

# PEMBARUAN IJTIHAD DALAM FIKIH; *Sebuah Upaya Membumikan Sabda Langit*

**Zain Zuhri Sholeh**

Dosen Institut Agama Islam (IAI) NGAWI

---

## ABSTRAK

---

Fikih terbukti kualahan dan terseok-seok membendung runyamnya problematika masa kini. Segala usaha mengimplementasikan doktrin kitab klasik di bumi realitas kontemporer acap menimbulkan ambivalensi. Tak pelak jika para pemikir kontemporer merekomendasikan rekonstruksi nalar fikih sebagai sebuah solusi. Proyek rekonstruksi nalar fikih mngandaikan “pembacaan kedua” dengan cara baca baru secara serempak terhadap disiplin-disiplin ilmu yang terlibat dalam formulasi nalar fikih. Rekontruksi nalar fikih merupakan pembaharuan fikih secara epistemologis yang menuntut pembacaan multidisipliner, sebab fikih, seperti di akui De santiillana dan H.A.R Gibb, merupakan zona ijtihad yang terbangun dengan menggandeng pisau analisis multidisipliner, baik pra maupun pasca priode kodifikasi.

**Kata kunci:** *Ijtihad, fikih*

## PENDAHULUAN

Tercatat ada tiga jenis kajian keislaman yang mengalami stagnansi begitu lama, ketiganya adalah kajian tafsir beserta *‘ulumul Qur’an*, kajian hadits dan *‘ulumul hadits* serta yang terakhir adalah dikursus fikih dengan ushul fikihnya. Diketiganya pulalah , gema pembaharuan serasa senyap. Memang, sesekali terdengar nyaring nada-nada pembaharuan itu. Seperti dalam ranah tafsir yang memunculkan gairah hermeneutika, wilayah hadits yang

---

**Investama**

Jurnal Ekonomi & Bisnis

Nomor 5 Volume 2

Juli 2021

ISSN : 2549-3779

E-ISSN: 2722774x

memantik madzhab skeptisisme yang dibangun para begawan orientalis. Dan dalam ranah fikih kembali mendenyutkan hasrat *maqasyid syari'ah* serta rekonstruksi ushul fikih secara bersamaan. Namun, nada-nada--*bunyi-bunyian*--tersebut rontok tenggelam seiring menebalnya tembok ortodoksi keagamaan.

Dalam ranah kajian fikih dengan *maqasyid syari'ah*-nya, alih-alih memberikan satu titik pencerahan bagi problematika kontemporer yang muncul, beberapa masih berbau “tekstualis” (baca: ortodoksi keagamaan), sehingga lagi-lagi justru menjadi problem baru yang membutuhkan perhatian serius.

Sementara, ketika fikih juga “diseret” dalam ranah politik oleh al-mawardi dalam karyanya *al-ahkam al-sulthoniyah*, justru terkesan memberikan legitimasi bahwa penguasa bertanggung jawab pada tuhan bukan rakyat. Dari beberapa dinamika “nasib” fikih yang kian “melangit”, nampaknya perlu sebuah upaya rekonstruksi ulang terhadap nalar yang terbangun didalamnya. Dengan kata lain, ketika fikih terbukti kewalahan dalam membendung arus runyamnya problematika masa kini, serta berbagai usaha mengimplikasikan doktrin “nalar fikih klasik” di dalam dunia realitas kontemporer acap menimbulkan ambivalensi, muncul berbagai rekomendasi untuk merekonstruksi nalar fikih sebagai sebuah solusi.

## REKONSTRUKSI IJTIHAD

Fikih yang terbangun di atas episeme retorik (*bayani*), merupakan disiplin ilmu yang berkulminasi pada ‘aksara agama’ (baca: alquran

dan hadits) di vonis sebagai ijtihad sesat. Ijtihad yang seharusnya bergerak dalam wilayah luas telah dipersempit oleh al-syafi'i. Baginya ijtihad hanyalah “analogical reasoning” atau kerja ilmiah dalam area analogi dengan cara pemetikan ratio-legis. Dengan berdasarkan teori sinonimitas, al-syafi'i menganggap alijtihad sinonim dengan al-qiyas.

Penyempitan wilayah ijtihad ini menunjukkan tradisi fikih pasca al-syafi'i tidak lagi satu genre dengan progresivitas ijtihad para sahabat nabi. Jika ijtihad umar ra. Berani merangsek kedalam wilayah teks-teks *qath'i*-permanen dan mengotak-atiknya, maka ijtihad *fuqoha* hanya berkutat dalam teks-teks ambigu non permanen (*dhanni*).<sup>1</sup>

Setelah dipersempit, ijtihad hanyalah upaya penundukkan segala problematika dibawah kungkungan hegemoni teks al-quran dan al-hadits. disadari atau tidak hal ini tengah memperkecil peran nalar dalam mengukur laju realita kehidupan. Pengungkungan kreasi nalar manusia dalam wilayah teks semakin menancap dalam tradisi kehukuman islam, karena disokong doktrin dogmatis bahwa tidak ada persoalan apapun kecuali dalam syariat ditemukan jawabannya.<sup>2</sup> Teks-teks keagamaan yang terbatas dianggap bagaikan gudang jawaban bagi seabrek persoalan yang tak terbatas. Paradigma ini kemudian semakin mapan lantaran didukung oleh postulat “parameter hukum

<sup>1</sup> Jamal albanna, *Qadhiyyah al-fiqh al-jadid*, dar al-fikr al-islami, cairo, tt. Hal. 76-78, penolakan umar ra. Untuk membagi zakat kepada para muallaf dan tidak memotong tangan pencuri dalam situasi krisis merupakan contoh ijtihad yang berani mengotak-atik teks-teks *qath'i*.

<sup>2</sup> Jamal albanna, *Qadhiyyah al-fiqh al-jadid*, hal. 79 dan 89

adalah universalitas teks” (*al ibrah bi ‘umum al-lafdh*).

Dalam tradisi yurespudensial, kaidah ini tunduk pada otoritas teks, lebih-lebih ketika di topang oleh wawasan ultra-teosentris teologi sunni. Teks kemudian menjadi aksis bagi seluruh pemecahan persoalan, sehingga, tanpa bisa dihindari, mengakibatkan reduksi terhadap pengalaman riil manusia yang menjadi konteks historis teks. Kaidah universalitas teks tidak hanya menyebabkan hasil ijtihad terjerembap dalam dimensi ahistoris, tetapi juga menjadi benteng bagi mencuatnya konsep *tsumuliyat al-nash* yang megandaikan bahwa teks-teks keagamaan diaykini mengatasi segala problematika. kaidah universalitas teks digunakan ulama untuk men-generalisasi teks-teks keagamaan yang terbatas, meskipun dengan cara memarginalkan konteks historis.

Marginalisasi konteks historis dalam proses istinbath ini spontan mendapat perlawanan dari minoritas ulama dengan cara mendeklarasikan kaidah yang lebih hirau terhadap partikulas konteks, yakni *al-‘ibrah bi khusush al-sabab*. Namun alih-alih kaidah kedua ini menyelesaikan persoalan, justru yang terjadi adalah pengungkungan teks-teks keagamaan dalam lingkaran lokus arab. Teks-teks keagamaan yang seharusnya mampu mengatasi problem dalam batas lintas teritorial, terpaksa diperangkap dalam area dimana ia turun.

Produk fikih fuqoha memiliki *genre* lain dibandingkan pada era kenabian. Dalam telaah al-jabiri, kaidah hukum pada era kenabiann sangat sederhana. Hukum-hukum pada masa itu bergerak elastis sesuai prinsip kemaslahatan yang

berperan mendialogkan antara “ bunyi teks” dengan “denyut suara realitas”. Dalam setiap proses afirmasi hukum, para kolega nabi belum terperangkap dalam perdebatan apakah parameter inferensi hukum adalah partikularitas konteks atau universalitas teks,. Postulat *al-‘ibrah bi umum al-lafadz dan al-‘ibrah bi khusush al-sabab* sama sekali belum menjadi diskursus yang dipertentangkan oleh mereka dalam ranah hukum. Dua postulat tersebut baru diformulasikan pada era kodifikasi.<sup>3</sup>

Meskipun demikian, ada juga ulama yang menjustifikasi dengan mencari-cari akar kaidah *al-ibrah bi ‘umum al-lafadz* dalam tradisi kehukuman pada masa nabi. Ibn al-Qudamah (w. 620 H.), penulis *raudh al-nadhir fi ushul al-fiqh*, kitab ushul fikih tertua madzhab hambali, menegaskan bahwa kaidah *al-‘ibrah bi umum al-lafdzi* pernah di aplikasikan oleh nabi. Bagi ibn Qudamah, kaidah ini merupakan parameter hukum yang dipakai oleh mayoritas fuqoha, tidak ada yang menentanginya kecuali imam malik dan minoritas *syafi’iyyah*. Para pakar hukum pro postulat universalitas teks mencoba menyakinkan bahwa kaidah tersebut mempunyai dasar normatif-historis yang kuat. Menurut mereka, kaidah tersebut muncul berlandaskan kronologi pertanyaan seorang sahabat mekanisme bertaubat sesaat setelah ia mencium perempuan ajnabiyah. *Dus*, maka turunlah ayat “ *inna al-hasanaat yudzhibna al-sayyi’at*” (amal-amal kebaikan dapat melebur amal-amal buruk). Sahabat itu kemudian bertanya, “wahai

<sup>3</sup> Abid al-jabiri, *al-din wa al-daulah wa al-tathbiq al-syari’ah*, Beirut, markaz dirasah al-wahdah al-arabiyyah, cet. 1, 1996, hal. 13

Rasulullah, apakah ketentuan itu hanya berlaku bagiku, karena akulah penyebab turunnya ayat tersebut ?” spontan rasul menjawab, “ ayat tersebut berlaku umum, tidak hanya bagimu, karena yang menjadi ukuran adalah universalitas frase “*inna al-hasanaat yudzhibna al-sayyiat*” bukan partikularitas konteks.”<sup>4</sup>

Berpijak pada dasar normatif ini, postulat universalitas teks semakin mendapat otoritas, sementara manusia hanya dijadikan mukallaf tak berdaya yang harus tunduk patuh dibawah hegemoni teks. Kaidah hukum *al-'adah muhakkamah dan taghayyur al-hukm bi taghayyur al-zaman wa al-makan*, yang sejatinya memberikan apresiasi terhadap budaya adiluhung manusia, juga harus bertekuk lutut dibawah kungkungan teks-teks keagamaan. Sentralitas teks-teks keagamaan seakan-akan menjadi neraca ijtihad. Hal ini kemudian mengakibatkan munculnya dikotomi antara adat-istiadat yang legal—karena senada dengan bunyi teks—dengan adat-istiadaat ilegal lantaran bertentangan dengan bunyi teks. *Al-'adah muhakkamah* hanyalah jargon teoretis yang di setting untuk memunculkan citra elastisitas fikih, tetapi secara riil segala bentuk tradisi, kultur, dan realitas hidup tetap ditundukkan kepada bunyi teks. Tegasnya, tradisi dan budaya dalam tradisi fikih merupakan objek yang dihakimi, bukan menghakimi, karena aksis pemecahan hukum adalaah berpulang pada bunyi teks.<sup>5</sup>

Dengan demikian, rekontruksi nalar fikih mengandaikan upaya mentranformasikan skripturalisme dan bibliotri fikih menuju fikih realita (*fiqh al-waqi'*). kontruksi nalar fikih tidak boleh hanya mengandalkan sentralitas teks an sich, tetapi harus pula bersandar pada realitas empirik, kitab Allah al-mandhur.<sup>6</sup> Realitas hidup manusia harus mendapatkan posisi setara dengan teks-teks al-Quran dan hadits, karena bagaimanapun, al-quran dan hadits tidak akan pernah “ada” jika realitas hidup “tidak ada”. Relasi antara teks-teks al-quran dan hadits dengan realitas kehidupan merupakan relasi dealektik, sehingga kedua-duanya harus setara dan tidak boleh memandang salah satunya sebagai entitas inferior. Seharusnya relasi antara teks dan realitas tidak bersifat hierarkis, melainkan relasi yang sebangun dan kongruen. Kesetaraan anantara teks dan konteks ini penulis meyakini akan mendongkrak dialektika dinamis antara hukum-hukum fikih dengan problematika kemasyarakatan.

Sebaagai tambahan, kaidah hukum yang perlu di tinjau ualng adalah “hukum diciptakan demi kemaslahatan manusia” (*al-ahkam wudhi'at li mashalih l-'ibad*). selantang apapun ahli hukum mendingungkan adigium itu, namun, secara praksis, adigium itu hanya di ukur dengan standar bunyi teks. Peran nalar dalam merumuskan konsep kemaslahatan berada dalam posisi subordinate, lebih-lebih dalam konsep juwayni,

<sup>4</sup> Muhammad Amin bin Mukhtar al-syanfiti, *mudzakarrah ushul al-fiqh*, Beirut, Dar al-Qolam, tt, hal. 207-210.

<sup>5</sup> Yahya Muhammad, *Al-Qath'iyyah bayn al-Mustsaqaf wa al-faqih*, al-intishar al-'arabi, tt, hal. 106-107. Bandingkan dengan Abd al-Karim

Zaydan, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Beirut, Muasasah al-Risalah , cet. V, 1996, hal. 256.

<sup>6</sup> Muhammad 'Imarah, *Al- Khitab al-Din bayn al-tajdin al-islami wa al-tabdid al-amirikani*, maktabah al-syuruq al-dauliyyah, cet. I, 2004, hal. 14.

dimana kemaslahatan selalu ditundukkan dibawah hegemoni teks. Syathibi secara tegas juga mengatakan, “ tidak ada peran nalar dalam *maqasyid syari’ah*”.<sup>7</sup> Aktivitas penyeruputan nilai kemaslahatan selalu digerakkan dalam lipatan-lipatan huruf agama. Implikasinya, ijtihad seputar *maqasyid* yang tidak berkuat pada teks adalah ilegal, sebab teks merupakan poros dari seluruh cara pemecahan problematika. Lalu, sebagai konsekuensi logis, muncullah dikotomi antara kemaslahatan legal yang didukung oleh teks (*mashalih mu’tabarah*) dan kemaslahatan ilegal yang tidak didukung oleh teks (*mashalih ghayr mu’tabar / mulghah*). Sentralitas teks mengandaikan bahwa kemaslahatan harus berpulang pada teks, bukan pada pertimbangan realitas hidup manusia yang berubah-ubah.<sup>8</sup> Hegemoni, otoritas, dan sentralitas teks ini mengantarkan abu zaid untuk menyatakan bahwa peradaban islam adalah peradaban yang berkuat dalam wilayah teks.<sup>9</sup>

Rekonstruksi nalar fikih meniscayakan pembendungan sentralitas teks dan memperluas gerak nalar dalam memilih dan memilah kemaslahatan. Disini, teori Najmuddin al-Thufi menemukan relevansinya. Inti teorinya dikerangkakan memberikan otoritas terhadap kemaslahatan dan menolak dikotomi antara kemaslahatan legal dan ilegal. Sebab,

menurutnya, tujuan syariat adalah kemaslahatan yang senantiasa harus dicapai, baik didukung maupun tidak oleh teks-teks keagamaan. Nalar berfungsi menentukan kemaslahatan dan kemudharatan bidang muamalat duniawi. Sesuatu dinilai maslahat atau tidak cukup didasarkan pada pertimbangan nalar intelektual secara independen. Tanpa harus didukung oleh teks al-Qur’an maupun hadits.<sup>10</sup>

Terkait dengan wacana kemaslahatan, Gamal al-Banna menawarkan pembaharuan *maqasyid syari’ah*. Tujuan elementer syariat islam ( yang mencakup menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta ) selama ini senantiasa didekati dengan contoh-contoh konvensional yang lugu, ujar Al-Banna. Menjaga agama selalu diberi contoh eksekusi orang murtad dan jihad, menjaga jiwa contohnya melulu Qishash, menjaga akal contohnya hukuman bagi pemabuk, menjaga keturunan lekat dengan contoh hukuman pelaku zina, sementara menjaga harta contohnya adalah melulu potong tangan pencuri. Dengan pemberian contoh yang sempit dan regresif tersebut justru akan memunculkan image bahwa islam adalah agama yang mengedepankan siksaan, hukum, eksekusi, dan hal-hal yang mencitrakan kekerasan. Dalam konteks kekinian, *maqasyid syari’ah* harus diaktualisasikan dan direvitalisasi dengan cara memberikan contoh-contoh yang relevan dengan realitas kontemporer dan memiliki nilai humanisme.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Abid al-jabiri, *al- din wa al- daulah wa al- tathbiq al-syari’ah*, Beirut, markaz dirasah al-wahdah al- arabiyah, cet. 1, 1996, hal. 543

<sup>8</sup> Irwan Masduqi, *metodologi Utilitarianistik dalam buku maqasyid syariah*, KSW, Cairo, cet. I. 2006, hal. 28

<sup>9</sup> Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash; Dirasat fi ‘Ulum al-Qur’an*, Al-Hai’ah al-Mishriyyah al-‘Ammah li Al-kitab, Cairo, 1993, hal. 11

<sup>10</sup> Irwan Masduqi, *metodologi Utilitarianistik dalam buku maqasyid syariah*, hal. 28

<sup>11</sup> Jamal albanna, *Qadhiyyah al-fiqh al-jadid*, hal. 130

## KRITIK FIKIH POLITIK

Pasca perpecahan umat islam yang ditandai dengan munculnya sekte-sekte, para teolog menyeret isu politik kewilayah wacana teologi. Persoalan politik tidak lagi semata-mata urusan duniawi, melainkan dimodifikasi sedemikian rupa agar menjadi perdebatan bernuansa agama. Upaya ini tidak sunyi dari motif yang melatarinya. Mersuknya isu imamah kedalam teologi didorong oleh upaya para teolog sunni menolak sikap syiah yang menafikan ke-khilafah-an abu bakar ra, umar ra, dan utsman ra. Syi'ah bersikukuh bahwa imamah merupakan hak eksklusif keluarga nabi berdasarkan wasiat Nabi.<sup>12</sup> Dalam pergolakan politik tersebut, setidaknya ada tiga paradigma yang muncul ke permukaan.

*Pertama*, paradigma sekularistik, paradigma ini memberikan disparitas antara agama dan negara karena, menurut penganut paradigma ini, agama sama sekali tidak mewajibkan mendirikan agama. Agama hanya memberikan nilai-etik moral dalam membangun tatanan masyarakat dan negara. Penganut paradigma ini menyatakan tidak ada "dalil eksplisit" dalam alqur'an maupun hadits yang menunjukkan hukum wajib mendirikan negara. Paradigma ini antara lain dianut oleh sebagian khawarij, abi bakar al-asham dan hisyam al-futhi dari sekte mu'tazilah.

*Kedua*, paradigma integralistik. Dalam perspektif ini relasi antara agama dan negara berkait-kelindan. Cakupan agama meliputi aturan politik dan tatanan negara., sehingga, islam sebagai sebuah

agama, dapat diartikan pula sebagai lembaga politik dan kenegaraan dengan doktrin "*inna al-islam din wa dawlah*". Penganut paham ini adalah sekte syi'ah. Mereka mengkategorikan imamah sebagai salah satu dari rukun iman.

*Ketiga*, paradikma simbiotik. Menurut pandangan ini, relasi antara agama dan negara adalah bersifat timbal-balik. Artinya, agama membutuhkan instrumen dakwah berupa negara, karena melalui negara yang terbentuk secara formalistik-legalistik dalam wadah negara islam, maka hukum fikih dapat diterapkan secara konstitusional. Penganut paradigma ini adalah mayoritas ahli al-sunnah dan mayoritas mu'tazilah serta murji'ah.<sup>13</sup>

Perdebatan seputar wacana politik islam hingga abad ke-3 hijriyyah masih dalam zona teologi dan belum menjadi bagian diskursus fikih. Disiplin fikih, yang mencapai kemapanannya pada akhir abad ke-3 H. Pasca kematangan empat madzhab, belum menyentuh isu-isu politik. Baru pada abad ke-5 H, diskursus politik diseret dari wilayah teologi menuju fikih oleh al-Mawardi (w. 450 H/ 1059 M), dalam *Ahkam al-shulthaniyyah; fiqh siyasah* penganut paradigma simbiotik. Sebagai seorang faqih yang mempunyai relasi erat dengan penguasa, konon ia menulis buku tersebut atas permintaan sultan Buwaihid yang memegang kendali kekuasaan pada masa itu.<sup>14</sup>

Karya almawardi sangat kental dengan aroma ideologis, sebab pada chapter awal bukunya ia menyatakan bahwa kewajibaan

<sup>12</sup> Abid al-jabiri, *al-din wa al-dawlah wa al-tathbiq al-syari'ah*, beirut, markaz dirasah al-wahdah al-'arabiyyah, cet. I, 1996, hal. 85

<sup>13</sup> Abid Jabiri, *al-din wa al-dawlah wa al-tathbiq al-syari'ah*, hal. 24-29

<sup>14</sup> Luthfi as-Saukani, *masih relevankah fikih siyasah? Dalam buku islam, Negara dan civil society*, paramadina. Cet. I, 2005, hal. 252

memilih khalifah semata-mata berdasarkan syara', bukan akal. Statemen ini merupakan bentuk penolakan terhadap doktrin mu'tazilah. Disisi lain, mekanisme pengangkatan khalifah oleh *al-hall wa al'aqd* tidak lain merupakan teori yang diproyeksikan untuk melegitimasi status quo sekaligus melawan prinsip wasiat dalam doktrin syi'ah.<sup>15</sup> Selain memendam dimensi ideologis, buku tersebut juga bernuansa politis. Nuansa ini dapat dilihat dari kriteria seorang imam yang harus dari klan quraisy. Dikatakan politis, karena sejatinya konsep tersebut dikerangkakan untuk melawan pandangan khawarij yang memperbolehkan setiap muslim memegang jabatan imam.<sup>16</sup> Disisi lain, sekaligus untuk membendung pemberontakan persia dan turki non-quraisy yang tengah merongrong kekuasaan abbasiyah di baghdad yang notabene adalah klan quraisy. Nuansa politis ini kemudian dikaburkan oleh al-mawardi dengan cara membungkusnya dengan aroma agamis melalui justifikasi dari hadits *al-aimmah min quraisy*.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Al-mawardi, *ahkam al-shultaniyyah*, dar al-fikr, beirut, cet. I, 1960, hal. 5

<sup>16</sup> Lihat wahbah zuhaili dalam bukunya *fikh al-islam wa adilatih* mengutip dari gustave E. Von Grunebaum, hal. 203

<sup>17</sup> Abid al-jabiri, *al-'aql al-siyasi al-arabi*, beirut, markaz al-dirasah al-wihdah a-'arabiyah, cet. I, 2000, hal. 362. Ibn khaldun menawarkan penafsiran hermeneutis, bahwa hadits *al-aimmah min quraisy* muncul karena klan quraisy mempunyai power yang berpotensi untuk ditaati rakyat dan menjadi representasi pemersatu umat, khususnya pada masa awal islam. Oleh sebab itu kriteria quraisy tidak bersifat mutlak. Selain klan quraisy pun boleh menjadi imam asalkan mampu mempersatukan umat. Sedangkan dalam pandangan jamal al-banna, hadits tersebut masuk kategori hadits yang harus dibekukan

Ironisnya, teori politik yang sejatinya bersifat profan, relatif, dinamis dan cepat berubah, oleh al-mawardi dicarrikan justifikasi dari teks keagamaan agar derajatnya meroket menjadi isu sakral. sakralisasi konsep politik akhirnya mengakibatkan pemikiran politik islam berubah menjadi tesentris dan statis. Nalar teosentris fiqh siyasah mengandaikan bahwa pengabdian kepada penguasa adalah pengabdian kepada tuhan, bukan kepada rakyat. Kekuasaan semata-mata dipahami dari dimensi teosentris tanpa menghiraukan dimensi antroposentris. Akibat fatalnya, politik islam terlalu berorientasi pada pihak kuasa dan kurang menyentuh problem riil kerakyatan. Dampak negatifnya serius, pihak kuasa tidak mempunyai pertanggungjawaban kepada rakyat, melainkan kepada tuhan. Negara islam terkesan merupakan pemerintahan tuhan langsung, tuhanlah yang memimpin negara tersebut dan senantiasa mengatur rakyatnya. Negara islam dipimpin oleh tuhan, sampai-sampai pegawainya adalah pegawai tuhan.<sup>18</sup>

Sebelum al-mawardi berijtihad meracik anggitan monumentalnya itu, pemikiran politik telah menjadi tema disiplin filsafat. Abu Nasr Al-Farabi (w.339 H ) telah menuangkan konsep *madinah al-fadhilah*, dalam *maqnum opus-nya 'Ara' ahl al-madinah al-fadhilah* dan *al-siyasah al-madaniyyah*.<sup>19</sup> Ken-

berdasarkan *naqd matan*. Lihat dalam bukunya *nahwa fiqh jadid*, dar- al fikr al-islami, cairo, t.t, hal. 249-260. Bandingkan dengan jammal al-banna, *qadiyyah al-fiqh al-jadid*, dar al-fikr al-islami, t.t, hal.129.

<sup>18</sup> Abid al-jabiri, *al-'aql al-siyasi al-arabi*, hal. 183

<sup>19</sup> Nashri nadir, *Al-farabi wa kitab 'ara' ahl al-madinah al-fadhilah*, beirut, dar -masyriq, cet-

dati perdebatan politik telah mewarnai disiplin teologi, fikih, dan filsafat, bukan berarti tiga disiplin tersebut mendekati objek pemikiran politik dalam *frame* yang sama. Ada perbedaan mencolok antara ketiga disiplin tersebut dalam mengkaji konsep politik. Konsep politik dalam tradisi syi'ah, misalnya, yang berbasis pada prinsip wasiat, sangat kental dengan nuansa fanatisme terhadap *ahl al-bait*, sehingga mengaburkan nilai keilmiah konsep tersebut. Dalam tradisi sunni, pengangkatan isu imamah dalam pegeran debat teologis hanyalah apologi untuk mengukuhkan legitimasi empat khilafah.

Dalam ranah fikih, konsep politik dibangun berdasarkan pengalaman historis politik islam pada masa silam yang kemudian dicarikan justifikasi dari teks-teks otoritatif. Pemikiran politik didekati secara normatif-nostalgis. Dengan demikian, politik dalam tradisi fikih lebih beraroma teosentris dan berorientasi pada romantisme. Sementara dalam filsafat, pemikiran politik lebih ditekankan pada gagasan teoretis untuk mengimplementasikan *civil society*. Filsafat lebih tergiur mewacanakan mekanisme pengangkatan pemimpin sebagaimana dalam disiplin fikih. Alfarabi tidak bersusah payah membahas status hukum memilih pemimpin sebagaimana jalan yang ditempuh al-mawardi, melainkan lebih menekankan pada pencarian faktor-faktor yang menyebabkan sebuah negara menjadi demokratis atau despotis. Al-farabi lebih hirau menelisik sebab-

sebab mengapa negara bisa menjelma menjadi *madinah fadhilah*, *madinah fasiqah*, *madinah dhalah* atau yang lainnya.<sup>20</sup>

Disisi lain, fikih terkesan mengedepankan sikap antagonis terhadap pemikiran politik yang datang dari luar tradisi dan pengalaman historis islam. Hal ini jelas berlawanan dengan filsafat yang lebih apresiatif terhadap konsep politik produk tradisi diluar islam, misalnya yunani. Bentuk apresiasi ini nampak dari konsepsi *madinah al-fadhilah* yang sejatinya terinspirasi dari teori politik dalam republik plato.<sup>21</sup> berangkat dari komparasi ini, tidak salah bila pemikiran politik sebenarnya lebih relevan didiskusikan dalam frame filsafat ketimbang fikih. Sebab filsafat lebih apresiatif, kompromis, antroposentris, dan elastis sesuai dengan karakteristik politik yang cepat berubah secara dinamis.

Dekonstruksi fikih siyasah teosentris amat urgen dimata pemikir kontemporer. Pada masa silam fikih politik dikodifikasi dalam ruang *khilafah islamiyyah*, maka sudah selayaknya ia didekonstruksi dalam ruang demokrasi dan *nation-state*, lantaran fikih politik sudah tidak lagi *visible*, bahkan utopis untuk diaplikasikan dalam ruang modern, dimana konsep *nation-state* telah menjadi konsensus aksiomatis bagi khalayak moderen. Upaya dekonstruksi ini telah dilakukan oleh Ali Abd al-Raziq, seorang intelektual mesir, dalam karyanya *al-islam wa ushul al-hukmi*. Selaras dengan paradigma seku-

VI, 2003, hal. 27-29. Bandingkan dengan fauzi mitr nagar, *abu nashr al-farabi wa kitab al-siyasah al-madaniyah*, Beirut, Dar al-masyriq, cet. II, 1993, hal.69.

<sup>20</sup> Nashri nadir, *Al-farabi wa kitab 'ara' ahl al-madinah al-fadhilah*, hal. 28

<sup>21</sup> Lihat wahbah zuhaili dalam bukunya *fikh al-islam wa adlatihi* mengutip dari gustave E. Von Grunbaum, hal. 203

laristik yang dulu pernah diusung oleh sebagian khawarij dan abi bakr al-sham serta hisyam al-futhi dari sekte mu'tazilah, abd al-raziq menyatakan bahwa urusan politik bukanlah area agama, melainkan wilayah inovatif nalar manusia.<sup>22</sup>

## PENUTUP

Berhentinya wahyu, tentu saja tak serta-merta membuat problematika umat mengikuti jejaknya, pun tak lantas wahyu mencakup dan menjawab seluruh problematika yang muncul. Para intelektual berusaha dengan sekuat tenaga mencari dan menggali dari teks yang ada, celakanya sebagian ulama, beranggapan bahwa metode [baca; produk ijtihad] yang sudah dihasilkan merupakan final.

Pada akhirnya merekonstruksi nalar fikih merupakan salah satu jalan agar tradisi keilmuan terutama fikih tetap hidup, kompatibel pada zamannya, otentik dan tak bertendensi pada otoritas manapun serta menjunjung tinggi nilai-nilai universal.

## DAFTAR PUSTAKA

Abbas Mahmud dengan judul *al-islam wa al-tajdid fi al-masr*, al-hai'ah al-'Ammah. Cet. II, 2006.

Abd al-Karim Zaydan, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Beirut, Muasasah al-Risalah, cet. V, 1996.

Abid al-Jabiri, *al- din wa al- daulah wa*

*al-tathbiq al-syari'ah*, beirut, markaz dirasah al- wahdah al- arabiyyah, cet. 1, 1996

\_\_\_\_\_, *al-'aql al -siyasi al-arabi*, beirut, markaz al-dirasah al-wihdah a-'arabiyah, cet. I, 2000

\_\_\_\_\_, *nahwa fiqh jadid*, dar- al fikr al-islami, cairo, tt

Ali Abd al-Raziq, *al-islam wa ushul al-hukmi*, maktabah majalah ushul al-tsaqafiyah,tt

Al-mawardi, *ahkam al-shultaniyyah*, dar al-fikr, beirut, cet. I,1960

Fauzi Mitr Nagar, *abu nashr al-farabi wa kitab al-siyasah al-madaniyyah*, beirut, dar al-masyriq, cet. II, 1993

Irwan Masduqi, *metodologi Utilitarianistik dalam buku maqasyid syariah*, KSW, Cairo, cet. I. 2006

Jamal al-banna, *Qadhiyyah al-fiqh al-jadid*, dar al-fikr al-islami, cairo, tt.

Luthfi as-Saukani, *masih relevankah fikih siyasah? Dalam buku islam, Negara dan civil society*, paramadina. Cet. I, 2005

Muhammad 'Imarah, *Al- Khitab al-Din bayn al-tajdid al-islami wa al-tabdid al-amirikani*, maktabah al-syuruq al-dauliyyah, cet. I, 2004.

Muhammad Amin bin Mukhtar al-syanfity, *mudzakarah ushul al-fiqh*, Beirut, Dar al-Qolam, tt.

Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash; Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an*, Al-Hai'ah al- Mishriyyah al -'Ammah li Al-kitab, Cairo, 1993.

Nashri nadir, *Al-farabi wa kitab 'ara' ahl al-madinah al-fadhilah*, beirut, dar - masyriq, cet- VI, 2003

Yahya Muhammad, *Al-Qath'iyyah bayn al- Mustsaqaf wa al-faqih*, al-intishar al-'arabi

<sup>22</sup> Ali Abd al-Raziq, *al-islam wa ushul al-hukmi*, maktabah majalah ushul al-tsaqafiyah, bandingkan dengan charles adams, *islam and modernism in egypt*, dialih bahasan ke arab oleh 'Abbas Mahmud dengan judul *al-islam wa al-tajdid fi al-masr*, al-hai'ah al-'Ammah. Cet. II, 2006. Hal. 259