KRITIK WACANA SYARI'ATISASI DI RUANG PUBLIK:

(Mengajukan Pancasila sebagai Epistemologi Hukum Islam Kontemporer di Indonesia)

Syahbudi

Studying the shifting dynamics of religious life in a fast-paced world of global change will require the best of a new generation of scholars, alert to emerging ways of thinking, acting and connecting across religious and cultural traditions and astute in their analysis of what is going on. Creating pluralistic societies in the Indonesia, will require the energies of citizens who participate in the forms of public life, political life and civic bridge-building that make diverse societies work.

(Diana L. Eck, 2007: 773)

A. Latar Belakang Masalah

Problem utama yang dihadapi umat Islam bermuara pada dua sisi. *Pertama,* berhadapan dengan cepatnya perubahan kehidupan sosial-budaya, dan perkembangan sains di sisi yang lain. Misalnya, Penolakan terhadap kehadiran agama Ahmadiyyah dan Syi'ah di Indonesia. Beberapa pihak menganggapnya sebagai perongrongan atau penistaan terhadap agama-agama yang sudah mapan. Belum lagi, kekerasan yang menimpa kelompok-kelompok yang dikategorikan sebagai aliran kepercayaan. Poin penting yang saya maksud dari kasus tersebut adalah penentuan salah dan benar, baik dan buruk pemahaman dan tindakan seseorang dalam menginterpretasikan Tuhan dan agamanya, ditentukan oleh orang lain dan mengabaikan perasaan personal serta dialog secara kultural.

Contoh lainnya adalah kemajuan teknologi komunikasi yang memunculkan perdebatan Tuhan dan Agama di berbagai situs website. Teknologi kumunikasi yang hampir tanpa jeda atau ruang pembatas, telah meningkatkan arah pemahaman keagamaan yang tidak liner lagi sebagaimama era mesin ketik. Teknologi dengan segala perangkatnya menjadikan manusia dalam satu arena yang terbuka. Momen ini menjelaskan, membincangkan Tuhan dan Agama bukan lagi hanya di masjid atau pengajian juga bukan lagi otoritas atau monopoli orang tertentu. Kehadiran teknologi telah memberikan ruang *(space)* bagi siapa saja untuk menafsirkan Tuhan dan Agama. Pada akhirnya, dinamika sosial budaya serta kemajuan sains telah menciptakan kontestasi penafsiran tentang Tuhan dan Agama, benar dan salah, baik dan buruk dalam satu perspektif.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Contoh berikutnya yang dapat memperkuat argumentasi problem pertama diatas adalah penolakan beberapa tokoh agama terhadap putusan Mahkamah Konstitusi (MK) tentang status anak yang lahir di luar pernikahan legal menurut negara dan agama.[216] Pendekatan sains sangat meyakinkan, bahwa status biologis yang paling tepat, bisa dilakukan lewat uji tes DNA *(Deoxyribo Nucleic Acid)*. Sulit bagi sebagian orang yang bergelut di bidang sains, menghakimi status hukum dan biologis seorang anak dengan menggunakan uji kualitatif-interpretatif melalui kitab-kitab kuning.

Salah satu amar putusan Mahkamah Konstitusi berbunyi:

"Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3019) yang menyatakan, *"Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya",* bertentangan dengan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 sepanjang dimaknai menghilangkan hubungan perdata dengan laki-laki yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum ternyata mempunyai hubungan darah sebagai ayahnya;"[217]

Secara tegas dan lugas, MK telah menggunakan epistemologi sains dalam memutuskan status biologis seorang anak. Konsekuensi dari putusan ini adalah terkait dengan hukum kewarisan, perkawinan dan hubungan perdata lainnya antara anak dan kedua orang tuanya, terutama hubungan dengan ayah biologisnya. Menurut saya, pemutusan hubungan anak dan ayah menyebabkan terjadinya streotype hukum terhadap anak yang lahir dari hasil perzinahan. Konteks pemutusan hubungan tersebut, bagi saya, semata-mata hanyalah persoalan sosiologis saja. Setidaknya memberikan efek jera bagi pelakunya. Dalam pandangan yang lebih luas, kenyataan ini dapat saja menjadi persoalan yang dapat melanggar hak-hak asasi seorang anak.

Problem utama yang **kedua** adalah, pembaharuan ranah penalaran kritis (baca: epistemologi) di tengah pusaran modernitas dan globalisasi. Ruang publik adalah ruang yang terbuka bagi terjadinya tarik menarik perebutan wacana. Dinamika kehidupan politik, agama dan sosial budaya tumbuh dan berkembang secara bersamaan dan saling mempengaruhi. Sebut saja kriteria masalah-masalah yang menyebabkan kelahiran beberapa fatwa serta perda (peraturan daerah) yang menempelkan label syari'ah.[218] Kelahiran Islam di berbagai tempat tentu saja mempertimbangkan aspek dinamika

[216] Kasus ini bermula pada gugatan yang dilakukan oleh Machica Mokhtar yang mengajukan judicial review ke Mahkamah Konstitusi terkait status anak yang lahir dari pernikahan sirrinya dengan Moerdiono.

[217] http://www.mahkamahkonstitusi.go.id/putusan/putusan_sidang_ diakses tanggal 10 Oktober 2012.

[218] Sebenarnya, istilah perda syari'ah tidak dikenal dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia. Makna yang dapat dipahami dari istilah tersebut adalah dominasi semangat aturan-aturan syari'ah (baca: hukum Islam) yang menjiwai materi dan ruh peraturan tersebut. Bandingkan dengan http://www.mui-bukittinggi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=58:kontroversi-seputar-perda-syariah&catid=35:artikel&Itemid=54. Diakses tanggal 5 Oktober 2012

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perkembangan epistemologinya. Jika hukum tidak mungkin lahir diruang hampa, maka epistemologi hukumnya juga harus senantiasa berobah.[219]

Sementara itu, pada aspek yang lain, jika agama merupakan urusan pemerintahan pusat, maka kehadiran perda syari'ah dapat menciptakan otonomi kebijakan yang terkotak-kotak tentang implementasi ajaran-ajaran syari'ah. [220] Mengingat konteks perpindahan manusia antar satu daerah dengan daerah lain yang sangat dinamis, maka hal tersebut sangat rawan menimbulkan kesalahpahaman. Misalnya perda syari'ah di Bogor yang melarang perempuan keluar tanpa ditemani muhrimnya diatas jam 22.00 WIB.[221] Perda ini mendapat penentangan dari berbagai kalangan masyarakat, mengingat dinamika sosial-ekonomi kehidupan masyarakat kota yang sangat tinggi. Demikian juga peraturan daerah yang mewajibkan memakai jilbab di luar rumah. Contoh lain dan mirip dengan kehadiran perda syari'ah adalah munculnya beberapa ormas keagamaan yang bergerak tanpa sebuah dukungan epistemologi yang mapan. Asumsi ini diperkuat dengan ketidakteguhan isu-isu yang diperjuangkan. Penghancuran tempat-tempat judi, minuman keras hingga pelacuran, lebih pada tindakan sporadik dan insidentil, bahkan caranya dianggap model dakwah Islami yang tidak berubah dari tahun ke tahun. Misalnya hanya dibulan ramadhan saja, sementara dibulan lainnya tidak terjadi. Atau di tempat lain dilakukan sweeping, sementara tempat lain tetap aman dan dibiarkan.

Dari penjelasan singkat di atas, masing-masing pada kasus pertama dan kedua, menunjukkan adanya problem epistemologi dalam memahami relasi agama (baca: Islam) di tengah masyarakat modern saat ini khususnya di Negara Indonesia yang menganut Pancasila sebagai dasar negara. Menjamurnya wacana syari'ah[222] dalam berbagai bidang kehidupan sosial, budaya, politik dan ekonomi serta hukum, juga memberikan gembaran yang jelas: *pertama,* belum adanya epistemologi yang bisa dijadikan parameter, sehingga gerak syari'ah diruang publik tidak mengarah pada otoritarianisme. *Kedua;* berbagai kasus yang disebutkan pada latar belakang masalah serta implikasinya dengan wacana syari'ah merupakan satu keinginan oleh sekelompok pihak untuk menegaskan identitas agamanya diruang publik. Disinilah awal kontestasi wacana di ruang publik dimulai.[223]

---

[219] Kaidah fiqh menyebutnya: لايُنْكَرُ تَغَيُّرُ الأحْكَام بِتَغَيُّر الأزْمَان

[220] Lihat Arskal Salim dan Azyumardi Azra (Etd.), *Shari'a and Politics in Modern Indonesia,* (Singapore: ISAS, 2003), h. 1-15.

[221] Bahkan Perda dibeberapa daerah sudah masuk pada wilayah yang sangat personal. Misalnya Perda Kab. Banjar No. 8/2005 tentang Jum'at Khusyu'.

[222] Moch. Nur Ichwan, "The Politics of Shari'atization: Central Govermental and Regional Discourses of Shari'a Implementation in Aceh", dalam R. Michael Feener dan Mark E. Cammack (Edt.), *Islamic Law in Contemporary Indonesia; Ideas and Institutions,* (Harvard: Harvard University Press, 2007), h. 193-215.

[223] Contoh tentang ini tergambar ketika KPPS (Komite Persiapan Penegakan Syari'at Islam) di Makassar, Sulawesi Selatan berniat untuk memformalkan syari'at Islam di Sulawesi Selatan. Lihat Ahmad Faisal, *Rekonstruksi Syari'at Islam (Kajian tentang Pandangan Ulama terhadap Gagasan*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Pentingnya Membaca Ulang Maqasyid Syari'ah

Term maqashid merujuk pada *purpose, objective, principle, intent, goal,* dan *telos* (Yunani), *finalité* (Prancis) atau *Zweck* (Jerman). Dalam epistemologi hukum Islam, maqashid sudah menjadi pusat bagi penalaran kritis produk-produk hukum lainnya, sekalipun dengan ekspresi yang berbeda-beda.[224] Maqashid bisa bermakna menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, adil atau tidak melampaui batas.[225] Menurut Ibn 'Asyur, maqashid syari'ah adalah:

> *"Makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh syari' dalam setiap bentuk penentuan hukum-Nya. Hal ini tidak hanya berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu sehingga masuklah dalam cakupannya segala sifat, tujuan umum dan makna syari'ah yang terkandung dalam hukum serta masuk pula di dalamnya makna-makna hukum yang tidak diperhatikan secara keseluruhan tetapi dijaga dalam banyak bentuk hukum."* [226]

Untuk itu, inti maqashid syari'ah adalah bagaimana menjaga kepentingan pembuat hukum dapat terpenuhi tanpa mengabaikan kepentingan manusia sendiri. Bukan terletak pada jenis tindakannya, tetapi lebih pada kualitas tindakan. Secara tegas dapat disampaikan, bahwa kepentingan penerapan hukum Islam dengan memperhatikan tujuan hukum (baca: maqashid syari'ah) sudah menjadi keharusan jaman. Tanpa itu, maka hukum Islam dalam konteks yang lebih luas seperti pada wilayah politik, ekonomi serta sosial budaya akan hampa dan kehilangan elan vitalnya.

Ada beberapa karakter maqashid dalam lingkaran epistemologi tradisional, misalnya: (1) Ruang lingkupnya hanya membicarakan satu bidang saja, yaitu hukum Islam. Bahkan yang lebih spesifik lagi, bertumpu pada wacana fiqh. Artinya, maqashid tradisional lebih menyukai mendeduksinya dari studi fiqh dan tidak merujuk langsung pada teks atau sumber asli. (2) Perhatiannya tertuju pada kepentingan individual, kurang bersinggungan dengan persoalan keluarga, sosial dan kemanusiaan. Apalagi terkait dengan perhatian keadilan dan kebebasan dalam konteks global.[227]

Pada era modern dan postmodern, epistemologi maqashid sejatinya membuka ruang lingkup yang lebih besar lagi, memperhitungkan dan

---

Penegakan Syari'at Islam oleh KPPS di Sulawesi Selatan), (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004), tidak diterbitkan.

[224] Abd al-Malik al-Juwaini (w. 1185 M) menggunakan istilah *maqashid* dan *al-masalih al-'ammah*. Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M), Fakhruddin al-Razi (w.1209 M) serta al-Amidi (w. 1234 M) menyebutnya *al-masalih al-mursalah*. Najm al-Din al-Tufi (w. 1316 M) menyebutnya *al-maslahah*. Sementara al-Qarafi (w. 1868 M) menghubungkan *maslahah* dan *maqashid* sebagai satu kesatuan yang utuh. Jasser Auda, *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, (London, IIIT, 2008), h. 2.

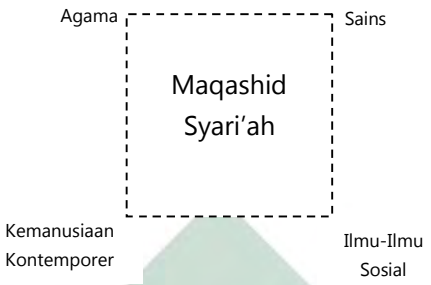
[225] Ahmad bin Muhammad bin 'Ali al-Fayumi al-Muqri, *Al-Mishbah al-Munir fi Gharib al-Syarh al-Kabir li al-Rafi'i,* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1987), h. 192.

[226] Ibn 'Asyur, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah,* edt. al-Tahir al-Mesawi (Kuala Lumpur: al-Fajr, 1999), h. 246, 405

[227] *Ibid.,*: 4

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memperhatikan dinamika sains, ilmu-ilmu sosial, nilai nilai kemanusiaan kontemporer serta perkembangan agama sendiri. [228]



Jasser Auda mengakui bahwa kemajuan besar dalam sains sering menjadi garda terdepan untuk perubahan besar dalam paradigma filosofis termasuk mempengaruhi filosofi tentang agama. [229] Auda menawarkan pendekatan sistem sebagai sebuah pendekatan yang holistik, dimana setiap entitas berkaitan erat dengan seluruh sistem yang terdiri dari sejumlah sub sistem dan bukan sekedar kausalitas saja.[230] Teori sistem menyajikan jalan tengah dengan mengusulkan korelasi *(correlation)* sebagai sifat hubungan antara sistem dan dunia, yaitu, kesadaran mental kita tentang dunia luar dalam pengertian sistem berkorelasi dengan apa yang ada.[231] Menurut teori ini, sistem tidak selalu mengidentifikasi hal-hal yang ada di dunia nyata tetapi lebih merupakan cara mengorganisasi pikiran kita tentang dunia nyata.[232] Dengan demikian, sistem akan menjadi satu kesatuan. Karena setiap pemahaman apa yang kita sebut realitas, merupakan masalah kognisi.[233]

Dengan demikian, definisi umum dari sistem adalah seperangkat unit interaksi atau elemen-elemen yang membentuk suatu keseluruhan yang utuh dimaksudkan untuk melakukan beberapa fungsi. Analisis sistematik biasanya melibatkan identifikasi unit-unit, elemen-elemen atau berbagai sub sistem, serta bagaimana unit-unit ini saling terkait *(interrelated)* dan terpadu *(integrated)* dalam proses atau fungsi. Mengungkap keterkaitan ini akan mengungkapkan seluruh sistem yang dianalisis melampaui pandangan atomistik dan statis tentang analisis dekomposisional.

---

[228] Mohammad al-Tahir Ibn Ashur, *Ibn Ashur, Treaties on Maqasyid al-Syari'ah,* (London, IIIT: 2006), h. 2.

[229] Jasser Auda, *Maqashid al-Shariah…*: 27.

[230] Ibid., h. 28-29.

[231] Robert Flood dan Ewart Carson, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of System Science,* vol. 2, (New York dan London: Plenum Press, 1993),h. 247.

[232] Ini mirip dengan istilah imajinasi kreatifnya Ian Borbour, bahwa selalu saja ada hubungan dan interaksi realitas dan kognisi. Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion,* (New York: Harper Torchbook, 1996), h. 162-174.

[233] Gianni Vattimo, "The age of Interpretation", dalam Richard Rortry & Gianni Vattimo, *The Future of Religion,* (New York, Columbia University Press, 2005), h. 45-49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Epistemologi Hukum Islam dan Ruang Publik

Ruang publik (*public sphere*, inggris) atau *Offentlichkeit* (Jerman) merupakan sebuah konsep yang akhir-akhir ini popular dalam ilmu-ilmu sosial, teori demokrasi dan diskursus politis pada umumnya.[234] Kata "publik" berasal dari bahasa Latin, yaitu *Publicus.* Yang jika merujuk pada masyarakat Romawi kuno, *publicus* memiliki dua arti: (1) milik rakyat sebagai satuan politis atau milik Negara. (2) sesuai dengan rakyat sebagai seluruh penduduk atau umum.

Menurut Hannah Arendt (1906-1975)[235], ruang publik juga sebagai ruang "penampakan" (Erschenungsraum) yaitu suatu ruang penampakan terjadi di tempat-tempat orang-orang saling berinteraksi dengan bertindak dan berbicara; ruang itulah yang menjadi dasar semua pendirian dan bentuk negara…ruang itu ada secara potensial pada setiap himpunan orang, memang hanya secara potensial; ia tidak niscaya diaktualisasikan di dalam himpunan itu dan juga tidak dipastikan untuk selamanya atau untuk waktu tertentu.[236] Selanjutnya Arendt, mengidentifikasi perbedaan ruang publik dan ruang privat:

	Privat Realmn (oikos)	**Public Realm (polis)**
Ruangnya	Houshold (family)	Political Realm
Hukum Dasarnya	Wants + needs, law of necessity, the driving forces is life itself.	Freedom
Cara mengaturnya	Force + violence	Speech (logos); Persuasion
Relasi antar Manusianya	Inequality	Equality (isonomia)

Hampir semua cakupan diskursus tentang kepublikan sangat tergantung pada konsep kultural tentang manusia, keyakinan-keyakinan dasariah dan struktur yang diciptakan untuk mengatur kesejahteraan umum berikut ideologi-ideologi yang mengagitasi sikap dan perilaku tertentu yang diharapkan. Untuk itu, pembicaraan tentang agama manapun juga dalam konteks kepublikan tidak akan dapat menyingkirkan dimensi sosial yang selalu koheren pada agama. Artinya, agama pun tidak bebas nilai, karena memang diperuntukkan bagi kehidupan manusia.

---

[234] F. Budi Hardiman (edt.), *Ruang Publik; Melacak Partisipasi Demokrastis dari Polis sampai Cyberspace,* (Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 2010), h. 1. Buku ini sangat representatif sebagai pijakan awal untuk memahami makna ruang publik, dan konstruksi teoretik yang dibangun dalam penulisan makalah ini juga terinspirasi oleh buku tersebut.

[235] Hannah Arendt, "The Public and The Private Realm", dalam *The Portable Hannah Arendt,* Peter Baehr (edt.), (Pinguin Books), h. 185-185.

[236] Ibid.,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Immanuel Kant, pembicaraan tentang publik berkaitan erat dengan masalah moral (imperative batin) dengan hukum (norma lahiriah) dalam ranah politik praktis. Kalau moral secara hakiki ditentukan oleh kapasitas individu menentukan diri sendiri lewat tindakan pribadinya, efektifitas hukum terjadi sebaliknya yaitu berkat kekuasaan institusi atau badan otoritatif yang berwenang. Tetapi keberlakuan objektivitas keduanya hanya bisa diterima, bila baik moral maupun hukum terbuka pada diskursus intersubyektif.

Hukum dan moral sifatnya rasional. Sebab hanya apa yang rasional harus bisa juga dipertanggung jawabkan secara terbuka dalam suatu diskursus "publik-intersubjektif" tadi. Kepublikan dan rasionalitas berkorelasi secara hakiki. Maka suatu moral yang bersifat rahasia atau suatu hukum yang hanya berlaku dibawah meja tidak bisa ditampung dalam pemikiran Kant. Keduanya membutuhkan kepublikan untuk mendapatkan pendasaran rasionalnya. Maka, apa yang kebal terhadap pengujian terbuka tidak bisa dinilai sebagai rasional, moral maupun legal. Karena kepublikan disini berfungsi sebagai kriterium yang membatasi, Kant menyebut prinsip ini "negative", maksudnya: "ia hanya berfungsi untuk mengenali-melalui bantuannya- apa yang tidak benar terhadap orang lain. Inilah yang dimaksud oleh Kant kepublikan sebagai sebuah idea atau cara befikir.

Lebih lanjut, Kant juga menjelaskan tentang Kepublikan sebagai institusi. Secara tegas Kant mengatakan, bahwa hukum kepublikan adalah semua tindakan yang terkait dengan hak orang lain, yang maksimnya tidak sejalan dengan kepublikan, adalah tidak benar. Rumusan ini menyatakan bahwa kepublikan merupakan prasyarat niscaya bagi hukum. Apa yang dinilai tidak mencukupi berdasarkan kriterium kepublikan, tidak mungkin bisa menjadi hukum. "Sebab jika suatu tujuannya hanya dapat tercapai melalui kepublikan, maka maksim yang bersangkutan pasti sesuai dengan tujuan bersama, yakni kebahagiaan.[237] Richard Rortry menyebut ruang publik sebagai tempat untuk berbicara mengenai masalah-masalah yang berkaitan dengan keadilan dan solidaritas sosial.[238]

Sementara itu menurut Habermas[239], ruang publik merupakan asosiasi-asosiasi demokratis yang baginya esensial, karena melalui itu masyarakat sipil bisa membatasi dan mengarahkan otoritas Negara dan penetrasi ekonomi. Dalam bahasa Habermas, ruang publik ini meliputi konsep ruang, tempat-tempat sosial dimana makna dan ide dipertukarkan, juga berarti sebuah tubuh kolektif yang tersusun dari publik itu sendiri. Habermas memberikan empat syarat untuk munculnya ruang publik; *pertama,* status orang tidak dipersoalkan.[240] *Kedua,* bahan yang didiskusikan adalah apa-apa yang

[237] Howard Williams, Kant's Political Philosophy (New York: St. Martin's Press, 1983), h. 108.
[238] Richard Rortry, *Contigency, Irony and solidarity,* (Cambrdige, Cambridge University, 1989), h. 26
[239] Jurgen Habermas, *The Structural Tranformation oh the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Burgeois Society,* (Massachusetts: MIT Press, 1989), h. 30.
[240] Jurgen habermas, "The Public sphere", dalam C. Mukerji & M. Schodson (edt.), *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspektives in Cultural Studies,* (Berkeley: University of California Press, 1991), h. 398.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

belum dipertanyakan sebelumnya baik Negara maupun masyarakat. *Ketiga,* keputusan yang diambil didasarkan pada diskusi rasional. *Keempat,* publik yang dimaksud bersifat inklusif (tidak eksklusif).[241]

Secara umum gambaran tentang ruang publik demokratis adalah ruang publik yang di dalamnya semua anggota masyarakat memiliki kehendak untuk berkomunikasi.[242] Dalam komunikasi ini gagasan-gagasan yang dirumuskan dalam bahasa religius diperhatikan dengan sungguh dan didiskusikan secara kritis sebagai berpotensi memiliki isi kognitif. Kendati berbeda pandangan hidup dan agama, semua warga masyarakat adalah anggota yang setara dalam melaksanakan aktivitas politik. Potensi konflik yang ada karena adanya perbedaan pada tataran kognitif berkaitan dengan perbedaan pandangan hidup antara mereka yang berbeda agama, pada tataran sosial dapat diminimalkan dengan berlakunya prinsip kebebasan beragama dan suara hati.

Apa yang disebut kebenaran lebih merupakan sesuatu yang dirumuskan, dan bukan sesuatu yang sudah ada di sana serta siap untuk direngkuh untuk diketahui. Di dalam ruang publik, konsep kebenaran tidak lagi merupakan sesuatu yang berada di luar waktu dan bersifat universal, tetapi lebih merupakan sebagai "tentara metafor-metafor yang terus bergerak *(mobile army of metaphors)*. Artinya, upaya kita untuk merumuskan kebenaran yang berlaku untuk semua manusia dan untuk semua konteks haruslah ditinggalkan.[243] Semua warga masyarakat –baik yang beragama ataupun tidak- harus menerima prinsip, bahwa Negara dan pemerintah bersikap netral dalam hal pandangan hidup *(weltanschauung)* yang menentukan antara lain tentang apa yang baik dan buruk. "Kekosongan yang ditingalkan akibat sikap netral terhadap pandangan hidup dan agama itu harus diisi oleh undang-undang yang demokratis". Agama dituntut melepaskan klaim sebagai satu-satunya memiliki otoritas untuk menafsirkan dan menentukan cara hidup mana yang legitim.

Menurut Abdullah Ahmed An-Na'im, kehadiran ruang publik harus didukung oleh kehadiran nalar publik *(public reason)*. Kata "publik" menurut An-Na'im mengacu kepada kebutuhan agar alasan-alasan yang melandasi kebijakan dan perundang-undangan itu dikemukakan secara publik dan juga bahwa proses penalaran atas masalah tersebut terbuka bagi, dan dapat diakses oleh semua warga Negara. Maka nalar publik adalah bahwa alasan, maksud dan tujuan kebijakan publik atau perundang-undangan harus didasarkan pada pemikiran yang didalamnya warga pada umumnya bisa menerima atau menolak, dan membuat usulan tandingan melalui debat publik tanpa ketakutan dituduh kafir atau murtad. Nalar dan penalaran publik, dan bukan keyakinan dan motivasi mayoritas ataupun minoritas, karena sekalipun Muslim sebagai mayoritas,

[241] Jurgen Habermas, *The Structural Tranformation oh the Public Sphere*... Ibid.,

[242] Lihat Reza A. A., Wattimena, *Melampaui Negara Hukum Klasik,* (Yohyakarta, Kanisius, 2007), h. 97-150.

[243] Richard Rortry, *Contigency, Irony and Solidarity,* h. 28-29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka tidak lantas bersepakat terhadap kebijakan dan perundang-undangan mana yang serta merta cocok dengan keyakinan Islam mereka.[244]

Ada ruang publik yang sifatnya informal/umum dimana masyarakatnya harus tetap diperkenankan mengungkapkan gagasan-gagasannya dalam bahasa religius masing-masing yang khas. "Mereka harus diperkenankan untuk juga megungkapkan keyakinan-keyakinan mereka serta beragumentasi dengan menggunakan bahasa religius, bila mereka tidak mampu menggungkapkannya dalam bahasa sekular. Dari pihak yang tidak beragama diharapkan kerjasama dalam bentuk upaya untuk mengerti apa yang diungkapkan dalam bahsa religius tersebut. Adapun dalam ruang publik yang resmi, yang berlaku hanyalah argumentasi yang berdasarkan akal budi, yang dapat dimengerti semua pihak, entah beragama atau tidak. Yang berlaku hanyalah argumentasi yang bercorak sekular. Pembatasan itu tidak akan dialami oleh pihak yang hanya dapat mengungkapkan diri dalam bahasa religius sebagai sesuatu yang mengorbankan identitasnya, karena ia sudah dapat mengungkapkan gagasannya pada tataran ruang publik umum/informal. Demikian pula pembatasan itu tidak mengasingkannya dari proses politik secara keseluruhan. Karena sudah mengungkapkan gagasannya dalam bahasa religius pada tataran ruang publik informal dan dalam kepercayaan akan kemampuan rekan warga untuk menerjemahkan gagasannya dalam bahasa sekular, ia tetap dapat memandang dirinya sebagai yang turut serta dalam proses pembuatan hukum, meskipun yang berlaku dalam proses itu hanyalah argumentasi yang bercorak sekular.

Untuk itu menurut Habermas, berbagai pihak beragama dituntut kesediaan belajar untuk menemukan posisi epistemis yang dihadapkan pada tiga tantangan: **pertama,** warga beragama harus menentukan posisi epistemis yang tepat, berhadapan dengan kenyataan plural agama serta berbagai pandangan hidup. Itu bisa dikatakan berhasil, bila warga beragama secara sadar mampu menunjukkan keterkaitan padangan-pandangan religusnya dengan pandangan dari agama dan keyakinan lain tanpa mengorbankan klaim/keyakinan tentang kebenaran agama/keyakinannya sendiri. **Kedua,** warga beragama harus menemukan posisi epistemis yang tepat berhadapan dengan otoritas ilmu pengetahuan. Proses belajar dalam hal ini dapat dikatakan berhasil, bila mereka mampu merumuskan hubungan antara isi dogmatis agamanya dengan pengetahuan sekular sedemikian rupa, sehingga tidak terjadi pertentangan antara hasil kemajuan ilmu pengetahuan dengan pandangan berdasarkan iman mengenai hal yang bersangkutan. **Ketiga,** warga beragama harus memiliki sikap yang tepat terhadap prinsip, bahwa yang berlaku dalam dunia politik adalah "argumen-argumen yang sekular", berdasarkan akal budi dan dapat dimengerti oleh semua pihak. Proses belajar dalam hal ini berhasil, bila mereka mampu "mengintegrasikan prinsip egaliter

[244] Abdullah Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular; Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah,* (Jakarta: Mizan, 2007), h. 22-23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesetaraan masing-masing individu serta prinsip moral universal ke dalam konteks doktrin agamanya yang menyeluruh.[245]

Habermas menekankan bahwa proses belajar tidak boleh terjadi semata-mata karena dari luar, melainkan harus lahir dari dinamika di dalam agama itu sendiri dan tidak bertentangan dengan identitasnya. Kerjasama kooperatif tidak dapat diharapkan dari mereka yang melihat tradisi religius dan kelompok agama sebagai sesuatu yang berasal dari masa lalu saja, sebagai yang tidak akan bertahan berhadapan dengan gerak modernisasi di bidang budaya dan kemasyarakatan. Habermas menyebut proses belajar ini sebagai "berfikir postmetafisik".[246] Untuk itu, ada tiga lapis tantangan epistemis bagi komunitas orang beragama: *Pertama*, kesadaran religius harus menghadapi disonansi kognitif yang lahir dari perjumpaan dengan agama dan kepercayaan lain, termasuk mereka yang tidak memiliki kepercayaan religius sama sekali. *Kedua*, komunitas keagamaan juga harus belajar menyesuaikan diri dengan otoritas sains sebagai pemegang monopoli pengetahuan sekular. Dan, *ketiga*, komunitas keagamaan juga harus setuju pada premis-premis dasar negara konstitusional yang dilandaskan pada moralitas non-religius.[247] Pada sisi lain, kalangan sekular diminta untuk menghormati keberadaan dan peran kaum beragama dengan sungguh-sungguh,[248] sebagai bagian dari warga negara yang sederajat dan hak-haknya perlu dijaga, dihormati dan dipenuhi. Tanpa penghormatan yang tulus itu, maka akan sulit juga menuntut partisipasi politis kaum beragama di dalam menjaga tatanan demokratis konstitusional.

Kesadaran baru -Habermas menyebutnya sebagai "pemikiran pasca-metafisika" (*postmetaphysical thinking*) yang "agnostik, tetapi tidak reduksionistis"[249] berusaha mengembalikan dialog itu, yang selama ini terputus karena pengaruh saintisme dan pandangan dunia naturalistisnya. Dan dialog ini tertuju pada dua arah: sebagai kritik terhadap rasa percaya diri kaum sekularis yang menganggap agama sebaiknya dibuang saja, dan filsafat dilebur sepenuhnya ke dalam sains; *maupun* penegasan batas-batas (*boundaries*) yang membedakan (bukan memisahkan) antara iman dengan pengetahuan.

---

[245] Jurgen Habermas, "Religion in der Offentlichkeit. Kognitive Voraussertzungen fur den offentlichen Vernunftgebrauch religioser und sakuler Burger", dalam *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsatze,* (Frankfurt Main: Suhrkamp Verlag, 2005), h. 143.

[246] *Ibid.,*

[247] Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens", dalam, *Between Naturalism and Religion, op.cit.*, h. 114 – 147, khususnya h. 137 dstnya.

[248] *Ibid.,* 138.

[249] *Ibid.,* 140.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D. Maqashid Syari'ah: dari Fiqh Ideologi ke Fiqh Geografis

Proses syari'atisasi tidak bisa dilepaskan dari problem penalaran hukum, baik sumber maupun aplikasinya dalam suatu ruang dan waktu. Fakta dinamika kehidupan sosial dengan fakta nash senantiasa saling tarik menarik untuk menemukan satu titik yang ulama muslim menyebutnya dengan kemaslahatan. Misalnya terkait konsep kelompok minoritas. Secara geografis, wilayah penyebaran umat Islam sudah tidak terpusat di satu titik lagi dengan jumlah mayoritas. Secara politik, umat Islam juga tidak seluruhnya berada pada satu sistem pemerintahan yang tunggal (baca: khilafah). Oleh karenanya, konsep maqashid syari'ah juga mengalami penyesuaian implikasi metodologis. Inilah yang disebut oleh Ahmad Imam Mawardi dengan pergeseran dari fiqh ideologis ke fiqh geografis.[250] Melalui pergeseran ini konsep fiqh Aqalliyyat yang ditawarkan Ahmad Imam merupakan sebuah fiqh yang dirancang untuk masyarakat minoritas muslim yang berada di kawasan dunia Barat yang memiliki perbedaan bentuk dan materi dengan fiqh yang dirancang oleh dan untuk masyarakat di Negara-negara Timur Tengah.[251] Pernyataan Ahmad tersebut menguatkan landasan epistemologis bahwa proses syari'atisasi tidak mungkin melepaskan diri dari zamannya. Hanya saja, Ahmad tidak sampai mengkaji lebih jauh kaitan antara maqashid syari'ah dengan konsep ideologi sebuah negara.

Ahmad Rofiq juga memberikan catatan yang menarik tentang kritiknya terhadap metodologi formulasi fiqh di Indonesia yang dilakukan lembaga sosial keagamaan seperti Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama di Indonesia. Baik metode Tarjih maupun Talfiq, menurut Rofiq, hanya sebatas penekanan upaya realisasi maslahat dengan mengeliminasi unsur-unsur gharar, riba dan maisir yang dapat merugikan kepentingan umat, namun belum menunjukkan sebuah epistemologi yang utuh.[252] Saya berpendapat, pergeseran dari konsep ideologis ke geografis, menyebutnya dengan pergeseran dari ruang privat ke ruang publik. Fiqh yang selama ini berada pada batas-batas konsepsi dunia muslim dan otoritas tertentu bergeser menjadi kesepakatan musyawarah dengan dukungan berbagai disiplin ilmu. Misalnya konsep kafir zimmi dan harbi yang tidak mungkin dipertahankan lagi. Konsep *jizyah* (pajak non muslim) dan *fai* (harta rampasan perang) juga sama halnya.

Ruang publik yang saya maksudkan adalah ruang dimana seluruh masyarakat Indonesia bersepakat tentang hidup dan kehidupannya secara bersama-sama dalam satu ikatan wilayah dan ideologi Negara. Jika, bangsa Indonesia sudah bersepakat bahwa Pancasila merupakan ideologi kehidupan berbangsa dan bernegara, maka ruang

---

[250] Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqlliyyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan,* (Yogyakarta: LKIS, 2010), h. 269.

[251] Ibid., h. 272.

[252] Ahmad Rofiq, "Kritik Metodologi Formulasi Fiqh Indonesia", dalam *Epistemologi Syara'; Mencari Format Baru Fiqh Indonesia,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 107-111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

publiknya adalah Pancasila. Artinya, memahami ruang publik Indonesia tidak bisa mengabaikan Pancasila.

E. Pancasila sebagai Maqashid Syari'ah

Menguti pendapatnya Munawir Sadzali: "Bersyukurlah kaum Muslimin Indonesia bahwa bangsa Indonesia telah menentukan Pancasila sebagai satu-satunya asas dan landasan bagi kehidupan kenegaraannya…Negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila bukanlah Negara sekuler…Karena Pemerintah secara langsung ikut serta dalam pemupukan kesejahteraan para warganya dan dalam pengamanan kerukunan antara agama".[253]

Sekali lagi perlu ditegaskan, menyebut maqashid syari'ah maka di dalamnya terkandung makna proses penerapan hukum Islam (baca: syari'atisasi). Namun, tidak semua syari'atisasi menerapkan konsep maqashid syari'ah. Hidup di tengah masyarakat yang pluralistik seperti agama, suku dan ras, telah menempatkan kehadiran Pancasila sebagai pemersatu. Pancasila tidak hanya sebagai dasar negara, tetapi juga cara pandang *(worldview)* seluruh warganya. Mengajukan Pancasila sebagai dasar maqashid syari'ah adalah sebagai upaya untuk meluruskan semangat kontekstualisasi hukum Islam di Indonesia. Upaya ini juga sebagai jalan untuk menjembatani berkembanganya epistemologi tradisional yang setidaknya memberikan trauma sejarah yang panjang. Mengutip pendapat Soediman Kartohadiprojo, bahwa disajikannya Pancasila sebagai hasil filsafat, seperti halnya buah-buahan yang diberikan lalu dimakan dengan keyakinan bahwa dengan buah-buahan itu sesuatu penyakit dapat diberantas, jadi sebagai obat, maka buah-buahan tadi adalah obat juga. Menurutnya, pancasila adalah filsafat karena Pancasila merupakan jiwa bangsa Indonesia.[254]

Pancasila memang bukan agama formal seperti agama tradisional yang ada, karena memang kelahiran Pancasila berbeda. Pancasila lahir dari kesepakatan politik untuk hidup bersama dalam sebuah wilayah Indonesia. Oleh karenanya, kelahiran Pancasila secara tidak langsung memaksa setiap anak bangsa ini untuk menjadikannya sebagai landasan dalam memahami berbagai hal tentang masalah kebangsaan dan keIndonesiaan.[255] Membenturkannya dengan konsep agama bukanlah hal yang tepat. Agama dan Pancasila pada dasarnya dua hal yang secara interrelated saling bersinergi. Ruang publik, sebagaimana saya tegaskan sebelumnya, adalah ruang dimana Pancasila dijiwai dan dilaksanakan. Memahami Islam Indonesia tidak dapat meninggalkan pemahaman terhadap Pancasila. Ada lima konsep dasar Pancasila: (1) Ketuhanan Yang

[253] Munawir Sadzali, *Peranan Ummat Islam dalam Pembangunan Nasional,* (Jakarta: Departemen Agama, 1985), h. 62-66.
[254] Sunoto, *Mengenal Filsafat Pancasila,* seri I (Yogyakarta: UII, 1981), h. 48. Lihat juga P. Hardono Hadi, *Hakikat dan Muatan Filsafat Pancasila,* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 35.
[255] Lihat Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam,* (Bandung: Mizan, 1997), h. 80-83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Maha Esa. (2) Kemanusiaan yang adil dan beradab. (3) Persatuan Indonesia. (4) Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat/kebijaksanaan dalam permusyawaratan dan perwakilan. (5) Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Lima konsep dasar tersebut bisa dijadikan sumber penalaran hukum dalam penerapan syari'atisasi di Indonesia. Dengan pertimbangan tersebut maka proses syari'atisasi akan memperkuat eksistensi Pancasila sebagai jati diri bangsa Indonesia yang mengandung ciri-ciri: (1) Pancasila sebagai Kepribadian Bangsa Indonesia. (2) Pancasila sebagai Identitas diri bangsa Indonesia. (3) Pancasila sebagai keuinikan bangsa Indonesia. (4) Pancasila sebagai moral bangsa Indonesia.[256]

Kuntowijoyo menawarkan konsep objektivikasi dalam memasyarakatkan Pancasila. Objektivikasi yang dimaksud adalah membumikan nilai-nilai Agama tanpa pemeluk agama lain menganggap tindakan tersebut berasal agama tertentu, tetapi sesuatu yang natural (alamiah) saja.[257] Oleh karenanya, Kontowijoyo menegaskan bahwa Pancasila tidak dipahami sekedar pemahaman teologi tertutup, bahwa nilai-nilai Pancasila tidak bertentangan dengan Islam. Pendekatannya harus lebih ilmiah, sehingga Pancasila menjadi terbuka. Ringkasnya, Pancasila dan Islam jangan dihadapkan pada wilayah teologi. Misalnya, sekedar menyamakan semangat gotong-royong dan tolong menolong dengan sila ke empat. Baik Islam maupun Pancasila harus bertemu pada titik ilmiah, terbuka, rasional dan objektif.[258]

Contoh objektivikasi yang dimaksud Kuntowijoyo bisa di contohkan dengan fatwa keharaman membayar pajak yang direkomendasikan pada musyawarah nasional Nahdhatul ulama di Cirebon tahun 2012. Keluarnya fatwa tersebut hendaknya tidak saja di sadari oleh umat Islam. Namun, seluruh umat beragama selain Islam. Karena pajak berbeda dengan zakat, maka nilai-nilai Pancasila harus dikedepankan dengan seperangkat alasan-alasan ilmiah, sehingga tidak menimbulkan kecurigaan dari pemeluk agama lainnya.

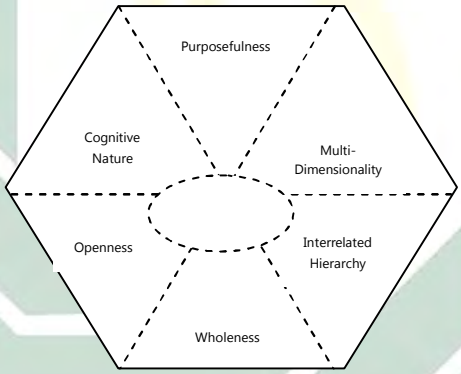
Kelemahan analisis maqashid syari'ah tradisional adalah senantiasa melepaskan diri dari dinamika perkembangan idiologi sebuah negara. Akibatnya, interpretasi nash dalam menerapkan maqashid syari'ah sering terjebak pada dominasi dan monopoli pemahaman segelintir pihak dan mengabaikan realitas sebuah Negara bangsa.[259] Untuk mengurai kebekuan nalar kritis maqashid syari'ah yang sudah ada, Jasser Auda menawarkan enam fitur maqashid sebagai landasan epistemologi hukum Islam. Enam fitur yang dimaksud adalah: (1) *Cognitive Nature.* (2) *Wholeness.* (3) *Openness.* (4)

[256] Pembicaraan tentang ini diulas lebih dalam oleh M. Abdul Karim, *Menggali Muatan Pancasila dalam Perspektif Islam,* (Yogyakarta: Surya Raya, 2004), h. 28-42.
[257] Kuntowijoyo*, Identitas Politik*....h. 65.
[258] Ibid., h. 90.
[259] Penjelasan lebih dalam tentang ini lihat Khaled M. Abou Fadl, *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld Publications, 2003).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Interrelated Hierarchy. (5). *Multi-Dimensionality,* dan (6) *Purposefulness of the system of Islamic Law.*[260]

Jasser Auda melalui enam fitur tersebut ingin membuka kembali fresh ijtihad dikalangan umat Islam. Hanya saja, ulasan yang disampaikan sangat umum dan terkesan mengabaikan idiologi politik sebuah Negara. Makalah ini berupaya untuk menjembatani enam fitur tersebut dengan konteks idiologi politik Negara Indonesia, yaitu Pancasila. Kelima sila yang ada dari Pancasila tidak diposisikan antara satu dengan yang lainnya lebih tinggi dan lebih utama. Sila pertama tentang ketuhanan tidak lebih utama dari sila ke lima tentang keadilan. Antara satu sila dengan sila lainnya saling terkait dan menjembatani. Mengedepan wacana Pancasila sebagai dasar perdebatan akan membuka ruang-ruang bagi terjadinya dialog antar berbagai elemen masyarakat secara terbuka. Kalaupun ada yang sepakat dan tidak sepakat terhadap sebuah putusan, keduanya tidak mengatasnamakan agama yang dapat menggiring kepada sentimen SARA. Secara umum, posisi Pancasila diantara enam fitur Jasser Auda adalah sebagai berikut:



Terobosan Pancasila adalah cara yang paling tepat untuk menempatkan peran negara di dalam kehidupan warganya yang majemuk. Tujuannya adalah untuk menghilangkan adanya kesan dominasi satu idiologi agama tertentu dengan agama lainnya. Pancasila menjadi jembatan keadaban pembangunan tata hukum, tata sosial dan tata budaya Indonesia yang paling genuin.

Konsep maqashid syari'ah konteks Indonesia adalah dengan menjadikan nilai-nilai Pancasila tentang ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, musyawarah dan keadilan sebagai landasan epistemologis penetapan sebuah hukum. Pancasila memang tidak mengatur secara tehnis tentang sholat, puasa, warisan, pernikahan atau haji. Namun,

[260] Jasser Auda, *Maqashid al-Shariah…Ibid.,* h. 45-55.

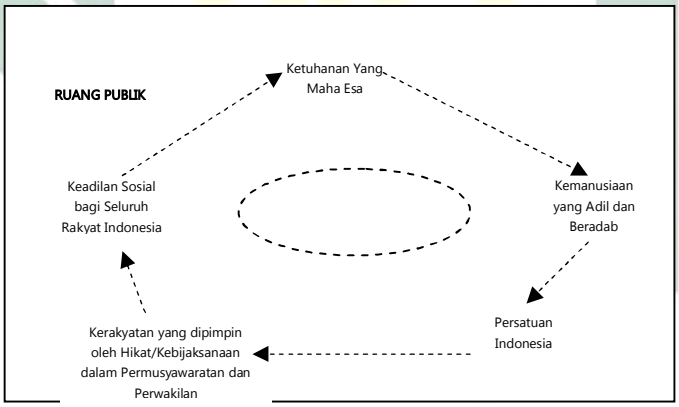
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pancasila bisa memberikan pertimbangan terhadap hal-hal yang terkait dengan tata pergaulan sosial kemasyarakatan.

F. Kesimpulan

Pengajuan fiqh yang mengakomodasi semangat lokal ke Indonesiaan telah mulai dirintis oleh beberapa tokoh muslim, seperti Hasbi Ash-Shiddiqie, Hazairin, Sahal Mahfudz, dsb. Semuanya menyadari bahwa konsep syari'ah Indonesia tidaklah sebagaimana yang berkembang di dunia Arab atau dunia Islam lainnya. Hanya saja, upaya yang cermat untuk mendialogkannya dengan idiologi Negara, belum terlihat secara utuh. Penalaran hukum biasanya berpusat pada pembacaan teks-teks Islam (Al-qur'an, hadis serta pendapat-pendapat ulama) kemudian menariknya ke dalam konteks kekinian. Hanya saja, model penalaran yang demikian, mencampuradukkan persoalan privat dan publik. Akibatnya, tidak hanya memunculkan kecurigaan dari paham agama lain bahkan dari pemeluk agama lain juga, tetapi dapat menyulut penolakan yang berujung konflik kekerasan.

Indonesia adalah Negara bangsa yang menyepakati Pancasila sebagai dasar idiologi Negara. Artinya, kepublikan Indonesia adalah Pancasila. Maka maqashid syari'ah untuk keIndonesiaan adalah Pancasila. Dapat divisualisasikan sebagai berikut:



Penerapannya kelima sila tersebut tidak dengan metode *structured hirarcy* tetapi *interrelated hierarchy*. Saling berkaitan dan melengkapi bukan meniadakan atau mengutamakan sebagaian atas lainnya, sebagaimana konsep tradisional tentang dharuriyat, hajiyyat dan tahsiniyyat.

Oleh karenanya, epistemologi hukum Islam di Indonesia membuka perspektif baru keterlibatan ilmu-ilmu sosial seperti filsafat dan humaniora serta sains dalam metodologi hukum Islam. Implikasinya adalah, hukum Islam tidak mungkin lagi menutup diri dari ruang publik yang di dalamnya terdapat berbagai macam kebutuhan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

analisis. Ijma' atau fatwa harus melibatkan banyak unsur didalamnya. Implikasinya, keduanya bukan monopoli orang yang beragama Islam saja, karena ijma' dan fatwa hanyalah instrumen bukan metode penafsiran. Karena, kekuatan bukti hukum bukan terletak pada identitas agama penafsirnya, namun, pada kehadiran bukti yang sebanyak-banyaknya. Melalui Pancasila, saya tegaskan, adalah cara yang tepat untuk mengetahui maksud hukum-hukum Tuhan dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia.

Wallahu'alam bi al-Shawab

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqlliyyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan,* Yogyakarta: LKIS, 2010

Al-Eini, Bar al-Din, *'Umdah al-Qari Syarh Shahih al-Bukhari,* Beirut: Dar Ihya al-Turast al-'Arabi

Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity,* Stanford, California: Stanford University Press, 2003

Auda, Jasser, *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London, IIIT, 2008

Barbour, Ian G., *Issues in Science and Religion,* New York: Harper Torchbook, 1996

El-Fadl, Khaled Abou, *Speaking in God's Name,* Oxford, Oneworld Publications, 2003

Feener, R. Michael dan Mark E. Cammack (Edt.), *Islamic Law in Contemporary Indonesia; Ideas and Institutions,* Harvard: Harvard University Press, 2007

Flood, Robert dan Ewart Carson, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of System Science,* vol. 2, New York dan London: Plenum Press, 1993

Habermas, Jurgen, "Religion in der Offentlichkeit. Kognitive Voraussertzungen fur den offentlichen Vernunftgebrauch religioser und sakuler Burger", dalam Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsatze, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005

Habermas, Jurgen, *The Structural Tranformation oh the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Burgeois Society,* Massachusetts: MIT Press, 1989

Hadi, P. Hardono, *Hakikat dan Muatan Filsafat Pancasila,* Yogyakarta: Kanisius, 1994

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hardiman, F. Budi (edt.), *Ruang Publik; Melacak Partisipasi Demokrastis dari Polis sampai Cyberspace,* Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 2010

Ibn Ashur, Mohammad al-Tahir, *Ibn Ashur, Treaties on Maqasyid al-Syari'ah,* London, IIIT: 2006

Karim, M. Abdul, *Menggali Muatan Pancasila dalam Perspektif Islam,* Yogyakarta: Surya Raya, 2004

Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam,* Bandung: Mizan, 1997

Nashr, Sayyed Hosein, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, Mass: 1968

An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Islam dan Negara Sekular; Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah,* Jakarta: Mizan, 2007

Rofiq, Ahmad, "Kritik Metodologi Formulasi Fiqh Indonesia", dalam *Epistemologi Syara'; Mencari Format Baru Fiqh Indonesia,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000

Sadzali, Munawir, *Peranan Ummat Islam dalam Pembangunan Nasional,* Jakarta: Departemen Agama, 1985

Saeed, Abdullah, *Islamic Tought: An Introduction,* London, New York: Routledge, 2006

Salim, Arskal dan Azyumardi Azra (Etd.), *Shari'a and Politics in Modern Indonesia,* Singapore: ISAS, 2003

Sunoto, *Mengenal Filsafat Pancasila,* seri I, Yogyakarta: UII, 1981

Vattimo, Gianni, "The age of Interpretation", dalam Richard Rortry & Gianni Vattimo, *The Future of Religion,* New York, Columbia University Press, 2005

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id