

DIALEKTIKA UNIVERSALITAS DAN PARTIKULARITAS HUKUM ISLAM DALAM KONTEKS NEGARA-BANGSA

A. Malthuf Siroj

Pascasarjana IAI Nurul Jadid Paiton Probolinggo.

Jl. KH. Zaini Mun'im, desa, Karanganyar, Paiton, Probolinggo, Jawa Timur 67291

E-mail: malthuf@gmail.com

Abstract: *Dialectical Space between Universality and Particularity of Islamic Law in the Context of Nation-State.*

Taking the relation between “universality” and “particularity” of Islamic law, this article aims to study the way in which the relation takes form and creates dynamics in the life of Muslim societies. However, talking about Muslim societies, we cannot neglect the importance of the nationhood and the nation-state as two entities which conditioned the practices of Islamic legal jurisprudence after the fall of Ottoman Caliphate. This article tries to analyze the dimensions of universality and particularity in the context of nation-states, especially in Indonesia, an exemplary major Muslim country in the world. In Indonesia, the formulation of Islamic law in relation to the plural reality of Indonesian context will be shown at a model of Indonesian Fiqh. It stands for universal frame of Islamic law in the certain particularity. In brief, the message of universal Islamic law appears in the context of its particularity.

Keywords: Islamic Law; Universality; Particularity; Nation-State.

Abstrak: *Dialektika Universalitas dan Partikularitas Hukum Islam Dalam Konteks Negara-Bangsa.* Dengan bertolak dari hubungan antara “universalitas” dan “partikularitas” hukum Islam, artikel ini mengkaji bagaimana kedua hal tersebut menciptakan dinamikanya di dalam kehidupan umat Islam. Berbicara tentang kehidupan umat Islam, mau tidak mau kita perlu berbicara tentang realitas kebangsaan dan negara-bangsa yang saat ini menjadi entitas kehidupan yang mengkondisikan praktik pengamalan hukum Islam pasca-runtuhnya Kekhilafahan Turki Utsmani. Artikel ini mencoba menjelaskan dimensi-dimensi universalitas dan partikularitas dalam konteks negara-bangsa, khususnya sebagaimana berlangsung di Indonesia, salah satu negara berpenduduk Muslim terbesar di dunia. Dalam konteks Indonesia, bentuk hukum Islam yang berpijak pada realitas keindonesiaan yang majemuk dapat dilihat dari model fikih Indonesia. Ini merupakan bentuk pembingkai universalitas hukum Islam di dalam partikularitas tertentu. Pesan-pesan universal hukum Islam terekspresikan di dalam konteks partikularnya.

Kata kunci: Hukum Islam; Universalitas; Partikularitas; Negara-Bangsa.

Pendahuluan

Sering disebut-sebut bahwa dewasa ini, seiring dengan kemajuan teknologi yang tidak mengenal batas dan proses globalisasi, umat manusia telah memasuki suatu fase baru yang disebut dengan “*post-nation-state period*”, yaitu fase pasca-negara-bangsa.¹ Artinya, bahwa tidak ada lagi sekat-sekat negara-bangsa yang membatasi interaksi dan pergaulan manusia satu sama lain. Namun seiring dengan terbukanya sekat-sekat itu, dan bahkan cenderung mencairnya batas-batas antar-negara dan bangsa, eksistensi negara-bangsa ternyata tidak

lenyap, bahkan cenderung mengalami penguatan akhir-akhir ini. Hal ini rupanya disebabkan oleh dampak globalisasi yang menciptakan *counter-effect* berupa kebutuhan orang pada identitas-identitas baru, akibat alienasi dan pengalaman ketercerabutan oleh proses globalisasi yang berlangsung. Penegasan atas identitas nasional pun menjadi fenomena, di mana keterikatan pada negara-bangsa semakin mengental dan bahkan mengalami pengerasan (*ekstremisasi*) sedemikian rupa sehingga melahirkan fenomena-fenomena seperti *xenophobia*, *chauvinism*, *ethno-nationalism*, dan lain-lain.

Hukum Islam sebagai suatu perangkat normatif yang mengatur hubungan-hubungan vertikal dan

¹ Kenichi Ohmae, *The End of the Nation State*, (New York: The Free Press, 1995), h. 23

horizontal umat Islam, sesuai dengan petunjuk syariah yang diwahyukan oleh *Syari'* (Allah Swt dan Rasul-Nya), mau tidak mau turut mengalami dinamika dalam konstelasi perubahan di atas. Perubahan-perubahan apakah kiranya yang berlangsung dalam pemaknaan hukum Islam, seiring dengan dinamika negara-bangsa yang bergulir hari ini? Kemudian, bagaimana hubungan antara universalitas dan partikularitas hukum Islam, dihadapkan pada dinamika kontemporer negara-bangsa? Kedua pertanyaan itu merupakan fokus utama yang akan mencoba dikaji di sini.

Bagi para teoretisi hukum Islam, pertanyaan-pertanyaan tersebut memiliki signifikansi konseptual dan praktis karena berguna untuk melihat persepsi umat Islam hari ini terhadap hukum Islam dan pengamalannya. Hukum Islam biasanya dipersepsi sebagai hal yang sejalan dengan bingkai negara-bangsa yang ada, namun demikian, tidak jarang ditemukan pendapat sebaliknya yang menyatakan bahwa hukum Islam tidak cocok dengan konsepsi negara-bangsa. Perbedaan pandangan ini bukan saja merupakan cerminan dari situasi sosial-politik umat Islam, tetapi, dalam perspektif artikel ini, juga merupakan pantulan dari dialektika antara universalitas dan partikularitas di dalam hukum Islam itu sendiri.

Bagi pihak yang memandang bahwa universalitas hukum Islam harus dimenangkan sepenuhnya di atas partikularitasnya, maka hukum Islam akan dianggap tidak relevan sama sekali dengan konteks ruang-waktu yang melatarbelakanginya, termasuk konsep negara-bangsa. Dengan demikian, hukum Islam dilepaskan sama sekali dari konteks geopolitiknya. Sebagai konsekuensinya, pada tataran tertentu, hukum Islam dapat bertabrakan dengan tuntutan nasional di mana ia dipraktikkan, bahkan dipandang sebagai sebuah konflik, sehingga konsep negara-bangsa dipandang sebagai ancaman bagi hukum Islam dan mereduksi keagungan kandungannya. Pandangan ini diajukan oleh para ideolog "Islam trans-nasional" yang memandang negara-bangsa sebagai produk dari sistem Barat yang tidak Islami (kafir) sehingga harus ditolak.²

Artikel ini menunjukkan kenyataan sebaliknya,

bahwa hukum Islam yang berada dalam bingkai negara-bangsa tidak kehilangan universalitasnya dan tetap mempertahankan sejumlah karakter universalnya, namun dengan adaptasi-adaptasi yang membuatnya kontekstual. Bingkai negara-bangsa itu justru diperlukan untuk membuat universalitas hukum Islam tidak membabi-butakan menjadi suatu universalisme yang menyeragamkan dinamika perbedaan dan keragaman di dalam pengamalan hukum Islam itu sendiri. Di dalam konteks Indonesia, pencarian bentuk-bentuk hukum Islam yang berpijak pada realitas ke-indonesiaan yang majemuk melalui apa yang disebut "fikih Nusantara", atau "fikih Indonesia", dan lain sejenisnya. Ini merupakan bentuk pembingkai universalitas hukum Islam di dalam partikularitas tertentu, yang dibutuhkan agar pesan-pesan universal hukum Islam terekspresikan di dalam konteks partikularnya. Namun sebelum itu kita perlu beranjak terlebih dulu untuk mengidentifikasi universalitas dan partikularitas itu dan hubungan keduanya, serta negara-bangsa sebagai suatu penerjemahan universalitas dalam partikularitas tertentu dari hukum Islam.

Dimensi-dimensi Universalitas dan Partikularitas Hukum Islam

Term "universalitas" dan "partikularitas" merupakan term-term filsafat yang digali dari tradisi idealisme. Salah satunya dari filsafat Hegel yang dikenal dengan pembedaannya antara "*particular finite being*" dan "*abstract universality*", yaitu antara "pengada terbatas yang partikular" dan "universalitas abstrak" sebagai dua entitas yang saling berdialektika. Menurut Hegel, perkembangan ilmu pengetahuan ditandai oleh kemajuan (*progress*) dan lompatan dari entitas yang terbatas dan partikular kepada universalitas yang lebih abstrak, misalnya dari penemuan mata uang kepada angka, dan dari angka kepada penemuan ilmu matematika.³

Namun demikian, kedua term ini juga telah dikenal dalam filsafat Islam sebagai dua hal yang ditemukan pada realitas pengada (*mawjūd*) dan terungkap di dalam ekspresi logis maupun kebahasaannya. Ibn Sina di dalam karangannya,

² Kusman Sadik, "Nasionalisme dan Separatisme Haram", dalam <https://muhammadadithio1453.wordpress.com/tag/khilafah/>, diakses tanggal 31 Maret 2015.

³ G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), h. 65.

al-Najât, memunculkan dialektika antara *al-kullî* (universalia) dan *al-juz'î* (partikularia). Universalia adalah hal yang pengertiannya mencakup banyak hal dan satu sama lain memiliki keidentikan (*alladzî yadullu 'ala katsîrin bi ma'nân wahidin muttafaq*), atau sesuatu hal yang substansinya dapat sama-sama dimiliki atau dirujuk oleh banyak hal (*alladzî la yamna' li nafsî mafhûmihi an yasytarika fi ma'nâhu katsîrûn*). Dalam bagian lain, Ibn Sina juga mendefinisikan universalia atau “yang universal” sebagai “sesuatu yang di dalamnya tidak mengandung orientasi hukum berupa keniscayaan atau kemungkinan, tetapi dilepaskan dari apapun secara mutlak” (*allatî la yudzkaru fîha jihatû dharûrâtî al-hukm au imkan al-hukm bal uthliqa ithlâqan*). Dari pengertian-pengertian ini, Ibn Sina memahami universalitas sebagai *al-muttafaq*, *al-musytarak*, sekaligus *al-muthlaq*, dan belum membedakan secara khusus di antara ketiganya; berbeda dengan ulama Ushul Fiqh yang membedakan antara *al-musytarak* dan *al-muthlaq*. Namun demikian, pengertian bahwa universalitas merupakan suatu kemutlakan dan kemenyeluruhan muncul di sini.

Menurut Ibn Sina, universalitas memiliki salah satu dari dua bentuk: positif (*mujibah*) atau negatif (*salibah*). Sebagai contoh, pernyataan bahwa “semua manusia itu binatang yang berakal” adalah *statement* universalitas yang positif, sedangkan “semua planet bukan manusia” adalah *statement* universalitas yang negatif. Universalitas yang positif mencakup dan meliputi secara positif semua elemennya, sementara universalitas yang negatif meniadakan dan mengeluarkan semua elemennya. Ibn Sina lebih lanjut membedakan antara universalia yang substansial (*dzâtî*) dan aksidental (*'arâdhî*). Universalia yang substansial memiliki substansi universal pada dirinya, seperti konsep “binatang” pada statemen di atas, mencakup binatang yang berpikir maupun tidak berpikir. Sedangkan universalitas yang aksidental hanya universal pada sifatnya, seperti “berpikir” pada konsep “binatang yang berpikir”.

Michel J. Loux mendefinisikan universalitas sebagai pengulangan yang berlaku pada hal-hal yang berbeda, dalam ruang dan waktu yang berbeda-beda.⁴ Oleh karena itu, sesuatu yang

universal (*universals*) memiliki sifat dapat diulang-ulang (*repeatable*) atau ditemukan berulang-ulang.

Berbeda dengan universalitas, partikularitas menunjuk kepada suatu keadaan di mana sesuatu bersifat terbatas atau berlaku terbatas, dibatasi oleh kekhususan dari sesuatu hal tersebut. Bertolak dari pandangan Ibn Sina, partikularitas adalah sesuatu yang tidak identik dengan yang lain, dengan demikian memiliki perbedaan atau ciri pembeda (*distinctiveness*). Ibn Sina meng-kategorikan partikularitas sebagai kebalikan dari hal-hal yang mutlak (*'aks al-muthlaqat*),⁵ dengan demikian, partikularitas bersifat “bersyarat” atau kondisional (*syarhiyyah*). Partikularitas juga memiliki atribut, sehingga dia dapat bersifat niscaya (*necessary/dlarûriyyah*) atau mungkin (*possible, contingent/mumkin*). Partikularitas lebih lanjut dicirikan oleh definisi (*hadd*) atau orientasi (*jihat*).

Bisa disimpulkan bahwa universalitas merupakan 1) kemutlakan; 2) kemenyeluruhan; 3) ketidakterbatasan; 4) keterulangan (kemampuan dapat diulang dalam konteks yang berbeda-beda). Sementara itu, partikularitas merupakan 1) keterbatasan, 2) perbedaan, 3) keterdefinisan, 4) keterkondisian atau kebersyaratan. Melihat pengertian-pengertian ini, dapat disimpulkan lebih jauh bahwa universalitas mengandaikan keterlepasannya dari dimensi ruang dan waktu, sedangkan partikularitas mengindikasikan keterikatannya pada dimensi ruang dan waktu (historis).

Dalam hukum Islam, pengertian-pengertian di atas mendapat konfirmasinya, walaupun ulama Ushul Fiqh (*ushûliyyun*) dan ulama Fiqh (*fuqaha'*) memberikan beberapa penekanan yang berbeda dari tradisi filsafat Islam atau Barat. Hukum Islam diakui memiliki dimensi universalitas dan partikularitas sekaligus, sehingga hukum Islam tidak lepas dari konsekuensi-konsekuensi yang dibawa oleh dialektika dari kedua dimensi ini. Dalam tulisan lain, istilah “partikularitas” disebut dengan “lokalitas”.⁶ Namun, mempertimbangkan pengertiannya, “lokalitas” sebenarnya merupa-

⁴ Michael J. Loux, *Metaphysics: A Contemporary Introduction* (London: Routledge, 1998), h. 23.

⁵ Ibn Sina, *al-Najât min al-Gharq fi Bahr al-Dhalalat*, (Teheran: Muassasah Intisyarat wa Jab Dansyakh, 1379 H), h. 45.

⁶ A. Malthuf Siroj, “Universalitas dan Lokalitas Hukum Islam”, *al-Ihkam* (Jurnal Hukum dan Pranata Sosial APHI & STAIN Pamekasan), Vol. 10, No. 1 Juni 2015, h. 71-91.

kan salah satu dimensi dari partikularitas yang menunjuk secara lebih khusus kepada dimensi ruangnya (lokal).

Menurut al-Syâthibî, universalitas hukum Islam ditemukan pada *syari'ah* sebagai ekspresi tertinggi dari kehendak Allah SWT sebagai *syari'* bagi hamba-hamba-Nya. Universalitas ini termaknai universal, menurut al-Syâthibî, dalam relasi antara *syari'ah* dan *mukallaf*, yaitu hamba-hamba Allah SWT yang mendapatkan beban sedikit-banyaknya menjalankan hukum Islam atau menjadi sasaran (audiens) bagi pelaksanaan hukum Islam. Al-Syâthibî merujuk universalitas *syari'ah* dengan dua term, *kulliyyah* dan '*ammah*, "universal" dan "umum" (general). Artinya bahwa *syari'ah* bersifat universal dan umum sekaligus.

Untuk memahami apa yang dimaksud al-Syâthibî dengan kedua term di atas, al-Syâthibî membagi pengertian *kulliyyah*-'*ammah* dalam tiga pengertian. Ketiga pengertian yang akan diuraikan di bawah ini menggambarkan kembali bahwa konsepsi al-Syâthibî tentang universalitas dan partikularitas bersifat relasional. Artinya bahwa universalitas dan partikularitas itu hanya bermakna di dalam relasi *syari'ah* dan *mukallaf*.

Menurut al-Syâthibî, *syari'ah* adalah universal dan umum dalam ketiga pengertian:⁷

Pertama, pada bentuk wacananya (*khithab*). Ungkapan *syari'ah* bersifat universal dan umum karena secara redaksional mengandung pesan-pesan hukum yang berlaku umum bagi semua *mukallaf*, dan tidak berlaku secara khusus pada pihak tertentu. *Khithab* ini dapat berupa perintah (*amr*), larangan (*nahy*), dan anjuran (*istihbab*). Wacana *syari'ah* ini memiliki sifat *thalabiyyah* (menuntut), dalam pengertian mengikat *mukallaf* untuk tunduk kepada perintah atau larangannya.

Dalam keredaksian wacananya, hukum-hukum *syari'ah* berjalan di atas hukum keumuman (generalitas), atau dalam ungkapan al-Syâthibî, "*ahkâmuhâ 'ala al-'umûm la 'ala al-khushûsh*". Dalam konteks ini bisa dipahami kaidah fikih yang dirumuskan oleh para ulama *Ushul Fiqh*, "*al-'ibrah bi 'umûm al-lafdz la bi khushûsh al-sabâb*", yang artinya "*Khithab Syari'ah* terletak pada keumuman

redaksionalnya, bukan kekhususan sebab yang melatarbelakanginya". Artinya, walaupun hukum-hukum itu muncul dari faktor-faktor yang tertentu (spesifik), yang dirumuskan di dalam term-term fikih dengan "*asbâb al-nuzûl*" (sebab-sebab turunnya ayat *Al-Qur'an*), *asbâb al-wurûd* (sebab-sebab datangnya sebuah hadits), dan *tarikh al-tasyri'* (sejarah latar belakang terjadinya pensyariatan), keberlakuan hukum-hukum itu pada prinsipnya pertama-tama universal dan umum.

Kedua, pada audiens wacananya (*addressee/mukhathab*), yaitu sasaran yang dituju oleh *khithab*. *Khithab Syari'ah* memiliki sasaran pada seluruh hamba Allah di muka bumi tanpa pengecualian. Hal ini sejalan dengan misi kerasulan Nabi Muhammad SAW sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. al-Anbiyâ'[21]: 107. *Al-Qur'an* menyebut mereka dengan *al-'âlamîn* (sekalian alam), *al-'ibad* (hamba-hamba Allah), atau *al-nâs* (umat manusia). Dengan ungkapan lain, universalitas *syari'ah* diturunkan langsung dari universalitas *al-risâlah*.

Ketiga, pada tuntutan dan tujuan *khithab*-nya, yaitu kemaslahatan hamba-hamba Allah SWT (*mashâlih al-'ibâd*). Dinyatakan oleh al-Syâthibî bahwa *syari'ah* ditujukan bagi kemaslahatan universal umat manusia. Dengan demikian, ditinjau dari tujuannya, hukum Islam memiliki universalitas dalam tuntutan yang hendak direalisasikan olehnya. Kemaslahatan ini memiliki sifat universal karena dapat dirasakan dampaknya secara langsung maupun tidak langsung, dalam jangka pendek maupun jangka panjang. Lebih lanjut menurut al-Syâthibî, universalitas yang ketiga ini terkait erat dengan universalitas yang kedua, karena "hamba-hamba Allah SWT adalah cermin dalam hubungannya dengan tuntutan kemaslahatan *syari'ah*" (*al-'ibâd bi al-nisbah ilâ ma taqtadlihi min al-mashâlih mir'at*).⁸ Hal ini berarti bahwa tanpa memperhitungkan dampak kemaslahatan bagi umat manusia, *syari'ah* dapat terlaksana kurang sempurna.

Konsepsi hukum Islam tentang kemaslahatan terangkum di dalam "tujuan-tujuan *syari'ah*" (*maqâshid al-syari'ah*) yang terdiri dari tiga unsur: *dlarûriyyat*, *hajjîyyat*, dan *tahsinîyyat*.⁹ Ketiga

⁷ Abu Ishaq As-Syâthibî, *al-Muwafaqat fi Ushûl al-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975), Juz II, h. 244-247.

⁸ Abu Ishaq As-Syâthibî, *al-Muwafaqat...*, h. 245.

⁹ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 34

prinsip *maqâshid al-syari'ah* yang sangat luas dikenal ini memberi potret tentang akomodasi hukum Islam bagi berbagai kepentingan umat manusia, baik yang berhubungan dengan kemaslahatan hidupnya di dunia maupun akhirat, baik berhubungan dengan kemaslahatan individual maupun sosial-kemasyarakatan.

Di sisi lain, tidak menafikan bahwa *syari'ah* memiliki dimensi-dimensi partikularitas. Alasan mengapa hukum Islam memiliki partikularitasnya terletak pada aspek praktis (*'amalî*) dari hukum Islam, yang harus beradaptasi dengan partikularia-partikularia (*juz'iiyyat*) kehidupan umat manusia yang diwarnai oleh perbedaan dan keragaman ruang dan waktu, budaya, tradisi, dan lain-lain, dan perbedaan situasi dan kondisi. Dalam hal ini, al-Syâthibî menganalisis lebih jauh dimensi-dimensi partikularitas hukum Islam ke dalam setidaknya tiga hal.

Pertama, pengecualian-pengecualian yang ditetapkan Allah Swt. sebagai bentuk kekhususan dari *khithab* yang universal dan umum di atas. Pengecualian ini tidak menggugurkan universalitas dan keumuman *khithab* tersebut, hanya memberinya status kekhususan (*ikhtishâsh*). Hal ini seperti hukum kebolehan menikah poligami melebihi tiga istri pada Rasulullah SAW, serta sejumlah pengecualian yang berlaku kasuistik pada beberapa Sahabat Nabi. Pengecualian ini hanya dapat ditetapkan dengan dalil tekstual (*nash*) tertentu.¹⁰

Kedua, partikularitas dalam hubungannya dengan syarat-syarat pelaksanaan hukum Islam (*syurûth al-taklîf*). Sebagaimana diketahui, pengamalan dan praktik hukum Islam terikat dengan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mukalaf sehingga ibadahnya menjadi sah dan sempurna. Syarat-syarat itu kondisional, dikondisikan oleh keadaan-keadaan dari yang bersangkutan. Pada konteks ini, partikularitas hukum Islam terjadi, sehingga pengamalannya hanya dimungkinkan apabila syarat-syaratnya terpenuhi.

Dengan demikian, meskipun perintah salat secara substansial bersifat universal, pengamalan shalat bersifat kondisional, karena dikondisikan

oleh situasi yang melingkupi seorang mukalaf (dalam situasi normal, perjalanan, sakit, dan seterusnya). Hal serupa ditemukan pada konteks *mu'amalah*, *jinâyah*, dan hukum publik Islam yang terkait dengan politik (*fiqh al-siyâsah*) dan sebagainya. Al-Syâthibî mencontohkan partikularitas hukum Islam ini pada wilayah *al-walâyât* (hukum dan tata-negara) menyangkut kepemimpinan, kesaksian, putusan hakim, dan sebagainya. Hal-hal ini sangat dikondisikan oleh partikularitas masing-masing situasi yang melingkupi umat Islam pada suatu ruang atau waktu tertentu.¹¹

Ketiga, partikularitas dalam hubungannya dengan jalan penggalan hukumnya (*istinbâth al-hukm*). Hukum Islam ditegakkan di atas penggalan hukum dari petunjuk-petunjuk tekstual (*nash*) yang bersifat aksiomatik (*qath'i*) atau hipotetik (*zhanni*). Sebagian besar petunjuk tekstual bersifat hipotetik, sehingga digali dengan prosedur ijtihad dan otomatis membutuhkan rasionalitas dan upaya seorang mujtahid dalam menetapkan hukum-hukum Islam sesuai dengan tuntutan kondisional yang melatarinya. Pada titik ini, terjadi partikularitas hukum Islam, karena hukum Islam harus digali dari dialektikanya dengan kasus-kasus yang secara tekstual tidak ditemukan secara eksplisit di dalam *nash*.

Menurut para ulama Ushul Fiqh, ijtihad memiliki dua aspek: individual (*fardi*) atau kolektif (*jama'i*).¹² Ijtihad individual adalah ijtihad pada hal-hal yang tidak dijumpa kesepakatan umat Islam atasnya (*ghayr mujma' alaih*), sedangkan ijtihad kolektif adalah ijtihad yang dibangun di atas kesepakatan seluruh mujtahid dari suatu komunitas umat Islam.

Dari keempat poin ini dapat disimpulkan bahwa hukum Islam terkait dengan partikularitas yang secara logis terkait dengan kondisi dan kebersyaratan pengamalan hukum Islam yang beragam dan berbeda-beda. Dinamika hukum Islam dalam konteks negara-bangsa terletak di dalam dialektika di antara universalitas dan partikularitas ini, di antara misi universal *syari'ah* dan pengamalan praktisnya yang terikat dengan

¹⁰ Abu Ishaq As-Syâthibî, *al-Muwafaqat ...*, h. 245-246.

¹¹ Abu Ishaq As-Syâthibî, *al-Muwafaqat ...*, h. 247.

¹² Ali Hasbullah, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islamî*, (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1964), Cet. ke-III, h. 93-94.

kondisi dan situasi umat Islam yang dinamis dan berubah-ubah.

Universalitas dan Partikularitas Hukum Islam dalam Bingkai Negara-Bangsa

Semenjak keruntuhan Dinasti ‘Utsmani (Ottoman) di Turki pada akhir abad ke-19, runtuh pula bayangan politik umat Islam tentang suatu Negara Islam (*Islamic State*) yang di dalamnya hukum Islam dijalankan dengan sentralistik dan relatif seragam—meski fakta sejarah menunjukkan bahwa pengamalan hukum Islam di bawah Dinasti ‘Utsmani tidak pernah seragam dan sangat dinamis berinteraksi dengan lokalitas umat Islam di masing-masing daerah. Keruntuhan kekhalifahan ‘Utsmani mengawali periode “negara-bangsa” (*nation-state*) di wilayah-wilayah umat Islam. Hal ini terjadi sejalan dengan munculnya sentimen dan ideologi nasionalisme di wilayah-wilayah umat Islam.

Konsep “negara-bangsa” merupakan suatu konsep geopolitik baru yang diadopsi umat Islam setelah keruntuhan konsep *khilafah* yang merupakan ideal bagi suatu Negara Islam di mana hukum Islam dijalankan dengan konsisten dan menyeluruh. Namun, pada kenyataannya di wilayah-wilayah umat Islam konsep *khilafah* tidak diterima secara tunggal dan seragam. Dengan dinamika lokal masing-masing, kekhilafahan juga diklaim oleh para penguasa lokal yang mendirikan kerajaan-kerajaan yang relatif terbatas wilayah kekuasaannya. Di bumi Nusantara, contohnya, kekhilafahan ini tercermin dari eksistensi kesultanan-kesultanan yang telah mengamalkan sedikit-banyak hukum Islam di dalam kehidupan umat Islam sehari-hari.¹³

Ditinjau dari pengaruhnya, abad ke-20 bisa dibilang adalah abad “negara-bangsa”, yaitu abad di mana konsep negara-bangsa mengambil bentuknya yang definitif.¹⁴ Pengaruh ini sedemikian kuat membentuk suatu sentimen nasionalisme yang pada dasarnya berintikan perasaan memiliki suatu negeri bersama yang berdaulat, dengan

suatu identitas nasional yang diakui bersama.

Menurut Hartmut Behr, konsep negara-bangsa merupakan produk khas dari era modern yang terputus dari periode sebelumnya yang dicirikan oleh universalisme (*universalism*). Konsep negara-bangsa merupakan suatu periode baru kemunculan partikularisme (*particularism*),¹⁵ yang berintikan pandangan tentang bangsa sebagai suatu kesatuan yang organik dan memiliki identitas yang jelas serta batas-batas geografis dan kekuasaan politik yang terdefinisikan dengan relatif pasti.

Dalam pandangan Behr, ciri dari universalisme para periode pra-negara-bangsa modern adalah pendasaran nilai-nilainya pada keyakinan atas keuniversalan nalar dan hukum (*universality of reason and law*),¹⁶ sebagaimana dikemukakan antara lain oleh filsuf Romawi, Cicero dan kemudian diikuti oleh Immanuel Kant di era Pencerahan. Sedangkan ciri dari partikularisme pada negara-bangsa modern adalah pendasarannya pada identitas lokal dan geopolitik nasional, serta paham kedaulatan bangsa sebagai ciri pembeda dan bentuk independensi. Partikularisme ini tampak pada pemikiran Hegel tentang bangsa sebagai subjek yang memiliki kedaulatan.¹⁷

Pengamatan pakar politik dan hukum internasional ini relevan dengan isu hukum Islam dalam konteks negara-bangsa modern. Dengan adanya negara-bangsa yang lahir dari situasi penjajahan dan kemerdekaan, hukum Islam secara geopolitik mengalami pergeseran dari universalisme ke partikularisme. Dengan demikian didapati suatu perumusan ulang hubungan antara universalisme dan partikularisme. Negara-bangsa menjadi wadah baru bagi universalisme hukum Islam. Dengan ungkapan lain, negara-bangsa hadir sebagai partikularitas di mana hukum Islam menemukan pengejawantahannya.

Hal ini memberi kerangka pemikiran, ideologis, dan politis bagi upaya pencarian “hukum nasional” sebagai perwujudan hukum Islam yang berpijak pada realitas kebangsaan.¹⁸ Dalam konteks Indonesia, pencarian “hukum

¹³ Ayang Utriza Yakin, *Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX M*, (Jakarta: Kencana, 2016), h. 22.

¹⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities (Komunitas-komunitas Terbayang)*, (Yogyakarta: INSIST Press, 2002), Cet. ke-II, h. 45.

¹⁵ Hartmut Behr, *A History of International Political Theory*, (London: Palgrave & Macmillan, 2010), h. 139

¹⁶ Hartmut Behr, *A History...*, h. 21.

¹⁷ Hartmut Behr, *A History...*, h.153.

¹⁸ A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Bandung: Teraju, 2004), h. 16.

nasional” ini mengalami setidaknya dua jalur. *Pertama*, jalur kultural (budaya), yaitu melalui adopsi hukum Islam ke dalam hukum adat dan budaya setempat. Hal ini berlangsung berabad-abad sebelum terbentuknya negara-bangsa Indonesia modern, yang membentuk praktik “fikih Nusantara” dalam bentuknya yang tidak terkodifikasi dan sangat beragam. *Kedua*, jalur politik konstitusional, yaitu melalui pengundangan hukum Islam dan pelembagaannya di dalam struktur birokratis negara. Hal ini terjadi sejak era kolonial Belanda dengan teori *Receptio in Complexu* dan Teori *Receptie* sampai era kemerdekaan dengan terbentuknya Peradilan Agama pada 1957, penataan Undang-undang Perkawinan 1974, dan lain-lain.¹⁹

Dilihat dari sudut pandang universalisme, “hukum nasional” yang berwatak kebangsaan merupakan suatu partikularitas, karena menyesuaikan diri dengan realitas kebangsaan yang terbatas dan tidak identik satu sama lain (artinya, masing-masing bangsa memiliki ciri khasnya). Dengan demikian, hukum Islam yang berwatak kebangsaan merupakan suatu partikularitas, ditinjau dari universalisme *syari’ah*. Hukum Islam yang demikian terikat pada pengalaman-pengalaman khas dari bangsa yang bersangkutan, sehingga memiliki perwujudan yang berbeda dari pengalaman bangsa-bangsa yang lain.

Di Indonesia, pencarian hukum Islam ber-karakter kebangsaan mengalami perjalanan yang berliku. Tetapi fenomena tersebut secara umum menggambarkan kemampuan umat Islam di Indonesia mengadopsi hukum Islam sesuai dengan kebutuhan, tuntutan, dan konteks bangsa Indonesia yang berubah dan dinamis. Hal itu dilakukan melalui pemahaman yang mendalam dari para ulama di Indonesia atas kemaslahatan bangsa Indonesia, di satu sisi, yang harus menjadi tujuan pengamalan *syari’ah*, dan tuntutan hukum Islam di sisi lain.

Terdapat dua contoh yang menggambarkan hubungan dialektis antara universalitas dan partikularitas hukum Islam di Indonesia. *Pertama*, tuntutan menjadikan Islam sebagai dasar negara.

Kedua, undang-undang kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia.

Tuntutan mendirikan suatu negara Islam yang diatur sepenuhnya oleh hukum Islam merupakan suatu tuntutan yang membawa banyak dilema bagi negara-bangsa modern. Mengacu kepada pandangan al-Syâthibî, tuntutan ini merupakan bagian dari problem *fiqh siyâsah* yang termasuk dalam partikularitas hukum Islam, sehingga hanya ketika syarat-syarat *taklif*-nya terpenuhi maka tuntutan ini dapat dilaksanakan. Indonesia turut menghadapi dilema ini sejak perdebatan Konstituante, yang berujung pada penghapusan “tujuh kata” Piagam Jakarta pada UUD 1945. Di sini terdapat ketegangan antara universalitas dan partikularitas hukum Islam. Partikularitas hukum Islam menuntut disahkannya Islam sebagai dasar negara dalam kerangka *fiqh siyâsah*, akan tetapi, universalitasnya tidak mewajibkan hal tersebut dilakukan, mengingat ancaman perpecahan bangsa apabila hal itu dipaksakan untuk dilakukan. Universalitas itu adalah pertimbangan kemaslahatan yang menjadi acuan *syari’ah*. Menghadapi dialektika ini, para ulama dan *founding fathers-mothers* bangsa Indonesia mengedepankan universalitas hukum Islam (pertimbangan kemaslahatan bangsa) daripada partikularitas hukum Islam (kewajiban mendirikan negara Islam). Ketegangan ini memungkinkan titik temu di mana hukum Islam dapat dijalankan di dalam bingkai negara-bangsa. Dalam hal ini, partikularitas dikorbankan demi meraih universalitas hukum Islam yang menjadi perekat bagi ikatan kebangsaan.²⁰

Kasus kedua menunjukkan fenomena sebaliknya, di mana universalitas hukum Islam dikalahkan oleh partikularitas hukum Islam, karena mempertimbangkan kekhususan bangsa Indonesia. Hal itu tergambar pada undang-undang kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI).²¹ Undang-undang ini tidak memakai sistem pewarisan patrilineal (jalur ayah) yang berlaku dalam hukum Islam, di mana keturunan dari pihak perempuan sama sekali tidak mendapatkan bagian harta

¹⁹ Mohd. Idris Ramulyo, *Asas-asas Hukum Islam: Sejarah Timbul dan Berkembangnya Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), h. 33.

²⁰ Salahuddin Wahid, “Dinamika Hubungan Islam dan Negara di Indonesia”, *Tashwirul Afkar*, No. 16/2004, h. 70.

²¹ Hal ini dianalisis lebih jauh dalam A. Malthuf Siroj, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: Telaah Kompilasi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2012), h. 198.

warisan. Sebaliknya, dengan memperhitungkan budaya keluarga di Indonesia yang menganut sistem bilateral, di mana keluarga dari pihak ayah dan ibu sama-sama penting, maka Undang-undang KHI menerapkan hukum waris dengan pendekatan bilateral. Hal ini memungkinkan pihak perempuan mendapatkan bagian yang setara dengan pihak laki-laki. Dalam kasus hukum warisan dalam KHI ini, universalitas hukum Islam yang cenderung memberi porsi lebih signifikan pada pihak laki-laki dikondisikan oleh partikularitasnya yang bertolak dari kondisi budaya keluarga yang khas Indonesia, sehingga hukum Islam memungkinkan adopsi atas kekhasan bangsa Indonesia. Hal ini dilakukan melalui suatu ijtihad yang dilakukan oleh para ahli hukum Islam di Indonesia untuk menemukan suatu hukum Islam berwatak kebangsaan yang kontekstual dengan tuntutan bangsa Indonesia.

Penutup

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa hukum Islam memiliki sisi universalitas dan partikularitas. Universalitasnya pada sifat kemutlakan dan kemenyeluruhannya yang menjadi misi *Syari'ah*, sedangkan partikularitasnya terletak pada keterkondisiannya oleh situasi dan kondisi tertentu yang melatari pengalamannya.

Penting untuk melihat bagaimana universalitas dan partikularitas ini diterjemahkan dalam konteks geopolitik, yaitu melalui negara-bangsa: mampukah hukum Islam beradaptasi dengan realitas kebangsaan modern? Kenyataannya, hukum Islam mampu beradaptasi dengan realitas kebangsaan modern melalui penerjemahannya di dalam konteks negara-bangsa. Namun demikian, adaptasi ini terjadi melalui proses yang rumit, di mana terkadang di satu sisi, universalitas hukum Islam dimenangkan di atas partikularitasnya (dalam contoh pembatalan Islam sebagai dasar negara Indonesia), dan partikularitas hukum Islam dimenangkan di atas universalitasnya (dalam contoh penetapan hukum warisan bilateral dalam Kompilasi Hukum Islam).

Adaptasi hukum Islam dengan realitas kebangsaan dalam ketegangan dinamis antara universalitas hukum Islam dan partikularitasnya dapat diuji dalam kasus-kasus serupa di negara-negara lain, sehingga diperoleh kesimpulan

apakah hukum Islam dapat sinergis dengan realitas kebangsaan atau kontraproduktif.

Pustaka Acuan

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities (Komunitas-komunitas Terbayang)*. Yogyakarta: INSIST Press, 2002, Cet. ke-II.
- Al-Syâthibî, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat fi Ushûl al-Syari'ah*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975.
- Azizy, A. Qodri, *Hukum Nasional: Eklektisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, Bandung: Teraju, 2004.
- Behr, Hartmut, *A History of International Political Theory*, London: Palgrave & Macmillan, 2010.
- Hasbullah, Ali, *Ushûl al-Tasyri' al-Islami*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1964, Cet. ke-III.
- Hegel, G.W.F, *The Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Jaya Bakri, Asafri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Kusman Sadik, "Nasionalisme dan Separatisme Haram", dalam <https://muhammadadithio1453.wordpress.com/tag/khilafah/>, diakses tanggal 31 Maret 2015
- Loux, Michael J, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. London: Routledge, 1998.
- Ohmae, Kenichi. *The End of the Nation State*. New York: The Free Press, 1995.
- Ramulyo, Mohd. Idris, *Asas-asas Hukum Islam: Sejarah Timbul dan Berkembangnya Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2004.
- Sina, Ibn, *Al-Najat min al-Gharq fi Bahr al-Dhalalat*, Teheran: Muassasah Intisyarat wa Jab Dansykah, 1379 H.
- Siroj, A. Malthuf, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: Telaah Kompilasi Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2012.
- _____, "Universalitas dan Lokalitas Hukum Islam", *al-Ihkam (Jurnal Hukum dan Pranata Sosial APHI & STAIN Pamekasan)*, Vol. 10, No. 1 Juni 2015.
- Utriza Yakin, Ayang, *Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX M*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Wahid, Salahuddin, "Dinamika Hubungan Islam dan Negara di Indonesia", *jurnal Tashwirul Afkar*, No. 16/2004.