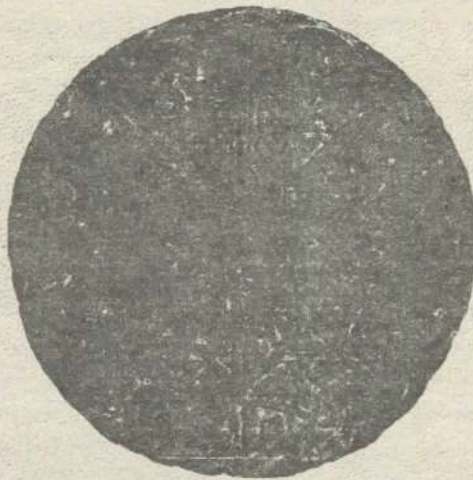


# Fikih Siyasah: Membangun Wacana Menyusun Gerakan

**L**ahirnya Orde Demokrasi yang menjadi kelanjutan dari gerakan reformasi—untuk meminjam teori Dr. Arief Budiman— yang telah “berhasil” menumbangkan Orde Baru memunculkan kembali gairah politik masyarakat, termasuk umat Islam. Ia ditandai oleh antara lain munculnya kembali berbagai partai politik bagai cendawan di musim hujan. Bagi gerakan Islam, fenomena tersebut memunculkan kembali wacana tentang politik Islam atau dalam term lain “fikih siyasah”. Wacana ini muncul bersamaan dengan banyaknya kelompok-kelompok Islam yang mendirikan partai politik dengan memberikan label Islam dan tidak sedikit pula orang Islam yang bergabung dengan partai yang tanpa mencatumkan label Islam. Tidak ketinggalan NU, setelah hampir satu setengah dasawarsa mendengungkan kembali ke khittah 26 yang berarti meninggalkan politik praktis, kini telah mendeklarasikan pembentukan partai politik baru yang disebut Partai Kebangkitan Bangsa (PKB).

Bagaimana gerangan konsepsi Islam tentang politik? Dan dengan konsep itu bagaimana Islam menanggapi tantangan globalisasi di masa depan? Pertanyaan yang bernada menghadap ke depan itu, tentu saja, tidak hanya menyangkut apakah ada atau tidak ada konsep Islam tentang negara dan politik melainkan bagaimana Islam menyusun bangunan politik di masa nasionalisme dan globalisasi sekarang ini. Dan bagaimana sejatinya cita-cita akhir (*ultimate goal*) politik Islam dan

bagaimana cara-cara pencapaian cita-cita itu? Hal yang tidak kalah penting juga adalah apa saja halangan-halangan (*obstacles*), baik yang bersifat internal maupun eksternal, dalam mencapai tujuan akhir tersebut?



## Paradigma Fikih dalam Politik Islam

Seperti kita ketahui, munculnya wacana politik di kalangan Islam setua usia Islam sendiri dan dalam konteks Indonesia—dalam artinya yang konseptual—wacana itu berbarengan dengan perjuangan meraih kemerdekaan Indonesia dari tangan penjajah Belanda. Untuk mendasari pandangan yang jernih tentang Islam dan politik atau fikih siyasah, termasuk di dalamnya wacana tentang negara, setidaknya ada tiga masalah pokok yang harus ditelusuri, yaitu paradigma, metodologi, dan ruang lingkup. Tetapi sebelum kita sampai pada bahasan ketiga masalah pokok tersebut ada baiknya melihat terlebih dahulu kata “fikih (fiqh)” itu sendiri. Sebab, istilah fikih memiliki sejarahnya sendiri yang memberikan pengaruh sangat besar terhadap cara berpikir umat Islam.

Istilah fikih di kalangan umat Islam sekarang ini umumnya dipahami sebagai syari'ah yaitu hukum Islam yang menyangkut keseluruhan aturan hidup umat Islam. Sebagaimana termaktub di dalam buku-buku fikih baik yang klasik (*salaf*) maupun modern (*khalaf*), ia dibedakan dengan ilmu-ilmu lain seperti kalam (teologi) dan tasawuf. Dalam sejarah ilmu fikih atau ilmu syari'ah (*tarikh al-tasyri'*), pemahaman demikian merupakan

perkembangan terakhir dari perjalanan sejarah keilmuan Islam itu sendiri. Perkembangan ini juga menyangkut metodologi dan sumber-sumber fikih yang masih bertahan hingga kini, yaitu al-Qur'an; sunnah, ijma' dan qiyas.

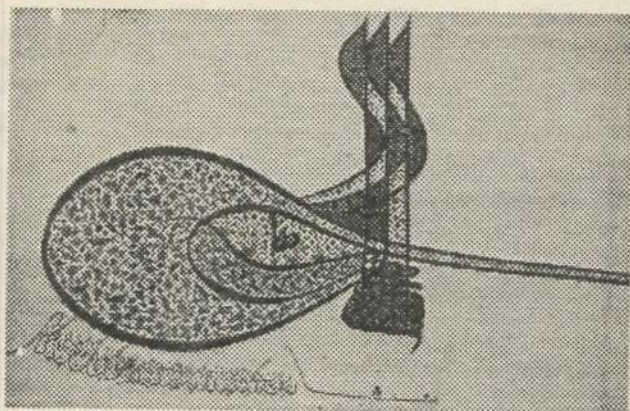
Pada mulanya, arti kata "fikih (fiqh)" adalah "ilmu" itu sendiri, yaitu pengetahuan tentang manusia termasuk di dalamnya ilmu-ilmu agama. Jadi, aspek hukum adalah salah satu saja dari cabang keseluruhan "ilmu (fiqh)". Proses penyempitan arti fikih dari keseluruhan keilmuan tentang urusan hidup manusia, termasuk agama, menjadi hanya ilmu hukum Islam (syari'ah) -- meskipun dikonsepsikan sebagai mengatur keseluruhan hidup orang Islam-- terbentang sejarah dengan nuansa yang luas. Akan halnya politik (*siyas*) dalam artinya yang generik berarti menyangkut keseluruhan urusan manusia. Dalam kata-kata Latin disebutkan manusia adalah binatang *zon politicon*. Jika disatukan dua arti kata itu dalam generiknya maka akan berarti ilmu politik atau fikih siyasah. Tetapi dalam konteks fikih sekarang ini seperti diurai di atas fikih siyasah akan berarti hukum Islam tentang politik, bukan ilmu politik dalam Islam. Fikih dalam artinya yang sempit, yaitu hukum Islam atau fikih tentang politik itulah yang kini menjadi paradigma politik Islam dalam *maenstream* umat Islam.<sup>1</sup> Negara Islam adalah suatu negara yang didasarkan atas hukum Islam dengan segala paradigma, metodologi, ruang lingkup dan urusan-urusannya.

Proses penyempitan ini merupakan akibat dari penyempitan wilayah yang menjadi kajian ulama dan intelektual Islam itu sendiri. Pada zaman Nabi hingga khulafaurrasyidin, segala urusan baik masalah agama maupun masalah duniawi adalah menjadi urusan pemimpin umat -dalam artinya yang luas bukan hanya orang Islam tetapi orang Madinah di bawah perjanjian Piagam Madinah- dan pemimpin pemerintahan sekaligus. Tetapi pada saat Mu'awiyah berkuasa bentuk kekuasaan berubah menjadi kerajaan dan bersifat dinasti. Bersamaan dengan itu muncul faksi-faksi partai yang menentang Mu'awiyah dan 'Ali, yaitu

Khawarij, Syi'ah, dan sebagainya. Belakangan muncul aliran-aliran lain seperti Jabariyah, Ahlussunnah wal Jama'ah dan Mu'tazilah. Maka kegiatan politik umat Islam tidak lain adalah kegiatan teologi atau sebaliknya. Kegiatan teologi yang menjadi bagian inheren dari kegiatan politik itu telah membuat umat Islam terdisintegrasi yang saling berhadap-hadapan satu sama lain. Maka para ulama ahli hadits berinisiatif untuk menyatukan mereka dengan membangun paradigma fikih atau hukum Islam --belakangan disebut Ahlussunnah wal Jama'ah dengan mengacu kepada teologi Asy'ari-- yang mula-mula secara sistematis dilakukan oleh Imam Syafi'i, yaitu dengan mensistematisasi sumber-sumber hukum Islam menjadi al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas. Itulah paradigma politik Islam yang paling kuat dan bertahan hingga kini.

Ada hal penting dari proses penyempitan ini, yaitu ketika fikih masih diartikan sebagai ilmu secara netral dan luas maka siapa saja yang disebut *faqih* (ahli fikih/ahli ilmu) boleh melakukan ijtihad untuk megambil kesimpulan dari pengamatannya terhadap realitas masyarakat dan dasar-dasar teks kitab suci maupun hadits dan sebagainya dalam bidang yang digelutinya. Tetapi ketika arti fikih menjadi sempit maka ia hanya menjadi tempat bergulat sejumlah orang-orang tertentu atau ahli hukum Islam sembari mengumumkan ditutupnya pintu ijtihad. Maka dalam konteks ilmu politik, tidak heran kalau rangkaian kata majmuk "fikih siyasah" itu sendiri dalam khazanah keilmuan Islam sebenarnya tidak dikenal. Bahasan tentang politik khususnya yang menyangkut tentang tata aturan pemerintahan (*imamah*) dan kepala negara (imam) diatur menjadi bagian dari kitab-kitab fikih yang selalu didahului dengan "*kitabut thabarab*" (bab tentang bersuci), "*kitabuz shalab*" (bab tentang salat), "*kitabuz zakab*" (bab tentang zakat) -- yakni bidang-bidang yang sangat ritualistik (*ibadah mahdlab*) sifatnya. Tentu saja norma-norma itu tidak berarti steril sama sekali dari kounter politik yang bersifat langsung terhadap kekuasaan mapan. Ini misalnya terlihat dari banyak kaidah usul fikih

<sup>1</sup> Lihat misalnya Nazih Ayubi, *Political Islam Religion and Politics in the Arab World*, (London and New York, Routledge 1991), hlm. 13-18.



yang sangat relevan dengan upaya penegakan keadilan dan pelurusan penguasa: *tasharuful imam 'ala ra'yyatibi manutun bil mashlahah* (penunjaian seorang penguasa berkenaan dengan kepemimpinannya tidak lain mengacu pada kesejahteraan rakyat). Seruan moral ini sangat pekat dengan ideologi kerakyatan tetapi karena ia hanya sebagai aktivitas intelektual skolastik dalam paradigma hukum fikih itu maka nyaris tak memiliki pengaruh implementasi apapun di dalam masyarakat dan para pemimpin masyarakat Islam atau para ulama.

Keasyikan aktivitas para ulama di bawah naungan paradigma itu melupakan urusan-urusan yang riil dalam masyarakat. Ia praktis menjadi urusan penguasa, tentu dengan legitimasi keagamaan para ulama tertentu yang bersedia bekerja sama dengan mereka. Maka ketika negara-negara Islam, khususnya yang paling kuat yang tersisa ketika itu, yaitu 'Utsmaniyah di Turki atau Turki 'Utsmani diserang kolonialisme Barat dan kemudian berangsur-angsur tapi pasti satu persatu negara Islam ambruk, maka tinggal kegiatan fikih itu dan juga tasawuf melalui tarekat-tarekat—yang notabene di bawah naungan paradigma fiqh juga—yang tersisa yang menjadi kegiatan utama para ulama dan umat Islam pada umumnya. Dengan tantangan baru berupa kolonialisme Barat kegairahan untuk membangunkan kembali semangat paradigma fikih memperoleh momentumnya kembali dengan berhadap-hadapan dengan penguasa kolonial. Sementara kekuasaan

riil dalam masyarakat Islam praktis di bawah kontrol kolonial, sedangkan umat Islam dan para ulamanya sibuk membangkitkan semangat paradigma fikih itu.

Memang ada sejumlah kitab yang menempatkan topik politik sebagai bahasan utama seperti al-Farabi dengan "al-Madinah al-Fadlilah"-nya, al-Mawardi dengan "al-Ahkam as-Sulthaniyah"-nya, Abu Ya'la dengan "al-Ahkam as-Sulthaniyah"-nya, Ibn Khaldun dengan "al-Muqaddimah"-nya dan Ibnu Taimiyah dengan "as-Siyasah asy-Syar'iyah"-nya, dan sebagainya, sebagai catatan peninggalan abad-abad pertengahan Islam, tetapi ia tidak memberikan bahan dan paradigma yang memadai bagi umat Islam waktu itu untuk merespon konsep baru yang ditawarkan kolonialis Barat yang hegemonik itu, yaitu paradigma nasionalisme: sebuah negara yang dibatasi oleh wilayah regional dengan menempatkan seluruh warganegara bersamaan kedudukannya di bawah hukum positif sebagaimana berlaku di Barat dan di bawah suatu kekuasaan yang impersonal. Maka ketika pertama kali negara Islam seperti Turki mendapat serangan dari Eropa (Perancis) umat Islam tidak siap secara mental maupun intelektual untuk menanggapiinya secara wajar. Yang terjadi kemudian adalah pertentangan yang tajam antara yang hendak mempertahankan paradigma Islam (baca: fikih) dengan yang hendak mengadopsi mentah-mentah apa yang datang dari Barat. Pertarungan itu dimenangkan oleh Kemal Attaturk yang cenderung pada mengadopsi konsep nasionalisme Barat secara mentah-mentah tanpa memiliki kesempatan untuk melakukan pembaruan paradigma di dalam Islam itu sendiri. Jadilah negara Turki sebagai negara sekuler pertama di dalam Islam, yang secara ekstrim menolak simbol-simbol agama dalam percaturan publik.

Kelambanan Islam (baca: fikih) untuk segera membangun paradigma baru dalam merespon Barat berkesudahan dengan terjadinya tiga bentuk respon yang sama-sama tidak memuaskan yang ada hingga sekarang.<sup>2</sup> Pertama, adalah apa yang

<sup>2</sup> Lihat misalnya J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, (yogyakarta: CV. Amarpress 1991) BAB I dan II, hlm. 1-39.

dilakukan Kemal Attaturk di Turki itu yakni sekularisasi total; kedua adalah tetap berpegangan kepada hukum Islam klasik meskipun hanya secara teoritis seperti di Saudi Arabia; dan ketiga suatu kompromi dengan mendasarkan pada negara sekuler tetapi mengadopsi hukum Islam secara terbatas --yaitu hukum keluarga NTCR, Waris dan sadaqah-- yang di Indonesia diurus oleh Pengadilan Agama. Kepasrahan terhadap realitas politik itu tidak lupa tetap meletakkan idealisme diterapkannya hukum Islam secara tuntas sebagai cita-cita abadi.

Hendak dikatakan di sini, bahwa persoalan paradigma nasionalisme itulah yang menjadi ujung persoalan (*ultimate problem*) dari akar percaturan paradigma fikih dan paradigma nasionalisme. Sementara realitas negara yang merupakan warisan dari penjajahan Barat di sebagian terbesar negara-negara berpenduduk Muslim berbentuk negara berdasarkan paradigma nasionalisme, baik yang berupa kerajaan maupun republik. Di pihak lain, umat Islam, ulama dan para cendekiawannya, masih memegang paradigma warisan Islam klasik, yaitu agama (baca: fikih) sebagai paradigma politik dan kenegaraannya.

### Akar Metodologis

Masalahnya adalah mengapa umat Islam tidak bisa keluar dari paradigma fikih tersebut. Secara kelembagaan bisa dikatakan bahwa tidak seperti Kristen di Barat yang memiliki dasar sekularisme dengan memisahkan agama dan negara maka di dalam Islam hal itu tidak mudah karena di dalam Islam tidak ada kelembagaan agama. Posisi ulama tidak merupakan suatu lembaga yang independen dan terstruktur seperti gereja melainkan ia berupa pribadi-pribadi yang terpisah. Karena itu Islam tidak mudah untuk menjadikan paradigma sekuler sebagai pengelolaan negara dan agama. Di Kristen Barat problem itu dipecahkan dengan cara menarik keluar struktur gereja dari negara.<sup>3</sup> Tetapi persoalan internal yang mendasar adalah disebabkan karena kuatnya metodologi yang mendasari paradigma fikih itu sendiri.

Ketegangan antara kubu rasionalis (yang lebih mendasarkan pemikirannya pada *ar-ra'yu*) dan para ahli hadis (yang lebih mendasarkan pemikirannya pada *an-naql* atau teks suci) sebenarnya sudah lama tetapi perbedaan itu tidak sampai pada prinsip-prinsip keagamaan. Puncak dari ketegangan itu adalah ketika khalifah al-Ma'mun menduduki tahta sebagai khalifah 'Abasyiyah dengan mendeklarasikan Mu'tazilah sebagai madzhab resmi negara yang terkenal dengan *mihnah*, pemaksaan paham bahwa al-Qur'an adalah makhluk oleh penguasa kepada rakyat. Dengan kekuasaan yang ada pada tangannya, al-Ma'mun memaksakan agar paham Mu'tazilah dijadikan paham rakyatnya. Tentu saja pada ahli hadits yang terutama diwakili oleh para ahli hukum menolak kebijakan tersebut. Di antara para imam yang terkena getahnya adalah imam Syafi'i dan imam Hanbali. Dalam waktu yang sama khalifah 'Abasyiyah juga cenderung meminggirkan suku Arab khususnya Quraisy dari pemegang kekuasaan dan condong kepada Persi yang kebetulan darah keturunan 'Abasyiyah. Dengan kombinasi kebijakan yang represif itu maka disintegrasi umat Islam kian memprihatinkan.

Para ahli Hadits berpikir keras untuk mengeluarkan umat dari bencana disintegrasi yang kian besar. Syafi'i tampil sebagai salah seorang yang berupaya keras untuk menohok suatu metode pemikiran yang membatasi rasionalitas yang terkenal dengan *ushul fiqh* (suatu metode *istinbath* atau pengambilan kesimpulan dari teks-teks keagamaan)-nya. Yaitu dengan menempatkan al-Qur'an sebagai sumber hukum tertinggi kemudian hadits, ijma' dan qiyas. Selama masih ada sumber utama yaitu teks al-Qur'an yang *sharih* maka sumber-sumber berikutnya harus diabaikan. Begitu terus hingga qiyas atau analogi. Syafi'i membatasi penggunaan akal pada analogi (qiyas) tersebut yang dalam berbagai kitab termasuk ar-Risalah-nya sebagai contoh paling terkenal dengan qiyas adalah persoalan menghadap kiblat dalam salat. Jika tidak ada petunjuk apapun dalam suatu tempat maka orang boleh berijtihad dalam menghadap kiblat.

<sup>3</sup> Lihat Nazih Ayubi, Op. Cit. Hlm. 5.

Cara berfikir seperti ini kemudian dilegitimasi dengan kalam Asy'ari yang cenderung pada supremasi Tuhan atas manusia atau dengan kata lain sangat membatasi kebebasan manusia.

Dengan metodologi itu Syafi'i telah melakukan sekali mendayung dua tiga pulau terlampaui. Di satu pihak Syafi'i kembali mengangkat supremasi al-Qur'an di atas kekuasaan manusia, bukan lagi sebagai makhluk seperti diyakini Mu'tazilah. Bersamaan dengan itu juga, mengangkat supremasi Arab sebagai bahasa al-Qur'an khususnya Quraisy.<sup>4</sup> Di lain pihak Syafi'i juga berhasil mengembalikan kesatuan umat Islam sebagai konsorn utama dalam pemikiran Islam. Tetapi hal lain yang kemudian dirasakan adalah batas yang ketat atas kebebasan berpikir umat. Ratusan tahun umat Islam terkungkung dalam paradigma dan metodologi pemikiran Syafi'i ini tanpa bisa keluar. Kegiatan berfikir Islam kemudian hanyalah merangkum, meringkas, menyarab dan tidak lagi memiliki kreatifitas menciptakan paradigma dan metodologi baru untuk menjawab tantangan jaman.<sup>5</sup> Hal itu disebabkan karena teks-teks tafsir para ulama termasuk Syafi'i bukan lagi dianggap sebagai pemikiran hasil ijtihad manusia melainkan sebagai bagian dari teks suci itu sendiri atau Muhammad Arkoun menyebut sebagai korpus yang tertutup yang setatusnya nyaris sama dengan teks suci atau al-Qur'an itu sendiri.<sup>6</sup> Pada prakteknya kajian Islam, dalam hal ini hukum Islam, kian hari kian menyempit karena hanya memikirkan apa yang secara eksplisit ada di dalam teks suci dengan penafsiran yang berandai-andai. Sementara masalah-masalah yang tidak dibahas dalam teks suci terabaikan begitu saja, seolah menjadi sesuatu di luar tanggung jawab agama.

### Mensiasati Benturan: Gerakan Politik Islam di Indonesia

Akibat dari problem paradigmatik dan metodologis itu adalah ruang lingkup yang menjadi agenda politik Islam yang sangat terbatas, yaitu diterapkannya hukum Islam yang kini —di Indonesia— menjadi urusan Pengadilan Agama, di samping persoalan haji, bank tanpa bunga, BAZIS dan sebagainya. Tidak lebih dari itu. Dalam perspektif itulah sebenarnya gerakan-gerakan Islam di Indonesia dan juga di negara-negara lain, baik yang mengklaim diri sebagai gerakan modernis maupun yang dituduh sebagai tradisional lahir dan mendasarkan perjuangannya.

Yang menarik untuk diamati secara cermat adalah bagaimana gerakan-gerakan Islam mensiasati kesenjangan paradigmatik itu. Sejauh yang bisa diamati tampaknya belum ada gerakan Islam yang secara radikal mengubah paradigma politiknya keluar dari paradigma fikih yang mapan dan kuat tersebut.<sup>7</sup> Keharusan mengisi kemerdekaan di masa-masa awal membuat para pemimpin Islam dan ulama memperoleh kesempatan seluas-luasnya untuk melakukan eksperimen dan mengimplementasikan konsep politiknya tentang Islam. Sejauh yang bisa diamati, tampaknya ada dua pola yang dapat dilihat secara jelas gerakan-gerakan Islam dalam mengatasi kesenjangan itu, baik pada masa perjuangan dan terutama segera setelah Indonesia merdeka.

Di satu pihak adalah kelompok yang memecahkannya dengan cara memisahkan fikih itu dari agenda gerakan, dalam arti menunda usaha untuk menerapkannya secara tuntas dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Dalam kaidah fikih terkenal *ma la yudraku kulluh la yutraku*

<sup>4</sup> Lihat misalnya Nashr Hamid Abu-Zayd, Imam: *Syafi'i Modernisme, Eklektisisme, Arabisme* (Yogyakarta: LkiS 1997), hlm. 7-27.

<sup>5</sup> Ibid., hlm. 101 dst.

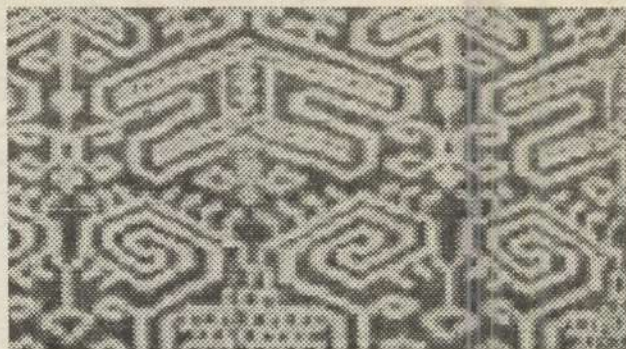
<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Sebagai bahan bandingan ketika mendiskusikan tentang gerakan-gerakan tandingan Renaissance untuk demokrasi di Eropa Timur Dr. MAS Hikam misalnya menyinggung masalah paradigma gerakan demokratisasi di Indonesia awal abad ini yang tidak ada gerakan di Eropa Timur. Sebuah gerakan yang melakukan kritik dan tandingan mendasar berhadapan dengan Renaissance. Barangkali demikianlah gerakan Islam di Indonesia. Baca misalnya Mohammad AS. Hikam *Demokrasi dan Civil Society*, khususnya bab 3 "Demokrasi melalui Civil Society" hlm. 76-95 (Jakarta: LP3ES, 1996).

*kullub* (sesuatu yang tidak bisa dicapai keseluruhan, maka jangan ditinggalkan keseluruhannya). Yang terpenting bagi kelompok ini adalah keabsahan negara di mata fikih dan keabsahan keberlakuannya fikih di dalam lingkungan umat yang terbatas di mata negara. Bentuk gerakan kedua adalah yang cenderung menghadapkan paradigma fikihnya dengan paradigma nasionalisme.<sup>8</sup>

Gerakan model pertama, sebenarnya lebih menekankan pada hak hidup paham keagamaan atau pluralisme tanpa harus menghadapkan satu dengan lainnya secara frontal. Hal utama yang menjadi pemicu dibentuknya organisasi NU (Nahdlatul Ulama) dan kegiatan politik internasional pertamanya adalah mempertahankan hak hidup paham keagamaan NU ini. NU didirikan karena disingkirkan oleh para modernis agen Wahabiyah di Indonesia yang cenderung monolitik dalam pertemuan Islam internasional di Hijaz di bawah kontrol kekuasaan Arab Saudi raja Ibnu 'Abdul 'Aziz Al-Sa'ud. Dua tahun kemudian NU mengirim utusan kepada raja Saudi yang isinya antara lain tentang kebebasan menjalankan praktek keagamaan menurut madzhab dan aliran yang diikuti oleh masyarakat yang diberantas di bawah kekuasaan Ibnu Sa'ud, diizinkan masuk buku-buku Islam di luar Wahabi ke Saudi yang ketika itu dilarang, perawatan tempat-tempat yang dianggap sakral oleh masyarakat di Saudi yang ketika itu dihancurkan serta perbaikan pelayanan ibadah haji.<sup>9</sup>

Pada Mukhtamar di Banjarmasin 1938, NU membuat keputusan bahwa negeri Hindia Belanda adalah *dar al-Islam* padahal jelas-jelas negara itu dikuasai oleh Belanda. Keputusan ini memang dipicu dari pertanyaan tentang perwalian negara atas perkawinan umat Islam. Ini semua dilakukan untuk melindungi keyakinan sebagian orang yang jika kawin di bawah negara non-Islam adalah tidak sah. Dengan keabsahan bentuk negara maka perkawinan itu menjadi sah adanya. Tetapi



konsekuensi dari pengakuan itu adalah bahwa karena negara Islam maka bentuk negara itu sendiri harus dipertahankan dan dalam waktu yang sama harus dibebaskan dari penjajahan Belanda.<sup>10</sup> Demikian juga ketika terjadi pemberontakan DI/TII yang menghujat keabsahan negara Indonesia di bawah kepemimpinan Soekarno. Penghujatan ini juga akan berimplikasi pada sebagian umat Islam yang menganggap ketidakabsahan perwalian kawin di bawah negara. NU mengadakan suatu pertemuan ulama yang membahas keabsahan negara. Hasil pertemuan itu adalah diputuskannya pemberian gelar kepada presiden Soekarno dengan *waliyyul amri adldlaruri bissyaukah*.<sup>11</sup>

Dengan cara itu, di satu pihak gerakan ini masih dapat memegang paradigma fikihnya tetapi dalam waktu yang sama terhindar dari penghadapan secara *vis a vis* antara paradigma fikih dengan paradigma nasionalisme. Di lain pihak lagi tidak pula berhadapan-hadapan dengan gerakan Islam lain yang pada dasarnya memiliki keyakinan yang lain pula. Upaya perlindungan terhadap pemahaman tertentu dari dominasi dan bahkan penghapusan oleh pihak lain dipentingkan dari pada memaksakan pemahamannya sendiri kepada pihak lain itu. Tambahan atas Islam dengan Ahlussunnah wal-Jama'ah sebagai dasar gerakan kelompok ini, dan bukan hanya Islam yang cenderung mengklaim kebenaran, memberikan keleluasaan pihak lain untuk memiliki paham Islam lain yang tidak sejalan dengannya. Di sinilah

<sup>8</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa Ini", *Prisma* April 1984, hlm. 31-38.

<sup>9</sup> Lihat Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia, Pendekatan Fiqh dalam Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama 1994), hlm. 79-80.

<sup>10</sup> *Ibid.*, hlm. 95-96.

<sup>11</sup> *Ibid.*, hlm. 266-277.

sebenarnya bibit pluralisme meskipun dalam bentuknya yang embrional nampak dalam gerakan jenis ini.

Berbeda misalnya dengan kelompok yang cenderung menghadapkan paradigma fikihnya dengan paradigma nasionalisme secara langsung. Sampai akhir "hayatnya" misalnya Masyumi tetap saja memperjuangkan negara Indonesia berdasarkan Islam yang berarti berusaha memaksakan paradigma fikih untuk menggantikan paradigma nasionalisme. Dalam waktu yang sama dia juga mengklaim sebagai gerakan yang mendasarkan pada Islam itu sendiri. Maka dengan sendirinya ia menysihkan gerakan-gerakan Islam lain yang tidak sejalan dengannya. Seolah-olah hendak mengatakan bahwa Islam yang benar adalah Islam yang dianut dan diperjuangkannya.<sup>12</sup> Maka problem utama bagi gerakan ini selain penghadapan langsung paradigma fikih dengan paradigma nasionalisme adalah klaim kebenaran tunggal terhadap Islam itu.

Sepanjang Orde Baru dengan berbagai kebijakannya yang khas seperti dealiranisasi politik, pendekatan keamanan (*security approach*) dan massa mengambang menampilkan nuansa tersendiri bagi kedua pola gerakan Islam tersebut. Pihak yang pertama atau gerakan tradisionalis pluralis nampaknya mengembangkan ide-ide pluralismenya dengan cukup serius. NU misalnya dengan kembali ke khittah 26 membebaskan warganya memilih afiliasi politik dengan tidak terikat dengan ideologi Islam yang ketika itu diwakili oleh PPP di saat partai-partai Islam secara intrinsik masih mencantumkan asas Islam di dalam AD/ART-nya. Kedua, adalah deklarasi bahwa negara Indonesia (yang mendasarkan pada paradigma nasionalisme berdasarkan Pancasila) sebagai bentuk final: suatu pengakuan yang tuntas atas paradigma nasionalisme tanpa harus menghilangkan hak hidup paradigma fikih dengan keberlakuan yang terbatas, yaitu menjadi kegiatan keagamaan di kalangan umat Islam, dan khususnya di pesantren-pesantren. Dan dalam waktu yang

sama tetap saja membuka kesempatan untuk memasukkan etik-etik fikih itu ke dalam jiwa hukum positif negara.

Sementara bagi kelompok lainnya, sebut saja modernis fundamentalis, justru menampilkan kerasnya dalam memegang paradigma fikih meskipun tidak setuntas di masa sebelumnya, yaitu apa yang diperjuangkan Masyumi. Dengan sedikit menggeser penghadapan dua paradigma itu yang semula tuntas menjadi tuntutan artifisial, ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia) organisasi yang cepat besar berdiri 1990 yang peresmian dilakukan oleh Presiden Soeharto untuk melegitimasi kelestarian kekuasaannya ketika itu misalnya, menetapkan program utama Bank Muamalat Indonesia (BMI) sebagai pelaksanaan program anti ribanya, dukungan terhadap BAZIS dengan memanfaatkan birokrasi sebagai master program sebagai wujud dari pendesakan paradigma fikih secara parsial ke dalam paradigma nasionalisme. Gerakan modernis fundamentalis ini semakin nampak dengan adanya program Islamisasi birokrasi atau sebaliknya, birokratisasi Islam. BMI, BAZIS, Haji, pengadilan Agama seolah sebagai mantra Islam dalam dunia modern bagi gerakan tersebut.<sup>13</sup>

### Tantangan ke Depan

Tantangan mendasar ke depan, bagi gerakan-gerakan Islam termasuk NU, dengan demikian adalah membangun paradigma baru dan metodologi yang memadai sebagai penyangga paradigma baru tersebut. Tentu saja hal itu bukan hanya urusan fikih melainkan menyangkut teologi juga. Paradigma dan metodologi baru tersebut haruslah mendasarkan pada tantangan umat manusia pada umumnya dengan kecenderungan globalisasi. Tantangan tersebut menetapkan dasar-dasar solidaritas manusia dengan kata lain kedudukan manusia secara individu dan kelompok di dunia ini. Hanya sekedar contoh Mahmud Mohammad Thoha misalnya berpendapat tujuan akhir dari Islam adalah kebebasan individu.

<sup>12</sup> Pembahasan detail tentang partai-partai Islam di Indonesia lihat Deliar Noer, *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional* (Jakarta: Grafitipers 1987).

<sup>13</sup> Sebagai bandingan lihat misalnya Adam Schwarz, *A Nation in Waiting Indonesia in the 1990s* (Australia: Allen and Unwin 1994) hlm. 162-193.

Keseluruhan syari'ah Islam pada dasarnya mengabdikan pada tercapainya kebebasan individu ini.<sup>14</sup> Bagaimana NU menanggapi respon ini karena hal seperti ini nantinya akan menjadi dasar bagi realisasi solidaritas antar manusia tersebut atau dalam kalimat al-Qur'an bagaimana membangun dasar-dasar implementasi dari *rahmatan lil 'alamin*.

Masalah kebebasan manusia ini memang sudah menjadi perdebatan klasik dalam sejarah ilmu kalam khususnya antara Mu'tazilah dan Ahlussunnah wal Jama'ah. Tetapi perdebatan klasik tersebut pada dasarnya bersifat skolastik murni dan berhubungan dengan manusia dengan Tuhan bukannya antar manusia di dunia. Problem filosofis ini seharusnya memecahkan problem kedudukan orang Islam dan non-Islam sebagai manusia baik ketika berkedudukan sebagai warga negara sebuah negara nasional maupun sebagai warga dunia.

Masalah kedua, menetapkan kriteria-kriteria demokratisasi baik dalam bentuknya yang filosofis maupun kelembagaan negara dan masyarakat. Jika benar bahwa individu memiliki kebebasan penuh di dunia untuk menentukan nasibnya maka bagaimana mengatur hubungan antar manusia di dalam masyarakat, dalam wilayah lingkup negara dan tata hubungan internasional. Sangat penting misalnya bagi gerakan Islam untuk merespon kembali prinsip-prinsip trias politica baik respon itu untuk melakukan studi kritis maupun untuk menetapkan kembali sebagai prinsip dasar perjuangan Islam. Jika itu dilakukan sekaligus memperluas lingkup perhatian politik Islam, bukan hanya terbatas bagaimana menerapkan hukum fikih yang hanya mencakup NTCR, waris, sodaqoh, bank tanpa bunga dan haji. Yaitu berupa pemerataan keadilan ekonomi, politik dan sosial bagi seluruh manusia dan warga negara.

Masalah ketiga, realitas pluralitas agama, etnis dan sebagainya sudah dengan sendirinya harus menjadi perhatian penting bagi pengembangan pemikiran teologis, sosial dan lebih-lebih politik. Konsern pluralisme yang anti diskriminasi dan tidak membedakan agama dan suku dalam hubungan antar manusia harus tidak hanya terbatas

pada komitmen politik dan sosial melainkan haruslah menjadi konsern bagi komitmen pengembangan teologi itu sendiri. Memang hal ini tidak mudah tetapi ia menjadi isu yang mendesak dalam seluruh kegiatan intelektual dan teologi.

Keempat, konsep tentang perubahan sosial. Penataan kembali tata dunia dan tata kenegaraan yang baru mengharuskan gerakan apapun memiliki konsep mendasar tentang perubahan sosial, ke mana masyarakat dan negara mau dibawa dan perangkat apa yang memadai untuk menuju kepada tujuan akhir perubahan itu. Pembangunanisme menjadi wacana yang seolah tak tergoyahkan selama tiga dasawarsa lebih selama Orde Baru. Siapapun yang tidak mengutip dan mengenali konsep pembangunan akan menjadi bulan-bulanan dan tersingkirkan dari percaturan masyarakat di masa Orde Baru. Tetapi pada akhirnya terbukti pembangunanisme telah runtuh dan menyengsarakan rakyat secara keseluruhan. Gerakan baru di masa demokratisasi ini mustinya mencari dan berupaya menyusun sebuah langkah perbaikan yang memberikan janji bagi terealisasinya keadilan dan persamaan seluruh masyarakat dan manusia di bawah perencanaan yang masuk akal yang merupakan alternatif dari pembangunanisme.

Keseluruhan tantangan di atas selayaknya bukan hanya diletakkan sebagai problem sosial politik ekonomi belaka tetapi juga teologis dan filosofis dalam menata kembali pemikiran dan masyarakat dalam Islam. Tantangan keseluruhan itu tentu saja tidak dengan sendirinya mengharuskan dibuangnya reverensi-reverensi klasik (*salaf*) melainkan yang diperlukan adalah kebebasan untuk berkeaktifitas untuk merevitalisasi esensi dari reverensi-referensi itu dalam komitmen dan paradigma yang baru: yaitu tantangan kemanusiaan universal agar Islam menunaikan janjinya sebagai *rahmatan lil 'alamin*. Hanya dengan mempertimbangkan tantangan tersebut, dimensi politik Islam dan juga NU akan memperoleh momentum dan mampu menjawab tantangan globalisasi. (Ahmad Suaedy, M. Imdadun R., M. Syafiq Hasyim). ❖❖

<sup>14</sup> Mahmud Mohammad Thoha, pemimpin Sudan yang berjuang untuk kebebasan dan anti diskriminasi masyarakat, yang dihukum mati karena memegang keyakinan itu. Lihat bukunya *ar-Risalah ats-Tsanijah min al-Islam*, khususnya BAB 2, hlm. 28 dst.