

ETIKA SOSIAL GUS DUR

Abdus Salam

Alumni Jurusan Filsafat Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstract

Islam as a complete religion that actually provides a view and the right way of life. Yet in the reality Muslim often ignores to see social problems that continue to occur. This is seen from the lack of attention in Islam on the problem of poverty and oppression. Islam only appears in the form of individual mistake that escapist. Whereas, the Qur'an has clearly explained the concern very beautiful, as in QS. al-Baqarah [2]: 177. Therefore, it is important to re-read the meaning of Islam by more open and critical approach, one of them through discourse ethics, which in Islam is known as "akhlak" terms. Through the theological-philosophical approach, by tracing the motives of social ethics in the thought of Abdurrahman Wahid, who understand (through indigenization of Islam) Islamic teaching (tauhid) critically in order to realize "social pillar", this research aims to probe again the akhlak relevance (Islam) in the context of humanitarianism and Indonesian culture to answer any real-life problem for the realization of social welfare.

Keywords: *akhlak/etika sosial, rukun sosial, pribumisasi Islam*

A. Pendahuluan

Perdebatan mengenai Islam merupakan masalah yang tidak pernah tuntas. Di balik perdebatan yang terjadi, inti persoalan tentang Islam sebenarnya berpangkal pada perbedaan cara pandang dalam memahami Islam. Namun yang paling mendesak saat ini adalah perlunya kehadiran suatu pemahaman tentang Islam yang berorientasi pada penyelesaian masalah-masalah sosial, sebagaimana Hassan Hanafi yang menyebut bahwa "Islam tidak sepenuhnya cocok disebut agama, akan tetapi Islam adalah etika, kemanusiaan, ilmu sosial atau ideologi. Islam merupakan deskripsi seorang manusia dalam masyarakat, kebutuhan primernya, komitmen moralnya dan aksi sosialnya".¹

Belakangan Hamka juga mempertegas pandangan di atas bahwa posisi kedua akhlak setelah tauhid dalam ajaran Islam menunjukkan bahwa betapa urgen posisi akhlak tersebut. Ia menjadi penghubung antara kedalaman tauhid dengan amal

¹ Hassan Hanafi, "Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan" dalam *Islam dan Humanisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2007), hlm. 1-2.

perbuatan. Artinya, syariah sebagai komponen terakhir pelaksanaannya bergantung sepenuhnya pada akhlak. Benar sebuah pernyataan “ketika akhlak seseorang baik, maka perbuatannya pun ikut baik”.² Namun persoalannya, akhlakseringkali ditempatkan di tempat yang kurang layak,³ yaitu sebatas *adab*, sopan santun, etiket, budi pekerti, tatakrama atau tata susila dalam arti kesantunan pribadi belaka.

Sempitnya pemaknaan akhlak inilah yang seringkali menjadi penyebab melemahnya daya kritis dan spirit keadilan yang seharusnya dapat menghubungkan keluhuran ajaran dengan kemuliaan praktik-praktik kemanusiaan dalam kehidupan sehari-hari. Hilangnya spirit keadilan ini juga menyebabkan umat seringkali kesulitan menerapkan ajaran Islam secara menyeluruh, yang terjadi justru praktik-praktik kehidupan beragama yang cenderung parsial, sehingga menyebabkan energi keadilan semakin melemah. Ini bisa dilihat dari “*ciut*”-nya agama dalam menyelesaikan kompleksitas persoalan kehidupan masyarakat modern seperti kemiskinan, hak asasi manusia, demokrasi, lingkungan hidup, kebodohan, keterbelakangan, ketidakadilan, penindasan dan sederet persoalan lainnya yang sebagaimana istilah Amin Abdullah tidak (kurang) mendapat porsi kepedulian yang “menggigit” dari masifitas keagamaan.

Dewasa ini, agama tampaknya sudah menjadi kesalehan eskapistik yang membiarkan dirinya menjadi simbol yang acuh terhadap kemungkaran sosial yang terus berlangsung. Sehingga tanpa disadari dalam wacana kehidupan, agama hanya menjadi ruang “pemujaan” Tuhan semata, tanpa ada ‘*greget*’ untuk melakukan perubahan pada struktur sosial dan politik yang timpang.

Mengenai upaya ini penulis memandang sangat dibutuhkan suatu kaca mata baru dalam memahami Islam, sebuah kerangka yang menempatkan Islam dalam konteks yang lebih terbuka dan peka terhadap masalah-masalah sosial. Satu hal penting bahwa tujuan utama diutusny Nabi Muhammad tidak lain hanyalah untuk menyempurnakan akhlak, maka apakah mungkin akhlak hanya terbatas pada soal sopan santun, tata krama atau tata susila? Jawabannya tentu sangat tidak mungkin.

² Abd Haris. *Etika Hamka*, (Yogyakarta: LKiS 2010), hlm. 73.

³ Secara definitif, dalam Islam kata akhlak merupakan bentuk jamak dari kata “*khuluq*” atau “*khilq*” yang berarti perangai atau watak dasar. Dengan demikian, akhlak dalam Islam bisa diartikan suatu sistem yang meliputi segala tindakan sehari-hari sebagai aplikasi ajaran-ajaran yang diterangkan dalam hukum Tuhan. Sedangkan untuk istilah etika Ahmad Amin mendefinisikan sebagai ilmu yang menjelaskan arti baik dan buruk, menerangkan apa yang seharusnya dilakukan oleh seorang manusia kepada yang lain, menyatakan tujuan yang harus dituju oleh manusia di dalam perbuatan mereka dan menunjukkan jalan untuk melakukan apa yang seharusnya diperbuat. Sementara itu, pengertian etika sosial secara spesifik diartikan oleh Franz Magnis Suseno, bahwa etika sosial adalah filsafat atau pemikiran kritis rasional tentang kewajiban dan tanggung jawab manusia sebagai bagian dari masyarakat. Etika sosial adalah bagian dari etika yang berfungsi untuk merefleksikan perbuatan manusia serta menilai baik-buruknya perbuatan manusia. Dalam diskursus etika sedikitnya ada dua tradisi dalam menilai suatu tindakan, *Pertama*, Teleologi, baik buruknya perilaku manusia dinilai dari apakah perilaku itu menunjang proses pencapaian tujuan akhir hidupnya atau malah menghambat. *Kedua*, Deontologi, baik atau buruknya suatu tindakan berdasarkan apakah tindakan tersebut sesuai atau tidak dengan kewajiban moral. Etika ini tidak mempersoalkan akibat tindakan tersebut, melainkan berdasar pada kewajiban, tuntunan dan perintah moral. Lebih lengkap lihat Abd Haris. *Etika Hamka*, hlm. 41. Lihat pula, K. Bertens. *Etika*, (Jakarta: Gramedia Jakarta Utama, 2004), hlm. 15-18.

Atas dasar itulah penulis memandang perlu melihat bagaimana konstruksi gagasan etika dalam pemikiran Abdurrahman Wahid yang menawarkan satu definisi dan penglihatan baru dalam memahami Islam terutama tentang konsep akhlak dalam Islam. Ia mendefinisikan akhlak tidak sebagai akhlak individu tetapi sebagai etika sosial, karena bagi Abdurrahman Wahid yang jelas Islam tidak hanya menyediakan aturan normatif tentang sopan-santun, akan tetapi juga menyediakan kerangka etis bagi terbentuknya kehidupan masyarakat yang baik. Sebagaimana singgungnya:

Bukanlah lalu menjadi sangat dalam makna sabda Nabi, “Bahwasanya aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan akhlak”. Kemuliaan akhlak hanyalah akan terasa logis untuk disempurnakan, jika upaya itu diartikan pengembangan kesadaran mendalam akan etika sosial dari sebuah masyarakat bangsa. Tugas Islam adalah mengembangkan etika sosial yang memungkinkan tercapainya tujuan penyejahteraan kehidupan manusia.⁴

Hal ini bisa dimengerti oleh karenanya sebagai bidang dari filsafat moral, etika hendak menyediakan prinsip-prinsip objektif dalam moralitas, baik sebagai panduan ataupun penilaian bagi moralitas kehidupan manusia, tanpa bisa menjadi etika sosial, norma-norma agama akan kehilangan dimensi moral dan etisnya. Sehingga manifestasi keagamaan menjadi sangat kaku dan hitam-putih yang menjadi penyebab lahirnya dua model agama yang kontraproduktif. *Pertama*, fundamentalisme yang tekstual, pro kekerasan dan simbolik. *Kedua*, gerakan agama karikatif yang hanya melakukan perbaikan secara partikular tanpa kesadaran akan struktur sosial-politik yang timpang.

Salah satu ayat yang dirujuk oleh Abdurrahman Wahid dalam menunjukkan besarnya semangat Islam untuk membentuk masyarakat yang adil, egaliter dan terbebas dari segala bentuk penindasan dan ketimpangan sosial adalah surat *al-Baqarah* ayat 177.⁵ Artinya bahwa struktur masyarakat yang adil harus ditandai dengan perhatian yang cukup terhadap kesejahteraan orang-orang yang menderita dan pembelaan atas kaum lemah.

Dengan demikian Abdurrahman Wahid berusaha mengusung wacana etika sosial melalui perspektif teologis dan filosofis secara bersamaan. Sebuah paradigma yang penulis pikir relevan untuk menjawab berbagai persoalan sosial-politik di negeri ini, karena etika dalam arti ini kemudian menjadi se bentuk kewajiban, tanggung jawab dan kritik atas perilaku dan struktur masyarakat yang tidak etis (tidak adil).

Komitmen ini Abdurrahman Wahid tunjukkan melalui gagasan pribumisasi Islam; sebuah gagasan dan upaya Abdurrahman Wahid dalam rangka mengkontekstualisasikan

⁴ Abdurrahman Wahid, “Islam dan Masyarakat Bangsa,” *Jurnal Pesantren*, No. 3, Volume VI, 1989, hlm. 7.

⁵ “Kebajikan itu bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan ke barat, tetapi kebajikan itu ialah (kebajikan) orang beriman kepada Allah, hari akhir, malaikat-malaikat, kitab-kitab dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak yatim, orang miskin, orang-orang yang dalam perjalanan (musafir), peminta-minta dan untuk memerdekakan hamba sahaya, yang melaksanakan salat dan menunaikan zakat, orang-orang yang menepati janji apabila berjanji dan orang yang bersabar dalam kemelaratan, penderitaan, dan pada masa peperangan, maka mereka itulah orang-orang yang benar dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa. QS. *al-Baqarah* [2]: 177, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta:Departemen Agama RI, Bumi Restu, 2005).

ajaran Islam di tengah dinamika dan problematika kemanusiaan, terutama dalam konteks kemanusiaan dan keindonesiaan, dengan harapan Islam bisa menjadi jawaban atas setiap problematika kebangsaan tanpa kehilangan identitas normatifnya sebagai agama Tuhan yang paripurna.

B. Etika Sosial (Islam); Kewajiban dan Tanggung Jawab

Gagasan etika sosial Abdurrahman Wahid secara genealogies lahir sebagai kritik atas bangunan sosial-politik Orde Baru yang dipandang telah melakukan reproduksi sosial melalui restrukturisasi lembaga politik serta reorientasi nilai-nilai budaya yang melahirkan sekularisasi, salah satunya melalui pelucutan orientasi agama dalam partai politik. Atas nama pembangunan dan sistem politik modern, segenap aktivitas politik harus sepi dari sentimen keagamaan, sehingga *Islam yes, Partai Islam no!* menjadi slogan sakral yang menjelma syarat bagi boleh tidaknya warga negara berpartisipasi dalam politik. Proses ini bukan tidak beresiko karena ia berarti suatu pemangkasan nilai-nilai politik, yang seharusnya dilindungi oleh Undang-undang.

Kenyataan ini menciptakan kondisi yang memprihatinkan, karena pada akhirnya kolaborasi antara birokrat, militer, dan teknokrat, menjelma piramida birokratisasi. Ilmu pengetahuan digunakan sebagai mesin politik untuk merubah struktur masyarakat, agar sesuai dengan kepentingan negara. Akhirnya negara berkembang begitu kuat bersamaan dengan melemahnya masyarakat sipil, sehingga masyarakat berada dalam subordinasi, baik pada tataran strategi politik maupun alternatif pemikiran.⁶

Selain karena strategi Orde Baru yang berupa peminggiran tradisi oleh modernisasi (salah satunya atas pesantren yang dianggap budaya pra modern sebagai penghambat pembangunan) dan arah pembangunan yang mengacu ada percepatan ekonomi, tidak dengan pemerataan ekonomi, kritik utama Abdurrahman Wahid terarah padapendekatan yang dilakukan Orde Baru, yaitu penempatan agama hanya sebagai pelangkap atau perekat (integrasi) dalam bangunan sosial-politik.

Menjadikan agama sebagai sebuah suplemen (integrasi) dalam negara, bagi Abdurrahman Wahid hanya akan mengakibatkan kecilnya penghargaan negara terhadap hak asasi manusia dan tidak mendukung tegaknya kedaulatan hukum serta kecilnya ruang gerak bagi kebebasan berbicara dan berpendapat. Dengan posisinya yang bersifat suplementer, hubungan agama dan negara akan bersifat manipulatif, yaitu sekadar menyediakan simbol-simbol agama sebagai legitimasi bagi kekuasaan.

Selain berperan sebagai integrasi, agama juga mampu menjadi transformasi. Sejak Islam hadir misalnya, Islam telah mengamanatkan pembaharuan struktur sosial yang egaliter, melampaui kapitalisme feodal dari elite Mekkah. Fungsi transformatif Islam tersebut tentu dalam wacana sebagai etika sosial.⁷

⁶ AS Hikam, "Negara, Masyarakat Sipil dan Gerakan Keagamaan dalam Politik Indonesia", *Jurnal Prisma* Volume 3, Maret 1991, hlm. 75-81

⁷ Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 74-75.

Jika dipahami lebih jauh, berdasarkan kritik tersebut, Abdurrahman Wahid ingin menunjukkan bahwa agama (Islam) memiliki peran penting yang tidak boleh diabaikan dalam setiap pembangunan masyarakat. Walaupun tidak langsung, secara historis Islam muncul sebagai protes terhadap ketidakadilan yang terdapat pada masyarakat pedagang di Jazirah Arab pada masa kelahirannya. Fakta historis ini menjadi penyebab berkonsentrasinya Islam untuk merumuskan cara-cara praktis dalam mengatasi ketidakadilan. Melalui pengupayaan contoh dan jalan hidup yang benar, etika haruslah menjadi dasar, yang menopang manusia untuk dapat mengembangkan masyarakat yang baik (*good society*).⁸

Dalam Islam dengan jelas disebutkan bahwa terciptanya manusia sebagai khalifah di muka bumi, dengan maksud agar ia mampu menyejahterakan bumi. Sehingga tindakan dan perbuatannya akan senantiasa selalu berkaitan dengan etika. Hal ini wajar sebab sebagai bidang dari filsafat moral, etika hendak menyediakan prinsip-prinsip objektif dalam moralitas, baik sebagai panduan ataupun penilaian bagi moralitas kehidupan manusia. Dalam konteks inilah menjadi sangat relevan definisi yang diungkapkan Franz Magnis Suseno bahwa etika adalah pemikiran kritis dan rasional tentang kewajiban dan tanggung jawab manusia sebagai bagian dari masyarakat.⁹

Berangkat dari rumusan tersebut, persoalannya adalah bagaimana dimensi pribadi bisa diterjemahkan secara sosial? Pada kesempatan ini Abdurrahman Wahid mengkonstruksikan sebuah cara berteologi yang di satu sisi tetap berpijak pada ortodoksi dan di sisi lain terkait dengan ortopraksis. Teologi ini melihat peran agama bagi manusia dalam dua hal, yaitu teologi positif (*amar ma'ruf*) dan teologi negatif (*nahi mungkar*). Teologi positif berfungsi untuk mendorong etos kerja manusia sebagai khalifah Tuhan di dunia, sedangkan teologi negatif diletakkan dalam kerangka kritik sosial terhadap struktur dan praktik-praktik yang mengarah pada proses dehumanisasi.¹⁰ Artinya, teologi (akidah) agama harus ditempatkan dalam kerangka penglihatan yang baru, seperti menyoroti masalah kemiskinan dan ketidakadilan dalam perspektif yang dinamis. Abdurrahman Wahid menawarkan:

...Usaha menjembatani kedua bentuk keberagaman yang ekstrem ini adalah sebuah keharusan yang ditunjuk oleh QS (2:177), dimana ia menghubungkan rukun Iman dan rukun Islam dengan rukun sosial, yaitu perhatian yang cukup terhadap dana untuk membela kaum lemah.¹¹

Dengan demikian, progresifitas beragama harus segera dilakukan. Dari dogmatisme teologis yang tertutup, menuju perjuangan universal yang menyentuh problem nyata kehidupan sosial masyarakat. Bagi Abdurrahman Wahid rukun Islam

⁸ Abdurrahman Wahid, "Islam, Ideologi dan Etos Kerja di Indonesia," dalam Budhy Munawar-Rachman (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 583.

⁹ Franz Magnis Suseno dkk., *Etika Sosial; Buku Panduan Mahasiswa*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), hlm. 3-7.

¹⁰ Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan*, (Jakarta: Lappenas, 1981), hlm. 7.

¹¹ Abdurrahman Wahid, "Paradigma Pengembangan Masyarakat Melalui Pesantren," *Jurnal Pesantren*, No. 3, Volume V, 1988, hlm. 7.

memiliki dimensi sosial yang tinggi.¹² Namun kita sering tidak menyadari adanya perintah dalam apa yang kita yakini selama ini, salah satunya perintah implisit berupa pemerataan kesejahteraan, utamanya dalam zakat yang tidak ditangkap oleh umat sehingga tidak menjadi kesadaran teologis.

Dengan cara ini Abdurrahman Wahid berusaha mendasarkan kepedulian sosial pada keimanan, sebuah orientasi yang bertolak dari keyakinan keagamaan yang abadi, menuju usaha praksis penyelesaian problem yang sedang dihadapi masyarakat. Segenap amal ibadah diharapkan berdampak pada perbaikan kondisi masyarakat. Jika hal itu tidak terjadi maka keimanan seseorang perlu untuk ditinjau kembali, karena keimanan sejatinya telah menyediakan dasar bagi kepedulian sosial tersebut.

Pada kesempatan ini penulis teringat dengan definisi kafir yang pernah diungkapkan Asgar Ali Engeneer, ia secara radikal menyebut bahwa istilah kafir yang sering disebut pada masa awal Islam dalam arti yang sesungguhnya tidak sekedar mereka yang tidak beriman, tetapi juga mereka yang menumpuk kekayaan, membiarkan ketidakadilan, serta merintangai upaya-upaya penegakan keadilan di masyarakat.¹³

Dalam kerangka itu pulalah, secara teoretis konsep rukun sosial dalam etika sosial Abdurrahman Wahid mengandung imperatif kategoris, yaitu kepedulian sosial sebagai kewajiban etis yang lahir dari hukum moral, dalam hal ini ajaran normatif Islam berupa rukun Iman dan rukun Islam. Dengan demikian etika sosial Abdurrahman Wahid menjadi bagian dari etika deontologi Kant. Hanya saja, jika etika deontologi Kant berangkat dari rasionalisme murni, etika sosial Abdurrahman Wahid berangkat dari aturan agama (perintah Allah atau akidah), yaitu ketaatan kepada perintah Allah (yang dalam diri-Nya menyimpan kebenaran dan kebaikan) merupakan kewajiban moral karena patuh terhadap aturan itu sendiri, bukan karena kalkulasi keuntungan yang bersifat hipotesis. Sifat ini sebagaimana etika Kant juga melahirkan otonomi moral, karena perintah etis ini berada dalam moralitas yang digerakkan oleh kesadaran jiwa (*ma'rifat*) bukan legalitas hukum.¹⁴

¹² *Pertama*, syahadat yang semestinya bersifat pribadi memiliki dimensi sosial, sebab pengucapannya harus di depan khalayak, khususnya ketika persaksian atau sumpah. Begitu juga dengan rukun yang lain. *Kedua*, Shalat mampu menghindarkan masyarakat dari perilaku mungkar apalagi ketika berjamaah, yang berarti mengandung orientasi menjaga keterlibatan masyarakat. *Ketiga*, haji merupakan pertemuan universal semua manusia dalam keadaan yang paling murni. *Keempat*, puasa tentu menghadirkan kesetiakawanan sosial karena praktik ibadahnya berpijak pada kelaparan. Sedangkan *kelima*, zakat merupakan perintah yang berdimensi sosial karena setiap harta mukmin terdapat hak kaum miskin yang harus ditunaikan. Lihat, Maman Imanulhaq Faqih, *Fatwa dan Canda Gus Dur*, (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 220.

¹³ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 7. Sebagaimana dalam salah satu Hadis Qudsi-Nya Allah menegaskan bahwa: “*Tidak beriman kepada-Ku, tidak beriman kepada-Ku, orang yang tidur dalam keadaan kenyang, sementara ia tahu tetangganya kelaparan.*” Sebagaimana dikutip oleh Hidayatullah Muttaqin, dalam “Peranan Negara dan Masyarakat dalam Mengentaskan Kemiskinan” *Jurnal Ekonomi Ideologis*, No. 1, September, 2006, hlm. 1-2.

¹⁴ Sebagaimana menurut KH. Husein Muhammad rukun sosial yang dimaksud Abdurrahman Wahid, dalam tradisi Islam merupakan pengejawantahan dari makna ihsan (budi baik), tetapi ihsan dalam pengertiannya yang luas adalah nilai-nilai kemanusiaan. Jadi, konsep ihsan dalam pemikiran Abdurrahman

Sebagai bagian dari etika deontologi, Abdurrahman Wahid telah menunjukkan bahwa persoalan etika tidak hanya mengandaikan hasil yang baik, tetapi proses dalam memahami suatu nilai yang mendasari suatu tindakan tertentu itu juga sangat penting, karena setiap tindakan senantiasa bergantung pada cara (proses) bagaimana suatu tindakan itu dipahami. Namun dalam Islam setiap tindakan memiliki tujuan-tujuan yang pasti, yaitu berupa pengabdian kepada Tuhan (Allah) demi kehidupan (kebahagiaan) kelak di akhirat (Surga). Dengan adanya konteks ini, manusia selalu merasakan kebutuhan akan Tuhan, dan dengan demikian tidak berbuat sesuka hati, karena itulah akan ada kendali atas perilakunya selama hidup dan pencegahan atas sesuatu yang secara moral dinilai atau tidak baik di dunia. Sehingga etika sosial Abdurrahman Wahid tidaklah murni deontologis.

Dalam konteks inilah, etika sosial Abdurrahman Wahid menemukan relevansinya dalam dinamika keislaman di Indonesia, seperti yang dapat kita lihat, intensitas keagamaan di Indonesia masih berada pada tataran normatif-legitimatif, yaitu orang Islam lebih cenderung meyakini dan menjalankan perintah yang secara teks tertuang dalam *nash* (al-Qur'an atau Hadis), karena hal itu diyakini akan membawa pada kebahagiaan ukhrawi. Sehingga pewacanaan rukun sosial sebagai kewajiban agama (menjadi bagian dari rukun Iman dan rukun Islam) mendapat legitimasi secara teologis pula.

Di tengah realitas kemanusiaan dengan semakin menguatnya sikap hidup individualistik dan apatisme umat Islam Indonesia terhadap problem kemasyarakatan yang terus berlangsung seperti korupsi, penindasan dan kemiskinan, konsep rukun sosial yang diwacanakan Abdurrahman Wahid ini menjadi amunisi dan kekuatan penting dalam etika sosialnya.

Persoalan utama yang kemudian muncul adalah mampukah gagasan etika sosial Abdurrahman Wahid ini menjadi paradigma atau cara baru berteologi? Sementara sejauh ini Abdurrahman Wahid belum menunjukkan sisi teologis dari gagasan etika sosialnya. Ia masih tetap tergerak *an sich* pada tataran wacana politik (*counter* atas kebijakan negara) dan belum menjadi wacana agama (kesadaran agama). Apalagi ditambah inkonsistensi Abdurrahman Wahid dalam menegakkan rukun sosial, jelas menjadi kelemahan tersendiri bagi masifitas gagasan etika sosialnya.

Secara praksis inkonsistensi itu bisa dilihat dari kurang jelasnya batas antara pemikiran keislaman Abdurrahman Wahid dengan wacana pluralismenya yang dinilai oleh sebagian orang (yang tidak memahami) "*kebablasan*". Sehingga sikap Abdurrahman Wahid seringkali menjadi sumber kesalahpahaman atau bahkan keraguan terhadap kebenaran gagasan tersebut. Tidak heran bila wacana etika sosial Abdurrahman Wahid ini kurang mendapat porsi perhatian yang cukup, terutama dilapisan masyarakat bawah.

Wahid adalah moralitas luhur, budi pekerti mulia dan hati nurani yang bersih, ihsan menjadi puncak keberagamaan seseorang yang menuntun pada kepedulian sosial yang tinggi. Lihat, Husein Muhammad, *Sang Zahid; Mengarungi Sufisme Gus Dur*, (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm. 53. Lihat pula ulasan Abdurrahman Wahid dalam *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, (Depok: Desantara, 2001), hlm. 188.

Fakta ini menunjukkan bahwa gagasan Abdurrahman Wahid dalam satu sisi tidak berada pada konteksnya, yaitu konteks di mana dan untuk siapa gagasan itu. Barangkali benar adanya pernyataan bahwa “Abdurrahman Wahid terlalu maju untuk Indonesia”¹⁵. Pernyataan tersebut menjadi peneguh bahwa pemikiran Abdurrahman Wahid masih menyiratkan nuansa eksklusivitas dalam inklusifitas pemikirannya.

C. Pribumisasi Islam; Upaya Memahami Realitas

Persoalan utama yang seringkali muncul dalam setiap upaya memahami agama adalah bagaimana menerjemahkan “yang Tuhan” ke “yang manusia”. Dengan kata lain, tanpa metode yang tepat, menurunkan yang langit menjadi yang bumi menjadi pekerjaan sulit, sebab sempitnya pengetahuan dan kurang tepatnya pemahaman terhadap hakekat agama, dapat mengakibatkan kesalahan pula dalam merefleksikannya.

Oleh karena itu reinterpretasi (memahami) Islam menjadi upaya yang sangat penting. Tanpa kehadirannya Islam akan menjadi agama yang mengalami “kemacetan”. Ini berarti menyalahi ketentuan agama (Islam), sebagaimana yang tertuang dalam ungkapan “Islam sesuai untuk segenap tempat dan masa (*al-Islâm yasluhu li kulli makânin wa zamânin*).” Untuk menjaga fungsi ini, Abdurrahman Wahid menawarkan suatu metode “tafsir” sederhana dalam memahami Islam, yaitu metode pribumisasi.

Secara umum gagasan pribumisasi Islam lahir sebagai pembacaan tegangnya hubungan antara Islam dengan kebudayaan. Abdurrahman Wahid menangkap adanya gejala “Arabisasi” di kalangan masyarakat Islam sekitar tahun 1980-an. Gejala “Arabisasi” salah satunya terlihat dalam penamaan aktivitas keagamaan dengan menggunakan bahasa Arab. Seolah tidak Islami atau keislaman seseorang akan berkurang jika tidak menggunakan istilah-istilah Arab.¹⁶ Bentuk aktivitas keislaman dalam bentuk kebudayaan seringkali dianggap melenceng dari ajaran Islam dan dianggap sesuatu yang bid’ah. Hal ini terlihat dari gencarnya upaya purifikasi dan Arabisasi terhadap aktivitas keislaman yang dilakukan oleh beberapa kelompok waktu itu bahkan hingga hari ini.

Keberagamaan seperti ini salah satunya diakibatkan karena rasa kurang percaya diri umat Islam dalam melihat ‘kemajuan barat’ yang sekuler. Sehingga jalan satu-satunya adalah dengan mensubordinasikan diri ke dalam konstruk Arabisasi yang diyakini sebagai langkah ke arah Islamisasi, tanpa pernah terpikir bahwa Arabisasi jelas “bukanlah” Islamisasi.

¹⁵ Pernyataan ini disampaikan oleh Ahmad Dhani, Yenni Wahid dan beberapa tokoh lainnya sebagai kesan atas Abdurrahman Wahid, dalam acara Talkshow Kick Andy yang ditayangkan di Metro TV pada 15 November 2007.

¹⁶ Bentuk Arabisasi yang seringkali dicontohkan oleh Abdurrahman Wahid misalnya penyebutan Fakultas Keputrian dengan sebutan *kulliyatul bannat* di UIN. Para kelompok Islam fundamentalis juga menyebutkan *antum* untuk menyebut kamu dalam dialog dengan sesamanya. Juga penyebutan *ikhwat* untuk saudara satu golongan. Terkadang penyebutan ini salah dalam penggunaannya karena tidak memperhatikan kaidah bahasa Arab yang benar. Sering laki-laki tunggal disebutkan dengan *antum*. Padahal kalimat itu merupakan kata ganti untuk orang laki-laki jamak. Lihat, Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita; Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute. 2006), hlm. 244.

Kompleksitas problem tarik ulur antara agama dan kebudayaan juga harus diakui menjadi salah satu penyebab permasalahan tersebut. Di satu sisi Islam adalah agama hukum yang harus menerapkan aturannya kedalam realitas masyarakat, sementara kebudayaan adalah realitas yang terus mengalami perubahan, sehingga tidak mudah untuk ditundukkan dengan aturan baku (aturan Islam).

Untuk meleraikan persoalan di atas, Abdurrahman Wahid menggambarkan hubungan keduanya sebagai berikut:

Agama (Islam) dan budaya mempunyai independensi masing-masing, tetapi keduanya mempunyai wilayah tumpang tindih. Bisa dibandingkan dengan independensi antara filsafat dan ilmu pengetahuan, orang tidak bisa berfilsafat tanpa ilmu pengetahuan, tetapi tidak bisa dikatakan ilmu pengetahuan adalah filsafat. Agama (Islam) bersumberkan wahyu dan memiliki norma-norma sendiri. Karena bersifat normatif, maka ia cenderung menjadi permanen. Sedangkan budaya adalah buatan manusia. Oleh sebab itu, ia berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan cenderung selalu berubah. Perbedaan ini tidak menghalangi kemungkinan manifestasi kehidupan beragama dalam bentuk budaya.¹⁷

Tidak terhenti disitu, dalam teks berikut Abdurrahman Wahid menunjukkan keunikan pribumisasi Islam sebagai suatu metode. Sebagaimana ungunya:

Dalam proses ini (pribumisasi Islam), pembauran Islam dengan budaya tidak boleh terjadi, sebab berbaur berarti hilangnya sifat-sifat asli. Islam harus tetap pada sifat Islamnya, al-Qur'an harus tetap dalam bahasa Arab, tidak diperlukan 'Qur'an Batak dan 'Hadis Jawa'. Islam tetap Islam, di mana saja berada, akan tetapi tidak berarti semua harus disamakan 'bentuk luar' nya.¹⁸

Pribumisasi Islam bukanlah "jawanisasi" atau "sinkretisme", sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri.¹⁹

Pada titik inilah metode perumusan hukum Islam dengan pribumisasi, baik melalui ushul fiqh maupun *qawa'idul fiqh* menjadi ratu pengetahuan dalam tradisi Islam yang menyediakan akomodasi realitas dalam masyarakat untuk dirumuskan ke dalam aturan Islam. Akomodasi ini bersifat sadar-realitas, sehingga paradigmanya bukan pengaturan-realitas, melainkan memahami-realitas, dan merumuskan hukum agama yang mampu menaunginya.²⁰ Dalam konteks ini, Islam tidak berperan sebagai yang asing yang hendak menjajah, tetapi lentur yang hendak menyempurnakan proses kemanusiaan dan kemasyarakatan yang lebih inklusif.

¹⁷ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama*, hlm. 117.

¹⁸ Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm. 108.

¹⁹ Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 82. Dalam buku ini Abdurrahman Wahid menegaskan bahwa "Jawanisasi" menunjukkan dominasi budaya Jawa atas Islam, sehingga Islam hanya menjadi "kulit luar" (bungkus), dari substansi yang bersifat Jawa. Sama halnya dengan "sinkretisme" yang dapat didefinisikan sebagai usaha memadukan teologi atau system kepercayaan lama, tentang sekian banyak hal yang diyakini sebagai kekuatan gaib berikut dimensi eskatologisnya dengan Islam, yang selanjutnya membentuk panteisme. Sinkretisme ini seringkali dipahami sebagai pencampur-adukan macam-macam: teologi "gado-gado teologis" yang tak beraturan.

Dalam kaitannya dengan etika sosial, Abdurrahman Wahid menawarkan tiga pendekatan dalam melihat dan memahami Islam. *Pertama*, pendekatan struktural, yaitu perjuangan Islam yang berorientasikan “penguasaan” struktur negara dan bersifat institusional. Sebagaimana yang telah disinggung di atas, Islam diposisikan sebagai agama yang memiliki andil besar dalam mengembangkan negara sekaligus menjadi penjamin terwujudnya nilai-nilai kemanusiaan dalam suatu negara. *Kedua*, pendekatan kultural, yaitu pendekatan yang menekankan pada pencerahan pemikiran, dan gerakan-gerakan non-struktural lainnya. Sedangkan *ketiga*, adalah pendekatan yang mengelaborasi kedua pendekatan di atas, yaitu pendekatan dengan istilah pendekatan sosio-kultural, yaitu akar-akar kultural digunakan untuk melakukan transformasi kultural dan sosial.²¹

Untuk itu, pribumisasi Islam bisa dipahami sedikitnya dalam dua hal: *Pertama*, pribumisasi Islam memiliki sifat kontekstualisasi atau pengembangan aplikasi *nash*. Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan ajaran.²²

Pada konteks selanjutnya, akan tercipta pola-pola keberagamaan (Islam) sesuai dengan konteks lokalnya, karena pribumisasi memberi keanekaragaman interpretasi dalam praktik kehidupan beragama (Islam) di setiap wilayah yang berbeda-beda. Dengan demikian, kebenaran Islam tidak lagi dipandang secara tunggal, melainkan beraneka ragam. Tidak ada lagi anggapan Islam yang di Timur Tengah sebagai Islam yang murni dan paling benar, Islam sebagai agama mengalami historisitas yang terus berlanjut.²³

Pada tahap ini, pribumisasi Islam akhirnya menjadi “pangkalan kultural” tempat Islam meleraikan ketegangan antara watak hukum dalam dirinya dengan kondisi realitas yang ingin diatur. Sehingga dengan begitu Islam akhirnya bisa keluar dari dirinya untuk memperjuangkan prinsip-prinsip kemanusiaan universal, seperti demokrasi (*syura*), keadilan (*adalah*) dan persamaan (*musawah*) di depan hukum.

Kedua, pribumisasi Islam bersifat progresif dan liberatif, yakni kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman atau penyimpangan terhadap ajaran dasar agama (Islam). Tetapi dilihat sebagai pemicu untuk melakukan respon kreatif secara *intens*, agar Islam dapat menjadi ajaran yang dapat menjawab problem-problem kemanusiaan

²⁰ Syaiful Arif, *Deradikalisasi Islam; Paradigma dan Strategi Islam Kultural*, (Depok: Koekoesan, 2010), hlm. 6.

²¹ <http://www.gusdur.net>, *Berebut Tafsir Pribumisasi Gus Dur*, Jakarta: Senin, 09 Januari 2012. Diakses pada hari Jum'at, 06 Juni 2014 pukul 21:46 Wib.

²² Contoh sederhana dalam hal ini adalah: Setelah lahir wacana emansipasi wanita (modern), dibutuhkan perubahan cara pandang mengenai keadilan, dari keadilan menurut suami, menjadi keadilan menurut istri dalam kasus poligami. Kasus ini merujuk pada *QS. al-Nisa* [4] ayat 3. Dengan adanya perubahan cara pandang atas keadilan maka istri mendapat keadilan dengan cara tidak dipoligami, tanpa harus mengganti *nash* al-Qur'an itu sendiri. Jadi, pengembangan aplikasi *nash* tidak mengubah ketentuan *nash*, hanya mengubah pemahaman berdasarkan perubahan konteks kehidupan. Lihat, Syaiful Arif, *Humanisme GusDur; Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), hlm. 103.

²³ Khamami Zada dkk., “Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia”, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 14 Jakarta: Lakpesdam, 2003, hlm. 9-10.

secara universal tanpa melihat perbedaan agama, suku atau etnis. Islam akhirnya tidak rigid dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu berubah.

Dengan sifatnya yang demikian, pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid menjadi upaya deradikalisasi Islam sekaligus dengan tetap menjaga kearifan lokal tanpa menghilangkan identitas normatif Islam. Dengan demikian, gagasan pribumisasi Islam tidak hanya menjadi cara untuk meleraikan ketegangan antara Islam dan kebudayaan semata. Tetapi secara epistemologis juga menjadi agenda untuk mewujudkan visi Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin* yang mampu menuntaskan masalah-masalah kemanusiaan.

Bagi Abdurrahman Wahid tanpa upaya tersebut, perjuangan keagamaan akan terjebak pada “perjuangan semu”, yaitu jihad simbolisasi kultural. Padahal simbol hanyalah kulit dari isi, dan isi bisa tergerak ketika persoalan simbolik tersebut telah diselesaikan melalui pribumisasi Islam.²⁴

D. Etika Sosial (Islam); Komitmen Mewujudkan “Kebahagiaan” Sosial

Mengenai konsep kesejahteraan dalam Islam Abdurrahman Wahid memberi ulasan panjang dalam tulisannya, bahwa:

Islam haruslah ditilik dari fungsinya sebagai pandangan hidup yang mementingkan kesejahteraan warga masyarakat. al-Qur'an dengan mudah merumuskan fungsi itu dengan dua ayat. Pertama. “Telah ada bagi kalian keteladanan sempurna dalam diri Rasulullah, bagi mereka yang mengharapkan ridha Allah di hari akhir serta yang senantiasa sadar akan keagungan Allah”. Dalam hal apakah Rasul menjadi teladan sempurna (*uswatun hasanah*)? Dalam fungsi beliau yang disebutkan dalam firman: “Tiadalah Ku utus Engkau (wahai Muhammad) melainkan sebagai pembawa kesejahteraan bagi seluruh umat manusia dan jagat raya seisinya”.²⁵

Dalam teks yang lain Abdurrahman Wahid mempertegas:

... bahwa kaum muslimin diharuskan mengikuti keteladanan sempurna yang diberikan oleh Nabi Muhammad selaku utusan Allah (Rasulullah). Kalau demikian apakah yang paling inti dari keutusan beliau? Dalam pandangan penulis, intinya ada dua hal. *Pertama*, keyakinan bahwa manusia adalah makhluk ciptaan Allah, karena itu harus menghamba kepada-Nya.²⁶ Penghambaan inilah yang sebenarnya merupakan ibadah kepada Allah, yang merupakan penafsiran tunggal atas kata Islam itu sendiri. Kata Islam, dalam terjemahan harfiahnya berarti penyerahan diri. Penyerahan total dalam lingkup rasa menghamba kepada-Nya semata. Hal *kedua* yang dibawakan Rasulullah adalah penugasan beliau untuk membawakan kesejahteraan kehidupan umat manusia secara keseluruhan.²⁷ Tugas yang dirumuskan al-Quran dengan ungkapan sederhana, *rahmatan lil-alamin*.²⁸

²⁴ Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam”, hlm. 19.

²⁵ Abdurrahman Wahid, “Islam dan Masyarakat”, hlm. 74.

²⁶ “Tidak Aku ciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah kepada-Ku.” (QS. al-Baqarah [2]:201). *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Departemen Agama RI, Bumi Restu, 2005).

²⁷ “Kami tidak mengutus Engkau, Wahai Muhammad, melainkan sebagai rahmat bagi alam semesta” (QS. al-Anbiya [21]: 107). *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Departemen Agama RI, Bumi Restu, 2005).

²⁸ Abdurrahman Wahid, “Islam dan Titik Tolak Etika Pembangunan”, *Makalah Seminar Pesantren dan Pembangunan*, Berlin Barat, Juli 1987, hlm. 2-3.

Penghormatan atas nilai kemanusiaan menjadi harga mati sekaligus pesan pasti yang dibawa oleh ajaran Islam, karena manusia merupakan khalifah Allah di muka bumi yang diciptakan dalam bentuk terbaik, baik secara fisik maupun spiritual (*ahsan al-taqwim*), sehingga ia berhak untuk memperoleh kehidupan yang bermartabat.

Dalam Islam prinsip kemanusiaan dengan jelas dirumuskan dalam dua rujukan utama umat Islam yaitu al-Quran dan al-Sunnah, yang kemudian dicerminkan sepenuhnya dalam lima jaminan dasar yang terkenal dalam disiplin ushul fiqh sebagai tujuan syariat (*maqasid as-syari'ah*).²⁹ Segala tindakan yang melindungi kelima hal itu adalah bagian dari ajaran agama (Islam) yang hakiki, sementara yang mengingkarinya merupakan kemudharatan yang bertentangan dengan agama.³⁰ Itulah fondasi agama dalam menata kehidupan masyarakat yang berperspektif HAM.

Dalam etika Aristoteles, prinsip kemanusiaan ini terumuskan dengan istilah *eudaimonia* (kebahagiaan) yang dikenal sebagai etika Eudaimonisme, yaitu perwujudan sebuah tindakan yang diarahkan sebagai sarana bagi kebahagiaan manusia. Sedikit berbeda dengan Aristoteles yang menempatkan kebijaksanaan sebagai puncak kebahagiaan, Abdurrahman Wahid menempatkan pemenuhan (terpenuhinya) hak dasar manusia sebagai tujuan akhir (*telos*) etika sosial. Karena kebahagiaan dalam arti kesejahteraan sosial selalumerujuk pada adanya tindakan berkeadilan, makaterwujudnya struktur masyarakat berkeadilan menjadi syarat bagi terpenuhinya hak dasar tersebut demi kebahagiaan masyarakat.

Membaca pemikiran etika Abdurrahman Wahid di atas, sedikitnya ada hal yang bisa kita refleksikan. *Pertama*, optimalisasi fungsi manusia—diciptakan Allah sebagai makhluk termulia di sisi-Nya sudah seharusnya bias berfungsi penuh, baik sebagai individu maupun sebagai masyarakat. Fungsi kemanusiaan tersebut seharusnya menjadi kata kunci dan sekaligus penentu bahwa seluruh tindakan manusia akan dipertanggungjawabkan (kelak) terutama di hadapan Allah sebagai pencipta.

Dalam Teori Hukum Kodrat Thomas Aquinas, Implikasi adanya Tuhan inilah yang dapat melahirkan suatu hukum sebagai pengaturan akal budi yang ditujukan untuk menjamin kesejahteraan umum. Adanya unsur dasariah Allah Pencipta sebagai “Dasar dan Sumber” bagi adanya manusia dan seluruh alam semesta, menjadi penuntut seseorang untuk hidup sesuai dengan kodrat kemanusiaannya untuk memenuhi kehendak-Nya.³¹ Dalam etika sosial Abdurrahman Wahid kebijaksanaan dan perwujudan kehendak tersebut harus diwujudkan dalam bentuk kesadaran dan tanggung jawab sosial, utamanya perlawanan atas struktur masyarakat yang timpang, mengisap, menindas (tidak adil) yang menjadi sumber kemiskinan.

²⁹ Lima tujuan syariat tersebut berupa Jaminan keselamatan (*hifdzu an-nafs*), beragama dan berkeyakinan (*hifdzu ad-din*), keluarga dan keturunan (*hifdzu annasl*) harta benda (*hifdzu al-mal*), hak milik dan profesi (*hifdzu al-aqli*). Ulasan mengenai jaminan dasar tersebut lihat, Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan, Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, (Jakarta: The Wahid Institute: 2007), hlm. 4-8.

³⁰ Zaenal Arifin dan Azharuddin Lathif, *Filsafat Hukum Islam: Tasyri dan Syar'i*, (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta dan UIN Jakarta Press, 2006), hlm. 82.

³¹ J. Sudarminta, *Etika Umum; Kajian tentang Beberapa Masalah Pokok dan Teori Etika Normatif*, (Yogyakarta: Kanisius, 2013), hlm. 113.

Kedua, Optimalisasi fungsi negara—karena dalam Islam konsep keadilan tidak lepas dari upaya pemberdayaan kaum miskin atau (di)lemah(kan), maka dalam konteks pelaksanaannya sangat bergantung pada fungsi kekuasaan (negara).³² Dengan demikian keluarnya adagium fiqh “*tasarraful imam ‘ala al- ra’iyyah manutun bi al maslahah*” sebagai syarat layak-tidaknya seorang memegang tanduk kekuasaan, seharusnya menjadi paradigma baru dalam upaya penegakan keadilan. Keadilan yang diletakkan dalam konteks moral sebagai sikap hidup yang diberlakukan dalam mewujudkan kemaslahatan bersama (*al-maslahah al-ammah*).

Dari sinilah kita bisa memahami mengapa politik oleh Abdurrahman Wahid ditempatkan dalam tiga kondisi struktural modern, seperti demokratisasi (*syura*), keadilan (*adalah*) dan persamaan (*musawah*). Karena sebagaimana etika Aristoteles, politik memang sudah seharusnya difungsikan sebagai usaha bersama untuk mewujudkan kebaikan bersama (*res publica*), yaitu sebagai tindakan etis pencipta kebahagiaan. Politik dalam arti ini adalah perwujudan nilai-nilai luhur yang bermanfaat bagi kebaikan atau kemaslahatan bersama yang mengarah pada pengadaban manusia yang terkait erat dengan dasar filosofis dari manusia dalam menentukan masa depan kemanusiaannya, bukan untuk merengkuh kekuasaan dan keuntungan pribadi sebagaimana yang kita saksikan di negeri ini.

Oleh karena itu, menjadi jelas bahwa perumusan orientasi yang benar dalam memerintah menjadi keharusan yang tidak terelakkan, terutama orientasi ekonomi (kebijakan ekonomi). Karena kegagalan mencapai kesejahteraan hidup bagi rakyat dapat dikembalikan pada kebijakan ekonomi dan peraturan-peraturan yang selama ini lebih banyak ditekankan pada kepentingan orang kaya atau kelompok tertentu, bukan kepentingan rakyat.³³

³² Sebagaimana pandangan Madar F. Mas’udi bahwa: “Keberadaan lembaga negara seharusnya memang masuk dalam agenda kepedulian agama, jika memang benar-benar agama hendak membebaskan manusia. Omong kosong jika sebuah proyek pembebasan manusia tanpa memperhitungkan eksistensi negara”. Sebagaimana dikutip oleh Ahmad Baso, dalam *NU Studies; Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-liberal*, (Jakarta: Erlangga. 2006), hlm. 312.

³³ Bagi Abdurrahman Wahid, perubahan orientasi ekonomi itu mesti diarahkan pada dua bidang utama. *Pertama*, Pertolongan kepada UKM, Usaha Kecil dan Menengah yang dijalankan dengan pemberian kredit yang bunga sangat rendah sebagai modal pembentukan UKM tersebut serta upaya mengatasi kemiskinan. *Kedua* langkah ini harus disertai pengawasan yang ketat, di samping liku-liku birokrasi, yang memang merupakan hambatan tersendiri bagi upaya memberikan kredit murah untuk menolong UKM. Perubahan orientasi ekonomi itu berarti juga perubahan tekanan dalam ekonomi. Jika sebelumnya penekanan pada bidang ekspor, yang hasilnya dalam bentuk pajak- sangat sedikit kembali ke kas pemerintah, karena begitu banyak keringanan untuk kalangan eksportir. Maka, selanjutnya justru harus diutamakan perluasan pasaran di dalam negeri secara besar-besaran. Untuk itu, tiga hal sangat diperlukan, yaitu: *Pertama*, peningkatan pendapatan masyarakat guna menciptakan kemampuan daya beli yang besar. *Kedua*, pengerahan industri guna menghidupkan kembali penyediaan barang untuk pasaran dalam negeri. *Ketiga*, independensi ekonomi dari yang sebelumnya tergantung kepada tata niaga internasional. Tata ekonomi semacam ini Abdurrahman Wahid tidak menyebutnya dengan ekonomi Islam tetapi “ekonomi kerakyatan”. Karena yang terpenting bukan namanya, tetapi pemberlakuannya. Yaitu ekonomi yang berorientasi kepada kemampuan berdiri di atas kaki sendiri dengan landasan kemaslahatan bersama. Lihat Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda*, hlm. 162-163.

E. Penutup

Dalam suasana yang serba terpisah-pisah, agama dan kemiskinan, agama dan penindasan seolah berjalan dalam *rel* nya masing-masing. Sangat penting untuk melakukan pembacaan intensif atas gagasan-gagasan yang menempatkan agama dalam kemelut pembangunan, sehingga lahir kesadaran bahwa selain beriman seseorang sangat diwajibkan berbuat amal shaleh dalam wujud perbaikan dan tanggung jawab sosial. Idealitas tersebut salah satunya dapat kita temukan dalam gagasan etika sosial Abdurrahman Wahid.

Secara epistemologis, etika sosial Abdurrahman Wahid dibangun berdasar tiga nilai. *Pertama*, bertolak dari keyakinan keagamaan yang abadi menuju usaha praksis penyelesaian problem yang sedang dihadapi masyarakat. Islam harus digerakkan secara progresif dari dogmatisme teologis yang tertutup menuju perjuangan universal yang menyentuh problem nyata kehidupan sosial masyarakat. Seperti, rukun Iman dan rukun Islam yang dipraktikkan dalam rukun sosial, yaitu menjadikan kepedulian sosial sebagai kewajiban (moral) agama. *Kedua*, Pribumisasi Islam sebagai metode. Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan ajaran. Sehingga Islam sebagai ajaran normatif yang berasal dari Tuhan bisa terakomodasi ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa menghilangkan identitas normatif Islam. *Ketiga*, Kesejahteraan sosial sebagai tujuan (*al-maslahah*). Penghormatan atas nilai kemanusiaan menjadi harga mati sekaligus pesan pasti yang dibawa oleh ajaran Islam. Seperti pemuliaan Islam atas martabat manusia. Sehingga tujuan utama dari syariat Islam (*maqashid al-syari'ah*) sendiri adalah perlindungan terhadap (terpenuhinya) hak-hak dasar manusia (*al-kulliyat al-khamsah*).

Daftar Pustaka

- Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Departemen Agama RI. Bumi Restu. 2005.
- Arif, Syaiful. *Humanisme Gus Dur; Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*. Yogyakarta: Ar-RuzzMedia. 2013.
- _____, *Deradikalisasi Islam; Paradigma dan Strategi Islam Kultural*. Depok: Koekoesan. 2010.
- Arifin, Zaenal dan Azarudin Lathf. *Filsafat Hukum Islam; Tasyri dan Syar'i* (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta dan UIN Jakarta Press. 2006,
- Baso, Ahmad. *NU Studies; Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-libral*. Jakarta: Erlangga. 2006.
- Bertens, K. *Etika*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2007.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2009.
- Faqih, Maman Imanulhaq. *Fatwa dan Canda Gus Dur*. Jakarta: Kompas. 2010.
- Hanafi, Hassan. dkk. *Islam dan Humanisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2007.
- Haris. Abd. *Etika Hamka*. Yogyakarta: LKiS. 2010.

- Hikam, AS. "Negara, Masyarakat Sipil dan Gerakan Keagamaan dalam Politik Indonesia". Jurnal *Prisma* Volume 3. Maret 1991.
- Muhammad, Husein. *Sang Zahid; Mengarungi Sufisme Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS. 2012.
- Muttaqin, Hidayatullah. "Peranan Negara dan Masyarakat dalam Mengentaskan Kemiskinan" Jurnal *Ekonomi Ideologi*. No. 1, September 2006.
- Sudarminta, J. *Etika Umum; Kajian tentang Beberapa Masalah Pokok dan Teori Etika Normatif*. Yogyakarta: Kanisius. 2013.
- Suseno, Franz Magnis. dkk. *Etika Sosial; Buku Panduan Mahasiswa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 1993.
- Wahid, Abdurrahman. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKiS. 2012.
- _____, *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS. 2010.
- _____, *Islam Kosmopolitan; Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute. 2007.
- _____, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita; Agama Masyarakat Negara Demokrasi* Jakarta: The Wahid Institute. 2006.
- _____, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*. Depok: Desantara. 2001.
- _____, "Islam, Ideologi dan Etos Kerja di Indonesia," dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina. 1995.
- _____, "Islam dan Masyarakat Bangsa," Jurnal *Pesantren*. No. 3. Volume VI. 1989.
- _____, "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.). *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M. 1989.
- _____, "Paradigma Pengembangan Masyarakat Melalui Pesantren," Jurnal *Pesantren*. No. 3. Volume V. 1988.
- _____, "Islam dan Titik Tolak Etika Pembangunan", *Makalah Seminar Pesantren dan Pembangunan*. Berlin Barat. Juli 1987.
- _____, *Muslim di Tengah Pergumulan*. Jakarta: Lappenas. 1981.
- Zada, Khamami. dkk. Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 14. Jakarta: Lakpesdam. 2003.
- <http://www.gusdur.net>. *Berebut Tafsir Pribumisasi Gus Dur*. Jakarta: Senin. 09 Januari 2012. Diakses pada hari Jum'at, 06 Juni 2014.