
REVITALISASI NALAR HUKUM ISLAM: DARI GERAKAN POLITIK MENUJU KESADARAN ETIK

Hijrian A. Prihantoro

The World Islamic Sciences and Education University, Yordania

Abstrak

Keywords:

Revilatization,
Islamic law,
religious text, and
political context

Tulisan ini ingin membahas mengenai revitalisasi epistemologi nalar hukum Islam dengan menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan sebagai upaya rekonstruktif dalam melihat ruang baca teks keagamaan dan politik pada realitas sosial konteks keindonesiaan. Dengan metode analisis historis dari data yang bersifat diakronis, dengan membandingkan berbagai peristiwa politik dalam sejarah Islam masa lalu dengan fenomena yang terjadi pada masa sekarang, hasil studi menunjukkan bahwa nalar hukum Islam yang selalu berdialektika dengan kehidupan sosial kemanusiaan merupakan salah satu bukti bahwa dunia keilmuan Islam dapat mengubah cara pandang dan pola pikir sebuah peradaban.

Abstract

This paper aims to discuss the revitalization of the logical reasoning's epistemology of Islamic Jurisprudence using the sociology of knowledge' approach as the reconstructive effort to see the relation of the religious text and political context of Indonesian social reality. Based on the historical analysis of the diachronic data, comparing the various political phenomena in the past Islamic history to the nowadays situation, the study revealed that the logical reasoning of Islamic jurisprudence was always related dialectically with the human social life as a fact that Islamic studies have been able to change the paradigm and mindset of the civilization.

Pendahuluan

Manusia dalam sejarahnya senantiasa membutuhkan ilmu pengetahuan sebagai basis ideologis dalam praktik perilaku etisnya, dan berpolitik sebagai wujud eksistensi sosialnya. Mendefinisikan agama (Islam), secara global dan utuh tentu tidak semudah dengan hanya menyatakan bahwa Islam adalah dogma yang mengajarkan tentang katauhidan semata. Paling tidak Islam memiliki dua tipologi eksistensial; satu sisi ia adalah agama, sebuah sistem kepercayaan dan peribadatan, sementara di sisi yang lain ia merupakan sebuah peradaban (*civilization*), yang selalu tumbuh dan berkembang.¹

Revitalisasi nalar hukum merupakan titik pijak untuk melihat wujud kebenaran ketika manusia ingin berdialektika dengan agama dan realitas. Agama, yang diwakili oleh teks wahyu akan senantiasa menjadi teks terbuka yang dapat dibaca dengan berbagai macam pendekatan. Antara lain, ilmu kalam dengan nalar teologisnya, ilmu tafsir dengan pembaharuan interpretasinya, ilmu hadith dengan kritik matan dan sanadnya, ilmu tasawuf dengan kombinasi dimensi transenden dan imanennya, serta ilmu ushul fikih dengan metodologi nalar ijtihadnya. Oleh sebab itu, proses pemahaman agama tidak akan pernah bisa melepaskan diri dari realitas yang mengitarinya.

Selama ini, teks cenderung hanya dipahami sebagai sebuah entitas yang luput dari konteks yang dinamis dan tidak pernah mengenal kata final (*al-la mutanahij*). Maka tidak heran jika nalar hukum Islam yang diambil dari teks lebih bersifat hitam-putih; jika tidak X, maka Y. Pendekatan seperti pada akhirnya mengakibatkan stagnasi hukum Islam itu sendiri. Jika ingin mengupayakan agar hukum Islam tetap relevan pada setiap tempat dan waktu—dengan segala kondisi dan permasalahan yang ada—maka mendialektikakan nalar teks dengan logika konteks menjadi

¹ Carl W. Ernst, *Following Muhammad, Rethinking Islam in The Contemporary World* (Cape Hill-London: The University of North Carolina Press, 2003), 57. Lihat dan bandingkan: Bernard Lewis, *The Crisis of Islam* (New York: Random House, 2004), 3.

keunikan tersendiri. Pola pikir “jika-maka” seyogyanya didialektikkan dengan model “mengapa-untuk apa”. Sebab pendekatan *both/and* dapat memperkaya khasanah pengalaman nalar hukum dalam memahami pesan-pesan teks wahyu.

Kesadaran dalam memposisikan teks keagamaan sebagai dasar hukum, dan konteks sebagai pengalaman ilmiah senantiasa mencitakan hubungan timbal-balik yang saling berkaitan. Jika salah satu di antara keduanya gagal dipahami dengan baik, maka yang terjadi bukan relasi-relevansi, tetapi justru sebaliknya, yakni paradoks-kontradiksi. Dengan demikian, upaya revitalisasi akan mencitakan pendayagunaan kembali fungsi ilmu Ushul Fikih sebagai instrumen hukum Islam yang harus dipahami dengan nalar ilmiah dalam menghasilkan hukum yang responsif dan adaptif terhadap permasalahan kontemporer, khususnya untuk Indonesia dengan segenap problematika orientasi kebangsaannya saat ini. Sejarah adalah gerbang pembuka untuk mengetahui fenomena tragedi masa lalu. Dari sejarah pula dinamika gaya hidup manusia—berikut peta pemikirannya—akan terkuak dengan jelas. Sejarah adalah kunci peradaban dari satu pintu untuk membuka pintu peradaban yang lain.² Terekam dari perjalanan sejarah Islam, sebelum geneologi nalar hukum Islam (ilmu ushul fikih) terlahir dari embrionya pada dinasti Abbasiyah, konsep hukum pada masa sahabat (11 H/632M-40 H/660M) adalah berdasarkan ijtihad para Khulafa’ Rasyidin dengan mempertimbangkan musyawarah para sahabat yang lain, dengan tetap memposisikan Alqur’an dan Sunnah menjadi rujukan utamanya. Dari keputusan ijtihad kolektif inilah generasi berikutnya mengenal istilah *ijma’*.

Meskipun sistem ber hukum pada masa sahabat belum mempunyai acuan metodologis yang jelas, namun diyakini dengan inilah problematika umat pada saat itu dapat terpecahkan. Seperti ijtihad Abu Bakar dalam pemaknaan kata *kalalah*, ijtihad Umar Bin Khatab menyangkut pembatalan

² Mahmud Ismail, *Iykalīyat Al-Manhaj Fi Dirasat Al-Turath* (Kairo: Ru’yah, 2004), 132.

hak muallaf dalam zakat, ijhtihad Uthman Bin Affan mengenai persamaan bacaan mushaf dalam Alqur'an dengan bacaan Zaid Bin Thabit, dan ijhtihad Ali Bin Abi Thalib terkait dengan wajib *qishas* atas jamaah yang membunuh walau hanya (yang dibunuh) satu orang.³ Masa dinasti Umayyah (40 H/660 M-132 H/749 M), meski dikenal sebagai pelaku pemerintahan politik Islam perdana, tetapi metodologi basis ber hukum dalam menyelesaikan persoalan umat masih tidak jauh berbeda dengan masa sebelumnya.⁴

Masa dinasti Abbasiyyah (132 H/749 M-232 H/846 M) adalah masa kegemilangan. Islam mengalami kemajuan luar biasa dalam hal disiplin keilmuan. Banyak dibuka kajian-kajian keilmuan seputar teks-teks keagamaan serta penterjemahan karya-karya filsafat Yunani. Pada era inilah terlihat bahwa otoritas politik/kekuasaan mempunyai andil besar dalam membentuk embrio berpikir dalam tatanan kehidupan umat Islam.

Berangkat dari realitas sejarah di atas, setidaknya terlihat bahwa eksistensi ilmu ushul fikih dapat dipahami melalui pembacaan dua dimensi sekaligus. *Pertama*, dimensi otoritas politik (*albu'du assulthaniy assiyasiy*). Perubahan sistem pemerintahan mulai terbaca pada masa dinasti Umayyah. Sebuah revolusi politik pertama yang diprakarsai oleh Muawiyah, yang mengganti pemerintahan bersistem *akidah* menjadi *kabilah* berhasil memetakan status masyarakat menjadi beberapa kelas sosial (*inṣal alnas manaṣilabum*).⁵ Dimensi ini merupakan salah satu faktor pendorong lahirnya ushul fikih sebagai ilmu yang berkonsep komprehensif/kolektif (*asy-yumuly*). Selain itu, pada masa dinasti Abbasiyyah sistem politik yang tidak lagi sepenuhnya berdasarkan struktur egalitarian, memunculkan adanya kelas sosial.⁶ Kondisi ini merupakan produk elit politik yang

³ Thoha Jabir Al-'Alwani, *Ushul Fiqh Al-Islamiy Manhaj Babsin Wa Ma'rifatin* (USA: IIT, 1995), 23.

⁴ Musthafa Abdur Raziq, *Tambid Li Tarikh Al-Falsafah Al-Islamiyyah* (Kairo: Haih 'Amah, 2007), 185.

⁵ Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql Al-Siyasiy Al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat Wahdah 'Arabiyyah, 2007), 235.

⁶ Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql Al-Siyasiy Al-'Arabi*, 331.

berdasarkan otoritas-superior atas keadaan sosial-inferior. Kondisi ini bisa dilihat dari tingginya otoritas bangsa Arab sebagai pemegang tampuk kekuasaan. Khalifah selalu diambil dari keturunan Arab, sedangkan para menteri dan bawahannya dari keturunan Persia dan Mawali.⁷

Keberhasilan politik (kekuasaan) seakan menawarkan para khalifah untuk membentuk sistem hukum baru mengenai pemahaman dan pemaknaan teks dalam menangani problematika umat. Keinginan para khalifah untuk bisa memegang kendali umat, dengan menjadikan para pemuka agama sebagai pionnya terlihat cukup jelas. Meskipun khalifah Al-Manshur gagal ketika memesan pembuatan Al-Muwatho' karya Imam Malik berikut susunan-susunan teori politiknya demi kejayaan dinastinya, tapi khalifah Al-Rasyid berhasil mengusung mazhab baru dengan merangkul murid-murid Abu Hanifah sebagai tindak lanjut kegagalan khalifah Al-Manshur.⁸

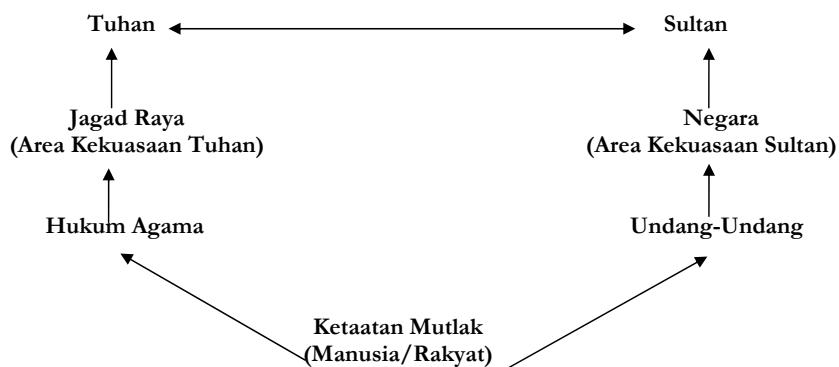
Kegemilangan masa jabatan membuat para Khalifah tergoda akan keberlanjutan otoritas kekuasaan. Mereka pun menanamkan doktrin politik kuasa tangan Tuhan sebagai asas untuk mendapatkan kepatuhan mutlak dari rakyatnya. Tema ketaatan kepada pemimpin (*Ulil Amri*: Khalifah/Sultan/Penguasa) sebelum era Syafi'i dipahami sebagai sebuah kemutlakan. Akibatnya, segala hal yang diperintahkan atau dilarang oleh penguasa dipahami sebagai kewajiban untuk dipatuhi, tanpa perlu mempertimbangkan sisi etikanya.

Dalam sejarah nalar hukum Islam, dialektika kekuasaan dalam doktrin politik kuasa tangan Tuhan merupakan se bentuk tafsir, yang disebut oleh Abdul Madjid Shaghir sebagai eksploitasi politik terhadap teks-teks keagamaan (*al-istighlal as-siyasiy 'ala an-nash ad-daniy*), misalnya pada firman Tuhan dalam Q.S. Annisa ayat 59 yang menyatakan: "Wahai orang-orang beriman taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya dan *Ulil Amri*

⁷ Bang Oloan, "Sistem Politik Pada Bani Abbasiyah," *Academia.edu*.

⁸ Abdul Madjid Shaghir, *Al-Ma'rifah Wa Al-Sulthab Fi Al-Tajribah Al-Islamiyah Qiroah Fi Nasyati "Ilmi Al-Ushul Wa Maqashidi Al-Syaraab"* (Kairo: Ru'yah, 2010), 154.

dari kamu”. Dengan ayat ini, Ibn ‘Abd Rabbah menegaskan, bahwa barang siapa yang mengingkari keputusan pemimpinnya, tidak taat kepada penguasa, maka sesungguhnya telah cacat keimanannya. Entah disadari atau tidak, sejatinya Ibn ‘Abd Rabbah telah memposisikan ayat tersebut sebagai basis ideologi politik yang mewajibkan ketaatan mutlak terhadap penguasa.⁹ Peta struktural politik kuasa tangan Tuhan ala Ibn ‘Abd Rabbah lebih detil bisa dilihat dari bagan berikut:



Bagan (1) politik kuasa tangan Tuhan ala Ibn ‘Abd Rabbah

Bagan tersebut menunjukkan bahwa kebutuhan manusia kepada Tuhan “disamakan” dengan kebutuhan rakyat atas hukum/Undang-Undang hasil para penguasa. Taat kepada Tuhan dan patuh kepada Rasul-Nya merupakan syarat mutlak kesempurnaan iman seseorang. Dengan kata lain, perintah *Ulil Amri* adalah wajib untuk ditaati. Jika tidak ditaati, maka berarti keimanan seseorang tidak akan sempurna.

Berangkat dari pola pikir tersebut, para pemegang kekuasaan (kebijakan/aturan yang dihasilkan) dalam sebuah negara dianggap suci, dan ditaati secara mutlak. Mereka berasumsi bahwa jika Tuhan adalah Sang Maha Pemilik alam jagad raya, maka dalam ranah yang lebih kecil dimensinya, khalifah adalah yang mengatur, memutuskan, dan menindaklanjuti segala bentuk aktifitas rakyatnya. Dengan demikian,

⁹ Abdul Madjad Shagir, *al-Fikr al-Ushûliy wa Isykâliyah as-Sulthab al-‘Ilmiyah fî al-Islâm* (Beirut: Dâr Muntakhab ‘Arabi, 1994), 172.

nalar hukumnya menegaskan bahwa patuh kepada para elite penguasa merupakan bentuk ketaatan langsung kepada Tuhan.

Selain sistem politik kuasa tangan Tuhan versi Ibn ‘Abd Rabbah di atas, Ibnu Al-Muqaffa’¹⁰ adalah perintis awal, sekaligus orang yang paling berperan atas lahirnya ideologi kerajaan (*al-idiyulujjiya al-sulthaniyyah*) yang berkembang pesat pada masa dinasti Abbasiyah. Seperti sistem politik kuasa tangan Tuhan, ideologi ini merupakan kelanjutan dari terma ketaatan mutlak terhadap para penguasa. Dengan gamblang, Ibn Al-Muqaffa’ menyebutkan dalam *Risalah al-Shababah* bahwa sekiranya jika sang Sultan memerintahkan sebuah gunung untuk dipindahkan, maka wajib bagi gunung itu untuk pindah, dan seandainya sang sultan menginginkan agar membelakangi kiblat pada waktu shalat, maka patutlah untuk direalisasikan. Dengan demikian, penanaman doktrin politik ketaatan mutlak yang disebarkan oleh Ibnu Al-Muqaffa’ adalah bukti nyata bahwa teks keagamaan—dengan sifat otoritas sakralnya yang tidak terbatas—memainkan peran penting untuk mencapai tujuan para elit penguasa.¹¹ Jika sistem politik model ini diberlakukan, maka akan menjadikan tatanan kehidupan sosial politik kenegaraan semakin tersekat-sekat.

Kedua, dimensi otoritas ilmu pengetahuan (*al-bu’du al-sulthawiy al-ma’rafiy*). Jika boleh memberikan label sebuah peradaban, maka peradaban Islam, berdasarkan salah satu produknya yang paling dominan adalah peradaban fikih (*hadlarah al-fiqh*). Sama halnya dengan peradaban Yunani yang dilabeli dengan peradaban filsafat (*hadlarah al-falsafah*), dan peradaban

¹⁰ Ibnu Al-Muqaffa’ adalah orang Persia yang kemudian masuk Islam yang bekerja sebagai komisariss pada akhir-akhir masa dinasti Umayyah dan awal-awal dinasti Abbasiyah. Buah karya pikirannya yang terkenal mengenai tema terkait ada 3 macam: (1) Etika Minor (*al-adab al-shaghir*) sebuah risalah yang membahas tentang filsafat politik Yunani. (2) Etika Mayor (*al-adab al-kabir*) adalah risalah yang membincang politik madani dalam perspektif filsafat politik Yunani. (3) *Risalah al-Shababah* adalah risalah ketiga yang menjadi *masterpiece* karyanya terkait dogma ideologis politik praktis. Al-Jabiri, *Al-Aql Al-Syasyi Al-Arabi*, 341.

¹¹ Shaghir, *Al-Ma’rifah Wa Al-Sulthab Fi Al-Tajribah Al-Islamiyah Qiroah Fi Nasyati ‘Ilmi Al-Ushul Wa Maqashidi Al-Syara’ah*, 127.

Eropa modern dengan label peradaban ilmu dan teknis (*badlarah al-'ilm wa al-taqniyyah*). Pelabelan ini jika bisa terjadi jika dilihat dari kaca mata ekspansi positif. Jika dilihat dari sisi orisinilitas, maka fikih Islam merupakan produk murni Arab-Islam. Jika ditinjau dari sisi yang lain, terkait kontroversial bermazhab (*al-khilafat al-madzhabiyah*), fikih tidak tunduk terhadap hal-hal kontroversial yang berkenaan dengan teologi (*al-khilafat al-kalamiyyah*) maupun ideologi politik (*al-'aqdiyyah al-siyasiyyah*) tertentu. Tetapi yang terjadi justru sebaliknya, sekte-sekte teologi maupun gerakan berideologi tertentulah yang justru mengekor mazhab-mazbah fikih.¹² Maka tidak heran, jika pada periode selanjutnya fikih masih menempati posisi paling sentral dalam dunia keilmuan Islam.

Dimensi ilmu pengetahuan yang melingkupi ruang kerja fikih, adalah latar belakang era paling awal yang menjembatannya untuk sampai pada titik temu era kodifikasi ilmu ushul fikih. Jauh sebelum ilmu ushul fikih lahir dengan perangkat konseptual hukum kolektifnya, terdapat banyak embrio konsep hukum yang masih dalam bentuk gradual. Sebagaimana dijelaskan Arifin, bahwa pada masa awal Islam, segala persoalan yang dialami oleh umat dapat dicari pemecahannya melalui pengajuan pertanyaan langsung kepada Rasulullah.¹³ Artinya, rute ilmu ushul fikih sebelum mengalami kematangan di tangan Imam Syafi'i, mengalami berbagai wacana gradual di setiap lini mazhab fikih yang ada, karena belum ditemukannya sumber hukum yang baku. Berbagai persoalan muamalah diputuskan melalui rujukan yang berasal dari ulama sekitar.

Dialektika teks dan konteks selalu melahirkan dinamika baru dalam dunia interpretasi teks sebagai langkah awal ber hukum. Pendekatan terhadap teks pun beragama. Imam Abu Hanifah (80 H/699 M–150 H/767 M) misalnya, metodologi yang dipakainya dalam melakukan interpretasi terhadap teks sepenuhnya bersifat logis. Artinya, logika menempati strata

¹² Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Takwin Al-'Aql Al-'Arabiyy* (Beirut: Markaz Dirasah Wahdah 'Arabiyyah, 2009), 96-97.

¹³ Muhammad Arifin, "No Title," *republika.co.id*.

tertinggi untuk memahami pesan teks. Bukti dari pernyataan tersebut tergambar dari bagaimana Abu Hanifah banyak memainkan peran logika atas teks yang ada. Berangkat dari prespektif inilah mazhab fikih Hanafiah dianggap sepadan dengan mazhab Mukhtazilah dari ranah teologi.¹⁴ Sistem logika dalam berhukum yang ditelurkan oleh Abu Hanifah tersebut adalah betapa akal merupakan sebuah keniscayaan yang dapat melacak makna dan pesan teks. Sekalipun didapati komparasi antara teks dan konteks, akallah yang berbicara untuk menyelesaikannya. Logika berhukum ini disebut *al-istihsan*, sebuah perilaku yang melihat titik positif dengan perspektif akal.

Berbeda dengan Abu Hanifah yang tinggal di Irak, masyarakat Madinah pun memiliki perangkat hukum yang berbeda. Madinah adalah kota di mana Sunnah menunjukkan tajinya dalam mengatur sekaligus menyelesaikan problema yang ada di masyarakat sekitar saat itu. Logika dijadikan landasan oleh masyarakat Irak sama sekali tidak mendapat porsi cukup di kalangan masyarakat Madinah. Malik Bin Anas (93 H/712 M-179 H/795 M) sebagai ahli dalam bidang hukum di kalangan masyarakat Madinah kala itu, menjadikan Sunnah sebagai patokan mutlak untuk memahami teks Alqur'an. Kefanatiakannya terhadap Sunnah justru kerap kali tidak bisa menjawab problematika masyarakat yang bertambah kompleks.¹⁵ Terlepas dari itu, ia melahirkan sistem berhukum baru sebagai bentuk simpati terhadap problematika umat. Adalah *al-Maslahah al-Mursalah*

¹⁴ Suatu ketika Abu Hanifah didatangi oleh seorang pria yang dilema karena sumpahnya. Ia bersumpah untuk melakukan hubungan biologis dengan istrinya di siang hari yang bertepatan saat itu sedang dalam bulan Ramadan. Di satu sisi ia harus membayar *kafarat al-yamin* sebagai ganti karena ia tidak melaksanakan sumpahnya, dan di sisi yang lain, jika ia melaksanakan sumpahnya otomatis puasanya akan batal sebab hubungan biologis tersebut sekaligus menanggung segala konsekuensi bentuk hukumnya. Dengan santainya Abu Hanifah menjawab "Bepergianlah dengan istrimu karena dengan itu kalian diperbolehkan untuk tidak berpuasa secara *syar'i*, dan dengan demikian kalian juga diperbolehkan untuk melakukan hubungan biologis di siang hari". Al-Jabiri, *Takwin Al-'Aql Al-'Arabi*, 106.

¹⁵ Terbukti ketika Anas bin Malik ditanya 48 masalah, ternyata ia hanya bisa menjawab 16 pertanyaan saja. Jadi, sebanyak 32 masalah lainnya tak bisa ia jawab. Raziq, *Tamhid Li Tarikh Al-Falsafah Al-Islamiyyah*, 224.

menjadi rujukan dalam menghadapi problem umat kala itu, sebagai tindak lanjut dari program ber hukum lainnya, yaitu *Ijma' Abli al-Madinah*.

Memahami kondisi dan situasi sosio-politik dan laku ilmu yang *morat-marit* di eranya, Muhammad Bin Idris Al-Syafi'i (150 H/767 M – 204 H/820 M), membawa bendera pengetahuan baru.¹⁶ Perangkat konseptual seputar teks yang diusungnya adalah mencoba melakukan pembasisan ulang pemahaman (*ta'sis al-mafahim*) terhadap teks. Semua fenomena; mulai dari problematika sosial, politik, ekonomi, dan budaya harus kembali ke dalam ruang lingkup teks. Jika didapati sebuah entitas—baik laku individu atau sosial—yang keluar dari maksud teks, maka dianggap keliru.

Selanjutnya, dengan penuh kesadaran akan realitas politik di masanya, Imam Syafi'i melakukan *counter understanding* atas persepsi kuasa politik tangan Tuhan dan ideologi kekuasaan, dengan menegaskan bahwa ketaatan kepada penguasa tidaklah mutlak. Ketaatan tersebut harus terikat dengan nilai-nilai etik yang mempertimbangkan baik-buruk konsekuensi putusan hukum dalam regulasi yang diundangkan oleh pemerintah. Jika ia memiliki nilai etik yang berkeadilan sosial, maka regulasi itu harus dipatuhi. Jika yang terjadi adalah sebaliknya, maka regulasi tersebut bukan untuk dipatuhi.

Dalam *Risalah*-nya, Imam Syafi'i¹⁷ menegaskan bahwa perintah ketaatan mutlak hanya untuk Tuhan dan Rasul-Nya. Ketaatan kepada

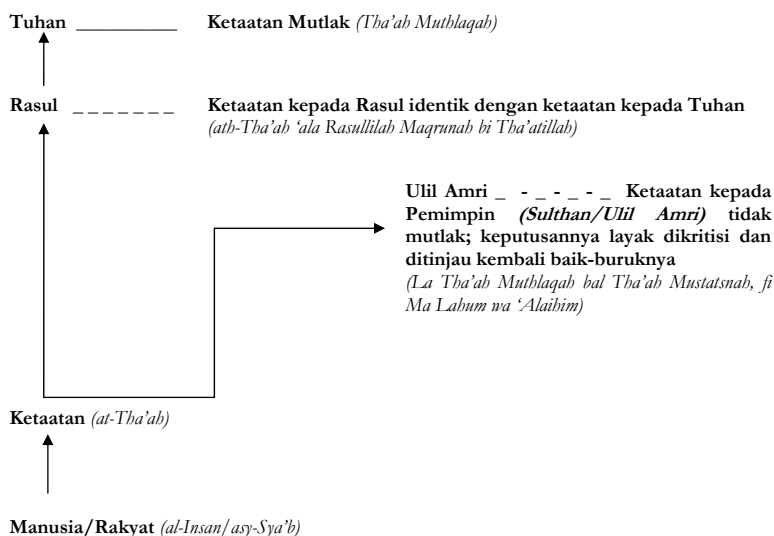
¹⁶ Ada beberapa faktor lain yang diposisikan sebagai pemicu kodifikasi ilmu ushul fikih yang tertuang dalam Al-Risalah; (1) keadaan hadis pada zaman setelah mangkatnya Nabi SAW. mengalami krisis teori praktis terkait metode periwayatan berikut matan hadis, (2) kontradiksi teori pemahaman seputar hukum dalam interpretasi teks yang memicu perdebatan antara *abl albadith* dan *abl al-ra'yi*, (3) akulturasi peradaban baru (*al-a'jamiy*) terhadap masyarakat Arab, tidak hanya pada tatanan kehidupan tetapi juga dalam tataran pemahaman khususnya yang berkaitan dengan problem bahasa, (4) semakin menjamurnya problematika umat dengan melahirkan kasus-kasus baru yang tidak didapati hukum pastinya dalam tubuh teks. Lihat lebih jauh: Sya'ban Muhammad Ismaill, *Ushul Al-Fiqh Nasyatuhu Wa Tathamuru Wa Madarisuhu Wa Al-Da'wab Ila Tajdidibi* (Makkah: Maktabah Makkiyah, 2002), 69.

¹⁷ Muhammad Bin Idris Asy-Syafi'iy, *Al-Risalah* (Beirut: Darul Kutub 'Ilmiyah, n.d.), 79-80.

penguasa, dalam sebuah sistem politik harus dipertimbangkan baik-buruknya terlebih dahulu. Artinya, penguasa baru wajib ditaati setelah setiap keputusannya dinilai baik dari sisi etik hukum politiknya. Dengan demikian, kita bisa menginterpretasikan Q.S. Annisa ayat 59 di atas, melalui dua pola nalar hukum:

Pertama, pola ketaatan mutlak adalah ketaatan yang tidak bersyarat. Selamanya harus ditaati dan tidak dapat dikritisi (*transcendental-dogmatic*). Bagi orang beriman, mentaati perintah dan larangan Tuhan dalam segenap bentuk ritual peribadatan merupakan sebuah kesadaran etik yang harus dijalankan, sebagai bentuk relasinya sebagai seorang hamba dengan penciptanya. Ketaatan kepada Tuhan ini diformulasikan dengan ketaatan kepada Rasul-Nya. Sebagaimana yang diimani, bahwa Rasul senantiasa terjaga dari nafsunya, sehingga segenap keputusannya tidak akan tendensius terhadap hal apa pun pada dirinya, baik dalam kehidupan pribadi maupun sosialnya. *Kedua*, pola ketaatan temporer. Yakni ketaatan bersyarat dan masih harus dipertimbangkan sisi etiknya. Sebagaimana diyakini oleh *Abllusunnab* bahwa hanya Rasul-lah yang senantiasa terjaga, sementara yang lainnya tidak. Oleh karena itu, keputusan penguasa senantiasa layak untuk dikritisi, dan dengan demikian ketaatan kepadanya tidaklah bersifat mutlak.¹⁸ Ini berarti bahwa jika sebuah regulasi itu baik dan sesuai dengan prinsip-prinsip hukum agama, maka ia (regulasi-legalnya) baru wajib untuk ditaati. Keriteria hukum yang masih bersyarat ini dalam upaya revitalisasi nalar hukum Islam disebut dengan nalar *positive-casnistic*. Mengenai pola ketaatan versi Imam Syafi'i, sebagai kritik atas nalar politik pada zamannya bisa dilihat dari bagan berikut:

¹⁸ Muhammad Bin Idris Asy-Syafi'i, *Al-Risalah*, 79-80.



Bagan (2) ketaatan versi Imam Syafi'i

Jika dicermati lebih lanjut, sebenarnya Imam Syafi'i telah memaparkan interpretasi etik dalam nalar hukum Islam sebagai upaya solutif yang berkenaan dengan sistem politik. Pola baca pembagian di atas mengindikasikan bahwa teks-teks keagamaan haruslah dipahami berdasarkan konteks etika sosial yang mengitarinya. Sehingga bisa disimpulkan bahwa objek yang menjadi titik sentral kritik Imam Syafi'i adalah putusan hukum, bukan siapa yang memutuskannya. Ini berarti bahwa setiap perintah atau larangan dalam putusan hukum harus memiliki kesadaran etik, tidak peduli siapapun pembuat regulasi politiknya.

Memadukan dunia sakral teks dengan konteks yang dinamis merupakan tujuan utama dari nalar hukum Islam (ilmu Ushul Fikih). Jika ditilik dari bingkai konseptualnya, metodologi Imam Syafi'i dalam membaca teks keagamaan terbagi ke dalam dua prinsip; (1) prinsip similaritas (*mabda' al-tasyabuh/principle of similarity*) yang berorientasi pemahaman, bahwa peristiwa era kontemporer harus memiliki keserupaan dengan peristiwa-peristiwa klasik, dengan asas bahwa keklasikan merupakan akar kolektif pada titik temu hukum antara keduanya, (2) prinsip relasivitas (*mabda' al-tawashul/principle of relativity*), jika prinsip yang pertama menjadikan

peristiwa klasik sebagai titik pusat hukum, maka pada prinsip relasi ini menuntut adanya kriteria objektif (*al-'llat*), yang pada tatanan selanjutnya dapat menjembatani kasus-kasus baru (*al-masail al-jadidah/new problems*) untuk sampai pada legalitas hukum masing-masing kasus.¹⁹

Oleh karena itu, penalaran yang bersifat mengembalikan data-fakta kasus kontemporer ke dalam ruang kuasa teks, merupakan laku jati diri hukum itu sendiri (*al-syai' fi al-dz'itibi*) dan bukan semata-mata karena wacana kita (*al-syai' li al-dzatima*).²⁰ Kajian mengenai ruang kuasa teks untuk memberikan hukum pada dunia konteks merupakan piranti ganda, yang oleh Imam Syafi'i disebut dengan *al-Ibathah fi adz-dz'ahir wa al-bathin*.²¹ Dengan demikian, Imam Syafi'i tidak hanya melakukan restrukturisasi pemahaman (*ta'sas al-mafahim*) dalam tradisi nalar hukum Islam, melainkan juga memetakan acuan konsep justifikasi pemahaman (*tasbbih al-mafahim*).

Lantas untuk saat ini, apakah mungkin melakukan upaya revitalisasi nalar hukum Islam—sebagaimana yang telah dilakukan Imam Syafi'i—ke arah yang lebih dinamis dan humanis? Bagaimana pola penerapan nalar *transcendental-dogmatic* dan *positive casuistic* sebagai etika beragama dalam berbangsa dan bernegara di Indonesia? Tentu hal ini harus dapat dirumuskan agar hukum Islam tidak mengalami kejumudan. Namun sebelum itu, kita harus terlebih dahulu memetakan epistemologi nalar hukum Islam dengan menjadikan sosiologi pengetahuan sebagai upaya rekonstruktif untuk menyibak ruang baca teks keagamaan dengan realitas sosial kemanusiaan.

Rekonstruksi Nalar Hukum Islam: Formula Epistemologi Baru

Dalam kajian keislaman, pepaduan berbagai macam disiplin keilmuan merupakan sebarang upaya untuk memahami agama secara komprehensif.

¹⁹ Adonis, *Ats-Tsabit Wa Al-Mutahawwil Babs Fi Al-Ibda' Wa Al-Itba' 'inda Al-'Arab* (Beirut: Dar El-Saqi, n.d.), 24.

²⁰ Yahya Muhammad, *Madkhal Ila Fahm Al-Islam: Al-Fiker Al-Islamiy Nidz'amuhu Adwatubu Ushuluhu* (Beirut: Intisyar 'Arabi, 1999), 55.

²¹ Muhammad Bin Idris Asy-Syafi'i, *Al-Risalah*, 474.

Keterkaitan berbagai disiplin ilmu Islam dengan otoritas politik, merupakan dialektika relasional yang harus senantiasa diupayakan agar dapat berjalan berdampingan dengan langkah progresif. Jika menilik sejarah peradaban Islam secara jeli maka akan ditemukan bahwa sebuah ilmu pengetahuan akan dapat diterima dan berkembang dengan baik, ketika terkait dengan otoritas politik tertentu. Ini mengindikasikan bahwa fakta-fakta sosial (*social facts*) merupakan salah satu formula yang melatarbelakangi sebuah pemahaman dalam ilmu pengetahuan.

Islam sebagai *a living culture* memiliki vitalitas, daya kreativitas, dan adaptabilitas yang luar biasa.²² Dari sumber primer Alqur'an dan Sunnah, para pemikir Islam harus menyadari perlunya upaya pengembangan sistem dan pola pikir yang bisa diterima oleh semua pihak, sesuai potensi yang dimiliki dan tingkat interaksi sosial-budaya yang berbeda. Oleh sebab itu, upaya revitalisasi pemahaman keagamaan merupakan sebuah keniscayaan.

Selama ini, cara pandang atau corak pemikiran ilmu-ilmu keislaman dalam menginterpretasikan teks-teks keagamaan acapkali menggunakan metode berpikir deduktif-tekstualistik-skripturalistik. Paradigma ini, pada awalnya dianggap sebagai metodologi yang sudah final, namun seiring perubahan cara pandang dan pemahaman manusia yang mengikuti perkembangan jaman, metode ini dinilai tidak lagi sepenuhnya memadai.

Metodologi historis (*al-manhaj al-tarikhiy*) tidak lagi mampu memberikan nilai tawar solutif terhadap segenap problematika kekinian. Metode ini tidak lebih hanya merupakan sebetuk aktifitas penggalian data yang bersifat ritus-ritus peribadatan. Maka diperlukan sebuah metode lanjutan yang berfungsi mentransformasikan nilai-nilai peribadatan (*the virtues of dogmatic religion*) menjadi seperangkat nilai-nilai sosial kemanusiaan (*the virtues of social humanity*).²³

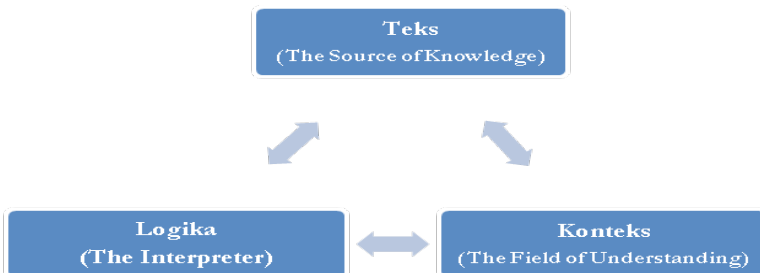
Berbagai upaya revitalisasi teks terhadap konteks merupakan proses ijtihad yang senantiasa baru pada setiap zamannya. Periode Islam perdana

²² Hassan Hanafi, *Al-Turats Wa at-Tajdid* (Kairo: Maktabah Angelo, n.d.), 13.

²³ Hassan Hanafi, *Dirasat Falsafiyah* (Kairo: Maktabah Angelo, n.d.), 145-155.

melahirkan teks keagamaan sebagai jawaban dari berbagai problematika konteksnya di zaman tersebut, maka saat ini teks harus diposisikan sebagai titik pijak agar si penafsir teks mampu melangkah ke depan dengan berani. Dengan kata lain, upaya memahami agama melalui teks-teks keagamaan adalah sebetulnya aktifitas dialektis antara yang lampau, sekarang, dan yang akan datang.

Jika dalam literatur ilmu hukum ditegaskan, bahwa sebuah hukum dapat berubah ketika kriteria obyektifnya (*al-'illah*) berubah, maka dalam sosiologi pengetahuan dapat dinyatakan, bahwa perubahan sosial mencitakan perubahan pemahaman. Dialektika teks dan konteks mengandaikan proses pemikiran yang transformatif-progresif-komprehensif. Jika teks diposisikan sebagai sumber pengetahuan (*the source of knowledge*), maka seharusnya konteks diberi porsi yang seimbang, yakni sebagai area pemahaman (*the field of understanding*). Sehingga mampu mampu menyelesaikan segenap problem keagamaan yang ada. Meskipun pengetahuan umat Islam bermuara pada sumber yang sama, namun karena memiliki area pemahamana yang berbeda, maka pengetahuan yang dihasilkan akan senantiasa dinamis dan relevan dengan kondisi setiap zaman.



Bagan (3) Relasi dan dialektika antara teks, konteks, dan logika

Pada dasarnya sebuah dokumen (teks) itu tercipta dari bahasa suara (lisan) yang kemudian direduksi menjadi bahasa tulisan. Meskipun kode-kodenya berserakan, namun bisa tetap terpecahkan. Saat ini, posisi sejarah ketika berhadapan dengan dokumen (teks) telah berubah. Tugas utama

sejarah terhadap dokumen bukan lagi menyangkut soal penafsiran, bukan pula persoalan benar-salah dari apa yang dinyatakan sebuah dokumen, tetapi sejarah saat ini memainkan perannya dari dalam dokumen itu sendiri, sekaligus mencoba mengembangkan pemahamannya. Tugas sejarah adalah mencoba mengorganisasi dokumen (baca: teks-teks keagamaan), memilah, membagi, menyusun, dan menatanya menjadi level-level tertentu, membentuk serialnya, mencari mana yang lebih relevan dan mana yang tidak, menemukan elemen-elemen penting yang dimiliki, menjelaskan kesatuan yang ada dan mencoba menemukan relasi-relasi yang terdapat di dalam dokumen tersebut.²⁴ Hal ini akan menjadikan teks sebagai sumber pengetahuan, dan konteks berfungsi sebagai titik pijak area pemahamannya.

Garis-garis besar haluan formulasi hukum dalam menetapkan sebuah hukum yang dihasilkan melalui reproduksi antara teks, akal, dan konteks secara langsung (kasus hukum dalam teks sama persis dengan situasi konteks/sebaliknya) tentu akan memiliki status hukum yang lebih formal dan legal, dibandingkan dengan putusan hukum yang hanya berdasarkan petanda teks tersebut. Dengan kata lain, hukum yang dihasilkan berdasarkan penalaran deduktif akan jauh lebih bisa diterima dan tidak diperdebatkan keabsahannya. Karena kerangka berpikir dalam penalaran deduktif memposisikan teks sebagai sumber primer, dengan memperhatikan lafal dan makna teks, baik yang tersurat maupun yang tersirat.²⁵ Berbeda dengan penalaran induktif, yang dalam bingkai konseptualnya beroperasi memadukan satu kasus dengan kasus yang lainnya. Namun putusan yuridis berdasarkan penalaran induktif dapat menempati posisi yang sama dengan putusan yuridis berdasarkan penalaran deduktif, dengan syarat bahwa penalaran induktif harus bersifat utuh (*al-istiqra' al-kulliy*) dengan mengumpulkan petanda teks dalam satu

²⁴ Hassan Hanafi, *Dirasat Falsafiyah*, 22.

²⁵ Wahbah Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islamiy* (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2009), 195.

kasus hukum yang sama. Gaya penalaran induktif seperti ini merupakan sebuah metode implementatif dalam praktik hukum yang harus dilakukan secara beruntun dan berurutan, tidak sepenggal-sepenggal; artinya harus teratur dan terukur.²⁶

Revitalisasi Nalar Hukum Islam: Konteks Keindonesiaan

Eksistensi manusia yang tidak bisa lepas dari ruang (*space*) dan waktu (*time*), menegaskan bahwa keberadaannya pada suatu masa senantiasa terikat dengan sebuah tempat (*place*) dalam satu wilayah (*region*) sebagai wadah untuk menjalani kehidupan sosialnya. Jika konstruksi sosial tersebut benar, maka wadah inilah yang kelak akan menciptakan berbagai macam laku politik yang terilhami dari sama rasa, sama cinta, dan kepedulian terhadap pengalaman yang sama.

Teks suci keagamaan yang seharusnya dipahami berdasarkan tema sosial dan humanitarian, sampai detik ini sering kali tidak terbaca dengan baik. Dimensi ruang plural teks—sebagai *rahmat li al-'alamin*—seolah hanya sebagai 'kosumsi' oleh kelompok tertentu. Akibatnya, dunia teks dirasa tidak lagi asri karena 'tindakan kepemilikan dan keberpihakan' tersebut. Aksioma bahwa pemikiran manusia, termasuk di dalamnya pemikiran agama, merupakan produk alamiah dari situasi historis dan fakta sosial pada masanya. Pemikiran agama, dengan demikian, tidak terlepas dari hukum yang menentukan gerak manusia pada umumnya. Itu karena pemikiran agama tidak mendapatkan sakralitas, dan kemutlakannya hanya karena obyeknya adalah agama.²⁷

Indonesia, sebagai negara yang memiliki beragam suku dan budaya, menuntut keharmonisan dalam laku sosio-politik agar rakyatnya hidup dengan rukun dan berdampingan. Upaya revitalisasi nalar hukum Islam dengan pola baca nalar yang terbagai ke dalam *transcendental-dogmatic* dan

²⁶ Abu Ishaq Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat* (Riyad dan Kairo: Dar Ibn Qoyyim wa Dar Ibn Affan, 2009), 28.

²⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 201.

positive-casuistic diharapkan mampu mengurai berbagai persoalan yang dihadapi. Sebagai upaya aksiologis dari revitalisasi nalar hukum Islam dalam konteks keindonesiaan, setidaknya dapat menerapkan kedua pola nalar tersebut ke dalam dua tema pokok: (1) kepemimpinan dalam urusan kenegaraan, (2) kesadaran dalam berkedaulatan.

Pertama, kepemimpinan dalam urusan kenegaraan. Persoalan kepemimpinan di Indonesia merupakan masalah laten yang akan terus terulang di setiap kali proses pemilihan. Kepemimpinan dalam masyarakat majemuk seharusnya diurai dengan nalar *positive-casuistic*. Masalah boleh atau tidaknya memilih pemimpin non-muslim, hingga detik ini masih menjadi perdebatan, mulai dari latar belakang sejarah turunnya ayat, pendedahan semantik etimologis kaf (ك), fa' (ف), ra' (ر) hingga penafsiran kata '*awliya*' itu sendiri.²⁸ Sebagaimana rumusan nalar hukum Islam, jika sebuah hukum masih saja didapati perbedaan penafsiran terhadapnya, maka itu berarti ia tidak bersifat mutlak (*non transcendental dogmatic*), dengan demikian perkara ini harus diselesaikan dengan menggunakan pendekatan nalar *positive-casuistic* yang senantiasa mempertimbangkan sisi-sisi etik dalam praktiknya.

Fenomena hukum yang dihadapi oleh bangsa Indonesia terkait masalah ini tentu sedikit berbeda dengan apa yang dialami oleh Imam Syafi'i pada zamannya. Imam Syafi'i berada dalam kondisi masyarakat muslim, sistem pemerintahan yang berbasis kekhalifahan, dan para pemimpin yang semuanya beragama Islam. Imam Syafi'i memberikan batasan-batasan ketaatan terhadap para penguasa yang memimpin sebuah negara. Namun Imam Syafi'i membuat standarisasi ketaatan berdasarkan sisi etik regulasi yang dibuat oleh para penguasa tersebut. Pola kritik nalar yang dituju adalah regulasi hukum yang difatwakan. Jika hukum itu baik

²⁸ Untuk lebih jelasnya terkait ulasan mengenai akar sejarah turunnya ayat dan perbedaan penafsiran terhadapnya oleh para kalangan praktisi hukum, silahkan baca uraian: Mary Silvita, "Presiden Non-Muslim dalam Komunitas Masyarakat Muslim," *ISLAMICA* 7, no. 1 (2012).

dan sesuai dengan prinsip agama, maka wajib untuk ditaati, jika tidak maka tidak wajib untuk ditaati. Dengan demikian, yang menjadi sasaran kritik nalar etiknya adalah objek putusan hukum (*decision judgment*), bukan subjek si pembuat hukum.

Apa yang telah dikonsepkan oleh imam Syafi'i dengan kritik nalar etiknya terhadap para penguasa di zamannya, dapat kita kembangkan ke arah yang lebih dinamis dalam konteks keindonesiaan. Artinya, kita dapat mengadopsi pola nalar tersebut dengan fungsi ganda sekaligus: *pertama*, memosisikan nalar etik sebagai *model of reality*, yakni difungsikan sebagai kesadaran atas realita (menjaga kemajemukan bangsa); *kedua* sebagai *model for reality*, yakni mendayagunakan nalar etik tersebut sebagai kesadaran kolektif untuk kesejahteraan seluruh rakyat Indonesia (mewujudkan cita-cita bangsa). Dua fungsi ini dapat dinyatakan: “dari realita yang ada sekarang menuju realita yang dicita-citakan di masa depan”.

Nalar etik *model of reality* sebagai kesadaran kebangsaan menegaskan bahwa Indonesia merupakan wilayah spesial, di dalamnya terdapat berbagai macam suku, ragam budaya, bahkan juga agama-agama yang diakui oleh negara. Hal ini merupakan sebuah kesepakatan mutlak yang tidak dapat diganggu gugat (*fundamental dogmatic of nation*).²⁹ Jika negara menjamin semua rakyatnya memiliki hak yang sama di mata hukum, maka seharusnya masalah pemilihan pemimpin di Indonesia tidak lagi dipersoalkan sedemikian rupa. Ini bukan berarti mengebiri apa yang sudah ada, meskipun masih diperdebatkan, dalam khasanah pemikiran Islam klasik, melainkan karena Indonesia memiliki ruang sosial dengan

²⁹ Perubahan istilah dari *transcendental dogmatic of religion* ke *fundamental dogmatic of nation* merupakan sebetuk pola pikir yang dinamis dan tidak mengurangi bobot makna keduanya. Sebab istilah yang pertama berkaitan erat dengan urusan-urusan keagamaan. Sementara istilah yang kedua berkaitan langsung dengan jati diri kenegaraan. Ini tidak berarti kita sedang melakukan sekularisme antara agama dan negara, melainkan kita berupaya untuk memetakan entitas keduanya ke dalam masing-masing eksistensi ontologisnya. Karena sejatinya keduanya sama-sama memiliki kemutlakan dan tidak bisa diganggu gugat. Dengan demikian, keduanya memang dapat dibedakan, namun tidak akan pernah bisa dipisahkan.

denah wilayah yang sejatinya jauh berbeda dengan apa yang dialami oleh para ulama jaman dahulu. Jika dalam literatur ilmu hukum ditegaskan bahwa sebuah hukum dapat berubah ketika kriteria obyektifnya (*al-'illah*) berubah³⁰, maka dalam sosiologi pengetahuan dapat dinyatakan bahwa perubahan sosial mencitakan perubahan pemahaman. Ini mengindikasikan bahwa fakta-fakta sosial (*social facts*) merupakan salah satu formula yang melatarbelakangi sebuah pemahaman baru dalam tradisi nalar hukum Islam. Maka yang harus dikawal adalah regulasi yang diundangkan oleh para pemimpin (*positive-casuistic*). Jika regulasinya baik dan bertujuan untuk mensejahterakan rakyat, maka aturan-aturan tersebut wajib ditaati. Jika hukum yang diundangkan memiliki muatan nilai keadilan sosial, maka ia pun wajib untuk dipatuhi. Namun sebaliknya, jika ia tidak sesuai dengan prinsip dan cita-cita bangsa maka harus dikritisi dan dicarikan solusi terbaiknya.

Sementara nalar etik sebagai *model for reality* dapat difungsikan untuk memantik kesadaran kebersamaan dalam mewujudkan kesejahteraan rakyat, yang dalam istilah filsafat hukum Islam disebut dengan konsep *al-Masblabah al-'Ammah*³¹. Konsep *al-Masblabah al-'Ammah* dalam tradisi filsafat hukum Islam memiliki dua tipologi penalaran; sarana (*al-wasalah*) dan tujuan (*al-ghayah*). Keduanya terikat dengan kaidah “tujuan (maksud) hukum lebih diutamakan daripada sarana hukumnya”. Kaidah tersebut mengindikasikan bahwa tujuan hukum memiliki nilai universal, sementara sarana hukumnya merupakan perangkat parsialnya. Ini bukan berarti sarana hukum itu tidak penting, namun yang perlu disadari adalah jangan sampai pertikaian pada sarana hukum lantas membuat tujuan hukumnya justru tidak tercapai. Jika kita terapkan dalam kasus kepemimpinan kenegaraan dalam konteks keindonesiaan, maka menjaga kedaulatan

³⁰ Imam Fakhruddin Al-Raziy, *Al-Mahsul Fi 'Ilmi Al-Ushul* (Beirut: Muasasah Risalah, 1997), 207.

³¹ Imam Ghazaliy, *Al-Mustashfa Fi 'Ilmi Al-Ushul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 173.

bangsa harus lebih diutamakan, daripada terus berselisih pada hal-hal yang bukan termasuk *fundamental dogmatic of nation*. Sebab kemaslahatan rakyat secara keseluruhan harus diutamakan daripada kemaslahatan satu golongan.³²

Dengan demikian, menjaga kerukunan umat beragama dan menjauhi segala hal yang dapat menyebabkan konflik sosial-keagamaan merupakan asa orisinalitas bangsa Indonesia. Ini berarti bahwa menjamin keamanan para pemeluk agama serta harmonisasi antar suku dan budaya merupakan bagian *fundamental dogmatic of nation*. Sedangkan masalah kepemimpinan dan putusan-putusan hukum di dalamnya merupakan bagian dari area kerja nalar *positive-casuistic* yang senantiasa mengindahkan sisi-sisi etika sosial sebagai basis masyarakat multikultural untuk sampai pada masyarakat sipil yang ideal.

Kedua, kesadaran berkedaulatan. Menurut Hamka, dalam ajaran Islam, etika menempati posisi sentral antara tauhid dan syari'ah. Artinya, nalar hukum Islam harus senantiasa mengindahkan nilai-nilai etis pada tataran praksisnya.³³ Untuk mewujudkan cita-cita suci ajaran Islam, yakni keadilan sosial, etika mutlak diperlukan sebagai salah satu pilar untuk menjaga keberlangsungan kehidupan manusia dalam masyarakat multikultur. Lebih jauh lagi, Hasan Hanafi menegaskan bahwa Islam adalah etika. Islam merupakan deskripsi kemanusiaan seseorang dalam aksi-aksi sosialnya.³⁴

Berbicara mengenai bangsa (*nation*) dan orientasi ideologi gerakannya (*nationalism*) dalam sebuah negara (*state*) berarti juga membincang eksistensi manusia di dalamnya. Ini berarti bahwa: "*The people are the nation and the state exists as the expression of the national will.*"³⁵ Nasionalisme sebagai identitas

³² Kaidah tersebut dalam bahasa hukum dinyatakan: "*al-Masblabah al-'Ammah Muqaddamah 'ala al-Masblabah al-Khasbah*", atau dengan diksi yang lain: "*al-Masblabah al-'Ammah Aula bi al-Mura'ah min al-Masblabah al-Khasbah*".

³³ Abdul Haris, *Etika Hamka* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 73.

³⁴ Hassan Hanafi, *Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan dalam Islam dan Humanisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 2.

³⁵ Jennifer Jackson Preece, *Minority Rights: Between Diversity and Community* (UK:

kebangsaan merupakan media untuk sampai pada orientasi kemanusiaan. Memang benar bahwa identitas kebangsaan merupakan satu entitas yang dibatasi oleh kondisi sosial-budaya dalam sebuah wilayah tertentu. Sedangkan orientasi kemanusiaan lebih bersifat universal. Ia tidak dibatasi oleh apapun, tidak juga disekat oleh siapapun.³⁶ Namun Indonesia sebagai negara beragama, sebagaimana termaktub dalam sila pertama, senantiasa menjadikan nilai-nilai kemanusiaan sebagai acuan prinsipil orientasi kebangsaannya.

Salah satu ketentuan dasar yang dibawa etika Islam adalah keadilan, baik yang bersifat perorangan maupun dalam kehidupan politik. Etika berkeadilan sosial adalah tuntutan mutlak dalam Islam, baik rumusan “hendaklah kalian bertindak adil (*anta’dilu*) maupun keharusan “menegakkan keadilan (*kunu qanwamina bi al-qisthi*), berkali-kali dikemukakan dalam Alqur’an. UUD 1945 mengemukakan tujuan Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah menegakkan keadilan dan mencapai kemakmuran. Kalau negara lain mengemukakan kemakmuran dan kemerdekaan (*prosperity and liberty*) sebagai tujuan, maka Indonesia lebih menekankan prinsip kesejahteraan dan keadilan sosial.

Dengan menganggap hal tersebut sebagai tujuan bernegara, UUD 1945 jelas-jelas menempatkan kesejahteraan/keadilan/kemakmuran sebagai sesuatu yang esensial bagi kehidupan kita. Dalam fiqh juga disebutkan “kebijakan dan tindakan pemimpin atas rakyat yang dipimpin harus sejalan dengan kemaslahatan mereka’ (*tasharruf al-imam ‘ala ar-ra’iyyah manuthun bi al-mashlahah*)”.³⁷ Maka menjadi nyata bagi kita bahwa prinsip menyelenggarakan negara yang adil dan makmur menurut UUD 1945, menjadi sama nilainya dengan pencapaian kesejahteraan yang dimaksudkan oleh kaidah hukum Islam tersebut.

Polity Press, 2005), 149.

³⁶ Hassan Hanafi, *Al-Humiyah* (Kairo: Majlis A’la Li Tsaqafah, 2012), 73.

³⁷ Jalaluddin As-Suyuthiy, *Al-Aybab Wa an-Nadzair* (Beirut: Muassasah Kutub Tsaqafah, 1994), 158.

Penutup

Perjalanan nalar hukum Islam yang senantiasa berdialektika dengan kehidupan sosial kemanusiaan merupakan salah satu wujud nyata, bahwa dunia keilmuan Islam dapat mengubah cara pandang dan pola pikir sebuah peradaban. Ushul fikih telah mampu mengimbangi pergerakan politik, sekaligus menuju ke arah yang lebih bernuansakan moral-etik. Upaya revitalisasi nalar hukum Islam harus dilihat sebagai upaya transformatif dari ajaran keagamaan, menuju seperangkat nilai-nilai kemanusiaan tanpa harus jatuh dalam bayang-bayang hegemoni hasil pemikiran klasik.

Nalar hukum, dalam tradisi keilmuan Islam merupakan cara baca yang memiliki relasi ganda, yang senantiasa menghubungkan antara manusia dengan Tuhan-nya (*theocentric relationship*) dan juga antar sesama manusia (*anthropocentric relationship*). Memadukan dunia sakral teks yang statis (*ats-tsabit*) dengan dunia konteks yang dinamis (*al-mutahawwil*) merupakan ranah kajian nalar hukum Islam itu sendiri. Hukum merupakan perangkat normatif paling awal yang mengandung berbagai macam metode untuk merealisasikan nilai-nilai etis (*al-qiyam al-akhlaqiyah*) dalam kehidupan manusia. Maka kesadaran “cinta tanah air” tidak harus menunggu hingga ada yang perlu dibela di negara ini. Sebab berbangsa dan bernegara merupakan bukti etik insan yang beragama. Oleh sebab itu, perlu ditegaskan bahwa kesadaran nalar hukum politik-etik ini harus dimunculkan sebagai bentuk perwujudan dari konsep legal-moral menuju masyarakat sipil yang ideal (*the ideal concept of civil society*).

Referensi

- Adonis. *Ats-Tsabit Wa Al-Mutahawwil Bahs Fi Al-Ibda' Wa Al-Itba' 'inda Al-'Arab*. Beirut: Dar El-Saqi, n.d.
- Al-'Alwani, Thoha Jabir. *Ushul Fiqh Al-Islamiy Manhaj Babsin Wa Ma'rifatin*. USA: IIIT, 1995.
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Al-'Aql Al-Siyasiy Al-'Arabiy*. Beirut: Markaz Dirasat Wahdah 'Arabiyah, 2007.

- . *Takwin Al-'Aql Al-'Arabiyy*. Beirut: Markaz Dirasah Wahdah 'Arabiyyah, 2009.
- Al-Raziy, Imam Fakhruddin. *Al-Mabshul Fi 'Ilmi Al-Ushul*. Beirut: Muassasah Risalah, 1997.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat*. Riyad dan Kairo: Dar Ibn Qoyyim wa Dar Ibn Affan, 2009.
- Arifin, Muhammad. "No Title." *Republika.co.id*.
- As-Suyuthiy, Jalaluddin. *Al-Asybah Wa an-Nadzair*. Beirut: Muassasah Kutub Tsaqafiah, 1994.
- Asy-Syafi'iy, Muhammad Bin Idris. *Al-Risalah*. Beirut: Darul Kutub 'Ilmiyah, n.d.
- Ernst, Carl W. *Following Muhammad, Rethinking Islam in The Contemporary World*. Cape Hill-London: The University of North Carolina Press, 2003.
- Ghazaliy, Imam. *Al-Mustashfa Fi 'Ilmi Al-Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Hanafi, Hassan. *Al-Humiyah*. Kairo: Majlis A'la Li Tsaqafah, 2012.
- . *At-Turats Wa at-Tajdid*. Kairo: Maktabah Angelo, n.d.
- . *Dirasat Falsafiyah*. Kairo: Maktabah Angelo, n.d.
- . *Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan dalam Islam dan Humanisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Haris, Abdul. *Etika Hamka*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Ismail, Mahmud. *Isykaliyat Al-Manhaj Fi Dirasat Al-Turath*. Kairo: Ru'yah, 2004.
- Ismail, Sya'ban Muhammad. *Ushul Al-Fiqh Nasyatubu Wa Tathawuru Wa Madarisubu Wa Al-Da'wab Ila Tajdidibi*. Makkah: Maktabah Makkiyah, 2002.
- Lewis, Bernard. *The Crisis of Islam*. New York: Random House, 2004.
- Muhammad, Yahya. *Madkhal Ila Fahm Al-Islam: Al-Fikr Al-Islamiy Nidzamuhu Adwatubu Ushulubu*. Beirut: Intisyar 'Arabi, 1999.
- Oloan, Bang. "Sistem Politik pada Bani Abbasiyah." *Academia.edu*.
- Preece, Jennifer Jackson. *Minority Rights: Between Diversity and Community*. UK: Polity Press, 2005.
- Raziq, Musthafa Abdur. *Tambid Li Tarikh Al-Falsafah Al-Islamiyyah*. Kairo: Haiah 'Amah, 2007.

- Shaghir, Abdul Madjid. *Al-Ma'rifah Wa Al-Sulthab Fî Al-Tajribah Al-Islamiyah Qiroah Fî Nasyati "Ilmi Al-Ushul Wa Maqashidi Al-Syara"*ab. Kairo: Ru'yah, 2010.
- Silvita, Mary. "Presiden Non-Muslim dalam Komunitas Masyarakat Muslim." *ISLAMICA* 7, no. 1 (2012).
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Kritik Wacana Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Zuhaili, Wahbah. *Ushul Al-Fiqh Al-Islamiy*. Damaskus: Dar Al-Fikr, 2009.

