

Islam Nusantara dalam Perspektif Maqashid Al-Syari'ah

Hery Nugroho

Lembaga Pendidikan Ma'arif, Jawa Tengah

Email: hery.nugroho@gmail.com

Abdul Hadi

Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang

Email: abdul.hadi@gmail.com

Abstrak

Masyarakat Indonesia dikatakan multikultural karena konsep ini mengedepankan budaya. Sehingga ketika mendengar istilah Islam Nusantara, maka akan berkaitan dengan pluralitas. Dalam Islam Nusantara, budaya merupakan bagian dari agama, di mana awal mula Islam dapat dengan mudah diterima di Indonesia salah satunya melalui akulturasi budaya, sehingga agama Islam terkesan merakyat dengan masyarakat Indonesia. Dalam pluralitas dan keberagaman antara umat dan bangsa-bangsa dalam kerangka kesatuan manusia, filsafat ini mencetak peradaban Islam dengan ciri yang moderat, menyelaraskan antara kekhasan individual yang dimiliki oleh masing-masing umat dan bangsa, dengan keutamaan atau keburukan yang terjadi pada semua umat dan bangsa. Maka yang terjadi kemudian adalah rasa bangga terhadap kekhasan dan keutamaan yang dimiliki tanpa mengingkari kekhasan dan kelebihan yang lain. Sikap ini tampak dalam peradaban Islam.

Kata Kunci: Islam Nusantara, Keberagaman, Maqashid Al-Syari'ah

Pendahuluan

Islam adalah sebuah risalah yang telah dikirim ke seluruh umat manusia tanpa memandang ras mereka, kebangsaan, serta struktur sosial (al-Islam salih likulli zaman wa makan). Islam tidak dikirim ke negara tertentu, komunitas yang dipilih, sehingga orang lain harus mematuhi mereka. Risalah Islam adalah panduan dan rahmat untuk seluruh umat manusia, seperti yang telah dijelaskan dalam al-Qur'an shurah al-Anbiya ayat 107, yang artinya: "Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam." Dalam Q.S. al-Anbiya:

107, jelas bahwa Islam adalah agama belas kasihan bagi semua makhluk (manusia, hewan, tumbuhan, dan semua makhluk).

Dengan kata lain Islam adalah agama universal, universalisme ini telah dimanifestasikan dalam ajarannya, yang mencakup hukum agama (fiqh), kepercayaan (tauhid), serta etika (akhlak). Oleh karena itu, semua umat Islam benar-benar percaya bahwa Islam sesuai bagi semua makhluk. It means that Islam is a universal religion, this universalism has been manifested in its teachings, which covers religious laws (fiqh), belief (tauhid), as well as ethics (akhlak). For that reason, all moslems were totally believe that Islam would suitable for all ages and places as the guidance for all creatures (Sahed and Musari 2016).

Berdasarkan pernyataan di atas sudah jelas, bahwa agama Islam adalah agama yang sangat menghargai dan saling toleransi, agama yang mengajarkan penganutnya untuk saling menyayangi, mengasihi dan mengayomi tanpa memandang ras mereka, kebangsaan, serta struktur sosial. Hal ini sejalan dengan Islamnya Indonesia yang biasa disebut Islam Nusantara. Meskipun bukan negara Islam, namun penduduk Indonesia mayoritas beragama Islam. Indonesia merupakan negara yang tidak begitu terpengaruh dengan arabisasi, sebab masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang multikultural, masyarakat yang menjunjung nilai-nilai kebudayaan. Namun, tidak berarti Islam yang mereka anut menyimpang dari kemurnian ajaran Islam itu sendiri.

Masyarakat Indonesia dikatakan multikultural karena konsep ini mengedepankan budaya. Sehingga ketika mendengar istilah Islam Nusantara, maka akan berkaitan dengan pluralitas. Dalam Islam Nusantara, budaya merupakan bagian dari agama, di mana awal mula Islam dapat dengan mudah diterima di Indonesia salah satunya melalui akulturasi budaya, sehingga agama Islam terkesan merakyat dengan masyarakat Indonesia. Dalam pluralitas dan keberagaman antara umat dan bangsa- bangsa dalam kerangka kesatuan manusia, filsafat ini mencetak peradaban Islam dengan ciri yang moderat, menyelaraskan antara kekhasan individual yang dimiliki oleh masing-masing umat dan bangsa, dengan keutamaan atau keburukan yang terjadi pada semua umat dan bangsa. Maka, yang terjadi kemudian adalah rasa bangga terhadap kekhasan dan keutamaan yang dimiliki tanpa mengingkari kekhasan dan kelebihan yang lain. Sikap ini tampak dalam peradaban Islam. Sehingga, hal itu dapat mengalahkan

kecenderungan fanatisme non-Arab dan fanatisme kekabilahan Arab seluruhnya (Imarah 2007).

Kajian menarik dari Islam Nusantara adalah platform untuk menegaskan kembali bahwa Islam di negeri ini mengadaptasi nilai-nilai lokal yang menjadi ciri khasnya. Warisan-warisan ulama, menjadi bagian penting dari transformasi keilmuan Islam Nusantara. Ekspresi Islam Nusantara dihadirkan terkait dengan kenyataan bahwa, berkat dinamika tersebut, budaya nusantara mengembangkan ciri-ciri yang khas, yakni unsur-unsur yang menekankan pada kedamaian, harmoni dan silaturahmi (kerukunan dan welas asih), yang sebenarnya hanya merupakan manifestasi dari inti ajaran Islam itu sendiri. Memang, kenyataan ini disumbang baik oleh budaya khas nusantara pra-Islam maupun oleh kenyataan bahwa Islam yang dihayati oleh mayoritas Muslim di negeri ini didasarkan pada wasatiyah (moderat), tawazun (keseimbangan) dan tasamuh (toleransi) (Wahid 2016). Platform ini hadir diiringi dengan berbagai macam kritik dan tuduhan. Oleh karena itu, dalam makalah ini penulis akan Islam Nusantara dalam perspektif Maqashid al-Syari'ah.

Pro-Kontra Islam Nusantara

Islam Nusantara pertama kali di cetuskan secara resmi dalam pembukaan acara istighasah menyambut Ramadan dan pembukaan munas alim ulama NU di Masjid Istiqlal, Jakarta, 14 Juni 2015, Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama Said Aqil Siradj mengatakan NU akan terus memperjuangkan dan mengawal model Islam Nusantara. Terlebih Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) menjadikan Islam Nusantara sebagai tema muktamar NU ke 33 yang berlangsung pada tanggal 1-5 Agustus 2015, di Jombang Jawa Timur, yang tema besarnya adalah "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia".

Menurut Ketua PBNU, Prof. Dr. KH. Agil Siraj menjelaskan Islam Nusantara memiliki karakter Islam yang ramah, anti radikal, inklusif dan toleran bukan "Islam Arab" yang selalu konflik dengan sesama Islam dan perang saudara (Romli and School 2016). Berkaitan dengan tema Muktamar NU ke-33, Presiden Joko Widodo juga mengapresiasi tema tersebut. Menurutnya tema tersebut harus dimaknai positif. Tema ini menunjukkan bahwa NU sebagai ormas yang merupakan poros bangsa. Dengan istilah Islam Nusantara memperlihatkan warga NU sebagai sumber kedamaian dan keadilan. Menurutnya, NU telah mampu

mewujudkan Islam yang moderat, karenanya sebagai warga negara republik Indonesia harus berterima kasih kepada KH. Hasyim As'ari karena telah mengembangkan Islam moderat di Indonesia. Jokowi berharap banyak pada NU agar bisa mewujudkan kerja sama yang baik untuk kesejahteraan bangsa, sedemikian hingga sebagai negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia akan selalu dikenal.

Sebenarnya sebelum tahun 2015, gagasan Islam Nusantara, sudah ada sejak tahun 2012. Menurut Direktur Pascasarjana STAINU Jakarta, Prof. Dr. M. IsomYusqi sejatinya gagasan itu lahir dari pergumulan akademik para elit intelektual NU, terutama Prof. Dr. KH. Said Agil Siraj dan para akademisi STAINU serta UNU Jakarta, terhitung sejak dibukanya Program Pascasarjana Kajian Islam Nusantara di penghujung tahun 2012 lalu. Kendatipun lahir dari rahim NU, Islam Nusantara akan dipersembahkan untuk peradaban dan keadaban seluruh umat manusia. NU adalah ormas Islam pertama yang mengarusutamakan gagasan Islam Nusantara itu, kendatipun harus diakui belum semua warga nahdliyyin mengetahui dan memahami gagasan tersebut.

Sebenarnya istilah Islam Nusantara tidak serta merta didukung dari kalangan pengurus NU saja, tetapi juga kalangan akademisi. Misalnya yang ditegaskan oleh Al-Maarif, Islam nusantara adalah Islam yang khas. Islam nusantara yang khas itu jika dipandang dari sudut pandang epistemologi (teori pengetahuan) adalah absah. Sebab Islam nusantara adalah Islam yang secara substansi sebagaimana yang ada di Arab (di mana al-Qur'an dan Nabi yang diberi al-Qur'an diutus di sana) yang telah mengalami sebuah proses dialektika aktif antara agama dengan budaya dan tradisi masyarakat yang eksistensinya tidak terlepas dalam ruang dan waktu tertentu. Dialektika antara agama yang memiliki nilai moral dan universal dengan budaya dan tradisi (Ma'arif 2015).

Tidak sedikit orang mengkritik istilah ini. Bulan Agustus 2015, Mahmud Budi Setiawan, melalui majalah Hidayatullah, melakukan kritik terhadap platform "Islam Nusantara". Menurutnya istilah "Islam Nusantara" memiliki 5 kejanggalan. Pertama, adanya klaim Islam Nusantara milik satu golongan dan kelompok. Padahal menurutnya, istilah Nusantara bukan milik satu golongan, ia lahir dari heterogenitas kelompok yang ada di dalamnya. Kedua, kelompok yang setuju dengan istilah Islam Nusantara seolah-olah ingin berupaya mempertentangkan antara Islam Nusantara dengan Islam Timur Tengah. Menurutnya, jika hendak

membandingkan dari sisi geografis, seharusnya jangan menggunakan istilah Islam tapi menggunakan istilah muslim. Bukan Islam Nusantara akan tetapi Muslim Nusantara. Ketiga, klaim yang menganggap bahwa penganut Islam Nusantara adalah orang yang paling kokoh dan istiqamah dalam menjaga NKRI penuh problematis. Menurutnya, secara historis, bukan hanya NU saja yang ikut berjuang mempertahankan NKRI dari penjajah dan orang di luar NU tidak sedikit perannya dalam membangun Indonesia. Keempat, gagasan Islam Nusantara, menurut Mahmud Budi Setiawan, lahir secara emosional karena harus dibenturkan dengan Arab atau Timur Tengah yang seolah-olah apa yang datang dari Arab selalu berusaha melakukan takfiri, selalu intoleran, selalu memandang yang lain sesat, anti budaya dan lain sebagainya. Dan kelima, klaim bahwa “Islam Nusantara” akan menjadi referensi bagi dunia internasional menurutnya sebagai sikap yang terlalu percaya diri karena Islam sejak lahir sudah sempurna (Setiawan 2015).

Peneliti Institut Pemikiran dan Peradaban Islam (InPAS), A. Kholili Hasib, berpendapat bahwa istilah Islam Nusantara tidak tepat, sebab memberi kesan bahwa Islam itu banyak. Padahal menurutnya, Islam itu satu, sedangkan yang banyak itu adalah mazhab, aliran pemikiran, pemeluk, dan bukannya Islam itu sendiri. KH. Hasyim Muzadi, mantan Ketua Umum PBNU, pada acara penutupan ICIS ke-4 di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 25 November 2015, juga menyatakan bahwa istilah ini tidak tepat, sebab menggunakan istilah lokal. Menurutnya istilah Islam Rahmatan lil ‘Alamin lebih tepat, sebab cakupannya universal dan terambil dari ayat al-Quran yang tidak diragukan kebenarannya. Menurutnya, istilah Islam Rahmatan lil ‘Alamin harus dirujuk untuk menghindari konflik antara negara, atau antara regional. Sehingga tidak membatasi Islam dengan sudut geografis ataupun kultural. Oleh karena itu, jika ingin mempertahankan kekhasan Nusantara, sarannya sebut saja dengan Islam di Nusantara. Supaya tidak membedakan diri dengan Islam di lain negara.

Kemudian pada tanggal 21 Juli 2018, muncul penolakan tegas terhadap konsep Islam Nusantara. Penolakan bahkan muncul dari Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Barat. Keputusan itu dihasilkan lewat Rapat Koordinasi Daerah MUI Sumbar dan MUI Kabupaten/Kota se- Sumbar, yang diadakan di Padang. Bunyi keputusan tersebut adalah “Kami MUI Sumbar dan MUI Kabupaten/Kota se-Sumbar menyatakan tanpa ada keraguan bahwa Islam Nusantara dalam

konsep/pengertian apapun tidak dibutuhkan di ranah Minang (Sumatera Barat). Bagi kami, nama Islam telah sempurna dan tidak perlu lagi ditambah dengan embel-embel apapun.” Kesimpulan sikap MUI Sumbar diunggah dalam akun sosial media Ketua MUI Sumbar, Buya Gusrizal Gazahar, pada 23 Juli 2018.

Ada beberapa pertimbangan yang disiapkan oleh MUI Sumbar untuk menolak Islam Nusantara. Pertama, istilah Islam Nusantara mengundang perdebatan yang tidak bermanfaat dan melalaikan umat Islam dari persoalan penting. Kedua, istilah Islam Nusantara menurut mereka bisa membawa kerancuan dan kebingungan dalam memahami Islam. Ketiga, istilah itu juga dinilai mengandung potensi penyempitan makna Islam yang universal. Keempat, istilah Islam Nusantara juga sering digunakan untuk merujuk cara beragama Islam yang toleran. Padahal menurutnya, sikap toleran hanya satu aspek dalam Islam.

Ada juga yang beranggapan bahwa tradisi “Islam Nusantara” adalah tradisi yang menyimpang dari pokok-pokok ajaran Islam. Sebaliknya, tradisi Islam Timur Tengah dianggap paling sesuai dengan al-Qur’an dan Hadis. Dengan perspektif ini, tak jarang ada upaya untuk menghancurkan tradisi Islam Nusantara, diganti tradisi Islam Timur Tengah. Tradisi Islam Nusantara diminta untuk menyesuaikan diri dengan tradisi Islam Timur Tengah.

Islam Nusantara dalam Perspektif Ushul Fiqh

Islam Nusantara dalam ushul fikih disebut dengan ijthad tathbiqi, yaitu ijthad untuk menerapkan hukum. Sebab, Islam Nusantara tak banyak bergerak pada aspek ijthad istinbathi, yaitu ijthad untuk menciptakan hukum. Imam al-Syathibi membedakan ijthad tathbiqi dengan ijthad istinbathi. Menurutnya, jika ijthad istinbathi tercurah pada bagaimana menciptakan hukum (*insya’ al-hukm*), maka ijthad tathbiqi berfokus pada aspek penerapan hukum (*tathbiq wa tanzil al-hukm*) (Al-Syathibi 2005).

Perbedaan kedua jenis ijthad tersebut juga terletak pada mimbar ujiannya. Sekiranya ujian kesahihan ijthad istinbathi dilihat salah satunya dari segi koherensi dalil-dalilnya, maka ujian ijthad tathbiqi dilihat dari korespondensinya dengan aspek kemanfaatan di lapangan. Dalam ijthad tathbiqi, penerapan sebuah hukum dalam Islam akan ditakar dari mashalat dan mafsadatnya di masyarakat. Dengan demikian seorang mujtahid yang hendak menerapkan

hukum (muthabbiq al hukm) tak cukup hanya mengetahui nushush al-Qur'an wa al-ahadits, melainkan juga harus mengetahui realitas.

Ahmad al-Raysuni berkata, mujtahid yang hendak menerapkan hukum harus mengerti realitas (la budda lahu min an yakuna `arifan khabiran bashiran bi al-waqi` alladzi fih yajtahidu wa fih yufti) (Al-Raysuni 2012). Artinya, seorang mujtahid harus melengkapi diri dengan pengetahuan yang terkait realitas seperti antropologi, sosiologi, politik, ekonomi, dan lain- lain. Tanpa ilmu-ilmu bantu tersebut, alih-alih memberikan mashlahat, boleh jadi hukum yang diterapkan itu menimbulkan mafsadat di masyarakat.

Upaya penerapan hukum itu dalam ushul fikih juga disebut disebut tahqiq al-manath. Ia berbeda dengan takhrij al-manath. Jika takhrij al-manath merupakan proses untuk memproduksi hukum, maka tahqiq al-manath disebut dengan proses untuk menerapkan hukum (Al-Syathibi 2005). Para ulama biasanya menyederhanakan aktivitas tahqiq al-manath itu dalam bentuk mashlahah mursalah, istihsan dan `urf. Persoalannya, bagaimana menerapkan tiga dalil tersebut secara maksimal sehingga penetrasi Islam ke dalam masyarakat, bukan hanya diresepsi dengan baik melainkan juga memberikan dampak kemaslahan buat masyarakat.

Mashlahah Mursalah

Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah, seorang tokoh Islam bermadzhab Hanbali, menyimpulkan bahwa syari'at Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal yang lain, yaitu kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, dan kebijaksanaan (al-hikmah) (Al-Qayyim 1991). Penghormatan pada nilai-nilai kemanusiaan adalah soko guru hukum Islam. Izzuddin ibn Abdi al-Salam berkata, tercapainya kemaslahatan manusia adalah tujuan dari seluruh pembebanan hukum dalam Islam (innama al-takalif kulluha raji'atun ila mashalihil `ibad).

Para ulama yang menyepakati mashlahat sebagai sumber hukum Islam berkata, di mana ada mashlahat maka disitu ada dyariat, dan di mana ada syari'at disitu ada maslahat (haitsuma kanat al-mashlahah fatsamma syar'u Allah wa haitsuma kana syar'u Allah fatsamma al-mashlahah) (Al-Raysuni 2012). Ini berarti, tak ada pertentangan antara nash syari'at dan Cita kemaslahatan ini harus menjadi dasar dan substansi dari seluruh aktivitas penerapan hukum. Kalkulasi kemaslahatan sekaligus kemafsadatan itu harus ada dalam pikiran para ahli fikih

dan para pengambil kebijakan ketika hendak menerapkan hukum atau menegakkan sebuah undang-undang.

Jika acuan penerapan hukum adalah dosis kemaslahatan dan kemafsadatan yang ditimbulkannya, maka boleh jadi para ahli fikih menerapkan hukum A di satu tempat dan menerapkan hukum B di tempat lain. Sebab, tidak mustahil bahwa sesuatu bernilai maslahat di satu tempat, dan menimbulkan kemafsadatan di tempat lain. Begitu juga sangat mungkin terjadi, dahulu penerapan sebuah hukum menimbulkan kemafsadatan, tapi sekarang jika menerapkannya menimbulkan kemafsadatan. Karena itu, perubahan-perubahan hukum sangat mungkin terjadi seiring dengan perubahan situasi dan kondisi masyarakat. Sebuah kaidah fikih menyebutkan, “taghayyur al-fatwa wa ikhtilafuha bi hasabi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwal wa al-niyyat wa al-`awa'id” (perubahan fatwa dan perbedaannya mengikuti perubahan situasi, kondisi, niat dan tradisi).

Khalifah Umar ibn Khattab pernah tak memotong tangan para pencuri saat krisis, tak membagi tanah hasil rampasan perang, tak memberi zakat pada para muallaf. Khalifah Umar juga pernah memutuskan bahwa seorang suami yang berkata pada istrinya dengan ungakapan, “aku menceraikan kamu tiga kali cerai”, maka baginya jatuh tiga kali talak (Najjar 2008). Keputusan-keputusan Khalifah Umar banyak ditolak sahabat Nabi lain. Ketika dihujani kritik karena kesukaannya mengubah-ubah kebijakan, Khalifah Umar menjawab, “dzaka `ala ma qadhaina, wa hadza `ala ma naqdhii” (itu keputusanku yang dulu, dan ini keputusanku yang sekarang). Perubahan kebijakan ini ditempuh Khalifah Umar setelah memperhatikan perubahan situasi dan kondisi di lapangan.

Umar ibn Khattab adalah salah seorang khalifah yang paling banyak menggunakan maslahat mursalah. Dengan maslahat mursalah, maka penerapan hukum Islam menjadi sangat dinamis, tidak statis dan kaku. Kita bisa mengembangkan masalah mursalah ini dalam konteks sekarang. Misalnya, dalam al-Qur'an dan Hadits tak ada penjelasan agar kekuasaan eksekutif, legislatif, dan yudikatif itu dipisahkan. Bahkan, pada zaman dahulu, tiga kekuasaan itu berada di satu tangan, yaitu di tangan Nabi Muhammad. Karena Nabi Muhammad merupakan pemimpin yang jujur, adil, dan bersih, maka penumpukan tiga kekuasaan itu tak menjadi masalah. Bahkan, kekuasaannya menjadi sangat efektif.

Umat Islam tidak akan menemukan lagi sosok pemimpin seperti Nabi Muhammad Saw. Bahkan, jika Nabi Muhammad Saw. terlampau jauh untuk

dijangkau, sekarang pun kita sulit menemukan pemimpin adil seperti khulafa' rasyidun (Khalifah Abu Bakar, Khalifah Umar, Khalifah Utsman, dan Khalifah Ali), Khalifah Umar ibn Abdil Aziz, Nuruddin Zangi, dan Shalahuddin al-Ayyubi. Karena itu, para ulama Nusantara meyakini bahwa pembagian kekuasaan adalah sebuah kemaslahatan. Sungguh bahaya, jika tiga kekuasaan itu berada di tangan pemimpin yang zalim. Karena itu, trias politika bisa diterima dengan dalil mashlahah mursalah.

Dalil mashlahah mursalah ini juga telah dipakai para ulama untuk menerima Pancasila sebagai asas dalam bernegara. Nahdhatul Ulama telah menetapkan bahwa kedudukan Pancasila sebagai dasar bernegara merupakan keputusan final. Ini karena para kiai NU menyadari bahwa tak ada dalil yang menyuruh sekaligus yang melarang Pancasila dijadikan sebagai dasar negara. Tentang Pancasila, para kiai berkata: Pertama, tak ada satu sila pun dalam Pancasila yang bertentangan dengan al-Qur'an dan hadits. Bahkan, sila-silanya selaras dengan pokok-pokok ajaran Islam.

Kedua, dari sudut realitas politik, Pancasila ini bisa menjadi payung politik yang menyatukan seluruh warga negara yang plural dari sudut etnis, suku, dan agama. Para kiai menyadari, jika al-Qur'an dan Hadits dipaksakan sebagai asas dan konstitusi negara Indonesia, maka Indonesia akan terancam disintegrasi yang mengarah pada konflik berkepanjangan. Dengan kaidah fikih, dar'u al-mafasid muqaddamun `ala jalbi al-manafi' (menolak kemafsadatan lebih didahulukan daripada mengambil kemanfaatan), maka para kiai tak ragu untuk menerima Pancasila sebagai asas dalam bernegara dan bukan asas dalam beragama (Islam).

Istihsan

Istihsan diperselisihkan para ulama sebagai sumber hukum. Namun, dengan merujuk pada dalil, "apa yang dipandang baik oleh kebanyakan manusia, maka itu juga baik menurut Allah" (ma ra'ahu al-muslimuna hasanan fahuwa `inda Allah hasanun), ulama Malikiyah tak syak menjadikan istihsan sebagai dalil hukum. Istihsan juga disandarkan pada al-Qur'an, "alladzina yastami`una al-qaul fayattabi`una ahsanah ula'ika alladzina hadahum Allah wa ula'ika hum ulu al-albab" (orang-orang yang mendengarkan perkataan lalu mendengarkan apa yang paling baik di antaranya, mereka itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah dan mereka itu pula orang-orang yang mempunyai akal).

Secara etimologi, istihsan berarti “menganggap dan menyatakan baiknya sesuatu” (‘addu al-sya’i hasanan) (Al-Fas 2000). Ulama Malikiyah mendefinisikan istihsan sebagai upaya meninggalkan hukum umum (hukm kulli) dan mengambil hukum pengecualian (hukm juz’i); meninggalkan qiyas jali (analogis yang terang) dan mengambil qiyas khafi (analogi yang samar). Ulama Hanafiyah membagi istihsan ke dalam enam bagian.

Pertama, istihsan bi al-nash, yaitu istihsan berdasarkan teks al-Qur’an atau Hadits. Artinya, Allah dan Nabi Muhammad sendiri yang mengecualikan hukum satu kasus dari hukum umumnya. Beberapa hal berikut merupakan contoh istihsan yang didasarkan pada nash al-Qur’an dan al-Sunnah. 1) Jika makan dan minum itu membatalkan puasa, maka makan dan minum yang dilakukan dalam keadaan lupa, menurut teks Hadits, tak membatalkan puasa; 2) Menurut ketentuan umum, shalat zhuhur, ashar, dan isya’ itu empat rakaat. Akan tetapi, dalam perjalanan (safir) dengan jarak tertentu, seseorang diperbolehkan meringkasnya (qashr) menjadi dua rakaat; 3) Semua orang Islam yang sudah mukallaf wajib menjalankan puasa Ramadhan. Namun, orang yang sedang sakit diperbolehkan tak berpuasa, dengan ketentuan puasanya diganti pada hari-hari dan bulan-bulan lain di luar Ramadhan.

Kedua, istihsan bi al-ijma’, yaitu istihsan yang didasarkan pada konsensus para ulama. Artinya, melalui mekanisme ijma’ bisa saja para ulama membuat satu ketentuan yang “menyimpang” dari ketentuan umum. Ketiga, istihsan bi al-qiyas al-khafi, yaitu istihsan yang didasarkan pada qiyas yang tersembunyi. Keempat, istihsan bi al-mashlahah, yaitu istihsan yang didasarkan pada kemaslahatan. Ibn Rusyd berkata bahwa pengertian istihsan adalah al-iltifatu ila al-mashlahat wa al-’adl, yaitu berpaling dari satu dalil untuk merujuk pada kemaslahatan dan keadilan (Al-Raysuni 2012).

Kelima, istihsan bi al-dharurah, yaitu istihsan yang didasarkan pada kondisi darurat. Artinya, dalam kondisi darurat bisa saja seorang mujtahid tak menerapkan hukum umum. Misalnya tak ada yang menyangkal bahwa memakan babi bagi orang Islam adalah haram. Namun, orang yang jiwanya terancam karena kelaparan, diperbolehkan bahkan diwajibkan memakan babi.

Contoh lain dari istihsan bi al-dharurah dalam konteks sekarang adalah sebagai berikut. Ketentuan umum menyatakan bahwa perempuan muslimah wajib menutup aurat. Namun, bagaimana sekiranya perempuan muslimah itu hidup di

sebuah negeri non-muslim yang undang- undanganya melarang perempuan menggunakan jilbab. Bahkan, bukan hanya berupa larangan memakai jilbab, melainkan juga terdapat sanksi yang akan dikenakan kepada perempuan yang menggunakan jilbab. Jika sanksi yang hendak dijatuhkan itu mengancam pekerjaan (hifzh al-mal) bahkan jiwa perempuan muslimah (hifzh al-nafs) tersebut, maka dengan menggunakan dalil istihsan bi al-dharurah, kita bisa membolehkan yang bersangkutan untuk tak menggunakan jilbab.

Keenam, istihsan bi al-'urf, yaitu istihsan yang didasarkan pada tradisi masyarakat. Misalnya, disebut dalam syari'at bahwa menutup aurat bagi perempuan muslimah adalah wajib. Namun, di kalangan para ulama terjadi perselisihan mengenai batas aurat. Ada ulama yang longgar, tapi ada juga ulama yang ketat dengan menyatakan bahwa seluruh tubuh perempuan bahkan suaranya adalah bagian dari aurat yang harus disembunyikan. Keragaman pandangan ulama mengenai batas aurat tersebut tak ayal lagi berdampak pada keragaman ekspresi perempuan muslimah dalam berpakaian. Ada pakaian perempuan muslimah di Nusantara yang membiarkan kaki bahkan separuh betisnya kelihatan (Al-Marghinani n.d.). Perhatikanlah pakaian istri tokoh-tokoh Islam Indonesia zaman dulu. Mereka memakai kain-sampir, baju kebaya, dan kerudung penutup kepala, dan membiarkan tapak kaki dan bagian paling bawah betisnya tersingkap ke publik. Itulah istihsan bi al-'urf.

Dari beberapa macam istihsan di atas, kita bisa menambahkan contoh-contoh istihsan secara lebih kontekstual. Beberapa ulama Nusantara bahkan telah menerapkan beberapa bagian istihsan itu terutama dalam mengekspresikan Islam di berbagai bidang kehidupan di nusantara, seperti bidang agama, sosial ekonomi dan politik. Ini sekali lagi karena suasana keberislaman di Nusantara menuntut ekspresi keberislaman berbeda dengan ekspresi keberislaman di Timur Tengah.

'Urf

Sekiranya istihsan banyak membuat hukum pengecualian, maka 'urf sering mengakomodasi kebudayaan lokal. Sebuah kaidah menyatakan, al- tsabitu bil 'urfi kats tsabiti bin nash (sesuatu yang ditetapkan berdasar tradisi "sama belaka kedudukannya" dengan sesuatu yang ditetapkan berdasar al-Qur'an-Hadits). Kaidah fikih lain menyatakan, al-'adah muhakkamah (adat bisa dijadikan sumber hukum).

Pentingnya kedudukan `urf dalam Islam, maka ushul fikih memberi mandat pada `urf-tradisi untuk mentakhshish lafzh umum yang belum ada petunjuk teknis pelaksanaannya dalam al-Qur'an dan Hadits (Al-Syathibi 2005). Itulah yang disebut dengan takhshish bi al-`urf. Dalam kaitan itu, Jalaluddin al-Suyuthi dalam al-Asybah wa al-Nazha'ir berkata, "kullu ma warada bihi al-syar'u wa la dhabitha lahu fih wa la fi al-lughah yurja'u fih ila al-`urf" (Al-Suyuthi n.d.) (sesuatu yang datang dari Allah dan Rasul-Nya secara muthlak-tanpa batasan-kriteria, baik dalam aspek syari'at maupun dalam aspek bahasa, maka sesuatu itu harus dikembalikan pada `urf-tradisi).

Ini menunjukkan, betapa Islam sangat menghargai kreasi-kreasi kebudayaan masyarakat. Se jauh tradisi itu tak menodai prinsip-prinsip kemanusiaan, maka ia bisa tetap dipertahankan. Sebaliknya, jika tradisi itu mengandung unsur yang mencederai martabat kemanusiaan, maka tak ada alasan untuk melestarikan. Dengan demikian, Islam Nusantara tak menghamba pada tradisi karena tradisi memang tak kebal kritik. Sekali lagi, hanya tradisi yang menghormati nilai-nilai kemanusiaan yang perlu dipertahankan.

Itulah Islam Nusantara dalam menyikapi tradisi-budaya masyarakat. Itu sebabnya dalam beberapa kasus para ulama menggunakan strategi kebudayaan dalam mendakwahkan Islam. Sunan Kalijaga menggunakan Wayang Kulit sebagai media dakwah. Ia memasukkan kalimat syahadat dalam dunia pewayangan. Doa-doa, mantera-mantera, jampi-jampi yang biasanya berbahasa Jawa ditutupnya dengan bacaan dua kalimat syahadat. Dengan cara ini, kalimah syahadat menjelma di hampir semua mantera-mantera yang populer di masyarakat.

Alih-alih menghancurkan tradisi, tak jarang para ulama mengakomodasi budaya yang sedang berjalan di masyarakat. Tradisi sesajen yang sudah berlangsung lama dibiarkan berjalan untuk selanjutnya diberi makna baru. Sesajen tak lagi dimaknai pemberian pada dewa melainkan sebagai bentuk kepedulian kepada sesama. Begitu juga tradisi nadran dengan mengalirkan satu kerbau ke pantai Jawa tak dihancurkan, melainkan diubahnya hanya dengan membuang kepala kerbau atau kepala sapi ke laut. Nadran tak lagi dimaknai sebagai persembahan pada dewa, melainkan sebagai wujud syukur kepada Allah. Hasil bumi yang terhidang dalam upacara tak ikut dilarungkan ke laut, tapi dibagi ke penduduk.

Para ulama pun tak antipati terhadap simbol-simbol agama lain. Sunan Kudus membangun mesjid dengan menara menyerupai candi atau pura. Memodifikasi konsep “Meru” Hindu-Budha, Sunan Kalijaga membangun ranggon atau atap mesjid dengan tiga susun yang menurut Abdurrahman Wahid untuk melambangkan tiga tahap keberagamaan seorang muslim, yaitu iman, islam, dan ihsan (Wahid 2001). Ini kearifan dan cara ulama dalam memanifestasikan Islam sehingga umat Islam tetap bisa ber-Islam tanpa tercerabut dari akar tradisi mereka sendiri.

Cukup jelas bahwa memisahkan Islam dari tradisi masyarakat bukan solusi. Islam seharusnya berdialektika dengan kebudayaan asalkan tak sampai mengubah pokok ajaran Islam. Misalnya, tak ada yang membantah bahwa hukum waris ada dalam al-Qur'an. Hanya persoalannya, bagaimana ia diimplematisasikan dalam konteks masyarakat yang budayanya berbeda dengan budaya masyarakat Hijaz sebagai audiens pertama al-Qur'an. Di Indonesia misalnya dikenal harta gono-gini, yaitu harta rumah tangga yang diperoleh suami-istri secara bersama-sama. Mengahapi kenyataan ini, harta gono-gini biasanya dipisahkan terlebih dahulu sebelum pembagian waris Islam dilakukan. Penyesuaian hukum ini dijalankan masyarakat secara turun-temurun karena rupanya narasi keluarga Islam di Indonesia berbeda dengan narasi keluarga Islam di Arab sana.

Kita tahu bahwa wilayah Nusantara ini memiliki sejumlah kekhususan yang berbeda dengan kekhususan di negeri-negeri lain, mulai dari kekhususan geografis (khusushiyah dharfiyah-iqlimiyah), kekhususan sosial-politik (khushushiyah ijtimaiyyah-siyasiyah) sampai pada kekhususan tradisi-peradaban (khusushiyah `urfiyah-tsaqafiyah). Keunikan-keunikan ini tentu menjadi pertimbangan para ulama ketika hendak menjalankan Islam di Nusantara. Keunikan-keunikan itu pula pada perkembangannya membentuk warna Islam Nusantara berbeda dengan warna Islam di Timur Tengah. Walau berbeda, Nusantara tak boleh dianggap lebih rendah ketimbang Saudi Arabia misalnya. Dengan ini, maka Nusantara tak perlu diarakkan sebagaimana Arab tak perlu dinusantarakan. Namun, masing-masing bisa saling belajar menyangkut kegagalan dan kesuksesan dalam mendakwahkan Islam.

Dengan demikian, ajaran Islam dan `urf-tradisi masyarakat mestinya tak perlu dipertentangkan, sebab keduanya bisa saling mempersyaratkan. Jika `urf-tradisi membutuhkan ajaran Islam agar tradisi tersebut tak menghancurkan nilai-nilai

kemanusiaan, maka Islam juga membutuhkan `urf. `Urf merupakan ladang tempat berlabuhnya ajaran Islam. Karena itu, seorang mujtahid harus orang yang mengerti tradisi masyarakat. Imam Syihab al-Din al-Qarafi dalam kitab al-Furuq menasehati para ahli fikih yang hendak memberikan fatwa:

“Janganlah anda terpaku pada apa yang tertulis dalam kitab-kitab sepanjang umurmu. Jika datang kepadamu seorang laki-laki dari luar daerah untuk meminta fatwa, maka jangan terapkan sebuah hukum menurut tradisi yang berlaku di daerahmu. Tanyakanlah kepadanya tentang tradisi yang berjalan di daerahnya, lalu berilah fatwa berdasarkan tradisi di daerahnya bukan berdasarkan tradisi yang ada di daerahmu dan bukan berdasarkan keputusan yang tercantum dalam kitab-kitabmu. Ini adalah kebenaran yang nyata. Sungguh terpaku pada teks semata merupakan kesesatan yang nyata selamanya. Itu menunjukkan ketidak-tahuan untuk menangkap maksud-maksud para ulama salaf-terdahulu” (Al-Qarafi 1994).

Islam Nusantara dalam Perspektif Maqashid al-Syari’ah

Sebelum membahas tentang Islam Nusantara dalam perspektif maqashid al-syari’ah, penulis akan menjelaskan terlebih dahulu pengertian tentang maqashid al-syari’ah. Istilah Maqashid al-Syari’ah merupakan kata majmu’ (idlati) yang terdiri dari dua kata, yaitu: Maqashid dan al-Syari’ah. Secara etimologi, Maqashid merupakan bentuk jamak (plural) dari kata maqshid (Al-Marbawiy n.d.), yang berarti kesengajaan atau tujuan. Sedangkan syari’ah, menurut Syaltut adalah hukum-hukum dan tata aturan yang dishari’atkan oleh Allah untuk hamba-hambanya agar dipedomani manusia dalam mengatur hubungan dengan Tuhan, dengan sesama antar manusia, alam dan seluruh kehidupan (Syalthûth 1996).

Kemudian secara istilah Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan maqasid al-syari’ah adalah nilai-nilai dan sasaran syara’ yang tersirat dalam segenap atau bagian terbesar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syari’ah, yang ditetapkan oleh al-Syari’ (pembuat syari’at yaitu Allah dan Nabi Muhammad) dalam setiap ketentuan hukum (Al-Zuhaili 1986). Pada dasarnya inti dari tujuan syari’at (hukum) atau Maqashid al-Syari’ah adalah kemaslahatan umat manusia. Berkaitan dengan ini al-Syâthibi menyatakan bahwa, “Sesungguhnya syari’ (pembuat syari’at) dalam mensyari’atkan hukumnya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan hambanya baik di dunia maupun di

akhirat secara bersamaan (Al-Syâthibî 2003). Lebih lanjut al-Syâthibî menegaskan, tujuan dapat dicapai manusia melalui dua hal. Pertama pemenuhan tuntutan syari'at (taklif), yaitu berupa usaha untuk menciptakannya (wujud) dengan melaksanakan perintah-perintah (awamir) dan mempertahankan (ibqa') dari kehancurkannya dengan menjahui larangan-larangannya (nawahi) yang terkandung dalam syari'at tersebut (Al-Syâthibî 2003).

Selanjutnya al-Syathibi menjelaskan, ada lima maqashid al-syari'ah yang telah dikemukakan oleh para ulama, yaitu: hifdz al-din, hifdz al-nafs, hifdz al-'aql, hifdz al-mal, dan hifdz al-nasl (Al-Syâthibî 2003). Kelima tujuan syari'at ini harus terjaga eksistensinya, dengan memperkuat dan memperkokoh berbagai macam aspeknya di satu sisi serta melakukan berbagai upaya preventif dan represif di sisi lain, sehingga maqashid tidak hilang dalam proses kehidupan yang terus berubah. Menurut Djazuli dalam bukunya Fiqh Siyasah, selain rambu-rambu syari'ah yang tertuang dalam fiqh ibadah, ahwal al-syakhsiyah, dan mu'amalah, juga terdapat fiqh jinayah; dalam pada itu, tidak hanya ada konsep amar ma'ruf, tetapi ada juga konsep nahi munkar (Djazuli 2013).

Dalam konteks maqashid ini, ada aturan yang bersifat dharuriyah (primer), hajjiyah (sekunder), dan tahsiniyah (tersier). Apabila yang dharuriyah tidak tercapai, maka kehidupan manusia akan mengalami kegoncangan. Jika hajjiyah tidak terlaksana, maka kehidupan ini akan menjadi sesuatu yang menyulitkan. Akhirnya, jika yang tahsiniyah tidak terwujud, maka kehidupan manusia akan menjadi sesuatu yang tidak indah. Dengan tercapainya maqashid al-syari'ah, menurut asumsi para ulama, maka kehidupan yang benar, baik, dan indah atau sesuatu kehidupan yang maslahat akan terwujudnyatakan, sesuatu kehidupan yang ditandai oleh hasanah fi al-dunya dan hasanah fi al-akhirah menuju kerelaan Allah SWT.

Untuk menuntaskan pembahasan Islam Nusantara, penulis dalam menganalisis menggunakan dua pendekatan, yaitu hermeneutika dan maqashid al-syari'ah. Dalam memahami makna yang dikehendaki oleh pengusung teks, nampaknya metode yang tepat adalah hermeneutika intensionalisme atau sering disebut dengan hermeneutika romantik. Pengusung aliran hermeneutika intensionalisme ini adalah Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911), dan Emilio Betti (1890-1968). Paradigma intensionalisme memandang bahwa pada hakikatnya makna sudah ada karena

dibawa oleh penyusun teks sehingga tinggal menunggu interpretasi peneliti dan makna berada dibalik teks (behind the text) (Raharjo 2008).

Bagi Schleiermacher, seorang pembaca diharuskan menyelami kondisi mental penyusun teks (Bowie 2005). Membaca adalah menjadi penyusun teks (Masson 2004). Menurutnya, hasil interpretasi akan semakin baik jika pembaca mengetahui latar belakang sejarah penyusun teks dan akrab dengan bahasanya (Jeanrond 1991). Sebuah bacaan membutuhkan intuisi tentang karya atau ujaran-ujaran agar mampu melakukan rekonstruksi imajinatif atas situasi zaman dan kondisi bati pengujar, sedemikian hingga sebuah ujaran menjadi bersahabat dengan pembaca. Menurut Schleiermacher, berdasarkan postulat-postulat yang dibangunnya, agar seorang pembaca mampu melakukan rekonstruksi imajinatif paling tidak dia harus menempuh dua pola, yakni rekonstruksi objektif-historis dan rekonstruksi subjektif-historis. Dengan pola pertama, Schleiermacher bermaksud menjelaskan sebuah ujaran atau teks dalam kaitannya dengan bahasa secara keseluruhan, sedangkan pola kedua digunakan untuk menjelaskan bagaimana asal mula sebuah ujaran masuk dalam pikiran seseorang. Dua pola ini digunakan bertujuan agar seorang pembaca dapat memahami teks dan pengarang teks lebih baik daripada memahami diri sendiri (Supena 2018).

Untuk itu, Schleiermacher menawarkan pendekatan gramatika dan psikologis, karena seseorang ketika melakukan percakapan dituntut untuk memahami tanda-tanda gramatik dan kondisi psikologi seseorang agar dapat menemukan arah dan makna yang tepat dari pembicaraan tersebut. Pendekatan gramatika digunakan untuk memahami dimensi bahasa yang digunakan sebuah teks atau ujaran. Pendekatan gramatik ini digunakan berdasarkan aturan-aturan bahasa yang bersifat objektif dan umum. Aturan ini sangat dibatasi oleh kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip gramatika yang berlaku dalam suatu bahasa tertentu yang digunakan oleh teks atau ujaran (Supena 2018). Seperti yang akan penulis lakukan nanti, ujaran atau platform Islam Nusantara juga akan dikupas secara gramatik.

Setelah bacaan dengan pendekatan gramatika berhasil dilakukan, maka langkah berikutnya adalah melakukan bacaan dengan pendekatan psikologis. Model bacaan dengan pendekatan psikologis ini dimaksudkan untuk memahami kondisi mental pengujar atau produsen teks. Jika bacaan gramatik dengan berbagai aturan dan kaidah bahasa bersifat objektif dan umum, maka model bacaan psikologis ini bersifat subjektif dan individual (Palmer 1969). Artinya, untuk

membaca platform “Islam Nusantara,” selain harus memahami platform tersebut dalam kaidah-kaidah gramatik, harus pula memahami subjektivitas dan individualitas pengusungnya –dalam hal ini para pegiat organisasi NU- atau proses psikologis yang ikut bermain ketika platform tersebut diucapkan atau dipasarkan. Dengan kata lain, membaca platform “Islam Nusantara” ada proses rekonstruksi pengalaman psikologis-religius para pengusung platform tersebut secara imajinatif dan intuitif dengan asumsi bahwa seorang pembaca dapat keluar dari dirinya sendiri dan mentransformasikan dirinya ke dalam diri para pegiat organisasi NU supaya ia dapat menangkap secara langsung proses psikologis-religiusnya.

Mengungkap keadaan psikis para pengusung platform “Islam Nusantara” bukan perkara yang mudah, karena menurut Ilyas Supena model bacaan ini akan jatuh pada perangkap psikologisme, hal ini disebabkan ada sebuah pengandaian bahwa seorang pembaca mampu melepaskan dunianya dan kemudian masuk pada dunia pengarang. Oleh karena kerumitan tersebut, penulis akan juga menggunakan hermeneutikanya Wilhem Dilthey (1833-1911). Untuk mengatasi kelemahan Schleiermacher, Dilthey mengatakan bahwa peristiwa yang dimuat dalam teks harus dipahami sebagai sebuah ekspresi kehidupan sejarah, sehingga demikian makna yang direkonstruksi oleh pembaca bukan keadaan psikis pengarang atau pengujar, melainkan makna peristiwa sejarah tersebut (Supena 2018).

Pengalaman manusia dalam dimensi kesejarahannya dibagi kedalam dua kategori; yaitu *Erfahrung* yakni pengalaman manusia pada umumnya dan *Erlebnis* yaitu pengalaman yang hidup (*lived experience*) (Palmer 1969). Pengalaman hidup inilah yang kemudian menjadi objek *Verstehen* atau objek hermeneutika. *Erlebnis* adalah kesatuan unit-unit entitas terkecil dari sebuah pengalaman yang dipersatukan dalam alur kehidupan. Pengalaman yang hidup ini kemudian diejawentahkan dalam sebuah ekspresi hidup, atau objektivasi makna dalam simbol-simbol, misalnya dalam bentuk ekspresi linguistik berupa naskah atau teks. Sebagai ekspresi hidup yang sudah berwujud teks atau ujaran, upaya membaca pengalaman yang hidup dari seorang produsen teks menjadi mungkin untuk dilakukan (Supena 2018). Platform “Islam Nusantara” adalah sebuah ekspresi dari pengalaman hidup para pegiat organisasi NU. Ekspresi itu muncul dari akumulasi pengalaman- pengalaman yang dihadapi oleh para pegiat NU. Pengalaman yang hidup ini selalu menampilkan makna yang terkait dengan konteks, sebab pengalaman yang bermakna selalu berkaitan dengan kehidupan seseorang dalam

konteks tertentu. Karena itulah makna sebuah pengalaman yang hidup selalu terbuka untuk ditafsirkan kembali.

Berangkat dari asumsi bahwa manusia adalah makhluk historis, Dilthey memandang bahwa kehidupan seorang individu selalu terkondisikan dan tersituasikan dalam sistem-sistem eksternal dari organisasi-organisasi sosial politik dan ekonomi dan lain lain berikut nilai- nilainya yang sudah mapan. Pengalaman batin individu seringkali dipengaruhi oleh faktor-faktor eksternal tersebut. Karena itu, Dilthey mengembangkan lingkaran hermeneutika Schleiermacher dalam ruang yang lebih luas dari gerakan “bagian-keseluruhan-bagian”. Kehidupan seseorang dapat dipandang sebagai internalisasi sistem sosial dan sistem sosial lahir sebagai perwujudan individu-individu. Karena itu, makna bagian-bagian individu memainkan peran yang sangat penting dalam memahami sistem sosial dan sebaliknya pemahaman terhadap sistem sosial sangat membantu memahami individu. Jadi untuk membaca sistem sosial yang melingkupi para pengusung platform “Islam Nusantara” harus dimulai dengan mengkaji ekspresi mereka yang berupa platform “Islam Nusantara” yang harus dikaitkan dengan kalimat-kalimat yang lain secara gramatik.

Dengan begitu, hermeneutika dapat dianggap sebagai sebuah cara untuk menemukan rangkaian pemikiran yang berlangsung dalam sejarah. Karena itu, sasaran hermeneutika adalah memahami pesan yang menyebar, memahami sistem yang dihasilkan individu dan memahami individu yang menjadi produk dari sistem sosial. Sistem sosial bersifat eksternal yang ditentukan oleh ruang dan waktu, sementara sistem individual merupakan produk sistem eksternal. Oleh karena itu, interpretasi historis-objectif tentang situasi historis setiap individu, menurut Ilyas Supena harus diawali dengan pemahaman tentang sistem eksternal (Supena 2018). Dengan demikian, sistem eksternal yang berupa situasi-situasi yang dihadapi oleh para pegiat NU, baik berupa tekanan politik global maupun lokal serta sentimen-sentimen karakter keagamaan tertentu merupakan basis pemahaman historis. Jadi yang ingin dicari oleh para pembaca platform “Islam Nusantara” dengan model bacaan hermeneutika Dilthey adalah pemahaman dan interpretasi atas kegiatan pegiat platform tersebut yang tersituasikan dalam sistem-sistem eksternal tersebut.

Selain dengan hermeneutika intensionalisme di atas, nampaknya membaca munculnya platform “Islam Nusantara” juga dapat menggunakan hermeneutika

eksistensialismenya Heidegger. Baik bagi Schleiermacher maupun Dilthey memahami adalah sebuah upaya untuk menangkap makna di masa silam. Heidegger memiliki pendirian yang sama sekali berbeda dalam hal ini. Baginya memahami selalu terarah ke masa depan. Pendirian ini terkait dengan pandangannya tentang waktu. Bagi Heidegger, waktu adalah cakrawala being/ada. Ada sangat berkaitan dengan waktu. Dari arah masa depan, waktu merupakan kemungkinan produktif dari pemahaman. Suatu data dari masa lalu menjadi lebih terungkap aktualitas dan relevansi pesannya berkat keterarahan yang dulu itu ke masa kini. Yang kini senantiasa mencangkup yang sudah tidak terbatas dan masa datang yang terbuka lebar. Setiap kini menggenggam yang sudah dan sekaligus menunjuk masa depan yang masih akan datang. Setiap saat adalah keterarahan yang dulu itu ke yang kini. Sesungguhnya masa lalu dan masa datang bukanlah data yang dapat diobjektifkan di masa kini. Oleh karenanya manusia tidak dapat mengamati dari luar (Poespoprodjo 2004).

Dari pandangannya tentang waktu di atas, menurut Heidegger, manusia, Dasein, tidak berada di dalam waktu, seolah-olah waktu disematkan pada hidupnya, melainkan manusia itu sendiri mewaktu. Mewaktu berarti bahwa Dasein mengorientasikan diri kepada kemungkinan-kemungkinannya sendiri, maka Heidegger menyebut Dasein dengan kata *Seinkönnen*, kemungkinan (untuk berada). Dalam arti ini masa depan (*Zukunft*) memiliki prioritas atas masa silam dan masa kini. Demikian juga arti memahami yang selalu berkaitan dengan masa depan (Palmer 1969). Tidak berkaitan dengan masa lalu sebagaimana dalam anggapan Schleiermacher maupun Dilthey. pandangannya ini bukan berarti bahwa gagasan Heidegger tidak dapat diterapkan untuk memahami teks atau ungkapan dari masa lalu, tetapi pemahaman seorang pembaca, penafsir ataupun peneliti tentang hal-hal dari masa lalu itupun menurut Heidegger terarah ke masa depan. Begitu pula pemahaman tentang sesuatu di masa kini, yang harus dipahami dalam kerangka kemungkinan-kemungkinan eksistensinya di masa yang akan datang.

Prioritas pada masa depan itu adalah konsekuensi logis dari konsep *Verstehen* sebagai kemampuan Dasein untuk menangkap kemungkinan-kemungkinannya untuk bereksistensi. Jika demikian, memahami sudah selalu mengantisipasi sesuatu yang belum ada. Memahami dalam pengertian Heidegger ini, ketika seorang pembaca mengambil keputusan eksistensial atas kehidupannya. Jadi, memahami selalu terkait dengan proyeksi seseorang. Memahami adalah cara berada Dasein di

mana ia adalah kemungkinan-kemungkinan sebagai kemungkinan-kemungkinan (Hardiman 2015). Menggunakan hermeneutika Heidegger berarti membaca pengusung platform “Islam Nusantara” dalam kaitannya dengan mengantisipasi, maksudnya platform tersebut adalah upaya untuk bertahan dari tekanan-tekanan yang dalam istilahnya Dilthey adalah sistem eksternal.

Platform “Islam Nusantara” secara bahasa terdiri dari dua kata, yakni Islam dan Nusantara. Dua kata tersebut, masing-masingnya mempunyai makna dan kedua kata tersebut digabungkan untuk membentuk frase. Jika digabungkan maka menjadi sebuah rangkaian “Islam Nusantara” yang memperlihatkan hubungan erat antara bagian yang diterangkan-menerangkan.

Menurut Schleiermacher, pendekatan gramatika harus merujuk pada kaidah-kaidah bahasa dimana teks tersebut diujarkan. Oleh karenanya, dalam kaidah ilmu bahasa Indonesia, jenis penggabungan kata tersebut disebut dengan aneksi. Karena masuk dalam kategori aneksi, maka platform Islam Nusantara sama saja dengan istilah Islam di Nusantara atau Islam dan Nusantara. Dengan kesimpulan yang serupa, KH. Mustofa Bisri (Gus Mus) pernah menjabarkan tentang platform “Islam Nusantara” dengan pendekatan gramatika Bahasa Arab. Menurutnya, kata Nusantara itu akan salah maksud jika dipahami dalam struktur na’at-man’ut (penyifatan) sehingga berarti, “Islam yang dinusantarakan.” Akan tetapi akan benar bila diletakkan dalam struktur idhafah (penunjukan tempat) sehingga berarti “Islam di Nusantara”.

Pilihan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) atas platform “Islam Nusantara” itu cukup logis dan ilmiah dengan pertimbangan tidak menyalahi aturan dan kaidah Ilmu Bahasa Indonesia, dan tidak merusak arti dari Islam dan Nusantara. Jika dipaksakan dengan kaidah ilmu Bahasa Arab, maka seperti pendapat KH. Mustofa Bisri perlu dipertimbangkan. Terlihat seperti mengada-ada jika dipaksakan dengan kaidah na’at man’ut atau teori nisbat, yang tepat adalah teori tarkib idhafah yang menunjuk pada tempat.

Menurut Afifudin Muhajir, kata Nusantara dalam berbagai tulisan pemikir NU bukan untuk kategorisasi. Nusantara dalam konteks linguistik hanya menerangkan teritori dimana penghuninya memeluk agama Islam. Menurutnya lagi, platform Islam Nusantara bukan bentuk pengembangan agama Islam. Islam Nusantara itu paham dan praktik keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektis antara tgeks syariat dengan realita dan budaya setempat. Spirit Islam Nusantara adalah praktik

berislam yang didahului dialektika antara teks-teks syariah dengan realitas dan budaya tempat umat Islam tinggal. Namun, penunjukkan tempat juga berarti menguak unsur-unsur yang ada dalam suatu tempat tersebut. Maka, mau tidak mau, suka atau tidak suka, gagasan itu juga senantiasa merangkul watak dan karakteristik dari sebuah wilayah yang bernama Nusantara.

Secara demografis, Azyumardi Azra dalam esainya yang berjudul "Islam Indonesia Berkelanjutan," juga menjabarkan bahwa term "Islam Nusantara" dalam dunia akademis mengacu kepada "Southeast Asian Islam" yang terdapat di wilayah Muslim Indonesia, Malaysia, Brunei, Pattani (Thailand Selatan) dan Mindanau (Filipina Selatan). Wilayah Islam Nusantara dalam literatur prakolonial disebut "negeri bawah angin" (lands below the wind). Lebih spesifik dalam literatur Arab sejak abad ke-16, kawasan Islam Nusantara disebut "bilad al-Jawi" (Negeri Muslim Jawi), yaitu Asia Tenggara. Umat Muslimin Nusantara biasa disebut sebagai "ashab al-Jawiyyin" atau "jama'ah al-Jawiyyin". Wilayah Islam Nusantara adalah salah satu dari delapan ranah religio-cultural Islam. Tujuh ranah agama-budaya Islam lain adalah Arab, Persia/Iran, Turki, Anak Benua India, Sino Islamic, Afrika Hitam dan Dunia Barat. Meski memegang prinsip pokok dan ajaran yang sama dalam akidah dan ibadah, namun setiap ranah memiliki karakter keagamaan dan budayannya sendiri (Azra 2015).

Selain itu, Teuku Kemal Fasya dalam esainya yang berjudul "Dimensi Puitis dan Kultural Islam Nusantara," memberikan penjelasan yang tidak kalah menarik. Ia mendefinisikan bahwa Islam Nusantara ialah proses penghayatan dan pengamalan lokalitas umat yang tinggal di Nusantara. Penambahan kata "Nusantara" bukan sekadar penegasan nama tempat atau nomina, melainkan lebih penting, penjelasan adjektiva atau kualitas Islam "di sini" yang berbeda dengan Islam "di sana". Keberhasilan Islam jadi agama Nusantara yang damai tak bisa dilepaskan dari daya adaptasi dan resiliensi pengetahuan, kesenian dan kebudayaan lokal. Kredo teologis yang serba melangit itu bertemu dengan dimensi kultural masyarakat dan beresonansi melalui pengetahuan lokal.

Meskipun pertimbangan keagamaan tetap menempati peran utama, tidak boleh dilewatkan juga realitas dan perkembangan yang ada di luar agama. Oleh karena itu, perlu memahami faktor-faktor sosiologis munculnya praktik-praktik keagamaan. Hal ini dianggap perlu mengingat dinamika "Islam Nusantara" tidak saja disebabkan oleh dorongan yang terdapat dalam ajaran agama itu sendiri,

melainkan juga berkelindan dengan berbagai faktor sosiologis baik yang bersifat makro maupun mikro. Dengan penjelasan sosiologis, juga diharapkan bisa memahami adanya hubungan yang dialektis antara agama dan realitas sosial yang dapat membentuk dan memicu munculnya Islam Nusantara sebagai gerakan sosial (social movement) (Dwijayanto 2017).

Dalam memahami “Islam Nusantara,” menurut Akhmad Sahal, harus meyakini ada dimensi keagamaan dan budaya yang saling berjalín- kelindan satu sama lain. Dimensi ini adalah suatu cara Islam berkompromi dengan batas wilayah teritorial yang memiliki akar budaya tertentu. Hal ini mengakibatkan Islam sepenuhnya tidak lagi menampilkan diri secara kaku dan tertutup, namun menghargai keberlainan. Islam dengan begitu sangat mengakomodir nilai-nilai yang sudah terkandung dalam suatu wilayah tertentu. Hal ini ditegaskan pula oleh Gus Dur, yang mengatakan, “Tumpang tindih antara agama dan budaya akan terjadi terus menerus sebagai suatu proses yang akan memperkaya kehidupan dan membuatnya tidak gersang” (Sahal 2015).

Dalam perspektif Dilthey, platform “Islam Nusantara” merupakan bentuk ekspresi dari pengalaman hidup yang dihayati. Ekspresi itu muncul dari akumulasi pengalaman-pengalaman yang dihadapi oleh para pegiat NU. Pengalaman yang hidup ini selalu menampilkan makna yang terkait dengan konteks, sebab pengalaman yang bermakna selalu berkaitan dengan kehidupan seseorang dalam konteks tertentu. Karena itulah makna sebuah pengalaman yang hidup selalu terbuka untuk ditafsirkan kembali.

Platform Islam Nusantara mulai diperdengarkan tidak muncul dari ruang hampa. Ada situasi praktik keagamaan tertentu yang memancing untuk segera dimunculkan ekspresi tersebut. Ekspresi ini nampak dari beberapa ceramah Ketua Umum PBNU, Prof. Dr. KH Said Aqiel Siradj. Platform “Islam Nusantara” digulirkan NU untuk menjadi alternatif solusi di tengah makin radikalnya perkembangan Islam di Timur Tengah. Islam pro kekerasan yang menjalar di sebagian dunia Islam harus diimbangi dengan Islam pro-perdamaian. Itu yang melandasi pemunculan ide Islam Nusantara menurut Ketua Umum PBNU.

Jika dilihat secara kronologis, munculnya platform “Islam Nusantara” hadir di tengah arus deras gerakan Islam transnasional dan puritanisme agama semacam ISIS (Islamic State of Iraq and Syria) dan NI (Negara Islam) yang lebih banyak mengedepankan radikalisme, intolerir, dan wajah Islam yang brutal.

Kehadiran gagasan “Islam Nusantara” menjadi penting untuk di demonstrasikan kepada masyarakat luas. Dengan spirit rahmatan lil ‘alamin, Islam Nusantara seperti membawa harapan akan solusi atas meningkatnya gerakan radikalisme. Islam Nusantara seakan membawa sebuah penegasan bahwa Islam adalah agama yang toleran, moderat, dan ramah, tidak mengedepankan kekerasan.

Dalam pandangan maqashid al-syari'ah, Islam Nusantara memenuhi tujuan syari'at (hukum) atau Maqashid al-Syari'ah adalah kemaslahatan umat manusia. Berkaitan dengan ini al-Syâthibi menyatakan bahwa, “Sesungguhnya syari' (pembuat syari'at) dalam mensyari'atkan hukumnya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan hambanya baik di dunia maupun di akhirat secara bersamaan (Al-Syâthibi 2003). Lebih lanjut al-Syathibi menegaskan, tujuan dapat dicapai manusia melalui dua hal. Pertama pemenuhan tuntutan syari'at (taklif), yaitu berupa usaha untuk menciptakannya (wujud) dengan melaksanakan perintah- perintah (awamir) dan mempertahankan (ibqa') dari kehancurkannya dengan menjahui larangan-larangannya (nawahi) yang terkandung dalam syari'at tersebut.

Dari pendapat al-Syatibi tersebut dihubungkan maqashid al-syari'ah sangat tepat. Kehadiran Islam Nusantara juga tidak bisa dilepaskan dari pemikiran pegiat NU sebelumnya, yakni Pribumisasi Islam Gus Dur, dengan wujud kultural Islam melawan bentuk radikalisasi Islam sebagai bentuk politik Islam yang menjadikan tercapainya negara Islam sebagai tujuan pokok perjuangan Islam. Berbeda dengan para pengusung ide “Islam Nusantara” yang tidak menjadikan negara sebagai tujuan, melainkan sebagai perwujudan nilai-nilai substansif Islam pada ranah kebudayaan untuk menciptakan peradaban yang kosmopolit tanpa praktik kekerasan.

Kemudian dihubungkan pendapatnya al-Syathibi menjelaskan, ada lima maqashid al-syari'ah yang telah dikemukakan oleh para ulama, yaitu: hifdz al-din, hifdz al-nafs, hifdz al-'aql, hifdz al-mal, dan hifdz al-nasl (Al-Syâthibi 2003). Kelima tujuan syari'at ini harus terjaga eksistensinya, dengan memperkuat dan memperkokoh berbagai macam aspeknya di satu sisi serta melakukan berbagai upaya preventif dan represif di sisi lain, sehingga maqashid tidak hilang dalam proses kehidupan yang terus berubah. Kehadiran gagasan “Islam Nusantara” selain sebagai bentuk perlawanan dari maraknya gerakan radikalisme yang membawa isu agama, dapat dipahami bahwa sikap PBNU dalam merespon isu tersebut

merupakan bentuk antisipasi eksistensial. Artinya, untuk berada atau melestarikan nilai-nilai Islam yang diyakini oleh Nahdlatul Ulama (NU), PBNU harus membuat keputusan eksistensial akan nasib NU di masa yang akan datang.

Lebih spesifik lagi, Islam Nusantara dihubungkan dengan maqashid al-syari'ah adalah; Pertama, diperlukan cara pandang dan sikap keislaman yang mampu merawat dan menerima kebhinnekaan yang ada di Indonesia. Negeri ini memiliki 17.000 pulau dan 1200 suku bangsa yang menunjukkan keragaman yang luar biasa. Dari penelusuran apa yang disebut Nusantara, baik dari pengaruh sejarah maupun kawasan (10 karakter dan identitas Nusantara) menunjukkan tidak adanya identitas yang asli dan tunggal. Sehingga keislaman tampak sebagai akumulasi dari pengaruh-pengaruh tersebut dan terekspresi dalam konteks keragaman budaya. Tanpa cara pandang dan sikap keislaman yang bisa merawat, maka negeri ini akan terpecah-belah dan hancur. Inilah alasan survival.

Kedua, Islam Nusantara adalah "titik temu" antara golongan "santri" dan golongan "abangan" dalam keberagamaan. Dua golongan ini merupakan kekuatan utama dalam persatuan negeri ini. Maka Islam Nusantara bisa menjadi jembatan yang mempertemukan dua golongan dalam konteks agama. Golongan abangan akan menerima citra keislamannya (yang selama ini mereka sering dituduh kurang Islam) sementara golongan santri akan makin menghormati keragaman budaya. Melalui sejarah kita menyaksikan persatuan dua golongan ini sangat berpengaruh menyelamatkan persatuan bangsa ini di saat-saat kritis, misalnya Kemerdekaan Indonesia, Konsituante, Pancasila Era Orde Baru dan Sidang MPR 1999-2000 dalam soal dasar dan bentuk negara. Maka tidak heran kalau Presiden Joko Widodo yang berasal dari kalangan abangan langsung menyambut ide Islam Nusantara ini.

Ketiga, membendung kelompok dan gerakan yang ingin memaksakan kehendak di Indonesia, baik dari jalur politik ("islamistis"), ormas dan kelompok-kelompok yang ingin menyeragamkan identitas Nusantara menjadi satu agama menurut pemahaman mereka sendiri. Kelompok-kelompok ini sering mengatasnamakan "islamisasi" padahal mereka melakukan "arabisasi", karena sasaran gerakan mereka adalah kelompok-kelompok muslim juga, bagaimana mungkin ada islamisasi terhadap islam, maka sebenarnya gejala ini tidak lebih dari upaya arabisasi.

Keempat, membendung pengaruh-pengaruh konflik dari luar Indonesia, khususnya dari Timur Tengah, di mana terjadi persaingan kuat antara kubu-kubu, misalnya Saudi yang Wahhabi dan Iran yang Syiah (kasus Suriah dan Yaman) yang sebenarnya murni politik, namun menyeret agama, sehingga yang berperang adalah dua aliran keagamaan (Sunni vs Syiah). Kubu-kubu yang berkonflik di Timur Tengah mencari pengikut di luar kawasan mereka, termasuk di Indonesia. Konflik di Timur Tengah sangat berpengaruh terhadap muslim di Indonesia. Islam Nusantara menegaskan tidak terlibat dan tidak mau melibatkan diri dengan perang saudara antar muslim di Timur Tengah.

Kelima, diperlukannya suatu model keislaman yang khas Indonesia yang bisa menjadi rujukan dunia internasional, khususnya Dunia Islam dalam pola relasi antara Islam dengan demokrasi, HAM, keragaman budaya. Indonesia sebagai negara muslim terbesar di dunia telah dipuji karena sukses melakukan reformasi dan demokratisasi dalam proses damai dan terus membaik dibandingkan Dunia Islam lainnya, seperti Dunia Arab (Mesir, Libya, Suriah, Yaman, Iraq yang terus konflik, kegagalan reformasi dan demokrasi di Negara- Negara Arab Teluk) atau Dunia Islam lainnya, misalnya Afghanistan, Pakistan, Somalia, Nigeria.

Keenam, upaya introspeksi (muhasabah) bagi kalangan santri/putihan. Bagi kelompok “modernis” diperlukan ikhtiar yang sungguh-sungguh untuk mengapresiasi budaya dan kearifan lokal, kritik dari kelompok ini datang dari dua tokohnya, misalnya Kuntowijowo dan Moeslim Abdurrahman yang meminta Muhammadiyah lebih peduli pada budaya dan kearifan lokal. Dalam kalangan “tradisionalis” yang sering dicitrakan menerima budaya dan kearifan lokal namun ternyata tidak sedikit kubu puritannya juga. Tidak sedikit kyai dan ulama NU yang masih mencurigai budaya, tradisi dan seni lokal (rakyat) dengan alasan bertentangan dengan akidah dan moralitas agama maupun karena persaingan dalam politik identitas (misalnya menganggap “seni rakyat” adalah identitas abangan).

Kesimpulan

Islam Nusantara hadir di tengah arus deras gerakan Islam transnasional dan puritanisme agama semacam ISIS (Islamic State of Iraq and Syria) dan NI (Negara Islam) yang lebih banyak mengedepankan radikalisme, intolerir, dan wajah Islam yang brutal. Kehadiran gagasan Islam Nusantara menjadi penting

untuk di demonstrasikan kepada masyarakat luas. Dengan spirit rahmatan lil 'alamin, Islam Nusantara seperti membawa harapan akan solusi atas meningkatnya gerakan radikalisme. Islam Nusantara seakan membawa sebuah penegasan bahwa Islam adalah agama yang toleran, moderat, dan ramah, tidak mengedepankan kekerasan.

Pada dasarnya, makna dari platform "Islam Nusantara" dalam perspektif maqashid al-syari'ah muncul untuk menanggulangi maraknya gerakan radikalisme agama dan upaya antisipasi eksistensial dari nilai-nilai Islam yang diyakini PBNU. Islam Nusantara tidak muncul dari ruang hampa. Ada situasi praktik keagamaan tertentu yang memancing untuk segera dimunculkan ekspresi tersebut. Ekspresi ini nampak dari beberapa ceramah Ketua Umum PBNU, Prof. Dr. KH Said Aqiel Siradj. Platform Islam Nusantara digulirkan NU untuk menjadi alternatif solusi di tengah makin radikalnya perkembangan Islam di Timur Tengah. Islam pro kekerasan yang menjalar di sebagian dunia Islam harus diimbangi dengan Islam pro-perdamaian.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Fas, 'Allal. 2000. Maqashid Al-Syari'ah Al-Islamiyah Wa Makarimuha. Kairo: Dar al-Salam.
- Al-Marbawiy, Muhammad Idris. Kamus Idris Al-Marbawi, Arab-Melayu. Bandung: Al-Ma'arif.
- Al-Marghinani, Ali ibn Abi Bakar. Al-Hidayah Syarh Al-Bidayah. Beirut: Al-Maktabah al-Islamiyah.
- Al-Qarafi, Syihad al-Din Ahmad Ibn Idris. 1994. Al-Furuq. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Qayyim, Ibnu. 1991. I'lam Al-Muwaqqi' in 'an Rabb Al-'Alamin. 3rd ed. Beirut: Dar al- Jil.
- Al-Raysuni, Ahmad. 2012. Al-Ijtihad: Al-Nash, Al-Waqi', Al-Mashlahah. Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyah li al-Abhats wa al-Nasyr.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin. Al-Asybah Wa Al-Nadha'ir. Semarang: Thoha Putera.
- Al-Syathibi. 2005. Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Syari'ah. 3rd ed. Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah.
- Al-Syâthibî, Abu Ishâq. 2003. Al-Muwâfaqât Fi Ushûli Al-Syari'ah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

- Al-Zuhaili, Wahbah. 1986. *Ushûl Al-Fiqh Al-Islâmi*. 2nd ed. Damaskus: Dâr al-Fikri.
- Azra, Azyumardi. 2015. "Islam Indonesia Berkelanjutan." <https://nasional.kompas.com/read/2015/08/03/15000031/Islam.Indonesia.Berkelanjutan?page=all> (July 6, 2019).
- Bowie, Andrew. 2005. "The Philosophical Significance of Schleiermacher's Hermeneutics." In *The Cambridge Companion To Friedrich Schleiermacher*, ed. Jacqueline Mariña. New York: Cambridge University Press.
- Djazuli, A. 2013. *Fiqh Siyasa*. Bandung: Kencana.
- Dwijayanto, Arik. 2017. "Pribumisasi Islam Nusantara: Antara Nalar." *Jurnal Qalamuna* 10(2).
- Hardiman, F. Budi. 2015. *Seni Memahami: Hermeneutika Dari Schleiermacher Sampai Derrida*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Imarah, Muhammad. 2007. *Islam Dan Pluralitas Perbedaan Dan Kemajemukan Dalam Bingkai Persatuan*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Jeanrond, Werner G. 1991. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. London: Macmillan Academic and Professional Ltd.
- Ma'arif, Al. 2015. "Islam Nusantara: Studi Epistemologis Dan Kritis." *ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman* 15(2).
- Masson, Scott. 2004. *Romanticism, Hermeneutics, and the Crisis of the Human Sciences*. Hampshire: Ashgate Publishing.
- Najjar, Abdul Majid al-. 2008. *Maqashid Al-Syari'ah Bi Ab`ad Jadidah*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Poespoprodjo, W. 2004. *Hermeneutika*. Bandung: Pustaka Setia.
- Raharjo, Mudjia. 2008. *Dasar-Dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme Dan Gadamerian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Romli, Mohamad Guntur, and Tim Ciputat School. 2016. *Islam Kita, Islam Nusantara*. Ciputat: Ciputat School.
- Sahal, Akhmad. 2015. *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Sahed, Nur, and Musari Musari. 2016. "The Discourse of Islamic Education

Development Based on Islam Nusantara Concept in IAIN Salatiga.”
Jurnal Pendidikan Islam 5(1).

Setiawan, Mahmud Budi. 2015. “5 Kejanggalan Gagasan Islam Nusantara.”
<https://www.hidayatullah.com/artikel/ghazwul-fikr/read/2015/06/24/72839/5-kejanggalan-gagasan-islam-nusantara.html> (September 15, 2019).

Supena, Ilyas. 2018. Bersahabat Dengan Makna Melalui Hermeneutika.
Yogyakarta: IDEA Press.

Syalthûth, Mahmud. 1996. Islâm: “Aqîdah Wa Syarî”ah. Kairo: Dâr al-Qalam.

Wahid, Abdurrahman. 2001. Pergulatan Negara, Agama, Dan Kebudayaan.
Jakarta: Desantara.

———. 2016. Islam Nusantara. Bandung: Mizan.