh waktu di pesantren Denanyar, Jombang, dan mendapatkan bimbingan secara langsung dari kakeknya yaitu Kiai Bisri Syansuri.¹⁴ Pada 1959 Wahid pindah ke Jombang dan belajar di Pondok Pesantren Tambakberas. Di sana ia mendapatkan bimbingan langsung dari Kiai Wahab Chasbullah sampai 1963. Pada tahun pertamanya di Tambakberas ini-lah Wahid kemudian mengajar sekaligus menjadi kepala sekolah di madrasah

11 Barton, *Biografi Gus Dur*, hlm. 49.

12 Barton, *Biografi Gus Dur*, hlm. 51.

13 Mirza, *Gus Dur Sang Penakluk*, hlm. 6.

14 Barton, *Biografi Gus Dur*, hlm. 52.

modern yang didirikan di lingkungan pesantren.¹⁵

Pada 1963 Wahid pergi ke Makkah untuk melaksanakan ibadah haji. Dari perjalanan itu Wahid melanjutkan ke Mesir untuk menempuh pendidikan di Universitas Al-Azhar, karena memperoleh beasiswa dari pemerintah. Setelah belajar beberapa waktu, pada 1966 Wahid mendapatkan kabar harus mengulang belajar. Akhirnya di tahun yang sama itulah Wahid pindah ke Irak untuk kuliah di Fakultas Sastra Universitas Baghdad tanpa menyelesaikan kuliahnya di Al-Azhar. Wahid pergi ke Irak karena mendapatkan beasiswa dari negara tersebut. Selain kuliah, Wahid menghabiskan waktu untuk membaca buku dan menziarahi makam-makam wali, satu di antaranya ialah makam Syekh Abdul Qadir Al-Jailani. Pada 1970 Wahid dinyatakan lulus dari Universitas Baghdad dan berniat untuk melanjutkan studi ke Eropa. Namun karena terkendala persyaratan yang amat ketat khususnya bahasa, membuat Wahid akhirnya mengurungkan niatnya. Untuk mengobati keingintahuannya dalam belajar, Wahid berkeliling dari satu kampus ke kampus yang lain sampai 1971. Wahid bahkan dalam kesempatan berkeliling tersebut pernah tinggal di Belanda selama enam bulan.¹⁶

Sekembalinya ke Indonesia, Wahid mengajar di Fakultas Ushuluddin Universitas Hasyim As'ari. Pada 1974 ia menjadi sekretaris di Pondok Pesantren Tebuireng, Jombang. Wahid saat itu mulai banyak menerima undangan untuk mengisi acara sebagai narasumber pada berbagai diskusi keagamaan dan pesantren. Wahid juga mulai menjadi penulis, dan salah satu kegiatan organisasi yang dijalaninya kala itu ialah LP3ES. Di LP3ES, melalui majalah Prisma Wahid menuangkan banyak gagasan tentang masalah-masalah sosial-keagamaan. Pada sekitar 1980an karir Wahid di Nahdlatul Ulama dimulai. Wahid menduduki jabatan sebagai Wakil Katib Syuriah PBNU. Barulah pada 1984 Wahid menduduki jabatan sebagai Ketua Umum PBNU yang merupakan hasil pemilihan secara aklamatif pada Mukhtamar NU ke 27 di Situbondo.¹⁷ Wahid terpilih kembali menjadi Ketua

15 Barton, *Biografi Gus Dur*, hlm. 53.

16 Mirza, *Gus Dur Sang Penakluk*, hlm. 10-4.

17 Mirza, *Gus Dur Sang Penakluk*, hlm. 16-20.

PBNU pada dua periode selanjutnya sampai 1999. Pada 1999 saat pelaksanaan Mukhtamar NU di Lirboyo, Wahid mengundurkan diri karena terpilih menjadi Presiden Republik Indonesia ke IV.¹⁸

C. Pemikiran Islam Abdurahman Wahid

1. Menolak Formalisasi Islam

Deskripsi penolakan Wahid pada formalisasi Islam disandarkan pada karyanya *Islam dan Formalisme Ajarannya*. Menurut Wahid, formalisasi Islam tidaklah penting, namun yang harus diutamakan ialah nilai-nilai dari Islam itu sendiri seperti Islam memperjuangkan keselamatan, kesejahteraan, dan keutuhan. Wahid mencontohkan jika formalisasi Islam paling awal yang berkaitan dengan interaksi antara agama dan negara ialah Piagam Jakarta (*Jakarta Charter*). Dalam upaya memperjuangkan keselamatan, kesejahteraan, dan keutuhan bangsa yang heterogen itulah para pendiri bangsa dari berbagai gerakan Islam merelakan dihapusnya piagam Jakarta demi keutuhan bangsa Indonesia. Hal itu menurut Wahid sekaligus menjadi sinyal bahwa bentuk formal tidak begitu penting, sebaliknya substansi dari perjuangan itu sendiri yang harus diupayakan.¹⁹ Gerakan Islam harus bertujuan dalam rangka memenuhi apa yang menjadi kebutuhan masyarakat dan tidak sama sekali untuk memperjuangkan bentuk formalisasi ajaran agama yang sebenarnya bukan merupakan kebutuhan masyarakat. Islam yang tampil tidak dalam bentuk formalisasi ajaran akan menjadi tempat persalinan berbagai inspirasi gerakan sebagaimana yang telah dicontohkan para pendahulu.²⁰

Penolakan terhadap formalisasi Islam juga ditunjukkan Wahid melalui NU dengan menerima Indonesia sebagai negara bangsa. Bagi Wahid, negara hanyalah bentuk, dan penerimaan atas negara bangsa diarahkan supaya terjadi penggabungan antara perjuangan Islam dan

18 Mirza, *Gus Dur Sang Penakluk*, hlm. 24.

19 Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta, Indonesia: The Wahid Institute, 2006), hlm. 21-4.

20 Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 24.

perjuangan nasional. Dengan demikian NU di tangan Wahid secara tidak langsung akan menjadi benteng bagi nasionalisme. Selain itu melalui pengakuan tersebut Wahid hendak menjadikan NU sebagai benteng bagi kesejahteraan masyarakat. Wahid tidak menginginkan formalisme Islam di dalam negara karena upaya membentuk negara Islam oleh para pejuangnya menjadikan mereka terjebak pada formalisme keagamaan yang sekaligus menghilangkan substansi kehadiran agama itu sendiri.²¹

2. Menolak Islam Ideologisasi Negara

Penolakan Islam sebagai Ideologi negara dapat ditemukan dalam beberapa tulisan Wahid seperti *Islam: Ideologis ataukah Kultural? (01)*; *Islam: Ideologis ataukah Kultural? (2)*; *Islam: Ideologis ataukah Kultural? (3)*; *Islam: Ideologis ataukah Kultural? (4)*; dan *Islam: Ideologis ataukah Kultural? (5)*. Pertama-tama Wahid menjelaskan penolakannya terhadap Islam yang akan dijadikan sebagai ideologi negara dengan menyoroti hakikat dari hidup berdemokrasi. Menurut Wahid, penting bagi sebuah bangsa untuk mengerti tentang demokrasi supaya apa yang menjadi tujuan dari demokrasi dapat tercapai. Indonesia sebagai salah satu negara demokrasi harus menyadari hal itu dan bersama-sama memperjuangkannya. Dalam negara yang demokratis setiap warga negara memiliki kedudukan yang sama dan kesempatan yang sama. Bagi Wahid, memberi contoh, jika Piagam Jakarta disematkan di dalam Konstitusi Indonesia khususnya pada Pasal 29, maka sama dengan memasukkan ideologi Islam ke dalam negara yang berarti juga meresmikan Islam sebagai ideologi negara di dalam konstitusi. Meski mengakhirinya dengan ajakan untuk mendiskusikan kembali, Wahid sedang mencemaskan jika ideologisasi itu terjadi maka mereka yang beragama selain Islam terstratifikasi menjadi warga negara kelas dua. Demikian halnya dengan mereka yang termasuk ke dalam golongan nasionalis dan sosialis secara otomatis tidak berkedudukan sama di hadapan negara dengan mereka yang beragama Islam.²²

21 Syaiful Arif, *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), hlm. 274-75.

22 Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 42-5.

Argumentasi itulah yang menyebabkan Wahid menolak ideologisasi Islam dalam negara.

Pada tulisan selanjutnya yakni *Islam: Ideologis Ataukah Kultural?* (2) Wahid menyamakan dan membedakan antara muslim di Indonesia dan muslim yang ada di Tiongkok. Keduanya menurut Wahid memiliki kesamaan yakni Islam tidak dimasukkan di dalam Konstitusi negara dan menjadi hukum. Diferensiasi keduanya terletak pada aspek antropologis dan sosiologis. Wahid membandingkan secara historis kuatnya kekuasaan masing-masing negara. Ia menekankan supaya sebagai bangsa, Indonesia harus merefleksi diri dengan melihat pada konteks historis untuk menyongsong masa depan.²³

Wahid juga pernah “digugat” kaitannya dengan ideologisasi negara, yakni mengapa membiarkan partai politik (parpol) tertentu berasaskan Islam sementara ia dikenal dengan pendapatnya yang menolak negara Islam atau dalam artikel ini disebut sebagai ideologisasi Islam dalam sebuah negara. Menurutnya parpol maupun organisasi masyarakat (ormas) tidak ada hubungannya dengan negara. Lagi pula di dalam alam demokrasi, segala macam pikiran diperbolehkan. Wahid mencontohkan bagaimana di negara Amerika sekalipun terdapat orang yang berhasrat untuk mengubah Konstitusi Amerika berideologi Komunis. Perbedaan pikiran semacam itu menurut Wahid sah-sah saja, dan justru cara itu—mengizinkan pikiran alternatif—akan menghindarkan sebuah bangsa dalam pertumpahan darah karena mereka yang tidak dapat memperjuangkan cita-citanya melalui pikiran akan menempuh jalan kekerasan. Negara dalam hal ini tidak boleh melarang pikiran, namun dapat melarang lembaga yang jelas-jelas bertentangan dengan negara seperti halnya Partai Komunis Indonesia (PKI). Ideologisasi Islam di Indonesia akan menempuh jalan sulit karena masyarakatnya yang heterogen. Bahkan masyarakat muslim sekalipun jumlah mayoritasnya adalah mereka yang tidak menerima konsep negara Islam. Hal itu dapat dibuktikan di dalam pelaksanaan pemilu.²⁴

Wahid juga membedakan antara agama sebagai moralitas dan

23 Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 46-8.

24 Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 50-3.

agama sebagai ideologi. Bagi Wahid agama sebagai ideologi telah final untuk sepenuhnya ditolak. Namun agama sebagai moralitas sengaja dibawa Wahid salah satunya melalui Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dalam rangka menolak kelangkaan moral dalam berpolitik. Wahid berpandangan negara berkembang seperti Indonesia belum memiliki tradisi moralitas politik yang mapan sehingga dapat menegakkan moralitas dengan menggunakan dasar-dasar agama, atau dalam konteks negara-negara barat sekuler moralitas politik dikawal oleh moralitas non agama. Baik moralitas sekuler maupun moralitas agama harus dimaknai sebagai sebuah keniscayaan yang menjadikan segala perbuatan dalam pelaksanaan pemerintahan bertanggung jawab hanya dan pada rakyat. Wahid juga mencontohkan bagaimana amanah yang diberikan rakyat disia-siakan akibat kesalahan dalam menancapkan tapal batas moral oleh para pemimpin di dalam sejarah seperti yang dilakukan Kaisar Nero, Kaisar Wu Zetian, dan Sultan Agung Hanyangkrakusuma. Moralitas para pemimpin harus selalu didasarkan pada rambu yang dalam kaidah fikih yang amat terkenal memberikan tuntunan bahwa seorang pemimpin hendaknya dalam memutuskan suatu kebijakan didasarkan pada kesejahteraan rakyatnya. Wahid juga meyakini hal itu eksis di berbagai ajaran agama yang coba dibawa dalam ranah politik untuk mengawal moral para politikus. Dalam konteks tersebut agama menurut Wahid diberikan jembatan yang menghubungkannya dengan politik tanpa perlu menempatkan agama pada tingkatan ideologis.²⁵

Islam di Indonesia menurut Wahid selama ini tampil dalam bentuk kultural dan bukan ideologis. Kesimpulan itu diperolehnya atas beragam praktik kebudayaan seperti upacara Tabot di Bengkulu yang dari tampilan terlihat syi'isme yang berbaju adat atau menggunakan kultur masyarakat setempat, dan kebiasaan pembacaan *dziba'* oleh warga NU. Bila salah memahami Islam sebagai ideologi maka akan menyebabkan merajalelanya tindakan terorisme²⁶ yang bertentangan dan melanggar hak asasi manusia. Padahal di dalam hukum pidana Islam telah diterangkan pandangan-pandangan

25 Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 54-8.

26 Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 59-62.

tentang hak asasi manusia dan di dalam al-Qur'an itu sendiri sudah menjamin hak-hak asasi manusia.²⁷ Terorisme yang merusak disebabkan karena salah satu faktor di antara banyak faktor yakni kegagalan dalam memahami proses modernisasi yang telah dimulai dari abad 19 sampai dengan saat ini.²⁸

3. Menolak Syariatisasi Islam

Pemikiran Islam Wahid dalam penolakannya terhadap syariatisasi Islam dapat ditemukan di dalam tulisannya "Syari'atisasi dan Bank Syariah". Syari'atisasi atau kata asalnya *syariah* merupakan hukum atau aturan Islam. Syari'atisasi berarti mencoba menerapkan hukum atau aturan Islam di dalam kehidupan bernegara. Di Indonesia, upaya untuk melakukan syari'atisasi dilakukan melalui peraturan daerah. Menurut Wahid, kegiatan syari'atisasi merupakan bentuk pengingkaran terhadap kesepakatan yang telah "ditandatangani" bersama,²⁹ atau dalam kesempatan yang lain Wahid menyebutnya dengan kudeta terhadap UUD 1945.³⁰ Dengan jalan syari'atisasi berarti memformalkan agama ke dalam bentuk peraturan negara yang akan mengikat warga negara, baik masyarakat yang beragama Islam maupun mereka yang non muslim.

Wahid telah mengupayakan agar setiap peraturan daerah yang bertentangan dengan Konstitusi dianggap batal. Salah satu peraturan daerah yang dianggap bermasalah ialah Perda di Sumatera Barat yang mengatur bahwasannya perempuan yang bekerja di atas jam sembilan malam harus ditemani oleh keluarga dekat. Bagi Wahid, norma tersebut jelas bertentangan dengan konstitusi yang telah menempatkan perempuan dan laki-laki pada posisi yang sejajar, serta memberikan hak-hak dan menuntut kewajibannya secara seimbang. Dalam konteks ini syari'atisasi tidak hanya sekadar penamaan saja

27 Abdurrahman Wahid, "Hukum Pidana Islam dan Hak-Hak Asasi Manusia", dalam *Muslim di Tengah Pergumulan: Berbagai Pandangan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Leppenas, 1981), hlm. 94-100.

28 Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 59-62.

29 Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 191-4.

30 Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), hlm. 136.

yang mementingkan kulit, namun juga telah mengabaikan isi atau substansi yang kemudian menggambarkan betapa perda tersebut secara proses dilakukan dengan cara yang sembarangan. Wahid lebih menekankan bahwa syari'atisasi biarlah dilakukan masyarakat dengan kesadaran sendiri dan bukan penamaan dengan substansi penuh pertentangan yang dilakukan oleh DPRD. Lebih jauh Wahid menilai, syari'atisasi dalam bentuk perda hanya untuk kepentingan politik semata.³¹

Syariatisasi atau kata asalnya syari'ah merupakan norma dalam agama Islam yang cakupannya sangat luas, menyangkut ritual, etika, estetika, perdata, pidana, dan ketatanegaraan.³² Oleh karena itu penerapannya tidak perlu dipaksakan melalui perda. Wahid memperkenalkan agama Islam sebagai sebuah sistem kemasyarakatan yang mendidik karakter masyarakat yang mewujudkan dalam penanaman nilai-nilai moral, tidak melepaskan ajaran Islam dengan konteks atau situasi, dan penyegaran pemahaman terhadap al-Qur'an.³³

D. Hukum Islam Indonesia: Analisa Pemikiran Abdurrahman Wahid

1. Epistemologi Hukum Islam

Pada tataran epistemologi hukum Islam, Wahid memasukkan paradigma Islam modern dalam epistemologi hukum Islam. Wahid menjadikan sistem pengetahuan modern sebagai basis paradigma terkait legitimasi Pancasila sebagai ideologi Negara Indonesia. Upaya ini dilakukan untuk meminimalisasi konflik ideologis antara dua spektrum pemikiran sekuler dan religius di Indonesia. Dengan memasukkan paradigma pengetahuan modern, perbedaan aspirasi

31 Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam kita*, hlm. 191-4.

32 Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, ed. Tjun Suryaman (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991).

33 Abdurrahman Wahid, "Pengembangan Islam sebagai Sistem Kemasyarakatan", dalam *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institut, 2007).

sekuler dan religius dapat dijembatani dan harmonis dalam sistem politik nasional.³⁴

Wahid berpendapat bahwa muslim tradisional menganjurkan paradigma fikih³⁵ dan mereka menyosialisasikan paradigma ini di pesantren mereka. Asal usul paradigma fikih, yakni tradisi intelektual di pesantren, dapat ditelusuri dari perkembangan ilmu-ilmu keislaman sejak awal terbentuknya masyarakat Islam. Hal ini dikarenakan pentingnya pendidikan dalam pandangan Islam, sebagaimana dapat diketahui dari beberapa sumber motivasi dalam Al-Qur'an dan hadits. Paradigma fikih memandang Al-Qur'an dan hadits sebagai objek ilmu pengetahuan, bukan sekadar pedoman untuk berbuat kebaikan, dan karenanya Wahid sangat hormat kepada para cendekiawan muslim.³⁶

Paradigma fikih Wahid merupakan fikih tradisi, bukan peninggalan yang tidak lagi berguna, tetapi tradisi yang digunakan oleh para kiai untuk memberi makna realitas: sekelompok nilai dan norma yang digunakan oleh para ulama untuk mendefinisikan Islam. Dengan demikian, tradisi fikih ini merupakan khazanah sejarah yang telah memiliki makna yang signifikan bagi para pengikutnya hingga saat ini. Tradisi ini bermanfaat untuk membentuk identitas Islam. Tradisi mewujudkan menjadi beberapa simbol (tradisi dengan t kecil) yang dapat mengurangi signifikansinya dalam berlalunya waktu dan ruang, bagaimanapun, orang dapat menafsirkan kembali simbol-simbol dalam pandangan sumber primordial (yaitu Tradisi dengan huruf

34 Saefur Rochmat, "The Fiqh Paradigm for the Pancasila State: Abdurrahman Wahid's Thoughts on Islam and the Republic of Indonesia," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 52, 2 (2014), hlm. 309.

35 Fikih diambil dari kata Arab *al-fiqh* yang dalam bahasa Indonesia berarti faham, mengerti atau mengetahui. Kemudian dikembangkan pengertian "pengetahuan dan pemahaman mendalam mengenai sesuatu." Al-Ghazali mendefinisikannya sebagai "ilmu hukum yang mengkaji hukum-hukum syar'i yang ditetapkan mengenai tingkah laku orang-orang yang menjadi subyek hukum, seperti hukum wajib, haram, mubah, sunnat dan makruh serta sah fasid, atau batalnya suatu akad dan seterusnya. Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *al-Mustasfa min 'Ilmi al-Usul* (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-İşdār al-Tsānī, 2005), hlm. 11-21.

36 Rochmat, "The Fiqh Paradigm for the Pancasila State," hlm. 314.

besar T). Filsuf tradisional seperti Rene Guenon, Titus Bukhard, dan Syyed Hossein Nasr menyebut Tradisi mirip dengan filosofi parenial yang mempunyai karakter universal dan abadi.³⁷

Pandangan Wahid terkait epistemologi hukum Islam di Indonesia tidak terlepas dari paradigma fikih sebagai produk sejarah yang erat dengan tradisi yang hidup di masyarakat. Kajian ini dalam pemikiran metodologi hukum Islam disebut dengan *'urf*. Secara etimologis, *'urf* berarti sesuatu yang dikenal. Sedang secara terminologis, *'urf* berarti sesuatu yang dikenal dan tetap dibiasakan manusia, baik berupa perkataan, perbuatan, atau meninggalkan sesuatu. *'Urf* juga dinamai dengan *'ādat* (Indonesia: adat). Keduanya tidak bisa dibedakan.³⁸

Secara umum *'urf* diamalkan oleh semua ulama fikih, terutama dari kalangan ulama Hanafiyah dan Malikiyah. Mereka mendasarkan pada hadis yang berasal dari Abdullah Ibn Mas'ud yang diriwayatkan Ahmad dalam *Musnad*-nya, "Apa yang dilihat oleh umat Islam sebagai suatu yang baik, maka hal itu di sisi Allah adalah baik". Di samping hadis ini, ada kaidah yang selalu dikaitkan dengan *'urf* atau adat, yaitu "*al-'ādat muhakkamat*" yang artinya adat (*'urf*) itu menjadi pertimbangan hukum.³⁹ Melihat paparan ini, maka gagasan harmonisasi hukum Islam dengan adat bukanlah sesuatu yang asing, apalagi dikatakan bertentangan dengan syariat.

Harmonisasi hukum Islam dengan adat pada tataran epistemologi juga bukan hal baru. Ulama terdahulu telah berusaha mencurahkan segenap kapasitas kemampuannya mengembangkan seluruh permasalahan yang terjadi kepada sumber-sumber hukum Islam. Karena di suatu negara banyak dipengaruhi oleh adat kebiasaan, seperti di Irak ahli fikih dihadapkan adat kebiasaan Persia dan Syiria, al-Auza'i dihadapkan adat kebiasaan dan hubungan sosial yang semuanya bercorak Romawi serta di Mesir al-Laits bin Saad dan Syafi'i dihadapkan campuran Mesir dengan Romawi, demikian

37 Rochmat, "The Fiqh Paradigm for the Pancasila State," hlm. 315.

38 'Abdul Wahhab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), hlm. 89.

39 Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, Jilid 1* (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 375.

seterusnya.⁴⁰ Berdasarkan hal ini, satu yang perlu ditekankan di sini bahwa adat yang dapat menjadi dalil hukum dalam Islam bukan hanya adat atau tradisi bangsa Arab, akan tetapi semua adat di mana Islam datang dan menyatu di sana.

Suatu yang tak dapat dimungkiri adalah bahwa perkembangan hukum Islam dalam lintas sejarah tidak terlepas dari peran tradisi yang tumbuh dan berkembang dalam kehidupan masyarakat. Justru dengan harmonisasi ini Islam dengan berbagai ajarannya dapat diterima oleh masyarakat. Mempertentangkan Islam dengan tradisi atau adat malah kontraproduktif dan menguatkan eksklusivitas Islam.

Wahid mempromosikan ide pembaruan Islam yang dinamakan "Pribumisasi Islam". Ide tersebut digunakan Wahid sebagai upaya melakukan "pemahaman" terhadap ayat ditautkan dengan problem di Indonesia. Pribumisasi Islam menurutnya juga sebagai langkah rekonsiliasi antara budaya dan agama. Untuk meyakinkan konsep pribumisasi Islam, Wahid berargumen bahwa pribumisasi Islam merupakan bagian dari sejarah Islam di mana Islam diturunkan atau tempat asalnya, dan di negeri Islam hidup, termasuk Indonesia. Wahid ingin memperlihatkan bahwa Islam selalu mengalami proses pergulatan dengan realita historis. Selanjutnya Wahid menyampaikan jika proses pribumisasi Islam bertautan era antara fikih dan adat; adat menurutnya tidak mengubah nash, namun hanya mengubah atau mengembangkan dalam pengaplikasiannya.⁴¹

Pribumisasi yang digagas Wahid bukanlah untuk mengubah substansi syariat atau ajaran Islam. Pribumisasi hanya sebagai upaya mengharmoniskan Islam dengan budaya; sebagai cara untuk menyampaikan ajaran Islam kepada masyarakat dengan pendekatan budaya. Hal ini untuk menghindari resistensi mereka terhadap ajaran Islam. Wahid menegaskan yang dimaksud dengan

40 Syek Muhammad Ali As-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami (Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam)*, terj. Dedi Junaedi (Jakarta: Akademika Aressindo, 1996), hlm. 127.

41 Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), hlm. 179-91.

melakukan pribumisasi tidak berarti menghilangkan budaya, namun sebagai upaya untuk tidak berhadap-hadapan langsung (berkonflik) antara agama dan budaya. Pokok dari pribumisasi juga tidak bermaksud untuk menyisih polarisasi yang terjadi antara agama dan budaya karena keduanya telah terpolarisasi sejak awal. Wahid juga melanjutkan bahwa wahyu hendaknya dipahami dengan melibatkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya. Namun bukan berarti terjadinya peleburan di antara wahyu dan budaya karena hal itu dapat mereduksi atau bahkan meniadakan sifat-sifat asli dari agama. Agama harus hadir sebagaimana sifat agama. Kitab suci al-Qur'an misalnya harus menggunakan bahasa Arab demikian juga penggunaan bahasa Arab dalam salat karena ketentuan tersebut telah diatur dan final. Adapun terjemahan al-Qur'an diperbolehkan dengan tujuan untuk memudahkan dalam memahami dan bukan menggantikan al-Qur'an. Pribumisasi juga bukan melakukan sinkretisme atau jwanisasi, karena pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, dengan tanpa mengubah norma hukum Islam itu sendiri. Pribumisasi Islam juga bukan sebagai langkah meninggalkan norma agama untuk budaya, namun supaya norma agama dapat menampung kebutuhan dari budaya dengan menggunakan kesempatan yang disiapkan oleh opsi pemahaman ayat dengan tetap memberikan peran kepada ushul fiqh dan qaidah fiqh.⁴²

Wahid hendak mengajak umat Islam untuk melepaskan dari tafsir Islam secara monolitik yang berkiblat dan hanya merujuk pada budaya Arab. Gagasan Wahid mengajak umat Islam untuk menafsirkan Islam secara kontekstual selaras dengan perkembangan zaman dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Inilah pada hakikatnya ijtihad kontemporer Wahid. Paradigma ijtihad fikih kontemporer Wahid berupaya membangun pemahaman fikih yang faktual dan relevan dengan perkembangan kepentingan manusia, bukan pemahaman parsial dan konservatif yang mudah terjebak

42 Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, cetakan kedua, 2001), hlm. 119.

paham ekstrem dan radikal. Paradigma ijtihad fikih kontemporer Wahid mengisyaratkan bahwa pendirian negara Islam tidaklah wajib; yang wajib kemudian memaksa masyarakat untuk mengamalkan ajaran fikih dalam kehidupan.⁴³

Paradigma ijtihad fikih kontemporer Wahid dikembangkan untuk mewujudkan kemaslahatan baik bagi umat Islam maupun non-Muslim. Mengikuti paradigma ini, nonmuslim adalah sesama warga negara yang memiliki status yang sama dalam hak dan kewajibannya. Dalam kaitan ini, kebijakan publik pemerintah perlu mempertimbangkan aspirasi publik dengan cara pandang bahwa kebijakan seorang pemimpin harus mampu mewujudkan kemaslahatan bagi rakyatnya (*taṣarruf al-imām 'ala al-rā'iyah manūṭ bi al-maṣlahah*).⁴⁴

2. Hukum Islam dan Budaya: Harmonisasi yang Selalu Relevan

Fikih sangat dinamis dalam pandangan Wahid, oleh karena itu perlu harmonisasi dengan budaya dan kondisi sosio-kultur masyarakat Indonesia. Ia juga harus “berdialog” dengan perkembangan zaman. Berkaitan ini Wahid mengembangkan paradigma ijtihad baru yang memungkinkan tradisionalisme berdialektika dengan modernisme.⁴⁵ Wahid telah membangun dialektika antara tindakan dan kontemplasi atau antara teori dan praktik untuk memecahkan kebuntuan pemikiran fikih di kalangan masyarakat Indonesia.

Fikih lokal yang bercorak budaya nusantara yang ditawarkan Wahid dalam proyek pribumisasi Islam merupakan fikih yang mengakomodasi budaya lokal, selama tidak ada unsur yang bertentangan dengan *nash*. Perlunya fikih mengakomodasi hukum-hukum, tradisi dan kearifan lokal ini agar tidak terjadi kekosongan hukum. Hukum Islam diharapkan menjawab berbagai persoalan yang

43 Moh. Dahlan, Zakiyuddin Baidlawy, dan Sugiono Sugiono, “Gus Dur’s Ijtihād Paradigm of Contemporary Fiqh in Indonesia,” *Al-Ahkam*, 29, 2 (2019): 175-6.

44 Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 104.

45 Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahid, dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 514-6.

muncul di mana pun dan kapan pun, bukan malah menimbulkan masalah di tengah-tengah masyarakat. Menurut teori pribumisasi Islam, hukum Islam diformulasikan dengan mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal, di antaranya ialah hukum adat. Jadi, fikih Indonesia berdasarkan pemahaman Wahid ialah fikih yang diformulasikan dengan mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal tanpa melakukan perubahan hukum itu sendiri.⁴⁶

Wahid berupaya mengajak untuk menjadikan fikih sebagai realitas dinamis yang diproduksi oleh manusia. Fikih tetaplah fikih yang tidak bersifat sakral. Ia dapat berubah seiring dengan perkembangan zaman dan tetap mempertimbangkan lokus. Tetap menjadikan tradisi dan kearifan lokal sebagai dalil. Upaya ini dalam rangka mencegah timbulnya perlawanan dari kekuatan-kekuatan budaya lokal. Pribumisasi Islam Wahid sebagai upaya menghindari polarisasi antara agama dan budaya dalam memproduksi fikih dan melaksanakan ajaran dan hukum Islam dengan mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal. Konsep Wahid ini sebagai upaya menjaga agama dan budaya lokal sekaligus. Norma agama dan budaya tetap berjalan dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *nash*, dengan tetap memberikan peranan kepada *ushul fiqh* dan *qaidah fiqh*.⁴⁷ Wahid juga menekankan untuk tidak meninggalkan tradisi karena merupakan *heritage* yang berharga dari masa lampau. Bangga terhadap tradisi harus ditumbuhkan dan masyarakat harus mampu menyesuaikan tradisi dengan tuntutan perubahan.⁴⁸

Gagasan Wahid ini tidak hadir di ruang hampa tanpa landasan, akan tetapi berpijak pada landasan epistemologi hukum Islam yang tidak pernah melepaskan diri dari adat istiadat atau budaya lokal. Konsep ini dalam hierarki dalil hukum disebut dengan '*urf*' sebagaimana dijelaskan pada poin epistemologi hukum Islam

46 Lebih lanjut baca Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, hlm. 119.

47 Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, hlm. 120.

48 Abdurrahman Wahid, "Kerangka Pengembangan Doktrin Aswaja", dalam *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institut, 2007), 41-2.

Wahid.

Lalu, masih relevankah harmonisasi agama dan budaya di era modern saat ini? Islam harus dipahami tidak hanya sebagai sebuah doktrin, tetapi juga sebagai hasil interaksi antara nilai-nilai budaya, norma dan moral yang hadir dalam bentuk praktik keagamaan yang menoleransi nilai-nilai lokal. Pertemuan nilai-nilai Islam dan tradisi lokal telah memelihara dan membentuk aktivitas bernarasi Islam sebagai bentuk internalisasi ajaran dan perilaku.⁴⁹ Terlebih dalam konteks era modern, internalisasi Islam pada budaya modern perlu diperhatikan, mengingat perkembangan teknologi informasi dan telekomunikasi menjadikan dunia tak terbatas oleh ruang yang membuat budaya dari mana pun bisa merasuk dalam ruang hidup masyarakat. Hal ini memunculkan pengaruh dan transformasi sosial-keagamaan dalam masyarakat Islam modern.⁵⁰ Di sinilah harmonisasi agama dan budaya menemukan titik urgensinya. Harmonisasi agama dan budaya ini memaksa seseorang untuk mempertanyakan pemahaman umum tentang budaya, untuk mempertimbangkan implikasi dan konsekuensinya dengan cara yang memperluas dan menantang pendekatan positivistik dan strukturalis terhadap Islam, terutama dalam hal apa yang merupakan dokumen sejarah yang dapat diverifikasi untuk studi budaya Islam.⁵¹

Agama dan budaya dapat berjalan beriringan, dan bahkan dapat meredam gejolak serta konflik sosial. Islam dan budaya yang beriringan di Indonesia merupakan pengalaman yang cukup nyata. Watak kultural dari agama Islam yang berpadu dengan adat-istiadat bangsa Indonesia menjadi mengemuka.⁵² Meskipun Islam sebagai mayoritas, budaya lokal tetap dapat terekspresikan tanpa reduksi

49 Muhammad Syawaludin, "Cultural Harmony Between Islam and Local Traditions of Caramseguguk in Rengas Payaraman Ogan Ilir Indonesia," *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science* 156 (2018).

50 von Grunebaum dalam Mohammad Salama, *Islam and The Culture of Modern Egypt: From the Monarchy to the Republic* (Cambridge: Cambridge University Press: 2018), hlm. 15-6.

51 Salama, *Islam and The Culture of Modern Egypt*, hlm. 16.

52 Abdurrahman Wahid dalam pengantar buku *Ragam Ekspresi Islam Nusantara*, ed. Gamal Ferdhi (Jakarta: The Wahid Institute, 2008), hlm. xxv.

dari Islam. Bahkan, dengan pendekatan budaya, berbagai agama bisa melakukan pertukaran karya atau bahkan melakukan kolaborasi dalam berkarya.⁵³

Islam dan budaya bisa berjalan beriringan dan menimbulkan harmoni dalam kehidupan masyarakat, merupakan fakta sejarah. Islam yang menampilkan keindahan budaya memudahkannya diterima. Di wilayah Asia, model ini tidak hanya terjadi di negara-negara dengan mayoritas muslim. Di Filipina misalnya, kehadiran Islam dengan menunjukkan aspek budaya malah dianggap sebagai budaya dan peradaban yang lebih tinggi yang tidak dapat bersaing dengan budaya yang ada. Agama dan budaya yang telah berkembang dan menemukan ekspresi dalam tatanan budaya dan kerajaan kuno di Timur Tengah dan Afrika dapat diperkenalkan padanya. Pada saat yang sama, mengesankan kejayaan pencapaiannya, memungkinkan Sulu dan daerah Magindanao menjadi bagian dari komunitas yang lebih luas. Bagian dari Filipina kemudian, pada waktu itu, dapat mengklaim dengan kerajaan dan budaya yang lebih tua kepemilikan etos yang sama. Ketika ulama Sulu dan Magindanao mengklaim bahwa wilayah mereka merupakan bagian dari dar-al-Islam dan ketika mereka mengawali hukum negara dengan pernyataan ini, mereka berlaku, mengekspresikan kesadaran mereka akan keberadaan komunitas yang lebih luas.⁵⁴

3. Formalisasi Hukum Islam di Indonesia

Berkaitan dengan pemikiran hukum Islam, Wahid tidak sepaham dengan kelompok⁵⁵ yang menghendaki formalisasi hukum Islam di Indonesia. Wahid memberikan gagasan bahwa hukum Islam di Indonesia sebagai hukum normatif yang implementasinya tidak memerlukan legitimasi dan formalisasi dari negara. Implementasi

53 Lebih lanjut baca Eva R. Hoffman, "Christian-Islamic Encounters on Thirteenth-Century Ayyubid Metalwork: Local Culture, Authenticity, and Memory," *Gesta*, 43, 2 (2004): 129-42.

54 Cesar Adib Majul, "Islamic and Arab Cultural Influences in the South of the Philippines," *Journal of Southeast Asian History*, 7, 2 (1966), hlm. 70.

55 Penjelasan tentang kelompok yang menghendaki formalisasi hukum Islam ini dapat dilihat dalam catatan kaki nomor 8.

hukum Islam di Indonesia harus bersifat dinamis dengan mempertimbangkan budaya, kearifan lokal dan perkembangan masyarakat. Artinya, hukum Islam di Indonesia jangan sampai bersifat apologetis, akan tetapi dinamis.⁵⁶

Meskipun Islam adalah agama mayoritas penduduk Indonesia, para pendiri negara, yang didukung oleh rakyat, dengan suara bulat setuju bahwa Republik Indonesia tidak boleh menjadi negara teokratis. Sebaliknya, mereka sepakat bahwa negara Indonesia harus didasarkan pada nilai-nilai patriotik serta kemanusiaan dan agama. Hal ini sangat penting karena Indonesia tidak hanya multi-etnis tetapi juga multi-agama. Sejak awal, Islam di Indonesia telah merangkul semua budaya. Dengan kata lain, ia mengakui perbedaan, kondisi prasyarat bagi demokrasi yang berfungsi untuk berhasil. Di Indonesia, meskipun mengakui bahwa agama dan politik berbeda, Wahid menyatakan bahwa keduanya masih memiliki hubungan fungsional yang dapat membantu menciptakan tata pemerintahan yang baik. Agama memainkan peran penting dalam ranah privat, sedangkan urusan pemerintahan diatur menurut metode dan institusi negara modern dan demokratis di seluruh dunia.⁵⁷ Islam menurut Wahid lebih mengedepankan masyarakat yang dapat menikmati keadilan dan kemakmuran ketimbang masalah bentuk negara.⁵⁸

Gagasan Wahid di atas tidak lepas dari pandangannya terkait dengan hubungan Islam dan negara. Wahid mengklasifikasikan tiga paradigma hubungan Islam dan negara saat ini, pertama, pandangan teokratis di mana Islam sebagai agama dan negara. Hubungan semacam ini seperti yang terjadi di Arab Saudi dan Iran. Kedua, pandangan sekuler, yaitu pemisahan agama dari negara, seperti yang terjadi di Turki. Ketiga, pandangan fikih, yaitu kesamaan legitimasi

56 Lebih lanjut baca Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: Wahid Institute, 2007), hlm. 50-2.

57 Abdurrahman Wahid, "Indonesia's Mild Secularism," *SAIS Review*, 21, 2 (2001), hlm. 26-7.

58 Abdurrahman Wahid, "Islam: Sebuah Ajaran Kemasyarakatan," dalam Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 32.

antara agama dan negara. Inilah yang terjadi di Indonesia.⁵⁹

Berkaitan Islam dan negara, paradigma pertama menghendaki tidak adanya pemisahan antara Islam dan negara. Meskipun mereka menempati wilayah yang berbeda, Islam dan negara secara organik terkait (*al-Islam: al-din wa al-daulah*: “Islam tidak hanya mewakili agama, tetapi juga negara”). Dengan demikian, baik pemimpin agama maupun pemimpin negara menikmati status yang sama, meskipun fungsinya berbeda. Mereka berbagi tanggung jawab untuk memastikan tata kelola yang baik. Paradigma kedua menegaskan bahwa agama dan negara adalah terpisah dan tidak dapat dicampur. Inilah sila dasar sekularisme, sebuah metode pemahaman dan penyelenggaraan negara yang khas Barat. Filosofi ini juga memiliki dasar dalam Islam meskipun lebih lemah daripada di dunia Barat. Aliran pemikiran ini menekankan bahwa semua urusan publik harus dikelola secara rasional dan sekuler, sementara agama dianggap berada dalam domain pribadi. Oleh karena itu, agama tidak dapat mengintervensi secara legal atau formal dalam proses politik apapun. Menurut pemikiran ini, fungsi utama agama adalah untuk mencerahkan kehidupan masyarakat dengan memberikan etika sosial. Paradigma ketiga berpendapat bahwa agama dan negara saling tumpang tindih dan pada kenyataannya sulit dibedakan.⁶⁰

Dua pandangan pertama dapat dikategorikan sebagai paradigma ideologis terhadap Islam dan negara. Yang pertama memandang negara teokratis sebagai bentuk ideal negara yang harus dibangun, sedangkan yang kedua berpendapat bentuk ideal negara sekuler yang harus diperjuangkan. Pendukung paradigma ideologis mencari perubahan revolusioner pada bentuk-bentuk negara yang tidak sesuai dengan cita-cita mereka. Mereka tidak segan-segan menggunakan kekerasan untuk tujuan itu, yang untuk itu mereka berusaha mencari pembenaran dari ideologi masing-masing. Ketiga paradigma ini saling bersaing untuk memonopoli penafsiran Pancasila, ideologi

59 Abdurrahman Wahid, *Gus Dur Menjawab Kegelisahan Umat*, ed. Bagus Dharmawan (Jakarta: Kompas, 2007), hlm. 17-8.

60 Wahid, “Indonesia’s Mild Secularism,” hlm. 25.

nasional Negara Kesatuan Republik Indonesia.⁶¹

Islam bagi Wahid adalah jalan hidup dengan mengacu pada sumber al-Quran dan al-Sunnah. Keduanya, terutama al-Quran membicarakan hal-hal yang universal yang tak terbatas dan waktu, seperti ajaran keadilan, persaudaraan, ketertiban dan kemashlahatan lainnya. Islam berfungsi sebagai moral berubah-ubah bentuk yang hendak membuat tatanan bagi umat manusia dengan berlandas pada moral dan nilai-nilai universal. Fungsi transformatif ajaran Islam inilah yang kemudian menjadi basis paradigmatik dalam pemikirannya di bidang hukum Islam. Fungsi transformatif merupakan manifestasi ajaran Islam yang membawa misi bahwa ajaran Islam tidak terbatas pada pembentukan akhlak seorang muslim, melainkan juga akhlak sosial. Oleh sebab itu, fungsi transformatif menjadikan ajaran Islam selalu menitiktekan pada fungsi kemanusiaannya berupa pertolongan terhadap kaum lemah dan mewujudkan masyarakat adil dan sejahtera.⁶² Inilah sebenarnya universalisme Islam.

Wahid menegaskan bahwa dimensi universalisme Islam tidak hanya jargon semata. Ajaran universalisme Islam telah teruji sejarah dan berkontribusi dalam membangun nilai-nilai kemanusiaan yang bermartabat. Menurut Wahid, universalisme tercermin pada ajaran-ajaran yang memiliki kepedulian terhadap unsur-unsur kemanusiaan yang diimbangi dengan kearifan yang muncul dari keterbukaan peradaban Islam sendiri.⁶³ Berlandaskan pandangan ini, maka formalisasi syariat Islam dalam sebuah hukum positif yang diberlakukan dalam sebuah negara yang multikultur dan plural tidak sejalan dengan universalisme Islam tersebut.

Perumusan hukum Islam yang ada dalam buku-buku fikih klasik dalam beberapa hal sudah tidak lagi relevan dengan kondisi saat ini. Apabila perumusan hukum Islam tersebut dipaksakan untuk diterapkan dalam kehidupan masyarakat modern, maka

61 Rochmat, "The Fiqh Paradigm for the Pancasila State," hlm. 310.

62 Athoillah Islamy, "Landasan Filosofis dan Corak Pendekatan Abdurrahman Wahid tentang Implementasi Hukum Islam di Indonesia," *Jurnal Al-Adalah : Jurnal Hukum dan Politik Islam*, 6, 1 (2021), hlm. 61.

63 Ngainun Naim, "Abdurrahman Wahid: Universalisme Islam dan Toleransi," *Kalam*, 10, 2 (2016), hlm. 429.

dikhawatirkan akan memunculkan problem-problem baru yang justru akan membuat masyarakat ragu terhadap keberadaan Islam itu sendiri.⁶⁴ Pandangan Wahid inilah yang menjadi salah satu landasan mengapa ia tidak mendukung dan bahkan menentang formalisasi hukum Islam di Indonesia. Dalam hubungan Islam dan negara Indonesia, Wahid hendak menampakkan Keindonesian yang lekat dengan nilai dan substansi Islam daripada menampakkan formalitas dan atribut-atribut Islam.⁶⁵

E. Kesimpulan

Dalam pemikiran hukum Islam Abdurrahman Wahid dapat disimpulkan, pertama, Wahid dalam kaitannya dengan hukum Islam atau fikih menggunakan sistem pengetahuan modern sebagai basis paradigma. Fikih Wahid merupakan fikih yang mengharmonisasikan antara Islam dan adat di mana Islam datang dan tinggal, konsep yang kemudian dinamakan dengan Pribumisasi Islam. Di dalam Pribumisasi Islam itulah Wahid menjadikan pemahaman terhadap nash dikontekstualisasikan dengan masalah yang ada di tempat itu. Fikih Wahid tidak mengubah nash, melainkan mengubah dan mengembangkan dalam pengaplikasiannya saja, yang itu artinya Wahid dalam fikihnya tidak menafsirkan Islam secara monolitik hanya pada budaya Arab, melainkan menginterpretasikan Islam secara kontekstual dan menyelaraskan dengan perkembangan zaman yang tentu saja disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat.

Kedua, dalam pengaplikasiannya Wahid menolak formalisasi hukum Islam di Indonesia. Selain mendasarkan pada pertimbangan historis di mana para pendiri bangsa saat itu menyepakati untuk tidak menjadikan Indonesia sebagai negara teokratis, alasan lain menurut Wahid ialah karena Islam memiliki dimensi universalisme yang telah

64 Suardi Kaco, "Fiqh Lokalitas: Integrasi Hukum Islam dan Budaya Lokal (Studi Pemikiran Hukum Kontekstual Abdurrahman Wahid)," *J-Alif: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Sosial Budaya Islam*, 4, 1 (2019), hlm. 31.

65 Muhammad Fuad, "Islam, the Indonesian State, and Identity the Ideas of Nurcholis Madjid and Abdurrahman Wahid," *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia*, 7, 1 (2005), hlm. 97.

memberi sumbangsih dalam membangun nilai-nilai kemanusiaan. Memformalisasikan hukum Islam di dalam negara yang multikultur dan plural tidak sejalan dengan sifat universalitas ajaran Islam itu sendiri. Alasan yang lain, formulasi hukum Islam dalam kitab-kitab klasik sebagian tidak relevan untuk diterapkan pada saat ini, bila coba untuk diaplikasikan tidak menutup kemungkinan justru akan melahirkan masalah-masalah baru yang justru membuat masyarakat sanksi terhadap keberadaan Islam. Wahid lebih condong untuk menerapkan Islam secara substantif ketimbang memamerkan Islam melalui beragam simbol.

Daftar Pustaka

- Abidin, Zainal. "Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Islam dan Pluralitas." *Humaniora* 3, 2 (2012): 373-86. DOI: 10.21512/humaniora.v3i2.3332.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *al-Mustasfa min 'Ilmi al-Usul*. Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Tsānī, 2005.
- Arif, Syaiful. *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.
- Assyaukanie, Luthfi. *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*. Jakarta: Freedom Institute, 2011.
- As-Sayis, Syek Muhammad Ali. *Tarikh al-Fiqh al-Islami (Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam)*. Terjemahan Dedi Junaedi. Jakarta: Akademika Aressindo, 1996.
- Barton, Greg. *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*. Yogyakarta: LKiS, 2008.
- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahid, dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Chalik, Abdul. *Nahdlatul Ulama dan Geopolitik: Perubahan dan Kesenambungan*. Yogyakarta: Impulse & Buku Pintar Yogyakarta, 2011.
- Dahlan, Moh., Zakiyuddin Baidlawy, dan Sugiono Sugiono. "Gus Dur's Ijtihād Paradigm of Contemporary Fiqh in Indonesia."

- Al-Ahkam*, 29, 2 (2019): 167-88. DOI: 10.21580/ahkam.2019.29.2.4193.
- Fuad, Muhammad. "Islam, the Indonesian State, and Identity the Ideas of Nurcholis Madjid and Abdurrahman Wahid." *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia*, 7, 1 (2005): 97-110. DOI: 10.17510/wjhi.v7i1.292.
- Hoffman, Eva R. "Christian-Islamic Encounters on Thirteenth-Century Ayyubid Metalwork: Local Culture, Authenticity, and Memory." *Gesta*, 43, 2 (2004): 129-42. DOI: 10.2307/25067100.
- Islamy, Athoillah. "Landasan Filosofis dan Corak Pendekatan Abdurrahman Wahid Tentang Implementasi Hukum Islam di Indonesia." *Jurnal Al-Adalah : Jurnal Hukum dan Politik Islam*, 6, 1 (2021): 51-73. DOI: 10.35673/ajmpi.v6i1.1245.
- Kaco, Suardi. "Fiqh Lokalitas: Integrasi Hukum Islam dan Budaya Lokal (Studi Pemikiran Hukum Kontekstual Abdurrahman Wahid)." *J-Alif: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Sosial Budaya Islam*, 4, 1 (2019): 29-45. DOI: 10.35329/jalif.v4i1.536.
- Khalaf, 'Abdul Wahhab. *'Ilm Usul al-Fiqh*. Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Majul, Cesar Adib. "Islamic and Arab Cultural Influences in the South of the Philippines." *Journal of Southeast Asian History*, 7, 2 (1966): 61-73. DOI: 10.1017/S021778110000154X.
- Malik, Dedy Jamaluddin dan Idi Subandy Ibrahim. *Zaman Baru Islam Indonesia*. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.
- Mirza, Muhammad. *Gus Dur Sang Penakluk*. Tebuireng Jombang: Pustaka Warisan Islam, 2010. <https://id1lib.org/book/11970680/cdca61>.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1977.
- Naim, Ngainun. "Abdurrahman Wahid: Universalisme Islam dan Toleransi." *Kalam*, 10, 2 (2016): 423-44. DOI: 10.24042/klm.v10i2.8.
- Rochmat, Saefur. "The Fiqh Paradigm for the Pancasila State: Abdurrahman Wahid's Thoughts on Islam and the Republic of Indonesia." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 52, 2 (2014):

- 309-29. DOI: 10.14421 / ajs.2014.522.309-329.
- Rosidi. "Inklusivitas Pemikiran Keagamaan Abdurrahman Wahid." *Kalam*, 10, 2 (2016): 445-68. DOI: 10.24042 / klm.v10i2.9.
- Salama, Mohammad. *Islam and The Culture of Modern Egypt: From the Monarchy to the Republic*. Cambridge: Cambridge University Press: 2018. DOI: 10.1017 / 9781108265027.
- Syafi'ie, M. "Pemikiran Organisasi Islam tentang Penerapan Hukum Pidana Islam: Tinjauan Hukum Hak Asasi Manusia". *Undang: Jurnal Hukum*, 2, 2 (2019): 225-64. DOI: 10.22437 / ujh.2.2.225-264.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh, Jilid 1*. Jakarta: Logos, 1999.
- Syarkun, Mukhlas. *Ensiklopedi Abdurrahman Wahid Jilid 1*. Jakarta: PPPKI, 2013.
- Syawaludin, Muhammad. "Cultural Harmony Between Islam and Local Traditions of *Caramseguguk* in Rengas Payaraman Ogan Ilir Indonesia." *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science* 156 (2018). DOI: 10.1088 / 1755-1315 / 156 / 1 / 012037.
- Wahid, Abdurrahman. *Gus Dur Menjawab Kegelisahan Umat*, diedit oleh Bagus Dharmawan. Jakarta: Kompas, 2007.
- Wahid, Abdurrahman. "Hukum Pidana Islam dan Hak-Hak Asasi Manusia". Dalam *Muslim di Tengah Pergumulan: Berbagai Pandangan Abdurrahman Wahid*, 94-100. Jakarta: Leppenas, 1981.
- Wahid, Abdurrahman. "Indonesia's Mild Secularism." *SAIS Review*, 21, 2 (2001): 25-8. DOI: 10.1353 / sais.2001.0051.
- Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, diedit oleh Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Wahid, Abdurrahman. "Melindungi dan Menyantuni Semua Paham." Dalam *Ragam Ekspresi Islam Nusantara*, diedit oleh Gamal Ferdhi, xxiii-xxv. Jakarta: The Wahid Institute, 2008.
- Wahid, Abdurrahman. "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan." Dalam *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, diedit oleh Tjun Suryaman, 1-17 Bandung: PT. Remaja

Rosdakarya, 1991.

Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Depok: Desantara, cetakan kedua, 2001.

Wahid, Abdurrahman (ed.). *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.

4. Pemikiran Hukum Islam Abdurrahman Wahid: Harmonisasi Islam dan Budaya

ORIGINALITY REPORT

0%

SIMILARITY INDEX

0%

INTERNET SOURCES

%

PUBLICATIONS

%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

Exclude quotes On

Exclude matches < 2%

Exclude bibliography On