

## **ISLAM NUSANTARA : TELAAH METODOLOGIS DAN RESPONS TERHADAP KHILAFATISME DI INDONESIA**

**M. Nur Fauzi**

IAI Darussalam, Banyuwangi, Jawa Timur, Indonesia

*fauzinur78@gmail.com*

### **Abstract :**

*This library research discusses the paradigm and methodology of Islam Nusantara and it's response to the idea of islamic state or called khilafah islamiyah in Indonesia. As library research this paper tries to explore several problems; firstly, how the paradigm of Islam Nusantara; secondly, how the methodology of Islam Nusantara; and thirdly, how it's response to the idea of islamic state or called khilafah islamiyah. From these purposes could be mapping and solving several problems in our society. However, the emphasis on the methodology of Islam Nusantara is an urgent need as the basis of typology. Islam Nusantara proposes a thesis that Islam should be understood contextually and historically. In addition, this article also describes how Islam Nusantara through manhaj al-fikr or its thinking methodology response to the idea of a literal-scripturalist or khilafah islamiyah in Indonesia. From this we get a conclusion that strengthening the base of Islam Nusantara through the formulation of appropriate methodology will result in a comprehensive understanding of Islam and compatible with the era.*

**Key words :** *Paradigm, Methodology, Islam Nusantara, Fundamentalism, Islamic State*

**Abstrak :**

*Penelitian kepustakaan ini mendiskusikan tentang paradigma dan metodologi Islam Nusantara dan respons-nya terhadap ide negara Islam atau sering disebut dengan khilafah islamiyah di Indonesia. Sebagai salah satu kajian kepustakaan, makalah ini berupaya untuk mengeksplorasi beberapa masalah; pertama, bagaimana paradigma pemikiran Islam Nusantara; kedua, bagaimana metodologi pemikiran Islam Nusantara; dan ketiga, bagaimana respons Islam Nusantara terhadap ide khilafah islamiyah yang belakangan ini marak diusung oleh sebagian kalangan. Dari beberapa rumusan masalah di atas dapat dipetakan dan dipecahkan berbagai masalah di masyarakat kita. Oleh karena itu perumusan metodologi Islam Nusantara merupakan kebutuhan mendesak sebagai basis tipologinya. Islam Nusantara mengajukan satu tesis bahwa Islam harus dimaknai secara kontekstual dan lingkup kesejarahannya. Sebagai tambahan, artikel ini juga menggambarkan bagaimana Islam Nusantara melalui metodologi berpikirnya merespons aliran literal-skripturalis atau khilafah islamiyah. Dari sini kita bisa menyimpulkan bahwa penguatan basis keilmuan Islam Nusantara melalui formulasi metodologi akan menghasilkan pemahaman Islam yang komprehensif dan sesuai dengan zamannya.*

**Kata Kunci :** Paradigma, Metodologi, Islam Nusantara, Fundamentalisme, Khilafah



## Pendahuluan

Pada Mukhtamar Nahdlatul Ulama (NU) ke 33 di Jombang Jawa Timur beberapa tahun yang lalu (2015), masyarakat Indonesia khususnya, dan dunia Islam pada umumnya, dikejutkan dengan munculnya wacana baru keislaman yang dikenal dengan Islam Nusantara. Tema Islam Nusantara diangkat menjadi alternatif baru dalam strategi pengembangan Islam di Indonesia.

Munculnya Islam Nusantara tidak dapat dilepaskan dari dua faktor, intern dan ekstern. Faktor intern titik tekannya adalah penguatan pada penafsiran Islam yang sesuai dengan konteks keindonesiaan dan relasi antara Islam dan nasionalisme. Sementara itu faktor ekstern lebih dititik beratkan pada konstalasi global penafsiran Islam yang ditandai dengan aksi kekerasan yang mengatasnamakan Islam. Misalnya dengan munculnya paham ISIS di Suriah yang mengklaim sebagai negara Islam atau *khilafah islamiyah* (Abdullah Ubaid dan Mohammad Bakir, 2015).

Wacana Islam Nusantara digulirkan dalam ruang publik (*public sphere*) masyarakat Indonesia paling tidak untuk mengantisipasi dua hal, *pertama*, di satu sisi, strategi pengembangan Islam yang *adaptable* dan *acceptable* terhadap nilai-nilai budaya dan kearifan lokal (*local wisdom*), sementara itu pada sisi yang lain tetap mempertahankan ortodoksi Islam yang berpegang pada doktrin-doktrin dan

pemikiran-pemikiran moderat (*wasatiyah*) ulama klasik Ahlussunnah wa al-Jamaah. Karena prinsip moderasi pada dasarnya merupakan *genuine* dari Islam itu sendiri. (Fauzi, 2018). *Kedua*, Islam Nusantara hadir dalam rangka merespons dan menangkal pemikiran dan gerakan radikal yang muncul belakangan ini di Indonesia.

Oleh karena itu, dalam upaya menahan laju gerak radikalisasi Islam di Indonesia paling tidak dibutuhkan dua pendekatan yang saling bersinergis yakni pendekatan struktural dan pendekatan kultural. Pendekatan struktural dilakukan oleh pemerintah dengan membentuk misalnya Densus 88 Antiteror dan regulasi Undang-Undang yang terkait dengannya. Sementara pendekatan kultural diupayakan oleh segenap elemen masyarakat dengan cara pemberdayaan dan kesadaran tentang bahaya dari ide-ide dan pemikiran radikal (Agus SB, 2016).

Terkait dengan dua pendekatan di atas, penelitian kepustakaan (*library research*) ini bermaksud mengelaborasi lebih lanjut dan memfokuskan pada pembahasan tentang pendekatan yang terakhir, yakni pendekatan kultural. Lebih spesifiknya pendekatan kultural di sini dimaksudkan untuk mengurai kembali *manhaj al-fikr* atau metodologi Islam Nusantara dalam menanggapi ide dan gagasan khilafatisme Islam di Indonesia dengan rumusan masalah: *pertama*, bagaimana paradigma pemikiran Islam Nusantara; *kedua*, bagaimana metodologi Islam Nusantara dalam menjawab

persoalan-persoalan keagamaan dan kemasyarakatan; dan *ketiga*, bagaimana respons Islam Nusantara terkait dengan kemunculan ideologi dan pemikiran yang mengusung khilafah Islamiyah di Indonesia.

Ada sementara kalangan yang beranggapan bahwa Islam yang hidup dan hadir di Indonesia adalah Islam pinggiran (*peripheral*). Islam tiruan (*imitatif*), dan tidak seratus persen asli (*genuine*) atau sama dengan daerah munculnya Islam pertama kali di Timur Tengah (Arab Saudi). Azyumardi Azra menyebut Timur Tengah sebagai tradisi besar pusat Islam (*center*) yang dikontraskan dengan tradisi kecil Islam (*periferi*) atau nilai-nilai lokalitas (Azyumardi Azra, 1999).

Dengan istilah yang berbeda Amin Abdullah menyebut pusat Islam sebagai "*high tradition*" atau ortodoksi dan tradisi pinggiran sebagai "*low tradition*" atau ortopraksi. *High tradition* merupakan kajian keagamaan yang semata-mata bersandar kepada studi naskah dan teks-teks klasik. Sedangkan *low tradition* atau ortopraksi sebagai pelengkap dari ortodoksi lebih memfokuskan studi dan telaahnya terhadap apa yang senyatanya dipraktekkan dan digumuli oleh sekelompok masyarakat Muslim tertentu dan pada masa tertentu pula (Amin Abdullah, 2002).

Munculnya anggapan demikian tidak perlu direspons dengan sikap reaktif yang berlebihan dan tindakan yang anarkhis. Hal tersebut sesungguhnya merupakan sebuah

anugerah yang tersembunyi (*blessing in disguise*) bagi umat Islam Indonesia untuk lebih memikirkan kembali pemikiran Islam (*rethinking islamic thought*) yang mampu beradaptasi dengan budaya dan nilai-nilai kearifan lokal. Karena bagaimanapun juga, Islam tidak lahir dalam ruang yang hampa. Islam muncul, hadir dan bersentuhan dengan nilai-nilai kearifan lokal (*local wisdom*) dan pengetahuan budaya setempat (*local knowledge*).

Bertolak dari beberapa asumsi di atas, di sinilah letak signifikansinya penelitian kepustakaan (*library research*) ini untuk menjawab berbagai kritikan yang mengarah pada rancang bangun paradigma, metodologi, dan fondasi keilmuan Islam Nusantara.

### **Paradigma Penafsiran Islam Nusantara**

Islam Nusantara dalam beberapa tahun terakhir menjadi wacana yang menuai pro dan kontra baik di kalangan akademik khususnya maupun masyarakat Indonesia pada umumnya. Tema Islam Nusantara diusung oleh organisasi Nahdlatul Ulama sebagai isu sentral dalam menanggapi perkembangan Islam baik ditingkat lokal (Indonesia) maupun ranah global (internasional) terkait dengan isu-isu terkini seperti relasi Islam dan nasionalisme, liberalisme, sekularisme, dan fundamentalisme, hingga aksi-aksi terorisme yang mengatasnamakan Islam.

Sejak awal, Islam telah dipromosikan sebagai agama yang relevan bagi setiap zaman dan tempat yang berbeda-beda (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*). Dengan premis tersebut, Islam adalah sebuah entitas agama yang dituntut mampu memecahkan berbagai persoalan-persoalan sosial kemanusiaan dan keagamaan yang muncul dan datang silih berganti. Islam melalui al-Qur'an, telah menyiapkan seperangkat aturan dan norma atau syariat yang diyakini dapat membawa umat manusia kepada keadaan yang lebih baik dan tercapainya nilai-nilai kemaslahatan dalam kehidupan. Oleh karena itu dalam upaya membumikan pesan syariat tersebut dibutuhkan paradigma yang tepat, solutif, dan integral dengan berbagai persoalan keagamaan dan kebangsaan.

Paradigma yang digunakan dalam pemikiran hukum Islam di Indonesia ternyata sangat fluktuatif, signifikan dan mengalami perkembangan yang cukup dinamis. Perkembangan paradigma tersebut tidak dapat dilepaskan dengan kompleksitas permasalahan yang muncul dan dihadapi oleh umat Islam.

Menurut Mujamil Qamar dari segi posisinya dalam peta subsistem filsafat, paradigma adalah bagian dari epistemologi yang berarti yang berarti bahwa paradigma merupakan model dalam membentuk ilmu pengetahuan. Paradigma bisa juga dimaknai sebagai kerangka berpikir yang mengandung makna garis-garis besar, rancangan,

design maupun *framework* berpikir (Mujamil Qomar, 2015).

Menurut Thomas S. Khun paradigma adalah apa yang dimiliki bersama oleh anggota-anggota suatu masyarakat sains, dan sebaliknya masyarakat sains sendiri terdiri atas orang-orang yang memiliki suatu paradigma bersama. Paradigma ini berperan sebagai wahana bagi teori sains dan karenanya sangat berguna baik bagi sains maupun filsafat (Zaprul Khan, 2016).

Dengan pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa paradigma adalah sebuah cara pandang atau perpektif yang digunakan dalam mencermati situasi sosial kemasyarakatan yang berkembang dalam komunitas atau kebudayaan tertentu yang dipengaruhi oleh lingkungan sosio-kultural.

Paradigma Islam di bidang keilmuan bertitik tolak pada wahyu yang mengandung premis-premis normatif terutama dari al-Qur'an kemudian dirumuskan cara berpikir. Sebagai model dalam teori pengetahuan, paradigma Islam memiliki cara berpikir, cara menyelidiki dan cara mengetahui terhadap objek pengetahuan yang akan diproses menjadi ilmu pengetahuan.

Ditinjau dari alur terbentuknya, paradigma Islam dapat dibagi menjadi dua yaitu paradigma internal dan paradigma eksternal. Paradigma internal dibangun melalui mekanisme: *Tahap pertama*, pengumpulan beberapa ayat al-Qur'an maupun hadith dalam satu rumpun pesan; *tahap kedua*, membangun pemahaman yang integral; *tahap ketiga*,

merumuskan cara berpikir; *tahap keempat*, mencoba mengoperasionalkan cara berpikir itu untuk merumuskan teori; dan *tahap kelima*, mengevaluasi (menguji) efektifitas cara berpikir tersebut. Sedangkan paradigma eksternal dibangun melalui mekanisme: *tahap pertama*, mengidentifikasi pemikiran di luar inspirasi wahyu; *tahap kedua*, mengkonsultasikan pemikiran dengan wahyu; *tahap ketiga*, merumuskan cara berpikir; *tahap keempat*, mencoba mengoperasionalkan cara berpikir itu untuk merumuskan teori; dan *tahap kelima*, mengevaluasi (menguji) efektifitas cara berpikir itu (Mujamil Qomar, 2015).

Berdasarkan penjabaran mekanisme kedua paradigma itu, dapat diketahui secara jelas perbedaannya. Paradigma internal bersumber dari dalam wahyu sedang paradigma eksternal bersumber dari luar wahyu tetapi dikonfirmasi (dikonsultasikan) dengan wahyu. Paradigma internal menjadikan wahyu sebagai sumber inspirasi dalam melahirkan cara-cara berpikir menyusun teori-teori keilmuan, sedangkan paradigma eksternal menjadikan wahyu sebagai tempat konsultasi dalam mempertimbangkan cara-cara berpikir menyusun teori-teori keilmuan tersebut. Keduanya menggunakan wahyu sebagai rujukan, hanya berbeda dalam menempatkan fungsinya.

Paradigma Islam jika ditinjau dari segi instrumen terbentuknya ilmu dapat dibagi menjadi tiga yaitu paradigma teoritis, paradigma metodologis dan paradigma

penelitian. Paradigma *teoritis* merupakan kerangka berpikir yang berorientasi pada bangunan teori-teori keilmuan dan lebih mengutamakan pada upaya melahirkan produk-produk keilmuan, paradigma *metodologis* merupakan kerangka berpikir yang berorientasi pada bangunan metodologi dan lebih mengutamakan proses melahirkan produk-produk keilmuan, sedangkan paradigma *penelitian* merupakan kerangka berpikir untuk melakukan penelitian terhadap fenomena-fenomena alam, budaya maupun sosial, sehingga lebih mengutamakan pada penemuan bahan-bahan keilmuan. Paradigma penelitian juga bisa diarahkan pada pembuktian kebenaran wahyu baik al-Qur'an maupun hadith sahih. Ketiganya menempati posisinya masing-masing. Dengan demikian, ketiga paradigma itu terpadu dalam satu sistem kelahiran bangunan keilmuan yaitu upaya, proses dan produk keilmuan (Mujamil Qomar, 2015).

Keterpaduan dari tiga paradigma bangunan keilmuan tersebut mirip dengan model ijtihad yang dirintis oleh Qodri Azizy. Ia menamakan model ijtihadnya dengan *al-ijtihād al 'ilmi al-'asri* atau *modern scientific ijtihad*. Ijtihad dengan definisi yang ada, namun dapat dilakukan dengan tematik atau kasus perkasus, tidak harus berarti melakukan ijtihad untuk semua aspek kehidupan umat. *Al-'ilmi* (*academic, scholarly*) memberi arti dengan menggunakan prosedur keilmuan (filsafat ilmu, studi kritis, dan semacamnya) seperti yang terjadi di dunia akademik pada

setiap ilmu pengetahuan secara internasional, termasuk di Barat. *Al-'asri* dimaksudkan agar mengacu pada masa kini dan masa yang akan datang, bukan hanya terhenti dan berorientasi masa lalu; dan bukan pula terhenti di masa kini (Qadri Azizy, 2003).

Dari deskripsi tentang paradigma di atas, dalam upaya melabuhkan Islam di Nusantara, Islam Nusantara merujuk pada ide dan gagasan para ulama/intelektual Nusantara di antaranya adalah Abdurrahman Wahid atau yang lebih akrab dipanggil Gus Dur. Di era 1980-an Gus Dur melontarkan gagasan tentang perlunya upaya "*pribumisasi Islam*". Pribumisasi Islam yang dimaksud Gus Dur adalah suatu upaya melakukan rekonsiliasi Islam dengan kekuatan-kekuatan budaya lokal, agar budaya lokal itu tidak hilang. Ide pribumisasi Islam didasarkan pada kenyataan bahwa terdapat independensi antara agama dan budaya, tetapi keduanya dinilai mempunyai wilayah hubungan yang tumpang tindih (Abdurrahman Wahid, 2001).

Menurut Aksin Wijaya salah satu manifestasi kosmopolitanisme Islam yang dicanangkan Gus Dur dalam konteks Nusantara (Indonesia) adalah Islam Pribumi. Islam Pribumi lahir dari epistemologi pribumisasi Islam, yakni sikap keterbukaan Islam dalam berdialog dan memanifestasikan diri ke dalam budaya lokal Nusantara (Indonesia). Lebih lanjut ia menegaskan sebagai pijakan epistemologi pribumisasi Islamnya, Gus Dur mencatat

adanya dua kecenderungan dalam memanifestasikan kebudayaan Islam ke dalam kebudayaan Indonesia: *pertama*, kecenderungan untuk formalisasi ajaran Islam dalam seluruh manifestasi kebudayaan bangsa; *kedua*, kecenderungan untuk menjauhi sedapat mungkin formalisasi ajaran Islam dalam manifestasi kebudayaan bangsa (Aksin Wijaya, 2014).

Dalam salah satu tulisannya yang berjudul "*Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan*", Gus Dur menyatakan:

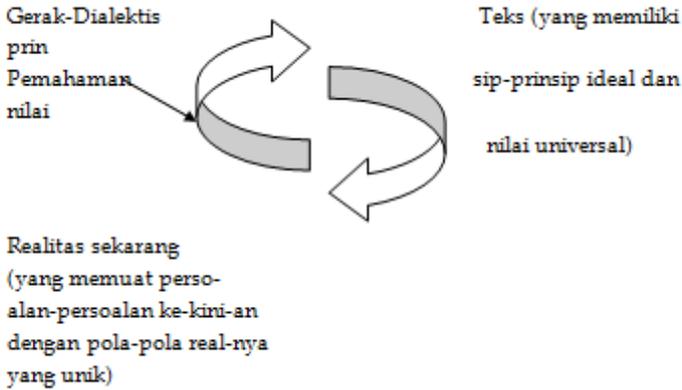
Saat ini dibutuhkan sebuah reformulasi baru yang mengarah pada suatu pendekatan multi-dimensional guna merestorasi kembali relevansi ajaran dengan kepentingan kemaslahatan manusia saat ini. Untuk memperoleh relevansi tersebut, hukum Islam harus mampu mengembangkan watak dinamis bagi dirinya, di antaranya dengan mampu menjadikan dirinya penunjang perkembangan hukum nasional di era pembangunan ini. Watak dinamis ini hanya dapat dimiliki, jika hukum Islam meletakkan titik berat perhatiannya kepada soal-soal duniawi yang mengguguli kehidupan bangsa kita dewasa ini, dan memberikan pemecahan bagi persoalan-persoalan aktual yang dihadapi di masa kini. Dengan demikian, hukum Islam dituntut untuk mengembangkan diri dalam sebuah proses yang bersifat cair (*fluid situation*), dan tidak hanya terikat kepada gambaran dunia khayali yang menurut teori telah tercipta di masa lampau. Dengan kata lain, ia harus memiliki

pendekatan multi-dimensional kepada kehidupan, dan tidak hanya terikat kepada ketentuan normatif yang telah mengendap sekian lama, bahkan hampir-hampir menjadi fosil yang mati. (Abdurrahman Wahid, 2007).

Senada dengan tesis di atas, menurut Abd A'la, pemahaman atas al-Qur'an harus dikembangkan dalam konteks tertentu. Untuk itu, al-Qur'an yang telah menjadi bahasa agama perlu didekati melalui pendekatan yang sistematis dan juga menyeluruh sehingga dapat menangkap makna yang sebenarnya (A'la, 2000).

Kesadaran historisitas dan respons positif terhadap perubahan gerak zaman inilah yang membedakan Gus Dur dengan yang lainnya, karena bagi Gus Dur gerak pemahaman yang seharusnya kita lakukan adalah suatu gerak pemahaman yang senantiasa mengaitkan atau mengkontekstualisasikan dunia teks dengan realitas saat ini berdasarkan kemaslahatan umat. Sehingga terjadi gerak-dialektis antara teks dan realitas. Bukan suatu gerak pemahaman yang terputus antara teks dan realitas sekarang.

Relasi antara teks dan realitas (konteks) dapat digambarkan sebagai berikut:



Gerak-dialektis pemahaman Gus Dur ini disarikan dari kaidah usul fiqih: *al-ḥukm yaduūru ma'a al-'illah wujuḍān wa 'adaman*, dan juga *taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azmān wa al-amkān*. Perubahan sebuah ketentuan hukum dapat berubah sesuai dengan perkembangan zaman. Akibat logisnya pendekatan ini menolak pendekatan yang melihat teks secara terpisah dengan akar-akar realitas sekarang dan hanya merujuk keotentikan teks itu dengan masyarakat ideal yang terbentuk pada masa keemasan Islam (*the golden age*) dan masa kurun waktu kehidupan sahabat dan tabiin (*the age span*) yang dianggapnya sebagai suatu masyarakat sempurna yang menjadi kota Tuhan (*civitas dei*) yang hanya dihuni oleh para malaikat (Damanhuri, 2003).

Dalam pandangan Gus Dur sendiri, Islam bukanlah ajaran yang statis. Dengan kata lain, watak khas hukum Islam selalu dinamis, mengikuti laju gerak perubahan

zaman, dan karenanya perlu diterjemahkan secara kontekstual dalam upaya menggapai nilai-nilai kemaslahatan. Pemetaan hukum Islam dalam kerangka perubahan hukum dapat dicermati dalam tabel berikut ini: (Jamal Ma'mur Asmani, 2016).

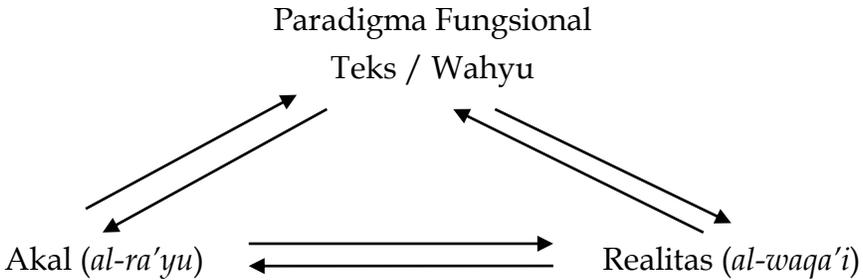
Hukum	Sifat	Sumber Perubahan	Tujuan
Ibadah	Dogmatik	Perbedaan sumber hukum (al-Qur'an, hadith, ijma', dan qiyas dan lain-lain)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kesalehan ritual</li> </ul>
Muamalah	Fleksibel	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Perbedaan sumber hukum</li> <li>• Perubahan situasi dan kondisi masyarakat</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kesalehan sosial dan kemaslahatan umum</li> </ul>

Dalam konteks hukum Islam, memang terdapat dua kategorisasi hukum yakni *at-thawābit* (ajaran Islam yang berlaku baku (tetap, tidak berubah) dan *al-mutaghayyirāt* (ajaran Islam yang bisa berubah-ubah). Menurut Husein Muhammad, ajaran Islam yang bersifat baku dan tidak berubah adalah *pertama*, kepercayaan kepada Tuhan Yang maha Esa, Utusan-utusan Tuhan, kitab-kitab suci, dan pada kehidupan sesudah kematian (hari akhir). *Kedua*, pokok-pokok ibadah, seperti salat, zakat, puasa, dan haji, dan *ketiga*

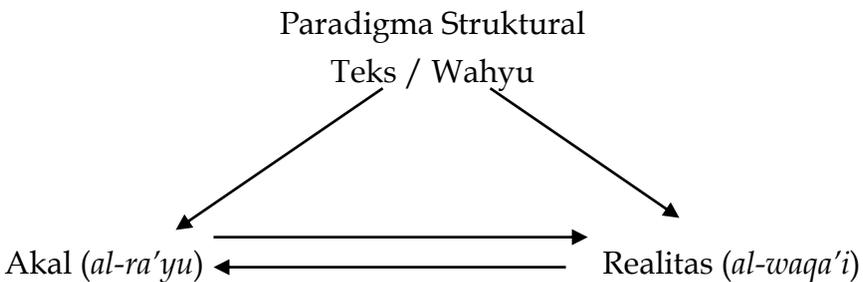
adalah prinsip-prinsip kemanusiaan universal. Sementara hukum-hukum yang bisa berubah adalah masalah-masalah yang menyangkut relasi atau pergaulan antar manusia dalam suatu komunitas, atau dalam konteks fiqih Islam disebut “*muamalat*”. Bidang ini meliputi aturan-aturan mengenai relasi manusia dalam keluarga (*family law*), dan aturan-aturan mengenai relasi antar manusia dalam kehidupan domestik (rumah tangga), sosial, budaya, ekonomi, politik, serta pergaulan antar bangsa (Muhammad, 2015).

Jika dilihat dari sisi sumber penafsiran, model tradisi penafsiran yang dikembangkan Islam Nusantara mengikuti pola penafsiran yang bersumber pada teks al-Qur’an (*naṣ*), akal (*al-ijtihād*), dan realitas empiris/sosial (*al-wāqi’iyah*). Secara paradigmatis, menurut Abdul Mustaqim, posisi teks, akal, dan realitas ini berposisi sebagai objek dan subjek sekaligus. Ketiganya selalu berdialek secara sirkular dan *triadic*. Ada peran yang berimbang antara teks, pengarang, dan pembaca. Paradigma yang dipakai dalam memandang teks, akal, dan realitas adalah paradigma fungsional, bukan paradigma struktural yang cenderung saling menghegemoni satu sama lain (Abdul Mustaqim, 2010).

Posisi teks, akal, dan realitas dalam paradigma tafsir kontemporer bisa digambarkan sebagai berikut:



Hal ini berbeda dengan model paradigma tafsir klasik-tradisional yang pada umumnya cenderung bersifat struktural dalam memosisikan teks, akal, dan realitas. Sebagai perbandingan, posisi teks, akal, dan realitas dalam paradigma tafsir klasik-tradisional dapat digambarkan sebagai berikut:

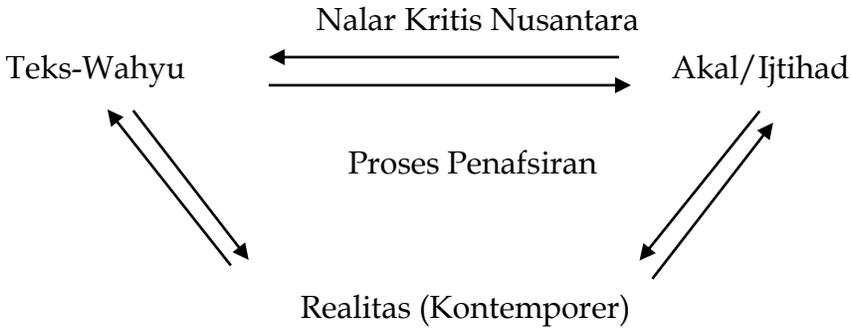


Mengacu kepada dua model paradigma kajian tafsir di atas, tampaknya model pemikiran atau penafsiran yang digagas Islam Nusantara adalah mengikuti paradigma yang pertama (fungsional). Paradigma pertama lebih

menekankan dimensi historis sebuah agama dan karenanya ia peka dengan problematika kemanusiaan. Pada titik inilah, agama menjalankan visi transformatifnya untuk mengubah dan memecahkan persoalan-persoalan kemanusiaan kontemporer seperti relasi Islam dan negara, Islam dan demokrasi, sekularisme, liberalisme, pluralisme, kemiskinan, kebodohan, dan segala bentuk ketidakadilan di masyarakat.

Sementara paradigma kedua (struktural) dalam memandang realitas yang plural harus tunduk kepada teks yang diandaikan sebagai penafsir tunggal terhadap masalah-masalah kemanusiaan. Padahal sebagai agama yang bergumul dengan realitas, ia haruslah memiliki watak dinamis dan transformatif. Di sinilah mungkin yang menjadi salah satu kelemahan paradigma kedua ini yang kurang mengapresiasi realitas empirik kemanusiaan yang plural dan bahkan multikultural pada saat ini.

Oleh karena itu, dalam menyikapi hal tersebut, Islam Nusantara selalu berupaya menumbuhkembangkan berpikir kontekstual dan mengandalkan nalar kritis dalam memandang realitas kehidupan ini. Karena pada dasarnya, nalar kritis selalu diperlukan dalam mengawal perubahan yang menjadi misi dan visi transformatif agama dalam kehidupan ini. Nalar kritis yang dikembangkan Islam Nusantara dapat digambarkan dalam sebuah skema berikut ini:



Dengan demikian pola penafsiran terhadap ajaran Islam akan terus mengalami perubahan seiring dengan perkembangan zaman. Karena setiap zaman memiliki ciri khas dan pola pikir yang berbeda antara satu dengan lainnya. Ibn Rusyd dalam kitabnya *Bidāyah al-Mujtahid*, menyatakan bahwa teks (*text*) adalah sesuatu yang terbatas (*mutanāhiyah*), sedangkan realitas (*context*) dan fenomena yang terjadi di masyarakat selalu mengalami dinamika dan perkembangan yang berkesinambungan secara terus menerus dan aktual (*ghairu mutanāhiyah*) (Abū Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd al-Qurṭubī al-Andalusī, tt).

Islam Nusantara sangat *respect* dan *appreciate* terhadap tradisi yang berkembang di Nusantara dan tradisi dari para ulama masa lalu. Demikian pula, Islam Nusantara tidak menolak mentah-mentah ide atau konsep yang berasal dari pemikiran Barat seperti demokrasi, negara bangsa (*nation state*), dan sebagainya. Pendirian Islam Nusantara

seperti ini sesuai dengan kaidah fiqih “*al-muḥāfazah ‘ala al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhzu bi al-jadīd al-aṣlah*” (menjaga tradisi terdahulu yang baik dan mengambil tradisi yang baru yang lebih baik). Singkatnya, Islam Nusantara merangkul keduanya, tradisi (*al-turath*) dan modernitas (*al-ḥadāthah*).

### **Metodologi Penafsiran Islam Nusantara**

Islam merupakan agama wahyu yang berupa aturan-aturan dan norma-norma yang digali dari sumber aslinya al-Qur’an dan Sunnah Nabi. Keduanya, dalam diskursus ushul fiqih (*islamic legal theory*) dikenal sebagai sumber-sumber pokok syariat (*maṣādir al-tashri’*) dan sumber hukum yang disepakati (*al-muttafaq alaih*) (Imam Nahe’i dan Wawan Juandi, 2010).

Sebagai sumber hukum pokok, keduanya menjadi pegangan dan tumpuan dalam menghadapi problematika kehidupan sosial keagamaan yang selalu muncul dan datang silih berganti. Persoalan yang muncul di era sekarang adalah bagaimana melabuhkan Islam di berbagai belahan dunia yang tidak sama kondisi sosio-historisnya di mana pertama kali Islam diturunkan, Arab Saudi. Bagaimana me-*landing*-kan Islam dalam konteks keindonesiaan yang plural dan multikultural. Inilah yang menjadi *concern* dari Islam Nusantara.

Dalam mewacanakan Islam yang santun dan ramah, Islam Nusantara tidak hanya berhenti pada pemaknaan secara tekstual semata. Dalam arti mencomot pendapat-pendapat (*aqwāl*) para ulama klasik untuk diterapkan secara langsung tanpa melihat konteks. Tetapi Islam Nusantara melangkah lebih jauh dengan mengadopsi metodologi (*manhaj*) yang digunakan oleh para ulama imam mazhab.

Menurut K.H. Ma'ruf Amin, pada dasarnya terdapat tiga pilar penting di dalam Islam Nusantara. *Pertama*, pemikiran (*fikrah*); meliputi cara berpikir yang moderat (*tawasuth*). Artinya, Islam Nusantara berada dalam posisi yang tidak tekstualis, tetapi juga tidak liberal. Tekstualis dimaksud adalah berpikir secara kaku pada naṣ (*al-jumūd al-manqūlat*) sebagaimana yang terjadi pada kaum Wahabi di dalam memahami teks-teks al-Qur'an. Salah satu pernyataan Imam al-Qarafi, ahli ulama usul fiqih, "*al-jumūd ala al-manqūlat abadan dalāl fi al-dīn wa jaḥl bi maqāṣidihi*", pembacaan statis (tanpa tafsir) terhadap naṣ merupakan bentuk dari kekeliruan beragama dan ketidaktahuan akan tujuan-tujuan agama. Liberal dimaksud adalah cara berpikir yang bebas tanpa mengindahkan metodologi yang disepakati di kalangan ulama yang dijadikan pegangan berpikir di kalangan NU. *Kedua* adalah gerakan. Artinya, semangat yang mengendalikan Islam Nusantara itu ditujukan pada perbaikan-perbaikan. Tugas Islam Nusantara adalah melakukan perbaikan-perbaikan

(reformasi) untuk *jam'iyah* (perkumpulan) dan *jama'ah* (warga) yang tak hanya didasarkan pada tradisi, tetapi juga inovasi. *Ketiga* adalah amaliah. Islam Nusantara sebagai identitas Aswaja menekankan bahwa segala hal yang dilakukan harus lahir dari dasar pemikiran yang berlandaskan pada fiqih dan usul fiqih; disiplin yang menjadi dasar kita untuk menyambungkan amaliah yang diperintah al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Dengan cara demikian, amaliah Islam Nusantara itu sangat menghormati pada tradisi-tradisi serta budaya yang telah berlangsung sejak lama di tengah masyarakat. Tradisi atau budaya yang di dalam usul fiqih disebut dengan '*urf*' atau adat tidak begitu saja diberangus, tetapi dirawat sepanjang tidak menyimpang dari nilai-nilai ajaran Islam (Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, 2015).

Patut digarisbawahi bahwa ijtihad yang dilakukan Islam Nusantara adalah lebih kepada ijtihad yang bersifat tematik atau kasus perkasus (*al-mauḍū'iyah*) dan bukan seperti yang dilakukan oleh ulama mujtahid masa lalu. Para ulama klasik di era awal munculnya Islam telah menggagas berbagai macam metodologi dalam merumuskan dan menafsirkan Islam agar sesuai dengan dinamika dan perkembangan kebudayaan umat manusia. Dalam ranah kajian usul fiqih (*islamic legal theory*) dikenal adanya beberapa metodologi dalam menggali dan menetapkan hukum Islam dari sumber aslinya yakni al-Qur'an, misalnya

*takhrīj al-manaʿ dan taḥqīq al-manaʿ.*

*Pertama, takhrīj al-manaʿ* merupakan kerja intelektual dalam menafsirkan dan melabuhkan Islam yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat Nusantara yang beragam. Contoh terang yang dapat dikemukakan di sini adalah penerimaan para ulama Nusantara terhadap Pancasila sebagai dasar negara. (Abdurrahman Wahid, 2001). Pancasila diyakini menjadi faktor titik temu (*kalimatun sawa'*) untuk merekatkan berbagai elemen bangsa yang plural dan majemuk ini. Selain itu dalam Pancasila terdapat sila pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa, yang bernuansa Tauhid. Sila pertama ini, bagi umat Islam, selain sebagai alat perekat kebhinekaan, juga bernilai sebagai landasan teologis dalam menjalankan syariat agama dalam kehidupan sehari-hari (Prihantoro, 2017).

Menurut Abd Moqshit Ghazali, tentang keunikan Pancasila, menarik untuk memperhatikan penjelasan Izzat Mufti (pejabat tinggi Arab Saudi). Dalam sebuah kunjungan ke Indonesia tahun 1980-an, setelah mendengarkan penjelasan tentang Pancasila di Museum satria Mandala, Izzat mufti menyatakan bahwa "*Arab Saudi menjadikan al-Qur'an dan hadith sebagai landasan bernegara karena seluruh warganya adalah muslim. Indonesia yang multiagama menjadikan Pancasila sebagai dasar negara di mana sila pertamanya adalah Ketuhanan Yang maha Esa. Itu keputusan yang benar dan tidak bertentangan dengan Islam*" (Ghazali, 2016).

Dengan demikian Pancasila dapat dianggap sebagai hasil ijtihad (*takhrīj al-manaʿ*) ulama Nusantara dalam upayanya untuk merekatkan bangsa Indonesia yang berbasis multiagama dan multikultural. Karena hal inilah, Nahdlatul Ulama (NU) bertekad dan meneguhkan bahwa Pancasila harus dirawat dan dijaga eksistensinya dari pihak-pihak yang berusaha merongrong dan menggantinya dengan ideologi lain yang tidak relevan dengan konteks keindonesiaan.

*Kedua, taḥqīq al-manaʿ* sebagai kerja intelektual melalui usul fiqih misalnya dengan *pendekatan maṣlaḥah al-mursalah* dan *ʿurf*. Titik tolak dari kerja intelektual ini adalah bunyi dalil “apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin, maka dalam pandangan Allah juga bernilai baik” (*ma raʾāhu al-muslimūna ḥasanan fahuwa ʿinda Allāh ḥasanun*). Pilihan pada NKRI (*nation-state*) dianggap oleh para pemimpin bangsa dan ulama membawa kepada nilai-nilai kemaslahatan. Di satu sisi, negara bangsa dinilai mampu merekatkan berbagai elemen bangsa yang terdiri dari berbagai suku, aliran, dan agamanya. Pada sisi lain, negara bangsa yang berdasarkan Pancasila melindungi segenap umat dalam menjalankan agama dan kepercayaannya masing-masing. Dari sini terlihat bahwa maksud dan tujuan shariat (*ḥifz al-dīn*) dalam upaya pemeliharaan keyakinan dan kepercayaan (agama) sudah terpenuhi adanya (Fathony, 2018).

*Ketiga*, penekanan ijtihad yang berbasis *maqāṣid al-sharīah*. Secara etimologis menurut Jasser Auda, *maqāṣid* bermakna maksud, sasaran, prinsip, niat, tujuan, tujuan akhir. Terma itu berarti *telos* (dalam bahasa Yunani), *finalite* (Perancis), atau *Zweck* (Jerman). *Maqāṣid* hukum Islam adalah sasaran-sasaran atau maksud-maksud di balik hukum itu. Bagi sejumlah teoritikus hukum Islam, *maqāṣid* adalah pernyataan alternatif untuk (*maṣāliḥ*) atau 'kemaslahatan-kemaslahatan'. Misalnya, Abd Malik al-Juwainī (w. 478 H/1085 M), salah seorang kontributor paling awal terhadap teori *maqāṣid* menggunakan istilah *al-maqāṣid* dan *al-maṣāliḥ al-'āmmah* (kemaslahatan-kemaslahatan umum) secara bergantian (Jasser Auda, 2015).

Sementara itu secara terminologis, Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan *maqāṣid al-sharīah* sebagai makna dan tujuan yang diperhatikan oleh pembuat syara' dalam semua atau sebagian besar ketentuan hukum atau tujuan dari syari'ah, atau rahasia di balik penancangan tiap-tiap hukum oleh *Shari'* (pemegang otoritas syari'ah, Allah dan Rasul-Nya) (Wahbah al-Zuhaili, 1998).

Umar Ibn Khatthab merupakan salah satu pilar rujukan terbesar dalam berijtihad. Ia menjadi rujukan bagi lahirnya hukum Islam yang bersifat progresif, humanis, dan kontekstual. Salah seorang intelektual Islam yang memiliki *concern* terhadap pendekatan Islam secara kontekstual adalah Abdullah Saeed.

Menurut Saeed, yang dibutuhkan umat Islam di era posmodern saat ini adalah keniscayaan ijtihad dalam merespons persoalan-persoalan kemanusiaan dengan melakukan pendekatan kontekstual dalam menafsirkan teks-teks keislaman. Abdullah Saeed mendasarkan pendekatan kontekstualnya pada ijtihad progressif yang dilakukan oleh Umar bin Khatthab yang dikenal sebagai eksponen kontekstualisme awal. Abdullah Saeed menawarkan upaya penafsiran teks-teks keislaman di era kontemporer ini dengan menyebutnya "*fresh ijtihad*" (ijtihad yang segar) melalui pendekatan kontekstual. Inti pendekatan kontekstual terletak pada gagasan mengenai konteks. Konteks adalah sebuah konsep umum yang bisa mencakup misalnya, konteks linguistik, dan juga "konteks makro". Konteks linguistik berkait dengan cara di mana sebuah frase, kalimat, atau teks pendek tertentu ditempatkan dalam teks yang lebih besar. Biasanya ini mencakup upaya menempatkan teks yang tengah dikaji dalam rangkaian teks yang mendahului atau mengikutinya. Tipe konteks ini—meski penting juga guna memperoleh pemahaman dasar atas kandungan teks—tidak menjadi fokus utama dalam pendekatan kontekstual. Alih-alih, yang lebih menarik dan berguna bagi pendekatan kontekstual adalah "konteks makro". Ini bermakna, upaya memberi perhatian kepada kondisi sosial, politik, ekonomi, kultural dan intelektual di sekitar teks al-Qur'an. Konteks makro

juga memerhatikan tempat terjadinya pewahyuan dan pihak-pihak yang dimaksud dalam ayat-ayat tersebut. Di samping itu, ia mencakup juga pelbagai gagasan, asumsi, nilai, keyakinan, kebiasaan religius, dan norma budaya yang ada pada saat itu. Pemahaman akan elemen-elemen tersebut sangatlah penting dalam kegiatan penafsiran, karena al-Qur'an merespons, berinteraksi, dan mendukung/menolak hubungan-hubungan kontekstual tersebut (Abdullah Saeed, 2016).

Di antara contoh-contoh hasil ijtihad progresif Umar Ibn Khattab adalah peniadaan hukum potong tangan (*had al-sariqah*) bagi pencuri di masa paceklik, para *mu'allaf* tidak diberi bagian hasil rampasan perang, dan lain-lain (Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, 2015). Pemikirannya menjadi kiblat para pemikir dan ulama kontemporer yang berusaha menggali makna dan pesan moral al-Qur'an yang memihak kepada nilai-nilai kemanusiaan dan kesetaraan.

Dengan demikian, Umar tidak hanya berhenti pada pemaknaan secara tekstual semata, akan tetapi ia telah melampaui teks (*beyond the text*) dengan mempertimbangkan realitas empirik dibalik teks untuk menangkap pesan moral al-Qur'an. Hasil ijtihad Umar bin Khaththab ini diakui dan dikenal dengan pendekatan hukum Islam yang mengedepankan *maqāṣid al-sharīah* (tujuan-tujuan pokok shariat Islam).

Karena jelas, dalam pandangan Umar, orientasi ajaran Islam adalah bagaimana mewujudkan kemaslahatan dalam kehidupan umat, dan bukan hanya menyitir teks-teks secara harfiahnya saja. Model ijtihad yang digagas Umar ini oleh para pemikir Islam kontemporer dikategorikan dalam pemikiran hukum Islam progresif (Fitra, 2006). Dalam hal ini, Islam Nusantara juga mengapresiasi pendekatan *maqāṣid al-sharīah* sebagai metodologi penetapan hukum dalam memecahkan problematika kebangsaan dan keagamaan yang terjadi di Indonesia misalnya mengguritanya kasus korupsi yang mencengangkan masyarakat. Kata kunci dalam hal ini adalah perlunya upaya reaktualisasi hukum Islam dalam konteks kekinian (Fauzi, 2018).

Menurut Zaini Rahman, jika kata kuncinya adalah kemaslahatan yang menjadi tujuan shara', maka penilaian dan validasi atas kemaslahatan itu menjadi relatif sesuai dengan kondisi, waktu, dan lokalitas. Itu artinya perbedaan ketentuan hukum Islam tentang suatu perkara karena adanya perbedaan waktu, tempat, dan adat kebiasaan adalah sah sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dan tujuan shara' yang utama, yakni perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta kekayaan (*maqāṣid al-khamsah*). Sebab menurut teori *maṣlahah* dan *maqāṣid sharīah*, ketentuan hukum Islam di samping harus mengacu pada prinsip perlindungan atas lima hal pokok (*maqāṣid al-khamsah*), juga tidak boleh menimbulkan

kesulitan, kepicikan, dan pembebanan yang berlebihan (*al-maṣlahah al-hājiyat*), serta memberi ruang bagi terwujudnya kesempurnaan melalui pemenuhan terhadap keperluan yang bersifat tersier (*al-maṣlahah tahsīniyat*). Dengan teori *maṣlahah*, norma-norma hukum yang hidup di Indonesia, atau yang telah menjadi peraturan perundangan yang dibuat oleh manusia dan bersumber kepada manusia itu sendiri dan lingkungannya, dapat diakui sebagai peraturan yang islami. Hal itu tentu saja apabila memenuhi syarat-syarat tertentu, yaitu; peraturan itu meletakkan persamaan (*al-musāwah*) kedudukan manusia di depan hukum dan pemerintahan, tidak memberatkan masyarakat (*‘adam al-ḥaraj*), untuk menegakkan keadilan (*tahqīq al-‘adālah bain al-nās*), dapat mewujudkan kemaslahatan dan mampu menjauhkan kemudharatan (*tahqīq al-maṣalih wa daf‘u al-maḍar*), serta pembentukannya melalui musyawarah (Zaini Rahman, 2016).

Ketiga metodologi tersebut pulalah yang diadopsi oleh Islam Nusantara dalam membangun dan menciptakan Islam yang damai, santun, dan beradab (*mutamaddin*). Singkatnya, dalam pandangan Said Aqil Siradj, Islam Nusantara adalah Islam yang menawarkan keramah-tamahan dan bukan Islam yang suka marah-marah (Said Aqil Siradj, 2014).

Berbeda dengan pendekatan atau metodologi yang digunakan oleh Islam Nusantara, pola pemahaman hukum Islam yang dianut oleh kelompok fundamentalisme Islam bertumpu pada *pertama*, teks-teks verbal (al-Qur'an dan Hadith *qauliy*) dipahami dan diamalkan berdasarkan makna harfiahnya; *kedua*, teks-teks non-verbal (Hadith-hadith *fi'ly*, *taqriry*, *sifaty* dan tradisi kehidupan para (*salaf al- al-ṣāliḥ*), harus diikuti dan diterapkan sesuai dengan contoh konkret yang ada hingga sedetail mungkin; *ketiga*, secara prinsip rasionalisasi dan pertimbangan kontekstual (*tabdil*, *ta'lil*, dan *ta'wil*) tidak diperbolehkan; *keempat*, jika terdapat pengertian yang masih samar mengenai bagian-bagian tertentu dari ajaran syariat maka penyelesaiannya harus dikembalikan kepada pemahaman, pemikiran dan tradisi hidup para generasi awal umat Islam yang saleh (*salaf al- ṣāliḥ*) atau tiga generasi awal umat Islam (Huda, 2015).

Berdasarkan pola pemahaman literal tersebut, seluruh ketentuan hukum Islam baik dalam aspek-aspek yang fundamental maupun hal-hal yang sifatnya teknis harus selalu didasarkan pada makna literal teks al-Qur'an dan Hadith dan contoh konkret kehidupan para *salaf al- ṣāliḥ* dan tidak boleh didasarkan pada pertimbangan rasional atau pembuktian empirik terkait implikasi sosiologisnya atau relevansinya dengan situasi kehidupan sosial. Dari pola pemahaman literal tersebut nampak bahwa model penetapan hukum yang diadopsi oleh kalangan

fundamentalisme Islam terlihat kaku (*rigid*), tekstual, dan kurang adaptif terhadap realitas empirik yang selalu *up to date* dan dinamis (Muhammad, 2008).

### **Respons terhadap Khilafatisme di Indonesia**

Istilah khilafatisme digunakan Azyumardi Azra dalam bukunya "*Transformasi Politik Islam Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*". Dalam buku tersebut, Azra menjelaskan gagasan Ismail al-Faruqi tentang khilafah. Menurut al-Faruqi pengertian khilafah di era modern adalah: *pertama*, khilafah berlaku bagi semua manusia dan tidak ada perbedaan latar belakang wilayah, warna kulit, bahasa, dan lain-lain; *kedua*, negara-negara Islam sekarang ini akan menjadi provinsi-federal dari sebuah kekhalifahan universal yang harus senantiasa diperjuangkan segenap kaum muslim; *ketiga*, negara-negara Arab di Timur Tengah harus ditransformasikan menjadi satu kekhalifahan; *keempat*, undang-undang yang berasal dari Barat harus dibuang dan digantikan dengan syariah; *kelima*, kedaulatan (*hākimiyah*) khilafah terletak bukan di tangan individu, tetapi ada di tangan Tuhan; *keenam*, tidak diperlukan adanya lembaga legislatif dalam khilafah, karena setiap warga negara adalah pelaksana hukum dalam bidang masing-masing dengan berpedoman pada syariah; *ketujuh*, interpretasi syariah merupakan hak prerogatif umat yang dalam pelaksanaannya dilakukan oleh ulama (Azyumardi Azra,

2016).

Menurut Azra, konsep al-Faruqi tentang kekhalifahan dengan segala aspeknya sangat idealistik sekaligus romantik. Konsep al-Faruqi tentang kekhalifahan universal sebelumnya telah dikemukakan sejumlah tokoh seperti Jamal al-Din al-Afghani, Abdul Rahman al-Kawakibi, Rasyid Ridha, dan Abu al-A'la al-Mawdudi. Kemunculan gagasan politik semacam itu, banyak berkaitan dengan salafisme atau bahkan fundamentalisme Islam yang menyeru umat agar kembali kepada Islam "murni"; termasuk membangun kembali sistem dan kekuasaan politik Islam, seperti dicontohkan Nabi Muhammad dan para sahabatnya.

Dengan demikian, khilafatisme lebih merupakan sebuah ideologi politik dalam upaya menegakkan khilafah atau negara Islam (tentu saja versi mereka sendiri) di era modern. Khilafatisme bukanlah sebuah gerakan intelektual dan pengembangan untuk memajukan peradaban Islam dalam konteks kekinian, tetapi lebih merupakan gerakan yang berupaya untuk mengembalikan kejayaan masa lalu (romantisme sejarah) dan menganggap modernitas sebagai sebuah totalitas kejahiliyahan kontemporer yang harus dihapuskan (Abd A'la, 2014).

Karena merupakan sebuah gerakan politik dan bukan gerakan intelektual, maka konsep-konsep dan ide-ide yang mereka gulirkan sangat mudah sekali untuk ditebak arah

dan visinya. Khilafatisme merupakan gagasan puncak yang diusung oleh gerakan fundamentalisme Islam di beberapa negara di era kontemporer ini.

Secara terminologis, fundamentalisme Islam hingga kini masih menjadi perdebatan baik di kalangan Islam sendiri maupun para Islamis (orientalis). Salah satu hal yang diperdebatkan adalah masalah penggunaan istilah fundamentalisme itu sendiri dalam konteks Islam. Istilah fundamentalisme secara etimologi berasal dari kata fundamen yang berarti dasar. Sedangkan secara terminologi, fundamentalisme berarti “aliran pemikiran keagamaan yang cenderung menafsirkan teks-teks keagamaan secara kaku (*rigid*) dan literalis (tekstual)”. Terdapat sejumlah prinsip yang sering dilekatkan bagi istilah fundamentalisme Islam ini, di antaranya adalah: *pertama*, memberi penekanan pada interpretasi literal terhadap teks-teks suci agama. *Kedua*, setiap gerakan fundamentalis selalu dapat dihubungkan dengan fanatisme, eksklusivisme, intoleran, radikalisme, dan militanisme. *Ketiga*, menolak isme-isme modern yang tidak sesuai dengan kitab suci. *Keempat*, adanya monopoli kebenaran atas tafsir agama. *Kelima*, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme (Iswanto, 2006).

Azyumardi Azra membagi fundamentalisme Islam ke dalam dua periode yakni fundamentalisme pra-modern dan fundamentalisme modern. Fundamentalisme Islam pra-

modern berakar pada kaum Khawarif dan gerakan Wahabiyah yang dipimpin oleh Muhammad ibn Abdul Wahab (1703-1792). Gerakan ini banyak dipengaruhi oleh gagasan-gagasan pembaruan Ibn Taymiyah. Ibn Abdul Wahab mampu membawa gerakan ini mencapai titik ekstrem, yakni fundamentalisme Islam radikal. Gerakan ini mengajarkan jihad kepada seluruh kaum Muslim untuk menghancurkan segala hal yang dipandang telah menyimpang dari Islam, seperti apa yang disebut dengan *takhayul*, *khurafat*, dan *bid'ah*. Fundamentalisme modern mengacu pada pemikiran Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, dan Maulana al-Mawdudi yang berupaya untuk membangkitkan Islam dari dominasi dan kolonisasi Eropa. Secara umum, ide utama yang diusung adalah pembentukan negara Islam atau khilafah (Azyumardi Azra, 1996).

Berbeda dengan gerakan fundamentalisme Islam, Islam Nusantara dengan berbagai metodologi berpikir seperti yang diurai di atas, tidak memaknai realitas secara kaku (*rigid*) dengan sikap saling menghakimi dan kafir-mengkafirkan. Tetapi sebaliknya, Islam Nusantara berupaya menghadirkan Islam yang damai, saling menghargai, santun dan ramah. Sikap seperti ini dapat dijumpai dari model penghampiran metodologi yang digunakannya dalam menafsirkan teks-teks keislaman, baik al-Qur'an dan Hadith maupun tradisi (*turath*) klasik Islam peninggalan para ulama

*salaf al- ṣālih.*

Konsep khilafatisme yang diusung oleh gerakan fundamentalisme Islam merupakan salah satu ide dan proyeksi masa lalu mereka demi memenuhi ambisi kekuasaan di era modern. Konsep khilafatisme secara tekstual tidak memiliki landasan yang kokoh dalam Islam. Dalam al-Qur'an tidak ada teks yang secara eksplisit mengarah kepada penunjukan untuk menegakkan institusi khilafah. Nadirsyah Hosen mensinyalir teks-teks yang mengarah pada penegakan khilafah telah dipelintir dan sangat bernuansa dengan kepentingan politik tertentu (Komaruddin Hidayat, 2014).

Dalam konteks Indonesia, salah satu ormas Islam yang getol mengusung wacana khilafah Islam adalah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Di Indonesia, terdapat dua warisan Barat yang direaksi keras oleh kelompok fundamentalisme (dalam hal ini Hizbut Tahrir Indonesia/HTI). *Pertama*, liberalisme, sekularisme, dan pluralisme. *Kedua*, demokrasi yang Eropa-sentris yang dianggapnya bertentangan dengan sistem yang dikehendaki Tuhan. Mereka menginginkan diterapkannya kembali sistem kekhilafahan untuk dapat menjawab berbagai persoalan bangsa yang tidak kunjung selesai (Khoir, 2014).

Ormas-ormas tersebut mengusung konsep jihad dalam rangka menegakkan khilafatisme di Indonesia. Konsep jihad (*holy war*) dijadikan senjata ampuh untuk

menarik dukungan kaum muslimin dalam rangka kontestasi wacana Islam. Jihad dimaknai hanya sebatas perang fisik dan pemetaan dunia modern menjadi daerah muslim dan kafir (*dar al-Islam wa dar al-harb*). Pemaknaan jihad secara literal dan kaku (*rigid*) seperti ini dapat mengakibatkan meluasnya radikalisisasi sosial di tingkat massa yang tak terkendali. Dan yang lebih mengkhawatirkan adalah terjadinya radikalisisasi konsep wacana agama (teks-teks keagamaan) di tingkat publik yang menjurus kepada aksi teror dan kekerasan yang mengatasmamakan agama.

Pada titik ini diperlukan upaya dalam meng-*counter* radikalisisasi konsep wacana agama (*naş*) tersebut. Menurut Nasaruddin Umar diperlukan upaya deradikalisisasi pemahaman *naş* melalui pendekatan historis, sosiologis, dan antropologis. *Pertama*, pendekatan historis adalah suatu upaya memahami *naş* dengan cara mempertimbangkan kondisi historis-empiris pada saat firman Allah atau hadith itu disampaikan Nabi Muhammad Saw. Dengan kata lain, pendekatan historis merupakan pendekatan yang dilakukan dengan mengaitkan antara ide atau gagasan yang terdapat dalam *naş* dengan determinasi-determinasi sosial dan situasi historis-kultural ketika itu. *Kedua*, pendekatan sosiologi menyoroti dari sudut posisi manusia yang membawanya kepada perilaku itu. *Ketiga*, pendekatan antropologi lebih memerhatikan terbentuknya pola-pola perilaku itu pada tatanan nilai yang dianut dalam

kehidupan masyarakat. Lebih lanjut Nasaruddin menegaskan bahwa tidak semua *naş* mempunyai *asbāb al-nuzūl* atau *asbāb al-wurūd* secara khusus, tegas, dan jelas. Sebagai alternatifnya, ia mengatakan diperlukan penghampiran ketiga pendekatan ini untuk menginterpretasikan kembali maksud *naş* tersebut. Hal ini berangkat dari asumsi ketika Allah Swt berfirman atau Nabi Saw bersabda pasti tidak terlepas dari situasi kondisi yang melingkupi masyarakat pada waktu itu. Bagaimanapun sebuah gagasan atau ide termasuk dalam hal ini wahyu al-Qur'an maupun sabda Nabi Saw, selalu terkait dengan problem historis-kultural waktu itu. Dengan pendekatan historis, sosiologis dan antropologis semacam itu, diharapkan akan mampu menghindari radikalisasi pemahaman *naş* al-Qur'an dan hadith, serta relatif lebih tepat dan akomodatif terhadap perubahan dan perkembangan zaman (Nasaruddin Umar, 2014).

Dalam kasus Hizbut Tahrir Indonesia menurut Ainur Rofiq Al-Amin terdapat tiga landasan ideologi politik khilafah yakni landasan filosofis, landasan normatif, dan landasan historis. *Pertama*, landasan filosofis. Mereka menegaskan bahwa suatu pemikiran harus didasarkan pada nalar yang kuat, karena tanpa nalar yang kuat, pemikiran menjadi rapuh. Akal merupakan piranti untuk memahami *naş* Islam. Karena itu, keimanan pada Islam bergantung pada akal. Meskipun peran akal sangat besar dalam

pandangan Hizbut Tahrir, bukan berarti akal adalah sumber hukum, karena hukum Allah tidak dapat ditentukan dan dinilai oleh akal yang terbatas. Sumber hukum Islam adalah al-Qur'an, hadith, ijma' sahabat, dan qiyas. *Kedua*, landasan normatif. Landasan normatif yang benar-benar bisa disebut sebagai dalil shariat hanya dalil yang bersumber dari al-Qur'an, hadith, ijma' sahabat, dan qiyas yang menggunakan '*illat shar'iyah*'. Landasan normatif di sini adalah dalil tentang seluk-beluk khilafah yang mengacu pada al-Qur'an, hadith, dan ijma' sahabat. Qiyas tidak dijadikan acuan karena dalam masalah khilafah, tidak ada sumber hukum qiyas untuk memperkuat landasan khilafah. *Ketiga*, landasan historis. Hizbut Tahrir menegaskan bahwa sejarah (*tarikh*) tidak dapat dijadikan sebagai sumber peraturan dalam Islam (*al-nizam al-Islami*), baik dari segi pengetahuan tentang suatu peraturan Islam maupun dari segi pengambilan dalil (Ainur Rofiq Al-Amin, 2012).

Tidak *appreciate*-nya Hizbut Tahrir pada landasan historis ini menyebabkan abainya gerakan tersebut terhadap perkembangan dimensi intelektualitas dalam Islam. Peter Huff mencatat faktor ini sebagai salah satu di antara empat karakteristik fundamentalisme secara umum (Basyir, 2014). Demikian juga ia tidak bisa digunakan sebagai acuan dan asas untuk kebangkitan umat, dan asas suatu kajian. Namun, di sisi lain Hizbut Tahrir menyatakan bahwa khilafah bukan sekadar ide atau angan-angan saja,

melainkan pernah ada di dunia.

Sebagai contoh aplikatif dan konsekuensi logis dari metodologi Islam Nusantara dapat dicermati dari “direstuinya” Negara Kesatuan Republik Indonesia” (NKRI) oleh para ulama Nusantara. Penerimaan ulama Nusantara terhadap konsep negara-bangsa (*nation-state*), meski berasal dari konsep Barat, merupakan bukti akan keluwesan dan keterbukaan mereka dalam menafsirkan realitas sosial yang selalu berubah-ubah. Ulama Nusantara tidak berhenti hanya pada penafsiran secara tekstual semata yang kaku (*rigid*), tetapi mereka melihat konteks yang melingkupinya dengan menawarkan alternatif-alternatif dari berbagai metode yang sangat kaya dalam khazanah keilmuan Islam.

Pilihan para *founding fathers* terhadap NKRI memang tepat, kendati pada dasarnya negara kesatuan juga dapat membahayakan di sisi lain. Sebab dalam negara kesatuan, bisa memungkinkan munculnya usaha penyeragaman dan totalitarianisme. Namun hal itu sudah diantisipasi dengan menetapkan negara berbentuk republik, yaitu suatu bentuk pemerintahan yang berkedaulatan rakyat dan dikepalai oleh seorang presiden. Filosofi pemerintahan republik adalah, bahwa rakyat dan kepentingan umum (*al-maṣlahah al-‘āmmah*) merupakan tujuan utama dan menjadi tujuan etis dari penyelenggaraan pemerintahan. Filosofi ini juga sejalan dengan kaidah fiqih yang berbunyi: *taṣarruf al-imām ‘ala al-ra’iyah manūṭun bi al-maṣlahah* (kebijakan pemimpin harus

berorientasikan kepentingan publik) (Yahya Cholil Staquf, 2015).

Penerimaan Pancasila sebagai asas dalam berbegara juga merupakan contoh konkret dari aplikasi metodologi Islam Nusantara. Dalam hal ini, Islam Nusantara sejalan dengan pemikiran Abdurrahman Wahid yang menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharīah* dalam menerima Pancasila sebagai asas kenegaraan dan bukan Islam (Moh Nur Fauzi, 2017).

Pembelaan terhadap ideologi negara ini dilakukan Gus Dur dengan konsisten. Terkait dengan hal ini Gus Dur menyatakan:

Para pendiri bangsa sadar di dalam Pancasila tidak ada prinsip yang bertentangan dengan ajaran agama. Sebaliknya, prinsip-prinsip dalam Pancasila justru merefleksikan pesan-pesan utama semua agama, yang dalam ajaran Islam dikenal sebagai *maqāṣid al-sharīah*, yaitu kemaslahatan umum (*al-maṣlahah al-‘āmmah, the common good*). Dengan kesadaran demikian mereka menolak pendirian atau formalisasi agama dan menekankan substansinya. Mereka memposisikan negara sebagai institusi yang mengakui keragaman, mengayomi semua kepentingan, dan melindungi segenap keyakinan, budaya, dan tradisi bangsa Indonesia. Dengan cara demikian, melalui Pancasila mereka menghadirkan

agama sebagai wujud kasih sayang Tuhan bagi seluruh makhluk-Nya (*rahmatan lil 'ālamīn*) dalam arti sebenarnya. Dalam konteks ideal Pancasila ini, setiap orang bisa saling membantu untuk mewujudkan dan meningkatkan kesejahteraan duniawi, dan setiap orang bebas beribadah untuk meraih kesejahteraan ukhrawi tanpa mengabaikan yang pertama (Abdurrahman Wahid, 2009).

Dalam konteks negara-bangsa Indonesia, kedua tipologi pemikiran Islam di atas dapat digambarkan sebagai berikut:

Tipologi Pemikiran/ Aliiran	Metode Pemikiran	Pendekatan Pemikiran	Contoh Aplikatif Pemikiran
Islam Nusantara	Holistik: tematik, hermeneutik, historis	Dialektika teks [nas primer dan sekunder] dan konteks [realitas sosio-historis kekinian], apresiasi	Pembentukan NKRI dan Asas Negara Pancasila

		<i>maqāṣid al-sharīah</i> (Kontekstua l-Historis)	
Khilafatisme-Fundamentalisme	Parsial-atomistik	Penafsiran teks secara harfiyah (Tekstual-Normatif)	Pembentukan Negara Islam dan Asas Negara Islam

NKRI merupakan wujud *daulat al-muslimin*, yakni sistem pemerintahan kaum muslim Indonesia. Secara konsepsional, UUD 1945 merupakan kompromi antara aspirasi kalangan Islam yang menghendaki identitas Islam dimunculkan dalam perundangan yang mewajibkan kaum muslim menjalankan syariat Islam (Piagam Jakarta), dengan aspirasi kelompok nasionalis, yang notabene juga banyak memeluk Islam, yang merasa keberatan jika keberagamaannya dicampuri oleh negara. Kompromi ini tertuang dalam bunyi Dekrit 5 Juli yang menyatakan bahwa Piagam Jakarta menjiwai seluruh batang tubuh UUD 1945. Bentuk negara Pancasila sebagai *daulat al-muslimin* sebenarnya cukup akomodatif menampung identitas keislaman, sepanjang para aspirannya mampu mengegolkannya secara konstitusional. Sementara gerakan politis yang mengundang semangat Piagam Jakarta

mungkin justru kontraproduktif karena memundurkan bangsa pada suasana pra-kompromi (Moh Anas dan Kholid Rahman, 2015).

Begitu pula dengan gerakan yang mengusung khilafah di Indonesia, sepertinya harus berpikir dua kali, dikarenakan secara teoritis, ide tentang khilafah adalah hanya sebagai salah satu eksperimen sejarah dan bukan satu-satunya konsep baku yang tidak bisa diotak-atik dalam Islam. Sementara dalam tataran praksis, ide khilafah sangat beragam antara satu pemikir dengan pemikir lainnya, atau antara satu negara dengan negara lainnya. Jadi, persoalan kebangsaan dan kemanusiaan tidak akan selesai hanya dengan semboyan “tegakkan khilafah !!!”.

## **Kesimpulan**

Perumusan metodologi Islam Nusantara merupakan kebutuhan mendesak yang harus segera diupayakan dalam rangka menangkap spirit dan gerak laju perkembangan zaman. Islam Nusantara mengapresiasi pendekatan kontekstual dalam merumuskan pandangan keislamannya. Pendekatan kontekstual Islam Nusantara memanfaatkan beberapa metode yang terdapat dalam ranah kajian filsafat hukum Islam seperti *maṣlaḥah mursalah*, *’urf*, dan *maqāṣid al-sharīah*.

Dengan berbagai metode tersebut, cara pandang Islam Nusantara dalam menyikapi realitas tidak semata

hitam putih dan tekstual belaka. Dimensi tekstual (*text*) dalam keilmuan Islam didialogkan dengan realitas sosio-historis (*context*) yang selalu berubah dan berkembang. Pada akhirnya, Islam Nusantara sebagai model Islam Indonesia dalam konteks kekinian diharapkan dapat melahirkan Islam yang *rahmatan lil al-'ālamīn*. Sebuah Islam yang ramah, moderat, toleran dan menghargai nilai-nilai kearifan lokal dan budaya di mana Islam dilabuhkan.

## DAFTAR PUSTAKA

- A'la, Abd. (2000). AL-QUR'AN DAN HERMENEUTIK (MEMAHAMI BAHASA AGAMA DALAM WACANA NEO-MODERNISME. *Taswirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. 8: 127.
- A'la, Abd. (2014). *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan Merajut Islam Indonesia Membangun Peradaban Dunia*. Yogyakarta: LKiS.
- Auda, Jasser. (2015). *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah Pendekatan Sistem*. Diterjemahkan oleh Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im. Bandung: Mizan.
- Azizy, Qadri. (2003). *Reformasi Bermazhab Sebuah Ikhtiar menuju Ijtihad sesuai Sainifik-Modern*. Bandung: Teraju.
- Azra, Azyumardi. (2016). *Transformasi Politik Islam Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*. Jakarta: Prenada Media Group.
- \_\_\_\_\_(1999). *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina.
- Basyir, Kunawi. (2014). MENIMBANG KEMBALI KONSEP DAN GERAKAN FUNDAMENTALISME ISLAM DI INDONESIA. *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*. 14 (1): 23-24.

- Damanhuri. Agustus, (2003). MEMPERTIMBANGKAN KEMBALI PEMIKIRAN GUS DUR BAGI KONTEKSTUALISASI AJARAN ISLAM DI INDONESIA. *Millah: Jurnal Studi Agama*, III (1): 57.
- Fathony, Alvan. (2018). MAQASHID AL-SYARIAH SEBAGAI KONSEP DASAR DALAM TEORI PEMBENTUKAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA. *Jurnal Islam Nusantara*, 02 (02): 277.
- Fauzi, Ahmad. (2018). MODERASI ISLAM, UNTUK PERADABAN DAN KEMANUSIAAN. *Jurnal Islam Nusantara*, 02 (02): 234.
- Fauzi, Moh Nur. 2017. *Pemikiran Maqasid al-Shariah Abdurrahman Wahid dalam Meneguhkan Fiqih Nusantara*. Tesis tidak diterbitkan. Jember: Program Pascasarjana IAIN Jember.
- Fauzi, M. Nur. 22 Desember, 2018. Reaktualisasi Fiqih Kebangsaan Anti Korupsi. *Radar Banyuwangi Jawa Pos*: 22.
- Fitra, Tasnim Rahman. (2006). IJTIHAD UMAR IBN AL-KHATTAB DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM PROGRESIF. *Al-Ahkam: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, 26 (1): 61-63.

- Ghazali, Abd Moqsith. (2016). TAFSIR ATAS ISLAM NUSANTARA DARI ISLAMISASI NUSANTARA HINGGA METODOLOGI ISLAM NUSANTARA. *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, 15 (2): 28.
- Ghazali, Abd Moqsith. 2015. *Metodologi Islam Nusantara*. Dalam Sahal, Akhmad dan Aziz, Munawir. *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Nusantara* (hlm. 108-109). Bandung: Mizan.
- Hosen, Nadirsyah. 2014. *Khilafah Islam Fiktif!* Dalam Komaruddin Hidayat (ed.). *Kontroversi Khilafah Islam, Negara, dan Pancasila* (hlm. 152-164. Bandung: Mizan.
- Huda, Miftahul. (2015). "MANHAJ FIQH SALAFI-LITERAL: EKSPLORASI, KRITIK, DAN APRESIASI. *Ulumuna: Journal of Islamic Studies*, 19 (1): 121.
- Ibn Rusyd, Abū Walid Muḥammad Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Qurṭubī al-Andalusī. Tanpa Tahun. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid*. Surabaya: al-Hidāyah.
- Iswanto, Agus. (2006). TEOLOGI KRITIS DI MASA TEROR: STRATEGI PENDIDIKAN TEOLOGI TERORIS. *Millah: Jurnal Studi Agama*, VI (1): 66-67.
- Khoir, Tholkhatul. (2014). TUJUH KARAKTER FUNDAMENTALISME ISLAM. *Al-Tharir: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, 14 (1): 59.

- Muhammad, Agus. 2008. ISLAM NUSANTARA DI TENGAH GELOMBANG PURITANISME. *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, 26: 30-31.
- Mustaqim, Abdul. (2010). *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS.
- Nakhe'i, Imam dan Juandi, Wawan. (2010). *Revitalisasi Ushul Fiqh Dalam Proses Istimbath Hukum Islam*. Situbondo: Ibrahimy Press.
- Prihantoro, Hijrian A. (2017). ISLAM NUSANTARA DAN FILSAFAT ORIENTASI BANGSA: DIALEKTIKA MODERNITAS BERAGAMA DALAM NEGARA BERBUDAYA. *Millah: Jurnal Studi Islam*, XVI (2): 207-209.
- Qomar, Mujamil. (2015). *Pemikiran Islam Metodologis Model Pemikiran Alternatif dalam Memajukan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Kalimedia.
- Amin, Ma'ruf K.H. 2015. *Khittah Islam Nusantara*. Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz. (eds). *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Nusantara* (hlm. 346). Bandung: Mizan Pustaka.
- Siradj, Said Aqil. (2015). *Islam Kalap dan Islam Karib*. Jakarta: Daulat Press.

- Tim Forza Pesantren, (ed.). Staquf, Yahya Cholil. (2015). *Ijtihad Politik Islam Nusantara Membumikan Fiqih Siyash Melalui Pendekatan Maqashid asy-Syari'ah*. Jawa Timur: Lirboyo Press.
- Ubaid, Abdullah dan Bakir, Mohammad (Eds.). (2015). *Nasionalisme dan Islam Nusantara*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara dan PP Lakpesdam NU.
- Umar, Nasaruddin. (2014). *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo.
- Wahid, Abdurrahman. (2009). *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika-The Wahid Institute-Maarif Institute.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Islam Ku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara.
- Wijaya, Aksin. (2014). *Satu Islam Ragam Epistemologi Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Zaprul Khan. (2016). *Filsafat Ilmu Sebuah Analisis Kontemporer*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.