

PEMIKIRAN KEBANGSAAN KH A WAHAB CHASBULLAH: PERSPEKTIF FIKIH

Miftakhul Arif, Ainur Rofiq Al Amin

(Dosen Institut Agama Islam Faqih Asy'ari, Kediri,

Dosen UIN Sunan Ampel, Surabaya)

elmaarief18@gmail.com; ar.alamin72@gmail.com

Abstrak: Salah satu pemikir besar berlatar belakang pesantren di Indonesia adalah KH A Wahab Chasbullah. Ia menjumpai dan terlibat langsung dalam proses historis lahirnya Negara Kesatuan Republik Indonesia mulai era kolonialisme, kemerdekaan, hingga kepemimpinan politik orde lama dan orde baru yang selalu diwarnai konflik dan ketegangan. Kajian ini berupaya menelusuri pemikiran kebangsaan KH A Wahab Chasbullah. Dalam analisisnya digunakan pendekatan fikih. Kesimpulan akhir kajian ini menyatakan pemikiran kebangsaan KH A Wahab Chasbullah berakar pada tradisi fikih yang bersumber dari paham keagamaan *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah*. Hal itu dapat ditelusuri dari pemikirannya tentang spiritualisasi nasionalisme, relasi kemitraan Islam dan negara, penyelarasan kepentingan agama dan negara, serta pelestarian tradisi dan budaya lokal.

Kata Kunci: *wahab chasbullah, nasionalisme, islam dan negara, tradisi lokal*

Abstract: One of the great thinkers with a pesantren background in Indonesia is KH A Wahab Chasbullah. He met and was directly involved in the historical process of the birth of the Unitary State of the Republic of Indonesia from the era of colonialism, independence, to the political leadership of the Old Order and the New Order which were always colored by conflict and tension. This study seeks to explore the national thoughts of KH A Wahab Chasbullah. In the analysis used fiqh approach. The results of this study state that the national thought of KH A Wahab Chasbullah is rooted in the fiqh tradition that comes from the religious understanding called *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*. This can be traced from his thoughts on the spiritualization of nationalism, the partnership relation between Islam and the state, the alignment of the interests of religion and the state, as well as the preservation of local traditions and culture.

Keywords: *wahab chasbullah, nationalism, islam and state, local tradition*

A. Pendahuluan

KH. Abdul Wahab Chasbullah, atau yang akrab disapa Kiai Wahab, adalah salah satu pemikir besar berlatar belakang pesantren dan juga sekaligus pendiri Nahdlatul Ulama (NU), organisasi Islam terbesar di Indonesia. Ia adalah tokoh pergerakan nasional yang hidup di era penjajahan Belanda dan Jepang, dan juga era kemerdekaan di masa pemerintahan orde lama (orla) dan masa awal pemerintahan orde baru (orba). Di era penjajahan ia menghadapi problem kolonialisme, wahabisme, dan komunisme. Kolonialisme ditandai oleh praktik penjajahan Belanda dan Jepang atas Indonesia yang mengakibatkan kesengsaraan dan hilangnya kebebasan berpolitik masyarakat pribumi. Sedangkan wahabisme ditandai oleh masuknya pengaruh paham puritan-Wahabi yang dikenal kurang bersahabat dengan budaya dan tradisi lokal, serta mengusung jargon kembali pada al-Qur'an dan hadis. Mereka ini sering dikenal dengan sebutan kelompok modernis atau reformis Islam dan kebanyakan tergabung dalam organisasi al-Irsyad, Persis, ataupun Muhammadiyah. Adapun komunisme ditandai oleh masuknya pengaruh paham komunis ke Indonesia yang dibawa oleh orang-orang Belanda berideologi kiri semisal Sneevliet dengan cara menyusup dan mempengaruhi beberapa tokoh Sarekat Islam (SI) di tahun 1915-an.¹ Meski demikian, ideologi yang diimpor dari Uni Soviet ini baru menjelma menjadi ancaman serius bagi Indonesia pada rentang waktu 1948-1965.

Di era kemerdekaan, khususnya selama pemerintahan orla, masalah utama bangsa Indonesia adalah keamanan negara serta pemulihan stabilitas nasional. Selain menghadapi agresi militer Belanda, orla juga dihadapkan pada konflik ideologis yang berpotensi memecah belah persatuan nasional. Konflik ideologis itu terlihat, misalnya, dari rangkaian peristiwa antara tahun 1948-1965, mulai dari aksi pemberontakan PKI di Madiun (1948 dan 1965), pemberontakan DI/TII di Jawa Barat (1948-1961), pemberontakan PRRI (Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia) di Sumatera Barat, dan Permesta (Perjuangan Rakyat Semesta) di Sulawesi (tahun 1950-an), serta rivalitas Islam-Komunis dalam Sidang Konstituante (1956-1959) yang terpaksa berakhir dengan Dekrit 5 Juli 1959 oleh Presiden Soekarno.

Dalam setiap momen bersejarah di atas, Kiai Wahab selalu tampil terdepan, baik dalam posisi sebagai pembela ajaran ulama pesantren, ataupun sebagai pejuang kemerdekaan. Keterlibatan Kiai Wahab dalam setiap proses historis di atas membuatnya dikenal bukan hanya sebagai kiai (ulama), tetapi juga sebagai aktivis pergerakan, dan politikus papan atas. Hal itu terlihat, misalnya, dari sejumlah

1 Nasihin, *Sarekat Islam Mencari Ideologi: 1924-1945* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 81-83.

naskah akademik yang ditulis oleh Greg Fealy,² Saifullah Ma'shum,³ Abdul Mun'im,⁴ Jajat Burhanuddin,⁵ Umi Masfiah,⁶ dan lain-lain. Fealy dan Ma'shum dalam risetnya lebih melihat Kiai Wahab sebagai seorang politikus berpengaruh, sedangkan Mun'im, Jajat, dan Umi Masfiah melihat Kiai Wahab sebagai seorang organisatoris sekaligus aktivis pergerakan yang berkontribusi besar, khususnya dalam penataan dan pengembangan organisasi yang didirikan dan dipimpinnya (Nahdlatul Wathan, Taswirul Afkar, Nahdlatut Tujjar, dan Nahdlatul Ulama). Beberapa riset lainnya secara substansi tak lebih sekadar repetisi dari beberapa riset yang telah ada.⁷

Sayangnya berbagai riset di atas tidak mengaitkan pemikiran kebangsaan Kiai Wahab dengan tradisi fikih yang mendasarinya. Padahal sebelum bergulat di dunia pergerakan dan politik, Kiai Wahab terlebih dahulu dikenal sebagai kiai pesantren yang ahli di bidang fikih dan ilmu-ilmu keislaman lainnya. Keahlian di bidang fikih itu diperkuat oleh beberapa karya intelektualnya seperti *Panyirep Gemuruh* (terbit tahun 1924), fatwa-fatwa keagamaan yang ditulisnya di Majalah Suara NU (1927-1932), serta pengakuan dari sejumlah tokoh.⁸ Mengaitkan tradisi berpolitik elite NU dengan tradisi fikih yang mengakarinya pernah dilakukan oleh Ali Haidar.⁹ Namun, studi khusus tentang pemikiran kebangsaan Kiai Wahab dikaitkan dengan logika fikih belum pernah dilakukan oleh para peneliti terdahulu. Celah inilah yang hendak ditutupi oleh tulisan hasil riset ini.

Data primer riset bersumber dari beberapa karya intelektual Kiai Wahab berupa *Panyirep Gemuruh*, artikel-artikel keislaman yang ditulis oleh Kiai Wahab dan dimuat di Majalah Suara NU, serta transkripsi pidato keagamaan dan kenegaraan Kiai Wahab yang dimuat di berbagai media, lalu dikumpulkan dan disunting oleh Abdul

2 Greg Fealy, "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme, dan Perkembangan Politik NU", dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara* (Yogyakarta: LkiS, Cet. 3, 2010).

3 Saifullah Ma'shum (editor), *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU* (Bandung: Penerbit Mizan, 1998).

4 Abdul Mun'im DZ, "Pendahuluan: Kiai Pemikir dan Penggerak", dalam Abdul Wahab Chasbullah, *Kaidah Berpolitik dan Bernegara* (Depok: Langgar Swadaya Nusantara, 2015).

5 Jajat Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2017).

6 Umi Masfiah, "Pemikiran Pembaharuan KH. Abdul Wahab Chasbullah terhadap Lahirnya Nahdlatul Ulama", *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 18, No. 2 (2016).

7 Lihat misalnya: Iis Suprayitna, *Pergulatan Politik KH. Abd. Wahab Hasbullah: Studi Analisa terhadap NU dan Negara* (Skripsi-- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006). Hartono, *Kontribusi KH. Wahab Hasbullah dalam Berorganisasi* (Skripsi-- UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2015). Ani Lestari, *Pemikiran KH. Abdul Wahab Hasbullah tentang Dakwah Islamiyah* (Skripsi-- IAIN Sultan Maulana Hasanuddin, Banten, 2015). Arina Wulandari, *KH. Abdul Wahab Chasbullah: Pemikiran dan Peranannya dalam Taswirul Afkar (1914-1926)* (Skripsi-- UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2016).

8 Keahlian di bidang fikih itu, misalnya, diakui oleh Mukhtaruddin –salah seorang murid terkemuka Syekh Yasin Padang– yang menggelari Kiai Wahab dengan sebutan *al-faqih* (sang maestro fikih). Muhammad Muhkhtâr al-Dîn Zayn al-Âbidîn al-Falimbâny, *Bulûgh al-Amâny fi al-Ta'rif bi Shuyûkh wa Asânid Musnid al-'As}ri al-Shaykh Muhammad Yâsin bin Muhammad 'Îsâ al-Fâdani* (Makah: Dâr Qutaibah, 1988), h. 176.

9 M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama dan Islam Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik* (Sidoarjo: Al-Maktabah, Cet. IV, 2011).

Mun'im DZ. Adapun data sekunder bersumber dari buku, artikel, atau semacamnya yang ditulis oleh koleganya sendiri seperti KH Abdul Halim dan KH Saifuddin Zuhri. Data di atas selanjutnya dianalisis dan dikonstruksi dengan menggunakan pendekatan fikih.

B. Islam dan Wacana Kebangsaan

Bangsa (*nation*) bisa diartikan dari sudut pandang filosofis, antropologis, dan politis. Dari sisi filosofis, bangsa oleh Ernst Renan didefinisikan *a spiritual principle, the outcome of the profound complications of history; it is a spiritual family not a group determined by the shape of the earth*.¹⁰ Dalam pengertian ini, bangsa menurut Renan tidak dibentuk oleh faktor-faktor objektif seperti letak geografis, melainkan oleh kehendak kolektif untuk hidup bersama demi meraih cita-cita nasional. Adapun dari sudut pandang antropologis, Anthony D. Smith mengartikannya *a named community of history and culture, possessing a unified territory, economy, mass education system, and common legal rights*.¹¹ Oleh Smith, bangsa dikatakan sebagai komunitas historis karena berakar pada kelompok etnis yang telah ada sejak lama. Bangsa menurut Smith adalah ekuivalen dengan etnis (suku). Sebagai komunitas budaya, bangsa menurutnya memiliki karakter etno-kultural, yakni kelompok sosial yang disatukan oleh ikatan-ikatan primordial seperti kesamaan asal-usul keturunan, mitos, sejarah, budaya, tempat tinggal, dan lain-lain. Atribut-atribut sosial ini dalam kacamata Hans Kohn melahirkan solidaritas kebangsaan yang ditandai oleh kesadaran dan pengakuan kolektif bahwa mereka adalah satu bangsa (*a group of individuals that feels itself one*).¹² Kesadaran itu menumbuhkan loyalitas dan solidaritas yang membuat mereka merasa bersaudara meski sebelumnya tak pernah saling mengenal. Sebab itu, Ben Anderson mendefinisikan bangsa (*nation*) sebagai komunitas yang dibayangkan (*imagined community*).¹³

Dalam perspektif politis, Hobsbawm mendefinisikan bangsa dengan pengertian *the body of citizens whose collective sovereignty constituted them a state which was their political expression*.¹⁴ Bangsa dalam pandangan Hobsbawm diidentifikasi sebagai komunitas politis yang mengorganisir diri mereka ke dalam negara. Unsur penting yang menyatukan komunitas politik tersebut adalah adanya kesamaan latar belakang

10 Ernst Renan, "What is a Nation", <https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/36772335/Renan1882EN-Nation.pdf>? (6 Januari 2021), h. 7.

11 Anthony D. Smith, "The Origin of Nations", *Ethnic and Racial Studies* (1989), h. 340-367.

12 Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (London: Routledge, 2017), h. 12-14.

13 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Komunitas-Komunitas Terbayang*, terj. Omi Intan Naomi (Yogyakarta: Insist Press, Cet. 3, 2008), h. 8.

14 E.J. Hobsbawm, *Nation and Nationalism since 1780 : Programme, Myth, Reality* (Inggris: Cambridge University Press, 1991), h. 14-19.

budaya. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Karolewski dan Suszycki bahwa bangsa adalah *a large-scale political communities, frequently with a specific cultural background*.¹⁵

Berpijak pada definisi di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa bangsa adalah kesatuan individu-individu yang dicirikan sebagai berikut:

1. Bersamaan asal-usul keturunan, mitos, sejarah, budaya, agama, tempat tinggal, serta ikatan-ikatan primordial lainnya.
2. Memiliki kehendak hidup bersama demi meraih cita-cita nasional.
3. Ada kesadaran dan pengakuan dari para anggota bahwa mereka adalah satu keluarga dan satu bangsa.
4. Menempati wilayah geografis tertentu.
5. Mengorganisasikan diri dalam bentuk negara dengan sistem pemerintahan yang berdaulat.

Dalam diskursus politik Islam, konsep bangsa di atas memiliki padanan istilah *ummah* yang secara historis dapat ditelusuri dalam teks Piagam Madinah. “*Innahum ummatun wâhidatun min dún al-nâs* (sesungguhnya mereka satu umat, lain dari komunitas manusia yang lain)”, demikian bunyi pasal kedua Piagam Madinah. Kata *ummah* dalam klausul di atas merujuk pada komunitas muslim Quraish-Makah (sahabat Muhajirin), komunitas muslim Yatsrib-Madinah (sahabat Anshar), serta orang-orang yang mengikuti dan menggabungkan diri berjuang bersama mereka. Oleh Rasulullah mereka dipersatukan dalam ikatan satu bangsa (*ummatun wâhidatun*) dengan memikul beban kewajiban dan hak yang sama, tanpa membedakan status kewarganegaraan (muslim atau non-muslim). Karena itu, al-Shu‘aibi mengartikan *ummah* dalam Piagam Madinah sebagai entitas sosial-politik yang berdiri di atas dasar kesamaan pemikiran (cita-cita) dan akidah (*kiyân ijtimâ‘i siyâsi taqûmu ‘ala asâs al-fikrah wa al-‘aqidah*).¹⁶ Konsep *ummah* menurut al-Shu‘aibi melampaui batas teritorial geografis serta ikatan-ikatan primordial sebagaimana dikemukakan oleh para sarjana Barat pada definisi sebelumnya.

Hal lain yang berkaitan erat dengan wacana kebangsaan adalah nasionalisme (*al-qaumiyyah/al-wat{aniyyah*). Menurut Smith nasionalisme adalah *an ideological movement for attaining and maintaining the autonomy, unity and identity of an existing or potential nation*. Smith melihat nasionalisme sebagai gerakan ideologis yang berupaya mewujudkan otonomi (kemerdekaan), persatuan nasional, serta upaya merawat

15 Ireneusz Pawel Karolewski dan Andrzej Marcin Suszycki, *The Nation and Nationalism in Europa* (Edinburg University Press, 2011), h. 4.

16 Ibid., h. 84.

identitas nasional. Smith mengaitkan gerakan ideologis tersebut dengan status minoritas.¹⁷ Tentu minoritas di sini bukan sekadar hitungan kuantitatif, melainkan sifat ketertindasan, keterjajahan, dan keterasingan (alienasi) yang umumnya dihadapi oleh kelompok yang berstatus minoritas. Karena itu, kata Smith, sebagai sebuah gerakan, nasionalisme sering mendahului dan berusaha untuk menciptakan bangsa. Dalam konteks Indonesia sendiri, nasionalisme sebagai sebuah gerakan kebangsaan telah ada jauh sebelum bangsa Indonesia lahir. Nasionalisme tersebut termanifestasikan dalam wujud perjuangan merebut kemerdekaan di segala aspeknya serta mengupayakan persatuan nasional. Fenomena ini sekaligus menggambarkan esensi nasionalisme menurut Slamet Muljana, yaitu manifestasi bernegara atau semangat bernegara. Nasionalisme dalam keseluruhan aspeknya adalah antitesis dari kolonialisme.¹⁸

Didorong oleh semangat nasionalisme, suatu bangsa dalam perkembangan historis melakukan kesepakatan untuk mendirikan institusi politik bernama negara. Dalam perspektif Islam, ide dasar pembentukan negara sebagaimana dikemukakan oleh al-Mawardi adalah untuk melindungi (*hirâsat al-dîn*) agama serta mengatur kehidupan sosial politik (*siyâsat al-dunya*).¹⁹ Hal serupa juga dikemukakan oleh Imam al-Juwaini, bahwa negara didirikan dalam rangka melindungi tanah air (*hifz al-hauzah*), mensejahterakan rakyat, mengembangkan dakwah Islam, menghentikan rasa takut dan ketidakadilan, membela masyarakat yang terzalimi, serta menunaikan hak-hak orang yang terampas haknya.²⁰ Pandangan al-Mawardi dan al-Juwaini di atas menyiratkan eratnya hubungan politik dan agama. Tak heran, jika al-Ghazali berkata bahwa sistem politik dan agama adalah saudara kembar. Agama sebagai pondasi, sedangkan sistem politik sebagai penjaga.²¹ Satu dengan yang lain saling berkontribusi dan tak dapat dipisahkan.

C. KH A Wahab Chasbullah: Kehidupan dan Pandangan Fikih

Abdul Wahab Chasbullah lahir di lingkungan Pesantren Tambakberas, Jombang Jawa Timur, dari pasangan Kiai Chasbullah Said dan Nyai Lathifah. Nasabnya ke atas bersambung pada keluarga bangsawan Jawa. Angka yang umum dicantumkan sebagai tahun kelahirannya adalah 1888.²² Namun, berdasarkan data otentik dapat

17 Smith, "The Origin of Nations", h. 343.

18 Slamet Muljana, *Kesadaran Nasional dari Kolonialisme sampai Kemerdekaan*, Jilid 1 (Yogyakarta: LKiS, 2008), h. 3-9.

19 Abú al-Hasan 'Alí bin Muhammad bin Habib al-Mâwardi, *al-Ahkâm al-Sultânîyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1960), h. 5.

20 Abú al-Ma'âli al-Juwaini, *Ghiyâth al-Umam fi Ittiyâth al-Zulm* (t.t.p.: Maktabah Imâm al-Haramain, 1401), h. 22.

21 Al-Ghazâli, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Ma'rifat, t.t.), h. 17.

22 Lihat misalnya: Aboebakar Atjeh, *Sejarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2015), h. 133.

dipastikan bahwa Kiai Wahab lahir pada kisaran tahun 1886-1887,²³ dan wafat pada 29 Desember 1971 di Jombang.

Sebagai seorang putra kiai, sulung dari delapan bersaudara ini dididik dalam tradisi keagamaan yang kuat. Mula-mula ia belajar di pesantren milik ayahnya di Tambakberas. Setelah itu ia melanjutkan pengembaraan intelektualnya ke beberapa pesantren dan berguru pada sejumlah ulama ternama pada masanya, antara lain Kiai Zainuddin Mojosari Nganjuk, Kiai Cholil Bangkalan Madura, dan KH Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang. Kiai Wahab mengakhiri pengembaran intelektual dengan belajar Islam ke Makah dan berguru pada sejumlah ulama ternama, antara lain Syekh Mahfúdz al-Turmusi (w.1920 M), Syekh Sa'îd al-Yamani (1265-1352 H), Syekh Ahmad bin Bakry Shat{a (1300-1332 H), Syekh Khat{îb al-Minangkabawi, dan sejumlah ulama kenamaan lainnya.

Pesantren tempat Kiai Wahab belajar di atas adalah penganut paham *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah* yang mengembangkan sikap dan pola pikir moderat (*al-tawassut{}*), adil (*al-i'tidâl*), berimbang (*al-tawâzun*), dan toleran (*al-tasâmuh*). Oleh sebab itu, saat ajaran Wahabi mulai masuk ke Indonesia bersamaan dengan masuknya kolonialisme dan imperialisme, Kiai Wahab menjadi tokoh terdepan dalam melakukan pembelaan atas tradisi dan amaliah *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah* dengan cara mendirikan banyak organisasi seperti Taswirul Afkar (1914), Nahdlatul Wathon (1916), Nahdlatut Tujjar (1918), dan puncaknya adalah Nahdlatul Ulama (NU). Semua organisasi ini, selain untuk menentang praktik kolonialisme juga bertujuan melestarikan paham keagamaan *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah* yang dibawa dan diwariskan oleh para Walisongo.

Paham *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah* mencakup tiga aspek penting dalam Islam: akidah, syariah (fikih), dan akhlak (tasawuf). Dalam akidah, *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah* adalah pengikut aliran teologi Ash'âriyah dan Mâtúrîdiyah yang dirintis oleh Abu al-Hasan al-Ash'ari (876-935 M) dan Abú Mans{úr al-Mâturidi (w. 944 M). Keduanya tidak membawa ajaran dan mazhab baru, melainkan menghidupkan kembali dan merumuskan ulang secara sistematis apa yang telah diajarkan dan diamalkan oleh Rasulullah dan para pengikutnya (sahabat dan tabi'in) disertai argumentasi tekstual (*naqli*) dan rasional (*'aqli*) sebagai bantahan atas kelompok ahli *bid'ah* yang menjadi

23 Ada dua bukti historis yang memperkuat klaim ini. *Pertama*, di Majalah Suara NU, No. 3, Bulan Maulid, Tahun 1346 H (1927 M), saat menghadiri undangan rapat dari pemerintah kolonial Hindia-Belanda, Kiai Wahab menulis bahwa kala itu ia berusia 40 tahun. Jika dihitung mundur (1927-40), maka didapati angka 1887 sebagai tahun kelahiran. *Kedua*, pada tahun 1966 Kiai Wahab pernah diwawancarai oleh seorang jurnalis Majalah *Usbú' 'Arabiyy*, Lebanon, tentang situasi politik di Indonesia. Di tengah wawancara, Kiai Wahab juga menyampaikan bahwa usianya waktu itu adalah 80 tahun menurut sistem penanggalan masehi, atau 82 tahun jika mengacu pada sistem penanggalan Islam (hijriah). Hasil wawancara tersebut selanjutnya dimuat di Majalah *Usbú' 'Arabiyy* Tahun 1966, No. 356-368. Jika dihitung mundur (1966-80), maka didapati angka 1886 sebagai tahun kelahiran. Inilah yang menjadi dasar bagi kami mengatakan bahwa Kiai Wahab lahir di kisaran tahun 1886-1887 M.

rivalnya.²⁴ Dalam kaitannya dengan fikih, al-Zâbidi menjelaskan tentang adanya konsensus ulama (*ijmâ'*) bahwa teologi Ash'âriyah dan Mâturidiyah telah menjadi sistem ideologi yang dianut oleh ulama Shâfi'iyah, Mâlikiyah, Hanafiyah, dan Hanbali.²⁵ Atas dasar itu, Kiai Wahab berpandangan wajib hukumnya bagi seorang yang tidak memiliki kecakapan berijtihad untuk bertaklid pada salah satu imam mazhab empat.²⁶

Dari empat mazhab fikih di atas, Kiai Wahab adalah penganut mazhab Shafi'i. Pilihan ini berkaitan erat dengan awal mula masuknya Islam ke Nusantara yang menurut catatan Abu Bakar Atjeh dibawa dari Arab oleh para pendakwah Islam bermazhab Shafi'i.²⁷ Sanad fikih Kiai Wahab sendiri diperoleh dari guru-gurunya di Makah, khususnya Syekh Mahfûdz al-Turmusi, hingga bersambung pada pendiri mazhab Shafi'i, Muhammad bin Idrîs al-Shâfi'i (767-820 M).²⁸ Imam al-Shâfi'i dikenal sebagai perintis ilmu *usûl al-fiqh* melalui karyanya berjudul *al-Risâlah*. Salah satu kontribusi utama Imam al-Shâfi'i dalam perkembangan teori hukum Islam adalah keberhasilannya dalam melakukan rekonsiliasi, atau mengambil jalan tengah, antara dua kutub pemikiran yang saling bertolak belakang, yaitu *ahl al-hadîth* (tradisionalis) dan *ahl al-ra'y* (rasionalis).

Karakter mengambil jalan tengah (moderatisme: *tawassut*) yang melekat pada paham *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah* secara umum dan mazhab Shafi'i secara khusus menurun pada Kiai Wahab. Hal itu terlihat dari upayanya menengahi relasi wahyu dan akal, ijtihad dan taklid, serta teks dengan konteks. Sintesis wahyu dan akal, dalam konteks fikih, terlihat dari hierarki sumber hukum Islam yang meliputi al-Qur'an, hadis, *ijmâ'* (konsensus ulama *mujtahid* atas suatu permasalahan pasca Rasulullah wafat), dan baru setelah itu *qiyâs* (penalaran rasional).²⁹ Di luar itu terdapat alternatif model penalaran ekstra tekstual yang juga menjadi sumber hukum seperti *istislâh*, *istislah*, *istihsân*, *sadd al-dharî'ah*, *fath al-dharî'ah*, *qaul al-sahâbi*, dan lain-lain. Dalam konteks relasi wahyu dan akal, Kiai Wahab menyebut petunjuk wahyu sebagai dalil *manqûlat*, sedangkan petunjuk akal sebagai dalil *ma'qûlat*, dan ada satu lagi dalil menurut Kiai Wahab, yaitu dalil *mushâhadah* atau petunjuk empiris

24 'Abdullah al-Harari, *S{arîh al-Bayân fi al-Radd 'ala Man Khâlafa al-Qur'an*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Mashârî' al-Khairiyah, t.t.), h. 24.

25 Murtad{â al-Zabîdî, *Ithâf al-Sâdat al-Muttaqîn bi Sharh Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 2 (Beirut: Mu'assasah al-Târikh al-'Arabi, 1994), h. 6-7.

26 Suara NU, Nomor 2, Tahun I, Safar 1346 H, h. 6.

27 Aboebakar Atjeh, *Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia* (Solo: CV Ramadhani, Cet.IV, 1985).

28 Muhammad Yâsin bin Muhammad 'Isa al-Fâdâni, *al-'Iqd al-Farîd min Jawâhir al-Asânid* (Surabaya: Dâr al-Saqqâf, Cet. 2, t.t.), h. 89.

29 Suara NU, Tahun 1350 H, h. 195.

berdasarkan kejadian-kejadian faktual di alam nyata.³⁰ Semua bentuk dalil di atas diterima sebagai sumber ajaran agama Islam, meski dengan porsi yang berbeda.

Mengenai ijtihad dan taklid, Kiai Wahab berpandangan bahwa berijtihad adalah kewenangan seorang muslim yang telah memenuhi kualifikasi mujtahid. Jumlah mereka ini sangat terbatas dan menurut Kiai Wahab telah punah sejak tujuh ratusan tahun lalu hingga sekarang. Adapun orang yang tidak memenuhi kualifikasi mujtahid, maka wajib baginya mengikuti hasil ijtihad para imam mujtahid yang dalam hal ini terbatas pada imam mazhab empat.³¹ Karena itu, Kiai Wahab menolak keras propoganda kaum modernis yang mengajak umat Islam kembali pada al-Qur'an hadis serta menolak bermazhab. Bagi Kiai Wahab bermazhab bukanlah sikap meninggalkan al-Qur'an dan hadis, melainkan mengikuti keduanya dengan meminjam pola pemahaman para imam mujtahid atas kedua sumber primer ajaran Islam tersebut.

Sebagai pengikut mazhab, ketika dihadapkan pada kasus keagamaan Kiai Wahab tidak langsung merujuk pada al-Qur'an hadis, melainkan menelusuri jawaban keagamaan itu melalui *kitab kuning* (buku-buku keagamaan karangan para imam mazhab dan pengikutnya yang umumnya diajarkan di pesantren dan dicetak dengan kertas berwarna kuning gelap). Bagi seorang *muqallid* kedudukan *kitab kuning* sebagai sumber hukum (*nus{ús{ al-shar'i*) adalah sejajar dengan al-Qur'an hadis bagi seorang mujtahid. Kiai Wahab menulis: *ora keno atas kabeh wong Islam tandang opo-opo anging ba'da ijtihad hukume iku barang ingdalem kitabe imame utowo kitabe wongkang podo ngerti kitabe imame utowo anggellar katerangane*" (Tidak boleh bagi umat Islam melakukan apapun kecuali setelah berupaya keras mengetahui hukum sesuatu itu dalam kitab imamnya atau kitab ulama yang mengetahui kitab imamnya, atau setelah melakukan kajian serius atas keterangan-keterangan di dalam kitab tersebut).³² Prinsip memosisikan kitab kuning sebagai *nus{ús{ al-shar'i* ini didasarkan Kiai Wahab pada keterangan dalam kitab *Hâshiyah al-Bâjuri* karya Ibrâhîm al-Bâjûri,³³ serta beberapa kitab fikih Shâfi'iyah lainnya. Dengan demikian, kitab kuning tidak hanya difungsikan sebagai buku ajar, melainkan juga sebagai dasar pengambilan keputusan hukum fikih.

Dalam melakukan interpretasi kitab kuning, Kiai Wahab cenderung menggunakan pola *manhajiy* (metodis). Pendekatan ini didasarkan pada analisis tiga aspek, yaitu konteks masalah yang dihadapi, teks keagamaan (*nus{ús{ al-shar'i*) yang

30 Ibid., h. 184.

31 Abdul Wahab Chasbullah, *Panyirep Gemuruh* (Surabaya: al-Irshad, 1343 H), h. 46.

32 Ibid.

33 Ibrâhîm al-Bâjûri, *Hashiyah al-Bâjûri*, Vol. 4 (Jeddah: Dâr al-Minhâj, 2016), h. 477.

menjadi basis argumentasi fikih, serta kesesuaian keputusan fikih dengan visi shari'at (*maqâs{id al-sharî'ah*). Cara kerja pendekatan ini berpedoman pada lima prinsip. *Pertama*, memosisikan *maqâs{id al-sharî'ah* sebagai kiblat hukum. *Kedua*, meletakkan teks fikih sesuai konteks dan *maqâs{id*-nya. *Ketiga*, membedakan alat (*wasâ'il*) dan tujuan (*maqâs{id*). *Keempat*, memutus perkara berdasarkan pertimbangan maslahat-mudarat yang paling dominan. *Kelima*, membuka ruang kritik atas keputusan hukum yang diambil demi mencapai keputusan final yang objektif dan akurat.

Dalam mengaplikasikan pendekatan tersebut, tentu saja dibutuhkan sejumlah keahlian, antara lain yang paling pokok adalah kepekaan dan ketelitian dalam membaca problem sosial yang dihadapi, serta penguasaan atas teori hukum Islam baik dari segi materiil (fikih dan *al-qawâid al-fiqhiyyah*), prosedur dan metode (*us{ûl al-fiqh*) serta filsafatnya (*maqâs{id al-sharî'ah*). Semua kompetensi tersebut, khususnya aspek metode dan filsafat hukum Islam, dikuasai dan dipraktikkan secara baik oleh Kiai Wahab. Khutbah Jum'at dengan bahasa lokal,³⁴ pemanfaatan tanah bekas kuburan untuk proyek perluasan masjid Peneleh Surabaya,³⁵ dan pemberdayaan perempuan berbasis keahlian baca-tulis,³⁶ adalah beberapa contoh sikap keagamaan Kiai Wahab yang didasarkan pada pendekatan *manhajiy*. Pendekatan ini merupakan jalan tengah dalam mendialogkan teks dan konteks demi menjaga watak dasar hukum Islam yang fleksibel, memudahkan, serta berorientasi pada kemaslahatan.

C. Pemikiran Kebangsaan KH A Wahab Chasbullah

Pandangan keagamaan Kiai Wahab di atas sangat mempengaruhi pola sikap dan pemikiran kebangsaannya. Setidaknya hal itu terlihat pada pandangannya tentang nasionalisme, relasi Islam dan negara, upaya menyelaraskan kepentingan agama dan negara, serta pentingnya melestarikan tradisi dan budaya lokal.

1. Spiritualisasi Nasionalisme

Pandangan Kiai Wahab tentang nasionalisme dapat ditelusuri dari slogan *hubb al-wat{an min al-îman* yang ia populerkan lewat syair *yâ la al-wat{an* ciptaannya.³⁷ Dalam syair tersebut, Kiai Wahab menyebut bangsa dengan ungkapan *ahl al-wat{an*, sedangkan semangat kebangsaan dengan ungkapan *rûh al-wat{aniyah* (semangat kebangsaan).³⁸ Hanya saja Kiai Wahab tidak memberikan uraian lanjutan

34 *Kaoem Moeda* No. 147, Selasa 27 Juni 1922.

35 Abdul Wahab Chasbullah, *Panyirep Gemuruh* (Surabaya: al-Irshad, 1343 H).

36 Suara NU, Nomor 3, Maulud 1346 H., h. 5.

37 Versi lengkap lagu *yâ la al-wat{an* ciptaan Kiai Wahab dapat ditemukan di Abdul Halim, *Sejarah Perjuangan Kyai Abdul Wahab Chasbullah* (Bandung: Percetakan Baru, t.t.), h. 9.

38 Swara NU, Tahun 1350 H, h. 220.

mengenai teori bangsa sebagaimana dilakukan oleh Renan, Smith, dan para sarjana Barat lainnya. Kiai Wahab hanya menegaskan bahwa cinta tanah air menurut ajaran Islam adalah manifestasi dari keimanan.

Cinta tanah air dalam konteks di atas memiliki kaitan erat dengan ide dasar dibentuknya suatu negara, yaitu mewujudkan tatanan masyarakat yang adil, makmur, sejahtera, dan berakhlak luhur, serta menggapai rahmat dan keridaan Allah *ta'ala* di dunia dan akhirat.³⁹ Pandangan Kiai Wahab ini sejalan dengan teori al-Mawardi bahwa negara dihadirkan sebagai sarana melindungi agama (*hirâsat al-dîn*) serta mewujudkan ketertiban dunia (*siyâsat al-dunya*).⁴⁰ Dua tujuan ini adalah manunggal dan tak terpisahkan. Ketertiban dunia adalah prasyarat menggapai ketertiban agama (Islam). Sebaliknya, ketertiban agama juga menopang terwujudnya ketertiban dunia. Agama dan politik dengan demikian tidak bisa dipisahkan. Kiai Wahab mengumpamakan relasi keduanya dengan gula dan rasa manisnya, hanya bisa dibedakan namun tidak bisa dipisahkan.⁴¹

Dalam mewujudkan cita-cita luhur di atas diperlukan negara merdeka, bersatu, dan berdaulat. Karena itu, apapun yang berpotensi menghambat pencapaian tujuan di atas baik itu kolonialisme, wahabisme, komunisme, atau semacamnya harus ditentang. Secara fikih, praktik kolonialisme dalam pandangan Kiai Wahab adalah termasuk tindakan *ghasab*,⁴² yaitu upaya menguasai hak orang lain tanpa hak (*al-istîlâ' 'ala haqq al-ghair bi lâ haqq*).⁴³ Untuk merebut kembali hak yang telah dirampas tersebut, Kiai Wahab berupaya membangun kesadaran nasional dengan meniupkan spirit keagamaan di dalamnya melalui slogan *hubb al-wat{an min al-îmân* (cinta tanah air adalah manifestasi iman). Slogan ini menyiratkan bahwa Islam dan nasionalisme tidak bertentangan. Sebaliknya, nasionalisme dalam pengertian cinta tanah air yang dimanifestasikan melalui gerakan kebangsaan menentang kezaliman adalah bagian dari ajaran Islam itu sendiri. Dengan demikian, aksi bela bangsa dan negara menurut Kiai Wahab adalah bagian dari ketaatan dan penghambaan diri pada Allah *ta'ala*. Dalam nomenklatur Islam, aksi bela bangsa dan negara yang didasari oleh semangat keislaman dikenal dengan sebutan *jihâd fi sabilillah>h*. Orang yang wafat karena *jihâd fi sabilillah>h* statusnya adalah syahid.

39 Abdul Wahab Chasbullah, *Kaidah Berpolitik dan Bernegara*, disunting oleh Abdul Mun'im DZ (Depok: Langgar Swadaya Nusantara, 2015), h. 61.

40 Abû al-Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habib al-Mâwardî, *al-Ahkâm al-Sult{âniyah* (Beirut: Dâr al-Fîkr, 1960), h. 5.

41 Saifuddin Zuhri, *Almaghfur-lah KH. Abdul Wahab Chasbullah: Bapak dan Pendiri Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Yamunu, 1972), h. 95.

42 Tim Sejarah Tambakberas, *Tambakberas: Menelisik Sejarah Memetik Uswah* (Jombang: Pustaka Bahrul Ulum, Cet. 2, 2018), h. 171.

43 Zainuddin al-Malibârî, *Fath al-Mu'in bi Sharh Qurrat al-'Ain bi Muhimmât al-Dîn* (t.t.p.: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.), h. 84

Patut digarisbawahi bahwa kebanggaan dan loyalitas terhadap bangsa dan tanah air menurut Kiai Wahab tidak boleh disertai perasaan lebih tinggi dan lebih mulia dari lainnya. Prinsip egaliter itu ditegaskan Kiai Wahab saat mengomentari surat al-Hujurat [49] ayat 13:

Hai manusia! Ketahuilah bahwa sebetulnya Allah menjadikan beberapa bangsa-bangsa dan daerah-daerah itu tidak untuk tinggi-tinggian. [...] Tidak boleh mengatakan bahwa bangsa saya lebih tinggi. Sebab, Islam itu harus sama dalam derajatnya. *Lâ fad{la li ‘arabiyyin ‘ala ‘ajamiyyin*. Artinya, tidak ada yang lebih utama, lebih tinggi, baik bangsa Arab, atau bangsa Ajam. [...] Jadi, ke-Arab-an dan ke-Indonesia-an tidak berbeda, tetap. Konten kita sama dihargai dan segala-galanya sama. Tetapi kita tetap bangsa Indonesia. Sebetulnya saya ini bangsa Indonesia, kalau dikatakan bangsa Arab tidak mau.⁴⁴

Pernyataan di atas mengindikasikan bahwa perasaan bangga menjadi bagian dari suatu bangsa adalah boleh, bahkan menjadi keniscayaan manusia yang hidup secara berkoloni. Hal yang tidak dibolehkan adalah jika perasaan bangga tersebut disertai rasa sombong, angkuh, merasa lebih baik, berlaku zalim dan diskriminatif, serta merendahkan orang atau bangsa lain. Loyalitas dan kebanggaan yang berlebihan atas bangsa dan negara (*chauvinisme*) inilah bentuk *al-‘as{abiyah* –meminjam istilah Ibn Khaldun-- yang sesungguhnya dilarang oleh agama. Sebab, agama menggariskan agar dalam bermuamalah di masyarakat berpedoman pada sejumlah prinsip nilai luhur seperti keadilan, musyawarah, amanah, amar makruf nahi munkar, menepati janji, mengedepankan perdamaian, menghormati yang tua, mengasihi yang muda, membantu yang butuh, melapangkan yang susah, serta nilai-nilai luhur lainnya yang selaras dengan akal sehat. Inilah yang seharusnya mendasari sikap dan perilaku kita dalam berbangsa-bernegara demi tercapainya kohesi sosial di bawah payung *ukhuwwah wat{aniyyah*.

2. Negara Bersendi Agama: Relasi Kemitraan Islam dan Politik

Dalam konteks relasi agama-negara atau Islam-politik, Kiai Wahab berpandangan bahwa bernegara itu “harus berdasar agama Islam dengan mengikuti salah satu dari empat mazhab: Hanafi, Maliki, Shafii, Hanbali”.⁴⁵ Ini berarti bahwa semua aktivitas keduniawian dalam konteks berbangsa-bernegara harus diniati dan didasari oleh semangat *‘ubúdiyah* atau penghambaan diri pada Allah swt. Ini penting karena tiga alasan: *pertama*, alasan teologis bahwa manusia diciptakan oleh Tuhan dalam rangka

44 Chasbullah, *Kaidah Berpolitik dan Bernegara*, h. 40-41.

45 Ibid.

untuk beribadah kepada-Nya. Karena itu, semua aktivitas manusia termasuk dalam urusan berbangsa-bernegara harus berorientasi penghambaan diri kepada Allah swt. Hal ini sejalan dengan kaidah fikih berbunyi: *al-umúru bimaqâs{idihâ*, bahwa nilai sesuatu itu bergantung pada maksud dan tujuannya. Jika diniati ibadah, maka mendapat pahala di akhirat, dan jika tidak maka tidak memperoleh pahala. *Kedua*, alasan sosiologis bahwa bangsa Indonesia yang mayoritas muslim jauh sebelum terbentuknya negara Indonesia telah menjadikan Islam sebagai dasar kehidupan. Itu terlihat, misalnya, dari upacara perkawinan, kelahiran bayi, sumpah jabatan, hingga upacara kematian yang semuanya didasarkan pada tuntunan ajaran Islam.⁴⁶ Dengan ungkapan lain, Islam telah menjadi sistem norma yang mentradisi, mengurati nadi, dan menjiwai kehidupan bangsa Indonesia. *Ketiga*, alasan politis bahwa pembelaan atas bangsa dan negara jika didasari oleh motivasi agama akan melahirkan sikap totalitas dalam berjuang. Tanpa dibayar pun seseorang akan merelakan nyawanya demi bangsa dan negara. Namun, jika motivasinya adalah sekadar ketaatan pada negara atau upah tanpa dilandasi nilai-nilai spiritual, maka sikap totalitas dalam membela bangsa dan negara itu tidak akan ditemukan.⁴⁷

Dalam membangun bangsa dan negara Kiai Wahab berpandangan perlunya relasi kemitraan agama-negara, serta ulama-*umarâ'* (pemerintah). Tak heran jika selama memimpin NU, Kiai Wahab dikenal dekat dengan Soekarno, lalu diangkat sebagai anggota DPA (Dewan Pertimbangan Agung), sehingga dapat leluasa mempengaruhi banyak kebijakan politik yang diputuskan oleh Soekarno. Kiai Wahab tidak bisa menerima pandangan politik kelompok komunis yang meletakkan agama sebagai musuh, bukan mitra dalam membangun bangsa dan negara. Bagi Kiai Wahab pemisahan agama dan negara adalah warisan kolonial Belanda dan tidak dikenal dalam tradisi politik Islam. Hal itu ditegaskan olehnya saat diwawancarai oleh jurnalis media asing: "*al-siyâsah min s{ulb al-sharî'ah al-islâmiyah, lakin Hulanda athnâ' isti'bâdihâ al-bilâd hâwalat an tufarriq bayna al-siyâsah wa al-sharî'ah*" (politik adalah bagian dari syariat Islam, akan tetapi Belanda di tengah melakukan penjajahan atas bangsa Indonesia berupaya memisahkan antara politik dengan syariat).⁴⁸ Dengan prinsip relasi kemitraan agama-negara ini, Kiai Wahab memandang penting mendasarkan negara pada Islam. Namun, patut dicatat bahwa itu bukan berarti Kiai Wahab hendak menghapus Pancasila dan menggantinya dengan Islam. Kiai Wahab justru hendak menyempurnakan Pancasila dengan memasukkan tujuh kata Piagam Jakarta: "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya" ke dalamnya. Jika tidak ada penegasan semacam itu, maka Pancasila sebagai dasar

46 Ibid, h. 19-20.

47 Ibid., h. 24.

48 *Usbu' 'Arabi*, No. 356-368, Tahun 1966.

negara yang diterima waktu itu akan mudah disalahtafsirkan sesuai selera masing-masing individu, khususnya sila Ketuhanan Yang Maha Esa.

Bagi Kiai Wahab, upaya mengkonstitusikan Piagam Jakarta menjadi penting karena beberapa alasan. *Pertama*, pengakuan negara atas posisi Islam sebagai ruh yang menjiwai keseluruhan isi Pancasila. *Kedua*, jaminan bahwa negara hadir dan bertanggung jawab atas terlaksananya nilai-nilai ajaran Islam di Indonesia. *Ketiga*, menutup kemungkinan adanya monopoli tafsir atas Pancasila yang dapat merugikan Islam. Sayangnya, upaya mengformalkan Piagam Jakarta dalam Sidang Konstituante mendapat penolakan keras dari kelompok nasionalis-sekuler, termasuk Partai Komunis di dalamnya. Dalam situasi *deadlock* tersebut, Presiden Soekarno mengeluarkan Dekrit Presiden 1959 yang isinya membubarkan Sidang Konstituante dan pernyataan kembali pada Pancasila dan UUD 1945 serta pengakuan bahwa Piagam Jakarta tertanggal 22 Juni 1945 menjiwai UUD 1945 serta merupakan suatu rangkaian atau kesatuan dari konstitusi tersebut.

Kiai Wahab menyikapi Dekrit Presiden 1959 tersebut dengan sikap menerima lapang dada, bahkan ia menilai bahwa keputusan tersebut sudah tepat. Kiai Wahab sadar bahwa memaksakan Piagam Jakarta adalah tidak realistis karena bisa membahayakan persatuan nasional. Dalam situasi demikian, potensi mudarat yang ditimbulkan oleh sikap memaksakan Piagam Jakarta akan jauh lebih besar di banding potensi maslahatnya. Padahal kaidah fikih mengatakan: *dar'u al-mafâsid muqaddamun 'ala jalb al-mas{âlih* (menghindari kerusakan lebih diutamakan dari pada mendatangkan kemaslahatan). Meski demikian, dalam situasi sesulit apapun menghadirkan nilai-nilai Islam dalam ruang publik (negara) adalah bagian dari kewajiban agama yang tetap harus diperjuangkan semampunya, sejalan dengan kaidah fikih *al-maysûr lâ yasqut{u bi al-ma'sûr* (sesuatu yang mudah dicapai tidak menjadi gugur sebab sesuatu yang sulit dicapai).⁴⁹ Dekrit Presiden 1959 adalah jalan tengah yang menjembatani dua kepentingan nasional sekaligus: menjaga keutuhan bangsa dan negara sekaligus menjamin umat Islam bebas melaksanakan kewajiban agamanya.

Penerimaan atas Dekrit 1959 sekaligus menjadi penegas bahwa NKRI sebagai sistem politik adalah final. Ia merupakan hasil ijtihad ulama bersama para pendiri dan pemimpin bangsa (Indonesia). Dengan demikian, NKRI adalah absah dalam pandangan Islam dan tidak dapat diganti dengan sistem politik yang lain seperti ditegaskan dalam kaidah fikih: *al-ijtihâd lâ yunqad{u bi al-ijtihâd* (suatu ijtihad tidak dapat digugurkan oleh ijtihad yang lain).⁵⁰ Inilah pendirian yang dipegang teguh Kiai

49 Jalâl al-Dîn al-Suyût{i, *al-Ashbâh wa al-Nadzâ'ir* (t.t.p.: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), h. 159.

50 Rofiq, *Mematahkan Argumen Hizbut Tahrir*, h. 121.

Wahab hingga ia wafat tahun 1971 M (sekitar sebelas tahun usia dekrit). Pasca Dekrit 1959 Kiai Wahab sama sekali tidak pernah mempersoalkan NKRI sebagai sistem politik. Sebaliknya, di tengah kemajemukan bangsa Indonesia dari sisi agama, ras, dan budaya NKRI dalam pandangan Kiai Wahab hadir sebagai sistem politik yang mampu merangkul keragaman dan meletakkannya dalam relasi yang harmonis: mayoritas mengayomi yang minoritas, dan minoritas menghormati yang mayoritas. Saat ditanya tentang perlakuan negara atas warga non-muslim (Kristen), Kiai Wahab tegas menjawab: “*nahnu fî Indonesia mutadayyinun, lakinnana ghair muta‘as{s{ibîn, fa bayna al-mi‘ah wa sittah malâiyîn Indonesiyyîn tis‘at malâiyîn masîhiyyun qad yatamatta‘ûna bi akthar mimmâ natamatta‘u bihi min huqûq. Wa sharî‘atunâ hiya al-mahabbah wa al-salâm*” (kami di Indonesia adalah orang-orang religius, akan tetapi kami tidak fanatik. Dari seratus enam juta penduduk Indonesia, sembilan juta di antaranya adalah orang-orang Kristen. Mereka ini terkadang menikmati hak-hak melebihi apa yang kami nikmati. Syariat agama kami adalah didasarkan pada prinsip cinta dan kedamaian).⁵¹ Seandainya NKRI adalah sistem politik yang tidak *shar‘iy* (tidak sah dalam kacamata agama), niscaya Kiai Wahab akan terus menentanginya sebagai bagian dari kewajiban amar makruf nahi munkar. Namun, fakta yang ada tidak menunjukkan demikian.

3. Menyelaraskan Kepentingan Agama dan Negara

Sebagai pemimpin umat, Kiai Wahab memedomani kaidah *tas{arruf al-imâm ‘ala al-ra‘iyyah manût{un bi al-mas{lahah* (tindakan seorang imam atas komunitas yang dipimpinnya harus didasarkan pada pertimbangan masalah). Kemaslahatan yang dimaksud mencakup kemaslahatan agama (Islam) sekaligus kemaslahatan bangsa dan negara. Karena itu, Kiai Wahab menolak segala bentuk radikalisme, baik radikalisme agama ataupun radikalisme sekuler. Radikalisme agama dapat mencederai kemaslahatan berbangsa dan bernegara, sedangkan radikalisme sekuler dapat mencederai kemaslahatan agama. Menjelang akhir tahun 1950, gerakan separatis-radikal baik berbasis agama ataupun sekulerisme muncul sebagai ancaman keamanan nasional. Kartosuwiryo menolak mengakui pemerintahan sah Republik Indonesia dan memproklamakan berdirinya Darul Islam (DI) atau Negara Islam Indonesia (NII) pada 7 Agustus 1949 di Tasikmalaya, Jawa Barat. Meski berpusat di Jawa Barat, pengaruh Kartosuwiryo menyebar hingga ke luar Jawa sehingga memicu aksi pemberontakan serupa di beberapa daerah seperti Sulawesi Selatan, Kalimantan Selatan, dan Aceh.⁵² Sebelumnya, tahun 1948, aksi serupa juga dilakukan

51 *Usbu‘ Arabi*, No. 356-368, Tahun 1966.

52 Steven Drakeley, *The History of Indonesia* (London: Greenwood Press, 2005), h. 89.

oleh kalangan komunis (PKI) di bawah pimpinan Amir Syarifuddin dan Muso di Madiun.

Jika Kartosuwiryo menggunakan dalil agama untuk mendelegitimasi kekuasaan politik Soekarno sebagai Presiden RI, maka sebaliknya Kiai Wahab justeru memperkuat posisi keagamaan Soekarno dengan memberinya gelar *waliy al-amr al-d{arûri bi al-shawkah*. Pemberian gelar tersebut karena beberapa alasan. *Pertama*, bahwa *al-imâm al-‘azam* di seluruh dunia Islam itu hanya satu. Seluruh dunia Islam yaitu Indonesia, Pakistan, Mesir, Saudi Arabia, Irak, dan lainnya mufakat mengangkat satu imam. Itulah imam yang sah, bukan imam yang darurat. Adapun orang yang diangkat itu harus orang yang berkualifikasi sebagai *mujtahid mutlaq*. Orang yang sedemikian ini sudah tidak ada sejak tujuh ratus tahun lalu hingga sekarang. *Kedua*, karena tidak ditemukan seorang dengan kualifikasi *mujtahid mutlaq* dan dengan sejumlah persyaratan yang lain, maka kewajiban mengangkat *al-imâm al-‘adzam* gugur. Namun, wajib atas umat Islam di masing-masing negara untuk mengangkat imam darurat. Segala imam yang diangkat dalam keadaan darurat adalah imam *d{arûri*. *Ketiga*, sebagai Kepala Negara, Soekarno adalah seorang muslim, mengerjakan salat, menikah secara Islam, disumpah secara Islam, dan dipilih secara demokratis oleh pemuka-pemuka warga negara. Semua itu cukup menjadi alasan untuk menetakannya sebagai *waliy al-amr*, akan tetapi masuk dalam kategori *d{arûri* (darurat) karena tidak terpenuhi semua syarat-syaratnya. Dengan statusnya sebagai *waliy al-amr al-d{arûri*, Soekarno memiliki kekuasaan penuh (*al-shawkah*) untuk membuat kebijakan sekaligus wajib ditaati oleh seluruh rakyatnya.⁵³ Dengan argumen di atas, status Soekarno sebagai presiden Republik Indonesia berikut Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dalam kacamata hukum Islam adalah sah dan wajib ditaati. Implikasinya adalah Kartosuwiryo beserta para loyalisnya secara fikih adalah berstatus *bughât* (pemberontak) dan boleh diperangi. Argumentasi di atas, menurut Rofiq, sekaligus membantah pendapat bahwa Kiai Wahab bercita-cita menegakkan kembali *khilâfah* dengan membentuk komite *khilâfah*, karena terbukti dengan ujaran Kiai Wahab bahwa sudah tujuh ratus tahun tidak ada orang yang setingkat *mujtahid* untuk menduduki kursi sebagai imam atau khalifah.⁵⁴ Dengan demikian, keharusan menegakkan kembali *khilâfah* dan mengangkat pemimpin tunggal bernama khalifah dengan sendirinya menjadi gugur dan tidak realistis.

Berbeda dengan Kartosuwiryo yang mencita-citakan totalitas Negara Islam, penganut paham komunis mengendaki negara komunis dengan prinsip sama rata sama rasa serta tidak memberikan tempat bagi agama apapun dalam negara. NU

53 Chasbullah, *Kaidah Berpolitik dan Bernegara*, h. 1-8.

54 Ainur Rofiq Al-Amin, *Mematahkan Argumen Hizbut Tahrir* (t.tp: Wahid Foundation, Cet. 2, 2019), h. 124.

di masa awal berdiri pernah dituduh sebagai Sarekat Rakyat (SR), sebutan pengikut paham komunis waktu itu. Menjawab tuduhan itu, Kiai Wahab menegaskan:

“Semua orang yang berakal pasti mengetahui bahwa haluan, aksi, dan tujuan berdirinya NU sama sekali tidak menyamai tujuan dan aksi S.R [...] S.R Komunis bersikap netral terhadap agama apapun. Lebih dari itu, mereka memandang agama sebagai musuh yang dapat menghalangi aksi mereka. Agama apapun bagi S.R tak lebih dari baju kaum imperialis dan kapitalis untuk menindas rakyat atau kaum buruh. Adapun NU tidak boleh tidak harus berdasar agama Islam dengan mengikuti salah satu dari empat mazhab: Hanafi, Maliki, Shafii, Hanbali”.⁵⁵

Dari penjelasan di atas diketahui bahwa komunisme menurut Kiai Wahab adalah antitesis dari imperialisme-kapitalisme. Dari segi visi dan gerakan komunisme berupaya menghapus kepemilikan pribadi dan menerapkan sistem sama rata sama rasa. Sedangkan dari segi ideologi komunisme menganggap agama adalah alat kaum imperialis-kapitalis untuk menindas. Karenanya, mereka bersikap memusuhi dan anti terhadap agama apapun, termasuk Islam. Kedua aspek ini tentu sangat bertolak belakang dengan NU yang juga mencita-citakan keadilan sosial, namun tanpa menghapus hak kepemilikan pribadi sebagaimana kaum komunis. Jika komunis memusuhi agama, sebaliknya NU menjadikan agama Islam berhaluan *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah* sebagai sumber kekuatan dan dasar pergerakan. Jadi tak berasalan menyamakan NU dengan komunis (PKI). Justeru komunisme adalah ancaman serius bagi agama (Islam) dan bangsa, di mana menghalaunya adalah bagian dari amar makruf nahi munkar yang hukumnya wajib. Karena itu, saat PKI melakukan pemberontakan baik pada peristiwa *Madiun Affairs* 1948 ataupun G30 S/PKI 1965, Kiai Wahab bersama NU turut andil dalam penumpasan gerakan makar tersebut.

4. Memelihara Tradisi dan Budaya Lokal

Di tengah situasi bangsa Indonesia yang sedang dijajah oleh Belanda, pengaruh paham Wahabi mulai masuk ke Indonesia dengan kedok gerakan pembaruan Islam. Paham Wahabi pertama diusung oleh Muhammad bin Abdul Wahab al-Najdi (1703-1791 M) pada abad 18 M di Semenanjung Arab dan terus meluas pengaruhnya ke berbagai belahan dunia berkat dukungan rezim Ibn Saud (penguasa Hijaz) dan Inggris.⁵⁶ Gerakan Wahabi di Indonesia mengusung misi purifikasi agama (membersihkan Islam dari unsur-unsur di luar Islam yang mereka sebut sebagai *bid'ah*) dengan alasan

⁵⁵ Suara NU, Tahun 1348 H., h. 182-183.

⁵⁶ Aliansi tiga kekuatan: Wahabi-Saudi-Inggris dalam merebut Hijaz dan mendirikan pemerintahan monarki-Wahabi diulas secara kritis oleh Abdullah Muhammad Sindi, “Britain and Rise of Wahhabism and The House of Saud”, *Kana'an Bulletin*, Vol. IV, No. 361 (16 Januari 2004).

demis persatuan dan kemajuan umat Islam. Mereka mempropogandakan kembali pada al-Qur'an hadis, membuka pintu ijtihad, serta mengkritik berbagai praktik keagamaan ulama pesantren seperti taklid, bermazhab pada imam empat (Maliki, Hanafi, Shafii, dan Hanbali), *tawassul*, *tabarruk*, serta berbagai tradisi keagamaan lokal seperti *tahlilan*, maulid nabi, ziarah kubur dan sebagainya. Propoganda di atas gencar disuarakan oleh kaum modernis yang terhimpun dalam organisasi Muhammadiyah, Persis, dan al-Irsyad. Wajar jika KH Asnawi Kudus, eksponen utama kaum tradisionalis, dalam satu kesempatan menuding beberapa tokoh organisasi Islam tersebut sebagai penganut paham Wahabi, meskipun tudingan itu akhirnya dibantah oleh mereka.⁵⁷

Apa yang dituduhkan kaum Wahabi bahwa bertaklid pada imam mazhab empat adalah penyebab kemunduran sekaligus perpecahan umat Islam secara tegas dibantah oleh Kiai Wahab. *Pertama*, karena tuduhan itu tidak sesuai dengan fakta historis bahwa kemajuan umat Islam tidak hanya terjadi pada era tabiin, melainkan terus berlanjut hingga abad 9 H di era kepemimpinan Sultan Sulaiman al-Awwal al-Qanuni, sultan Turki ke-10. Sejarah mencatat bahwa Sultan Sulaiman dan para pemimpin Islam pendahulunya juga pengikut mazhab empat.⁵⁸ *Kedua*, bermazhab pada imam empat tidak menyebabkan perpecahan, sebaliknya malah menyebabkan persatuan. Seandainya umat Islam tidak berpedoman pada mazhab empat, niscaya haluan mereka akan terpecah sesuai hitungan jumlah manusia. Sebab, masing-masing orang memiliki keleluasaan mengijtihadi sendiri al-Qur'an dan hadis.⁵⁹

Wahabisme menurut Kiai Wahab bukan hanya berbahaya bagi masa depan Islam Indonesia yang santun dan menghormati keragaman, melainkan juga berbahaya bagi eksistensi budaya Nusantara sebagai identitas nasional dan jati diri bangsa. Padahal prinsip fikih mengatakan bahwa kebiasaan lokal selama tidak menyimpang dari prinsip syariat bisa diakomodir sebagai salah satu sumber inspirasi hukum (*al-'adat muhakkamah*). Prinsip fikih inilah yang dianut oleh Kiai Wahab sehingga menurutnya menjadi muslim yang baik tidak harus menanggalkan tradisi. Beberapa pemikiran Kiai Wahab, misalnya, tentang konsep "politik keris-keras", "persatuan kusiriyah", "halal bi halal", "diplomasi *cancut taliwondo*", dan "sosialisme Indonesia" menunjukkan bahwa ia adalah seorang yang kuat dalam menjaga tradisi sehingga memiliki pemikiran yang indigenos, khas Nusantara. Sebagai respon atas Wahabisme, khususnya ketika mendengar rencana pembatasan bermazhab oleh rezim Ibn Saud yang berpaham Wahabi, Kiai Wahab bersama para kiai pesantren

57 Wardini Akhmad, *Kongres al-Islam 1922-1941: Satu telaah tentang Integrasi dan Disintegrasi Organisasi-Organisasi Islam di Indonesia dalam Perkembangan Pergerakan Nasional* (Jakarta: Disertasi UIN Jakarta, 1989), h. 128-139.

58 Suara NU, Tahun 1348 H, h. 208.

59 Ibid., h. 211.

lainnya pada 31 Januari 1926 mendirikan organisasi bernama Nahdlatul Ulama (NU) di Surabaya dan menunjuk KH. M. Hasyim Asy'ari sebagai Rais Akbar (1926-1947 M), jabatan tertinggi dalam hierarki kepengurusan NU.

E. Penutup

Sebagai catatan penutup kajian ini berkesimpulan bahwa pemikiran kebangsaan KH A Wahab Chasbullah banyak dipengaruhi oleh latar belakang keagamaannya yang menganut paham *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah*. Paham ini mengembangkan pola pikir moderat yang mengacu pada prinsip moderasi (*al-tawassut*), keberimbangan (*al-tawâzun*), keadilan (*i'tidâl*), dan toleransi (*al-tasâmuh*).

Prinsip-prinsip di atas terlihat pada pandangan fikihnya yang senantiasa memosisikan diri di tengah di antara dua kutub pemikiran ekstrem yang saling bertolak belakang. Dengan penguasaan fikihnya itu, Kiai Wahab mampu mendasarkan pemikiran kebangsaannya pada argumentasi normatif ataupun rasional yang berkontribusi baik bagi praktik ketatanegaraan di Indonesia, ataupun diskusi akademik mengenai wacana kebangsaan di Indonesia. Hal itu dapat ditelusuri dari pemikirannya tentang spiritualisasi nasionalisme, relasi kemitraan Islam dan negara, penyelarasan kepentingan agama dan negara, serta pelestarian tradisi dan budaya lokal.

Referensi

- Akhmad, Wardini. (1989). *Kongres al-Islam 1922-1941: Satu telaah tentang Integrasi dan Disintegrasi Organisasi-Organisasi Islam di Indonesia dalam Perkembangan Pergerakan Nasional*. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Anderson, Benedict (2018). *Imagined Communities: Komunitas-Komunitas Terbayang*, terj. Omi Intan Naomi. Yogyakarta: Insist Press.
- Al-Amin, Ainur Rofiq. (2019). *Mematahkan Argumen Hizbut Tahrir* (2nd ed.). Wahid Foundation.
- Ali Haidar, M. (2011). *Nahdatul Ulama dan Islam Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik* (IV). Al-Maktabah.
- Atjeh, Aboebakar (1985). *Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia* (IV). CV Ramadhani.
- (2015). *Sejarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim*. Pustaka Tebuireng.

- Bâjûri (al), Ibrahim. (2016). *Hashiyah al-Bâjûri*, Vol. 4. Dâr al-Minhâj.
- Burhanudin, J. (2017). *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*. Kencana.
- Chasbullah, Abdul Wahab (1343). *Panyirep Gemuruh*. al-Irshad.
- Chasbullah, Abdul Wahab (2015). *Kaidah Berpolitik dan Bernegara* (A. Mun'im Dz (Ed.)). Langgar Swadaya Nusantara.
- Drakeley, S. (2005). *The History of Indonesia*. Greenwood Press.
- Fâdâni (al), M. Y. bin M. 'Isa. (t.t). *al-'Iqd al-Farîd min Jawâhir al-Asânid* (2nd ed.). Dâr al-Saqqâf.
- Falimbâny (al), M. M. al-D. Z. al-'Âbidîn. (1988). *Bulûgh al-Amâny fi al-Ta'rîf bi Shuyûkh wa Asânid Musnid al-'As}ri al-Shaykh Muhammad Yâsin bin Muhammad 'Îsâ al-Fâdani*. Dâr Qutaibah.
- Fealy, G. (2010). *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara* (G. dan G. B. Fealy (Ed.)). LKiS.
- Hartono. (2015). *Kontribusi KH. Wahab Hasbullah dalam Berorganisasi*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Harari (al), Abdullah (t.t.). *S{arîh al-Bayân fi al-Radd 'ala Man Khâlafa al-Qur'an*. Dâr al-Mashârî' al-Khairiyah.
- Halim, Abdul. *Sejarah Perjuangan Kyai Abdul Wahab Chasbullah*. Bandung: Percetakan Baru, t.t.
- Hobsbawm, E.J. (1991). *Nation and Nationalism since 1780 : Progamme, Myth, Reality*. Inggris: Cambridge University Press, 1991.
- Juwaini (al), Abû al-Ma'âli (1401 H). *Ghiyâth al-Umam fi Iltiyâth al-Zulm*. t.t.p.: Maktabah Imâm al-Haramain.
- Karolewski, Ireneusz Pawel dan Andrzej Marcin Suszycki (2011). *The Nation and Nationalism in Europa*. Edinburg University Press.
- Kaoem Moeda*, No. 147. (1922, Juni).
- Kohn, Hans, (2017). *The Idea of Nationalism*. London: Routledge.
- Lestari, A. (2015). *Pemikiran KH. Abdul Wahab Hasbullah tentang Dakwah Islamiyah*. IAIN Sultan Maulana Hasanudin Banten.

- Ma'shum, S. (1998). *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU* (S. Ma'shum (Ed.)). Penerbit Mizan.
- Mâwardi (al), A. al-H. 'Ali bin M. bin H. (1960). *al-Ahkâm al-Sult{âniyah*. Dâr al-Fikr.
- Malîbâri (al), Zainuddin (t.t.). *Fath al-Mu'în bi Sharh Qurrat al-'Ain bi Muhimmât al-Dîn*. Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah.
- Masfiah, U. (2016). Pemikiran Pembaharuan KH. Abdul Wahab Chasbullah terhadap Lahirnya Nahdlatul Ulama. *International Journal Ihyâ' 'Ulum Al-Din*, Vol. 18, No. 2.
- Muljana, Slamet (2008). *Kesadaran Nasional dari Kolonialisme sampai Kemerdekaan*. Yogyakarta: LKiS, 2008.
- Nasihin. (2012). *Sarekat Islam Mencari Ideologi: 1924-1945*. Pustaka Pelajar.
- Pratama, R. (2014). Abdul Wahab Chasbullah: Pahlawan NU, Pahlawan NKRI. *Majalah Arsip*.
- Renan, Ernst, "What is a Nation", <https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/36772335/Renan1882EN-Nation.pdf>? (6 Januari 2021).
- Sindi, A. M. (2004). Britain and Rise of Wahhabism and The House of Saud. *Kana'an Bulletin*, Vol. IV, No. 361.
- Smith, Anthony D. (1989). "The Origin of Nations", *Ethnic and Racial Studies* (1989). *Suara NU*. (1346).
- Suara NU*. (1348).
- Suara NU*. (1350).
- Suprayitna, I. (2006). *Pergulatan Politik KH. Abd. Wahab Hasbullah: Studi Analisa terhadap NU dan Negara*. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Suryanegara, A. M. (2016). *Api Sejarah*. Surya Dinasti.
- Tambakberas, Tim Sejarah (2018). *Tambakberas: Menelisik Sejarah Memetik Uswah* (2nd ed.). Pustaka Bahrul Ulum.
- Usbû' 'Arabiy*, No. 356-368, (1966).
- Wulandari, A. (2016). *KH. Abdul Wahab Chasbullah: Pemikiran dan Peranannya dalam Taswirul Afkar (1914-1926)*. UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Suyût{i (al), Jalâl al-Dîn (1990). *al-Ashbâh wa al-Nadzâ'ir*. Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah.

Zabîdi (al), Murtad{â (1994). *Ithâf al-Sâdat al-Muttaqîn bi Sharh Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn. Mu'assasah al-Târikh al-'Arabi.*

Zuhri, S. (1972). *Almaghfur-lah KH. Abdul Wahab Chasbullah: Bapak dan Pendiiri Nahdlatul Ulama.* Yamunu.