

EPISTEMOLOGI, ONTOLOGI DAN AKSIOLOGI HUKUM ISLAM

Ade Mulyana

Dosen Fakultas Syariah
UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten

Abstrak

Hukum Islam adalah hukum Tuhan yang taken from granted, ia tidak pernah mengalami perubahan sejak diturunkan hingga akhir kehidupan. Sebagai hukum yang universal ia memiliki karakteristik yang senantiasa bisa dilaksanakan kapan saja, di mana saja dan oleh siapa saja. Universalitas hukum Islam didukung oleh seperangkat mashadir al-ahkam yaitu al-Qur'an dan Assunah yang turun dari Allah ta'ala melalui rasulNya. Selain itu ada pula adilah al-ahkam yang dirumuskan oleh para cendekiawan Islam. Hukum Islam yang secara global terdapat di dalam al-Qur'an di jelaskan oleh al-Sunnah yang dikembangkan oleh para juris Islam. Hasilnya adalah hukum Islam yang senantiasa up to date hingga akhir zaman. Pendekatan filsafati untuk mengkaji hukum Islam telah menghasilkan bagaimana ia merupakan metode dalam memperoleh ilmu pengetahuan melalui epistemology. Pada tataran keberadaannya ia menjadi satu disiplin ilmu yang telah kokoh berdiri di atas basis keilmuan berdasarkan wahyu, sehingga secara ontology ilmu hukum Islam menjadi hal unik dalam studi hukum. Aksiologi hukum Islam tercermin dari aplikasi dan implementasi yang konsisten dilakukan umat Islam sebagai hasil dari pemikiran tokoh-tokohnya.

Kata Kunci: *Epistemologi, Ontologi, Aksiologi, Hukum Islam*

A. Pendahuluan

Dalam tradisi sejarah dan keilmuan Islam, filsafat hukum Islam merupakan disiplin baru, sehingga jika dilihat dalam pembedangan ilmu keislaman tradisional, nama “filsafat hukum”

belum dikenal. Kajian yang memiliki kemiripan dalam pembahasan seperti itu dalam tradisi Islam adalah ushul fikih. Adapun penjelasannya bisa dimulai dari ilustrasi berikut ini. Pengadilan Agama masa kini bisa saja mengizinkan seorang istri menggugat cerai atas dasar dia mengalami penderitaan karena suaminya kawin lagi atau poligami. Keputusan untuk menceraikan di sini adalah “pengaturan manusia” yang bersumber dari ketentuan ketuhanan dalam al-Qur’an bahwa istri harus diperlakukan dengan baik.¹

Tapi antara teks al-Qur’an dan keputusan pengadilan tersebut terdapat serangkaian pertanyaan panjang. Dari mana dipastikan keaslian teks al-Qur’an tersebut? Apa persisnya signifikansi itu ke dalam bentuk aturan dan kehidupan sosial, sehingga perlu disebut dalam al-Qur’an? Kewenangan apakah yang sah untuk mengekspresikan signifikansi itu ke dalam bentuk aturan hukum demikian sehingga peradilan mesti peduli? Tindakan hukum apa sajakah yang perlu diambil agar norma tersebut bisa tegak? Apa tujuan diaturnya tindakan hukum tersebut?. Pertanyaan itu sekalipun belum setegas perumusannya, menjadi pertanyaan pokok dalam usul fikih, yang merupakan kajian klasik hukum Islam dianggap mirip dengan kajian filsafat hukum Islam.

Ushul fiqh sebagai sebuah disiplin yang pertama kali digagas asy-Syafi’i sebagaimana dikatakan Imran Ahsan Khan Nyazee merupakan ratunya ilmu keislaman (*the queen of Islamic sciences*).² Di samping kedudukannya sebagai salah satu metodologi dalam kajian hukum Islam, ushul fiqh merupakan cabang ilmu yang dalam banyak hal berkaitan dengan cabang-cabang ilmu keislaman lainnya, seperti ilmu tafsir, ilmu hadis dan ilmu kalam.³ Ushul fiqh sebagai disiplin yang mengkaji hukum, bukan hanya mempelajari masalah-masalah hukum dan legitimasi dalam suatu konteks sosial dan institusional, melainkan juga melihat persoalan hukum sebagai masalah epistemologi. Dengan

¹ Al-Qur’an, al Nisa’ (4) : 19

² Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945), hlm. 1.

³ Terutama ketika berbicara tentang kaidah-kaidah bahasa. Lihat Subhi as-Salih, *Mabahis fi ‘Ulum al-Qur’an*, cet 9 (Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1977), hlm. 299-312 dan; as-Salih, *‘Ulum al-Hadis wa Mustalahuh*, cet. 9 (Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1977), hlm. 113-114.

kata lain ushul fiqh tidak hanya berisi analisis mengenai argumen dan penalaran hukum belaka, akan tetapi di dalamnya juga terdapat pembicaraan mengenai logika formal, teologi dialektik, teori linguistik dan epistemologi hukum. Bahkan Arkoun secara tegas berpendapat bahwa ushul fiqh telah menyentuh epistemologi kontemporer.⁴

Epistemologi adalah cabang filsafat yang mengkaji tentang hakikat dan pelbagai batasan pengetahuan. Epistemologi menguji suatu struktur, asal-usul, dan kriteria pengetahuan. Epistemologi juga berhubungan dengan sejumlah permasalahan yang berkaitan dengan antara lain: persepsi inderawi (*sense perception*), suatu relasi antara “yang mengetahui” (*the knower*) dengan “objek yang diketahui” (*the object known*), suatu jenis kemungkinan tentang pengetahuan dan tingkatan-tingkatan kepastian bagi setiap jenis pengetahuan, suatu hakikat kebenaran, serta suatu hakikat tentang dan justifikasi bagi pelbagai inferensi atau kesimpulan.⁵

Kajian tentang epistemologi, berdasarkan pengertiannya, merupakan bagian dari filsafat yang menelaah tentang hakikat, jangkauan, pengandaian, dan pertanggungjawaban pengetahuan. Kendatipun demikian, epistemologi tidak hanya ditemukan secara terang-terangan sebagai posisi atau ajaran mengenai pengetahuan. Sebagaimana setiap pemahaman mengenai suatu kenyataan tertentu, sikap dan tindakan yang dilakukan terhadapnya, serta tingkah laku berhubungan dengannya mengandaikan suatu filsafat atau teori tersembunyi tertentu, demikian pula setiap pengetahuan atau ilmu mengandaikan sebuah epistemologi tertentu yang mendasarinya. Seperti halnya seorang filsuf berkewajiban mengungkapkan, menilai, mengembangkan, mengoreksi, atau membongkar pengandaian-pengandaian di dalam pemahaman mengenai kenyataan, demikian pula seorang epistemolog mempunyai kewajiban untuk menyelidiki pengetahuan atau ilmu untuk memaparkan, menganalisis pengandaian-pengandaian dasar yang menjadi latar belakangnya.⁶

⁴ Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 52.

⁵ Donald Gotterbarn dalam Barnes dan Noble, *New American Encyclopedia* (USA: Grolier Incorporated, 1991), hlm. 221.

⁶ Kajian tentang teori pengetahuan disebut juga dengan epistemologi (Yunani: *episteme* = knowledge, pengetahuan; dan *logos* = teori). Definisi epistemologi secara umum adalah teori pengetahuan (*theory of knowledge*).

Meskipun begitu, secara ontologis ilmu ushul fiqh dapat dikelompokkan menjadi empat point yaitu (1) nilai-nilai aturan hukum (2) dasar-dasar aturan hukum (*al-adillah al-syar'iah*) (3) cara atau metoda menganalogikan dalil menjadi hukum, dan (4) ketentuan ijthad, taqlid, dialektika kontradiktif, dan tarjih. Ushul-fiqh merupakan khazanah kekayaan ilmu yang secara langsung atau tidak langsung, turut memperkaya model keagamaan kita. Pelaksanaan syariat Islam akan susah seandainya ilmu ini tidak ada, sebab ushul-fiqh dianggap sebagai penuntun fiqh yang merupakan jawaban bagi kehidupan kita. Ilmu ini dapat menjawab beberapa masalah yang diajukan, maka agar kita dapat memanfaatkan, kita harus mengetahui jawaban apa yang perlu dibawakan oleh ilmu ini, setelah kita mengajukan pertanyaan. Di sini kita memerlukan jawaban yang benar, dan bukan debat kusir atau jawaban plintiran (*safsathah*). Lalu muncul pertanyaan, bagaimana kita mencari jawaban yang benar? Masalah ini, oleh kajian filsafat disebut epistemology, dan landasan epistemologi ilmu disebut metoda ilmiah. Dengan kata lain, metoda ilmiah adalah cara yang dilakukan itu dalam menyusun pengetahuan yang oleh filsafat ilmu disebut teori kebenaran.

Ushul-fiqh mempunyai ciri spesifik yang tersusun mengenai apa (ontology), bagaimana (epistemology) dan untuk apa (aksiologi). Ketika landasan ini saling berkaitan, maka ontology ushul fiqh terkait dengan epistemologinya, epistemology ushul-fiqh terkait dengan aksiologinya, dan begitulah seterusnya. Jadi kalau kita ingin membicarakan epistemologi ushul-fiqh, maka kita harus mengaitkannya dengan ontology, dan aksiologi. Tetapi dalam tulisan ini, kita hanya sekedar membahas tentang apa (hakekat dan konsepsi) hukum Islam, sumber dan metode memperoleh hukum Islam dan tujuan hukum Islam itu, yang sedikit banyak telah dipaparkan dalam ilmu ushul fiqh.

B. Hakekat Hukum Islam

Istilah ini pertama kali digunakan pada tahun 1854 oleh J.F. Ferrier yang membuat perbedaan antara dua cabang filsafat yaitu ontologi (Yunani: on = being, wujud, ada; dan logos = teori) dan epistemologi. Ontologi sering disinonimkan dengan metafisika, meskipun yang disebutkan terakhir ini dapat berarti ontologi yang merupakan teori tentang apa, juga berarti pula epistemologi sebagai teori pengetahuan. Baca: Donald Gotterbahr, hal. 221.

Para ushuliyin mendefinisikan “hukum syar’i” sebagai “titah Illahi yang tertuju kepada perbuatan manusia yang berisi tuntutan, penetapan atau pemberian alternatif”. Sebagai “titah Illahi” berarti menyiratkan suatu pandangan, pertama, hukum dalam Islam bersumber pada Tuhan. Hal ini tampak dalam pernyataan ushuliyin, khususnya al-Ghazali bahwa sumber hukum Islam itu adalah satu yaitu firman Allah.⁷ Rasulullah SAW tidak merupakan sumber hukum, Beliau hanyalah merupakan seorang utusan yang menyampaikan hukum Illahi. Hukum itu hanyalah milik Tuhan semata (shahib al-syari'). Kedua, hukum itu mendahului dan tidak didahului serta membentuk dan tidak dibentuk oleh masyarakat. Dalam beberapa kajian, ushul fikih menganut suatu faham mengenai hukum sebagai objek yang terlepas dari sebagian manusia yang mempersepsikannya. Hukum sudah ada sebelum manusia dan masyarakat ada, manusia tinggal menemukannya dan tidak membuatnya. Oleh karena itu hukum syar’i merupakan “man discoved law” bukan “man made law”. Inilah yang dimaksud dengan pernyataan bahwa hukum itu eternal (qadim).⁸

Titah Illahi merupakan kalam Allah yang merupakan salah satu sifat-Nya yang qadim. Namun perlu ditegaskan bahwa “kalam” mempunyai dua pengertian yaitu, ungkapan mental (kalam nafsi) dan ungkapan verbal (kalam lafdzi). Perbedaan ini tampaknya sejalan dengan kegandaan (teks dan makna) yang terdapat dalam semua bahasa antara makna dan kata. Makna adalah konstruk mental yang terdapat pada pikiran seseorang di mana kata adalah ungkapan verbalnya. Sedangkan "kata qadim" menurut al-Ghazali, adalah ungkapan mental yang tidak tersusun dari huruf, suara atau kata. Sedangkan kalam Allah yang didengar oleh Nabi dan didengar oleh umatnya tidak termasuk tatanan gaib yang abadi melainkan termasuk tatanan ciptaan yang baru yang merupakan replika dari kalam Allah yang qadim itu.⁹

Sebagai titah Illahi yang bersifat eternal (qadim), hukum, karenanya adalah benda dalam tatanan gaib bersama wujud Tuhan yang gaib pula. Sebagaimana dahulunya hukum – meskipun manusia sebagai subjeknya – belum ada, bahkan

⁷ Husein Hamid Hasan, *Al Hukm al Syar’i ‘Inda al Ushuliyin*, (Kairo: Dar al Nahdah al Misriyyah, 1972), 27.

⁸ Al Ghazali, *al Mustasfa min Ilmi al Ushul*, (Kairo: Syirkah al Tiba’ah al Fanniyah al Muntahidah, 1971), 119.

⁹ *Ibid.*, 119.

setelah manusia ada berkat ciptaan Allah. Hukum, mungkin saja masih berada dalam kegaibannya tanpa manusia mempersepsikannya. Memang, pada mulanya manusia menaati pemanifestasian dan pemunculan hukum.¹⁰

Hal ini berarti, sebagaimana yang ditegaskan Weiss, penggambaran suatu pengertian yang sangat khas orang Muslim mengenai bagaimana sesuatu yang termasuk tatanan gaib yang abadi menjadi manifes dan memasuki ruang waktu dalam tatanan ciptaan. Pemanifestasian alam gaib ke dalam alam nyata itu melalui ucapan yang didengar Nabi. Dari sinilah kita mulai memasuki lingkungan bahasa. Sebagai titah Ilahi yang qadim, hukum tidak dapat diketahui oleh manusia, dan dengan demikian ia tidak mempunyai arti apa-apa. Di sini para ahli hukum dan teolog Islam sejak zaman yang relatif dini mempersoalkan: bagaimanakah caranya hukum itu dimanifestasikan oleh Tuhan sehingga dapat diketahui oleh manusia. Hal ini memang sangat berhubungan dengan problem pada kajian etika. Menurut para ushuliyin hukum mengikuti nilai baik dan buruk dalam arti apa yang ternyata baik dikehendaki oleh hukum dan apa yang buruk tidak mungkin diperintahkan oleh hukum.

Karenanya dalam konteks hukum Islam, pembuat hukum (Sahib al Syari') adalah hanya Tuhan semata, sedangkan manusia adalah sebatas berusaha menemukan, menggali, discovered hukum Islam tersebut.

Konsepsi Hukum Islam

Untuk dapat menangkap pengertian hukum Islam secara lebih komprehensif tiga istilah perlu dikaji, yaitu: "syari'ah", "fikih" dan "hukum syar'i". Ketiga kata ini sering sekali digunakan untuk menyebut "hukum Islam". Pengertian ketiga istilah tersebut sebagaimana berikut:

1. Syari'ah

Syari'ah berasal dari kata Arab "al-syariah" dan sinonim dengan kata "al-syir'ah". Secara leksikal keduanya berarti "jalan menuju mata air".¹¹ Ungkapan "jalan menuju mata air" ini

¹⁰ Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in The Writing of Saikh al Din al Amidi*, (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), 54-55.

¹¹ Al Qurtubi, *al Jami' li Ahkam al-Qur'an*, (Kairo: Dar al Katib al Arabi li al Tiba'ah wa an Nasr, 1967), VI, 211.

mengandung konotasi “keselamatan”. Berangkat dari pengertian ini dikatakan bahwa agama yang dibawa oleh masing-masing Nabi disebut “syari’ah” karena merupakan jalan menuju kepada keselamatan abadi. Dalam al-Qur’an kata tersebut dipakai dalam arti “agama sebagai jalan lurus yang ditetapkan Allah untuk diikuti oleh manusia agar memperoleh keselamatan”.

Beberapa ahli tafsir al-Qur’an klasik seperti Mujahid (104 H/722 M) menafsirkan kata-kata “al-syari’ah” dan “al-syir’ah” sebagai “agama” (al-din).¹² Namun di lain pihak terdapat pula pendapat yang membedakan syari’ah dengan “al-din” (agama). Syari’ah merujuk kepada aspek-aspek hukum dari agama, sementara “al-din” merupakan aspek akidah dari agama. Qatadah (118 H/736 M), ahli tafsir lainnya, dilaporkan dalam konteks penafsiran al-Maidah (5): 48 menyatakan bahwa agama (yang dibawa oleh semua Nabi) itu satu, tetapi syari’ah-nya berbeda.¹³ Maksudnya adalah inti ajaran agama semua Nabi yaitu ajaran tauhid adalah sama. Yang berbeda adalah ketentuan-ketentuan hukum dalam masing-masing agama Nabi tersebut. Sejalan dengan Qatadah adalah Abu Hanifah (150 H/820 M) yang membedakan antara syari’ah dan din di mana syari’ah merupakan kewajiban agama yang harus dijalankan, sedangkan “al din” adalah pokok-pokok keimanan seperti kepercayaan kepada Allah kepada hari kiamat dan lainnya.¹⁴

Dalam perkembangan kemudian kata “syari’ah” kadang-kadang digunakan untuk merujuk kepada aspek hukum dari agama Islam dan kadang dipakai juga untuk menyebut aspek hukum dan agama itu sekaligus. Al-Asy’ari (324 H/935 M) teolog terkenal secara tegas memaknai syari’ah untuk merujuk pada aspek hukum dari agama Islam. Ia menyatakan bahwa masalah kasus cabang agama, seperti kewarisan, hukum halal dan halal, masalah pidana dan talak harus dikembalikan kepada syari’ah yang dasarnya adalah dalil-dalil sam’i (revelasional), sedangkan masalah pokok agama dikembalikan kepada sejumlah prinsip yang didasarkan kepada dalil akal, pengalaman intuisi. Janganlah dicampuradukkan antara masalah akidah yang didasarkan kepada dalil rasional (‘aqliyyah) dengan masalah

¹² al Jasyiah (18); 25 dan al Maidah (5): 48.

¹³ Abu Hayyan, Tafsir al Bahr al Muhit, (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 1993), I, 514.

¹⁴ Ahmad Hassan, Early Development of Islamic Law, (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), 7.

cabang agama yang didasarkan kepada dalil revelasional (sam'i).¹⁵ Pengertian yang diberikan al-Asy'ari terhadap syari'ah masih tetap dipakai hingga sekarang seperti dapat dilihat penggunaan frasa "fakultas syari'ah", "bank syari'ah" dan judul beberapa buku, serta sejumlah peraturan perundangan muslim. Berbeda dengan Asy'ari, Syatibi (790 H/1388 M) mengartikan "syari'ah" sebagai "keseluruhan ketentuan agama yang mengatur tingkah laku, ucapan dan kepercayaan manusia". Pengertian ini menggambarkan syari'ah dalam arti luas yang meliputi aspek hukum dan aspek doktrinal.¹⁶

Dari apa yang dikemukakan di atas dapat dilihat bahwa terminologi "syari'ah" dipakai dalam dua pengertian, yaitu: dalam arti luas dan dalam arti sempit. Dalam arti luas, syariah dimaksudkan keseluruhan norma agama Islam yang meliputi baik aspek doktrinal maupun aspek praktis. Dalam arti sempit "syari'ah" merujuk pada aspek praktis dari ajaran Islam yaitu, bagian yang terdiri dari norma yang mengatur tingkah laku konkret manusia seperti ibadah, nikah, jual beli, perkara di pengadilan, penyelenggaraan negara dan lainnya. Apabila istilah "hukum Islam" hendak digunakan untuk menerjemahkan istilah "syari'ah", maka "syariah" yang dimaksud syari'ah adalah dalam arti sempit.¹⁷

2. Fikih

Kata "fikih" diambil dari kata Arab "fiqh". Dalam bahasa Indonesia secara leksikal berarti "faham", "mengerti" atau "mengetahui".¹⁸ Kemudian dikembangkan menjadi "pengertian, pengetahuan dan pemahaman mendalam mengenai sesuatu".¹⁹

Sebagai sebuah istilah, fikih dipakai dalam dua arti, pertama, sebagai ilmu hukum (yurisprudensi) dan kedua, sebagai hukum itu sendiri (law).²⁰ Dalam arti sebagai ilmu hukum, fikih

¹⁵ Al Asy'ari, Kitab al Luma' fi Radd 'ala Ahl al Zig wa al Bida', (Beirut: al Matba'ah al Kasulikiyyah, 1952), 94-95.

¹⁶ Al Syatibi, al Muwafaqat fi Usul al Ahkam, (Beirut: Dar al Fikr, 1341 H), I, 153.

¹⁷ Syamsul Anwar, "Islamic Jurisprudence of Christian-Muslim Relations", Al Jami'ah, No. 60, Tahun 1997, 134.

¹⁸ Nyazee, Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1994), 20-21.

¹⁹ Ahmad Hassan, Early Development of Islamic Law, 1.

²⁰ Ahmad Zarqa', al Fiqh al Islami fi Saubuhi al Jadid, (Beirut: Dar al Fikr, 1967), I, 54-55.

didefinisikan sebagai ilmu yang mengkaji hukum-hukum (norma) syari'ah yang menyangkut tingkah laku manusia yang bersumber dari dalil dalil partikuler.²¹ Al-Ghazali mendefinisikan fikih dalam pengertian ilmu hukum sebagai ilmu yang mengkaji hukum-hukum syar'i yang ditetapkan mengenai tingkah laku orang menjadi subjek hukum seperti hukum wajib, sunnah, haram, fasad, sah dan lain sebagainya. Sedangkan dalam arti sebagai hukum itu sendiri, fikih dimaksudkan sebagai kumpulan hukum syar'i mengenai tingkah laku manusia yang ditetapkan melalui al-Qur'an, penjelasan Nabi, ijma ummat dan ijtihad para ahli hukum.²²

Perlu dicatat bahwa dari uraian di atas tampak bahwa syari'ah dalam arti sempit dan fikih dalam arti hukum itu sendiri merujuk kepada himpunan hukum - hukum syar'i yang mengatur tingkah laku manusia. Jadi keduanya menunjuk kepada hal yang sama dan memang dalam arti pemakaian umum dan secara praktis syari'ah dalam arti sempit dan fikih dalam hukum itu sendiri digunakan dalam pengertian yang sinonim. Di Indonesia UU No. 10 tahun 1998 tentang perubahan atas UU No. 7 Tahun 1992 tentang perbankan menyatakan dalam pasal 1 ayat (12) bahwa prinsip Syari'ah (yang berlaku dalam perbankan) adalah aturan perjanjian berdasarkan hukum Islam. Adalah jelas bahwa ketentuan hukum Islam yang berlaku dalam transaksi perbankan adalah fikih dalam arti ketentuan yang merupakan hasil ijtihad. Di samping itu terdapat beberapa buku yang menggunakan judul Syari'at Islam tetapi maksudnya adalah fikih Islam.²³

Apa yang dikemukakan di atas menunjukkan bahwa secara praktis dalam beberapa kata syari'ah dan fikih digunakan secara sinonim dan dapat dipertukarkan yang satu dengan yang lain. Hal ini memang dapat dimengerti karena syari'ah dan fikih keduanya tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Syari'ah memerlukan fikih dalam rangka penjabarannya menjadi peraturan rinci guna menghadapi situasi kongkrit, sementara fikih mestilah bersumber

²¹ Salam Madkur, al Fiqh al Islami, (ttp: Maktabah Abdullah Wahbah, 1995), 44.

²² Ahmad Zarqa', al Fiqh al Islami fi Saubuhi al Jadid, 51.

²³ Wahbah al Zuhaily, al Fiqh al Islami wa Adillatuhu, (Damaskus: Dar al Fikr, 1980), IV, 837.

kepada syari'ah, sehingga tidak mungkin ada fikih tanpa syari'at.²⁴

Meskipun antar kedua konsep "syari'ah" dan "fikih" tidak dapat dipisahkan, pandangan lebih kritis menyatakan bahwa keduanya dibedakan. Syari'ah merupakan ketetapan Illahi yang diwahyukan, dan pembuatnya (Syari') adalah Tuhan sendiri, sementara fikih adalah upaya manusia untuk memahami syari'ah dan karena itu subjeknya adalah manusia yang disebut "faqih". Sesuai dengan arti literal fikih, yaitu paham, mengerti atau tahu maka fikih merupakan kumpulan hukum Islam yang merupakan hasil pemahaman dan interpretasi terhadap syari'ah yang diwahyukan Tuhan. Salah seorang ahli hukum Islam kontemporer melukiskan syari'ah sebagai jalan lempang yang digariskan Tuhan untuk manusia, sementara fikih merupakan rambu-rambu yang dibuat kemudian untuk memudahkan lewat dijalan tersebut.²⁵

Konsekuensi pandangan ini adalah bahwa syari'ah merupakan kewenangan (otoritas) Illahi dan manusia tidak dapat melakukan intervensi guna merubahnya. Sebaliknya fikih bisa berubah setiap saat sesuai dengan perubahan kondisi manusia. Fikih zaman lampau dapat saja berbeda dan memang demikian adanya dengan fikih masa kini dan fikih Arab berbeda dengan fikih Indonesia sebagaimana halnya fikih Syafi'i berbeda dengan fikih Hanafi. Bahkan fikih Syafi'i sendiri mengalami perubahan sehingga terjadi perbedaan ketika di Irak dengan fikih ketika beliau menetap di Mesir yang terkenal dengan "qawl qadim" dan "qawl jadid".

Analisis mengenai syari'ah dan fikih ini menjelaskan konsep hukum Islam dilihat dari segi formalnya dalam keseluruhan, yaitu sebagai "*body of Islamic legal rules*" atau himpunan hukum syar'i yang mengatur tingkah laku manusia.

3. Hukum Syar'i

Apakah hukum syar'i itu sendiri? Uraian mengenai pengertian hukum syar'i ini akan menjelaskan konsep hukum

²⁴ Syamsul Anwar, Epistemologi Hukum Islam, Disertasi Tahun 2000, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 124.

²⁵ An Na'im, Towars an Islamic Reformation., Civil Liberties, Human Rights, and International Law, (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), 50.

Islam dilihat dari segi hakekat dan substansinya.²⁶ Arti etimologi hukum dalam bahasa Indonesia diserap dari bahasa Arab “al hukm” yang secara harfiah dalam bahasa aslinya dipakai untuk berbagai pengertian sesuai dengan konteksnya, misalnya diartikan sebagai keputusan, ketetapan, peraturan, ketentuan, kekuasaan, pemerintahan, dekrit, norma atau nilai hukum.²⁷

Asal mula makna "hukum" dalam bahasa Arab adalah "mencegah". Hakim dinamakan "hakim", karena keputusannya mencegah orang untuk bertindak yang tidak semestinya dan dengan keputusan hakim itu orang tersebut tercegah untuk menyimpang dari hal yang benar.²⁸ Selain itu, kata “al hukm” juga berarti bijaksana (hikmah). Karena keputusan hakim yang sifatnya mencegah dari perilaku yang menyimpang dari kebenaran merupakan suatu hal yang bijaksana. Secara umum kata “al hukm” berarti “al qada bi al adl” (memutuskan dengan adil). Dalam bahasa Arab kata "hukum" dipakai dalam arti kata benda (bi al makna isim maf'ul), seperti arti kata yang baru disebutkan, dan arti kata kerja (bi al makna masdarayn), yaitu "memutuskan", "menetapkan", "memerintah", "berkuasa".

Secara umum hukum dalam bahasa Arab dipakai dalam arti "menetapkan sesuatu yang lebih baik untuk menyatakan hubungan afirmasi maupun negasi (dalam arti kata kerja)" atau "ketetapan mengenai hubungan afirmasi atau negasi sesuatu yang lain (dalam kata benda)". Misalnya seorang menyatakan gedung itu bagus atau gedung tidak bagus. Di sini orang tetap menetapkan gedung itu bagus atau tidak bagus. Tindakan orang itu mensifati gedung tersebut (kata kerja) dan pernyataannya mengenai gedung itu bagus (kata benda) adalah hukum menurut pengertian hukum. Contoh lain adalah tentang penetapan kualifikasi hakim perihal penetapan hukum bersalah atau tidak. Pernyataan afirmasi atau negasi mengenai hubungan dua hal menyangkut hubungan kausal alam fisik disebut hukum alam. Apabila menyangkut hubungan logika pikiran disebut hukum

²⁶ Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam*, 125-126.

²⁷ Ahmad Hassan, *The Principles of Islamic Jurisprudence, The Command of The Syari'ah and Judicial Norm*, (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), 7.

²⁸ M Salam Madkur, *al Hukmu al Tahyiri au Nadzariyyah al Ibahah inda Usuliyin wa al Fuqaha*, (Mesir: Dar al Nahdah al Arabiyyah, 1965), 16.

akal, apabila menyangkut masalah syari'ah disebut hukum syar'i.²⁹

Secara teknis dalam teori hukum Islam, hukum syar'i didefinisikan sebagai "titah (khithab) Ilahi menyangkut perbuatan subjek hukum, titah yang berupa tuntutan, perizinan dan penetapan". Definisi ini mengandung dua hal, pertama, bahwa hukum itu adalah titah Ilahi yang tertuju kepada manusia sebagai subjek hukum menyangkut tingkah lakunya. Kedua, bahwa hukum yang merupakan titah Ilahi itu berisi tuntutan, alternasi (pemberian pilihan) atau penetapan.³⁰

Terdapat dua pemahaman mengenai maksud titah Ilahi (khitab Allah) dalam definisi diatas. Pertama pandangan teoritis hukum Islam (ushuliyin) dari aliran Mutakallimin (Syafi'iyah) dan kedua pandangan teoritis hukum Islam dari aliran Hanafiyah (Fuqaha). Menurut para teoritis hukum Islam dari aliran Mutakallimin dengan "titah Ilahi" di sini dimaksudkan sebagai "pernyataan mental (al-kalam nafsi) yang merupakan isi dari pernyataan verbal (al kalam lafdzi) dan bukan pernyataan verbal itu sendiri".³¹ Pernyataan verbal itu adalah ungkapan dalam wujud kata-kata dari pernyataan mental. Seperti ditegaskan oleh al-Qarafi (684 H/1285 M), hukum adalah pernyataan mental dan bukan pernyataan verbal, karena verbal itu adalah dalil hukum. Jadi yang dimaksud dengan titah Ilahi sebagai hukum di sini adalah pengertian yang terkandung dalam firman Allah dan sabda Nabi yang menyapa perbuatan manusia, sedangkan teks firman Allah atau teks Hadits Nabi adalah dalil hukum. Hal ini dapat dibandingkan dengan kita mengatakan, di dalam konteks hukum positif, bahwa pasal undang-undang itu adalah sumber hukum, hukumnya adalah isi yang dirumuskan dalam Undang-Undang tersebut.³²

Selanjutnya titah Ilahi itu bisa berwujud mewajibkan, melarang, menganjurkan, memakruhkan atau membolehkan manusia sebagai subjek hukum untuk melakukan atau tidak melakukan. Dan bisa berupa menetapkan hubungan dua hal yang satu menjadi sebab, syarat atau penghalang bagi yang lain.

²⁹ Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam*, 127.

³⁰ Sadr al Syari'ah, *al Taudih fi Hal Gawamid al Tanqih*, (Kairo: Dar al Ahd al Jadid li al Tiba'ah, 1957), I, 13-14.

³¹ Al Ghazali, *al Mustasfa min Ilmi al Ushul*, 119-200.

³² Al Qarafi, *Tanqih al Fusul fi Ikhtilaf al Mahsul*, (Beirut: Maktabah Kulliyat al Azhariyyah, 1973), 67-68.

Contohnya adalah berbagai firman Allah dalam keharusan memenuhi perjanjian yang telah dilaksanakan, pelarangan seseorang untuk makan riba berlipat-lipat atau pembunuh tidak boleh menerima dari warisan terbunuh.³³

Uraian di atas memperlihatkan bahwa para teoritis hukum Islam aliran Mutakallimin mengkonsepsikan hukum dalam arti kata kerja, karena hukum tidak lain dari tindakan pembuat hukum Syar'i mewajibkan, melarang, menganjurkan, memakruhkan atau membolehkan subjek hukum untuk melakukan atau tidak melakukan suatu perbuatan atau menetapkan kaitan dua hal di mana yang satu menjadi sebab, syarat atau jadi penghalang yang lain.³⁴

Adapun para teoritis hukum Islam dari aliran Fuqaha mengkonsepsikan hukum sebagai efek yang timbul dari titah Ilahi bukan titah itu sendiri, dengan demikian hukum termasuk kategori penderitaan, yaitu efek yang timbul dari adanya aksi Tuhan menyapa tingkah laku manusia. Apabila Syari' memerintahkan pemenuhan perjanjian maka efek dari perintah itu adalah pemenuhan perjanjian itu menjadi wajib.³⁵

Meskipun tampak berbeda kedua konsep hukum yang dikemukakan di atas, pada hakekatnya tidak berbeda substansinya karena kedua belah pihak sama mengakui hukum sebagai titah Ilahi, perbedaannya terletak hanya pada sudut pandang pijakan awal masing-masing. Mutakallimin melihat titah itu dari sudut sumbernya yaitu pembuat hukum Syari', sehingga diartikan aksi-Nya menyapa manusia. Fuqaha melihat titah itu dari segi efek yang ditimbulkan terhadap manusia.

Paparan di atas memperlihatkan adanya delapan kategori hukum, yaitu ijab, tahrim, nadab, karahah, ibahah, penetapan sebab, penetapan syarat, penetapan penghalang. Lima kategori pertama dinamakan hukum taklifi dan tiga terakhir hukum wadli, sedangkan yang bersifat alternasi dinamakan tahyir. Apabila dihubungkan dengan perbuatan manusia, maka perbuatan tersebut menjadi wajib, haram, mandub, makruh, mubah, sebab, syarat atau penghalang. Dengan demikian nampak bahwa hukum syar'i itu merupakan kategorisasi terhadap perbuatan manusia namun bukan kategorisasi yang bersifat deskriptif belaka, melainkan

³³ Al Ma'idah (5); 1.

³⁴ Al Ghazali, al Mustasfa min Ilmi al Ushul, I, 59-60.

³⁵ Amin Badsyah, Taisir al Tahrir, (Beirut: Dar al 'Ilmiyyah, tt), II, 129.

kategorisasi normatif karena di dalamnya terkandung suatu penilaian. Justru tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa hakekat hukum syar'i adalah merupakan penilaian Ilahi terhadap perbuatan manusia.³⁶

Sumber Hukum Islam

Kata-kata "sumber hukum Islam" merupakan terjemahan dari mashadir al-ahkam oleh ulama fikih dan ushul klasik atau adillah al-syar'iah oleh ulama sekarang yang diartikan sebuah wadah yang merupakan tempat penggalian norma-norma hukum dan ini hanya berlaku pada al-Qur'an dan Sunnah.³⁷ Sedangkan dalil merupakan petunjuk yang membawa kita kepada usaha untuk menemukan hukum atau sebagai media untuk menemukan hukum, seperti ijma, qiyas, istihsan, istislah, sad al-zari'ah, istishhab, 'amal ahl al-Madinah, syar'u man qablana, mashlahah mursalah, dan lain sebagainya.

Al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dalam bahasa Arab dengan perantaraan Malaikat Jibril sebagai hujjah (argumentasi) bagi-Nya dalam mendakwahkan kerasulan-Nya dan sebagai pedoman hidup bagi manusia yang dapat dipergunakan untuk mencari kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat serta media untuk bertaqarrub kepada Allah dengan membacanya. Tidak ada perselisihan pendapat di antara kaum muslimin tentang al-Qur'an itu sendiri sebagai hujjah yang kuat bagi mereka dan bahwa ia serta hukum yang wajib ditaati itu datang dari Allah.

Bukti yang menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan sumber dan dalil hukum yang utama dan pokok, dapat ditemukan dalam al-Qur'an sendiri. Seluruh al-Qur'an dari segi lafadz dan maknanya adalah qat'iy al wurud. Artinya semua lafadz dan makna dalam al-Qur'an datang dari Allah tanpa diragukan lagi keasliannya. Dengan demikian semua lafadz adalah mutawatir. Sedangkan dari segi dalalah hukumnya sebagian qathi wurud sebagian lagi dzanni al-dalalah. Qath'i al-dalalah berarti ketentuan hukumnya tidak membutuhkan penafsiran lagi. Sedangkan ketentuan hukum dzanni al-dalalah adalah mengandung dan menampung berbagai penafsiran.

³⁶ Ibid., 136.

³⁷ Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 81.
40 Ibid, 83.

Nilai Epistemik Sunnah.

Sedangkan sunnah adalah suatu laporan mengenai masa lalu, khususnya laporan seputar Nabi Saw menyangkut perkataannya, perbuatannya dan persetujuan diam yang ditunjukinya (taqrir). Pertanyaan yang timbul dari segi epistemologi adalah mungkinkah kita mengetahui masa lampau?³⁸

Para ushuliyin, sebagaimana diamati oleh Weiss, menyadari bahwa pengetahuan kita tentang masa lalu itu terbatas adanya, karena masa lalu itu telah lenyap buat selamanya dan tidak mungkin dihadirkan kembali secara empiris. Apa yang masih tersisa tentangnya dalam rekaman atau dalam memori kolektif masyarakat tidaklah memadai untuk dianggap sebagai suatu pengetahuan yang pasti. Maksimal yang dapat kita lakukan dalam upaya merekonstruksi masa lalu itu adalah membuat opini yang tentatif (dzanni). Bahkan berlaku juga terhadap laporan sekitar Nabi sendiri yang merupakan sumber ajaran dan sumber agama. Namun sebaliknya para ahli ushuliyin juga menyadari bahwa merelatifikasi sejarah masa silam secara menyeluruh adalah suatu tindakan kebodohan dari sudut pandang agama berarti pengingkaran terhadap wahyu itu sendiri yang merupakan peristiwa masa lalu. Oleh karena itu menurut para ushuliyin pastilah ada suatu bagian dari masa lalu itu dan barangkali merupakan inti sejarahnya yang dapat kita ketahui secara pasti. Atas dasar itu para ushuliyin membedakan pengetahuan tentang masa lalu menjadi pengetahuan yang bersifat pasti (qath'i) dan pengetahuan yang bersifat tentatif (zhanni).³⁹

Kita tentu yakin dengan pasti bahwa figur seperti Abu Hanifah, Syafi'i atau bahkan Nabi Muhammad sendiri adalah figur historis yang benar-benar ada dalam sejarah.⁴⁰ Kepastian kita tentang historisitas figur ini persis sama dengan kepastian kita tentang adanya tempat-tempat yang jauh dari kita dan belum pernah kita kunjungi seperti Mekkah, Baghdad, Mesir, Cina dan

³⁸ Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam*, Disertasi, Tahun 2000, IAIN Sunan Kalijaga, 272.

³⁹ Bernard Weiss, "Knowledge of The Past: The Theory of Tawatur According to Al-Ghazali", *SI*, LXI, (Paris:, 1985), 84. Sebagaimana dikutip oleh Syamsul Anwar dalam *Epistemologi Hukum Islam*, 273.

⁴⁰ Al-Ghazali, *al Mustasfa min Ilmi al Ushul*, (Kairo: Syirkah al Tiba'ah al Fanniyah al Muftahidah, 1971), 156.

sebagainya. Barang siapa yang mengingkari semua ini adalah benar-benar gila dan keras kepala. Persoalannya adalah bagaimana pengetahuan hal-hal di luar jangkauan pengalaman inderawi manusia itu dimungkinkan, pada zamannya para ushuliyin klasik berhadapan dengan para penganut paham empiris, yang berpendapat bahwa tiada pengetahuan yang diluar pengalaman inderawi manusia.

Menurut ushuliyin pengalaman inderawi bukan satu-satunya sumber andalan yang masih bagi pengetahuan manusia. Di samping indera masih terdapat sumber lain yang valid asalkan pengetahuan mengenai peristiwa atau objek yang jauh dan di luar jangkauan pengalaman empiris manusia dapat diperoleh. Prinsip yang melandasi pengetahuan ini diambil dari prinsip yang sama ketika diterapkan di peradilan. Melalui kesaksian yang benar dari para saksi, hakim di pengadilan dihubungkan kepada peristiwa sebenarnya dari kasus yang sedang ia tangani. Kesaksian memungkinkan kita memperluas di luar capaian pengalaman individual kita, seperti pengetahuan kita tentang keberadaan kota-kota yang jauh yang belum pernah kita kunjungi.⁴¹

Dalam pengetahuan sejarah mengenai zaman lampau, kesaksian serangkaian orang yang disebut rawi dalam teori 'ulum al-hadits dan pembentukan sanad yang menghubungkan kita ke masa lalu menjadi jembatan yang memungkinkan kita memiliki pengetahuan tentang masa silam itu. Seperti ditegaskan oleh Syafi'i, dasar pengetahuan kita tentang perintah Nabi tidak lain adalah laporan tentang dan berasal darinya seperti halnya dasar pengetahuan hakim di pengadilan untuk memberikan suatu keputusan hukum adalah laporan dari kesaksian saksi. Pada hakekatnya adalah laporan mengenai peristiwa lampau yang telah terjadi. Oleh karena itu kriteria yang diterapkan untuk menguji kebenaran laporan zaman silam itu adalah seperti kriteria untuk menguji kesaksian para saksi.⁴²

Karenanya ada dua kategori laporan, yaitu laporan mutawatir dan ahad. Laporan mutawatir merupakan laporan yang dialirkan melalui banyak jalur yang sedemikian rupa di mana tidak memungkinkan terjadinya persekongkolan untuk

⁴¹ Heer (ed), *Islamic Law and Jurisprudence*, (London: University of Washinton Press, 1990), 9.

⁴² Al Syafi'i, *Ihtilaf al Hadits*, (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyah, 1986), 12-13.

memalsukannya. Sedangkan laporan tunggal (ahad) adalah laporan yang disampaikan melalui satu jalur atau lebih tetapi tidak mencapai derajat mutawatir. Secara epistemologis laporan mutawatir menimbulkan pengetahuan (ilmu). Mutawatir sendiri berarti bertubi-tubi atau beruntun. Jadi keberuntunan serta banyaknya jalur dan sumber laporan tersebut menimbulkan kepastian tentang kebenaran isinya. Laporan mutawatir termasuk laporan jenis ini, yaitu laporan yang kebenaran isinya diketahui berdasarkan laporan itu sendiri, tanpa tergantung kepada atau ditentukan oleh verifikasi empiris.⁴³

Mayoritas ushuliyin menyatakan bahwa pengetahuan yang dihasilkan melalui laporan mutawatir termasuk pengetahuan niscaya, yaitu pengetahuan yang tercipta dalam diri manusia sedemikian rupa tanpa ia menyadari proses penalaran diskursif yang terjadi. Seperti terjadi pembunuhan dan sejumlah banyak orang yang menyaksikan peristiwa itu tentang kejadiannya maka laporan orang pertama barangkali menimbulkan asumsi yang belum begitu kuat. Namun laporan orang kedua, ketiga dan selanjutnya menambah kuat keyakinan kita tentang peristiwa yang terjadi.⁴⁴

Otentikasi Sunnah dan Kriteria Kebenaran

Sunnah adalah sebuah pernyataan historis yang bersifat singular dan bukan merupakan deskripsi menyeluruh mengenai bagian tertentu dari masa silam. Adanya sunnah dari Ibn Mas'ud yang mengatakan: "apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin adalah baik di sisi Allah" adalah sebuah pernyataan singular mengenai satu peristiwa, yaitu peristiwa Ibn Mas'ud pernah membuat pernyataan. Apabila Sunnah dipersempit lagi maksudnya dengan dibatasi hanya pada pernyataan historis masa silam seputar Nabi yang lazimnya disebut "hadits", maka tampak bahwa setiap hadits adalah suatu pernyataan singular di sekitar Nabi.⁴⁵

Bagi para ahli hukum Islam seperti halnya seluruh sejarawan adalah penting bahwa pernyataan singular historis itu benar. Bagi para ahli hukum Islam kebenaran khabar atau singular sekitar Nabi itu memiliki arti penting karena pernyataan

⁴³ Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam*, 281.

⁴⁴ Al-Ghazali, *Al Mustasfa min Ilmi al Ushul*, 170.

⁴⁵ Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam*, 283-284.

tersebut menjadi premis yang kepadanya dikaitkan kebenaran hukum yang disimpulkan dari pernyataan historis tersebut. Lalu di sini kita berhadapan dengan maksud pernyataan benar itu. Dalam filsafat epistemologis dikembangkan beberapa teori kebenaran, namun untuk pengkajian kebenaran laporan sejarah dianggap dua teori yang relevan, yaitu teori korespondensi dan teori koherensi.⁴⁶

Menurut teori kebenaran korespondensi suatu pernyataan adalah benar apabila pernyataan itu sesuai dengan fakta, dan sebaliknya apabila tidak sesuai dengan fakta maka pernyataan itu tidak benar. Jadi inti teori kebenaran korespondensi adalah penekanan pada ekuivalensi kebenaran dan kenyataan atau fakta. Misalnya untuk menguji apakah pernyataan sekarang hujan, adalah benar kita harus pergi keluar rumah dan melihat apakah memang faktanya ada hujan atau tidak. Hanya apabila di luar memang hujan pernyataan tersebut adalah benar jika tidak berarti salah. Contoh hujan diatas adalah contoh yang sederhana. Persoalannya apabila fakta tidak sesederhana dan tidak selalu mudah untuk ditangkap guna menjadi acuan kebenaran suatu pernyataan. Fakta sering harus dirumuskan dan ditetapkan. Apabila kita hendak menguji dalam suatu kelas misalnya, ada dua anak yang berprestasi, maka kita harus merumuskan bagaimanakah seorang siswa baru dikatakan berprestasi apakah nilai sembilan atau aktif dalam kelas atau menjadi rujukan pertanyaan bagi temannya. Hal ini akan lebih kentara lagi dalam penyelidikan historis mengenai zaman lampau yang telah lenyap selamanya dan karena itu fakta harus direkonstruksi.⁴⁷

Akan tetapi penyelidikan dan perdebatan mengenai kekurangan dan kelebihan masing-masing dari kedua teori kebenaran ini membawa kepada kesimpulan bahwa keduanya bukan teori yang bertentangan satu sama lain. Justru sebaliknya saling melengkapi teori korespondensi menunjukkan kepada apa yang kita maksudkan bila mengatakan bahwa suatu pernyataan benar dan teori koherensi menunjukkan bagaimana menetapkan kebenaran suatu pernyataan. Dengan kata lain yang pertama

⁴⁶ FR. Arkensanit, *Refleksi tentang Sejarah, Pendapat-pendapat Modern tentang Sejarah*, Dick Hartono (terj), (Jakarta: Gramedia, 1987), 112-113.

⁴⁷ Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam*, 286.

mendefinisikan konsep kebenaran dan yang kedua menunjukkan ukuran untuk mengecek kebenaran.⁴⁸

Kebenaran khabar mutawatir tidak dapat dimasukkan ke dalam teori kebenaran yang ada, karenanya teori kebenaran jenis ini adalah tersendiri dan dapat disebut sebagai teori kebenaran mutawatir. Pengetahuan mutawatir bukan kebenaran inferensial, data eksternal bukan objek verifikasi empiris untuk mendapatkan pengetahuan itu. Tetapi data empiris itu harus ada untuk terwujudnya pengetahuan mutawatir hanya analisisnya berlangsung secara tanpa disadari prosesnya. Hal ini karena sifat tawatur. Kebenaran laporan ini merupakan suatu keniscayaan yang tercipta dalam diri penerima laporan secara tanpa terelakkan.⁴⁹

Tujuan Hukum Islam

Bangunan hukum dalam Islam telah jadi terlebih dahulu sebelum para ahli memikirkan untuk membuat konsep atau teori tentang tujuan hukum Islam. Orang pertama yang berhasil menyusun teori tujuan hukum dalam Islam dengan sistematis adalah al-Ghazali. Ia hidup ketika pengkajian dalam hukum Islam telah disusun lengkap. Al-Ghazali mengemukakan teorinya tentang maqashid syari'ah Islam. Istilah yang dikemukakannya menjadi terkenal dan dipergunakan untuk menunjuk apa yang sekarang dikenal sebagai tujuan hukum. Pada pokoknya, tujuan hukum dalam Islam adalah masalah yang secara bahasa sama artinya dengan manfa'ah (manfaat) dan sering diberi pengertian sebagai kepentingan manusia.

Al-Ghazali mengatakan bahwa maqashid syari'ah dibagi menjadi dua wilayah, yaitu masalah dunia dan akhirat. Masing-masing wilayah ditegakkan dengan dua langkah, yaitu langkah tahshil (mengusahakan terpenuhinya manfaah) dan ibqa' (usaha menghilangkan mudarat).⁵⁰ Kedua wilayah tersebut dilebur lalu dibagi ke dalam lima sektor masalah (kulliat al-khams), yaitu nafs (perlindungan terhadap nyawa), aql (perlindungan terhadap akal), din (perlindungan terhadap agama), nasl (perlindungan terhadap keturunan) dan mal (perlindungan terhadap hak milik).

⁴⁸ Ibid., 290.

⁴⁹ Al Baqillani, Kitab al Tamhid, (Beirut: al Maktabah al Syarqiyyah, 1957), 11

⁵⁰ Al-Ghazali, Syifa' al Ghalil, (Baghdad: tnp, 1971), 159-160.

Masing-masing didukung oleh aturan hukum Islam (fikih) dalam seluruh bab sebagaimana yang tercantum dalam kitab-kitab fikih. Aturan ini dikelompokkan dalam tiga kategori, yaitu peringkat dharuriyat, hajiyat dan tahsiniyat.⁵¹

Pemikir Islam belakangan ada yang memasukkan dua hal lagi ke dalam tujuan hukum Islam, yaitu bahwa hukum Islam bertujuan mendidik manusia dan keadilan. Abu Zahrah mengatakan bahwa hukum Islam mengambil individu sebagai fokus pembinaan. Pertama-tama Islam membidik individu agar memiliki keimanan dan sifat bisa dipercaya sebagai cara untuk mencapai tujuan sosialnya. Ibadah yang dimaksud sebagai cara mendidik individu agar berguna bagi masyarakat dan menjauhkannya diri dari sifat mementingkan diri sendiri. Abu Zahrah mengutip ayat al-Qur'ani, Hadits Nabi dan berbagai tata cara ibadah yang mencerminkan hikmah ibadah, mulai dari shalat sampai haji.⁵²

Selain itu, hukum Islam juga bertujuan menegakkan keadilan di kalangan masyarakat. Keadilan harus tegak mulai dari peradilan sampai pada mu'amalah (hubungan antar manusia). Ajaran Islam juga menegaskan persamaan manusia di muka hukum, tanpa memandang kekayaan, pangkat, rasa, golongan, kelas dan sebagainya. Artinya Abu Zahrah hanya merekonstruksi dari kemapanan yang ada bukan membuat spekulasi seperti yang terjadi dalam sejarah pemikiran Barat. Ia mengutip ayat, hadits, meneliti fikih yang telah ada untuk melakukan penyimpulan induktif.⁵³

Kesimpulan

Pembicaraan tentang filsafat hukum Islam, sebenarnya tidak didudukkan untuk saling menafikan atau membongkar dan membuat yang baru ilmu ushul fiqh, melainkan semata-mata cerminan dan perhatian utama yang diberikan oleh masing-masing pemikir. Ada kalanya seseorang lebih suka berbicara tentang hukum sebagai bersumber dari Tuhan. Orang lain lebih suka berbicara tentang metode menggali hukum dari sumbernya. Sementara pemikir lain lebih suka berbicara tentang tujuan dan

⁵¹ Al-Ghazali, *al Mustasfa min Ilmi al Ushul*, I, 161..

⁵² Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu al Ushul Fiqh*, Jakarta: MTDII, 1972), 200-202.

⁵³ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al Fiqh*, (tt: Dar al Fikr al Arabi, tt), 364.

seterusnya. Kajian-kajian yang bervariasi dewasa ini semestinya digunakan sebagai cara mempertajam analisa dalam wacana hukum Islam.

Dengan kata lain teori hukum Islam sebenarnya telah ditulis lengkap dengan segala isinya, mulai dari sumber hukum, validitas sumber hukum, cara memperlakukan sumber hukum, cara mengatasi masalah, metode penggalian hukum, tujuan hukum dan sebagainya, sehingga secara nyata telah di bahas dalam hukum Islam meliputi aspek ontologis, epistemologis dan aksiologis yaitu hakekat hukum, sumber dan cara memperoleh hukum dan tujuan hukum. Ketika sebuah “negara Islam” misalnya, menjatuhkan hukum potong tangan bagi pencuri itu jelas prosesnya mulai dari fakta tekstual berupa al Qur’an dan Sunnah sampai putusan hukum.

Hukum Islam merupakan “kerjasama” antara Tuhan dan manusia. Yang bagian Allah lebih kurang tak bisa diubah lagi, sementara manusia berwenang apa yang menjadi bagiannya. Dalam hukum Islam juga ada berbagai aliran madhhab, tetapi semuanya menerima al Qur’an, Sunnah dan ijtihad sebagai sumber hukum. Ketiganya merupakan platform minimal yang disepakati dalam pembentukan aturan hukum.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur’an Al Karim

Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, tt.)

Abdullah M Husein al ‘Amiri, *Dekontruksi Sumber Hukum Islam Pemikiran Hukum Naj ad Din al Thufi*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004)

Abu Hayyan, *Tafsir al Bahr al Muhit*, (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 1993)

Abu Zahroh, *Usul al-Fiqh*, (ttp.: Dar al-Fikr al-‘Araby, tt.),

Ahmad Hassan, *Early Development of Islamic Law*, (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994)

Ahmad Hassan, *The Principles of Islamic Jurisprudence, The Command of The Syari'ah and Judicial Norm*, (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994)

Ahmad Zarka', *al Fiqh al Islami fi Saubuhi al Jadid*, (Beirut: Dar al Fikr, 1967)

Akh. Minhaji, "A Problem of Methodological Approach to Islamic Law Studies", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999,

Akh. Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqih", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999.

Akhmad Raisuni, *Nadzariyyat al Maqashid Inda al Al-Syathibi*, (Rabath: Dar al Aman, 1991),

Al Al-Syathibi, *al Muwafaqat fi Ushul al Fiqh*, (tt: Dar al fikr, tt), III, 62-64.

Al Asy'ari, *Kitab al Luma' fi Radd 'ala Ahl al Zig wa al Bida'*, (Beirut: al Matba'ah al Kasulikiyah, 1952)

Al Baqillani, *Kitab al Tamhid*, (Beirut: al Maktabah al Syarqiyyah, 1957)

Al Buti, *Dawabith al Maslahah fi al Syari'ah al Islamiyah*, (Beirut: Muasasah, tt)

Al Ghazali, *al Mustasfa min Ilmi al Ushul*, (Kairo: Syirkah al Tiba'ah al Fanniyah al Muntahidah, 1971)

Al Qarafi, *Tanqih al Fusul fi Ikhtilaf al Mahsul*, (Beirut: Maktabah Kulliyat al Azhariyyah, 1973)

Al Qurtubi, *al Jami' li Ahkam al-Qur'an*, (Kairo: Dar al Katib al Arabi li al Tiba'ah wa an Nasr, 1967)

Al Syafi'i, *Ihtilaf al Hadits*, (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyah, 1986)

Al-Ghazali, *Syifa' al Ghalil*, (Baghdad: tnp, 1971)

Amin Abdullah, "Paradigma alternative Pengembangan Usul Fikih dan Dampaknya pada Fikih Kontemporer", dalam Ainurrafiq (Ed), *Madzhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer*, (Yogyakarta; ar-Ruzz Press, 2002)

Amin Badsyah, *Taisir al Tahrir*, (Beirut: Dar al 'Ilmiyyah, tt)

An Na'im, *Towards an Islamic Reformation., Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1990)

as-Salih, 'Ulum al-Hadis wa Mustalahuh, cet. 9 (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayan, 1977)

Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in The Writing of Saikh al Din al Amidi*, (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992)

Donald Gotterbarn dalam Barnes dan Noble, *New American Encyclopedia* (USA: Grolier Incorporated, 1991)

Ensiklopedi Hukum Islam, (Jakarta: Ichtiar baru Van Hoeve, 1997)

Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997)

FR. Arkensanit, *Refleksi tentang Sejarah, Pendapat-pendapat Modern tentang Sejarah*, Dick Hartono (terj), (Jakarta: Gramedia, 1987)

Hans George Gadamer, *Truth and Method*, (New York: The Seabury Press, 1975)

Heer (ed), *Islamic Law and Jurisprudence*, (London: University of Washinton Press, 1990)

Husein Hamid Hasan, *Al Hukm al Syar'i 'Inda al Usuliyin*, (Kairo: Dar al Nahdah al Misriyyah, 1972)

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945).

M Arkoun, *Pemikiran Arab*, Yudian W Asmin (Terj), (Yogyakarta: Pustaka, 1996), 71.

M Salam Madkur, *al Hukmu al Tahyiri au Nadzariyyah al Ibahah inda Usuliyin wa al Fuqaha*, (Mesir: Dar al Nahdah al Arabiyyah, 1965)

M. Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991),

Mahsun Fuad, "Ijtihad Ta'lili sebagai Metode Penemuan Hukum Islam (Telaah dan Perbandingannya dengan Analogi Hukum positif)," *Hermedia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol.3, No. 1, Januari-Juni 2004

Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al Fiqh*, (tt: Dar al Fikr al Arabi, tt)

Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994)

Muhammad Ma'ruf ad-Dawalibi, *al-Madhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh*, (Ttp: Dar al-Kitab al-Jadid, 1965)

Nuruddin Itr, *Ulumul Hadits*, (Bandung: Rosdakarya, 1997)

Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, (Islamabad: Islamic Research Insitute, 1994)

Sadr al Syari'ah, *al Taudih fi Hal Gawamid al Tanqih*, (Kairo: Dar al Ahd al Jadid li al Tiba'ah, 1957)

Salam Madkur, *al Fiqh al Islami*, (ttp: Maktabah Abdullah Wahbah, 1995)

Satria Effendi M Zein, “*Maqashid Syariah dan Perubahan Sosial*”, Dialog, (Balitbang Depag, No 33, Tahun XV, 1991)

Subhi as-Salih, *Mabahis fi ‘Ulum al-Qur’an*, cet 9 (Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1977)

Syamsul Anwar, “*Islamic Jurisprudence of Christian-Muslim Relations*”, Al Jami’ah, No. 60, Tahun 1997

Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam*, Disertasi Tahun 2000, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Wael B Hallaq, “*On inductive Corroboration, Probability, and Certainty*”, dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, Nicholas heer (Ed)

Wael B Hallaq, *A History of Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Fikih*, (Cambridge: University Press, 1997)

Wael B Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Ushul Fikih Madzab Sunni*, E Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid (terj.), (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2000)

Wahbah al Zuhaily, *al Fiqh al Islami wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dar al Fikr, 1980)

Zarkasi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman, *Pengantar Ilmu Fiqh-Ushul Fikih I*, (Yogyakarta; LESFI, 1994)