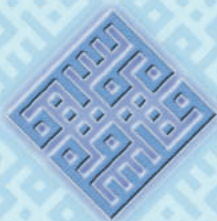


Filsafat Hukum Islam



Tim Penulis:

Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Dr. Jabbar Sabil, MA

Dr. Ali Abubakar, M.Ag.

Dr. Mizaj Iskandar, Lc. L.L.M

Dedy Sumardi, M.Ag

Editor:

Dr. Jabbar Sabil, MA

Filsafat Hukum Islam

Tim Penulis:

Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Dr. Jabbar Sabil, MA

Dr. Ali Abubakar, M.Ag.

Dr. Mizaj Iskandar, Lc. L.L.M

Dedy Sumardi, M.Ag

Editor:

Dr. Jabbar Sabil, MA

Diterbitkan oleh
Ar-Raniry Press
Banda Aceh 2021

Filsafat Hukum Islam

©Hak cipta pada penulis

Penulis:

Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Dr. Jabbar Sabil, MA

Dr. Ali Abubakar, M.Ag.

Dr. Mizaj Iskandar, Lc. L.L.M

Dedy Sumardi, M.Ag

Editor:

Dr. Jabbar Sabil, MA

Sampul dan Tata letak:

Muhadi

ISBN: 978-623-7410-81-2

Ukuran buku: 13.5 x 20.5 cm

Ketebalan xvi + 280 hlm

Penerbit:**Ar-Raniry Press**

Jl. Ar-Raniry No. 1 Komplek Pascasarjana UIN Ar-Raniry

Banda Aceh, 23111

Email: ar-raniry.press@ar-raniry.ac.id

Distributor Tunggal:

PT. NASKAH ACEH NUSANTARA

Jl. Lamreung, Desa Ie Masen, No. 11, Spg. 7

Ulee Kareng-Banda Aceh, 23117

Telp./Fax. 0651-7315103

Email: nasapublisher@yahoo.com

www.naskahaceh.com

Cetakan pertama, Juni 2021

Hak Cipta Dilindungi Undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

SAMBUTAN
REKTOR UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
AR-RANIRY BANDA ACEH

“Guruku”

Puji dan syukur kita panjatkan kepada Allah Swt. Shalawat beriring salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Besar Muhammad Saw, keluarganya, shahabat, ulama *mutaqaddimin* dan *mutaakhirin*. *Alhamdulillah*, UIN Ar-Raniry Banda Aceh kembali menunjukkan kebanggaan atas terbitnya kembali karya-karya akademik para dosen sebanyak 100 judul pada tahun 2020 melalui Penerbit Ar-Raniry Press. Saya mengapresiasi semua pihak yang telah bekerja secara ikhlas, cerdas dan cepat atas keberhasilan menyelesaikan program penerbitan 100 judul buku ini.

Kehadiran buku-buku dari berbagai disiplin ilmu ini memberikan beberapa arti penting. *Pertama*, memperkaya khazanah keilmuan masyarakat akademik, khususnya UIN Ar-Raniry dan umumnya masyarakat secara luas. *Kedua*, memperkaya referensi akademik yang diperlukan dalam proses pembelajaran perguruan tinggi, baik di tingkat lokal, nasional maupun internasional. *Ketiga*, memberikan motivasi bagi para dosen untuk lebih produktif dalam menulis dan mempublikasikan karya melalui penerbitan kampus. *Keempat*, membangun prestise kampus UIN Ar-Raniry sebagai lumbung referensi perbukuan perguruan tinggi di kancah nasional dan internasional.

Kehadiran 100 judul buku di atas merupakan langkah awal dari program yang saya kumandangkan di awal tahun 2020, yaitu “Guruku” [Gerakan Seribu Buku]. *Alhamdulillah*, tahapan pertama dari program tersebut telah dilaksanakan

secara baik oleh tim Penerbit Ar-Raniry Press. Program ini diharapkan akan dilanjutkan secara berkesinambungan dari tahun ke tahun, sehingga tercapai target 1000 buku.

Penamaan program “Guruku” merupakan bentuk kecintaan pada guru dan ilmu pengetahuan. Guru adalah instrumen penting dalam mencetak generasi cerdas yang berwawasan islami dalam menjunjung tinggi nilai-nilai luhur kebangsaan. Maka, melalui program ini diharapkan para dosen UIN Ar-Raniry dapat berperan aktif untuk mempublikasikan karya tulis, sehingga kiprah mereka dapat seiring sejalan dengan program akselerasi kenaikan pangkat dan guru besar. Program ini diharapkan juga dapat memberikan kontribusi pada peningkatan kualitas akademik insan akademik dan masyarakat Islam secara luas, baik di tingkat lokal, nasional, regional dan mancanegara.

Saya percaya bahwa semangat para penulis, penerbit dan para pihak yang terlibat dalam proses penerbitan inilah yang menjadi kunci kesuksesan penerbitan 100 buku tahun 2020. Atas dasar inilah, saya meyakini bahwa keberlanjutan penerbitan buku karya dosen ini akan berjalan di tahun-tahun berikutnya, sehingga secara tidak langsung akan menjadi nilai tambah (*added value*) bagi reputasi UIN Ar-Raniry dan semua sivitas akademiknya.

Darussalam, Juni 2021
Rektor UIN Ar-Raniry,

Prof. Dr. Warul Walidin AK., MA

SAMBUTAN

DEKAN FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM

UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

Segala puji bagi Allah Swt. atas limpahan rahmat dan karunia-Nya sehingga *Buku Daras Filsafat Hukum Islam* ini dapat tuntas dikerjakan. Selawat dan salam kepada Rasulullah saw., sosok yang jadi teladan bagi umat manusia di seluruh penjuru dunia. Salam sejahtera kepada keluarga Nabi dan sahabat beliau yang telah berdedikasi bagi pengembangan Islam sebagai agama dan ilmu. Tidak lupa kepada para ulama *mutaqaddimin* dan *mutaakhirin* yang dengan segenap kemampuannya telah merumuskan aspek-aspek filosofis hukum Islam sehingga menjadi pedoman bagi generasi muda Islam hingga sekarang.

Penulisan buku daras merupakan program prioritas Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh dalam beberapa tahun ini. Hal ini dilakukan mengingat adanya pengembangan kurikulum beberapa tahun terakhir ini. Oleh karena itu, buku daras untuk beberapa mata kuliah harus disesuaikan dengan tuntutan kurikulum yang telah dikembangkan tersebut.

Mengingat keterbatasan fakultas dalam ketersediaan anggaran, maka program penerbitan buku daras dilakukan secara bertahap. Fakultas harus menerapkan skala prioritas dengan cara mengutamakan buku-buku yang tingkat kebutuhannya tinggi. Maka pada tahun ini, yang diterbitkan adalah buku daras untuk mata kuliah yang diajarkan pada enam prodi yang ada di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh.

Mata kuliah Filsafat Hukum Islam adalah salah satu yang diajarkan pada seluruh prodi, yaitu Prodi Hukum Keluarga, Prodi Perbandingan Mazhab dan Hukum, Prodi Hukum Ekonomi Syari'ah, Prodi Hukum Pidana Islam, Prodi Hukum Tata Negara dan Prodi Ilmu Hukum. Materi Filsafat Hukum Islam yang

diajarkan pada masing-masing prodi ini dapat dikatakan tidak berbeda. Oleh karena itu, penerbitan *Buku Daras Filsafat Hukum Islam* memberi manfaat untuk seluruh prodi, maka buku ini masuk dalam daftar prioritas penerbitan. Dengan demikian, penerbitan buku daras ini merupakan peristiwa penting di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh.

Menghargai peristiwa penting ini, maka kami sebagai Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh mengucapkan terima kasih kepada para penulis; Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA, Dr. Jabbar Sabil, MA, Dr. Ali Abubakar, M.Ag., Dr. Mizaj Iskandar, Lc. LLM dan Dedy Sumardi, M.Ag. Apa yang dihasilkan sekarang ini merupakan amal jariyah yang terus mengalir pahalanya selama ilmu yang dituangkan dalam buku ini diamalkan oleh penikmatnya. Demikian pula terima kasih kami kepada Dr. Jabbar Sabil, MA yang telah meluangkan waktunya untuk mengedit karya tulis ini. Tidak lupa juga ucapan terima kasih kami kepada tim yang telah mengerjakan disain dan layout buku ini, saudara Muhadi.

Selanjutnya kepada adik-adik mahasiswa, dengan bangga kami persembahkan karya ini. Harapan kami yang paling utama, hendaknya dapat memetik teladan dari kerja keras dan kegigihan guru kalian yang tergambar jelas dalam buku ini. Ambillah hikmah sehingga kalian tidak mudah menyerah dalam belajar, barulah kemudian berhasil mendulang ilmu dari dalam buku ini.

Terakhir kami juga menyampaikan terima kasih kepada seluruh dosen dan tenaga kependidikan di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Terutama atas dukungan dan kerja sama sehingga program penerbitan buku daras ini bisa berjalan sebagaimana direncanakan. Wassalam.

Darussalam, Juni 2021
Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum
UIN Ar-Raniry Banda Aceh

Muhammad Siddiq Armia

PENGANTAR TIM PENULIS

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah, dengan rahmat dan hidayah-Nya tim penulis *Buku Daras Filsafat Hukum Islam* dapat menyelesaikan tugasnya. Selawat dan salam kepada Rasulullah saw. sumber inspirasi dalam seluruh aspek kehidupan, juga kepada keluarga dan sahabat beliau. Tidak lupa takzim kami kepada para ulama dan guru-guru kami.

Filsafat Hukum Islam termasuk mata kuliah pokok di fakultas syari'ah yang diajarkan pada semester-semester akhir. Sejauh amatan kami sudah banyak buku daras filsafat hukum Islam yang ditulis di lingkungan PTKIN, namun sedikit sekali yang relevan dengan spesifikasi Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh (FSH UIN Ar-Raniry). Oleh karena itu kami berinisiatif untuk menyusun materi yang sesuai dengan kerangka dan karakter keilmuan yang dikembangkan di FSH UIN Ar-Raniry Banda Aceh.

Ide ini berangkat dari isu pengembangan kurikulum PTKIN yang mengacu pada KKNi, di mana salah satu tuntutannya adalah spesifikasi Program Studi. Mengikuti perkembangan ini, FSH UIN Ar-Raniry Banda Aceh mengambil kekhususan pada integrasi ilmu hukum Islam dengan ilmu hukum umum dalam konteks pelaksanaan syariat Islam secara *kaffah* di Aceh. Dalam hal ini, Kami melihat keberadaan filsafat hukum Islam adalah landasan dasar bagi visi integrasi. Dari itu Kami berusaha menyusun materi kajian sesuai dengan tuntutan pengembangan kurikulum Prodi-prodi di lingkungan FSH UIN Ar-Raniry.

Penulisan *Buku Daras Filsafat Hukum Islam* ini sudah direncanakan cukup lama. Pada tanggal 22 September 2015, tim pengajar MK Filsafat Hukum Islam duduk membicarakan materi ideal dan outline tentatif bagi buku dimaksud. Kala itu berkumpul empat orang dosen, yaitu Prof. Dr. Syahrizal Abbas,

MA, Dr. Ali Abubakar, M.Ag., Dr. Jabbar Sabil, MA dan Mizaj Iskandar, Lc., MML. Diskusi yang berlangsung dari pukul 09.30 wib sampai menjelang siang itu menghasilkan kesepakatan akan perlunya *Buku Daras Filsafat Hukum Islam* dengan visi integrasi dalam konteks penerapan syariat Islam di Aceh.

Pertemuan-pertemuan berikutnya makin mengerucut pada penghimpunan materi ajar. Diskusi yang cukup alot berkembang terkait kerangka penulisan. Tim harus bekerja keras menemukan formulasi agar pembahasan filsafat hukum Islam bisa ditampilkan dalam kerangka yang sebangun dengan filsafat hukum umum, tapi tidak mendistorsi pemahaman terhadap ruh dari filsafat hukum Islam itu sendiri. Akhirnya tim sepakat untuk menjadikan integrasi paradigma normatif dan empiris sebagai kerangka yang bertaut antara pemikiran filsafat hukum Islam dan pemikiran filsafat hukum umum.

Sementara dalam alur penulisan, tim cenderung sepakat untuk menempatkan isu integrasi hukum Islam dan hukum positif menjadi sealur dan bermuara pada *taqwin*. Tujuannya agar sejalan dengan penerapan syariat Islam kaffah di Aceh. Semua materi yang terkumpul ditulis dalam alur ini. Beberapa kendala yang dihadapi pada tataran teknis adalah dalam menentukan periode dan kriteria pemikiran aliran dan tokoh pemikirnya. Ada sebagian tokoh yang dilihat dari waktu hidupnya cocok digolongkan pada periode tertentu. Tetapi pemikirannya justru harus dikeluarkan dari periode tersebut. Demikian pula ada tokoh yang tergolong ke dalam aliran tertentu, tapi ketika didalami, ternyata pemikirannya justru berbeda.

Kekurangan-kekurangan seperti ini menuntut kajian yang lebih dalam. Insya Allah tim penulis akan menyempurnakan buku ini pada masa-masa berikutnya. Pada pertemuan terakhir tim penulis, Oktober 2020, disepakati bahwa buku ini sudah pantas diterbitkan. Tim penulis membuka diri untuk kritik dan masukan dari khalayak pembaca, baik dosen, mahasiswa mau pun pembaca umum. Billahittaufiq wal hidayah.

Darussalam, Juni 2021

Tim Penulis

PENGANTAR PENERBIT AR-RANIRY PRESS

Dengan rahmat Allah SWT, akhirnya pelaksanaan program Penerbitan 100 Buku Dosen UIN Ar-Raniry tahun 2020 telah selesai dilaksanakan. Kegiatan menerbitkan buku karya dosen di lingkungan UIN Ar-Raniry, sesungguhnya telah sejak lama dilaksanakan oleh Penerbit Ar-Raniry Press, meskipun dalam jumlah yang terbatas. Dalam rangka meningkatkan publikasi akademik dan desiminasi pengetahuan, maka pada tahun 2020, Rektor UIN Ar-Raniry mencanangkan program *Penerbitan 1000 Buku Karya Dosen* secara berkelanjutan setiap tahunnya dan program ini diberi tema “Guruku” [Gerakan Seribu Buku].

Program penerbitan buku ini mendapat respon positif dari dosen dan segenap sivitas akademika UIN Ar-Raniry. Melalui laporan ini, Penerbit Ar-Raniry sebagai pelaksana program melaporkan bahwa untuk tahun 2020, naskah buku yang dikirimkan penulis untuk diterbitkan oleh Penerbit Ar-Raniry Press sebanyak 100 judul. Semua naskah tersebut berasal dari dosen. Dengan waktu yang terbatas dan semangat yang kuat, penerbit dapat menyelesaikan proses penerbitan buku-buku tersebut. Mulai dari proses penerimaan naskah, penyuntingan, pra-cetak, sampai pencetakan akhir. Semua ini dilakukan sebagai bentuk tanggung jawab penerbit dalam menyukseskan program penerbitan 1000 buku dosen yang diharapkan dapat berjalan berkelanjutan di tahun-tahun berikutnya.

Keberhasilan awal dalam penerbitan 100 buku karya dosen tahun 2020 ini, tidak terlepas dari sumbangsih dan partisipasi semua pihak; penulis, editor, *layout*er, pendesain kulit buku, operator mesin cetak, staf finishing percetakan, dan lain-lain. Sebagai manusia biasa, pelaksana program menyadari bahwa masih terdapat kekurangan baik dari aspek kualitas

tulisan, kesalahan dalam ketikan, kesalahan setting dan lainnya sehingga masukan untuk perbaikan dari semua pihak sangatlah diharapkan bagi kesinambungan program ini di tahun-tahun mendatang. *Wassalam.*

Banda Aceh, Juni 2021
Kepala Penerbit Ar-Raniry Press

Muliadi Kurdi

DAFTAR GAMBAR

Gambar 01	Alur proses pembelajaran Mata Kuliah Filsafat Hukum Islam.....	7
Gambar 02	Tiga aspek Islam yang disorot secara kefilosofan	31
Gambar 03	Tiga aspek hukum Islam sebagai bagian dari Islam secara keseluruhan.....	32
Gambar 04	Dua macam relasi nas syariat dan hukum	115
Gambar 05	Tiga aspek hukum Islam sebagai bagian dari Syariat Islam secara keseluruhan	137
Gambar 06	Pola irisan antara fikih, qanun dan 'urf.....	180
Gambar 07	Relasi <i>khiṭāb</i> dengan hukum.....	191
Gambar 08	Hakikat qanun <i>syar'ī</i> di antara irisan fikih, qanun dan adat	205
Gambar 09	Keberadaan <i>al-munāsib</i> dalam relasi antara <i>khiṭāb</i> dan <i>al-maḥkūm bih</i>	211
Gambar 10.	Penetapan nilai berdasar kategori hukum <i>taklīf</i> (<i>syakalī</i>)	250
Gambar 11	Penetapan nilai berdasar kategori maslahat-mafsadat (<i>mauḍū'</i>)	252
Gambar 12	Kategori perbuatan berdasar efek mafsadat yang ditimbulkannya.	257

DAFTAR TABEL

Tabel I	Hukum Islam yang Mencakup Fikih dan <i>Siyāsah</i>	194
Tabel II	Undang-undang Dasar Kerajaan Aceh Darussalam	232
Tabel III	Para Ulama atau <i>Qāḍī</i> di Kerajaan Bandar Aceh Darussalam	233
Tabel IV	Kitab-kitab Kodifikasi Hukum Islam di Kerajaan Aceh Darussalam.....	234

DAFTAR ISI

SAMBUTAN REKTOR UIN AR-RANIRY BANDA ACEH	iii
SAMBUTAN DEKAN FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM	
UIN AR-RANIRY BANDA ACEH	v
PENGANTAR TIM PENULIS	vii
PENGANTAR PENERBIT AR-RANIRY PRESS	ix
DAFTAR GAMBAR DAN DAFTAR TABEL.....	xi
DARTAR ISI	xii

BAB SATU

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang.....	1
1. Kebutuhan terhadap filsafat hukum Islam.....	1
2. Batasan kajian filsafat hukum Islam	4
3. Ruang lingkup kajian filsafat hukum Islam.....	6
B. Tujuan Pembelajaran Filsafat Hukum Islam.....	7
C. Peta Konsep.....	9
1. Filsafat sebagai metode	9
2. Prinsip-prinsip akal sebagai sarana berpikir ilmiah..	12
3. Konsep moderasi Islami	13
4. Konsep hak dan kewajiban.....	18
D. Saran Bacaan	20
E. Latihan	20

BAB DUA

PENGERTIAN FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Standar Kompetensi.....	23
B. Pengertian dan Objek Kajian Filsafat Hukum Islam.....	24
1. Pengertian Filsafat Hukum Islam	24
2. Hikmah dan perbedaannya dengan filsafat hukum	
Islam.....	34
3. Objek material dan objek formal filsafat hukum	
Islam.....	36

C. Rangkuman	40
D. Saran Bacaan	41
E. Latihan	41
F. Daftar Istilah	43

BAB TIGA

PENGERTIAN FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Standar Kompetensi	45
B. Pertumbuhan Filsafat Hukum Islam	46
1. Masa kemunculan	47
2. Masa pengembangan	50
3. Masa kematangan	52
4. Masa kemunduran	54
5. Masa pembaruan modern	55
6. Masa pembaruan kontemporer	60
C. Rangkuman	62
D. Saran Bacaan	63
E. Latihan	64
F. Daftar Istilah	65

BAB EMPAT

ALIRAN-ALIRAN UTAMA FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Standar Kompetensi	67
B. Pengertian dan Macam Aliran Filsafat Hukum Islam	68
1. Pengertian aliran filsafat hukum Islam	68
2. Pokok pikiran aliran utama filsafat hukum Islam	73
C. Rangkuman	85
D. Saran Bacaan	86
E. Latihan	87
F. Daftar Istilah	88

BAB LIMA

PEMIKIRAN MODERAT

DALAM FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Standar Kompetensi	89
B. Pemikiran Moderat dalam Filsafat Hukum Islam	90
1. Dialektika aliran-aliran filsafat hukum Islam	90
2. Kelahiran aliran moderat	95

3. <i>Maqāṣid</i> dan kriteria keadilan hukum.....	100
C. Rangkuman	106
D. Saran Bacaan	107
E. Latihan	108
F. Daftar Istilah.....	109

BAB ENAM

RELASI DALIL DAN HUKUM

DALAM PERSPEKTIF ALIRAN FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Standar Kompetensi.....	111
B. Relasi Dalil dan Hukum dalam Perspektif Aliran-aliran Filsafat Hukum Islam	112
1. Perspektif terhadap ontologi relasi dalil dan hukum	115
2. Perspektif terhadap epistemologi relasi dalil dan hukum	118
3. Perspektif terhadap aksiologi hubungan dalil dan hukum	123
C. Rangkuman	129
D. Saran Bacaan	130
E. Latihan	130
F. Daftar Istilah.....	132

BAB TUJUH

HAKIKAT ONTOLOGIS HUKUM ISLAM DAN DAYA IKATNYA

A. Standar Kompetensi.....	133
B. Hakikat Ontologis Hukum Islam dan Daya Ikatnya	134
1. <i>Khiṭāb</i> sebagai daya ikat bagi hukum Islam.....	134
2. Hakikat ontologis hukum Islam	142
C. Rangkuman	150
D. Saran Bacaan	152
E. Latihan	152
F. Daftar Istilah.....	154

BAB DELAPAN

ONTOLOGI HUKUM ISLAM DALAM *SIYĀSAH*

A. Standar Kompetensi.....	155
B. Hakikat Ontologis Hukum Islam dan Daya Ikatnya	156

1. Konsep negara	156
2. Ontologi hukum Islam dalam konteks <i>siyāṣah</i>	164
C. Rangkuman	171
D. Saran Bacaan	173
E. Latihan	174
F. Daftar Istilah	175

BAB SEMBILAN

HUBUNGAN HUKUM ISLAM DENGAN NEGARA

A. Standar Kompetensi.....	177
B. Hubungan Hukum Islam dengan Negara.....	178
1. Perbedaan hukum Islam dan qanun <i>al-waḍ'ī</i>	178
2. Pola hubungan hukum Islam dengan negara	183
C. Rangkuman	195
D. Saran Bacaan	196
E. Latihan	196
F. Daftar Istilah	198

BAB SEPULUH

HUBUNGAN HUKUM ISLAM DAN NILAI

A. Standar Kompetensi.....	199
B. Hubungan Hukum dan Nilai.....	200
1. Hubungan fikih dan adat.....	200
2. Hubungan adat dan nilai	205
C. Rangkuman	216
D. Saran Bacaan	218
E. Latihan	218
F. Daftar Istilah	219

BAB SEBELAS

INTEGRASI TUJUAN HUKUM DAN TUJUAN NEGARA

A. Standar Kompetensi.....	221
B. Tujuan Hukum dan Pembatasan Peran Negara.....	222
1. Pembatasan peran negara	222
2. Integrasi tujuan hukum dan tujuan negara.....	229
C. Rangkuman	238
D. Saran Bacaan	239
E. Latihan	240

F. Daftar Istilah	241
-------------------------	-----

BAB DUA BELAS

KRITERIA KEADILAN

A. Standar Kompetensi	243
B. Indikator Kriteria Keadilan Hukum Islam	244
1. Keadilan dalam konsepsi fikih	244
2. Kriteria keadilan dalam <i>siyāṣah</i>	252
C. Rangkuman	260
D. Saran Bacaan	261
E. Latihan	262
F. Daftar Istilah	263

DARTAR PUSTAKA.....	265
----------------------------	------------

LAMPIRAN	279
-----------------------	------------

BAB SATU

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

1. Kebutuhan terhadap filsafat hukum Islam

Semua ilmu merupakan hasil kajian filosofis terhadap suatu objek tertentu, baik itu objek abstrak, konkret maupun objek yang konkret di satu sisi tapi abstrak di sisi lain.¹ Oleh karena itu ilmu tidak lepas dari filsafat, bahkan ada saja aspek ilmu yang menuntut keterlibatan filsafat. Hal serupa juga terjadi pada ilmu hukum, sehingga mahasiswa hukum dituntut untuk mempelajari filsafat hukum karena dua alasan berikut:

1. Agar mahasiswa mampu menghayati karakteristik ilmu hukum yang cukup spesifik di antara ilmu-ilmu lain;
2. Agar mahasiswa memiliki kemampuan kritis dan kreatif dalam menghadapi masalah keilmuan hukum.

Dua alasan ini merupakan manfaat (*outcome*) yang hendak dicapai melalui mata kuliah Filsafat Hukum, baik hukum konvensional maupun hukum Islam. Pencapaian manfaat tersebut lebih efektif jika ilmu hukum Islam dan ilmu hukum konvensional diajarkan secara terintegrasi. Ini tidak mustahil, sebab ilmu hukum konvensional dan hukum Islam berpotongan pada ranah *siyāsah syar'īyyah*.² Dalam hal ini, hukum Islam kontemporer telah mengenal istilah fiqh qanuni yang semakna dengan hukum dalam artian konvensional, yaitu ketentuan atau aturan mengikat yang dibuat oleh pemerintah (*al-tasyrī' al-waḍ'ī*).³

Membicarakan integrasi, satu hal yang tidak boleh diabaikan adalah penggunaan kata hukum secara terminologis dalam keilmuan hukum. Dalam Bahasa Indonesia, kata hukum dipa-

¹ Objek kajian ilmu alam adalah sesuatu yang konkret-inderawi atau empiris, sedangkan ilmu sosial menyelidiki objek yang abstrak-konsepsual atau metaempiris. Adapun objek kajian ilmu humaniora bersifat konkret di satu sisi tapi abstrak di sisi lain, misalnya bahasa yang bisa didengar, tapi yang dikaji adalah makna kandungannya.

² 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar'īyyah aw Nizām al-Dawlah al-Islāmiyyah fī Syu'ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārījīyyah wa al-Māliyyah* (Kairo: Dār al-Anṣār, 1977), hlm. 15.

³ Ghālib 'Alī al-Dawūdī, *al-Madkhal ilā 'Ilm al-Qānūnī*, cet. VII (Oman: Dār al-Wā'il, 2004) hlm. 10.

kai untuk menyebut aturan pemerintah (hukum konvensional), lalu kata yang sama juga digunakan untuk menyebut hukum Islam. Akibatnya, tidak jarang kata hukum Islam pahami dalam arti general, padahal ada kekhususannya.

Sepintas ini hanya soal kebahasaan saja, tapi sebenarnya cukup substantif. Dalam fikih Islam hukum didefinisikan sebagai *khiṭāb* Allah, dengan demikian kata hukum dalam fikih tidak sama maknanya dengan kata hukum dalam ilmu hukum konvensional. Sementara untuk hukum dalam arti aturan pemerintah, Islam membahasnya dalam kajian *siyāsah syarʿiyyah* dengan menggunakan istilah qanun. Dengan demikian kata hukum dalam ilmu hukum konvensional sepadan dengan kata qanun dalam *siyāsah syarʿiyyah*. Dalam praktiknya, integrasi berlangsung antara ilmu hukum konvensional dan *siyāsah syarʿiyyah* yang belakangan dekat dengan sebutan fiqh qanuni.

Mengingat *siyāsah* atau fiqh qanuni tidak lepas dari fikih, maka kajian hukum integratif juga berkuat dengan konsep-konsep fikih sehingga menjadi lebih komprehensif. Itulah mengapa dalam *siyāsah* dikenal istilah qanun *syarʿī* dan qanun *waḍʿī*. Dengan demikian, kata hukum dalam arti konvensional bisa disebut qanun *syarʿī* di satu sisi dan qanun *waḍʿī* di sisi lain. Hal ini kerap menimbulkan cara pandang dikotomik antara qanun yang dihasilkan secara *syarʿī* dan qanun yang dirumuskan secara sekuler. Hal ini menimbulkan pertanyaan, benarkah kedua jenis qanun ini berada pada dua sisi yang saling beroposisi?

Pertanyaan seperti ini menjadi tugas filsafat hukum Islam untuk menjawabnya. Bahkan dalam konteks integrasi ilmu hukum Islam dan ilmu hukum konvensional, ini menjadi pertanyaan utama yang harus diselesaikan. Kalau tidak, upaya integrasi akan mengalami hambatan sejak dari langkah pertamanya. Jawaban terhadap masalah utama ini menjadi dasar penempatan fiqh qanuni sebagai salah satu entitas sistem hukum Islam, terintegrasi dalam kesatuan yang utuh.

Fiqh qanuni merupakan aspek terapan (*taṭbīqī*) dari hukum Islam yang muncul sebagai konsekuensi dari keberadaan *siyāsah syarʿiyyah*. Misalnya dalam hal penyelenggaraan negara,

diperlukan adanya aturan konstitusional (*al-qānūn al-dustūrī*), aturan administrasi (*al-qānūn al-idārī*) dan sebagainya. Demikian pula dalam penyelenggaraan tatanan kehidupan bermasyarakat, diperlukan aturan perdata (*al-qānūn al-mālī*), aturan pidana (*al-qānūn al-jinā'ī*) dan sebagainya. Dari sudut pandang ini, qanun merupakan pelayan (*khādim*) bagi syariat.⁴

Mengingat aspek terapan selalu terkait dengan kondisi yang terus berubah, maka fiqh qanuni pun mengikuti perubahan pada orientasi ilmiah dan penyesuaian dengan tuntutan yang muncul dari tata kelola negara kontemporer. Oleh karena itu, fiqh qanuni sebagai ilmu juga turut memetik hikmah dari pengalaman penerapan hukum sepanjang sejarah umat manusia di berbagai belahan dunia.⁵ Dari sudut pandang ini, fiqh qanuni juga menghadapi tantangan serupa dengan apa yang dialami oleh ilmu hukum konvensional, yaitu tantangan dalam rangka penegakan supremasi hukum.

Problem mendasar dalam penegakan supremasi hukum tidak bisa dijawab oleh ilmu hukum atau fiqh qanuni, sebab ia bersifat filosofis. Pertama masalah ontologi hukum, yaitu tentang hakikat terdalam dari aturan yang dibuat pemerintah (ulil amri) sehingga memiliki daya ikat. Kedua masalah epistemologi, tentang bagaimana aturan-aturan ulil amri bisa berlaku dengan cara-cara yang bersih dari kesewenangan. Ketiga masalah aksiologi, di mana tujuan negara dan tujuan hukum kerap dianggap berseberangan. Ketiga masalah ini menjadi tugas filsafat hukum yang tersimpul dalam dua pertanyaan fundamental berikut ini:⁶

1. Apa yang menjadi landasan kekuatan mengikat bagi hukum?
2. Atas dasar (kriteria) apa hukum dapat dinilai keadilannya?

⁴ 'Abd Allāh Mabruk al-Najjār, *al-Madkhal al-Mu'āṣir li Fiqh al-Qānūn*, cet. I (Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 2001), hlm. 5.

⁵ Yūsuf Mu'atsī, "Āṣr al-'Ulūm al-Qānūniyyah 'alā al-Baḥṣ al-Fiqhī al-Mu'āṣir", *Majallat al-Ijtihād li al-Dirāsāt al-Qānūniyyah wa al-Iqtisādiyyah*, No. 22, vol. 4, tahun 2019, hlm. 402-412.

⁶ Bernard Arif Sidharta, *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum*, cet. I (Bandung: Mandar Maju, 1999), hlm. 119.

Landasan kekuatan mengikat hukum yang dimaksud dalam fiqh qanuni adalah pada ranah *siyāsah syar‘īyyah*. Artinya, dalam konteks fiqh qanuni, filsafat hukum Islam harus menjawab pertanyaan tentang landasan mengikat dari perintah dan larangan pemerintah (*al-tasyrī‘ al-waḍ‘ī*) yang tertuang di dalam qanun. Demikian pula filsafat hukum Islam harus menjawab pertanyaan tentang kriteria yang dapat digunakan untuk menakar adil tidaknya suatu aturan yang ditetapkan pemerintah (*al-tasyrī‘ al-waḍ‘ī*). Tentu saja jawaban yang diberikan harus sejalan dengan tuntunan syariat Islam.

Jawaban terhadap kedua pertanyaan di atas menjadi sarana bagi mahasiswa untuk dapat menghayati karakteristik ilmu hukum, sekaligus menjadi syarat untuk mampu bersikap kritis dan kreatif. Bagi calon praktisi hukum, penghayatan terhadap ilmu yang ditekuninya mutlak diperlukan. Demikian pula kemampuan kritis dan kreatif dalam bidang hukum, sebab tanpa kemampuan ini, sulit dibayangkan mereka mampu mengemban tugas di dunia kerja. Jadi mata kuliah filsafat hukum Islam merupakan kebutuhan bagi calon praktisi hukum, apalagi hukum Islam. Bahkan dalam konteks integrasi hukum Islam dan hukum konvensional, filsafat hukum Islam menjadi syarat utamanya.

2. Batasan kajian filsafat hukum Islam

Berdasarkan kebutuhan di atas, maka subjek materi mata kuliah Filsafat Hukum Islam dapat dibatasi pada kajian terhadap aspek-aspek yang tidak terjawab oleh keilmuan hukum Islam, baik itu ilmu Fikih, Usul Fikih, *Siyāsah Syar‘īyyah*, Fiqh Qanuni maupun ilmu *Maqāṣid al-Syarī‘ah*. Alasannya jelas, sebab sifat ilmu yang berupa pengetahuan sistematis menuntut muatan subjek materi ilmu yang sudah teruji validitasnya. Sedangkan masalah yang dikemukakan dalam batasan di atas bersifat spekulatif.

Perlu diingatkan bahwa sifat spekulatif di sini bukan berarti invalidnya kajian filsafat hukum Islam, sebab sifat spekulatif adalah ciri kajian filosofis yang berupa abstraksi terhadap realitas. Perhatikan, ilmu hukum berhenti setelah usai

mengungkap keberadaan hukum sebagai realitas, sementara masalah hukum dan juga ilmu hukum tidak berhenti. Lalu muncul spekulasi-spekulasi sebagai tawaran solusi terhadap suatu masalah hukum. Pada saat seperti ini, diperlukan filsafat hukum, sebab metode filsafat adalah sarana mendekati kebenaran. Maka tawaran yang bermunculan itu dapat ditimbang melalui filsafat hukum Islam.

Melihat ke dalam hukum Islam, ilmu-ilmu yang disebutkan di atas telah memberi ajaran terkait dua pertanyaan fundamental filsafat hukum. Tetapi di abad kontemporer ini, soal supremasi hukum dalam konteks *siyāṣah syar'īyyah* dibicarakan kembali. Akibatnya, hal-hal yang sebelumnya dianggap telah selesai, kini harus dikritisi kembali. Nah, untuk memberi ruang yang cukup bagi proses kritis ini, maka kajian filsafat hukum Islam dibatasi pada aspek yang tidak terjawab oleh ilmu-ilmu hukum Islam saja.

Mengingat masalah-masalah hukum dibicarakan oleh ilmu-ilmu yang disebutkan di atas, maka pembicaraan filsafat hukum Islam berkisar pada hubungan-hubungan antarilmu dan antaraspek masalah. Hal ini sesuai dengan hikmah filsafat itu sendiri yang dapat menjadi sarana mengintegrasikan kembali ilmu-ilmu yang cenderung terpisah-pisah dan terspesialisasi. Oleh karena itu, filsafat hukum Islam menjadi syarat bagi upaya integrasi ilmu syariah dan ilmu hukum (*fiqh qanuni*).

Sekilas pandang batasan ini terkesan sempit, tapi sebenarnya tidak, sebab kemungkinan bagi kemunculan masalah-masalah baru di bidang hukum cukup luas, tidak bisa dibatasi pada satu aspek saja. Jadi pembatasan yang dikemukakan di sini lebih dekat kepada ciri pembeda antara lapangan kajian filsafat hukum dan lapangan kajian ilmu hukum. Selain itu, pembatasan juga penting dalam rangka melatih mahasiswa menjadi kritis dan kreatif, sebab dengan pembatasan, proses pembelajaran menjadi terfokus dan mahasiswa lebih aktif.

Meski telah diberi batasan, namun ini tetap kabur bagi pemula yang belum tajam membedakan batas lapangan kajian ilmu-ilmu hukum Islam. Oleh karena itu, pembelajaran mata kuliah Filsafat Hukum Islam harus disajikan secara terintegrasi

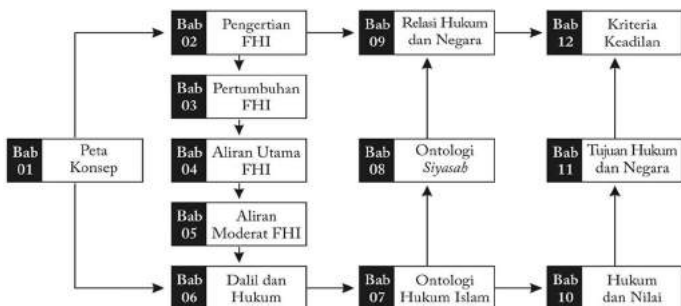
dengan ilmu Fikih, Usul Fikih, *Siyāsah Syarʿiyyah*, Fiqh Qanuni (Ilmu Hukum) maupun ilmu *Maqāṣid al-Syarīʿah*. Dengan demikian, mahasiswa akan terlatih berpikir kritis, kreatif, holistik dan moderat, hal inilah yang mengantarkan mahasiswa pada penghayatan terhadap hukum.

3. Ruang lingkup kajian filsafat hukum Islam

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, kajian filsafat hukum Islam mencakup aspek ontologis, epistemologis dan aksiologis dari hukum Islam, baik itu hukum Islam dalam arti fikih maupun *siyāsah*. Selain topik-topik utama ini, kajian filsafat hukum Islam juga menuntut adanya pembahasan tentang perkembangan pemikiran filsafat hukum Islam itu sendiri. Oleh karena itu, setelah pembahasan tentang pengertian dan objek material-formal filsafat hukum Islam, lalu dilanjutkan dengan materi tentang periode dan pertumbuhannya.

Kajian filsafat hukum Islam tidak lepas dari pendapat para tokoh serta pengikutnya yang dapat dikategorikan sebagai aliran pemikiran. Maka diperlukan kajian tentang aliran pemikiran yang berkembang dalam filsafat hukum Islam. Aliran pemikiran ini memiliki karakteristik tersendiri yang tidak bisa diidentikkan dengan aliran pemikiran kalam. Oleh karena itu, identifikasi aliran-aliran pemikiran filsafat hukum Islam tidak bisa dipadai dengan kategorisasi dalam ilmu kalam sehingga perlu disajikan dalam pembahasan tersendiri (lihat Gb. 01).

Materi kajian yang disebutkan di atas adalah dasar bagi topik inti yang hendak menjawab dua pertanyaan fundamental. Topik inti tersebut merupakan kajian tentang aspek ontologi, epistemologi dan aksiologi dari hukum Islam. Aspek ontologi dan epistemologi dari kajian buku ini didedikasikan untuk menjawab pertanyaan fundamental pertama, yaitu tentang landasan kekuatan mengikat hukum. Pertanyaan pertama ini dijawab dalam rangkaian Bab Tujuh, Bab Delapan dan Bab Sembilan. Adapun pertanyaan fundamental kedua, dijawab dalam rangkaian Bab Sepuluh, Bab Sebelas dan Bab Dua Belas. Jadi jawaban inti tersimpul pada Bab Sembilan dan Bab Dua Belas. Perhatikan ilustrasi berikut:



Gb. 01. Alur proses pembelajaran Mata Kuliah Filsafat Hukum Islam

Memerhatikan lingkungannya, maka pembelajaran filsafat hukum Islam terkoneksi dengan mata kuliah pendukung sebagai berikut:

1. Pengertian, objek material dan objek formal filsafat hukum Islam. Pembahasan ini terkoneksi dengan kajian filsafat umum, filsafat ilmu, filsafat hukum dan ilmu *maqāṣid*.
2. Periodisasi, macam aliran dan pertumbuhan pemikiran filsafat hukum Islam. Pembahasan ini terkoneksi dengan kajian *tārīkh tasyrī'*, sejarah peradaban Islam dan Ilmu Kalam.
3. Hakikat hukum (ontologi) dan hubungannya dengan moral. Pembahasan ini terkoneksi dengan kajian fikih, usul fikih, ilmu *maqāṣid* dan sejarah fikih.
4. Hubungan hukum dengan kekuasaan (epistemologi). Pembahasan ini terkoneksi dengan kajian usul fikih, ilmu *maqāṣid*, sejarah usul fikih dan *siyāsah syar'īyyah*.
5. Tujuan hukum (aksiologi) dan hubungannya dengan negara. pembahasan ini terkoneksi dengan ilmu *maqāṣid*, sejarah usul fikih dan *siyāsah syar'īyyah*.

B. Tujuan Pembelajaran Filsafat Hukum Islam

Mengawali kajian ini ada baiknya dikutip pandangan Joseph Schacht tentang Islam. Setelah penelitian mendalam ia menyatakan: "Syariat Islam merupakan ikhtisar pemikiran Islam, manifestasi paling tipikal dari cara hidup Muslim, serta merupakan inti dan saripati Islam itu sendiri."⁷ Perhatikan,

⁷ Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), hlm. 1.

apa yang dimaksudnya dengan kata syariat, apakah dalam arti norma hukum atau norma etika?

Kebanyakan orang bingung menghadapi istilah hukum Islam, syariat Islam, qanun dan fikih, atau dalam istilah Arab sering digunakan *al-aḥkām al-syar'īyyah*, *al-syar'īyyat al-islāmiyyah*, *al-tasyrī' al-islāmī*, *al-fiqh al-islāmī* dan *al-qanūn al-islāmī*. Semua kata ini digunakan secara bergantian dalam konteksnya masing-masing. Hal ini membuat bingung orang-orang yang tidak sampai pada penghayatan hukum Islam. Mereka mengira boleh menerjemahkan kata-kata itu semua dengan satu frasa "*al-ḥukm al-islāmī*", kata yang sama sekali tidak pernah digunakan dalam terminologi Islam. Jadi keliru jika frasa ini disinonimkan dengan *islamic law* atau *islamic jurisprudence*.

Uraian di atas memperlihatkan manfaat (*outcome*) mempelajari filsafat hukum Islam secara ringkas tapi mendalam. Dengan kata lain, manfaat mempelajari filsafat hukum Islam adalah agar terhindar dari kesalahpahaman terhadap hukum Islam itu sendiri. Mempelajari filsafat hukum Islam juga berguna untuk mengantarkan pengkajinya pada penghayatan terhadap hukum Islam. Sebab hakikat terdalam dari hukum Islam tidak bisa dicapai jika bukan dengan kajian kefilisafatan.

Manfaat yang disebutkan di atas dapat dicapai jika tujuan (*output*) pembelajaran telah diwujudkan. Pertama, memenuhi tuntutan perkuliahan tatap muka dan penugasan (baik tugas terstruktur maupun mandiri) yang dikuantitatifkan sebesar 2 (dua) sks. Kedua, memenuhi capaian materi perkuliahan sejumlah 16 (enam belas) kali pertemuan. Ketiga, telah memenuhi standar asesmen dan evaluasi pembelajaran sebagaimana ditetapkan dalam kurikulum dan tertuang dalam Rencana Pembelajaran Semester (RPS).

Tujuan ini diarahkan untuk mewujudkan capaian pembelajaran Prodi dalam rangka mencetak lulusan sesuai dengan profil yang telah ditetapkan dalam kurikulum prodi. Meski telah dirancang sedemikian rupa, namun tujuan ini tidak mudah karena materi filsafat hukum Islam itu sendiri memiliki tingkat kerumitan tinggi. Oleh karena itu, proses ini harus didukung dengan ketersediaan materi perkuliahan yang memadai.

C. Peta Konsep

Perkuliahan filsafat hukum Islam bukan sekadar untuk memberi pengetahuan kognitif, bahkan untuk melatih kemampuan berpikir abstrak-filosofis yang berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS). Oleh karena itu, konsep dasar mata kuliah Filsafat Hukum Islam ini dibangun di atas landasan konseptual filsafat sebagai metode. Salah besar jika filsafat dilihat sebagai hasil berpikir filosofis, atau pemikiran para filosof. Sebab sebenarnya filsafat adalah berpikir itu sendiri, yaitu metode berpikir yang rasional, kritis, reflektif dan argumentatif.⁸ Untuk memahaminya lebih dalam, mari memasuki satu persatu langkah kajian tentang peta konsep kajian filsafat hukum Islam.

1. Filsafat sebagai metode

Kata filsafat berasal dari bahasa Yunani, yaitu *philosophia* yang merupakan bentuk majemuk yang terdiri dari kata *philos* dan kata *sophia*. Secara bahasa kata *philos* berarti kekasih atau bisa juga berarti sahabat, sedangkan kata *sophia* berarti kebijaksanaan atau kearifan, bisa juga berarti pengetahuan. Jadi secara harfiah, kata *philosophia* berarti mencintai kebijaksanaan atau sahabat pengetahuan.⁹ Nah, dari makna bahasa saja sudah terlihat bahwa yang dimaksud bukanlah hasil atau produk pemikiran, tapi proses berpikir itu sendiri.

Selanjutnya kata *philosophia* diserap ke dalam Bahasa Arab menjadi kata *falsafah*. Ibn Manẓūr memberi catatan, bahwa kata ini merupakan unsur asing (*‘ajamī*) yang diserap ke dalam bahasa Arab dan sepadan dengan kata *al-ḥikmah*,¹⁰ bisa juga

⁸ Ahmad Baidowi, dkk. (penyunting), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003), hlm. 22.

⁹ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, cet. XVI (Yogyakarta: Kanisius, 2012), hlm. 14. Menurut tradisi kuno, istilah *philosophia* digunakan pertama sekali oleh Pythagoras (sekitar abad ke-6 SM). Ketika diajukan pertanyaan apakah ia seorang yang bijaksana, dengan rendah hati Pythagoras menjawab bahwa ia hanya *philosophia*, yakni orang yang mencintai pengetahuan. Akan tetapi, kebenaran kisah itu sangat diragukan karena pribadi dan kegiatan Pythagoras telah bercampur dengan berbagai legenda, bahkan tahun kelahiran dan kematiannya tak diketahui dengan pasti. Yang jelas pada masa Sokrates dan Plato, istilah *philosophia* dan *philosophos* sudah populer.

¹⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jld. VII, (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003), hlm. 158.

diartikan *ḥubb al-ḥikmah* (cinta kebijaksanaan).¹¹ Kemudian dari bahasa Arab, kata ini diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi kata filsafat. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), kata filsafat berarti pengetahuan dan penyelidikan dengan akal budi mengenai hakikat segala sesuatu yang ada, sebab, asal dan hukumnya.¹² Makna etimologis ini juga menunjuk pada arti proses, bukan hasil atau produk.

Makna harfiah ini menunjukkan hakikat filsafat sebagai kegiatan atau perbuatan, yaitu kegiatan akal dalam memikirkan tentang sesuatu. Menurut Louis O Kattsoff, ia sejenis percakapan yang dilakukan dengan diri sendiri atau dengan orang lain. Secara lebih teknis, dapat dijelaskan bahwa kegiatan ini berupa perenungan kefilosofan yang berusaha untuk menyusun suatu bagan konseptual, hasil generalisasi dan abstraksi dari pengalaman tentang hal-hal serta proses-proses satu persatu. Kegiatan ini memiliki ciri yang dapat diringkas sebagai berikut:¹³

- 1) Radikal (Yunani: *radix*: akar) berpikir sampai ke akarnya.
- 2) Universal (umum), artinya berpikir tentang hal atau proses yang bersifat umum.
- 3) Konseptual, artinya secara general (perumusan) atau abstraksi dari pengamatan terhadap hal atau proses yang partikular atau individual.
- 4) Koheren dan konsisten, artinya sesuai dengan kaidah berpikir logis dan tidak mengandung kontradiksi.
- 5) Sistematis, artinya kebulatan dari sejumlah unsur yang saling berhubungan menurut aturan tertentu untuk mencapai suatu tujuan.
- 6) Komprehensif, artinya mencakup secara menyeluruh.
- 7) Bebas, yaitu bebas dari prasangka-prasangka.

Berpikir dengan tujuh ciri ini berlangsung dalam tiga lapangan yang disebut kerangka umum filsafat; 1) ontologi,¹⁴

¹¹ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: LPPM, 1995), hlm. 1.

¹² Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 392.

¹³ Louis O Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, cet. X (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 6, dst.

¹⁴ Kattsoff. *Pengantar Filsafat...*, hlm. 73. Ontologi berasal dari bahasa Yunani,

(*māhiyyah*) yaitu untuk menjawab pertanyaan ‘apa’ hakikat sesuatu; 2) epistemologi¹⁵ (*kayfiyyah*), untuk menjawab pertanyaan ‘bagaimana’ sesuatu; 3) aksiologi.¹⁶ (*ghāyah*), yaitu untuk menjawab pertanyaan ‘untuk apa’ yang terkait dengan tujuan.¹⁷ Dalam praktik berpikir kefilosofan pada tiga lapangan ini, harus dipatuhi aturan berikut:

1. Jika yang disorot adalah aspek ontologi dari objek, maka harus dipandang secara ontologis, sebab cara pandang epistemologi atau cara pandang aksiologi tidak mungkin mengantarkan pada pengetahuan yang benar tentang ontologi objek yang sebenarnya.
2. Jika yang disorot adalah aspek epistemologi dari objek, maka sudut pandang ontologi atau aksiologi tidak bisa menyampaikan pada pengetahuan yang benar tentang epistemologi suatu objek.
3. Demikian pula jika yang disorot adalah aspek aksiologi dari objek, maka sudut pandang ontologi dan epistemologi tidak bisa mengantarkan pada pengetahuan yang benar tentang aksiologi suatu objek.

Pengertian filsafat seperti yang disebutkan di atas adalah

‘on’ artinya ‘yang ada,’ dan *logos* artinya ‘penyelidikan tentang,’ atau asas-asas rasionalitas. Rapor. *Pengantar Filsafat...*, hlm. 45. Ontologi adalah nama lain metafisika umum, ia membahas segala sesuatu yang ada secara menyeluruh dan sekaligus.

¹⁵ Rizal Mustansyir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm.16. Kata epistemologi berasal dari bahasa Yunani “*episteme*” dan “*logos*”. *Episteme* artinya pengetahuan (*knowledge*), *logos* artinya teori. Dengan demikian epistemology berarti teori pengetahuan. A.M.W. Pranarka, *Epistemologi Dasar; Suatu Pengantar* (Jakarta: CSIS, 1987), hlm. 3. Dalam bidang ini terdapat tiga persoalan pokok: (a) apakah sumber-sumber pengetahuan itu? Dari manakah pengetahuan yang benar itu datang, dan bagaimana kita mengetahuinya? (b) Apakah sifat dasar pengetahuan itu? Apakah ada dunia yang benar-benar di luar pemikiran kita? Kalau ada, apakah kita dapat mengetahuinya? (ini adalah persoalan yang mengarah pada problem *phenomena* dan *noumena*). (c) Apakah pengetahuan kita itu benar (*valid*)? Bagaimanakah kita dapat membedakan yang benar dari yang salah? (poin terakhir ini adalah yang mengarah pada problem verifikasi). Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, cet. II (Yogyakarta: Belukar, 2005), hlm. 20.

¹⁶ Jujun S Suriasumantri. *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005), hlm. 234. Aksiologi diartikan sebagai teori nilai yang berkaitan dengan kegunaan dari pengetahuan yang diperoleh.

¹⁷ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam...*, hlm. 4.

dasar bagi lahir dan tumbuh kembangnya ilmu pengetahuan, itulah sebabnya mengapa orang mengatakan filsafat adalah induk ilmu pengetahuan.¹⁸ Tetapi di sisi lain, harus diakui bahwa ilmu pengetahuan tidak bisa menggantikan filsafat, bahkan ilmu pengetahuan itu sendiri malah memunculkan persoalan-persoalan kefilosofan.¹⁹

Uraian ringkas ini cukup memadai bagi usaha memperkenalkan hakikat filsafat tanpa perlu mendefinisikannya secara rigid. Harus diakui benar adanya pernyataan banyak penulis, filsafat akan dipahami setelah seseorang terjun berfilsafat, bukan lewat uraian teoretis. Selanjutnya mari melihat filsafat sebagai kegiatan teknis yang diharapkan dapat melatih kemampuan seseorang dalam berpikir abstrak.

2. Prinsip-prinsip akal sebagai sarana berpikir ilmiah

Kegiatan berpikir kefilosofan dengan tujuh ciri di atas, dilakukan dengan menggunakan logika sebagai sarannya. Oleh karena logika adalah sarana berpikir ilmiah, maka kegiatan berpikir kefilosofan harus memakai empat prinsip akal. Prinsip-prinsip itu disebut juga *universal postulates of all reasoning*, keempat prinsip tersebut adalah:

1. prinsip identitas (*principium identitatis/law of identity*);
2. prinsip kontradiksi (*principium contradictionis/law of contradiction*);
3. prinsip penyisihan jalan tengah (*principium exclusi tertii/law of excluded middle*);
4. prinsip alasan memadai (*principium rationis sufficient/law of sufficient reason*).²⁰

Keempat prinsip ini merupakan fitrah dari hakikat keberadaan manusia, sebab akal merupakan satu-satunya anugerah yang membedakan manusia dari hewan. Dari itu,

¹⁸ Jujun, *Filsafat Ilmu...*, hlm. 23.

¹⁹ Ewing, A. C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, cet. II (London: Routledge and Kegan Paul, 1952), hlm. 13.

²⁰ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 18. Tiga prinsip pertama dirumuskan oleh Aristoteles (382-322 SM), sedangkan prinsip yang keempat dirumuskan oleh Gottfried Wilhelm Leibniz (1645-1716 M).

kegiatan berpikir yang menerapkan empat prinsip ini menjaga manusia dari kebinatangannya. Penerapan keempat prinsip ini merupakan syarat agar suatu objek olah pikir dapat dikatakan masuk akal. Sebaliknya, jika prinsip ini dilanggar maka serta-merta orang mengatakan itu tidak masuk akal, mustahil atau memperturutkan hawa nafsu.

Setiap manusia berakal dipastikan mengoperasikan empat prinsip ini dalam kegiatan berpikir. Hanya saja kompleksitas masalah berbeda-beda, mulai dari respon sederhana, berpikir memakai satu perspektif sampai pada berpikir multiperspektif. Semakin kompleks objek olah pikir yang dihadapi, maka semakin komprehensif penerapan prinsip-prinsip akal ini. Pada tingkat tinggi, berpikir multiperspektif menuntut kemampuan analisis holistik dan tidak terburu-buru dalam mengambil kesimpulan. Bisa saja ada aspek yang belum tuntas diidentifikasi, lalu menimbulkan kontradiksi internal. Dari itu, perlu keterbukaan berpikir dan kesiapan berdiskusi untuk melengkapi yang luput dan kurang.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa berpikir kefilosofatan adalah berpikir yang memenuhi prinsip dan kerangka yang baru saja disebutkan. Terpenuhinya prinsip dan kerangka tersebut dapat diketahui melalui tujuh ciri yang disebutkan sebelumnya. Dengan pengertian seperti ini, maka dapat dipahami bahwa prinsip dan kerangka yang telah disebutkan di atas juga dipakai dalam memikirkan hukum Islam. Kegiatan berpikir yang memenuhi prinsip dan kerangka inilah yang disebut sebagai berpikir secara kefilosofatan terhadap hukum Islam.

3. Konsep moderasi Islami

Memerhatikan uraian pada latar belakang, saat membahas tentang kebutuhan terhadap filsafat hukum Islam, telah disinggung tentang isu oposisi antara qanun *syar'ī* dan qanun *wad'ī*. Mengingat kebutuhan ilmu hukum integratif, isu oposisi ini harus dimoderasi. Oleh karena itu, perlu dikemukakan konsep moderasi Islami dari ayat berikut:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

Tidakkah mereka merenungi Alquran, kalau bukan dari sisi Allah sungguh di dalamnya terdapat kontradiksi. (QS. Al-Nisa' [4]: 82)

Menurut al-Qurṭubī, ayat ini merupakan dalil keharusan berpikir (nalar), istidlal, meninggalkan taklid buta, dan sekaligus dalil atas keberlakuan kias.²¹ Ini menunjukkan bahwa *tadabbur* berkaitan dengan epistemologi, yaitu kaidah rasional, sistematis dan tidak kontradiktif. Menurut Ibn 'Āsyūr, *tadabbur* terhadap Alquran dilakukan dengan dua cara: 1) menghayati ayat per ayat (*tafṣīlī*), yaitu mengkaji petunjuk ayat terhadap makna yang dikandungnya; 2) menghayati Alquran secara keseluruhan, yaitu mengkaji aspek balaghahnya hingga tampak Alquran benar-benar dari Allah dan kandungannya benar. Cara kedua mengantar pada tidak adanya pertentangan antar satu dan lain ayat Alquran.²²

Adapun konsep moderasi sebagai kerangka teoretik tulisan ini diambil dari apa yang dirumuskan oleh Kuntowijoyo, ia mengatakan:²³

Agama tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan manusia, atau sebaliknya, menganggap pikiran manusia sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan Tuhan. Jadi sumber pengetahuan itu dua macam, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia, dengan kata lain *teoantroposentrisme*.

Konsep yang diajukan Kuntowijoyo ini bisa diringkas sebagai moderasi-dualisme, yaitu pora pikir yang menerima dan memadukan dua sisi ekstrem sehingga menjadi pola berpikir multiperspektif dan multidimensional. Pola pikir ini kebalikan dari pola pikir monisme, seperti keyakinan para penganut realitas tunggal.²⁴ Konsep moderasi-dualisme ini digunakan

²¹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, jld. VI (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), hlm. 185.

²² Muḥammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, cet. II, jld. II (Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisiyyah li al-Tawzī', 1985), hlm. 18.

²³ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, edisi kedua (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 54.

²⁴ Kattsoff, *Pengantar Filsafat...*, hlm. 52, 150. Penganut monisme hanya mengakui adanya satu substansi. Monisme epistemologis menghadapi permasalahan kebenaran, sebab pengetahuan bisa berbeda dari objek.

untuk menyorot masalah yang menjadi fokus kajian tulisan ini, yaitu isu dikotomi qanun *syar'ī* dan qanun *waq'ī*.

Kata moderat berarti menghindari perilaku atau pengungkapan yang ekstrem, atau kecenderungan ke arah dimensi atau jalan tengah.²⁵ Kata moderat berasal dari bahasa Inggris '*moderate*,' padanannya dalam bahasa Arab adalah "*mu'tadil*" atau "*mutawasiṭ*"²⁶ yang berarti pertengahan.²⁷ Kata *wasāṭa* dalam bahasa Arab berarti sesuatu yang berada di antara dua tepi.²⁸ Menurut 'Alī Muḥammad al-Ṣalābī, *wasāṭa* tidak lepas dari arti kebaikan (*al-khayriyyah*) dan pertengahan (*al-bayniyyah*).²⁹ Adapun wacana yang dibangun Alquran dengan kata *al-wasāṭiyyah* dapat dilihat dalam penggunaannya pada ayat berikut:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لَنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَحِيمٌ

Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia. (Q.S. al-Baqarah [2]: 143).

²⁵ Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 924.

²⁶ Munir al-Ba'albaki, *al-Mawrid; Qāmūs Inklizī-'Arabī*, edisi keenam (Beirut: Dār al-'Ilmi li al-Malāyīn, 1973), hlm. 586.

²⁷ Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, cet. VIII (Krapyak, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003), hlm. 1621, 1760.

²⁸ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab...*, hlm. 297.

²⁹ 'Alī Muḥammad al-Ṣalābī, *al-Wasāṭiyyah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Maktabah al-Tābi'in, 2001), hlm. 38.

Menurut al-Ṭabarī, kata “*wasāṭa*” dalam ayat ini bermakna pertengahan “*al-‘adl*,” ini berarti orang-orang baik “*al-khayyār*.” Sebab orang baik di antara manusia adalah orang yang bersikap pertengahan.³⁰ Para mufasir menafsirkan ayat ini dengan merujuk ayat berikut:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ
وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma’ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik. (Q.S. Ali ‘Imran [3]: 110).

Menurut Ibn ‘Āsyūr, kedua ayat ini merupakan pujian untuk kaum muslimin, karena Allah mempersiapkan mereka untuk suatu keutamaan. Mereka dilengkapi dengan bekal yang dapat menjadikan mereka moderat (*tawāsuṭ*), yaitu berupa ajaran syariat yang tipologinya menuntun pikiran. Dengan demikian, selama mengikuti syariat, umat Islam tidak akan jatuh dalam kesesatan.³¹ Moderatisme Islam berarti ajarannya yang pertengahan, baik dalam hal ontologi, epistemologi mau pun aksiologinya. Lalu umat Islam dikatakan moderat karena timbul sikap pertengahan sebagai akibat mengamalkan ajaran Islam.

Mengingat ajaran Islam bersumber dari Alquran dan Sunah, maka di satu sisi ia berdimensi teosentris, tetapi di sisi lain ia berdimensi antroposentris. Penerimaan terhadap kedua dimensi inilah yang disebut paradigma teoantroposenstrisme, yaitu sikap pertengahan atau moderasi secara dualisme, bukan dikotomi dan bukan kontradiksi.

Bisa dijelaskan bahwa dimensi teosentris dari ajaran Islam berisi akidah, ibadah, akhlak dan sebagian kasus

³⁰ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jld. II (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 6.

³¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr...*, jld. II, hlm. 18.

khusus dalam bidang perdata dan pidana. Setiap ajaran dalam dimensi teosentris berlaku tetap karena *ta'abbud*. Sementara dimensi antroposentris ajaran Islam berisi aturan muamalah yang disyariatkan kaidah-kaidah dasarnya saja secara umum. Misalnya musyawarah (*al-syūrā*), persamaan di depan hukum (*al-musāwāh*), keadilan (*al-'adālah*), tidak memberatkan (*lā ḍarara wa lā ḍirāra*) dan kaidah-kaidah lain yang menjadi dasar bagi *furū'*.³² Nah, masing-masing dari dimensi ini ditempatkan pada posisinya sehingga antara satu dan lainnya tidak berkontradiksi.

Moderasi-dualisme merupakan suatu kebijaksanaan (*al-ḥikmah*) yang timbul karena ilmu dan amal berdasar ilmu.³³ Ahli hikmah mengetahui posisi sesuatu sehingga ia mampu menempatkannya secara harmoni, tidak kontradiksi. Maka inti dari hikmah adalah meletakkan sesuatu pada tempatnya. Hikmah juga berarti mendahulukan sesuatu yang lebih bermanfaat, tapi untuk itu diperlukan pengetahuan yang benar. Para ulama menjelaskan bahwa rukun hikmah itu ada tiga:³⁴

1. Ilmu yang benar dan kokoh.³⁵ Mengingat telah terputusnya wahyu dan tidak ada nabi setelah Nabi Muhammad saw., maka untuk menjadi bijaksana manusia harus meninggalkan waham (praduga). Oleh karena itu, ilmu yang benar dan kokoh dibuktikan oleh validitas metode dan pendekatan, serta ketahanan terhadap berbagai uji (falsifikasi). Hal lain yang menjadi rukun hikmah dapat dilihat dalam Hadis yang dibukukan oleh Muslim. Diriwayatkan bahwa Rasulullah pernah memuji al-Asyāj, seorang pemimpin kabilah, dengan ucapan: "Pada dirimu ada dua perkara yang dicintai Allah, yaitu cerdas (*al-ḥilm*) dan kehati-hatian (*al-unnah*).” Para

³² 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Iskandariah: Dār Ghabr ibn al-Khattāb, 1969), hlm. 52-54.

³³ Aḥmad al-Ṣāwī al-Mālikī, *Hāsyiyyah al-'Allāmah al-Ṣāwī 'alā Tafsir Jalālayn*, jld. I (Beirut: Dār al-Fikr; t.th.), hlm. 128. Pemaknaan *al-ḥikmah* sebagai ilmu bermanfaat yang mengantar pada amalan merupakan penafsiran yang paling sahih.

³⁴ Jabbar Sabil, *Muslim Moderat: Tadabbur Sirkularitas Keilmuan Islam* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2016), hlm. 66.

³⁵ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr...*, jld. III, hlm. 61. *Al-Ḥikmah* adalah ilmu yang kokoh dan perbuatan dijalankan berdasar ilmu tersebut.

ulama menjadikannya sebagai rukun kedua dan ketiga bagi hikmah.

2. Cerdik (*al-ḥilm*). *Al-Ḥilm* merupakan perpaduan antara pengetahuan mendalam dan kasih sayang. Orang cerdik mampu mengendalikan diri saat marah, padahal ia punya kemampuan dan kesempatan untuk melampiaskannya. Kecerdikan membuat seseorang dapat mengelola energi marah (*al-quwwah al-ghaḍabiyyah*) menjadi positif. Sebab paduan pengetahuan yang mendalam dan kasih sayang menimbulkan dorongan mental untuk memperbaiki kesalahan.
3. Kehati-hatian (*al-unnah*). *Al-Unnah* berarti tidak tergesa-gesa dalam memutuskan sesuatu. Ukurannya adalah terpenuhinya perintah “*fatabayyanu*” dengan melakukan survey, observasi dan sebagainya sesuai konteks.

4. Konsep hak dan kewajiban

Merujuk *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) kata hak berarti benar, milik, kewenangan, kekuasaan untuk berbuat sesuatu.³⁶ Kata hak merupakan unsur serapan dari bahasa Arab yang mana *al-ḥaqq* berarti lawan dari batil.³⁷ Menurut al-Khulī, definisi hak terbaik dari generasi awal dapat dirujuk dari al-Qāḍi Ḥusain Abū ‘Alī al-Marwazī, yaitu:³⁸

الحق: إختصاص مظهر فيما يقصد له شرعا

Hak adalah kekhususan yang muncul dari pada apa yang dijadikan tujuan secara syarak.

Definisi ini menunjukkan hakikat ontologis hak yang konseptual, yaitu suatu kekhususan, baik itu pada kepemilikan benda fisik maupun pada kepemilikan manfaat atau lainnya yang tidak berwujud fisik. Lalu tambahan sifat “*muzḥir*” menunjukkan bahwa hak tersebut merupakan konsekuensi atau hasil yang peruntukannya tidak boleh dirampas oleh orang lain. Sedang kata “*yuqṣad lah syar‘an*” menunjukkan hak tersebut diperoleh dengan cara yang dibolehkan oleh syariat.

³⁶ Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 474.

³⁷ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab...*, jld. II, hlm. 525.

³⁸ Aḥmad Maḥmūd al-Khulī, *Nazariyyat al-Ḥaqq bayn al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānūn al-Waḳ‘ī*, cet. I (Kairo: Dār al-Salām, 2003), hlm. 38..

Menurut Fathī al-Durynī, para ulama sepakat adanya dua macam hak, yaitu hak Allah yang terkait dengan masyarakat dan hak manusia yang bersifat individu.³⁹ Menurut ahli fikih dan usul fikih, hak Allah bersifat *ta'bbud*, baik pada ibadah murni yang merupakan hak mutlak Allah maupun yang berpadu dengan hak manusia seperti pada ibadah zakat. Adapun hak manusia dibahas dalam konteks muamalah, baik itu kepemilikan harta secara materil maupun kepemilikan dalam arti yang abstrak. Di sini terjadi perpotongan antara fikih dan *siyāsah*, sebab hak manusia juga diatur oleh ulil amri melalui qanun.⁴⁰ Kedua macam hak ini berkaitan langsung dengan kewajiban.

Menurut KBBI, kata kewajiban berarti sesuatu yang harus dilaksanakan oleh seseorang sesuai dengan aturan yang berlaku.⁴¹ Dalam bahasa Arab, kata *wajaba* semakna dengan kata *lazima*,⁴² yang dalam bahasa Inggris artinya sepadan dengan kata *imperative*.⁴³ Adapun *uṣūliyyūn* mendefinisikan kewajiban sebagai berikut:⁴⁴

الواجب: ما طلب الشارع فعله على سبيل الإلزام.

Kewajiban adalah sesuatu yang dituntut oleh *al-Syārī'* agar dikerjakan sebagai tuntutan yang mengikat.

Definisi ini melihat hakikat ontologis wajib sebagai perbuatan Allah yang memberi tuntutan (*ṭalab*), lalu ditambah dengan sifat dari tuntutan, yaitu memberi daya ikat (*ilzām*). Sifat tuntutan (*ṭalab*) yang mengikat (*mulzim*) memunculkan beban (*kulfah*) di dalam tanggungan (*ẓimmah*) si subjek hukum (*mukallaf*).

Selain pada kewajiban dalam arti tuntutan, konsep tanggungan (*ẓimmah*) juga mencakup kepemilikan nonmateril,

³⁹ Fathī al-Duraynī, *Nazariyyat al-Ta'assuf fī Isti'māl al-Ḥaqq fī Fiqh al-Islāmī*, cet. IV (Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 1988), hlm. 27.

⁴⁰ Al-Khūlī, *Nazariyyat al-Ḥaqq...*, hlm. 107.

⁴¹ Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 1553.

⁴² Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab...*, jld. IX, hlm. 217.

⁴³ Al-Ba'albaki, *al-Mawrid...*, hlm. 452. *imperative* = *ilzāmī*.

⁴⁴ Salām Madkūr, *al-Madkhal ilā al-Fiqh al-Islāmī*, cet. II (Kairo: Maktabah 'Abd Allāh Wahbah, 1955), hlm. 68.

misalnya pada utang (*dayn*), hak asuh (*ḥaḍanah*), atau wakil (*wakālah*). Maka kajian tentang daya ikat hukum dibahas dalam konteks hak Allah dan hak manusia. Dalam konteks hak Allah, timbul diskusi terkait kewajiban menunaikan tuntutan yang bersifat *ta'abbud*, yaitu kepatuhan terhadap perintah dan larangan Allah. Lalu pada hak manusia, dibicarakan tentang kewajiban menunaikan amanah dan berbuat adil. Berdasar dua macam hak dan kewajiban inilah timbul kajian hukum dalam arti fikih dan *siyāsah*.

D. Saran Bacaan

Bernard Arif Sidharta. *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum*, cet. I. Bandung: Mandar Maju, 1999.

Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, cet. X. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.

Al-Khulī, Aḥmad Maḥmūd. *Nazariyyat al-Ḥaqq bayn al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānūn al-Waḍ'ī*, cet. I. Kairo: Dār al-Salām, 2003.

Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, edisi kedua. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.

Al-Najjār, 'Abd Allāh Mabruk. *Al-Madkhal al-Mu'āṣirah li Fiqh al-Qānūn*. Kairo: Dār al-Nahḍah, 2001.

Rapar, Jan Hendrik. *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.

Al-Ṣalābī, 'Alī Muḥammad. *Al-Wasaṭiyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Maktabah al-Tābi'in, 2001.

E. Latihan

1. Jelaskan manfaat (*outcome*) yang hendak dicapai melalui mata kuliah Filsafat Hukum, baik hukum konvensional maupun hukum Islam.

2. Jelaskan dua pertanyaan fundamental ilmu hukum yang menjadi tugas filsafat hukum untuk menjawabnya.
3. Jelaskan batasan kajian mata kuliah Filsafat Hukum Islam.
4. Jelaskan pengertian berpikir secara kefilsafatan.
5. Mengingat adanya oposisi antara qanun *syar'ī* dan qanun *wad'ī* maka diperlukan moderasi berdasar konsep yang dirumuskan oleh Kuntowijoyo. Sebutkan ringkasan konsep tersebut.
6. Hakikat filsafat adalah kegiatan atau perbuatan, yaitu kegiatan akal dalam memikirkan tentang sesuatu. Secara lebih teknis, kegiatan ini berupa perenungan-perenungan berikut, kecuali...
 - a. percakapan yang dilakukan dengan diri sendiri atau dengan orang lain
 - b. perenungan kefilsafatan yang berusaha untuk menyusun suatu karya fiksi
 - c. perenungan kefilsafatan yang berusaha untuk menyusun suatu bagan konsepsional
 - d. perenungan kefilsafatan yang berusaha untuk menyusun suatu generalisasi dan abstraksi dari pengalaman
7. Ciri berpikir secara kefilsafatan adalah: 1) Radikal; 2) Universal; 3) Konseptual; 4) Koheren; 5) Sistematis; 6) Komprehensif; 7) bebas dari. Kata komprehensif di sini bermakna...
 - a. menghindari prasangka
 - b. sampai ke akar-akarnya
 - c. mencakup secara menyeluruh
 - d. berpikir secara umum
8. Berikut ini adalah lapangan-lapangan yang disebut kerangka umum filsafat...
 - a. ontologi (*māhiyyah*)
 - b. epistemologi (*kayfiyyah*)
 - c. aksiologi. (*ghāyah*)
 - d. a, b dan c benar

9. Berikut ini adalah prinsi-prinsip akal, kecuali...
- prinsip akal sehat
 - prinsip identitas
 - prinsip kontradiksi
 - prinsip alasan memadai
10. Berikut ini adalah rukun-rukun hikmah, kecuali...
- al-‘ilm*
 - al-ḥilm*
 - al-amanah*
 - al-Unnah*

BAB DUA

PENGERTIAN FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Standar Kompetensi

Kajian ini bertujuan agar mahasiswa mampu mengontraskan perbedaan antara objek material dan objek formal filsafat hukum Islam. Namun sebelum itu harus dipahami lebih dahulu tentang pengertian filsafat hukum Islam dan hikmah pensyariatan hukum Islam. Standar kompetensi pembelajaran ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS). Maka disajikan materi pembelajaran sebagai berikut:

1. Pengertian filsafat hukum Islam dan hikmah pensyariatan;
2. Pengertian dan perbedaan antara objek material dan objek formal filsafat hukum Islam.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi (A4), yaitu mampu mengintegrasikan antara konsep berpikir kefilosofan dengan materi yang disajikan dalam perkuliahan. Untuk itu, kuliah dilaksanakan dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah sebagai pengantar kuliah;
2. Responsi untuk mendapatkan umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi kelompok untuk mengidentifikasi adanya sikap integrasi antara konsep berpikir kefilosofan dan materi yang disajikan;

Masuk pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharapkan mampu memberikan reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang pengertian filsafat hukum Islam dan hikmah pensyariatannya;
2. Membangun skema, diagram atau sketsa tentang perbedaan antara objek material dan objek formal filsafat hukum Islam.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang terkait dengan pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

B. Pengertian dan Objek Kajian Filsafat Hukum Islam

1. Pengertian Filsafat Hukum Islam

Memahami filsafat hukum Islam tidak lepas dari makna tiga kata yang menyusunnya, yaitu kata filsafat, kata hukum dan kata Islam, maka berikut ini dijelaskan pengertian ketiganya.

a. Pengertian filsafat

Pengertian filsafat telah diuraikan pada pendahuluan buku ini, mengingat keterbatasan ruang, maka di sini tidak dijelaskan lagi, bagi yang membutuhkan dapat membacanya kembali. Satu hal yang perlu ditegaskan di sini, bahwa filsafat adalah kegiatan berpikir yang sesuai dengan ciri, prinsip dan kerangka yang telah dijelaskan pada Bab Satu.

b. Pengertian hukum

Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) hukum berarti aturan atau undang-undang.¹ Kata hukum berasal dari Bahasa Arab yang secara bahasa berarti ilmu (*al-'ilm*) atau pemahaman (*al-fahm*), namun secara istilah dimaknai sebagai pemberian norma terhadap sesuatu,² baik berupa perbuatan atau sifat. Ketika pemberian norma dilakukan secara *syar'ī*, maka hukum disebut sebagai *ḥukm al-syar'ī*.³ Adapun pemberian norma oleh pemerintah (*ulil amri*) disebut *qānūn*. Para fukaha mendefinisinya sebagai berikut:⁴

وفي اصطلاح الفقهاء، القنون يعرف بأنه: مجموعة القواعد التي تنظم الروابط الإجتماعية التي يجبر الفرد على إتباعها بالقوة عند الإقتضاء.

Dalam istilah fukaha, qanun didefinisikan sebagai kumpulan kaidah yang menata hubungan kemasyarakatan, yang mana jika diperlukan, orang akan dipaksa mengikuti aturan tersebut oleh pemegang otoritas.

¹ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 510.

² Ibn Manẓūr. *Liṣān al-ʿArab*, jld. II (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003), hlm. 540.

³ 'Alī Ḥasb Allāh, *Uṣūl al-Taṣyirī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1982), hlm. 375.

⁴ 'Abd Allāh Mabruk al-Najjār, *al-Madkhal al-Mu'āṣirah li Fiqh al-Qānūn* (Kairo: Dār al-Nahḍah, 2001), hlm. 13.

Melihat dalam diskursus keilmuan hukum Islam, maka dapat dikatakan bahwa dalam Islam dikenal adanya dua macam hukum. Pertama hukum dalam konsepsi fikih, yaitu ketentuan-ketentuan *al-Syāri'* yang bersifat transenden (*mutā'alī*). Kedua hukum dalam konsepsi *siyāsah*, yaitu ketetapan ulil amri yang bersifat imanen (*kāmin*). Masuk lebih jauh dalam teori hukum Islam, bagi ahli usul (*uṣūliyyūn*) hukum adalah *khiṭāb al-Syāri'*, sementara menurut ahli fikih (*fuqahā'*) hukum adalah sifat bagi syariat yang merupakan konsekuensi dari *khiṭāb*.⁵ Ahli usul mendefinisikan hukum sebagai berikut:⁶

والحكم عند الأصوليين هو: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء، أو التخيير، أو الوضع.

Hukum menurut ahli usul adalah sapaan Ilahi (*khiṭāb Allāh*) yang terkait dengan perbuatan mukallaf, baik berupa tuntutan (*iqtidā'*), pilihan (*takhyīr*), maupun yang terkait dengan *ḥukm al-waḍ'ī*.

Khiṭāb yang dimaksud pada definisi ini adalah tuntutan agar sesuatu dilakukan (*ṭalab al-fi'*) atau tuntutan agar ditinggalkan (*ṭalab al-tark*), tuntutan tersebut berupa perintah (*al-amr*) atau larangan (*al-nahy*). Sedangkan pilihan (*takhyīr*) adalah hal yang tidak ada perintah atau larangan dan dipulangkan pada pilihan mukallaf. Adapun tiga poin yang terakhir disebut oleh ahli usul sebagai *ḥukm al-waḍ'ī*, yaitu sebab (*al-sabab*), syarat (*al-syarṭ*), dan pencegah (*al-māni'*).⁷ Ketiga hal ini dipahami berdasar penjelasan nas syariat dan juga indikator logis.

Menurut Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān, *khiṭāb* yang dimaksud *uṣūliyyūn* adalah kalam Allah yang bersifat *al-nafsī al-azalī* yang

⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, jld. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 41.

⁶ Muḥibb al-Dīn ibn 'Abd al-Syakūr al-Baḥārī, *Musallam al-Ṣubūt*, jld. I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 54.

⁷ Mengenal hukum syarak merupakan tujuan dari ilmu fikih dan *uṣūl al-fiqh*, tetapi ilmu *uṣūl al-fiqh* melihat dari sisi peletakan kaidah dan metode yang mengantarkan kepada hukum. Sedangkan ilmu fikih melihat dari sudut pandang aktivitas peristinbatan yang menerapkan kaidah dan metode *uṣūl al-fiqh*. *Khiṭāb Allāh* di sini berarti kalam Allah dan perantarnya, yaitu Sunah, ijmak, dan dalil syariat lainnya. 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasah al-Risālāh, 1987), hlm. 23.

ditunjuk oleh kalam *lafzī* dan dalil *syar'ī* lainnya. Keberadaan *khiṭāb* menjadi inti dari hukum, yaitu sebagai Yang Menghendaki (*munsyi'*) adanya hukum *syar'ī* (*insyā' al-ḥukm al-syar'ī*).⁸ Pandangan ahli usul ini memperjelas bahwa hukum Islam dalam konsepsi fikih adalah sistem yang ditetapkan berdasar wahyu, maka keberadaannya lebih tinggi dari negara dan masyarakat. Menurut Muslehuddin, sistem hukum ini tidak dikontrol oleh negara atau pun masyarakat, sebaliknya ia yang mengontrol negara dan masyarakat.⁹ Berbeda halnya dengan hukum dalam konsep *siyāsah*, sebab berupa kewenangan pemerintah untuk mengatur masyarakat.

Adapun pada hukum konvensional, definisi tertua melihat hukum sebagai ketentuan yang mengatur tentang sikap tindak manusia, yakni mengatur bagaimana manusia harus bertindak dalam kehidupannya.¹⁰ Untuk susunan definisinya, Kansil mengutip redaksi yang dianggapnya cukup baik dan lengkap, yaitu sebagai berikut:¹¹

“Hukum adalah peraturan-peraturan yang bersifat memaksa, yang menentukan tingkah laku manusia dalam lingkungan masyarakat yang dibuat oleh badan-badan resmi yang berwajib, pelanggaran mana terhadap peraturan-peraturan tadi berakibatkan diambilnya tindakan, yaitu dengan hukuman tertentu.”

Beranjak dari definisi ini, Kansil menyimpulkan bahwa hukum dapat dibatasi dengan melihat empat komponen:¹²

- a) Peraturan mengenai tingkah laku manusia dalam pergaulan masyarakat;
- b) Peraturan tersebut diadakan oleh badan resmi yang berwajib;
- c) Peraturan itu bersifat memaksa;

⁸ Ḥusayn Ḥamid Ḥassān, *al-Ḥukm al-Syar'ī 'ind al-Uṣūliyyīn* (Kairo: Dār al-Nahḍat al-'Arab, 1972), hlm. 18.

⁹ Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists* (Lahore: Islamic Publication, t.th.), hlm. 55.

¹⁰ Munir Fuady, *Dinamika Teori Hukum* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2007), hlm. 37.

¹¹ Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1977), hlm. 38

¹² Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum...*, hlm. 39.

d) Sanksi terhadap pelanggaran peraturan tersebut adalah tegas.

Dari empat komponen ini, yang terpenting bagi identitas hukum adalah otoritas, yaitu tentang siapa yang mengadakan hukum. Menurut Van Apeldorn unsur atau komponen inilah yang membedakan kaidah hukum dari kaidah etika dan agama, kata kuncinya adalah kaidah yang dikeluarkan oleh negara.¹³ Inti yang dimaksudnya adalah daya ikat.

Unsur atau komponen ini menjadi perdebatan yang tak habisnya, filsafat hukum didera oleh pertanyaan tentang kekuasaan transendental yang menjadi alasan bagi berlakunya hukum secara mengikat. Catatan sejarah menunjukkan pasang surutnya pemikiran para pemikir/filosof, hal ini dapat ditelusuri dengan membaca kembali buku-buku filsafat hukum pada pembabakan perkembangan filsafat hukum.¹⁴

Menurut Lili Rasjidi, pada masa kejayaan Yunani dan Romawi kuno, yang mengemuka adalah aliran filsafat hukum alam. Bangsa Yunani menganut hukum ketuhanan, yang mana dewa-dewa bertahta di atas dunia manusia. Dewa-dewa tersebut harus tunduk pada undang-undang tuhan yang disebut *moira*.¹⁵ Lima abad kemudian, terjadi perubahan yang dipengaruhi oleh pemikiran filosof besar, yaitu Socrates. Ia menjadi tonggak perubahan, karena ialah yang pertama kali memberi perhatian kepada manusia sepenuhnya.¹⁶

Secara garis besar dapat disimpulkan bahwa mulanya filsafat hukum menjelaskan tentang hubungan antara masyarakat dengan aturan alam, alam pun dipandang suci dan sakral. Lalu di abad modern terjadi perubahan, di mana hukum di-

¹³ Van Apeldorn, *Pengantar Ilmu Hukum* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1978), hlm. 429

¹⁴ Lili Rasjidi, *Dasar-dasar Filsafat Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993), hlm. 14. Misalnya pembabakan yang dipilih oleh Lili Rasjidi, ia membaginya kepada 1) zaman purbakala (masa Kejayaan Yunani dan Romawi), 2) abad pertengahan, 3) zaman renaissance, 4) zaman baru dan 5) zaman modern.

¹⁵ Amiruddin Abdul Wahab, *Hukum Alam* (Banda Aceh: Fakultas Hukum Unsyiah, 1979), hlm. 5.

¹⁶ Lili Rasjidi, *Dasar-dasar Filsafat Hukum...*, hlm. 15

definisikan sebagai ketetapan pemerintah semata dan lepas dari pengaruh agama atau teologi. Tetapi di abad *postmodern*, pandangan modern dikritik sehingga hukum cenderung dilihat secara sosiologis-empiris. Bahkan belakangan muncul aliran *critical legal studies* (CLS) yang menganut pluralisme hukum.¹⁷

Melihat dari sudut pandang Islam, hukum sebagaimana definisi yang dikutip oleh Kansil sama dengan *siyāsah*, yaitu aturan yang ditetapkan pemerintah demi maslahat masyarakat umum.¹⁸ Otoritas pemerintah memberi kekuatan mengikat pada suatu aturan sehingga dapat disebut sebagai hukum. Dalam Islam, peraturan pemerintah dipandang sah selama tidak bertentangan dengan syariat (qanun *syar'ī*). Jadi, hukum dalam arti aturan pemerintah tidak kehilangan tempat dalam sistem hukum Islam. Sebab hakikat hukum adalah aturan yang dibuat oleh otoritas tertentu, baik dalam arti teosentris maupun antroposentris.

c. Pengertian Islam

Kata Islam dapat dilacak penggunaannya dalam Alquran, antara lain pada ayat berikut ini:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْغِيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ.

Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya. (QS. Ali 'Imran [3]: 19).

Memerhatikan redaksi ayat, tampak bahwa kata “Islam” dipakai setelah kalimat penegasan “agama yang diridai di sisi Allah.” Menurut Ibn 'Āsyūr, kata agama (*al-dīn*) merupakan

¹⁷ Munir Fuady, *Filsafat dan Teori Hukum Postmodern* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005), hlm. 11. Aliran CLS berakar dari ajaran kiri baru seperti mazhab Franfurt.

¹⁸ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar'īyyah aw Nizām al-Dawlah al-Islāmiyyah fī Syu'ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārijīyyah wa al-Māliyyah* (Kairo: Dār al-Ansar, 1977), hlm. 15.

genus (*jins*), sedangkan kata Islam merupakan nama bagi agama yang diridai di sisi Allah. Ia menyatakan pada dasarnya kata *al-dīn* bermakna balasan (*jazā'*), lalu secara uruf (*ḥaqīqat 'urfīyyah*) berubah penggunaannya menjadi nama bagi ajaran akidah dan amal yang disampaikan Rasulullah saw. dari Allah.¹⁹ Tidak jauh berbeda dari Ibn 'Āsyūr, al-Qurṭubī mengartikan kata *al-dīn* sebagai taat dan agama (*al-ṭā'ah wa al-millah*). Adapun kata Islam diartikan sebagai iman dan berbagai ketaatan (ditulis berbentuk jamak: *al-ṭā'āt*), maksudnya taat terhadap semua ketentuan syariat. Menurut al-Qurṭubī, ini merupakan pendapat jumhur mutakallimin.²⁰

Memperhatikan uraian mufasir di atas, tampak bahwa kata Islam dimaknai sebagai nama bagi keseluruhan ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw., baik itu akidah, syariat maupun akhlak yang beliau ajarkan. Dalam konteks *siyāsah syar'īyyah*, Rasulullah saw. telah memberi contoh dalam pengelolaan negara Islam di Madinah, yaitu melalui penyusunan Piagam Madinah.²¹ Oleh karena itu, kata Islam mengandung makna yang luas, mencakup ketentuan hukum Islam hasil ijtihad para ulama terhadap teks Alquran dan Sunah, termasuk pula aturan-aturan dari pemerintah yang sejalan dengan tuntunan syariat dan dirumuskan berdasar mekanisme musyawarah (*syūrā*).²²

Beranjak dari uraian di atas, maka ajaran Islam harus dicari dari sumbernya, bukan dari amaliah pemeluknya, sebab aturan pemerintah pun harus sesuai dengan tuntunan Alquran dan Sunah. Ajaran Islam tidak bisa dipahami melalui penelitian yang menerapkan teori-teori ilmu sosial. Misalnya menggunakan teori fungsional yang membatasi agama sebagai

¹⁹ Muhammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jld. III (Tunisia: Dār al-Tūnisiyyah, 1984), hlm. 188.

²⁰ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, jld. IV (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.), hlm. 41.

²¹ Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah dan Undang-undang Dasar 1945; Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk* (Jakarta: UI Press, 1995), hlm. 12.

²² 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Islām wa Awdā'unā al-Siyāsiyyah* (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1951), hlm. 78.

"pendayagunaan sarana non-empiris atau supra-empiris untuk maksud-maksud non-empiris atau supra-empiris."²³ Ini menimbulkan distorsi pemahaman terhadap Islam, seolah-olah rigid dan kaku. Padahal ajaran Islam memiliki sifat terbuka dan akomodatif, buktinya adalah penerapan *ta'lil* dan *al-hikmah* dalam epistemologi hukumnya.

Penerapan *ta'lil* dan *al-hikmah* dalam epistemologi hukum Islam menjadikan nas Alquran dan Sunah bersifat akomodatif terhadap isu-isu hukum baru yang muncul di tengah masyarakat. Jadi isu-isu sosial kemasyarakatan tidak lepas dari cakupan Alquran dan Sunah walau secara kontekstual. Hanya saja hal-hal yang bersifat publik dipulangkan kepada *siyāsah syar'iyah* di bawah kewenangan penguasa (ulil amri), dan itu tidak keluar dari konsepsi hukum Islam. Hal ini pula yang telah menimbulkan salah paham pada pengamat dari luar Islam.

Salah seorang peminat kajian hukum Islam, Joseph Schacht, menyatakan bahwa dalam Islam tidak ada perbedaan antara hukum privat dan hukum publik, hukum sipil dan hukum penalti dan seterusnya sebagaimana halnya yang lumrah dikenal dalam sistem hukum Barat modern.²⁴ Kiranya pernyataan ini karena membatasi hukum Islam pada fikih saja, padahal aspek publik diakomodasi oleh *siyāsah syar'iyah*.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa kata Islam berarti ajaran yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw., bersumber dari Allah Swt., baik itu ajaran akidah, syariah, maupun akhlak. Mengingat hal-hal yang bersifat *akhlāqī* diberikan hak bagi penguasa untuk mengaturnya, maka Islam harus dipahami sebagai satu sistem yang utuh, di mana *siyāsah syar'iyah* juga bagian dari entitas sistem Islam itu sendiri. Jadi pada pengertian Islam, tercakup pula *siyāsah syar'iyah* di dalamnya.

d. Pengertian filsafat hukum Islam

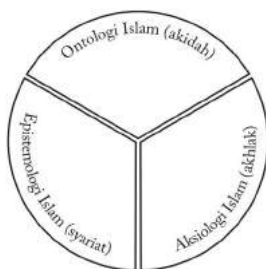
Sebelum membicarakan makna terminologis filsafat hukum Islam, lebih dahulu harus dipahami pengertian filsafat

²³ Thomas F. O'Dea, *Sosiologi Agama* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 13.

²⁴ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), hlm. 113.

Islam dan pengertian filsafat hukum. Hal ini penting agar tidak terjadi bias ketika masuk pada diskusi tentang filsafat hukum Islam, terutama saat diskusi tentang objek material dan objek formal filsafat hukum Islam.

Filsafat dengan pengertian kegiatan berpikir adalah kebutuhan manusia secara fitrah. Bahkan menurut Muḥammad Yūsuf Mūsā, kegiatan berpikir secara kefilsafatan justru mendapat dorongan dari Alquran.²⁵ Berdasar tiga kerangka filsafat, ketika yang disorot secara kefilsafatan adalah Islam, maka didapat pengetahuan tentang tiga aspek Islam, yaitu ontologi Islam (akidah), epistemologi Islam (syariat) dan aksiologi Islam (akhlak). Hal ini dapat diilustrasikan sebagai berikut;



Gb. 02. Tiga aspek Islam yang disorot secara kefilsafatan

Sorotan terhadap ketiga aspek di atas melahirkan ilmu akidah, ilmu fikih dan ilmu akhlak. Ilmu-ilmu ini telah lahir di abad kedua hijriyah di samping Ilmu-ilmu Alquran seperti ilmu qiraah dan ilmu tafsir.²⁶ Kala itu umat Islam belum mengenal filsafat Yunani, jadi fitrah berpikir kefilsafatan melahirkan ilmu-ilmu tersebut di bawah panduan Alquran dan Sunah. Maka bisa dipastikan kala itu telah berlangsung kegiatan berpikir kefilsafatan yang sah disebut filsafat Islam.²⁷

Berpikir kefilsafatan ala Yunani baru dilakukan dalam Islam pada abad ketiga hijrah. Ahmad Daudy mengutip riwayat

²⁵ Muḥammad Yūsuf Mūsā, *al-Qur'ān wa al-Falsafah* (Kairo: Maktabah al-Iskandariyyah, 2011), hlm. 10.

²⁶ Abū al-Yazīd Abū Zayd al-'Ajāmī, *al-'Aqidah al-Islāmiyyah 'ind al-Fuqahā' al-Arba'ah* (Kairo: Dār al-Salām, 2007), hlm. 45.

²⁷ Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafat al-Islāmiyyah: Manhaj wa Tatbiqih*, jld. II (Kairo: Dar al-Ma'arif, 2003), hlm. 7.

dari al-Farabī dan Mas'ūdī, bahwa pada masa Khalifah al-Mutawakkil (226-253 H/841-867 M), pusat studi yang awalnya lahir di Athena, telah berpindah ke Iskandariah, lalu ke Antioch dan Kota Harran. Pada masa Khalifah al-Musta'id (279-289 H/892-902 M), pusat studi tersebut berpindah dari Harran ke Bagdad. Bersamaan dengan itu, berpindah pula dua tokoh penerjemah, yaitu Tsabit ibn Qurrah dan Qista ibn Luqa.²⁸

Catatan sejarah menunjukkan bahwa kegiatan berpikir ala kefilosafatan Yunani masuk ke dalam tradisi keilmuan Islam melalui tokoh seperti al-Allāf (w. 234 H/849 M) atau al-Nazzām (w. 230 H/845 M). Memerhatikan tahun wafat kedua tokoh ini, tampak adanya selisih tiga puluh tahun dari tahun wafat Imam al-Syāfi'ī (w. 204 H/820 M). Maka dapat disimpulkan aktivitas al-Allāf dan al-Nazzām berlangsung setelah lahirnya ilmu-ilmu penting seperti Usul Fikih. Ini menguatkan keyakinan, bahwa filsafat Islam memiliki kekhususan tersendiri. Menurut Ibrāhīm Madkūr, filsafat Islam jauh lebih luas dari pada aliran Aristotelianisme Arab, sebab pemikiran filsafat Islam telah muncul dalam aliran-aliran teologis (*kalam*) sebelum orang-orang paripatetik (*musya'iyun*) dikenal menjadi tokoh filsafat.²⁹

Kegiatan akal serupa juga berlaku ketika yang disorot adalah hukum Islam. Hanya saja lebih sempit dari yang disorot oleh filsafat Islam, sebab hukum Islam hanyalah satu bagian dari keseluruhan Islam itu sendiri, yaitu syariat. Hal ini dapat digambarkan sebagai berikut:



Gb. 03. Tiga aspek hukum Islam sebagai bagian dari Islam secara keseluruhan.

²⁸ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 4.

²⁹ Ibrāhīm Madkūr, *Fi Falsafat al-Islāmiyyah...*, jld. II, hlm. 7.

Ilustrasi ini memperlihatkan bagaimana hukum Islam merupakan aspek epistemologis dari Islam, yaitu syariat. Ketika syariat disorot, maka metode filsafat menuntut kajian terhadap aspek ontologis, aspek epistemologis dan aspek aksiologis dari syariat itu sendiri. Kajian atas ketiga aspek syariat inilah yang kemudian melahirkan pengetahuan tentang hukum Islam (fikih), teori hukum Islam (usul fikih) dan teori tujuan hukum Islam (*maqāṣid al-syarī'ah*). Memerhatikan kajian para ulama, semua pengetahuan tentang hukum Islam dihasilkan di bawah kesadaran bahwa Alquran dan Sunah adalah sumbernya.

Kegiatan berpikir secara kefilsafatan terhadap hukum Islam telah menghasilkan ilmu-ilmu penting, di antaranya usul fikih yang lahir dari upaya gigih Imam al-Syāfi'ī (w. 204 H/820 M). Ilmu fikih dan usul fikih lahir di masa tradisi ilmiah Islam belum bersentuhan dengan filsafat Yunani. Mengingat filsafat adalah induk ilmu, maka kelahiran ilmu fikih dan usul fikih menjadi indikator bahwa tradisi ilmiah hukum Islam memiliki filsafat hukum tersendiri. Dapat dipastikan filsafat hukum Islam berbeda dari filsafat hukum konvensional.

Untuk memahami perbedaannya, mari merujuk pendapat para ahli tentang filsafat hukum konvensional. Menurut Van Apeldorn, filsafat hukum menghendaki jawaban atas pertanyaan apa hukum itu? Filsafat hukum menghendaki agar kita berfikir masak-masak tentang tanggapan kita dan bertanya pada diri sendiri, apa yang sebenarnya kita tanggap tentang hukum.³⁰

Hukum yang dimaksud oleh Van Apeldorn adalah hukum dalam arti aturan pemerintah. Perhatikan bagaimana pernyataan Van Apeldorn ini sesuai dengan hakikat filsafat sebagaimana diuraikan pada bab satu, ia melihat filsafat sebagai kegiatan berpikir masak-masak. Artinya berpikir secara kefilsafatan terhadap aturan pemerintah dengan mematuhi prinsip akal dan memenuhi kerangka umum filsafat. Dengan demikian, filsafat yang sifatnya rasional, kritis, reflektif dan argumentatif dijadikan sebagai metode untuk mengkaji hukum.³¹ Ini berarti menjadikan

³⁰ Van Apeldorn, *Pengantar Ilmu Hukum...*, hlm. 427.

³¹ Ahmad Baidowi, dkk. (penyunting), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003), hlm. 22.

filsafat sebagai alat sehingga dihasilkan falsafah hukum, baik pada aspek ontologi, epistemologi maupun aksiologinya.

Kegiatan serupa juga berlaku terhadap hukum Islam yang tidak terbatas pada aturan pemerintah saja, bahkan termasuk hukum dalam arti perintah dan larangan Allah (*khiṭāb al-Syāri'*). Dari itu dapat didefinisikan, bahwa filsafat hukum Islam adalah kegiatan berpikir secara kefilosofan terhadap aspek ontologi, aspek epistemologi dan aspek aksiologi dari hukum Islam, baik itu hukum dalam arti fikih mau pun hukum dalam arti *siyāsah*. Kegiatan ini bukan sesuatu yang baru (*bid'ah*) sebab telah dilakukan jauh sebelum terjadinya persentuhan tradisi ilmiah Islam dengan pemikiran kefilosofan Yunani.

2. Hikmah dan perbedaannya dengan filsafat hukum Islam

Secara umum, dalam bahasa Arab kata *falsafah* sering diterjemah dengan kata *al-ḥikmah*. Ini kurang tepat, apalagi dalam konteks filsafat hukum Islam. Menurut Dr. 'Abd al-'Azīz al-Rabī'ah, kata *ḥikmah* digunakan oleh ahli usul dalam dua pengertian. Pertama berarti tujuan akhir dalam penetapan suatu hukum (*maqāṣid*), yaitu tercapainya maslahat, baik dengan cara mengadakannya, maupun dengan cara mencegah mudarat sehingga maslahat menjadi langgeng. Kedua, kata *ḥikmah* dipakai dalam arti suatu keadaan yang mendasari pensyariaan hukum (*al-ma'nā al-munāsib*). Misalnya *masyaqqah* dalam *rukḥṣah* salat karena musafir, ini disebut hikmah (*al-ma'nā al-munāsib*), tapi bukan tujuan akhir dari penetapan hukum (*maqāṣid*).³²

Dua pengertian *ḥikmah* ini berbeda karena yang pertama berarti tujuan akhir (*ghāyah*/kausa finalis) sehingga identik dengan *maqāṣid*. Adapun yang kedua efek dari perbuatan hukum yang menjadi motivasi (*al-bā'is*/kausa efisien) penetapan hukum, disebut *al-munāsib*. Dari dua pengertian ini, ahli usul lebih sering memakai kata *ḥikmah* dalam arti *maqāṣid*. Para ahli usul mendefinisikan *maqāṣid* sebagai berikut:³³

³² 'Abd al-'Azīz al-Rabī'ah, *al-Sabab 'ind al-Usūliyyīn*, jld. II (Riyad: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd, 1980), hlm. 17.

³³ Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Syaṭībī* (Herndon, USA: IIIT, 1995), hlm. 19.

إن مقاصد الشريعة هي الغاية التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها،
لمصلحة العباد

Maqāsid al-syarī'ah adalah tujuan, di mana syariat ditetapkan untuk mewujudkan tujuan itu bagi kemaslahatan hamba.

Definisi ini menunjukkan bahwa *maqāsid* adalah tujuan akhir pensyariaan hukum Islam. Di kalangan ahli usul, *maqāsid* dianggap identik dengan *al-hikmah*. Contohnya pendapat Ibn Farḥūn al-Mālikī, saat menjelaskan *maqāsid* dalam peradilan (*qaḍā'*). Ia mengatakan bahwa hikmahnya adalah untuk menghilangkan kesukaran, menolak celaan, melenyapkan kezaliman, menolong orang yang terzalimi, memutuskan perdawaan dan amar makruf nahi munkar.³⁴ Dalam bahasa Indonesia, hikmah seperti ini disebut falsafah yang berarti pandangan hidup.³⁵ Kata ini berbeda dengan filsafat yang berarti pengetahuan dan penyelidikan dengan akal budi mengenai hakikat segala sesuatu yang ada, sebab, asal dan hukumnya.³⁶

Sebagai objek kajian, *maqāsid* atau *ḥikmah* merupakan sesuatu yang abstrak, sebab ia berupa konsep-konsep yang terkandung dalam teks Alquran dan Sunah. Lalu hikmah-hikmah tersebut dihimpun dalam ilmu *maqāsid* menjadi kaidah. Hanya saja kajian ilmu *maqāsid* terbatas pada abstraksi konsep tujuan *al-Syārī'*, ia tidak mencakup *siyāsah*, tapi terkait dan menjadi landasan *siyāsah*.³⁷ Ini berbeda, sebab *siyāsah* fokus pada konsep-konsep yang dirumuskan dari teks qanun yang ditetapkan oleh pemerintah (ulil amri), lalu dihimpun dalam ilmu fiqh qanuni.

Fakta ini menunjukkan perbedaan *maqāsid* dari filsafat hukum Islam. Hikmah atau *maqāsid* merupakan kajian filosofis terhadap aspek aksiologis dari syariat/hukum Islam. Sementara filsafat hukum Islam merupakan kajian terhadap aspek

³⁴ Ibn Farḥūn, *Tabṣirat al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aqḍiyyah wa Manāḥij al-Aḥkām*, jld. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 8.

³⁵ Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 387.

³⁶ Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 392.

³⁷ Faṭḥī al-Duraynī, *Khaṣā'is al-Tasyrī' al-Islāmī fī al-Siyāsah wa al-Ḥukm*, cet. II (Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 2013), hlm. 23.

ontologi, epistemologi dan aksiologi hukum Islam, baik itu hukum dalam arti fikih maupun hukum dalam arti *siyāsah*. Dengan demikian, objek kajian filsafat hukum Islam lebih luas dibanding *maqāṣid*, sebaliknya objek kajian *maqāṣid* lebih sempit dibanding filsafat hukum Islam.

3. Objek material dan objek formal filsafat hukum Islam

Luasnya objek kajian filsafat hukum Islam bukan berarti kacau atau tumpang tindih dengan ilmu lain. Seperti diuraikan pada Bab Satu, kajian filsafat hukum Islam dibatasi pada masalah yang tidak terjawab oleh keilmuan hukum Islam. Masalah yang disorot merupakan aspek ontologi, epistemologi dan aksiologi dari hukum. Untuk memahaminya lebih dalam, mari masuk pada telaah tentang objek material dan objek formal filsafat hukum Islam.

a. Objek material filsafat hukum Islam

Objek material adalah sesuatu yang dijadikan sasaran pemikiran (*gegenstand*), atau dapat juga dikatakan sesuatu yang diselidiki, atau sesuatu yang dipelajari. Objek material mencakup apa saja, baik sesuatu yang konkret seperti manusia, tumbuhan dan batu, mau pun sesuatu yang abstrak seperti ide-ide, nilai-nilai dan kerohanian.³⁸ Misalnya ilmu hukum, objek materialnya adalah dogmatika hukum, yaitu kodifikasi (aturan tertulis) yang dibuat oleh pemerintah yang memiliki daya ikat.

Bedakan dengan hukum Islam, di mana objek materialnya berada di dalam dua macam teks: 1) teks yang berupa nas syariat, baik itu ayat Alquran maupun Hadis Nabi saw. yang telah dibukukan; 2) teks berupa qanun yang dipositifkan oleh ulil amri. Jadi objek material yang dikaji ilmu hukum Islam adalah teks, baik teks nas syariat mau pun qanun.

Memerhatikan uraian tentang pengertian filsafat hukum Islam, tampak bahwa objek yang dikaji atau diteliti adalah hukum dalam arti fikih (*khiṭāb Allāh*) dan hukum dalam artian *siyāsah* (*khiṭāb ūlil amri*). Hukum dalam arti fikih merupakan objek material yang juga menjadi kajian ilmu Fikih, Usul Fikih

³⁸ Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu; Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan* (Klaten: Intan Pariwara, 1997), hlm. 13.

dan ilmu *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Sementara hukum dalam arti *siyāsah* merupakan objek material yang juga dikaji oleh ilmu *Siyāsah Syar'īyyah* dan Fiqh Qanuni, tetapi masing-masing ilmu ini menyorot sisi yang berbeda. Dalam istilah filsafat ilmu, sisi yang berbeda-beda ini disebut objek formal suatu ilmu. Demikian pula filsafat hukum Islam, ia memiliki objek formal tersendiri yang membuatnya berbeda dari ilmu-ilmu lain, walau objek material yang disorotnya sama dengan ilmu lain.

b. Objek formal filsafat hukum Islam

Objek formal adalah adalah cara memandang atau cara meninjau yang dilakukan oleh seorang peneliti terhadap objek material kajiannya, serta prinsip-prinsip yang digunakannya. Objek formal suatu ilmu tidak hanya memberi keutuhan ilmu, bahkan sekaligus membedakannya dari bidang kajian ilmu lain. Satu objek material dapat ditinjau dari berbagai sudut pandangan sehingga menimbulkan ilmu yang berbeda-beda.³⁹ Sudut pandang yang berbeda-beda itulah yang disebut objek formal suatu ilmu. Misalnya ilmu hukum, meski yang dihadapinya sebagai objek material adalah dogmatika hukum yang berupa teks qanun, tetapi objek formal yang disorotnya adalah makna yang terkandung dalam dogmatika hukum yang berupa teks aturan tersebut.

Demikian pula pada fikih, objek formalnya adalah ide atau konsep yang terkandung dalam nas (perintah dan larangan *al-Syāri'*). Adapun pada *siyāsah*, selain nas syariat, objek formalnya juga termasuk makna yang terkandung dalam aturan pemerintah (ulil amri), itulah yang telah melahirkan ilmu fiqh qanuni. Objek formal kedua ilmu ini bersifat abstrak, sebab berupa konsep-konsep yang terkandung dalam teks, lalu diabstraksikan secara filosofis. Hanya saja objek formal fikih adalah kandungan teks Alquran dan Sunah, sementara objek formal *siyāsah* ditambah dengan kandungan teks qanun yang merupakan kajian terhadap peraturan ulil amri atau pemerintah.

Secara metafor, sudut pandang ini bisa ditamsilkan

³⁹ Tim Penyusun, *Filsafat Ilmu...*, hlm. 13.

seperti kaca mata yang dipakai oleh peneliti saat melakukan pengamatan. Menurut Bernard Arif Sidharta, objek formal ilmu hukum (konvensional) dapat dirangkum dalam dua pertanyaan fundamental berikut ini:⁴⁰

1. Apa yang menjadi landasan kekuatan mengikat bagi hukum?
2. Atas dasar (kriteria) apa hukum dapat dinilai keadilannya?

Dalam dua pertanyaan ini terkandung masalah tentang hakikat hukum (ontologi), hubungan hukum dengan kekuasaan (epistemologi) dan hubungan hukum dengan moral (aksiologi). Ketiga masalah ini menjadi objek formal filsafat hukum konvensional karena objek materialnya adalah aturan pemerintah. Asumsi dasarnya, hakikat hukum sebagai aturan menuntut adanya otoritas bagi keberlakuan mengikatnya, maka kajian filsafat hukum tertuju pada hakikat dan hubungan yang terjalin antara hukum dan negara. Tetapi kajian tersebut tidak lepas dari kerangka umum filsafat yang mencakup aspek ontologi, epistemologi dan aksiologi dari hukum. Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa objek formal filsafat hukum adalah penggunaan kerangka umum filsafat sebagai perspektif dalam kajian terhadap aturan pemerintah.

Berbeda dari filsafat hukum konvensional, filsafat hukum Islam justru menggunakan kerangka umum filsafat untuk menyorot hubungan hukum dengan perintah dan larangan Allah, Sunah Rasulullah dan aturan ulil amri secara integratif dan holistik. Ini menjadikan kajian filsafat hukum Islam lebih komprehensif dan lebih kompleks sehingga menuntut para pengkajinya untuk lebih serius.

Keseriusan ini menjadi lebih besar lagi tuntutan, mengingat kajian filsafat hukum Islam belum disatukan dalam satu materi yang tersendiri, tapi tersebar dalam kajian Ilmu Fikih, Ilmu Usul Fikih, Ilmu *Maqāṣid al-Syari'ah*, Ilmu *Siyāsah Syari'yyah* dan juga Fiqh Qanuni. Rekaman terhadap materi filsafat hukum Islam tersebar dalam kitab-kitab pada bidang

⁴⁰ Bernard Arif Sidharta, *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum*, cet. I (Bandung: Mandar Maju, 1999), hlm. 119.

keilmuan yang disebutkan di atas. Bahkan sebagian darinya direkam dalam kitab-kitab *qawā'id*, baik itu *qawā'id fiqhiyyah*, *qawā'id uṣūliyyah*, maupun *qawā'id maqāṣidiyyah*.

Melihat secara lebih detil, kajian terhadap aspek ontologis hukum Islam malah lebih luas sebarannya dari sekadar ilmu-ilmu yang telah disebutkan di atas, bahkan harus ditelusuri dalam diskusi Ilmu Kalam. Sementara kajian aspek epistemologis dari hukum Islam cenderung terkonsentrasi dalam diskusi *uṣūliyyūn* dan terekam dalam kitab-kitab usul fikih. Adapun aspek aksiologis dari hukum Islam menyebar dalam kitab-kitab usul fikih, dan belakangan dikumpulkan dalam kitab-kitab tersendiri yang diberi judul *maqāṣid al-syarī'ah*.

Satu hal yang diduga menyebabkan filsafat hukum belum tertata dalam satu ilmu khusus, adalah anggapan sarjana muslim bahwa filsafat hukum Islam adalah subjek materi ilmu usul fikih.⁴¹ Tetapi asumsi ini tidak memadai dengan semakin teguhnya keberadaan ilmu usul fikih sebagai ilmu tentang teori hukum Islam. Sebagian sarjana muslim menempatkan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai filsafat hukum Islam, tetapi *maqāṣid* pun telah dijadikan sebagai ilmu mandiri.⁴²

Di sisi lain, satu bagian dari filosofi hukum Islam yang terkait dengan hubungan antara hukum dan negara tidak berhenti dalam konsep *siyāsah syar'īyyah*. Bagian ini juga belum cukup memadai dijawab oleh ilmu Fiqh Qanuni, bahkan masih terus memicu diskusi filosofis. Oleh karena itu, diskusi tentang hubungan hukum dan negara masih menuntut kajian filsafat hukum Islam untuk mengakomodasinya. Maka perlu usaha menghimpun kajian tersebut dalam subjek filsafat hukum Islam.

⁴¹ Muḥammad 'Alī Jumu'ah, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh wa 'Alāqatuh bi al-Falsafat al-Islāmiyyah* (Kairo: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996), hlm. .

⁴² Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 39.

C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Filsafat hukum Islam adalah kegiatan berpikir secara ke-filsafatan terhadap aspek ontologi, aspek epistemologi dan aspek aksiologi dari hukum Islam, baik itu hukum Islam dalam artian fikih maupun hukum dalam artian *siyāsah*.
2. Filsafat hukum Islam berbeda dari *al-hikmah*, sebab hikmah (disebut juga *maqāṣid al-syarī'ah*) adalah tujuan syariat untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.
3. *Al-Hikmah* merupakan konsep dari nas Alquran dan Sunah, sedangkan filsafat hukum Islam juga mencakup konsep-konsep dari peraturan pemerintah (qanun) di samping konsepsi Alquran dan Sunah.
4. Filsafat hukum Islam mengkaji aspek ontologi, epistemologi dan aksiologi dari hukum (fikih dan *siyāsah*), sementara hikmah mengkaji aspek aksiologi hukum saja. Jadi ruang lingkup filsafat hukum Islam lebih luas dibandingkan dengan hikmah (*maqāṣid*).
5. Filsafat hukum Islam juga berbeda dengan filsafat hukum konvensional, sebab objek kajian filsafat hukum konvensional adalah hukum positif yang ditetapkan pemerintah. Sementara filsafat hukum Islam mengkaji ketentuan hukum dalam arti fikih dan *siyāsah* sekaligus.
6. Objek material berbeda dari objek formal, sebab objek material adalah sesuatu yang dijadikan sasaran pemikiran (*gegenstand*), atau dapat juga dikatakan sesuatu yang diselidiki, atau sesuatu yang dipelajari.
7. Objek formal adalah cara memandang atau cara meninjau yang dilakukan oleh seorang peneliti terhadap objek material kajiannya, serta prinsip-prinsip yang digunakannya. Oleh karena itu, satu objek material dapat ditinjau dari beberapa sudut pandangan sehingga menimbulkan ilmu yang berbeda-beda.
8. Objek material ilmu hukum adalah dogmatika hukum, yaitu aturan pemerintah yang memiliki daya ikat. Adapun objek formal ilmu hukum, adalah makna yang terkandung dalam

- dogmatika hukum. Jadi ini berbeda dari objek material dan objek formal filsafat hukum dan filsafat hukum Islam.
9. Objek material filsafat hukum Islam adalah hukum dalam artian fikih dan *siyāsah*.
 10. Objek formal filsafat hukum Islam adalah penggunaan kerangka umum filsafat, yaitu ontologi, epistemologi dan aksiologi, untuk menyorot hubungan hukum dengan perintah dan larangan Allah, Sunah Rasulullah dan aturan ulil amri secara integratif dan holistik.

D. Saran Bacaan

- Ahmad Sukarja. *Piagam Madinah dan Undang-undang Dasar 1945; Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*. Jakarta: UI Press, 1995.
- ‘Awdah, ‘Abd al-Qādir. *Al-Islām wa Awdā‘unā al-Siyāsiyyah*. Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1951.
- Bernard Arif Sidharta. *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum*, cet. I. Bandung: Mandar Maju, 1999.
- Ibn ‘Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāsid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- Jumu‘ah, Muḥammad ‘Alī. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh wa ‘Alāqatuh bi al-Falsafat al-Islāmiyyah*. Kairo: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996.
- Mūsā, Muḥammad Yūsuf. *Al-Qur‘ān wa al-Falsafah*. Kairo: Maktabah al-Iskandariyyah, 2011.
- Muhammad Muslehuddin. *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists*. Lahore: Islamic Publication, t.th.
- Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM. *Filsafat Ilmu; Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*. Klaten: Intan Pariwara, 1997.

E. Latihan

1. Jelaskan pengertian filsafat hukum Islam.
2. Jelaskan pengertian hikmah pensyariatn hukum Islam.
3. Buatlah anasilis perbandingan antara filsafat hukum

Islam dan hikmah pensyariatan hukum Islam.

4. Jelaskan pengertian objek material dan objek formal.
5. Berikan analisis yang mengkontraskan perbedaan antara objek material dan objek formal filsafat hukum Islam.
6. Berikut ini adalah unsur-unsur hukum, salah satu yang terpenting dalam unsur-unsur ini adalah:
 - a. Peraturan mengenai tingkah laku manusia dalam pergaulan masyarakat.
 - b. Peraturan tersebut diadakan oleh badan resmi yang berwajib.
 - c. Peraturan itu bersifat memaksa.
 - d. Sanksi terhadap pelanggaran peraturan tersebut adalah tegas.
7. Aturan pemerintah tidak kehilangan tempat dalam sistem hukum Islam, sebab hakikat hukum adalah otoritas dalam arti...
 - a. Teosentris.
 - b. Antroposentris.
 - c. teosentris dan antroposentris.
 - d. semua salah.
8. Dalam Islam dikenal dua macam hukum, bila dilihat dari cara pemberian normanya, maka kedua macam hukum itu disebut:
 - a. Hukum positif dan hukum adat.
 - b. *Ḥukm al-syar'ī* dan *qānūn*.
 - c. Hukum transenden (*mutā'alī*) hukum imanen (*kāmin*).
 - d. Hukum Allah dan Hukum Ulil Amri.
9. Berpikir kefilosofatan dalam hukum Islam telah dilakukan sebelum terjadi persentuhan dengan filsafat Yunani. Ini terbukti dengan lahirnya ilmu usul fikih, disusun oleh:
 - a. Al-Allāf (w. 234 H/849 M).
 - b. Al-Nazzām (w. 230 H/845 M).
 - c. Al-Syāfi'ī (w. 204 H/820 M).
 - d. Al-Mutawakkil (226-253 H/841-867 M).

10. Objek kajian filsafat hukum Islam adalah hukum dalam arti fikih (*khiṭāb Allāh*) dan hukum dalam artian *siyāsah* (*khiṭāb ūlil amri*). Sebagai objek material ini juga menjadi objek kajian ilmu...

- a. Fikih, Usul Fikih dan ilmu *Maqāṣid al-Syarī'ah*.
- b. Ilmu *Siyāsah Syar'īyyah* dan Fiqh Qanuni.
- c. a dan b salah.
- d. a dan b benar.

F. Daftar Istilah

Akhlāqī; bersifat akhlak, nilai-nilai moralitas

Antroposentris; berpusat pada manusia.

Critical legal studies; nama satu aliran hukum kontemporer yang berakar dari ajaran kiri baru seperti mazhab Frankfurt.

Fiqh qanuni; ilmu tentang peraturan perundangan yang ditetapkan oleh pemegang otoritas (*ulil amri*).

Genus (*jins*); jenis yang digeneralisasi atau diabstraksi berdasarkan esensi dari sekelompok objek yang memiliki kesamaan.

Hukum konvensional; hukum yang lazim berlaku sekarang ini.

Hukum *taklīfī*; adalah sesuatu yang menuntut pelaksanaan perbuatan tertentu dari seorang mukallaf, atau meninggalkannya atau memilih antara melakukan dan meninggalkan suatu perbuatan.

Ḥukm al-waḍ'ī; ketentuan akal yang berupa sebab, syarat dan penghalang.

Ḥaqīqat 'urfiyyah; kata yang semula berupa konotasi, tetapi kemudian menjadi denotatif akibat kebiasaan yang diterima luas (*uruf*).

Imanen (*kāmin*); berada dalam kesadaran atau akal budi manusia.

Khiṭāb; tuntutan agar sesuatu dilakukan (*ṭalab al-fi'l*) atau tuntutan agar ditinggalkan (*ṭalab al-tark*), tuntutan tersebut berupa perintah (*al-amr*) atau larangan (*al-nahy*)

Al-Ma'nā al-munāsib; suatu keadaan yang mendasari pensyariaan hukum, atau motivasi awal penetapan hukum.

Maqāsid al-syarī'ah adalah tujuan, di mana syariat ditetapkan untuk mewujudkan tujuan itu bagi kemaslahatan hamba.

Objek material adalah sesuatu yang dijadikan sasaran pemikiran (*gegenstand*), atau dapat juga dikatakan sesuatu yang diselidiki, atau sesuatu yang dipelajari.

Objek formal adalah cara memandang atau cara meninjau yang dilakukan oleh seorang peneliti terhadap objek material kajiannya, serta prinsip-prinsip yang digunakannya.

Qanun; kumpulan kaidah yang menata hubungan kemasyarakatan, yang mana jika diperlukan, seseorang akan dipaksa mengikuti aturan tersebut oleh pemegang otoritas.

Siyāṣah; aturan yang ditetapkan oleh pemerintah demi maslahat masyarakat umum.

Teosentris; berpusat pada Tuhan.

Transenden (*mutā'ālī*); di luar kesanggupan manusia.

BAB TIGA

PERTUMBUHAN FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Standar Kompetensi

Kajian ini bertujuan agar mahasiswa memiliki kemampuan analisis (C4) tentang pertumbuhan filsafat hukum Islam menurut periodenya. Standar kompetensi ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS). Untuk mencapai standar kompetensi dimaksud, maka disajikan subjek materi sebagai berikut:

1. Pengertian dan periodisasi pertumbuhan filsafat hukum Islam.
2. Analisis perbedaan antarperiode pertumbuhan.

Masuk pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi (A4), yaitu mampu mengintegrasikan antara konsep berpikir kefilosofan dengan kajian tentang periode pertumbuhan filsafat hukum Islam. Dengan demikian, mahasiswa sampai pada kemampuan membandingkan (A4) antarsatu dan lain periode. Untuk itu, perkuliahan dilaksanakan dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah untuk memberi pengantar perkuliahan;
2. Responsi untuk mendapatkan umpan balik dari kemampuan tanggap mahasiswa terhadap kajian tentang periode pertumbuhan filsafat hukum Islam;
3. Diskusi kelompok untuk mengidentifikasi sikap integrasi antara konsep berpikir kefilosofan dan subjek materi tentang periode pertumbuhan filsafat hukum Islam;

Adapun pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharapkan mampu memberikan reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi pertumbuhan filsafat hukum Islam;
2. Membangun skema, diagram, timeline atau sketsa pertumbuhan filsafat hukum Islam berdasar materi yang disajikan.

Selain tugas terstruktur mahasiswa juga diberikan tugas mandiri, hanya saja ini berdasar pertimbangan dosen. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

B. Pertumbuhan Filsafat Hukum Islam

Kajian terhadap pertumbuhan filsafat hukum Islam dilakukan secara genealogis,¹ dimulai dari masa kemunculan, sebab dan proses-proses yang menyebabkan maju mundurnya filsafat hukum Islam. Ini penting diketahui agar mahasiswa dapat memahami kemajuan yang telah dicapai dalam bidang filsafat hukum Islam.

Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), kata periode berarti kurun waktu. Sedangkan kata periodisasi berarti pembabakan atau pembagian menurut zamannya.² Dengan demikian, pengertian periodisasi dalam kajian ini adalah pembabakan atau pembagian masa pertumbuhan filsafat hukum Islam ke dalam kurun waktu tertentu untuk mengetahui dinamika atau pasang surut kegiatan berpikir kefilisafatan dalam bidang hukum Islam.

Mengingat periodisasi memerlukan pembedaan antarsatu dan lain periode, maka harus ditetapkan indikatornya. Indikator pertumbuhan filsafat hukum Islam adalah intensitas kegiatan berpikir kefilisafatan, atau adanya hasil berpikir kefilisafatan seperti lahirnya ilmu-ilmu baru.

Suatu pembabakan genealogis tidak lepas dari perspektif atau paradigma pembuatnya. Misalnya periodisasi genealogis yang dipakai oleh Muḥammad Yūsuf Mūsā terhadap sejarah perkembangan fikih. Ia memakai pola genealogis kehidupan manusia yang mulai dari kelahiran, masa remaja (*syabab*), masa dewasa sampai pada tutup usia. Maka ia membagi periode pertumbuhan fikih menjadi masa kemunculan, masa pertumbuhan, masa kematangan, dan masa kemunduran.³ Adapun

¹ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 439. Genealogi berarti garis keturunan manusia dalam hubungan keluarga sedarah, atau garis pertumbuhan binatang (tumbuhan, bahasa, dan sebagainya) dari bentuk-bentuk sebelumnya.

² Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 1058.

³ Muḥammad Yūsuf Mūsā, *al-Madkhal li Dirāsat al-Fiqh al-Islāmī* (Mesir: Dār al-Fikr al-Arabi, 1961), hlm. 22. Sejarah fikih dibagi empat periode: 1) kemunculan, yaitu dimulai pada masa Rasulullah Saw. dan berakhir pada masa wafatnya beliau; 2) periode pertumbuhan (*al-syabab*), yaitu dimulai pada masa sahabat dan tabiin besar yang berlangsung terus sampai pada akhir abad I H; 3) periode kematangan dan kesempurnaan yang mencakup masa kodifikasi (*tadwin*) dan munculnya imam mujtahid, lalu berakhir pada pertengahan abad IV H; 4) Periode kemunduran.

buku ini melihat periode pertumbuhan sebagai pasang surut, maka periode pertumbuhan pemikiran filsafat hukum Islam dapat dibagi menjadi periode-periode sebagai berikut:

1. Masa kemunculan, yaitu dimulai dari masa sahabat sampai meninggalnya sahabat terakhir pada tahun 100 H/718 M.
2. Masa pengembangan, yaitu dimulai dari saat berakhirnya masa sahabat sampai pada saat meninggalnya imam mazhab terakhir, yaitu Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H/856 M).
3. Masa kematangan, yaitu dimulai pada abad ke III H, di mana telah terjadi persentuhan tradisi ilmiah Islam dengan pemikiran filsafat Yunani yang memicu kematangan filsafat hukum Islam.
4. Masa kemunduran, bermula dari abad VI H seiring terjadinya stagnasi filsafat Islam secara keseluruhan.
5. Masa pembaruan modern, dimulai dari tahun 1800 M sampai menguatnya pemikiran filsafat postmodern di tahun 1980 M.
6. Masa pembaruan posmodern, dimulai dari tahun 1980 sampai sekarang.

Berikut ini diuraikan pertumbuhan filsafat hukum Islam dalam masing-masing periode.

1. Masa kemunculan

Mengikuti alur berpikir logis, bahwa setiap ilmu dihasilkan dari kegiatan berpikir kefilosofan, maka semua ilmu tentulah berinduk pada filsafat. Tetapi logika ini tidak berlaku pada ilmu yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya, apalagi ajaran agama yang diwahyukan langsung kepada Nabi Muhammad saw. Dari itu, dapat disimpulkan bahwa filsafat hukum Islam belum muncul di masa kehidupan Rasul saw.

Di sisi lain, pada masa hidup Nabi Muhammad saw., filsafat hukum tidak diperlukan, sebab semua masalah hukum dapat ditanyakan langsung kepada beliau. Tetapi setelah Rasulullah wafat, permasalahan hukum yang baru memerlukan keterlibatan nalar akal pikiran. Hal ini menuntut adanya konsep, teori dan metode penuntun nalar agar tidak menyimpang dari Alquran dan tradisi yang telah dibangun oleh Rasul. Kebutuhan

terhadap konsep-konsep teoretis ini memicu munculnya kegiatan berpikir kefilosafatan dalam bidang hukum Islam.

Satu hal yang perlu digarisbawahi, para ulama sejak dari masa sahabat memegang teguh komitmen; bahwa persoalan hukum Islam tidak boleh keluar dari tuntunan Alquran dan Sunah. Oleh karena itu, mereka menggali konsep-konsep Alquran dan Sunah tentang hukum, lalu dirumuskan teori-teori yang menjadi landasan epistemologis-metodologis. Dengan demikian, hasil ijtihad dapat diuji kesesuaiannya dengan ketentuan serta tuntunan Alquran dan Sunah.

Para sahabat adalah yang pertama kali merumuskan konsep dan teori-teori hukum dalam Islam. Mereka dianggap kompeten karena dipercaya memiliki pemahaman yang mendalam terhadap Alquran dan Sunah, yaitu melalui internalisasi selama menjalani hidup bersama Nabi Muhammad saw. Lalu lahirnya konsep dan teori hukum Islam menjadi indikator, bahwa kegiatan berpikir kefilosafatan terhadap hukum Islam telah dimulai oleh para sahabat. Indikator lain yang lebih konkret adalah lahirnya ketetapan hukum baru yang berbeda dari masa Rasul.

Penerapan pemikiran kefilosafatan dalam bidang hukum Islam bisa dilihat dari hasil ijtihad para sahabat, terutama di kalangan khulafaur rasyidin. Contoh kasus pertama setelah wafatnya Rasulullah saw. adalah ijtihad 'Umar ibn al-Khaṭṭāb dalam bidang *siyāsah syar'īyyah*, yaitu pada saat pengangkatan Abu Bakar menjadi Khalifah. Diriwayatkan, setelah adanya bai'at dari para tokoh kaum Muhajirin dan Anshar, lalu keesokan harinya Umar mengadakan bai'at massal penduduk Madinah.

Setelah Abu Bakar dipersilakan naik ke mimbar, lalu Umar mengambil giliran pertama berpidato. Umar menjelaskan bahwa yang ia lakukan itu bukan dari petunjuk tekstual Alquran, tapi ia yakin ini benar secara kontekstual. Lalu ia mengajak semua penduduk Madinah untuk membai'at Abu Bakar sebagai khalifah. Peristiwa ini menunjukkan pemikiran kefilosafatan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb; bahwa memilih pemimpin adalah hak semua orang dalam satu komunitas.⁴ Oleh karena

⁴ Muḥammad Baltājī, *Manhaj 'Umar ibn al-Khaṭṭāb fi al-Tasyrī'*: *Dirāsah Mustaw'abah li Fiqh 'Umar wa Tanzīmihi* (Kairo: Maktabah al-Syabāb, 1998), hlm. 516.

itu, Umar berinisiatif untuk melaksanakan bai'at secara massal, walau sebelumnya telah ada bai'at dari para pemuka penduduk Madinah.

Contoh lainnya penerapan pidana bagi peminum khamar yang di masa Khalifah Umar digandakan. Anas ibn Mālik meriwayatkan:⁵

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ، فَجَلَدَهُ بِحَرِيدَتَيْنِ نَحْوِ أَرْبَعِينَ»، قَالَ: وَفَعَلَهُ أَبُو بَكْرٍ، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ اسْتَشَارَ النَّاسَ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَحَفَّ الْحُدُودُ ثَمَانِينَ، «فَأَمَرَ بِهِ عُمَرُ».

Dari Anas ibn Mālik, bahwa seorang lelaki yang minum khamar dibawa kepada Nabi saw., maka beliau mencambuknya empat puluh kali. Diberitakan bahwa Abū Bakr juga melakukan hal yang sama, namun di masa 'Umar dilaksanakan musyawarah, di mana disarankan agar dikenakan cambuk delapan puluh kali, maka 'Umar melaksanakannya.

Kebijakan seperti contoh di atas tentu dihasilkan dari pemikiran kefilisafatan, jadi terbukti kegiatan berpikir kefilisafatan dalam bidang hukum Islam cukup intens dilakukan pada masa sahabat. Bahkan dalam bidang muamalah cukup banyak kebijakan baru yang diambil melalui penerapan berpikir kefilisafatan, misalnya perubahan yang dilakukan oleh 'Ali ibn Abī Tālib terkait dengan sifat amanah masyarakat. Di masa Rasulullah saw. seorang tukang (*al-ṣānī*), atau penyewa tidak menanggung kerugian barang yang rusak di tangannya, sebab ia dianggap amanah, kecuali jika terbukti adanya unsur kesengajaan. Perhatikan bunyi Hadis pada riwayat berikut ini:⁶

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ «لَا ضَمَانَ عَلَى مُؤْتَمَنٍ».

Rasulullah saw. bersabda: "Tidak ada kewajiban menanggung kerugian pada orang yang dipercaya."

⁵ Al-Nawawī, *Syarah Sahih Muslim*, jld. XI (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), hlm. 204.

⁶ Al-Dāruquṭnī, *Sunan al-Dāruquṭnī* (Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 2004), jld. III, hlm. 42.

Menurut 'Ali ibn Abī Tālib, keadaan di masa beliau menjabat sebagai khalifah telah berubah, orang-orang sudah tidak amanah seperti di masa Rasul, maka memberlakukan Hadis ini secara tekstual dapat menghilangkan banyak hak. Dari itu 'Ali ibn Abī Tālib ra. mewajibkan pembayaran (*ḍamān*).⁷ Contoh-contoh seperti ini cukup banyak terjadi di masa sahabat, dan mereka berhasil menyelesaikan masalah hukum dengan penuh kebijaksanaan. Motivasinya untuk menjawab persoalan hukum dalam masyarakat secara bertanggung jawab.

Kiranya uraian ini memadai untuk menunjukkan adanya aktivitas berpikir kefilisafatan di masa para sahabat. Indikator-indikator yang diangkat juga cukup kuat untuk menyimpulkan; bahwa di masa sahabat telah muncul kegiatan berpikir kefilisafatan dalam bidang hukum Islam. Mari melanjutkan kajian tentang pertumbuhan pada periode berikutnya.

2. Masa pengembangan

Jika pada masa kemunculan terlihat giatnya kegiatan berpikir kefilisafatan dalam bidang hukum Islam, maka di masa pengembangan terjadi sistematisasi terhadap kegiatan berpikir kefilisafatan. Maka lahir mazhab-mazhab fikih yang merumuskan epistemologi hukum Islam, lalu dibakukan menjadi metode istinbat mazhabnya. Perijtihadan imam mazhab juga tidak lepas dari pola berpikir kefilisafatan para sahabat, jadi jelas yang dilakukan adalah sistematisasi filsafat hukum sahabat.

Menurut Imam al-Ghazālī, rentang masa sahabat berakhir dengan meninggalnya sahabat terakhir pada tahun 100 H/ 718 M.⁸ Nama sahabat tersebut adalah Abū al-Ṭufail 'Āmir ibn Wāsilah ibn al-Asyqa', ada juga yang mengatakan sahabat terakhir ini wafat pada tahun 110 H/728 M. Di masa sahabat, permasalahan hukum ditanyakan langsung pada salah satu di antara mereka. Tetapi setelah wafatnya sahabat terakhir, maka para ulama generasi tabi'in dituntut untuk lebih mandiri dalam menghadapi permasalahan yang muncul di bidang hukum.

⁷ Muḥammad Qāsim al-Mansī, *Taghayyur al-Zurūf wa Atharuh fī Ikhtilāf al-Aḥkām fī Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), hlm. 352.

⁸ Al-Ghazzālī, *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), hlm. 429.

Tuntutan kemandirian ini memicu aktivitas berpikir kefilosafatan dalam bidang hukum Islam. Informasi tentang kegiatan intelektual para ulama di masa ini dapat disimak dari ucapan Abū Ḥanīfah. Menurut sebuah riwayat, beliau memberi pernyataan sebagai berikut;⁹

“...saya mengambil dari *al-Kitāb*, jika tidak saya dapatkan, maka saya mencarinya dari Sunnah Rasulullah, maka jika tidak saya dapatkan, saya mencarinya dari pendapat sahabat-sahabatnya, saya akan mengambil dan meninggalkan dari siapa saja yang saya sukai di antara mereka, dan saya tidak akan keluar dari pendapat mereka untuk mengambil pendapat orang lain (selain sahabat). Maka jika upaya itu telah maksimal, atau kita sampai kepada Ibrāhīm, al-Sya‘bī, Ibn Sīrīn, al-Ḥasan, ‘Aṭā, Sa‘īd ibn al-Musayyab, dan lain-lain dari kalangan orang yang berijtihad, maka saya akan berijtihad sebagaimana mereka berijtihad.

Menyimak pernyataan Abū Ḥanīfah, dapat disimpulkan bahwa ulama menggali pola-pola berpikir filosofis sahabat, lalu disistematisasi menjadi teori-teori yang melandasi bangun epistemologi hukum Islam. Melalui sistematisasi pemikiran filsafat hukum sahabat, tokoh sekaliber Abū Ḥanīfah berhasil membangun prosedur metodologis ijtihadnya. Bahkan metode yang beliau susun menjadi mazhab yang diikuti sampai sekarang karena keteguhan epistemologinya.

Kemunculan mazhab Abū Ḥanīfah dan mazhab-mazhab lainnya menjadi indikator maraknya kegiatan berpikir kefilosafatan dalam bidang hukum Islam. Pada masa ini pula lahir ilmu fikih dan ilmu usul fikih yang tentunya dihasilkan oleh aktivitas berpikir kefilosafatan. Mengingat pada masa ini belum ada persentuhan dengan filsafat Yunani, maka aktivitas ini dipastikan sebagai tradisi islami murni.

Ada yang mengatakan pemikiran Abū Ḥanīfah dipengaruhi oleh filsafat Yunani. Menurut Ibrāhīm Madkūr, pendapat ini keliru. Bahkan pendapat-pendapat *kalāmiyyah* yang dialamatkan kepada Abū Ḥanīfah, sebenarnya ulah orang setelahnya. Adapun tiga imam mazhab lainnya malah menghindari

⁹ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh al-Baghdād*, jld. XIII (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), hlm. 365.

keterlibatan dengan diskusi *kalāmiyyah*.¹⁰

Fakta ini menunjukkan bahwa abad kedua hijriyah merupakan era baru yang dapat disebut sebagai masa pengembangan filsafat hukum Islam. Capaian utama para ulama masa ini adalah sistematisasi pola pikir kefilisafatan sahabat menjadi metode ijtihad. Hal ini jelas, sebab dalam rentang waktu tahun 100 H sampai 200 H telah lahir ilmu fikih dan usul fikih sebagai hasil sistematisasi tersebut. Artinya, para ulama periode ini berhasil merumuskan ontologi dan epistemologi hukum Islam. Periode ini berakhir dengan wafatnya imam mazhab fikih yang terakhir, yaitu Imam Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H/856 M).¹¹

3. Masa kematangan

Jika ulama pada masa pengembangan telah melahirkan ilmu fikih dan usul fikih, maka para ulama pada masa kematangan melakukan penguatan epistemologi dan sistematika kedua ilmu tersebut. Lalu pada masa ini lahir ilmu-ilmu pendukung bagi fikih dan usul fikih. Padahal di masa yang sama, fikih dianggap telah mengalami kemunduran. Hal ini menunjukkan bahwa intensitas kegiatan berpikir kefilisafatan dalam bidang hukum Islam meningkat tajam dibanding masa sebelumnya.

Masa kematangan filsafat hukum Islam dimulai pada abad III H yang ditandai terjadinya persentuhan tradisi ilmiah Islam dengan filsafat Yunani. Hal ini memicu peningkatan kegiatan berpikir kefilisafatan, terutama dalam bidang keilmuan kalam. Sementara dalam bidang ilmu hukum, kegiatan ini justru memicu diskusi yang mendalam dengan cakupan yang lebih luas. Indikatornya jelas, yaitu lahirnya ilmu *al-qawā'id al-fiqhiyyah* yang merupakan abstraksi filosofis terhadap fikih. Pada masa ini pula lahir teori *maqāṣid al-syarī'ah* yang merupakan aspek aksiologis hukum Islam. Ini menjadi argumen betapa mendalam dan luasnya kajian filsafat Islam di masa kematangan ini.

¹⁰ Ibrāhīm Madkūr, *Fī al-Falsafat al-Islāmiyyah: Manhaj wa Taṭbīquh*, jld. II (Kairo: Dār al-Ma'arif, 2003), hlm. 31.

¹¹ Abū al-Yazīd Abū Zayd al-'Ajāmī, *al-'Aqidah al-Islāmiyyah 'ind al-Fuqahā' al-Arba'ah* (Kairo: Dār al-Salām, 2007), hlm. 39. Meski tahun wafat Aḥmad ibn Ḥanbal pertengahan abad III, tapi periode ini dibulatkan menjadi akhir abad kedua hijriyah.

Menurut Mustafā Syalabī, orang yang pertama kali menyusun *al-qawā'id al-fiqhiyah* adalah Abū Ṭāhir al-Dibās dari mazhab Ḥanafī, ia hidup antara abad ketiga dan keempat hijriyah. Abū Ṭāhir al-Dibās merumuskan tujuh belas kaidah, di antaranya *al-ḍarār yuzāl*, *al-yaqīn lā yazūl bi al-syakk*, *al-'ādah muḥakkamah*, *al-masyaqqah tajlīb al-taysīr*. Kemudian kaidah ini ditambah oleh Abū al-Ḥasan al-Karakhī (w. 340 H/951 M), lalu al-Imām Najm al-Dīn 'Umar al-Nasafī (w. 537 H/1142 M) menyertakan contoh dalam penulisannya.¹² Sementara itu pada saat yang sama, ilmu usul fikih mengalami perbaikan secara metodologis, disebabkan oleh intensitas kegiatan ilmiah pengikut mazhab.

Pemikiran kefilisafatan diperlukan oleh para ulama masa ini untuk memperjelas *al-'illah* dari hasil *istinbāt* imam mazhab yang diikutinya. Mereka disebut sebagai '*ulama' al-takhrij*', yaitu *takhrij al-manat* yang artinya membahas *al-'illah* bagi hukum. Umumnya usaha ini dilakukan oleh kalangan ulama Ḥanafīyyah, karena kebanyakan hukum yang diriwayatkan dari imam mazhab mereka tidak diketahui *'illah*-nya, maka mereka berijtihad untuk menjelaskan dasar peristinbatan imam mazhab mereka.¹³ Nah, usaha pengembangan metodologi yang mereka lakukan pun menjadi penyokong yang tidak bisa dipisahkan dari mazhab yang mereka ikuti. Hal ini dilakukan melalui pemikiran kefilisafatan, maka jelaslah filsafat hukum Islam mengokohkan sistematika usul fikih.

Diyakini bahwa pada masa kematangan ini pemikiran kefilisafatan Yunani telah memengaruhi usul fikih. Pemikiran kefilisafatan Yunani memberi tantangan dan sekaligus memicu kematangan filsafat hukum Islam itu sendiri. Hal ini seperti terlihat pada pemikiran tokoh semisal Abū Zayd al-Dabūsī (w. 430 H/1039 M), Abū al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 436 H/1045 M), Imam al-Juwaynī (w. 478 H/1085 M), Imam al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M), Ibn Rusyd (w. 595 H/1198 M) dan lain-lain.

¹² Muṣṭafā Syalabī, *al-Madkhal fī Fiqh al-Islāmī*. cet. X (Beirut: Dār al-Jāmi'ah, 1985), hlm. 326.

¹³ Khuḍārī Bikk, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1967), hlm. 284.

Pengembangan juga dilakukan dalam ranah *siyāsah*, pada masa ini lahir kitab-kitab *siyāsah syar'īyyah* seperti *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah* dan *al-Rutbah fī Ṭalab al-Ḥisbah* yang ditulis oleh al-Mawardī (w. 450 H/1058 M). Demikian pula kitab yang ditulis oleh Imam al-Juwaynī (w. 478 H/1085 M) berjudul *Ghiyāṣ al-Umam fī al-Tiyāṣat al-Ḍulm*. Dua tokoh ini dari mazhab al-Syāfi'ī, ada pula dari mazhab Ḥanbalī seperti Abū al-Farra' (w. 458 H/1066 M) yang menulis kitab berjudul serupa, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Karya-karya ini menunjukkan tingginya aktivitas berpikir kefilisafatan dan luasnya aspek kajian yang dirambah. Maka tidak berlebihan jika periode ini disebut sebagai masa kematangan filsafat hukum Islam.

Sepanjang rentang masa yang dalam kajian sejarah fikih disebut sebagai masa taklid ini, ternyata terjadi pula pengembangan pemikiran kefilisafatan hukum Islam dalam aspek aksiologi. Pada masa ini telah dilakukan kajian terhadap *al-maṣlaḥat al-mursalah* sebagaimana terlihat pada karya al-Juwaynī dan muridnya, al-Ghazālī. Tetapi kajian ini masih berupa rintisan awal yang justru dikembangkan oleh para ulama pada masa kemunduran filsafat hukum Islam, lalu dimandirikan sebagai ilmu tersendiri pada periode modern.

4. Masa kemunduran

Jika pada masa kematangan terjadi peningkatan kegiatan berpikir kefilisafatan dalam bidang hukum Islam, maka pada masa kemunduran terjadi penurunan intensitas kegiatan tersebut. Tetapi ini bukan berarti matinya kegiatan berpikir kefilisafatan dalam hukum Islam, buktinya ditemukan karya para ulama pada ranah aksiologi hukum Islam.

Menurut Ibrāhīm Madkūr, abad ke VI hijriyah merupakan masa kemunduran filsafat dalam Islam, sebab telah terjadi stagnasi dalam pemikiran kalam. Menurut Ibrāhīm Madkūr, indikatornya bisa dilihat dari minimnya pendapat-pendapat *kalāmiyyah* yang baru, umumnya berupa pengulangan saja dari pendapat-pendapat sebelumnya.¹⁴ Ini bisa diterima dalam

¹⁴ Ibrāhīm Madkūr, *Fī al-Falsafat al-Islāmiyyah...*, hlm. 45 dan 54.

konteks pertumbuhan ilmu kalam, tapi tidak bisa begitu saja diperluas pada pertumbuhan filsafat hukum Islam.

Melihat pertumbuhan filsafat hukum Islam, telah terjadi diskusi mendalam pada aspek aksiologi. Hal ini bisa disimak pada pemikiran para tokoh semisal al-Rāzī (w. 606 H/1209 M), Al-Amudī (w. 631 H/1234 M). Ibn al-Ḥātib (w. 646 H/1248 M), Ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H/1262 M), al-Qarāfī (w. 684 H/1285 M), Ibn Taymiyyah (w. 728 H/1328 M), Ibn Qayyim (w. 751 H/1350 M), al-Maqqarī (758 H/1357 M), dan al-Syātibī (w. 790 H/1388 M). Masing-masing dari tokoh ini memiliki karya monumental dalam bidang ilmu usul fikih.

Tokoh-tokoh yang disebutkan di atas melakukan kajian aksiologi hukum Islam yang membawa langkah maju terhadap teori *maqāṣid al-syarī'ah*. Oleh karena itu, tentunya tidak logis jika dikatakan bahwa filsafat hukum Islam mengalami stagnasi, faktanya di masa ini terjadi kemajuan pada teori *maqāṣid*. Namun begitu, tak bisa dipungkiri bahwa aktivitas berpikir kefilsafatan dalam bidang hukum Islam lebih rendah dibandingkan dengan masa kematangan filsafat hukum Islam.

5. Masa pembaruan modern

Jika di masa kemunduran terjadi penurunan intensitas kegiatan berpikir kefilsafatan dalam bidang hukum Islam, di masa pembaruan modern justru meningkat kembali. Hal ini dipicu oleh pengaruh filsafat Barat modern yang berciri positivistik-saintifik. Sarjana muslim yang belajar ke Barat membawa pemikiran kefilsafatan Barat modern ke negara asal mereka, maka terjadi pembaruan filsafat hukum Islam.

Kata modern dalam KBBI diartikan terbaru atau mutakhir.¹⁵ Menurut Harun Nasution (1919-1998 M), istilah modern berarti masa yang dimulai dari tahun 1400 H/1800 M sampai seterusnya.¹⁶ Di sini tidak diberinya batas akhir, hal ini wajar karena Harun tidak mengalami masa-masa yang dianggap sebagai akhir dari periode modern. Tetapi sekarang ini abad

¹⁵ Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm.924.

¹⁶ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 14.

modern dinyatakan berakhir pada tahun 1980-an, saat istilah postmodern telah umum digunakan di lingkungan akademik.¹⁷

Menurut Muhammad Azhar, periode modern telah melewati empat babakan. Pertama revivalisme pramodern yang muncul pada abad ke-18 dan 19 di Arabia. Kedua, modernisme klasik yang muncul pertengahan abad 19 di bawah ide-ide Barat. Ketiga, neorevivalisme (revivalisme pasca modern) yang berangkat dari pemikiran modernisme klasik tetapi berusaha membedakan diri dari Barat serta bersikap reaksioner terhadap modernisme klasik. Keempat neomodernisme yang dicetuskan oleh Fazlur Rahman yang bersikap kritis terhadap Barat dan juga terhadap warisan kesejarahan Islam sendiri.¹⁸

Memperhatikan metode dan pola-pola kritis Fazlur Rahman, jelas ia tidak bisa digolongkan sebagai modernis dan juga tidak cocok disebut neomodernis. Sebab jika dilihat pada pemikirannya, terutama dalam bukunya *Islam and Modernity* yang terbit pada tahun 1982, Rahman menggunakan hermeneutika sebagai perangkat kritisnya. Jadi ia telah menerima pengaruh pemikiran era posmodernisme. Selain itu, kritik Fazlur Rahman terhadap pemikir modernis klasik muslim, antara lain Muhammad 'Abduh, justru ditujukan pada penerimaan mutlak mereka terhadap sains positif. Ini menunjukkan ia telah memakai isu-isu yang menjadi *trend* di kalangan kaum posmodernis. Sebagaimana diketahui, posmodernis cukup gencar mengkritik modernisme.

Jika Fazlur Rahman tidak dapat dimasukkan dalam golongan modernis, maka modernisme dapat dibagi dalam tiga gerakan berikut:

1. Revivalisme pramodern dalam gerakan Ibn 'Abd al-Wahhāb, yaitu modernisme dalam arti sikap kritis terhadap Islam;
2. Modernisme klasik, yaitu gerakan mengikuti Barat tanpa sikap kritis terhadap aspek ideologis dari sains modern;
3. Neorevivalisme (revivalisme pasca modern), yaitu moder-

¹⁷ Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme: Teori dan Metode* (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hlm. 2.

¹⁸ Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam* (Yogyakarta: Putaka Pelajar, 1996), hlm. 27 dst.

nisme dalam arti sikap anti Barat dan kritis terhadap modernis klasik.

Revivalisme pramodern yang digerakkan oleh Ibn 'Abd al-Wahhāb (w. 1206 H/1792 M), muncul sebagai gerakan pemurnian akidah tanpa persentuhan dengan modernisasi Barat.¹⁹ Motivasi mereka bersifat internal, karena menganggap akidah umat Islam telah dipenuhi khurafat dan perlu dimurnikan.²⁰ Sebenarnya, mereka tidak melakukan pembaruan pemikiran kefilosofatan, tapi cenderung mengadopsi bagian dari pemikiran kefilosofatan klasik, terutama pemikiran Ibn Taymiyyah.

Modernisme yang dipengaruhi oleh pemikiran Barat modern yang positivistik baru muncul pada pertengahan abad ke-19. Modernitas pada masa ini dimulai dengan timbulnya kesadaran akan ketertinggalan umat Islam secara sosial, politik dan teknologi.²¹ Bagi Fazlur Rahman, modernisme klasik tidak kritis terhadap sekularisme dalam sains Barat yang menurutnya lebih buruk dari sufisme abad tengah Islam dan teologi Kristen abad pertengahan.²²

Modernisme yang menerima bulat-bulat sains Barat ini menuai sikap reaksioner dari neorevivalisme (revivalisme pasca modern). Neorevivalisme dalam gerakan Wahhābī disebut oleh Fazlur Rahman sebagai neofundamentalisme, alasannya karena mereka masih menganut revivalisme pramodern walaupun bersikap anti Barat.²³ Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa Neorevivalisme tidak melakukan pembaruan pada ranah filsafat hukum Islam. Sebaliknya, kegiatan berpikir secara kefilosofatan dalam bidang hukum Islam justru ditemukan pada tokoh modernis di pertengahan abad ke-19. Dengan demikian, dapat tarik

¹⁹ Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 61.

²⁰ Hamzah Ya'qub, *Pemurnian Aqidah dan Syari'ah Islam* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1988), hlm. 7.

²¹ Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), hlm. 8 dan 67.

²² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 15.

²³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, hlm. 136.

satu kesimpulan, bahwa periode pembaruan modern dimotori oleh kaum modernis yang muncul pertengahan abad ke-19.

Kata modern dipahami dalam beberapa konteks berbeda, maka dikenal pula istilah modernisme,²⁴ modernitas dan modernisasi.²⁵ Secara konsep, modernisme menganut paradigma yang didasarkan pada teori Auguste Comte (w. 1274 H/1857 M). Teori tersebut membagi perkembangan masyarakat secara genealogis dalam tiga tahapan, dari yang terendah sampai yang tertinggi. Pertama tahap teologis,²⁶ kedua tahap metafisis,²⁷ dan ketiga tahap positif.²⁸ Pada tahap ketiga, dengan bertindak positif berarti manusia telah menempatkan kehendaknya yang bebas jauh di atas doktrin teologis dan metafisis.²⁹ Inilah paradigma antroposentrisme dalam filsafat

²⁴ I. Bambang Sugiharto, *Postmodernisme; Tantangan bagi Filsafat*, cet. V (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 29. ...yang dimaksud dengan "modernisme" di bidang filsafat adalah gerakan pemikiran dan gambaran dunia tertentu yang mulanya diinspirasi oleh Rene Descartes. Selanjutnya, modernisme dikokohkan oleh adanya gerakan Pencerahan (*Enlightenment/Aufklärung*). Modernisme kemudian mengabadikan dirinya hingga abad kedua puluh melalui dominasi sains dan kapitalisme.

²⁵ T.M. Soerjanto Poespowardjo dan Alexander Seran, *Filsafat Ilmu: Hakikat Ilmu Pengetahuan, Kritik terhadap Visi Positivisme Logis, serta Implikasinya* (Jakarta: Kompas, 2015), hlm. 66. Para ahli berbeda dalam menafsirkan istilah modernisasi, modernitas dan modernisme sesuai bidang yang disorotnya. Menurut Daniel Bell, modernitas kerap diidentikkan dengan kebudayaan modern. Sementara Scott Lash mengartikan istilah modernisasi sebagai proses diferensiasi budaya dan otonomisasi sosial. Sementara Ross Poole menggunakan istilah modernitas untuk masyarakat yang mulai muncul di Eropa pada abad ke-17 dan abad ke-18 yang menunjukkan adanya perbedaan dengan masyarakat pra-modern atau tradisional.

²⁶ Tahap teologis menandai cara berpikir masyarakat yang menjelaskan realitas sosial menurut konsep-konsep teologis sehingga perubahan sosial selalu dikaitkan dengan ajaran agama (teologi).

²⁷ Perubahan dari tahap teologis ke tahap metafisis menunjukkan usaha manusia untuk menjelaskan realitas sosial menurut konsep-konsep filosofis yang abstrak, spekulatif, dan universal.

²⁸ Tahapan tertinggi dalam perubahan sosial dicapai dalam masyarakat yang berpikir secara positif. Istilah positif di sini dikaitkan dengan kehendak bebas manusia yang memutuskan bertindak sesuai dengan kenyataan empiris. Keputusan untuk bertindak menurut fakta menyatakan sisi rasionalitas yang dewasa, karena manusia tidak lagi menyerahkan nasibnya untuk dikendalikan oleh keyakinan teologis dan konsep-konsep spekulatif.

²⁹ Poespowardjo dan Alexander Seran, *Filsafat Ilmu...*, hlm.56.

Barat modern dan orientasi objektivitas-positivistik dalam bidang keilmuannya (sains modern).

Sayangnya teori Comte menimbulkan antipati apriori terhadap hal-hal yang bersifat tradisional dan teosentris, karena dianggap sebagai kemunduran atau ketertinggalan (*setback*). Padahal secara substantif, tidak semua tradisionalitas dan hal yang teologis berarti kemunduran. Bahkan dikalangan ulama dan pemikir muslim sebelum era modern, banyak pemikiran yang justru melampaui zamannya, terutama pemikir yang moderat. Namun kecenderungan modern yang menggeneralisasi, maka tradisionalitas dan semua yang berbau teologis dipandang sebagai ketertinggalan (*setback*).

Bagi Fazlur Rahman, penerimaan bulat-bulat terhadap sains modern menimbulkan kontradiksi dengan akidah Islam. Alasannya, karena sains modern menegaskan keabadian dan kekekalan hukum alam. Akibatnya, sains modern tidak memberi ruang bagi keberadaan Allah sebagaimana akidah Islam.³⁰ Maka Rahman pun melancarkan kritiknya terhadap kaum modernis muslim yang disebutnya sebagai modernisme klasik. Meski menuai kritik, namun kaum modernis telah memicu pertumbuhan filsafat hukum Islam di era modern.

Dalam bidang filsafat hukum Islam, modernisme ditandai dengan munculnya kesadaran pembacaan kembali kitab Imam al-Syāṭibī. Lalu menjadi sebuah gerakan, yaitu gerakan pembacaan kembali kitab *al-Muwāfaqāt*. Hal ini dilakukan untuk pembaruan di ranah metodologi, di mana teori *maqāṣid* al-Syāṭibī diyakini mampu menjawab persoalan hukum modern. Tokoh yang gencar menganjurkan pembacaan buku al-Syāṭibī antara lain Muḥammad ‘Abduh (w. 1323 H/1905 M) di Mesir, dan Abū al-A‘lā al-Maudūdī di Pakistan.³¹

Sejauh yang dapat diamati, mulai dari pertengahan abad ke-19 M sampai tahun 1980 M, kajian *uṣūliyyah* di abad modern terfokus pada teori *maqāṣid*. Adapun topik-topik terkait lainnya dapat disebutkan antara lain: 1) hubungan wahyu dengan

³⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, hlm. 51.

³¹ Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy; A Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī's Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977), hlm. 206.

akal; 2) hubungan perbuatan dengan efek (*i'tibār mā'alāt*); 3) masalah kebebasan kehendak manusia (*al-kasb*); dan 4) kausalitas. Ini menunjukkan terjadinya pasang naik kegiatan berpikir kefilosofatan dalam bidang hukum Islam di era modern, hal-hal yang dahulu telah dianggap final kini dipertanyakan kembali.

Meski menghadapi tantangan, namun pemikiran filsafat hukum Islam pada masa modern telah memberi sumbangsih besar dalam aspek aksiologi hukum Islam. Hal ini tampak dari karya Syaikh Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr (w. 1394 H/1973 M) dari Tunisia, tokoh yang secara khusus mengajak pada gerakan pembaruan uslub teori *maqāṣid*.³² Dalam kitabnya *Maqāṣid al-Syari'at al-Islāmiyyah*, 'Āsyūr mengajak pada pemandirian *maqāṣid* sebagai ilmu yang berdiri sendiri.³³ Hal ini didiskusikan lebih mendalam pada tempatnya.

6. Masa pembaruan kontemporer

Jika di abad modern telah terjadi peningkatan aktivitas berpikir kefilosofatan dalam bidang hukum Islam, maka pada abad kontemporer semakin bergairah. Perangkat kritis-metodologis lebih beragam seiring peralihan orientasi filsafat kontemporer. Sarjana muslim kontemporer seperti Fazlur Rahman telah menggunakan hermeneutika kontemporer.

Merujuk *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata kontemporer berarti pada masa kini.³⁴ Kelihatan kata ini sama maknanya dengan kata modern, mungkin KBBI belum mengakomodasi perubahan makna kata modern sekarang ini. Adapun dalam kajian ini, yang dimaksud dengan masa kini (kontemporer) adalah masa yang dimulai dari tahun 1400 H/1980 M. Memperhatikan rentang waktu dari tahun 1980 M sampai sekarang, banyak bermunculan tokoh-tokoh yang mengajukan ide pembaruan filsafat hukum Islam. Ini merupakan indikator

³² Ziyād Mḥammad Aḥmīdān, *Maqāṣid al-Syari'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: al-Risālah, 2004), hlm. 50.

³³ Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syari'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 39.

³⁴ Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 729.

suburnya kajian filsafat hukum Islam kontemporer, sebab ide-ide pembaruan tersebut tidak mungkin muncul tanpa pemikiran kefilsafatan.

Memperhatikan alur pemikiran postmodernisme, terdapat tiga ciri yang mendasar, yaitu *deconstructionism*, *relativism*, dan *pluralism*. Hampir semua bangunan atau konstruksi dasar keilmuan yang telah mapan di era modern (disebut *grand theory*) dipertanyakan ulang oleh postmodernis. Upaya mengubah, memperbaiki, dan menyempurnakan teori “baku” dan “standar” yang diciptakan pada era modern inilah yang disebut sebagai *deconstructionism*.³⁵ Metode dekonstruksi ini pertama kali diperkenalkan oleh Jacques Derrida (1930-2004 M), ilmuwan dari Perancis. Dekonstruksi Derrida ini dapat disebut sebagai hermeneutika radikal, sebab ia memiliki kecenderungan mendekonstruksi aturan, konvensi dan konsep yang sebelumnya telah diterima di era modern.³⁶

Banyak sarjana muslim kontemporer yang mengadopsi pemikiran dan metode seperti disebutkan di atas. Dalam konteks filsafat hukum Islam, pemikiran ini masuk cukup dalam sampai pada dekonstruksi Alquran sebagai sumber hukum. Jasser Auda mengidentifikasi adanya empat pendekatan posmodernis dalam hukum Islam, yaitu pos-strukturalisme, historisme, studi legal kritis dan pos-kolonialisme.³⁷ Kebanyakan pemikir aliran-aliran ini cenderung ekstrem, namun tidak bisa dinafikan ada pula tokoh posmodern yang moderat.

Mengamati isu-isu yang muncul di abad kontemporer, aspek aksiologis juga mendapat perhatian besar. Hal ini berkaitan erat dengan trend globalisasi di abad kontemporer di mana persoalan Hak Asasi Manusia (HAM), kesetaraan gender, hubungan antaragama merupakan isu global yang menarik perhatian sarjana muslim kontemporer. Selain itu, masalah yang terkait dengan *siyāsah syar‘iyyah* juga dibicarakan, hanya

³⁵ Amin Abdullah, M., *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, cet. III (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 99 dan 101.

³⁶ Akhyar Yusuf Lubis. *Postmodernisme...*, hlm. 32-33.

³⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach* (London: IIIT, 2007), hlm. 182.

saja lebih fokus pada soal yang terkait dengan konstitusi islami. Hal ini dibicarakan lebih lanjut pada kajian berikutnya.

C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Periode pertumbuhan filsafat hukum Islam adalah pembabakan atau pembagian masa pertumbuhan filsafat hukum Islam dalam kurun waktu tertentu untuk mengetahui dinamika atau pasang surut kegiatan berpikir kefilisafatan dalam bidang hukum Islam.
2. Indikator pertumbuhan filsafat hukum Islam adalah intensitas kegiatan berpikir kefilisafatan, atau adanya hasil berpikir kefilisafatan seperti lahirnya ilmu-ilmu baru.
3. Periode pertumbuhan filsafat hukum Islam secara genealogis dibagi menjadi enam masa, yaitu: 1) masa kemunculan; 2) masa pengembangan; 3) masa kematangan; 4) masa kemunduran; 5) masa pembaruan modern; dan 6) masa pembaruan posmodern.
4. Pada masa hidup Rasul tidak diperlukan filsafat hukum Islam, sebab semua persoalan dijawab langsung oleh Rasulullah.
5. Aktivitas berpikir kefilisafatan dalam bidang hukum Islam muncul pertama sekali di masa sahabat, indikatornya adalah lahirnya ketetapan hukum baru yang berbeda dari masa Rasul.
6. Masa pengembangan filsafat hukum ditandai dengan lahirnya ilmu fikih dan ilmu usul fikih. Jadi prestasi ulama masa ini bagi pertumbuhan filsafat hukum Islam adalah pada penguatan ontologi dan epistemologi hukum Islam.
7. Masa kematangan ditandai dengan lahirnya ilmu *al-qawā'id al-fiqhiyah* dan teori *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam bidang *siyāsah*, telah ditulis kitab *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, *al-Rutbah fī Ṭalab al-Ḥisbah*, *Ghiyāṣ al-Umam fī al-Tiyāṣat al-Zulm*.
8. Masa kemunduran bukan berarti kematian filsafat hukum

Islam, sebab terjadi pertumbuhan pada ranah aksiologi hukum Islam (*maqāṣid*). Kemunduran dalam bidang filsafat berarti masa surut atau berkurangnya aktivitas berpikir kefilsafatan.

9. Masa pembaruan modern filsafat hukum Islam ditandai dengan adanya gerakan pembacaan kembali kitab Imam al-Syātibī, yaitu kitab *al-Muwāfaqāt*. Jadi prestasi ulama di masa ini adalah di bidang aksiologi hukum Islam (*maqāṣid*).
10. Masa pembaruan kontemporer ditandai dengan adopsi metode posmodern ke dalam kegiatan berpikir kefilsafatan hukum Islam. Maka dipakai pendekatan pos-strukturalisme, historisme, studi legal kritis dan pendekatan pos-kolonialisme.

D. Saran Bacaan

Akhyar Yusuf Lubis. *Postmodernisme: Teori dan Metode*. Jakarta: Rajawali Pers, 2014.

Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*. London: IIIT, 2007.

Baltājī, Muḥammad. *Manhaj 'Umar ibn al-Khaṭṭāb fī al-Tasyrī': Dirāsah Mustaw'abah li Fiqh 'Umar wa Tanẓīmihi*. Kairo: Maktabah al-Syabāb, 1998.

Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāsid al-Syarī'at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.

Al-Mansī, Muḥammad Qāsim. *Taghayyur al-Zurūf wa Atharuh fī Ikhtilāf al-Aḥkām fī Syarī'at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2010.

Masud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy; A Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī's Life and Thought*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.

Muhammad Azhar. *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*. Yogyakarta: Putaka Pelajar, 1996)

Muḥammad Yūsuf Mūsā. *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī*. Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1961.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Soerjanto Poespowardojo T.M. dan Alexander Seran. *Filsafat Ilmu: Hakikat Ilmu Pengetahuan, Kritik terhadap Visi Positivisme Logis, serta Implikasinya*. Jakarta: Kompas, 2015.

E. Latihan

1. Jelaskan pengertian periode pertumbuhan filsafat hukum Islam.
2. Jelaskan pengertian genealogis.
3. Secara genealogis, periode pertumbuhan filsafat hukum Islam terdiri dari enam periode, sebutkan!
4. Bedakan secara kontras indikator pertumbuhan filsafat hukum Islam antara masa pengembangan dengan masa kematangan.
5. Bedakan secara kontras indikator pertumbuhan filsafat hukum Islam antara masa pembaruan modern dengan masa pembaruan postmodern.
6. Pengembangan filsafat hukum Islam dimulai setelah wafatnya sahabat Rasul yang terakhir, yaitu...
 - a. ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb.
 - b. ‘Ali ibn Abī Tālib.
 - c. ‘Āmir ibn Wāsilah.
 - d. Anas ibn Mālik.
7. Lahirnya teori *maqāṣid al-syarī‘ah* merupakan indikator giatnya kegiatan berpikir kefilosofan pada masa...
 - a. kemunculan filsafat hukum Islam.
 - b. pengembangan filsafat hukum Islam.
 - c. kematangan filsafat hukum Islam.
 - d. kemunduran filsafat hukum Islam

8. Berikut ini adalah kitab-kitab yang ditulis pada masa kematangan filsafat hukum Islam dalam bidang *siyāsah syar'iyah*, kecuali...
 - a. *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*.
 - b. *Al-Rutbah fī Ṭalab al-Ḥisbah*.
 - c. *Al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl*.
 - d. *Ghiyās al-Umam fī al-Tiyāsāt al-Zulm*.
9. Sumbangsih terbesar para tokoh di masa pembaruan modern bagi pertumbuhan filsafat hukum Islam adalah dalam bidang...
 - a. *kalāmiyyah*.
 - b. *al-qawā'id al-fiqhiyyah*.
 - c. *maqāṣid al-syarī'ah*.
 - d. *siyāsah syar'iyah*.
10. Berikut ini adalah pendekatan-pendekatan yang digunakan oleh tokoh postmodernis muslim, kecuali.
 - a. pos-strukturalisme.
 - b. Historisme.
 - c. studi kasus.
 - d. pendekatan pos-kolonialisme.

F. Daftar Istilah

Dekonstruksi; adalah metode kritik sastra yang diperkenalkan pertama kali oleh ilmuan Perancis, Jacques Derrida (1930-2004 M).

Genealogi; adalah kajian asal-usul dan pertumbuhan sesuatu dengan cara mendeskripsikan dan membandingkan perubahan dari bentuk-bentuk sebelumnya.

Modernisme; adalah gerakan pembaruan hukum Islam yang muncul pada pertengahan abad ke-19. Gerakan ini dipengaruhi oleh pemikiran Barat modern yang positivistik-saintifik.

Periode atau periodisasi berarti pembabakan atau pembagian menurut zamannya.

Postmodern; adalah sebutan bagi era yang dimulai sekitar tahun 1980-an sebagai penanda berakhirnya era modern.

Al-Qawā'id al-fiqhiyah; adalah kaidah yang diabstraksikan dari fikih dan dipakai untuk membuat pengelompokan hukum sejenis.

Revivalisme pramodern adalah gerak yang dimotori oleh Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (w. 1206 H/1792 M) yang sering disebut sebagai Wahhābī.

BAB EMPAT

ALIRAN-ALIRAN UTAMA

FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Standar Kompetensi

Pada tataran kognitif, kajian ini bertujuan untuk melakukan analisis tentang aliran-aliran filsafat hukum Islam yang berada dalam perpotongan antara aliran-aliran filsafat Islam dengan mazhab-mazhab fikih. Oleh karena itu, mahasiswa diharapkan mampu menganalisis (C4: *analisis*) pokok-pokok pikiran yang menjadi arus utama (*mainstream*) aliran-aliran filsafat hukum Islam sehingga dapat diidentifikasi dan dibedakan secara jelas. Kompetensi ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS). Untuk itu disajikan materi pembelajaran tentang pengertian dan pokok-pokok pikiran yang membentuk aliran-aliran filsafat hukum Islam.

Adapun pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi, yaitu mampu mengintegrasikan antara konsep berpikir kefilosofan dengan materi yang disajikan dalam perkuliahan. Untuk itu, kuliah dilaksanakan dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah sebagai pengantar kuliah;
2. Responsi untuk mendapatkan umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi kelompok untuk mengidentifikasi adanya sikap integrasi antara konsep berpikir kefilosofan dan materi yang disajikan;

Pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharap mampu memberikan reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur, yaitu menyusun ringkasan materi tentang pengertian dan macam-macam aliran pemikiran filsafat hukum Islam.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang terkait dengan pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu pada ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

B. Pengertian dan Macam Aliran Filsafat Hukum Islam

1. Pengertian aliran filsafat hukum Islam

Kata aliran dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) berarti haluan, pendapat atau paham.¹ Makna kata aliran ini sepadan dengan kata *firqah* atau *mazhab* dalam Bahasa Arab. Secara etimologis kata *firqah* berarti sekelompok manusia (*al-ṭā'ifah min al-nās*),² lalu secara terminologis digunakan untuk menunjukkan kelompok-kelompok aliran pemikiran kalam. Sedangkan untuk aliran fikih lazim digunakan kata *mazhab* yang berarti keyakinan yang menjadi haluan (*al-mu'taqad allazi yuḏhabu ilaih*).³

Perlu ditegaskan yang dimaksud adalah aliran dalam pemikiran filsafat hukum Islam, bukan filsafat Islam. Keduanya berbeda, sebab filsafat Islam menyorot Islam dari aspek ontologi (akidah), epistemologi (syariat) dan aksiologi (akhlak). Sedangkan filsafat hukum Islam hanya menyorot satu aspek saja dari Islam, yaitu epistemologi Islam (syariat) sebagaimana dijelaskan pada Bab Satu. Bahkan lebih sempit lagi, yaitu aturan syarak yang terkait dengan perbuatan mukallaf dan hubungannya dengan negara dan pemerintah. Maka dapat didefinisikan, bahwa aliran filsafat hukum Islam adalah pemikiran kelompok-kelompok yang menyorot hukum Islam secara kefilsafatan, baik terhadap hukum Islam dalam arti fikih mau pun *siyāsah*, baik yang disorot itu aspek ontologi, aspek epistemologi maupun aspek aksiologi dari hukum Islam.

Mengingat hukum Islam tidak lepas dari akidah Islam, maka ilmu hukum Islam tidak lepas dari ilmu kalam yang berupa produk filsafat Islam. Menurut Ibn Khaldūn, ilmu kalam adalah disiplin ilmu yang mengandung argumentasi tentang akidah yang diperkuat dengan dalil-dalil rasional.⁴ Orientasi rasional pada ilmu kalam membuatnya tidak mengenal taklid,

¹ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 41.

² Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, jld. VII, (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003), hlm. 83.

³ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, jld. III, hlm. 530.

⁴ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 458.

sebab ia muncul sebagai upaya rasionalisasi isu kalam.

Menurut Abū Ḥasan al-Asy'arī, pada masa awal Islam, seorang bernama Ma'bad ibn 'Abd Allāh al-Juhanī al-Biṣrī (w. 80 H) datang ke Madinah. Ia seorang Nasrani yang telah masuk Islam, lalu mengajar dan membawa serta ajaran agama lamanya. Al-Juhanī mempertanyakan tentang masalah takdir, apakah bersumber dari Allah atau perbuatan manusia. Akibatnya terbentuk dua kelompok pemikiran di Madinah, yang satu meyakini bahwa takdir bersumber dari Allah, dan yang lain meyakini sebagai kehendak bebas manusia.⁵

Sejak kasus pertamanya, tampak isu kalam terkait erat dengan paradigma berpikir. Paradigma adalah wacana atau *discourses* yang disepakati dalam mendiskusikan untuk membangun konsep keilmuan tertentu.⁶ Dalam realita, paradigma berpikir cenderung mengambil sisi ekstrem. Dilihat dalam skop yang luas, terdapat dua kutub ekstrem paradigmatis yang menjadi orientasi umum, yaitu orientasi ketuhanan (teosentris) dan yang berorientasi kemanusiaan (antroposentris).

Kecenderungan berparadigma ekstrem membuat sebagian orang menganut keyakinan teosentrisme pada masalah takdir, dan sebaliknya sebagian yang lain menganut keyakinan antroposentrisme.⁷ Di antara dua kutub ekstrem ini ada tokoh-tokoh yang berhasil memoderasinya, yaitu penganut paradigma teoantroposentrisme.⁸ Hal ini bisa ditelusuri pada pendapat-

⁵ Abū Ḥasan al-Asy'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyah wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, jld. I (Kairo: al-Nahḍat al-Miṣriyyah, 1950), hlm. 10.

⁶ Noeng Muhajir, *Filsafat Ilmu; Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, edisi III revisi (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006), hlm. 46.

⁷ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, edisi kedua (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 51. Antroposentrisme dalam rasionalisme manusia menempati kedudukan yang tinggi. Manusia menjadi pusat kebenaran, etika, kebijaksanaan dan pengetahuan. Manusia adalah pencipta, pelaksana, dan konsumen produk-produk manusia sendiri.

⁸ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu...*, hlm. 54. Agama tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan manusia, atau sebaliknya, menganggap pikiran manusia sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan Tuhan. Jadi sumber pengetahuan itu dua macam, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia, dengan kata lain *teoantroposentrisme*.

pendapat yang dipegang oleh aliran-aliran kalam.

Kecenderungan ekstrem terjadi karena menerapkan pola berpikir monisme, yaitu berpikir secara monoperspektif. Hal ini bisa dilihat pada aliran kalam Jabbāriyyah yang teosentris, dan aliran Qadariyyah yang antroposentris. Akibat berpikir secara monoperspektif, keduanya saling beroposisi, sebab berada di dua kutub ekstrem yang berseberangan. Sementara itu, ada pula aliran kalam yang berhasil memoderasi kedua kutub ekstrem tersebut, antara lain aliran kalam Asy'ariyyah.⁹ Aliran ini menjadi moderat karena menerapkan pola berpikir multiperspektif.

Pendirian ekstrem dalam isu-isu kalam juga merambah pada diskusi tentang hukum, terutama dalam kaitannya dengan nilai-nilai moralitas. Di antaranya pendirian aliran Muktaẓilah yang melihat baik dan buruk bisa diketahui oleh akal secara apriori (*darūrī*), akibatnya hukum Islam bisa diketahui meski tidak ada wahyu (*khiṭāb*).¹⁰ Masalah ini terkait langsung dengan persoalan hukum yang oleh ahli usul fikih didefinisikan sebagai perintah dan larangan Allah (*khiṭāb*). Jadi masalah ini menggugat hal yang paling dasar dari hukum, yaitu ontologinya.

Sebenarnya perspektif ilmu kalam tidak tepat untuk menyorot hukum Islam, walau ilmu kalam juga menyinggung persoalan hukum. Perhatikan, ahli hukum Islam perlu belajar ilmu kalam, sebab ada kala mereka harus masuk pada kajian kalam untuk menjawab persoalan hukum Islam.¹¹ Hal ini disebabkan adanya materi ilmu kalam yang menjadi landasan ilmu hukum Islam.¹² Tetapi tidak berlaku sebaliknya, sebab untuk menjadi ahli kalam tidak disyaratkan penguasaan ilmu hukum Islam. Ini berarti hukum Islam juga termasuk salah satu

⁹ Abdul Rozak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam*, edisi revisi (Bandung: Pustaka Setia, 2012), hlm. 47.

¹⁰ Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 145. Aliran ini disebut-sebut melakukan konvergensi atau sintesis.

¹¹ Abū al-Yazīd Abū Zayd al-Ajamī, *al-ʿAqidah al-Islāmiyyah ʿind al-Fuqahāʾ al-Arbaʿah* (Kairo: Dār al-Salām, 2007), hlm. 61.

¹² Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fī ʿIlm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2000), hlm. 7.

objek kajian ilmu kalam, walau hanya beberapa aspeknya saja.

Merujuk penjelasan al-Syahrastānī, ia menyebut empat kategori masalah yang dibicarakan dalam keilmuan kalam, yaitu:¹³

1. Masalah sifat dan tauhid;
2. Masalah qadar dan keadilan;
3. Masalah janji, peringatan, nama-nama Allah dan hukum;
4. Masalah wahyu, akal, risalah dan imamah.

Dari keempat kategori di atas, yang banyak kaitannya dengan hukum Islam adalah kategori masalah kedua dan keempat. Ilmu kalam mengkaji aspek yang terkait dengan teologi dari hukum Islam. Tetapi ilmu kalam punya objek formal sendiri yang berbeda dari objek formal ilmu hukum Islam. Mengingat objek formal menjadi pembatas sehingga lapangan kedua ilmu ini tidak tumpang tindih, maka ilmu kalam tidak mungkin mengupas tuntas hukum Islam.

Kekacauan terjadi karena ahli kalam masuk dari pintu filsafat, bukan dari pintu hukum Islam. Akibatnya, tanpa disadari ahli kalam menggunakan kerangka teoretik aksiologi Islam (ilmu akhlak) terhadap hukum. Padahal ahli hukum meneorikan hukum dari konsep otoritas yang menimbulkan daya ikat. Di antara dua teori ini, seharusnya yang dipegang adalah konsep teoretis ilmu hukum Islam, sebab objek formal hukum Islam ditentukan oleh ilmu hukum Islam.

Oleh karena ilmu hukum Islam memiliki objek formalnya sendiri, maka ilmu hukum Islam memerlukan filsafatnya sendiri. Ia tidak cukup dipulangkan pada filsafat Islam atau ilmu kalam, sebab objek formal filsafat Islam berbeda dari objek formal filsafat hukum Islam, apalagi ilmu kalam. Filsafat hukum Islam juga memiliki ahlinya sendiri yang kompeten dalam hukum Islam dan filsafat Islam sekaligus. Sementara ahli filsafat Islam belum tentu ahli dalam bidang hukum Islam.

Uraian ini menunjukkan bahwa pola yang membentuk aliran pemikiran filsafat hukum Islam berbeda dengan yang membentuk filsafat Islam. Filsafat hukum Islam merupakan

¹³ Al-Syahrastānī, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dār Fikr, 2005), hlm. 9-10.

perpotongan antara pemikiran filsafat Islam dan pemikiran hukum Islam, maka sulit untuk memilah ke dalam aliran kalam tertentu atau mazhab fikih tertentu. Bisa dikatakan pemikiran kefilisafatan hukum Islam tersebar dalam berbagai aliran kalam dan mazhab-mazhab fikih, saling bersilangan sehingga hanya bisa dikelompokkan berdasar kecenderungan umum saja.

Pengelompokan mazhab fikih dibuat berdasar tokoh mazhab yang diikuti. Memang masing-masing mazhab memiliki kekhususan pada metodologi yang digunakan, tapi pengelompokannya tetap berdasarkan tokoh pendiri mazhab. Sementara dalam ilmu kalam, pengelompokan alirannya dibuat berdasarkan orientasi pemikiran, walau di antaranya ada pula yang diberi sebutan sesuai nama pencetusnya. Kedua pola pengelompokan ini tidak bisa diterapkan pada aliran filsafat hukum Islam, maka dipilih dalam dua aliran utama saja, yaitu:

1. Mutakallimin

Aliran ini dinamakan Mutakallimin, karena pola kajian mereka memiliki kesamaan karakteristik dengan pola kajian kalam. Kajian Mutakallimin terhadap teori hukum Islam (usul fikih) terfokus pada aspek-aspek teoretis, lepas dari pengaruh keputusan fikih mazhab yang diikuti. Dengan kata lain, mereka mengikuti pola ilmu kalam yang tidak mengenal taklid dengan tujuan untuk menghasilkan kaidah yang berlaku umum. Hal ini menjadi ciri yang menunjukkan karakteristik aliran, maka mereka dinamakan mutakallimin.¹⁴

Mutakallimin juga disebut *jumhūr al-‘ulamā’*, karena diikuti oleh mayoritas ulama dari mazhab Mālikī, Syāfi‘ī dan Ḥanbalī.¹⁵ Menurut Muḥammad Abū Zahrah, tokoh ulama Mutakallimin melakukan studi epistemologi hukum Islam untuk mendapatkan metode istinbat yang benar dan merumuskan timbangan bagi rakyat secara umum.¹⁶

¹⁴ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1958), hlm. 18-19.

¹⁵ Satria Effendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 23-5.

¹⁶ Abū Zahrah, “*Al-Ghazālī al-Faqīh*” dalam Abū Hāmid al-Ghazālī, (Mesir: al-Majlis al-‘Alā li Ri’āyat al-Funūn wa al-Ādāb wa al-‘Ulūm al-Ijtima’iyyah, 1962 M/1382 H), hlm. 530

2. Fukaha

Kelompok kedua disebut aliran Fukaha,¹⁷ yaitu pengikut mazhab Ḥanafī yang berpedoman pada pendapat Abū Ḥanīfah (w. 80 H).¹⁸ Beliau sempat hidup bersama empat sahabat, yaitu Anas ibn Mālik di Basrah, 'Abd Allāh ibn Abī 'Aufā di Kufah, Sahl ibn Sa'd al-Sa'īdī di Madinah dan Abū Tufail 'Amīr ibn Waṣīlah di Mekah.¹⁹ Oleh karena itu, mazhab Ḥanafī memiliki landasan konseptual yang mengakar kuat pada tradisi sahabat. Tetapi usul fikih aliran Fukaha disusun dalam rangka menguatkan putusan fikih mazhab. Hal ini dilakukan oleh pengikut mazhab Ḥanafī dari generasi ke generasi.²⁰

Menutup pembahasan ini perlu ditarik kesimpulan yang menjadi acuan bagi kajian berikutnya. Pertama, aliran pemikiran filsafat hukum Islam adalah pemikiran kelompok-kelompok yang menyorot hukum Islam secara kefilisafatan baik dari aspek ontologi, epistemologi maupun aksiologi. Kedua, pemikiran yang dimaksud adalah pemikiran mazhab-mazhab fikih yang muncul setelah masa sahabat dan tumbuh jadi aliran, tetapi yang dilihat adalah pemikiran dalam konteks kefilisafatan, atau dengan kata lain; berpotongan dengan isu-isu *kalāmīyyah*.

2. Pokok pikiran aliran utama filsafat hukum Islam

Buku-buku sejarah fikih mencatat banyak mazhab yang muncul menjadi aliran fikih. Demikian pula dalam sejarah keilmuan kalam, banyak pemikiran yang memperoleh pengikut sehingga menjadi aliran kalam. Aliran-aliran tersebut ada yang bertahan dan ada yang kurang diminati sehingga hilang ditelan masa. Di antaranya juga ada yang muncul belakangan sehingga pengelompokannya harus didasarkan pada kesesuaian ciri dengan kategorisasi aliran sebelumnya.

Misalnya aliran Syī'ah, pada abad kedua hijriyah, dalam rentang tahun 100 H sampai 200 H, eksistensi Syī'ah adalah

¹⁷ Satria Effendi, *Ushul Fiqh...*, hlm. 23-5.

¹⁸ Khudharī Bayk, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 194.

¹⁹ Muhammad Ali As-Sayis, *Sejarah Fikih Islam*, terj.: Nurhadi AGA (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003), hlm. 35.

²⁰ Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 18.

sebagai aliran kalam, bukan aliran fikih. Contoh lainnya aliran Ṣāḥirī, benihnya baru muncul pada pertengahan abad III H melalui pendirinya, Dāwūd al-Aṣḥāḥānī (w. 270 H/883 M).²¹

Semula Dāwūd adalah pengikut mazhab al-Syāfi'ī, lalu ia pun menyatakan kemandirian mazhabnya. Tapi pemikirannya yang ekstrem pada kutub tekstualitas membuatnya kekurangan pengikut. Baru pada pertengahan abad kelima hijriyah pemikiran Ṣāḥirī mendapat penguatan metodologi dari Ibn Ḥazm (w. 456 H/1066 M).²² Jadi pengembangan epistemologi aliran Ṣāḥirī sempat terputus.

Menurut 'Alī Jum'ah usul fikih dihasilkan dari kajian universal (*ru'yat kullīyyah*) terhadap objek kajian filsafat Islam dan ilmu kalam.²³ Sejak awal kemunculannya ilmu ini membahas seluruh aspek filsafat hukum Islam, baik itu ontologi, epistemologi maupun aksiologi. Namun seiring kematangannya sebagai ilmu mandiri, usul fikih terspesialisasi pada epistemologi hukum Islam.

Pokok-pokok pikiran kefilosofatan hukum Islam bisa ditemukan dalam kitab-kitab usul fikih mazhab. Caranya dengan menggunakan objek formal filsafat hukum Islam sebagai perspektif terhadap topik-topik kajian usul fikih. Tidak jarang pendapat-pendapat kalam dinukil oleh penulis usul fikih untuk menegaskan pendiriannya.

a. Pokok pikiran aliran Fikah

Merujuk kajian pada Bab Dua, tampak identitas hukum adalah otoritas, yaitu tentang siapa yang mengadakan hukum. Hal ini penting bagi ilmu hukum agar dapat menetapkan objek materialnya dan bisa dibedakan dari etika. Jika menurut Van Apeldorn kata kuncinya kaidah yang dikeluarkan oleh negara,²⁴

²¹ Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1996), hlm. 531.

²² Abū Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib...*, hlm. 538. Di awal kemunculannya Ṣāḥirī terkucil, lalu muncul kembali di Andalusia melalui Ibn Ḥazm (w. 456 H).

²³ 'Alī Jum'ah, *Ilm Uṣūl al-Fiqh wa 'Alāqatuh bi al-Falsafat al-Islāmiyyah* (Kairo: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996), hlm. 10.

²⁴ Van Apeldorn, *Pengantar Ilmu Hukum* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1978), hlm. 429

itu karena otoritas menimbulkan daya ikat, jadi objek material ilmu hukum adalah aturan mengikat.

Mengingat hukum konvensional berdimensi antroposen-tris, maka otoritas bermakna sumber yang mengadakan hukum sekaligus mengikat. Belakangan, barulah hukum konvensional membicarakan kedaulatan transenden dalam konteks negara hukum. Beda halnya dalam Islam, pembicaraan tentang otoritas dan sumber hukum tidak bisa disatukan, sebab kata sumber hukum Islam tidak identik dengan otoritas.

Diskusi tentang sumber hukum Islam memunculkan istilah *maṣādir al-tasyrī' al-Islāmī* yang dibagi empat: 1) hukum yang bersumber dari nas yang jelas (*ṣarīḥ*) dan pasti (*qaṭ'ī al-ṣubūt wa al-dilālah*); 2) hukum yang bersumber dari nas yang *ẓannī dilālah*-nya terhadap hukum; 3) hukum yang bersumber dari ijmak; 4) hukum yang bersumber dari ijtihad tanpa nas dan ijmak.²⁵ Lalu timbul pertanyaan, apakah istilah *maṣādir* di sini bermakna sumber yang memiliki otoritas?

Menurut al-Ghazālī, dalil dalam arti sumber (*aṣl*) yang otoritatif mengadakan hukum secara mengikat (*mulzim*) hanya satu, yaitu firman Allah. Adapun perkataan Nabi saw., tidak otoritatif dengan sendirinya, sebab Sunah berperan sebagai pembawa berita (*mukhbir*) bahwa Allah menetapkan hukum ini dan itu. Sementara ijmak—disebut sebagai dalil karena—menjadi petunjuk kepada Sunah yang menunjuk pada hukum Allah. Adapun akal bukan dalil otoritatif hukum syariat, penamaannya sebagai sumber (*aṣl*) adalah metafor (*majāzī*). Al-Ghazālī berkata:²⁶

وإن اعتبرنا السبب الملزم فهو واحد وهو حكم الله تعالى، لكن إذا لم نجد النظر وجمعنا المدارك صارت الأصول التي يجب النظر فيها أربعة كما سبق.

Dan jika kita iktibar sebab yang menjadikan hukum mengikat, maka itu hanya satu, yaitu hukum Allah. Tetapi apabila bukan aspek *mulzim* yang dilihat, maka semua sumber dikumpulkan

²⁵ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī*, cet. II (Kuwait: Dār al-Qalam, 1972), hlm. 7.

²⁶ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fi 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 80. *Aṣl* yang mengikat (*mulzim*) hanya satu, yaitu firman Allah.

sehingga asal yang wajib dikaji menjadi empat seperti yang telah disebutkan.

Pernyataan al-Ghazālī mewakili *uṣūliyyūn* moderat, sebab meski ontologi sumber hukum hanya satu, tapi ia juga melihat dari aspek epistemologis sehingga sumber hukum Islam ada empat. Sedangkan Mutakallimin ekstrem hanya mengakui Alquran saja sebagai satu-satunya sumber otoritatif.

Konsep metafor juga berlaku pada penggunaan kata sumber (*maṣādir*), sebab yang dilihat adalah sisi Alquran sebagai tempat di mana aturan hukum keluar, bukan otoritasnya. Jadi serupa dengan dalil sebagai sarana untuk mendapatkan hukum (*al-mudrikāt*).²⁷ Kalau begitu dipastikan Fukaha dan Mutakallimin sepakat dalam hal keberadaan Alquran, Sunah, ijmak dan kias sebagai *mudrikāt*, sebab hukum menjadi ada dari tiada melalui *mudrikāt*, tapi bukan diadakan oleh *mudrikāt*. Meski ada kesepakatan, tapi di sisi lain Fukaha membedakan ontologi hukum saat berbicara tentang hujah dalam konteks kategorisasi pengetahuan manusia. Al-Sarakhsī al-Ḥanafī (w. 490 H) menyatakan:²⁸

... اعلم بأن الأصول في الحجج الشرعية ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع والأصل الرابع وهو القياس هو المعنى المستنبط من هذه الأصول الثلاثة وهي تنقسم قسمين قسم موجب للعلم قطعاً ومجوز غير موجب للعلم وإنما سميناه مجوزاً لأنه يجب العمل به والأصل أن العمل بغير علم لا يجوز قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فسميناه مجوزاً باعتبار أنه يجب العمل به وإن لم يكن موجبا للعلم قطعاً

Ketahuiilah bahwa asal dalam hujah syariat itu tiga: *al-Kitāb*, *al-Sunnah*, *al-ijmā'*, dan yang keempat *al-qiya's*, yaitu makna yang diistinbat dari tiga asal sebelumnya. Asal ini terbagi dua, yaitu yang mewajibkan ilmu secara pasti (*qaṭ'ī*) dan metafor yang tidak mewajibkan ilmu. Ini kami sebut metafor (*mujawwaz*) karena ia

²⁷ Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...*, hlm. 80.

²⁸ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, cet. II, jld. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm. 279.

mewajibkan amal, padahal beramal tanpa ilmu pada dasarnya tidak boleh. Allah berfirman: "...dan jangan kamu memegang sesuatu yang kamu tidak memiliki ilmu tentangnya..." Maka ia kami sebut metafor dari aspek wajib amal dengannya walaupun tidak mewajibkan ilmu secara pasti.

Secara detil, menurut Abū Zayd al-Dabūsī al-Ḥanafī (w. 430 H), hujah sebagai landasan beramal ada empat: 1) *al-āyat*, merupakan nama untuk sesuatu yang menghasilkan ilmu secara yakin sehingga mukjizat rasul dinamakan *al-ayāt*; 2) *al-dalīl*, merupakan nama bagi hujah secara *manṭiq*; 3) *al-‘illah*, yaitu nama untuk sesuatu yang keberadaannya berakibat bagi terjadinya sesuatu yang lain, seperti luka yang berakibat kematian; 4) *al-ḥāl*, jenis ini dijelaskan sebagai keadaan tetapnya keberlakuan suatu hukum selama tidak ada dalil yang membatalkan. Semua ini merupakan hujah yang terbagi lagi kepada *ẓahīr* dan *baṭīn*, di mana hujah yang batin butuh curahan pemikiran (*ta’ammul*).²⁹

Menurut al-Sarakhsī, kata *al-ḥujjah* berasal dari kata *ḥajja* yang berarti mendominasi (*ghalaba*) atau kembali (*rujū*). Jadi hujah berarti sumber yang menjadi tempat kembali dalam rangka amal dengannya.³⁰ Menurut al-Dabūsī, ini dinamakan *al-ḥujjah* sebab hak Allah menjadi mengikat (*iltizām*) karenanya, atau wajib dirujuk sebagai dasar beramal. Adapun *bayyīnah* berarti jelas (*ẓahīr*), karena hujah menimbulkan efek wajib beramal jika jelas petunjukannya kepada *iltizām*. Demikian pula *burhān*, adalah terminologi yang semakna dengan hujah secara umum.³¹

Detil konsep ilmu dan amal bisa ditelusuri pada diskusi tentang Hadis ahad. Al-Sarakhsī menyatakan sebagai berikut:³²

ثم المذهب عند علمائنا أن الثابت بالمتواتر من الاخبار علم ضروري كالثابت بالمعاينة. وأصحاب الشافعي يقولون: الثابت به علم يقين

²⁹ Abū Zayd al-Dabūsī, *Taqwīm al-Adillah fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), hlm. 14-15.

³⁰ Al-Sarakhsī, *Uṣūl...*, jld. I, hlm. 277.

³¹ Al-Dabūsī, *Taqwīm...*, hlm. 19.

³² Al-Sarakhsī, *Uṣūl...*, jld. I, hlm. 291.

ولكنه مكتسب لا ضروري بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات، فإنه علم يقين ولكنه مكتسب لا ضروري،

Kemudian pendirian di kalangan ulama kami, bahwa yang ditetapkan berdasar Hadis mutawatir adalah ilmu apriori (*ḍarūrī*) sama kuatnya dengan yang empirik. Sedangkan pengikut al-Syāfi'i mengatakannya sebagai ilmu yakin, tetapi bersifat aposteriori (*muktasab*), seperti ilmu tentang kebenaran nabi ketika memahami mukjizat, itu adalah ilmu yakin, tapi bersifat aposteriori, bukan apriori.

Ilmu apriori (*ḍarūrī*) yang dimaksud oleh al-Sarakhsī adalah:³³

...وإنما وقوع العلم بما ليس من صنع البشر ويكون خارجا عن مقدورهم،

...sesungguhnya terwujudnya ilmu (*ḍarūrī*) berdasar sesuatu yang bukan perbuatan manusia, dan ia berada di luar kemampuan manusia.

Tampak di sini yang dimaksud adalah pengetahuan transenden yang juga berlaku pada ijmak. Al-Sarakhsī menyatakan:³⁴

ذكر هشام عن محمد رحمهما الله الفقه أربعة ما في القرآن وما أشبهه وما جاءت به السنة وما أشبهها وما جاء عن الصحابة وما أشبهه وما رآه المسلمون حسنا وما أشبهه ففي هذا بيان أن ما أجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة في كونه مقطوعا به حتى يكفر جاحده

Disebutkan oleh Hisyām dari Muḥammad ra., fikih ada empat, yaitu: 1) apa yang ada dalam Alquran dan yang serupa dengannya; 2) apa yang didatangkan oleh Sunah dan yang serupa dengannya; 3) apa yang datang dari sahabat dan yang serupa dengannya; 4) apa yang dianggap oleh kaum muslimin baik dan yang serupa dengannya. Di sini terdapat penjelasan bahwa konsensus sahabat

³³ Al-Sarakhsī, *Uṣūl...*, jld. I, hlm. 283.

³⁴ Al-Sarakhsī, *Uṣūl...*, jld. I, hlm. 318.

setara dengan yang ditetapkan berdasar Alquran dan Sunah dari segi kepastian (*maqṭū' bih*) sehingga orang yang mengingkarinya dianggap kufur.

Sifat *qaṭ'ī* dari ijmak sahabat berpengaruh terhadap kehujahannya sehingga berakibat bagi akidah orang yang menolaknya. Tetapi untuk kajian hukum, ini hanya menambah argumen keberlakuan ijmak sebagai salah satu dalil. Lalu apa relevansi pengetahuan transenden terhadap epistemologi hukum Islam? Al-Sarakhsī menyatakan:³⁵

ولا يقال فقد ثبت حق الله بما لا يوجب العلم قطعا نحو خبر الواحد والقياس وهذا لأن خبر الواحد حجة باعتبار أنه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله حجة موجبة للعلم قطعا ولكن امتنع ثبوت العلم به لشبهة في النقل واحتمل ذلك لضرورة فقداننا رسول الله صلى الله عليه وسلم والقياس لا يكون حجة لإثبات الحكم ابتداء بل بتعدية الحكم الثابت بالنص إلى محل لا نص فيه واحتمل ذلك لضرورة حاجتنا إلى ذلك فأما هنا فقد جعل الله تعالى الأمة شهداء على الناس مطلقا وذلك لا يكون إلا إذا كان الحق مطلقا فيما يشهدون به

Jangan dikatakan telah ditetapkan hak Allah berdasar dalil yang tidak mewajibkan ilmu pasti seperti Hadis ahad dan kias. Sebab Hadis ahad adalah hujah, karena perkataan Rasulullah saw. adalah hujah yang mewajibkan ilmu secara pasti. Tetapi penetapan ilmu darinya terhalang oleh syubhat dalam penukilan, fakta keterbatasan interaksi langsung dengan Rasul memaksakan ini terjadi. Sedangkan kias bukanlah hujah untuk menetapkan hukum secara mandiri, tapi perluasan (*ta'diyah*) hukum yang ditetapkan berdasar nas kepada kasus yang tidak ada nas, ini terpaksa dilakukan karena kebutuhan mendesak. Adapun pada ijmak, Allah menjadikan umat Islam sebagai saksi bagi manusia secara umum, dan hak tersebut adalah hak yang dipersaksikan secara general.

Pernyataan al-Sarakhsī ini menunjukkan pembedaan ilmu apriori (*ḍarūrī*) dan ilmu wajib amal tidak terkait langsung

³⁵ Al-Sarakhsī, *Uṣūl...*, jld. I, hlm. 298.

dengan kebutuhan teoretis ilmu hukum Islam, bahkan ia menyatakan bukan syarat amal:³⁶

وأما قوله ولا تقف ما ليس لك به علم فالمذكور هو علم منكر في موضع النفي والنكرة في موضع النفي تعم فاستعمال الرأي يثبت نوع علم من طريق الظاهر وإن كان لا يثبت علم اليقين وبالاتفاق علم اليقين ليس بشرط لوجوب العمل ولا لجوازه

Adapun pernyataan: "...dan jangan kamu memegang sesuatu yang kamu tidak memiliki ilmu tentangnya..." maka yang disebut adalah ilmu yang munkar dalam proposisi negasi. Sedang kata benda infinitif (*nakirah*) di dalam proposisi negasi itu bermakna umum. Adapun penggunaan rakyat menghasilkan satu jenis pengetahuan secara empiris, walau ia bukan ilmu yakin. Padahal disepakati bahwa ilmu yakin bukan syarat untuk wajib beramal dan bukan pula syarat dalam kebolehan beramal.

Lebih jauh konsep ilmu dan amal menunjukkan kecenderungan paradigmatis Fukaha ke arah empirisme hukum. Perhatikan lanjutan dari pernyataan al-Sarakhsī yang sebagian telah dikutip di atas:³⁷

فإن العمل بخبر الواحد واجب ولا يثبت به علم اليقين والعمل بالرأي في الحرب جائز وفي باب القبلة عند الاشتباه واجب وفي المعالجة بالأدوية جائز وإن كان شيء من ذلك لا يوجب علم اليقين وهذا لأن التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا تحصيل علم اليقين في حكم كل حادثة والخرج مدفوع ففي إثبات الحجر عن إعمال الرأي في الحوادث التي لا نص فيها من الخرج ما لا يخفى

Sesungguhnya beramal dengan Hadis ahad adalah wajib, padahal tidak dihasilkan ilmu yakin padanya. Beramal dengan rakyat dalam perang adalah boleh, dan wajib pada masalah kiblat ketika terjadi keserupaan, dan boleh dalam proses pengobatan, walau semua itu tidak mewajibkan ilmu yakin. Ini semua karena

³⁶ Al-Sarakhsī, *Uṣūl...*, jld. II, hlm. 141.

³⁷ Al-Sarakhsī, *Uṣūl...*, jld. II, hlm. 141.

tuntutan sesuai kemampuan, dan bukanlah kemampuan kita untuk menghasilkan ilmu yakin bagi hukum semua peristiwa hukum yang baru. Kesukaran dihilangkan, maka pembatasan penggunaan rakyu terhadap perkara-perkara baru yang tidak ada nas adalah kesukaran yang tidak tersembunyi.

Kecenderungan aliran Fukaha pada empirisme semakin tampak jelas pada argumen keberlakuan kias. Al-Sarakhsī menyatakan:³⁸

حكم العلة التي نسميها قياسا أو علة ثابتة بالرأى تعدية حكم النص
بها إلى فرع لا نص فيه عندنا. وعلى قول الشافعي حكمها تعلق الحكم
في المنصوص بها، فأما التعدية بها جائز وليس بواجب حتى يكون
التعليل بدونها صحيحا.

Hukum *al-‘illah* yang kami namakan *al-qiyās* atau *al-‘illah* ditetapkan berdasar rakyu, berupa perluasan (*ta’diyyah*) hukum nas berdasarkan *al-‘illah* kepada *furū’* yang menurut kami tidak ada nasnya. Sedangkan menurut al-Syāfi’ī *qiyās* adalah keterkaitan hukum pada nas (*manṣūṣ*) dengan *al-‘illah*. Jadi perluasan (*ta’diyyah*) bisa terjadi, tapi tidak pasti, oleh karena itu *ta’līl* tanpa *ta’diyyah* dianggap sah (oleh al-Syāfi’ī).

Pernyataan al-Sarakhsī ini mengindikasikan bahwa bagi Fukaha, hukum pada *furū’* ditetapkan berdasarkan rakyu. Tapi menurut Ṣadr al-Syarī’ah al-Bukhārī al-Ḥanafī (w. 747 H), *uṣūliyyūn* dari aliran Fukaha melihat *al-‘illah* sebagai rukun *al-qiyās* dan *ta’diyyah* sebagai hukum *al-‘illah*, di mana *al-qiyās* tidak menetapkan hukum secara otoritatif pada *furū’*, sebab yang menetapkan hukum hanya Allah semata.³⁹ Lalu bagaimana peran akal dalam penetapan hukum pada *furū’*?

Perhatikan teks pernyataan di atas, jika kata “...*sābitah bi al-ra’y...*” bukan berkonotasi otoritas, lalu bagaimana proses penetapan hukum pada *furū’* berlangsung, al-Sarakhsī menyatakan:⁴⁰

³⁸ Al-Sarkhasī, *Uṣūl...*, jld. II, hlm. 192.

³⁹ Ṣadr al-Syarī’ah al-Bukhārī al-Ḥanafī, *al-Tawḍīḥ li Matn al-Tanqīḥ fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), hlm. 112.

⁴⁰ Al-Sarkhasī, *Uṣūl...*, jld. II, hlm. 179.

وقوله علل الشرع أمارات. قلنا: هي أمارات من حيث إنها غير موجبة بذواتها ولكنها موجبة للحكم بجعل الشرع إياها موجبة العمل بها، ومعلوم أنه لا يمكن العمل بها إلا بعد معرفة عينها، وطريق ذلك التعيين بالنص أو الاستنباط بالرأي، وقد انعدم التعيين بالنص ولا يتأتى فيه الاستنباط بالرأي إذا لم يكن الحكم معقول المعنى،

Pernyataannya *al-'illat al-syar'* adalah tanda. Kami katakan: *ilat* adalah tanda dari segi ia bukan pengwajib dengan sendirinya, akan tetapi ia menjadi pengwajib bagi hukum karena ia dijadikan oleh syarak sebagai alasan kewajiban beramal. Dan sudah dimaklumi tidak bisa beramal dengannya kecuali setelah mengetahui eksistensinya. Dan jalan untuk itu adalah penentuan berdasar nas atau *istinbat* berdasar rakyu. Padahal penentuan berdasar nas dipastikan tidak ada dan tidak bisa dimunculkan oleh *istinbat* berdasar rakyu jika hukum tidak bisa dirasionalkan.

Pernyataan ini menunjukkan asumsi; bahwa daya ikat pada kias muncul karena kewajiban beramal setelah *al-'illah* ditetapkan. Hal ini sejalan dengan konsep *ṭalab* sebagaimana dinukil oleh al-Sarakhsī:⁴¹

اعلم بأن الأمر والنهي على الأقسام التي بينها لطلب أداء المشروعات
ففيها معنى الخطاب بالأداء بعد الوجوب بأسباب جعلها الشرع سببا
لوجوب المشروعات

Ketahuilah bahwa perintah dan larangan, sesuai pembagian yang telah kami jelaskan, adalah untuk tuntutan menunaikan yang disyariatkan, maka di dalamnya terkandung makna *khiṭāb* untuk menunaikan setelah ada kewajiban berdasar sebab-sebab yang dijadikan oleh syarak sebagai sebab wajibnya yang disyariatkan tersebut.

Konsep ini membedakan antara kewajiban sebagai tanggungan (*zimmah*) dan kewajiban untuk menunaikannya (*adā'*). Jelas dikatakan bahwa perintah dan larangan (*khiṭāb*) berperan untuk tuntutan (*ṭalab*) menunaikannya (*adā'*). Sementara hukum menjadi wajib berdasar sebab yang ditetapkan

⁴¹ Al-Sarakhsī, *Uṣūl...*, jld. I, hlm. 298.

oleh syarak. Dengan demikian, *al-‘illah* menimbulkan daya ikat, maka ia termasuk dalil atau sumber yang otoritatif.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa konsep ilmu untuk amal dan konsep *ṭalab* untuk *adā’* menjadi indikator kecenderungan Fukaha pada aliran empirisme hukum. Jika pada sumber hukum utama saja konsep ini diberlakukan, apalagi pada *‘urf*, *al-istiḥsān* dan *qawl al-ṣaḥābī*. Itulah sebabnya maka dalam mazhab Ḥanafī, keseluruhan dalil hukum berjumlah tujuh sumber.⁴²

b. Pokok pikiran aliran Mutakallimin

Pendirian seperti yang dipedomani oleh aliran Fukaha juga tidak jarang dipegang oleh sebagian Mutakallimin. Tetapi secara umum dapat dikatakan, bahwa dalam operasional *al-qiyās*, menurut Mutakallimin hukum pada *furū’* ditetapkan berdasar *khiṭāb al-Syārī’* pada *aṣl*. Jadi daya ikat hukum dimunculkan oleh *khiṭāb* sehingga konsep *al-qiyās* tidak berpeluang menjadi dalil atau sumber (*maṣādir*) yang otoritatif mengadakan hukum. Peran *al-qiyās* hanyalah memperjelas (*muzḥīr lil ḥukm*) pada cabang (*furū’*).⁴³ Itulah sebabnya Imam al-Ghazālī menyatakan bahwa *al-qiyās* bersifat *tawqīfī*.⁴⁴

Perbedaan pendapat terkait daya ikat (*mulzim*) pada hukum Islam juga terlihat dalam diskusi tentang *al-ijmā’*. Contoh, al-Syāfi’ī menolak *ijmā’ sukūṭī* sebagai hujah, tapi al-Amūdī, dalam *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, justru menerimanya.⁴⁵ Ini menunjukkan sikap al-Syāfi’ī yang membatasi agar sifat otoritatif tidak melebar. Di sisi lain, Mutakallimin memoderasi, bahwa ijmā’ umat dapat terjadi,⁴⁶ padahal aliran ekstrem seperti Zāhirī justru menganggapnya tidak mungkin terjadi.⁴⁷

⁴² Muḥammad Abū Zahrah, *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyah* (tp.t., 1961), hlm. 161.

⁴³ Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan; Akar Penalaran Ta’līl dalam Pemikiran Imam Al-Ghazali*, (Banda Aceh: LKaS, 2009), hlm. 3.

⁴⁴ Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās* (Riyad: Maktabah al-‘Ubaykān, 1993), hlm. 11.

⁴⁵ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok...*, hlm. 13.

⁴⁶ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub, 2000), hlm. 137.

⁴⁷ Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), hlm. 546.

Mazhab-mazhab di kalangan Mutakallimin juga menambahkan dalil pendukung seperti *al-istiṣḥāb*, *ijmā' ahl al-madīnah*, *al-maṣlaḥat al-mursalah*, *al-istiṣlāḥ* dan *sadd al-zarī'ah*. Seperti Fukaha, sebagian tokoh aliran filsafat hukum Islam menganggap dalil-dalil pendukung memiliki daya ikat (*mulzim*) sendiri sebagaimana pada *khiṭāb*. Tetapi tokoh Mutakallimin seperti al-Syāfi'i dan al-Ghazālī menyatakan bahwa *al-istiḥsān/al-istiṣlāḥ* bukan dalil otoritatif.⁴⁸ Namun hasil istinbatnya bisa diberikan daya ikat (*mulzim*) melalui otoritas ulil amri. Aliran Mutakallimin dan Fukaha sepakat bahwa otoritas pemerintah mendapat legitimasi dari perintah menaati ulil amri dalam ayat berikut:⁴⁹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...

Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan taatilah Rasul(Nya), dan ulil amri di antara kamu... (QS. An-Nisa' [4]: 59).

Otoritas yang diberikan Alquran kepada ulil amri menjadi solusi dalam memoderasi dua kutub pemikiran ekstrem aliran filsafat hukum Islam. Sebab ayat ini menetapkan adanya dua macam daya ikat (*mulzim*) pada hukum Islam, pertama kewajiban menaati Allah dan Rasul, kedua kewajiban menaati ulil amri.⁵⁰

Berdasar ayat ini, maka tokoh yang menyatakan bahwa dalil hukum tambahan memiliki daya ikat, berarti cenderung menganut paradigma antroposentrisme sehingga bisa disebut menganut aliran hukum empiris. Mereka menjadikan hukum alam (kausalitas natural/*al-'illah*) dan nilai moral (kausalitas moral) sebagai pengikat (*mulzim*). Hal ini terlihat pada pendapat mazhab Ḥanafī yang menjadikan *al-'illah* sebagai *muṣbit lil ḥukm* pada operasional *al-qiyās* dan maslahat pada operasi *al-istiḥsān*. Sedangkan pendapat yang menolak *al-qiyās* (Zāhirī dan Syi'ah), cenderung berparadigma teosentrisme dan beraliran hukum

⁴⁸ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 180. Al-Ghazali mengatakan: "*Laysa uṣūlan al-khāmisan bi ra'siha*."

⁴⁹ Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah* (Kairo: Maktabah al-Tauḥīdiyyah, t.th.), hlm. 16.

⁵⁰ Muḥammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jld. III (Tunisia: Dār al-Tūnisiyyah, 1984), hlm. 188.

normatif, sebab mereka menolak kausalitas natural dan moral. Kedua pemikiran ini ekstrem, karena bersifat monoperspektif, parsial dan atomistik.

C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Aliran filsafat hukum Islam adalah pemikiran kelompok-kelompok yang menyorot hukum Islam secara kefilisafatan, baik terhadap hukum Islam dalam arti fikih mau pun *siyāsah*, baik yang disorot itu aspek ontologi, epistemologi maupun aksiologi.
2. Ilmu hukum Islam memiliki objek formalnya sendiri, maka ilmu hukum Islam membutuhkan filsafatnya sendiri.
3. Pengelompokan aliran filsafat hukum Islam didasarkan pada pemikiran mazhab-mazhab fikih yang muncul setelah masa sahabat dan tumbuh jadi aliran. Adapun aspek yang dilihat adalah pemikiran hukum yang berpotongan dengan isu-isu *kalāmiyyah*. pemikiran kefilisafatan hukum Islam tersebar dalam berbagai aliran kalam dan mazhab fikih, maka hanya bisa dikelompokkan berdasar kecenderungan umum saja, maka dikenal adanya aliran Mutakallimin dan Fukaha.
4. Kajian Mutakallimin terhadap teori hukum Islam (usul fikih) terfokus pada aspek-aspek teoretis, lepas dari pengaruh keputusan fikih mazhab yang diikuti. Dengan kata lain, mereka mengikuti pola ilmu kalam yang tidak mengenal taklid dengan tujuan untuk menghasilkan kaidah yang berlaku umum.
5. Aliran Fukaha membangun kaidah usul fikih di bawah pengaruh mazhab fikih yang diikuti, untuk menguatkan putusan-putusan fikih mazhabnya sampai pada generasi-generasi berikutnya.
6. Aliran Mutakallimin disebut juga *jumhūr al-‘ulama’*, karena diikuti oleh mayoritas ulama dari mazhab Mālikī, Syāfi‘ī dan Ḥanbalī. Sedangkan aliran Fukaha diikuti oleh ulama yang berpedoman pada pendapat fikih Imam Abū Ḥanīfah.

7. Dalam filsafat hukum Islam terdapat tiga pokok pikiran yang membentuk aliran utama, yaitu aliran yang ekstrem teosentris, aliran yang ekstrem antroposentris, dan aliran moderat yang berparadigma teoantroposentrisme.
8. Aliran yang berparadigma antroposentris membahas persoalan hukum di luar objek formal ilmu hukum, bahkan memakai perspektif ilmu alam atau ilmu akhlak. Di sisi lain aliran yang berparadigma teosentris, justru bersikap rigid dan kaku terhadap hukum, keduanya menyimpang dari objek formal ilmu hukum.
9. Aliran moderat berparadigma teoantroposentrisme yang melihat hukum secara dualisme, di satu sisi adalah *khiṭāb* Allah dan di sisi lain adalah *khiṭāb* ulil amri.
10. Cara pandang dualisme dimungkinkan dalam sistem hukum Islam, sebab hukum Islam mengenal dua macam daya ikat hukum, yaitu *khiṭāb* Allah dan *khiṭāb* ulil amri. Jadi di satu sisi, sistem hukum Islam berdimensi teosentris yang bersifat ilahiah dan di sisi lain berdimensi antroposentris yang bersifat insaniah.

D. Saran Bacaan

- Abū Zahrah, Muḥammad. *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1996.
- Al-‘Ajamī, Abū al-Yazīd Abū Zayd. *Al-‘Aqidah al-Islāmiyyah ‘ind al-Fuqahā’ al-Arba‘ah*. Kairo: Dār al-Salām, 2007.
- Baltājī, Muḥammad. *Manhaj ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb fī al-Tasyrī’: Dirāsah Mustaw‘abah li Fiqh ‘Umar wa Tanzīmihi*. Kairo: Maktabah al-Syabāb, 1998.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *Maṣādir al-Tasyrī’ al-Islāmī*, cet. II. Kuwait: Dār al-Qalam, 1972.
- Muhammad Hasbi Ash-Shiddiegy. *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab*, edisi II. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997.
- As-Sayis, Muhammad Ali. *Sejarah Fikih Islam*, terj. Nurhadi AGA. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003.

E. Latihan

1. Jelaskan pengertian aliran pemikiran filsafat hukum Islam.
2. Sebutkan aliran-aliran utama dalam filsafat hukum Islam.
3. Bedakan antara aliran kalam dan aliran filsafat hukum Islam.
4. Bedakan antara aliran filsafat Islam dan filsafat hukum Islam.
5. Berikan analisis, mengapa aliran filsafat hukum Islam dibatasi pada kategori umum saja, yaitu Mutakallimin dan Fukaha.
6. Manakah masalah *kalāmiyah* di bawah ini yang memiliki kaitan erat dengan kajian filsafat hukum Islam?
 - a. Masalah sifat dan tauhid
 - b. Masalah qadar dan keadilan
 - c. Masalah wahyu, akal, risalah dan imamah
 - d. b dan c benar
7. Tokoh pendiri mazhab yang tergolong tabiin adalah
 - a. Abū Ḥanīfah
 - b. Imam Mālik
 - c. Imam al-Syāfi'ī
 - d. Imam Aḥmad ibn Ḥanbal
8. Selain disebut aliran Fukaha, pengikut Abū Ḥanīfah juga dikenal sebagai golongan...
 - a. ahli usul
 - b. ahli kalam
 - c. *ahl al-ḥadīṣ*
 - d. *ahl al-ra'y*
9. Pendiri mazhab Zāhirī adalah Dāwūd al-Aṣḥabānī (w. 270 H/883 M), sebelum ia menyatakan kemandirian mazhabnya, ia adalah pengikut mazhab...
 - a. Abū Ḥanīfah
 - b. Imam Mālik
 - c. Imam al-Syāfi'ī
 - d. Imam Aḥmad ibn Ḥanbal

10. *Ijmā' ahl al-madīnah* adalah sumber hukum menurut mazhab...
- Abū Ḥanīfah
 - Imam Mālik
 - Imam al-Syāfi'i
 - Imam Aḥmad ibn Ḥanbal

F. Daftar Istilah

Ahl al-ra'y; adalah sebutan lain untuk aliran Fikah (pengikut mazhab Ḥanafī) yang dianggap cenderung mengedepankan akal.

Dualisme; aliran pemikiran yang melihat realitas sebagai kesatuan dari dua unsur, misalnya jasmani dan rohani.

Firqah; sebutan yang lazim digunakan untuk kategori kelompok-kelompok aliran pemikiran kalam.

Ilmu kalam adalah disiplin ilmu yang mengandung argumen-tasi tentang akidah yang diperkuat dengan dalil-dalil rasional.

Imperatif; bersifat memerintah atau memberi komando.

Kausalitas natural; sebab akibat yang berupa hukum alam.

Kausalitas moral; sebab akibat yang berupa keharusan etis.

Mazhab; sebutan yang lazim digunakan untuk kategorisasi kelompok-kelompok aliran fikih.

Paradigma adalah wacana atau *discourses* yang disepakati dalam mendiskusikan untuk membangun konsep keilmuan tertentu.

Monisme; aliran pemikiran yang melihat realitas secara tunggal, baik monisme idealistik maupun monisme materialistik.

Samāhah merupakan pertengahan antara kesempitan (*al-tadyīq*) dan kemudahan (*al-tasāhul*), ia kembali pada makna *al-i'tidāl*, *al-'adl*, dan *al-tawāsut*.

Ta'diyyat al-ḥukm; perluasan cakupan keberlakuan hukum dalam operasional *al-qiyās*.

BAB LIMA

PEMIKIRAN MODERAT

DALAM FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Standar Kompetensi

Terhadap kajian pada bab ini, secara kongnitif mahasiswa diharap mampu melakukan analisis untuk mengkontraskan (C4) keberadaan aliran moderat dalam filsafat hukum Islam. Standar kompetensi yang diharapkan dari pembelajaran ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS). Untuk mencapai standar kompetensi di atas, maka disajikan materi pembelajaran sebagai berikut:

1. Dialektika aliran-aliran filsafat hukum Islam dan lahirnya aliran pemikiran moderat;
2. *Maqāṣid* sebagai kriteria untuk menilai keadilan hukum;

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi, yaitu mampu mengintegrasikan antara konsep berpikir kefilisafatan dengan materi yang disajikan dalam perkuliahan. Untuk itu, kuliah dilaksanakan dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah sebagai pengantar kuliah;
2. Responsi untuk mendapatkan umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi kelompok untuk mengindentifikasi adanya sikap integrasi antara konsep berpikir kefilisafatan dan materi yang disajikan;

Masuk pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharapkan mampu memberikan reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi perbandingan karakter aliran-aliran filsafat hukum Islam;
2. Membangun skema perbandingan karakteri aliran-aliran filsafat hukum Islam.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang terkait dengan pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah.

B. Pemikiran Moderat dalam Filsafat Hukum Islam

Sebagaimana dijelaskan pada babempat, bahwa pemikiran filsafat hukum Islam lebih banyak ditemukan dalam kitab-kitab usul fikih. Bahkan pemikiran dimaksud kerap berpotongan dan saling isi atau saling mempengaruhi antara satu aliran dengan aliran lainnya. Oleh karena itu, kajian terhadap karakter aliran-aliran filsafat hukum Islam harus ditelusuri dalam kitab-kitab usul fikih. Jadi sedikit banyaknya, kajian ini harus masuk ke dalam sejarah usul fikih.

1. Dialektika aliran-aliran filsafat hukum Islam

Sejak pertama kali dibukukan, penulisan kitab usul fikih terus mengalami pengembangan, baik oleh aliran Mutakallimin maupun aliran Fukaha. Masing-masing aliran memiliki metode penulisan yang dipengaruhi oleh kerangka teoretik dan tujuan penulisannya. *Uṣūliyyūn* Mutakallimin cenderung fokus pada penguatan teori dan bebas dari pengaruh mazhab yang diikuti.¹ Oleh karena itu mereka menulis kitab usul fikih dengan pola teoretis murni, tidak menyertakan contoh aplikasi teori ke dalam kasus-kasus fikih. Kitab-kitab terpenting yang disusun berdasar metode Mutakallimin adalah sebagai berikut:²

1. *Al-Ta'rif wa al-Irsyād fī Tartīb Ṭurūq al-Ijtihād*, karya al-Qāḍi Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Baqillānī al-Mālikī (w. 403 H/1012 M).
2. *Al-Luma'*, karya al-Imām Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī ibn Yūsuf al-Syairazī al-Syāfi'ī (w. 476 H/1083 M).
3. *Al-Qawāṭi'*, karya Abū al-Muzaffar Maṣṣūr ibn Muḥammad ibn al-Sam'anī al-Syāfi'ī (w. 489 H/1096 M). Ia pindah dari mazhab Ḥanafī ke mazhab al-Syāfi'ī.
4. *Al-Burhān*, karya Imam al-Ḥarāmī Abu al-Ma'ali 'Abd al-Malik ibn Abi Muhammad 'Abd Allah ibn Yūsuf al-Juwaynī al-

¹ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958), hlm. 18-9. Menurut Abū Zahrah, kalangan Syāfi'īyyah menekuni *uṣūl al-fiqh* bukan untuk membela mazhabnya. Artinya bukan untuk memperkuat keputusan dan pendapat fikih yang ada dalam Mazhab al-Syāfi'ī. tetapi mereka bertujuan untuk mendapatkan metode istinbat yang benar dan merumuskan timbangan bagi rakyat secara umum.

² Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, *Abḥās Ḥawl Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī: Tarīkhuh wa Taṭawwuruh*, cet. I (Beirut: Dar al-Kalim al-Ṭayyib, 2000), hlm. 286, dst.

- Syāfi'ī (w. 478 H/1085 M).
5. *Syarḥ al-Burhān li al-Imām al-Ḥarāmāyn*, karya al-Imām Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Alī al-Mazirī al-Mālikī (w. 536 H/1142 M).
 6. *Tazkirāt al-'Alīm wa al-Ṭarīq al-Salīm*, karya Abū Nṣsr 'Abd al-Ṣid ibn Muḥammad ibn al-Sibag al-Syāfi'ī (w. 477 H/1084 M).
 7. *Syarḥ al-Kifāyah*, karya Abū al-Ṭayyib Ṭāhir ibn 'Abd Allāh ibn Ṭāhir al-Ṭabarī al-Syāfi'ī (w. 450 H/1058 M).
 8. *Al-'Amd*, karya al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Mu'tazilī (w. 410 H/1019 M).
 9. *Al-Mu'tamad*, karya Abū al-Ḥasan Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Baṣrī al-Mu'tazilī (436 H/1045 M).
 10. *Al-Mustasfā*, karya al-Imām Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ghazālī al-Syāfi'ī (w. 505 H/1111 M).
 11. *Syifā' al-Ghalīl fī Bayān Masālik al-Ta'līl*, karya al-Ghazālī.
 12. *Al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl*, karya al-Ghazālī.
 13. *Rawḍat al-Nāẓir wa Jannat al-Manāẓir*, karya Muwaffiq al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah al-Maqadīsī al-Jammā'ilī al-Dimasqī al-Ḥanbalī (w. 620 H/1223 M).

Tiga di antara kitab usul ini menjadi kitab induk yang dipadu, diringkaskan atau dirangkum ke dalam kitab sesudahnya. Misalnya kitab *al-Maḥṣūl* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H) dan Sayf al-Dīn al-Amudī (w. 631 H), merupakan perpaduan dari tiga kitab induk (*al-Burhān*, *al-Mu'tamad* dan *al-Mustasfā*). Kemudian pada masa berikutnya, kitab *al-Maḥṣūl* ini diberi komentar (*syarḥ*) atau diringkaskan (*mukhtaṣar*) oleh *uṣūliyyūn* dari berbagai mazhab. Berikut ini beberapa karya yang merupakan komentar (*syarḥ*) terhadap *al-Maḥṣūl*:³

1. *Syarḥ al-Maḥṣūl*, karya Syihāb al-Dīn al-Qarāfi al-Mālikī (w. 684 H/1285 M).
2. *Syarḥ al-Maḥṣūl*, karya Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Maḥmūd ibn 'Ibād al-'Ajlā, dikenal dengan gelar Syihāb al-Dīn al-Asfihānī. (w. 655 H/1257 M).

³ Al-Khinn, *Abḥās Ḥawl Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 297.

Adapun ringkasan (*mukhtaṣar*) dari kitab *al-Maḥṣūl* antara lain:

1. *Mukhtaṣar al-Maḥṣūl*, karya Imam Taqīy al-Dīn al-Armawī (w. 602 H/1206 M).
2. *Mukhtaṣar al-Maḥṣūl*, karya Imam Sirāj al-Dīn al-Armawī al-Syāfi'ī (w. 672 H/1274 M).
3. *Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*, karya al-Qāḍī al-Bayḍawī Naṣr al-Dīn Abī al-Khayr 'Abd Allāh ibn 'Umar al-Syāfi'ī (w. 685 H).

Kemudian kitab *Minhaj al-Wusul ila 'Ilm al-Usul* ini dikomentari lagi oleh para ulama sesudahnya, di antaranya:

1. *Nihāyat al-Su'āl fī Syarḥ Minhāj al-Uṣūl*, karya al-Imam Jamāl al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥasan ibn 'Alī al-Isnawī al-Syāfi'ī (w. 772 H/1371 M).
2. *Syarḥ Minhāj al-Uṣūl*, karya al-Imām Taqīy al-Dīn 'Alī ibn 'Abd al-Kāfi al-Subkī yang dikenal dengan *kunyah* Abu al-Ḥasan (w. 756 H/1355 H) dan disempurnakan oleh anaknya Tāj al-Dīn al-Subkī (w. 771 H/1370 M).
3. *Minhāj al-'Uqūl fī Syarḥ Minhāj al-Uṣūl*, al-Imām Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Badkhasiyī (w. ?).
4. *Al-Najm al-Wahhāj*, berupa karya prosa oleh al-Syaykh Syamsal-Dīn 'Abd al-Raḥīm ibn Ḥasan al-'Iraqī (w. 806 H/1404 M), kemudian karya prosa ini dikomentari oleh anaknya yang dikenal sebagai Abū al-'Iraqī.

Tampak pada karya-karya di atas; bahwa proses kritik, syarah dan ikhtisar berlangsung lintas mazhab fikih. Sementara itu kitab *al-Iḥkām* karya al-Amūdī diringkaskan kembali, antara lain:⁴

1. *Al-Muntahā al-Su'āl*, diringkaskan oleh penulisnya sendiri.
2. *Al-Muntahā al-Su'āl wa al-Amal fī 'Ilmay al-Uṣūl wa al-Jadal*, karya al-Imām Abū 'Amru 'Uṣmān ibn 'Amru al-Mālikī yang dikenal dengan gelar Ibn al-Ḥājib (w. 646 H/1248 M). Kemudian kitab ini dikomentari kembali, antara lain:
 - a. *Syarḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*, karya al-'Allāmah 'Adūd al-Dīn Abū al-Faḍl 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Ījī al-Syāfi'ī

⁴ Al-Khinn, *Abḥās Ḥawl Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 300.

(w. 756 H/1355 M). Kitab ini kemudian dikomentari lagi oleh al-'Allāmah Sa'ad al-Dīn Mas'ūd ibn 'Umar al-Taftazānī al-Syāfi'ī (w. 791 H/1389 M) dan oleh al-Syaykh 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī yang dikenal dengan gelar al-Sayyid al-Syarif al-Jarjanī *kunyah*-nya Abū al-Ḥasan al-Ḥanafī (w. 816 H/1413 M).

- b. *Raf' al-Ḥāḥib 'an Mukhtaṣar Ibn al-Ḥāḥib*, karya al-Imām Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī ibn al-Kāfi al-Subkī al-Syāfi'ī (w. 771 H/1370 M).
- c. *Syarḥ al-Mukhtaṣar li Ibn al-Ḥāḥib*, karya al-'Allāmah Quṭb al-Dīn Maḥmūd ibn Mas'ūd ibn Muṣliḥ al-Syayrāzī al-Syāfi'ī (w. 710 H/1310 M).
- d. *Al-Bayān fi Syarḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥāḥib*, karya al-'Allāmah Syams al-Dīn Maḥmūd ibn 'Abd al-Raḥmān al-Asfiḥanī (w. 749 H/1348 M).

Keberadaan kitab-kitab ini menunjukkan bagaimana proses kritik dan transfer berlangsung dalam aliran Mutakallimin. Kitab-kitab yang ditulis oleh ulama Syāfi'iyah dikomentari oleh ulama dari kalangan Mālikiyyah atau Ḥanbaliyyah, demikian pula sebaliknya. Jadi perbedaan pendapat fikih mazhab tidak menghalangi mereka untuk saling berkontribusi terhadap usaha-usaha pengembangan usul fikih, itu karena penulisan usul fikih dilakukan secara teoretis murni.

Berbeda dari aliran Mutakallimin, aliran Fukaha menulis kitab usul fikih didasari oleh kecenderungan menguatkan fikih mazhab. Dari itu kitab-kitab aliran ini dipenuhi contoh-contoh terapan dalam fikih. Menurut Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, kitab-kitab usul fikih yang disusun berdasar metode Fukaha, antara lain sebagai berikut:⁵

1. *Ma'khaz al-Syarā'i'*, karya Abū Maṣṣūr Muḥammad ibn Muḥammad al-Matūrīdī (w. 333 H/945 M).
2. *Risālat al-Karakhī fi al-Uṣūl*, karya Abū al-Ḥasan 'Ubayd Allāh ibn al-Ḥasan al-Karakhī (w. 340 H/951 M).
3. *Uṣūl al-Jaṣṣaṣ*, karya al-Imām Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣaṣ al-Ḥanafī (w. 370 H/981 M).

⁵ Al-Khinn, *Abḥās Ḥawl Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 306.

4. *Taqwīm al-Adillah*, karya al-Syaykh Abū Zayd ‘Abd Allāh ibn ‘Umar ibn ‘Īsā al-Qāḍī al-Dabūsī (w. 430 H/1039 M).
5. *Kanz al-Wuṣūl ilā Ma’rifat al-Uṣūl*, karya al-Imām Fakhr al-Islām Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad al-Bazdawī (w. 482 H/1089 M). Kemudian kitab ini dikomentari oleh ‘Alā’ al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz al-Bukhārī (w. 730 H/1330 M) dengan judul kitab *Kasyf al-Asrār*.
6. *Uṣūl al-Sarakhsī*, karya al-Imām Syams al-Ā‘immah Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Sahal al-Sarakhsī (w. 483 H/1090 M).
7. *Manār al-Anwār*, karya al-Imām Abū Barakat ‘Abd Allāh ibn Aḥmad (w. 710 H/1310 M), dikenal dengan gelar Ḥafīẓ al-Dīn al-Nasafī. Kitab ini banyak dikomentari oleh para ulama sesudahnya.

Belakangan metode teoretis murni dirasa menimbulkan kesulitan bagi pengkaji usul fikih, maka timbul ide memoderasinya. Maka lahir kitab-kitab usul fikih yang berbicara secara teoretis dan sekaligus berisi contoh-contoh kasus fikih yang mengaplikasikan teori-teori usul fikih. Kitab-kitab perpaduan yang terpenting antara lain:⁶

1. *Badī’ al-Niẓām al-Jāmi’ bayn Uṣūl al-Bazdawī wa al-Iḥkām*, karya al-Imām Muẓaffar al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī al-Ba‘albākī al-Ḥanafī (w. 694/1295 M).
2. *Al-Tanqīh*, karya al-Qāḍī Ṣadr al-Syarī‘ah ‘Ubayd Allāh ibn Mas‘ūd al-Maḥbūbī al-Bukhārī al-Ḥanafī (w. 747 H/).
3. *Jam’ al-Jawāmi’*, karya Tāj al-Dīn al-Subkī al-Syāfi‘ī (w. 771/).
4. *Al-Taḥrīr*, karya Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Waḥīd al-Ḥanafī (w. 861 H/). dikenal dengan gelar Ibn al-Hamām.
5. *Musallam al-Ṣubūt*, karya al-‘Allāmah Muḥibb al-Dīn ibn ‘Abd al-Syakūr al-Baharī al-Ḥanafī (w. 1119 H/).

Sekilas pola penulisan *uṣūliyyūn* moderat menjadi serupa dengan metode penulisan kitab usul fikih Fukaha. Tetapi ada perbedaan mendasar, sebab contoh-contoh kasus fikih dalam kitab usul fikih Fukaha dimasukkan untuk memperkuat kaidah

⁶ Al-Khinn, *Abḥās Ḥawl Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 312.

atau membuktikan kesahihannya berdasar fikih mazhab. Adapun contoh-contoh fikih dalam kitab *uṣūliyyūn* moderat dihadirkan sebagai contoh aplikasi teori.⁷ Tetapi dalam perjalanannya muncul masalah, sebab tidak semua persoalan usul fikih ada aplikasinya pada fikih. Hal ini memberikan makna tersendiri bagi kehadiran kelompok moderat.

Para *uṣūliyyūn* menyebut kelompok moderat ini sebagai mazhab *takhrīj al-furū' 'alā al-uṣūl*, sebab kelompok ini menghadirkan contoh kasus (*furū'*) terhadap permasalahan usul fikih (dalil-dalil umum) yang dibahas dalam tulisan mereka.⁸ Menurut Muḥammad Ḥasan Haytū, ternyata tidak jarang masalah yang dibahas dalam usul fikih bersifat imajiner akibat tuntutan diskusi kalam, tetapi masuk ke dalam usul fikih karena ada persinggungannya.⁹

Permasalahan imajiner dari diskusi kalam tersebut menjadi tugas tersendiri bagi *uṣūliyyūn* di masa kemunduran filsafat hukum Islam. Akibatnya aktivitas *takhrīj al-furū' 'alā al-uṣūl* menjadi pola tersendiri, ia menjalankan proses penyeleksian terhadap subjek materi usul fikih berdasarkan relevansinya dengan kasus-kasus fikih. Pola ini menjadi bagian penting dalam usaha pengembangan subjek materi usul fikih dan pemilahannya dengan masalah kefilsafatan hukum Islam. Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa kegiatan teknis penulisan kitab usul fikih memunculkan kesadaran akan percampuran materi ilmu usul fikih dengan masalah kefilsafatan hukum Islam, lalu melahirkan kelompok beraliran moderat.

2. Kelahiran aliran moderat

Selama akhir masa kematangan dan awal masa kemunduran filsafat hukum Islam (abad V H sampai abad VI H) terjadi aktivitas pengembangan usul fikih yang cukup pesat. Meski disebut sebagai masa taklid, tapi ulama masa ini tidak kurang

⁷ Muḥammad Ḥasan Haytū, *Kata Pengantar* dalam: Al-Isnawī, *al-Tamhīd fi Takhrīj al-Furū' 'alā al-Uṣūl*, tahkik: Muḥammad Ḥasan Haytū (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980), hlm. 12.

⁸ Al-Khinn, *Abḥās Ḥawl Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 312, 317 dan 323.

⁹ Muḥammad Ḥasan Haytū, *Kata Pengantar...*, hlm. 12.

prestasinya. Bahkan lahir kitab-kitab usul fikih dari ragam aliran.¹⁰ Menurut Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, di antara aliran-aliran ekstrem lahir kelompok moderat (pertengahan antara *ahl al-ḥadīs* dan *ahl al-ra'y*) yang berusaha memoderasi antara teks dan konteks.¹¹

Sebagian dari tokoh moderat ini telah teridentifikasi pada kitab-kitab yang mereka tulis sebagaimana disebutkan pada sub bab di atas. Hanya saja uraian pada sub bab tersebut terfokus pada pola penulisan usul fikih, bukan pemikirannya. Dalam konteks pemikiran, Mustafa Sa'īd al-Khinn menyebutkan dua kelompok, pertama *madrasah takhrīj al-furu' 'alā al-uṣūl*, kedua *madrasah al-maqāṣid al-syar'iyyah*.

Kedua kelompok ini muncul pada masa kemunduran filsafat hukum Islam. Hanya saja kelompok pertama fokus pada penulisan ulang kitab usul fikih yang disertai contoh aplikasinya, sedang yang kedua melahirkan teori *maqāṣid* (detil dan tokoh aliran kedua dibahas pada sub bab berikutnya). Jadi jelaslah masa kemunduran di sini bukan berarti matinya kegiatan berpikir kefilisafatan dalam hukum Islam. Kelompok moderat mengkritisi permasalahan usul fikih yang berkaitan dengan kalam seperti perintah terhadap orang yang belum ada (*amar al-ma'dūm*), dan persoalan syariat sebelum pengutusan Rasul.¹²

Harus diakui bahwa ilmu usul fikih sebagai teori hukum Islam menerima cukup banyak pengaruh kalam.¹³ Namun dengan munculnya aliran moderat, sedikit demi sedikit materi yang tidak berhubungan langsung dengan fikih dikurangi. Hal ini bisa dilihat dalam karya tokoh *uṣūliyyūn* yang hidup di masa kemunduran filsafat hukum Islam, antara lain dua tokoh berikut yang hidup di abad VIII H:¹⁴

¹⁰ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 17-8.

¹¹ Al-Khinn, *Abḥās Ḥawl Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 285.

¹² Al-Khinn, *Abḥās Ḥawl Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 312, 317 dan 323.

¹³ Khālīd 'Abd al-Laṭīf Muḥammad Nūr 'Abd Allāh, *Masā'il Uṣūl al-Dīn al-Mabḥūṣ fi 'Ilm Uṣūl al-fiqh: 'Araḍ wa Naqḍ 'alā Ḍū' al-Kitāb wa al-Sunnah*, jld. I (Madinah: al-Jamī'ah al-Islāmiyyah, 1426 H), hlm. 49.

¹⁴ Muḥammad Ḥasan Haytū, *Kata Pengantar...*, hlm. 15.

1. Al-Isnawī al-Syāfi'ī (w. 772 H/1370 M), menulis kitab *al-Tamhīd fī Takhrīj al-Furū' 'alā al-Uṣūl*.
2. Al-Syātibī al-Mālikī (w. 790 H/1388 M), menulis kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Al-Syātibī menulis dalam *al-Muwāfaqāt*, bahwa memasukkan masalah yang tidak berhubungan dengan *furū'* fikih ke dalam usul fikih adalah perbuatan sia-sia.¹⁵

Seleksi serupa telah dilakukan oleh Imam al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M), bahkan menurut 'Abd Allāh Darrāz, al-Syātibī terinspirasi oleh al-Ghazālī.¹⁶ Imam al-Ghazālī, dalam pendahuluan kitab usul fikihnya, *al-Mustasfā*, menjelaskan apa saja yang menjadi subjek materi ilmu usul fikih.¹⁷ Ia juga menyatakan tidak memasukkan topik yang dianggapnya tidak relevan dengan usul fikih. Demikian pula penyertaan contoh dalam penulisan usul fikih seperti pola mazhab *takhrīj al-furū' 'alā al-uṣūl*, telah dilakukan oleh al-Ghazālī dalam kitabnya *Syifā' al-Ghalīl fī Bayān Masālik al-Ta'līl*. Dalam kitab ini ia menjelaskan teori *ta'līl* dengan menyertakan contoh-contoh fikih.

Masalah kalam yang berhubungan dengan *furū'* fikih tetap dipertahankan, di antaranya hubungan wahyu dengan akal yang banyak dibicarakan dalam *maqāṣid al-syarī'ah*.¹⁸ Demikian pula soal hubungan perbuatan dengan efek (*i'tibār ma'ālat*) yang banyak dibicarakan dalam *ta'līl*.¹⁹ Termasuk juga masalah kemerdekaan kehendak manusia (*al-kasb*)²⁰

¹⁵ Ibrāhīm ibn Mūsā al-Lakhmī al-Gharnatī al-Mālikī al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, jld. I (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003), hlm. 31.

¹⁶ 'Abd Allāh Darrāz, dalam; al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, jld. I (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003), hlm. 27. Lihat catatan kaki nomor 7.

¹⁷ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fī 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 9.

¹⁸ Jamāl al-Dīn al-Aṭīyyah, *Naḥw Taf'lil al-Maqāṣid al-Syarī'ah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), hlm. 16.

¹⁹ Ḥusayn Ḥamid Ḥassān, *Naẓariyyat al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Naḥḍat al-Islāmiyyah, 1971), hlm. 219.

²⁰ 'Umar Sulaymān al-Asyqar, *Maqāṣid al-Mukallaḥ fīmā Yata'abbad bih li Rabb al-'ālamīn* (Kuwait: Maktabah al-Fallāḥ, 1981), hlm. 39-41.

dan kausalitas yang dibicarakan dalam *al-qiyās*.²¹ Masalah-masalah seperti ini berkaitan erat dengan diskusi dalam filsafat tentang determinisme, pilihan bebas, dan probabilitas.²² Tentu diskusi seperti ini tidak lepas dari pendirian kalam, tapi tetap dimasukkan karena usul fikih memerlukannya untuk membangun asumsi dasar keilmuan.

Sebagaimana dijelaskan pada Bab Empat, bahwa dalam usul fikih terjadi penambahan sumber hukum selain empat yang disepakati. Hal ini menimbulkan tantangan terkait kriteria untuk menilai keadilan pada hukum. Masalah ini disikapi oleh *uṣūliyyūn* moderat, antara lain al-Ghazālī dengan merumuskan tiga peringkat *kulliyatul khamsah*, yaitu primer (*darūriyyah*), sekunder (*hājiyyah*) dan tersier (*taḥsīniyyah*).²³

Hal ini dilanjutkan oleh *uṣūliyyūn* periode kemunduran filsafat Islam, di antaranya al-Isnawī (w. 772 H/1370 M) dan al-Syātībī (w. 790 H/1388 M). Dilihat pada tahun wafatnya, tampak kedua tokoh ini berkiprah pada masa kemunduran pemikiran filsafat hukum Islam. Pada masa ini konsep tersebut diturunkan menjadi teori *maqāṣid*. Menurut Imam al-Syātībī, adanya hukum atas semua perbuatan manusia telah dijamin sendiri oleh Allah dalam firman-Nya pada ayat 9 surat al-Hijr. Alasannya karena semua itu kembali pada pemeliharaan tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*).²⁴

Teori *maqāṣid al-syarī'ah* cukup baik dalam menjawab persoalan keadilan hukum. Tapi itu baru pada sisi interaksi dengan Alquran dan Sunah, yaitu soal ketercakupan semua masa-

²¹ Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Ghazali; Dimensi Ontologi dan Aksiologi* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 160. Kausalitas dibicarakan dalam dua konteks, yaitu kausalitas natural dan kausalitas moral. Kausalitas natural adalah prinsip, atau hukum umum tentang hubungan sebab akibat peristiwa alam, bahwa sebab efektif menghasilkan akibat. Maka secara objektif dan konstan (mekanik deterministik), sebab yang sama dipandang pasti menghasilkan akibat yang sama pula. Adapun kausalitas moral adalah hukum sebab akibat perbuatan moral-kreatif manusia, bahwa ia pasti terbit dari sebab tertentu dan menimbulkan akibat tertentu. Demikian pula sebab yang sama dianggap akan menimbulkan akibat yang sama.

²² Jujun S Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005), hlm. 73.

²³ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā ...*, hlm. 174..

²⁴ Al-Syātībī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 58.

lah hukum ke dalam nas. Sementara pada sisi interaksi usul fikih dengan realitas sosial, masih ada masalah tentang bagaimana hukum memiliki daya ikat. Sebagian *uṣūliyyūn* meng-anggap ini harus melalui ketetapan *al-Syārī'*, sebab tidak ada hukum tanpa *khiṭāb*, baik berupa perintah maupun larangan. Sementara yang lain mencukupkan dengan *rajiḥ*-nya sisi maslahat.

Diskusi ini menajam saat membicarakan kehujahan *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah al-mursalah*, *al-isiṣlāḥ* dan *sadd al-zarī'ah*. Sebab bagi sebagian *uṣūliyyūn*, *rajiḥ*-nya sisi maslahat hanya memberi dorongan moral, bukan otoritas hukum yang memiliki daya ikat. Namun begitu, sebagian pengikut aliran filsafat hukum Islam tetap teguh meyakininya sebagaimana kaidah berikut:²⁵

إن المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم
الاعتیاد، فهي المقصودة شرعاً، و لتحصيلها وقع الطلب على العباد.

Jika maslahat lebih dominan perbandingannya dari mafsadat berdasar ukuran kebiasaan, maka maslahat tersebut merupakan tujuan syariat, dan manusia mengemban tuntutan syariat untuk mewujudkannya.

Inti masalah pada kaidah ini adalah soal *i'tibār al-ma'āl*, yaitu melakukan istinbat dengan memerhatikan kausalitas yang bersifat natural (*al-ṭab'ī*) pada efek perbuatan. Artinya, maslahat sebagai tujuan syariat (*maqāsid al-syārī'ah*) diyakini akan terwujud secara natural (kausalitas) jika hasil *istiḥsān* diterapkan.²⁶ Selain dalam mazhab Ḥanafī, *al-istiḥsān* dalam mazhab Mālikī juga dilandaskan pada efek perbuatan (*i'tibār al-ma'āl*). Demikian pula *sadd zarī'ah* dan *man' al-ḥīlah* (menolak penyiasatan), didasarkan pada *i'tibār al-ma'āl*.²⁷

Anggapan bahwa suatu ketentuan otomatis berlaku karena *rajiḥ*-nya sisi maslahat menunjukkan asumsi tentang

²⁵ 'Abd al-Raḥmān Ibrāhīm al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāsid 'ind al-Imām al-Syātibī*; *Arāḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), hlm. 146.

²⁶ 'Abd al-Raḥmān ibn Mu'ammār al-Sanūsī, *I'tibār al-Mālāt wa Murā'at Natā'ij al-Tasaruffāt; Dirāsah Muqāranah fī Usūl al-Fiqh wa Maqāsid al-Syārī'ah* (Arab Saudi: Dār Ibn al-Jawzī, 2002), hlm. 19..

²⁷ Ḥusayn, *Nazariyyat al-Maṣlaḥah...*, hlm. 242.

keberlakuan nilai moral sebagai hukum di satu sisi, dan keberlakuan hukum alam (kausalitas natural) di sisi lain. Dengan demikian, asumsi seperti ini menunjukkan kecenderungan kelompok aliran filsafat hukum Islam pada konsepsi hukum secara sosiologis atau empiris. Sementara kelompok yang berasumsi bahwa hukum tidak cukup hanya berupa moralitas, tapi perlu otoritas bagi keberlakuannya, ini menunjukkan kecenderungan pada konsep hukum secara normatif.

Sampai di sini dapat ditarik satu simpulan, bahwa selama masa pengembangan dan kematangan filsafat hukum Islam, pemikiran aliran-aliran filsafat hukum Islam menguat pada dua aliran. Pertama aliran Mutakallimin yang normatif; dan kedua, aliran Fukaha yang empiris-sosiologis. Kemudian lahir kelompok moderat lebih berorientasi pada perumusan kriteria keadilan hukum berdasarkan rujukan pada kaidah umum syariat sehingga lahir teori *maqāṣid al-syarī'ah*.

3. *Maqāṣid* dan kriteria keadilan hukum

Istilah *maqāṣid* digunakan pertama sekali oleh al-Tirmiḏī al-Ḥakīm (w. 285 H/898 M) dalam kitabnya yang berjudul *al-Ṣalāh wa maqāṣiduha*, dan juga dalam kitab *al-Ḥajj wa Asrāruḥ*.²⁸ Adapun pemikiran tentang *maqāṣid*, menurut Yūsuf Aḥmad Muḥammad al-Badawī, telah muncul sejak disusunnya kitab *al-Risālah* oleh al-Syāfi'ī (w. 204 H/820 M). Alasannya karena: 1) Imam al-Syāfi'ī telah melakukan *ta'līl* dan membagi hukum kepada *ma'qūl* dan *ghayr ma'qūl*; 2) al-Syāfi'ī telah berbicara tentang keharusan memelihara kaidah umum (*al-qawā'id al-kulliyah*) dan maslahat dalam bab *ijtihad* dan *istinbāṭ al-aḥkām*; 3) Imam al-Syāfi'ī telah memerhatikan *maqāṣid al-aḥkām* dan *ghāyah/ahdāf*.²⁹

Adapun penggunaan kata *maqāṣid* sebagai terminologi khusus, menurut al-Raysūnī, dilakukan pertama kali oleh al-Juwaynī. Dalam kitab *al-Burhān*, ia menggunakan kata *al-*

²⁸ Ahmad al-Raysūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Syāṭibī* (Herndon, USA: IIIT, 1995), hlm. 40.

²⁹ Yūsuf Aḥmad Muḥammad al-Badawī, *Maqāṣid al-Syarī'ah 'ind Ibn Taymiyyah* (Oman: Dār al-Nafā'is, 2000), hlm. 75.

maqāṣid, *al-maqṣūd*, dan *al-qāṣd*, lebih dari sepuluh kali.³⁰ Lebih jauh dalam *al-Burhān*, al-Juwaynī membahas *maqāṣid* pada kitab *al-qiyās* saat membicarakan pembagian *al-‘illah* dan *al-aṣl*. Ia merumuskan dasar-dasar teori *maqāṣid* dalam lima kategori.³¹ Jadi Imam al-Juwaynī adalah orang pertama yang merumuskan masalah sebagai *maqāṣid* dan *kulliyāt al-khams*.³²

Apa yang dikemukakan al-Juwaynī ini belum tersistematisasi dengan baik, lalu dilanjutkan oleh al-Ghazālī. Murid al-Juwaynī ini berbicara tentang *maqāṣid* dalam empat kitabnya yang khusus ditulis dalam bidang usul fikih, yaitu *al-Mankhīl min Ta’liqāt al-Uṣūl*, *Asās al-Qiyās*, *Syifā’ al-Ghalīl fī Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta’līl*, dan *al-Mustaṣfā fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Melalui kitab-kitab ini, ia telah memberikan perhatian betapa pentingnya mengetahui dan memahami *maqāṣid al-syarī‘ah* dari Alquran dan Sunah Rasul-Nya.³³ Apa yang sebelumnya diklasifikasi al-Juwaynī dalam lima kategori, dipadatkan menjadi tiga kategori yang dikenal sekarang sebagai *al-daruriyyāt*, *al-ḥājiyyāt*, dan *al-taḥṣīniyyāt*. Al-Ghazālī memperjelas batasan *kulliyāt al-khams* (memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta), memberikan contoh-contoh, dan menjelaskan seluk beluk pemahaman teori *maqāṣid* dalam pandangan syarak.

Satu abad lebih setelah masa hidup al-Ghazālī, al-Rāzī (w. 606 H/1210 M) melakukan kolaborasi atas kitab-kitab usul fikih. Kitab *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, karya al-Rāzī, merupakan ringkasan dari kitab *al-Mu‘tamad* karya Abū al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 436 H/1045 M), *al-Burhān* karya al-Juwaynī, dan *al-Mustaṣfā*, karya al-Ghazālī.³⁴ Melalui karyanya ini, al-Rāzī menjadi jembatan yang menghubungkan kembali kajian *maqāṣid* dengan sarjana muslim di masanya.

Al-Amudī (w. 631 H/1234 M) melanjutkan pekerjaan al-Ghazālī dan al-Rāzī dengan memperluas penggunaan teori

³⁰ Al-Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid...*, hlm. 48.

³¹ Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, jld. II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), hlm. 79, dst.

³² Al-Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid...*, hlm. 49.

³³ Al-Badawī, *Maqāṣid al-Syarī‘ah...*, hlm. 80.

³⁴ Al-Badawī, *Maqāṣid al-Syarī‘ah...*, hlm. 84.

maqāṣid, dalam kitabnya *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Jika sebelumnya al-Ghazalī memperlihatkan bahwa *maqāṣid* digunakan dalam *istidlāl mursal*, maka al-Amudī menggunakan dasar-dasar *maqāṣid* dalam metode *tarjīh*. Hal ini kemudian diikuti Ibn al-Ḥājjib al-Mālikī (w. 646 H/1248 M), sebagaimana terlihat dalam kitabnya *Mukhtaṣar al-Muntahā al-Uṣūlī*.

Selanjutnya Ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H/1262 M) memberi sumbangan besar bagi usaha pengembangan teori *maqāṣid* lewat upayanya mengidentifikasi *maṣāliḥ* dan *mafasid*. Ia orang pertama yang merumuskan teori dasar untuk mengidentifikasinya secara ilmiah dalam kitabnya *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anam*. Upaya yang dilakukan Ibn 'Abd al-Salām menjadi sumbangan besar bagi ulama setelahnya dalam mengembangkan teori *maqāṣid*, terutama oleh murid-muridnya. Salah seorang murid Ibn 'Abd al-Salām yang konsen mengembangkan teori *maqāṣid* adalah al-Qarāfī (w. 684 H/1285 M).

Al-Qarāfī mecurahkan perhatiannya untuk memperkuat asas-asas teori *maqāṣid* dengan menyusun empat belas kaidah tentang *maṣāliḥ* dan *mafasid* dalam mukadimah kitabnya *Tartīb al-Furūq*. Selain tokoh di atas, pada abad klasik teori *maqāṣid* juga mendapat perhatian dari tokoh semisal Ibn Taymiyyah (w. 728 H/1328 M) dan muridnya Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H/1350 M).³⁵ Namun kedua tokoh ini tidak banyak melakukan pembaruan terhadap *maqāṣid al-syarī'ah*.

Selanjutnya pengembangan teori *maqāṣid* dilakukan oleh al-Maqqarī (w. 758 H/1357 M) dalam bukunya *al-Qawā'id fī al-Fiqh wa Uṣūl al-Maqāṣid*. Ia melakukan pengembangan teori *maqāṣid* pada aspek materi keilmuan dan metodologinya. Dalam hal materi keilmuan, ia menjadikannya lebih luas, al-Maqqarī menjadikan *maqāṣid* sebagai subjek materi tersendiri melalui penggabungan materi tujuan (*al-ghāyah*) dengan sarana (*al-wasā'il*). Ada pun cakupan pembahasan *maqāṣid* juga diperluas sehingga menjangkau semua *al-ma'ānī* yang terkait dengan perbuatan (*al-a'māl*) dan jalan (*al-sulūk*).

Sementara dalam aspek metodologi, al-Maqqarī merupa-

³⁵ 'Izz al-Dīn ibn Zaghībah, *al-Maqāṣid al-Āmmah li al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Safwah, 1996), hlm. 57.

kan tokoh yang merumuskan sebagian dari asas (*mabādī*) teori *maqāṣid* berdasar metode *istiqrā'* yang digelutinya. Asas-asas itu dirumuskannya setelah melakukan penelusuran secara induktif (*istiqrā'ī*) terhadap fikih mazhab Mālikī secara khusus, dan mazhab lainnya secara umum. Hasil temuan dari penelusuran terhadap fikih dan usul fikih itu disusunnya menjadi kaidah-kaidah. Hasil karya al-Maqqarī ini menjadi sumbangsih besar bagi studi *maqāṣid al-syarī'ah*. Kaidah yang disusun oleh al-Maqqarī inilah yang kemudian dikembangkan oleh al-Syātibī.³⁶

Teori *maqāṣid* mengalami kemajuan pesat di tangan Imam al-Syātibī (w. 790 H/1388 M). Ia mengkhususkan bab kedua kitab *al-Muwāfaqāt* untuk pembahasan *maqāṣid* dan merumuskan metodologi (*masālik*) teori *maqāṣid*. Al-Syātibī fokus pada hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan nas guna menemukan kaidah umum syariat. Ia tidak memberi perhatian pada aplikasi *maqāṣid* dalam realitas.

Kajian *maqāṣid* terhenti dan baru mendapat perhatian lagi setelah munculnya gerakan pembacaan kembali kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* di abad modern. Dapat dikatakan terjadi kevakuman dari pertengahan abad ke-14 M sampai pertengahan abad ke-19 M, jadi vakum selama lebih kurang lima abad.

Salah seorang tokoh yang memberi perhatian besar terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* dalam periode modern ini adalah Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr (w. 1394 H/1973 M). Ibn 'Āsyūr secara khusus mengajak kepada pembaruan uslub teori *maqāṣid*.³⁷ Dalam kitabnya *Maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyyah*, ia membagi pembahasan dalam tiga bagian. Pertama tentang penetapan bahwa syariat memiliki tujuan dalam pensyariaan. Kedua, pembahasan tentang *maqāṣid al-'āmmah*, dan ketiga, pembahasan tentang *maqāṣid al-khāṣṣah* pada masalah-masalah khusus dalam kehidupan umat. Jadi Ibn 'Āsyūr adalah orang pertama yang berbicara tentang *maqāṣid* dalam realitas empirik.

³⁶ Bin Zaghībah, *al-Maqāṣid al-'Āmmah...*, hlm. 59.

³⁷ Ziyād Muḥammad Aḥmīdān, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: al-Risālah, 2004), hlm. 50.

Temuan besar Ibn 'Āsyūr adalah peletakan syarat-syarat dalam rangka menetapkan suatu *al-ma'nā* sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*. Ia menetapkan empat syarat: 1) tujuan itu bersifat pasti (*al-ṣubūt*); 2) tujuan itu bersifat jelas (*al-zuhūr*); 3) tujuan itu bersifat terukur (*al-inḍibāt*); 4) tujuan itu bersifat konsisten (*al-ittirād*). Menurut Bin Zaghībah, Ibn 'Āsyūr adalah orang pertama yang memberi batasan (*dawābiṭ*) *maqāṣid* seperti ini.³⁸ Batasan ini menjadi dasar untuk mengukur keadilan hukum dalam realitas empirik.

Selain itu, Ibn 'Āsyūr juga mengajak pada pemandirian *maqāṣid* sebagai ilmu yang berdiri sendiri. menurut Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, ilmu usul fikih tidak akan mencapai tingkat pasti (*qaṭ'ī*) karena berpijak pada *ẓann*. Sebaliknya, capaian hasil istinbat yang mendekati pasti—menurut 'Āsyūr—bisa diperoleh melalui ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*.³⁹ Ajakan ibn 'Āsyūr ini mendapat sambutan dari banyak ulama berikutnya di abad kontemporer.

Memasuki abad kontemporer, kajian tentang *maqāṣid al-syarī'ah* mendapat perhatian dari banyak tokoh, di antaranya Ahmad al-Raysūnī (dalam karyanya *Nazariyyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Syāṭibī*, terbit tahun 1995), 'Izz al-Dīn ibn Zaghībah (dalam karyanya *al-Maqāṣid al-Āmmah li al-Syarī'at al-Islāmiyyah*, terbit tahun 1996), Muḥammad Sa'ad ibn Aḥmad ibn Mas'ūd al-Yūbī (dalam karyanya *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, terbit tahun 1998), Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādimī (dalam karyanya *Ilm al-Maqāṣid al-Syarī'ah*, terbit tahun 2001). Yūsuf al-Qaradāwī (dalam karyanya *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah; Bayna al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣuṣ al-Juz'iyyah*, terbit tahun 2006), Jasser Auda (dalam karyanya *Maqāṣid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*, terbit tahun 2007). Masih banyak karya lain yang tidak mungkin disebut di sini, yang jelas dapat disimpulkan bahwa kajian *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi perhatian utama para sarjana muslim kontemporer.

³⁸ Bin Zaghībah, *al-Maqāṣid al-Āmmah...*, hlm. 87.

³⁹ Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 39.

Memperhatikan kajian-kajian yang telah dilakukan, terbuka peluang untuk memperdalam kajian *maqāṣid al-syarī'ah* dalam konteks hubungan aksiologi hukum Islam dengan negara. Hal ini berkaitan dengan keberadaan negara sebagai kekuasaan yang melaksanakan hukum syariat di satu sisi, dan negara sebagai lembaga sosial di sisi lain.⁴⁰ Meski telah didiskusikan sejak dari abad klasik, namun aspek ini selalu menuntut kajian filosofis akibat perkembangan fungsi negara.

Para ulama sepakat bahwa *siyāsah syar'īyyah* mengatur urusan umum dalam daulah Islam dengan aturan yang mampu mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudaratatan. Menurut 'Abd al-Wahhāb Khallāf, aturan itu memiliki kekuatan hukum selama tidak melanggar batasan-batasan syariat dan ketentuan-ketentuan umum syariat, walau pun aturan tersebut tidak mengikuti pendapat imam mazhab.⁴¹ Pendapat ulama kontemporer ini patut didiskusikan secara kefilosofatan dalam konteks aksiologi hukum Islam.

Satu hal yang mendesak dikaji adalah pertautan antara tujuan negara dalam menjalankan fungsinya di satu sisi dan tujuan syariat di sisi lain. Tujuan negara masa kini dirumuskan dalam konstitusi yang dianggap sebagai perwujudan dari kehendak rakyat, lalu sejauhmana konstitusi tersebut berperan saat berhadapan dengan hukum Islam yang merupakan kehendak syariat? Hal-hal seperti ini juga menuntut kajian filsafat hukum Islam dalam ranah aksiologi hukum Islam.

Aspek aksiologis mendapat perhatian besar dari sarjana muslim abad kontemporer, yaitu dalam topik *maqāṣid al-syarī'ah*. Bagi sarjana muslim kontemporer, *maqāṣid al-syarī'ah* potensial untuk menjawab persoalan hukum Islam kontemporer. Isu-isu seperti Hak Asasi Manusia (HAM), kesetaraan gender, efek kemajuan teknologi di bidang medis, teknologi informasi dan lain-lain. Contoh-contoh ini merupakan isu global yang menarik

⁴⁰ Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001) hlm. 62.

⁴¹ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar'īyyah aw Nizām al-Dawlah al-Islāmiyyah fī Syu'ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārījīyyah wa al-Māliyyah* (Kairo: Dār al-Anṣar, 1977), hlm. 15.

perhatian sarjana muslim kontemporer, hal ini didiskusikan lebih dalam pada bab-bab berikutnya.

Sampai di sini bisa disimpulkan bahwa kehadiran aliran moderat menyebabkan subjek materi ilmu usul fikih semakin terspesialisasi pada epistemologi hukum Islam dan dibedakan dari aksiologi hukum Islam. Lalu *uṣūliyyūn* modern yang dipelopori oleh Ibn 'Āsyūr, memandirikan aksiologi hukum Islam menjadi ilmu *maqāṣid*.

Dengan lahirnya ilmu *maqāṣid*, maka sebagian subjek materi pada ranah aksiologis hukum Islam telah dikeluarkan dari filsafat hukum Islam. Namun begitu, filsafat hukum Islam tetap diperlukan untuk menjawab persoalan yang tidak mampu dijawab oleh fikih, usul fikih dan ilmu *maqāṣid*, yaitu dua pertanyaan berikut:

1. Apa yang menjadi landasan kekuatan mengikat bagi hukum?
2. Atas dasar (kriteria) apa hukum dapat dinilai keadilannya?

Dua pertanyaan ini diproyeksikan terjawab dalam kajian pada bab-bab berikutnya.

C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat diemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Dalam pemikiran kefilsafatan hukum Islam terjadi dialektika antaraliran sehingga lahirkan dua kelompok moderat yang disebut sebagai *madrasah takhrīj al-furu' 'alā al-uṣūl* dan *madrasah al-maqāṣid al-syar'iyyah*.
2. Kitab-kitab usul fikih dikritik dan dikomentari oleh *uṣūliyyūn* antar mazhab sehingga terjadi proses saling mempengaruhi antar satu dan lain aliran pemikiran kefilsafatan hukum Islam (*falsafat al-tasyrī' al-Islāmī*).
3. Masalah kalam yang menimbulkan pemikiran kefilsafatan hukum Islam (*falsafat al-tasyrī' al-Islāmī*), antara lain: 1) hubungan wahyu dengan akal yang banyak dibicarakan dalam *maqāṣid al-syarī'ah*; 2) hubungan perbuatan dengan efek (*i'tibār ma'ālat*) yang banyak dibicarakan dalam *ta'līl*;

- 3) masalah kemerdekaan kehendak manusia (*al-kasb*) yang dibicarakan dalam *al-qiyās*.
4. Kelompok *uṣūliyyūn* moderat menyertakan contoh-contoh kasus fikih dalam menulis kitab usul fikih sebagai contoh aplikasi teori, berbeda dari aliran *Fukaha* yang menghadirkan contoh kasus fikih untuk memperkuat fikih mazhab.
 5. Tidak semua masalah usul fikih memiliki contoh aplikasi dalam fikih sehingga muncul kesadaran akan percampuran materi usul fikih dan falsafah pensyariatan hukum Islam (*falsafat al-tasyrī' al-Islāmī*).
 6. Aktivitas aliran moderat menjadi pola sendiri yang menjalankan proses penyeleksian materi usul fikih berdasarkan relevansinya dengan fikih. Pola ini menjadi bagian penting dalam proses pengembangan subjek materi usul fikih dan pemilahannya dengan falsafat pensyariatan hukum Islam (*falsafat al-tasyrī' al-Islāmī*).
 7. Teori *maqāṣid* dirumuskan pertama kali oleh Imam al-Juwaynī, ia menggunakan kata *al-maqāṣid*, *al-maqṣūd* sebagai terminologi khusus dalam kitab usul fikihnya *al-Burhān* lebih dari sepuluh kali.
 8. Teori yang dirumuskan oleh Imam al-Juwaynī dibuat lebih sistematis oleh muridnya Imam al-Ghazālī. Lalu pada masa kemunduran falsafat hukum Islam, teori ini dikembangkan oleh Imam al-Syāṭibī (w. 790 H/1388 M).
 9. Capaian *uṣūliyyūn* abad modern adalah merumuskan kriteria keadilan hukum dalam realitas empiris dan memandirikan teori *maqāṣid* menjadi ilmu tersendiri, yaitu oleh Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr (w. 1394 H/1973 M).
 10. Pemandirian ilmu *maqāṣid* menimbulkan pemilahan yang jelas antara objek kajian ilmu-ilmu hukum Islam dengan objek kajian falsafah pensyariatan hukum Islam (*falsafat al-tasyrī' al-Islāmī*). Maka ilmu hukum Islam di abad modern bertambah dengan ilmu *maqāṣid* di samping ilmu fikih dan usul fikih.

D. Saran Bacaan

Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāsid al-Syarī'at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.

Khālid 'Abd al-Laṭīf Muḥammad Nūr 'Abd Allāh. *Masā'il Uṣūl al-Dīn al-Mabḥūṣ fī 'Ilm Uṣūl al-fiqh: 'Araḍ wa Naqḍ 'alā Ḍū' al-Kitāb wa al-Sunnah*. Madinah: al-Jamī'ah al-Islāmiyyah, 1426 H.

Al-Khinn, Muṣṭafā Sa'īd. *Abḥās Ḥawl Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī: Tarikhuh wa Taṭawwuruh*, cet. I. Beirut: Dar al-Kalim al-Ṭayyib, 2000.

Saeful Anwar. *Filsafat Ilmu Al-Ghazali; Dimensi Ontologi dan Aksiologi*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.

Al-Sanūsī, 'Abd al-Rahmān ibn Mu'ammār. *I'tibār al-Mālāt wa Murā'at Natā'ij al-Tasarrufāt; Dirāsah Muqāranah fī Uṣūl al-Fiqh wa Maqāsid al-Syarī'ah*. Arab Saudi: Dār Ibn al-Jawzī, 2002.

E. Latihan

1. Jelaskan dialektika dalam penulisan kitab usul fikih sehingga melahirkan kelompok moderat dalam filsafat hukum Islam.
2. Sebutkan nama dua kelompok moderat yang lahir pada masa kemunduran filsafat hukum Islam.
3. Berikan analisis tentang perbandingan aktivitas yang dilakukan oleh dua aliran moderat tersebut.
4. Buatlah perbedaan kontras antara pemikiran kelompok moderat dengan pemikiran aliran ekstrem dalam filsafat hukum Islam.
5. Berikan argumen, mengapa masa kemunduran bukan berarti matinya kegiatan berpikir kefilosofatan dalam hukum Islam.
6. Kitab *al-Maḥṣūl* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H) merupakan perpaduan dari tiga kitab induk berikut,

- kecuali...
- al-Risālah*;
 - al-Burhān*;
 - al-Mu'tamad*;
 - al-Mustasfā*.
7. Imam al-Ghazālī merumuskan tiga peringkat *kulliyatul khamsah* dari yang tertinggi sampai yang terendah, yaitu...
- primer (*ḍarūriyyah*), sekunder (*ḥājjiyyah*), tersier (*taḥsīniyyah*)
 - sekunder (*ḥājjiyyah*), tersier (*taḥsīniyyah*), primer (*ḍarūriyyah*)
 - tersier (*taḥsīniyyah*), sekunder (*ḥājjiyyah*), primer (*ḍarūriyyah*)
 - a, b, dan c semua salah
8. Berikut ini adalah tokoh *uṣūliyyūn* pada masa kemunduran filsafat Islam...
- al-Isnawī (w. 772 H/1370 M)
 - al-Syāṭibī (w. 790 H/1388 M)
 - a dan b benar
 - a dan b salah
9. Istilah *maqāṣid* digunakan pertama sekali oleh...
- Imam al-Turmuzi
 - Al-Tirmizī al-Ḥakīm
 - Imam al-Syāṭibī
 - Ibn 'Āsyūr
10. *Maqāṣid al-syarī'ah* merupakan kajian pada ranah....
- Ontologi hukum Islam
 - Epistemologi hukum Islam
 - Aksiologi hukum Islam
 - Semua salah

F. Daftar Istilah

Determinisme; paham yang menganggap setiap kejadian atau tindakan, baik yang meyangkut jasmani maupun rohani, merupakan konsekuensi kejadian sebelumnya dan ada di luar kemauan.

Mukhtaṣar (ikhtisar); ringkasan.

Pilihan bebas; kemerdekaan berkehendak.

Probabilitas; kemungkinan.

Kulliyatul khamsah; lima hal pokok, yaitu pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Primer (*darūriyyah*); kebutuhan yang jika tidak dipenuhi dapat mengancam jiwa atau menimbulkan cedera berat.

Sekunder (*hājiyyah*); kebutuhan yang jika tidak dipenuhi tidak berakibat pada ancaman jiwa atau cedera berat.

Syarah (*syarḥ*); keterangan; uraian; atau penjelasan.

Tersier (*taḥsīniyyah*); kebutuhan mewah.

BAB ENAM

RELASI DALIL DAN HUKUM DALAM PERSPEKTIF ALIRAN FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Standar Kompetensi

Melihat pada ranah kognitif, kajian pada bab ini bermaksud agar mahasiswa mampu menganalisis (C4) perbedaaan perspektif aliran-aliran filsafat hukum Islam dalam melihat hubungan dalil dan hukum. Standar kompetensi ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS). Untuk itu disajikan materi sebagai berikut:

1. Perspektif terhadap ontologi relasi dalil dan hukum;
2. Perspektif terhadap epistemologi relasi dalil dan hukum;
3. Perspektif terhadap aksiologi relasi dalil dan hukum.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi, yaitu mampu mengintegrasikan antara konsep berpikir kefilisafatan dengan materi yang disajikan dalam perkuliahan. Untuk itu, kuliah dilaksanakan dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah sebagai pengantar kuliah;
2. Responsi untuk mendapatkan umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi kelompok untuk mengidentifikasi adanya sikap integrasi antara konsep berpikir kefilisafatan dan materi yang disajikan;

Masuk pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharapkan mampu memberikan reaksi kompleks, untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang perspektif aliran filsafat hukum Islam dalam melihat relasi dalil dan hukum;
2. Membangun skema tentang peta perspektif aliran-aliran.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang terkait dengan pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

B. Relasi Dalil dan Hukum dalam Perspektif Aliran-aliran Filsafat Hukum Islam

Menurut Imam al-Ghazālī, sumber kekuatan mengikat (*mulzim*) bagi hukum hanya satu, yaitu firman Allah Swt. Namun dalam kajian usul fikih, dalil dilihat sebagai sarana mendapat hukum (*al-mudrikāt*), maka ada empat asal sebagai dalil bagi hukum.¹ Jadi kajian dalil dalam kitab usul fikih klasik fokus pada relasi petunjuk (*dāll*) dengan yang ditunjuk (*madlūl*), bukan pada relasi antara hukum dengan daya ikatnya.

Belakangan di abad modern, muncul kitab-kitab usul fikih yang membahas relasi dalil dengan hukum dalam konsep sumber (*maṣādir*) bagi hukum, bukan dalam konsep *dāll-madlūl*. Misalnya kitab yang ditulis oleh ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī‘ al-Islāmī*, di dalamnya memuat kategorisasi hukum berdasarkan sumbernya.² Ini menunjukkan asumsi dasar; bahwa konsep relasi sumber dan hasil berpengaruh terhadap hakikat hukum. Logikanya, jika pengaruh itu tidak ada, mana mungkin ada kategori hukum berdasar sumbernya.

Sebaliknya, konsep *dāll-madlūl*, tidak memberi pengaruh pada hakikat hukum, bahkan aspek *mulzim* pada nas syariat diabaikan, karena konsepnya fokus pada sarana memperoleh hukum. Asal usul perbedaan ini perlu diketahui dalam rangka memahami daya ikat hukum. Maka harus dikaji perspektif aliran-aliran filsafat hukum Islam dalam melihat relasi dalil syariat dan hukum. Kajian ini dibuat berdasar perkembangan pemikiran, mulai dari periode klasik, modern sampai posmodern.

¹ Al-Ghazālī, *al-Mustafā fī ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), hlm. 80. Menurut al-Ghazālī, dalil dalam arti sumber hukum (*aṣl*) yang mengikat (*mulzim*) hanya satu, yaitu firman Allah. Adapun perkataan Nabi saw., tidak mengikat dengan sendirinya, sebab ia berperan sebagai pembawa berita (*mukhbir*) bahwa Allah menetapkan hukum ini dan itu. Sementara ijmak—disebut sebagai dalil karena—menjadi petunjuk kepada *Sunnah* yang menunjuk pada hukum Allah. Adapun akal bukanlah dalil hukum syariat, maka penamaannya sebagai *aṣl* adalah metafor (*majāzī*).

² ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī‘ al-Islāmī*, cet. II (Kuwait: Dār al-Qalam, 1972), hlm. 11. Hukum berdasarkan sumbernya terbagi empat: 1) hukum yang bersumber dari nas yang jelas (*ṣarīh*) dan pasti (*qaṭ‘ī al-ṣubūt wa al-dilālah*); 2) hukum yang bersumber dari nas yang *ẓannī dilālah*-nya terhadap hukum; 3) hukum yang bersumber dari ijmak; 4) hukum yang bersumber dari ijtihad tanpa nas dan ijmak.

Mengawali kajian ini, lebih dahulu diberikan gambaran tentang pandangan ahli kalam. Salah satu aliran kalam, yaitu Muktazilah, secara tegas menyatakan bahwa hukum dapat ditemukan oleh akal tanpa perlu menunggu wahyu.³ Pandangan Muktazilah ini dibangun berdasarkan paradigma⁴ yang melihat ontologi hukum secara antroposentrisme.⁵ Sebaliknya sebagian ahli kalam lain melihat ontologi hukum secara teosentrisme, bahwa hukum adalah semata-mata *khiṭāb* Allah sehingga tidak ada hukum sebelum datangnya risalah atau *khiṭāb*. Di antara dua aliran ekstrem, ada yang berparadigma moderat (teoantroposentrisme).

Pendapat Muktazilah dikembangkan menjadi konsep kebaikan dan keburukan (*al-ḥusn wa al-qubḥ*) yang dapat dipahami manusia dari nas syariat. Konsep ini mempengaruhi perspektif, sudut pandang, atau fokus aliran-aliran filsafat hukum Islam saat menyorot hubungan dalil dan hukum. Maka timbul masalah filosofis; apakah hukum merupakan dalil syariat itu sendiri, atau pemahaman mujtahid terhadap dalil? Ini bersifat filosofis, jadi harus dibedah berdasar kerangka umum filsafat:

1. ontologi, yaitu tentang hakikat sesuatu sebagai objek yang ada, baik ada secara konkret-inderawi atau ada secara abstrak-konseptual;
2. epistemologi, yaitu tentang cara meng-‘ada’-nya sesuatu, apakah ada secara mandiri atau dengan cara yang nisbi;

³ Ḥusan Ḥamid Ḥassān, *al-Hukm al-Syar‘i ‘ind al-Uṣūliyyīn* (Kairo: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1972), hlm. 120. Berdasar konsep ini Muktazilah menyatakan bahwa mereka yang belum tersentuh dakwah Islam dan orang-orang sebelum rasul (*fatarāt*) tetap terbeban *taklīf*. Mereka dituntut karena meninggalkan kebaikan dapat dipahami dengan kemampuan dari potensi akalnya.

⁴ Noeng Muhajir, *Filsafat Ilmu; Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, edisi III revisi (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006), hlm. 46. Paradigma adalah wacana atau *discourses* yang disepakati dalam mendiskusikan untuk membangun konsep keilmuan tertentu.

⁵ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, edisi kedua (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 51. Antroposentrisme dalam rasionalisme manusia menempati kedudukan yang tinggi. Manusia menjadi pusat kebenaran, etika, kebijaksanaan dan pengetahuan. Manusia adalah pencipta, pelaksana, dan konsumen produk-produk manusia sendiri.

3. aksiologi, yaitu tujuan atau hikmah dari keberadaan suatu objek.

Berdasarkan kerangka umum filsafat ini, maka dalam konteks hubungan dalil dan hukum, dapat dikemukakan beberapa asumsi dasar sebagai pijakan. Asumsi dasar yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. relasi antara dalil dan hukum, secara ontologis adalah objek yang meng-‘ada’ secara abstrak-konseptual, sebab hakikat dari hubungan tersebut diabstraksikan menjadi konsep. Dengan kata lain, ia merupakan konsep rasional (*al-ma‘qūl/mawjūd fī al-azhān*);
2. dilihat secara epistemologis, relasi antara dalil syariat dan hukum terbangun secara nisbi (*nisbah*), sebab dikonsepsikan dengan cara menghubungkan petunjuk (*dāll*) dengan yang ditunjuk (*madlūl*);
3. relasi dalil dan hukum dilihat secara aksiologis, maka tujuan nas syariat adalah memberi informasi tentang hukum.

Merujuk peta konsep pada Bab Satu, maka ketiga asumsi ini harus digunakan sesuai aspek yang disorot. Aturannya sebagai berikut:

1. jika yang disorot adalah aspek ontologi dari objek, maka harus dipandang secara ontologis, sebab cara pandang epistemologi atau cara pandang aksiologi tidak mungkin mengantarkan pada pengetahuan yang benar tentang ontologi objek yang sebenarnya.
2. jika yang disorot adalah aspek epistemologi dari objek, maka sudut pandang ontologi atau aksiologi tidak bisa menyampaikan pada pengetahuan yang benar tentang epistemologi suatu objek.
3. demikian pula jika yang disorot adalah aspek aksiologi dari objek, maka sudut pandang ontologi dan epistemologi tidak bisa mengantarkan pada pengetahuan yang benar tentang aksiologi suatu objek.

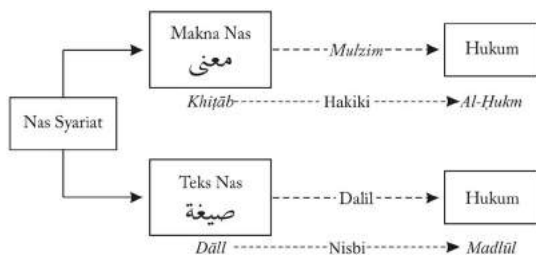
Aturan ini merupakan tuntutan berpikir kefilosofan itu sendiri, sebab berpikir kefilosofan harus memenuhi tujuh kriteria dan mengikuti kerangka filsafat sebagaimana dijelaskan

pada pendahuluan buku ini. Mari menerapkan konsep ini pada relasi dalil dan hukum.

1. Perspektif terhadap ontologi relasi dalil dan hukum

Sebagaimana terungkap pada Bab Empat, aliran-aliran pemikiran filsafat hukum Islam tidak berselisih terhadap keberadaan nas syariat sebagai sumber hukum (*maṣādir*). Adapun mujtahid berperan dalam mengijtihadkan hukum dari sumber yang disebut juga dalil. Tapi dalam melihat hakikat ontologis relasi dalil dan hukum, masing-masing aliran filsafat hukum Islam mengambil perspektif yang berbeda. Akibatnya timbul perbedaan pendapat tentang hakikat hukum.

Masalah ini bermula dari keberadaan ayat hukum sebagai wahyu yang berbahasa Arab. Sebagai wahyu, yang dilihat adalah sisi *khiṭāb*-nya, bukan teks. Tapi sebagai teks berbahasa Arab, yang dilihat adalah sisi *dilāl*ah yang melibatkan pemahaman manusia. Jadi dalam relasi nas dan hukum, ayat hukum bisa dilihat sebagai *khiṭāb* yang mengadakan hukum, bisa juga dilihat sebagai dalil yang menjadi indikator hukum. Pertama berupa relasi hukum dan makna pada nas (*khiṭāb*) dan kedua relasi hukum dengan teks nas syariat (*dalīl*), berikut ilustrasinya:



Gb. 04. Dua Macam Relasi Nas Syariat dan Hukum

Ini berakibat pada *ikhtilāfiyah* tentang kategori hukum fardhu dan wajib. Bagi Fukaha, fardhu adalah sesuatu yang ditetapkan dengan dalil yang *qaṭʿī* tanpa adanya kesamaran (*syubhat*), seperti hukum shalat, haji dan zakat. Sedangkan wajib adalah sesuatu yang ditetapkan berdasar dalil yang *ẓannī*, seperti membaca al-Fatihah dalam shalat, zakat fitrah dan qurban. Alasannya karena ketentuan ibadah-ibadah ini

ditetapkan berdasar Hadis yang tidak sampai pada derajat mutawatir.⁶

Konsekuensinya menurut Fukaha, meninggalkan fardhu dapat membatalkan amal, sedangkan meninggalkan wajib tidak membatalkan amal. Misalnya orang yang meninggalkan bacaan Surah al-Fatihah dalam shalat, itu tidak membatalkan shalat. Alasannya karena ditetapkan dengan dalil *ẓannī*, yaitu perintah Rasulullah yang merupakan hadis ahad.⁷ Sementara dalam soal akidah, aliran Fukaha menyatakan bahwa orang yang mengingkari fardhu itu kufur, karena ia mengingkari sesuatu yang dipahami secara *ḍarūrī* dari syariat. Tetapi tidak sama halnya jika yang diingkari adalah wajib.⁸

Pendapat ini timbul akibat cara pandang terhadap ontologi dari perspektif epistemologi. Sebenarnya, petunjuk teks nas syariat (*dāll*) terhadap hukum (*madlūl*) adalah epistemologi, cara teks nas terhubung dengan hukum (ada *qaṭʿī* dan *ẓannī*), tapi malah dilihat sebagai hakikat ontologis hubungan itu sendiri. Lalu hakikat ontologis relasi teks nas dan hukum dianggap identik dengan hakikat ontologis relasi *khiṭāb* dan hukum.⁹ Karena hukum adalah *khiṭāb*, maka *qaṭʿī-ẓannī* dilihat sebagai sifat *khiṭāb*, bukan sifat dalil/teks sehingga diyakini berpengaruh bagi hakikat hukum. Dengan kata lain, sifat sumber diturunkan pada hasil.

Berbeda dari Fukaha, hakikat ontologis relasi dalil dan hukum disorot oleh Mutakallimin dari perspektif ontologi, yaitu konsep yang meng-‘ada’ secara abstrak-konseptual. Hubungan ini menempati realitas konsep yang abstrak (*ma‘qūl/mawjūd fīl aẓhān*). Sementara relasi *khiṭāb* dan hukum menempati realitas yang ontologinya mengada secara hakiki walau tak terindera (*mawjūd fīl khārij*). Jadi hakikat ontologis kedua relasi ini tidak

⁶ Ḥusan Ḥamid Ḥassān, *al-Ḥukm al-Syarʿī...*, hlm. 32-33.

⁷ ‘Alī Ḥasb Allāh, *Uṣūl al-Tasyrī’ al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1982), hlm. 384-385.

⁸ Ḥusan Ḥamid Ḥassān, *al-Ḥukm al-Syarʿī...*, hlm. 32-33.

⁹ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, cet. XII (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), hlm. 10. Ia mengatakan jumlah *uṣūliyyūn* sepakat bahwa kata *dalīl* sama artinya dengan kata *uṣūl* atau *maṣādir*.

bisa dinyatakan sama, apalagi dianggap identik.

Perhatikan, jika relasi *khiṭāb* dan hukum melahirkan konsep sumber hukum, maka *khiṭāb* adalah hukum itu sendiri. Sebaliknya, jika relasi teks nas syariat dengan hukum melahirkan konsep dalil, apakah dalil merupakan hukum itu sendiri? Ternyata tidak, sebab hukum tetaplah berupa makna yang dikandung oleh dalil, bukan dalil itu sendiri. Dengan demikian, hukum sebagai *khiṭāb* tidak dipengaruhi oleh pola *dāll-madlūl* dalam relasi teks nas syariat dengan hukum.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa perspektif epistemologi dalam melihat ontologi relasi antara dalil dan hukum, mempengaruhi pandangan tentang hakikat hukum. Sebab konsep relasi *dāll-madlūl* menjadi identik dengan relasi *khiṭāb* dan hukum. Adapun perspektif ontologis dalam melihat ontologi relasi dalil syariat dan hukum, justru meniadakan pengaruh terhadap hakikat hukum. Sebab relasi *dāll-madlūl* dilihat sebagai hubungan hukum dengan teks nas, bukan hubungan hukum dengan *khiṭāb* di dalam teks nas.

Selanjutnya, perspektif epistemologis dalam melihat relasi dalil dan hukum, membuat hakikat hukum dilihat secara antroposentrisme, yaitu hasil ijtihad ulama. Sebaliknya, perspektif ontologis dalam melihat relasi dalil syariat dan hukum, membiarkan hukum tetap dalam hakikat teosentrisnya (*khiṭāb*). Dua kecenderungan ekstrem aliran filsafat hukum Islam ini terus berlanjut dari generasi ke generasi dengan ciri masing-masing sesuai zamannya. Jika di abad klasik dipengaruhi oleh pemikiran kalam yang di dalamnya masuk ide-ide filsafat Yunani, di abad modern justru dipengaruhi oleh filsafat Barat modern yang berbasis paradigma positivistik keilmuan alam dan sosial.

Pengaruh filsafat modern bisa dilihat pada pemikir tokoh modernis yang oleh Fazlur Rahman dinilai bersikap permisif terhadap sains dan investigasi alam tanpa batas.¹⁰ Misalnya

¹⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 49-50. Fazlur Rahman menyebutkan lima nama yang merupakan tokoh modernis yang ia golongkan sebagai pengusung modernisme klasik, yaitu Sayyid Aḥmad Khān, Sayyid 'Amir 'Alī, Jamāl al-Dīn al-Afganī, Namik Kemal dan Muḥammad 'Abduh. Kelima tokoh ini disebutnya sebagai eksponen sikap positif terhadap sains dan investigasi alam tanpa batas.

pemikiran Syaykh Muḥammad ‘Abduh (w. 1323 H/1905 M), ia menyatakan bahwa akal didahulukan dari lahiriah teks nas. Adapun dalam konteks sains, ia meyakini bahwa keberlakuan *sunnat Allāh fil ‘ālam* yang tidak pernah berubah merupakan ajaran pokok Islam.¹¹ Dalam hubungannya dengan hukum, cara pandang terhadap nas seperti ini dapat dipastikan masuk pada aliran hukum empiris atau sosiologis. Maka di abad modern juga terjadi pertentangan antara aliran hukum empiris dengan aliran hukum normatif yang mempertahankan tradisi.

Seiring kritik yang gencar di belahan dunia Barat terhadap kegagalan modernisme, maka para sarjana muslim era pos-modern juga meluncurkan kritik terhadap modernis muslim. Seperti Fazlur Rahman, ia mengkritik sikap modernis klasik yang terlalu permisif terhadap sains Barat yang dianggapnya sekuler.¹² Posmodernis muslim juga mengadopsi ragam pendekatan kaum posmodernis Barat ke dalam kajian hukum Islam. Hal ini bisa dilihat dari investigasi Jasser Auda, ia menunjukkan bahwa pendekatan pos-strukturalisme, historisme, studi legal kritis dan pos-kolonialisme telah digunakan.¹³

Memperhatikan perkembangan filsafat hukum Islam posmodern, perbedaan aliran hukum normatif dan empiris bukan sekadar berbeda dalam perspektif melihat hubungan dalil dan hukum. Gejala yang tampak, bahkan sampai pada tataran mempersoalkan hakikat nas syariat dari sudut pandang hermeneutika. Jadi kritik posmodernis kontemporer lebih menyerupai diskusi *kalāmiyyah* di era klasik. Ini dibahas pada tempatnya, sekarang kajian dilanjutkan pada diskusi tentang perspektif aliran-aliran filsafat hukum Islam terhadap epistemologi relasi dalil syariat dengan hukum Islam.

2. Perspektif terhadap epistemologi relasi dalil dan hukum

Jika beda perspektif terhadap ontologi relasi dalil dan hukum menimbulkan perbedaan pendapat tentang kategori

¹¹ Muḥammad ‘Abduh, *al-A‘māl al-Kāmilah*, tahkik: Muḥammad ‘Imārah, cet. I, jld. I (Beirut: Dār al-Syurūq, 1993), hlm. 301-302.

¹² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, hlm. 50.

¹³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach* (London: IIIT, 2007), hlm. 182.

hukum, perbedaan perspektif terhadap epistemologinya menimbulkan perbedaan pendapat tentang kategori dalil. Hal ini bisa dilihat pada kategorisasi antara dalil *sam'ī* (*naqlī*) dan dalil *'aqlī* (*istidlāl*); apa saja yang masuk ke dalam kategori *al-dalīl al-sam'ī* dan apa saja yang tergolong *al-dalīl al-'aqlī*.

Dalil berarti keadaan sesuatu yang dipahami sebagai perantaraan bagi sesuatu yang lain.¹⁴ Jadi yang satu disebut sebagai petunjuk (*dāll*), dan yang lain disebut sebagai yang ditunjuk (*madlūl*). Dalam pengertian ini, dalil tidak memiliki hakikat pada dirinya secara tersendiri. Bahkan hakikatnya terpulang pada apa yang sedang ditelaah sebagai dalil. Jika yang sedang ditelaah itu nas syariat, maka yang menjadi dalil adalah nas itu sendiri. Begitu pula halnya jika yang ditelaah adalah konsep-konsep rasional, maka konsep itulah yang merupakan dalil, yaitu *dāll* bagi *madlūl*-nya yang berupa hasil inferensi.

Ketiadaan hakikat pada diri dalil dikarenakan ontologinya yang berupa konsep dan epistemologinya yang sepenuhnya nisbi, yaitu relasi (*nisbah tāmmah*) antara *dāll* dan *madlūl*. Secara epistemologis, relasi dalil dan hukum dikonsepsikan dengan cara menghubungkan antara petunjuk (*dāll*) dengan yang ditunjuk (*madlūl*). Eksistensi ayat-ayat dan Hadis-hadis hukum adalah partikularia (*juz'īyyāt*) yang abstraksinya membentuk konsep universal (*kullī*) yang disebut dalil. Masing-masing teks ayat dan Hadis hukum menjalin relasi dengan makna, yaitu hukum yang terkandung dalam teks. Esensi dari relasi ini adalah petunjuk (*dāll*) bagi hukum (*madlūl*), esensi ini diabstraksikan menjadi konsep dalil.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, dengan melihat ontologi relasi dalil dan hukum dari perspektif epistemologi, aliran Fukaha melihat *qaṭ'ī* dan *ẓannī* sebagai sifat *khiṭāb*, sehingga berpengaruh bagi hakikat hukum. Begitu pula saat melihat epistemologi hubungan dalil dan hukum dari perspektif ontologi, maka semua yang berhubungan dengan pola epistemologis *dāll-madlūl* dianggap dalil secara ontologis. Akibatnya, ontologi *al-qiyās* juga dianggap dalil dalam arti

¹⁴ Al-Jarjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Singapura: al-Haramayn, t.th.), hlm. 104.

sumber (*aṣl*), padahal sebutan *aṣl* untuk *al-qiyās* bukanlah hakiki, tapi *majāzī*.

Adapun aliran Mutakallimin melihat epistemologi hubungan dalil dan hukum dari perspektif epistemologi. Maka yang dilihat adalah epistemologi relasi teks nas dan hukum yang terbangun secara nisbi dalam pola *dāll-madlūl*. Epistemologi relasi teks nas dan hukum tidak serupa dengan epistemologi *khiṭāb* dan hukum. Sebab epistemologi relasi *khiṭāb* dan hukum terbangun dari perbuatan *al-Syāri'* yang hakiki dengan cara pe-wahyuan, maka timbul daya ikat (*mulzim*) bagi hukum. Adapun relasi dalil dan hukum, terbangun dari *nisbah tāmмах* antara *dāll* dan *madlūl*, jadi tidak berakibat pada daya ikat hukum.

Perbedaan perspektif ini menyebabkan beda pendapat tentang kategorisasi *al-dalīl al-sam'ī*. Menurut al-Zarkasyi (w. 794 H/1392 M), para *uṣūliyyūn* dari kalangan jumhur Mutakallimīn, membatasi *al-dalīl al-sam'ī* pada *al-Kitāb*, *al-Sunnah*, dan *al-ijmā'* saja. Sementara bagi kalangan Fukaha (Ḥanafiyyah), selain *al-Kitāb*, *al-Sunnah* dan *al-ijmā'*, *al-istidlal* juga dianggap *al-dalīl al-sam'ī*.¹⁵ Jadi *al-dalīl al-sam'ī* menurut Fukaha lebih luas karena mencakup inferensi rasional.

Persoalan ini tidak lepas dari pertanyaan filsafat ilmu; apakah inferensi menghasilkan pengetahuan baru atau tidak?¹⁶ Hal ini bisa dilihat pada operasional *al-qiyās*. Menurut aliran Fukaha, hukum pada *furū'* ditetapkan oleh *al-'illah*.¹⁷ Dengan demikian, istidlal (inferensi/*al-qiyās*) dianggap menghasilkan hukum baru, artinya mengadakan hukum yang sebelumnya tidak ada. Dari perspektif ini, istidlal dilihat sebagai pengada (*muṣbit*) bagi hukum, maka aliran Fukaha memasukkan istidlal dalam kategori dalil *sam'ī* (*naqlī*),¹⁸ begitu pula *al-istiḥsān* dan *al-'urf*.

¹⁵ Al-Zarkasyi, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, cet. III, jld. I (Kairo: Dār al-Kutub, 2005), hlm. 54.

¹⁶ A.C. Ewing. *Persoalan-persoalan Mendasar Filsafat*, terj. Uzair Fauzan dan Fika Iffati Farikha, cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 82.

¹⁷ Muṣṭafā Syalabī, *Ta'līl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Nahḥah al-'Arabiyyah, 1981), hlm. 166.

¹⁸ Ṣadr al-Syarī'ah, *al-Tawḍīḥ 'alā al-Tanqīh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.) hlm. 111.

Sebaliknya bagi Mutakallimin, Karena cenderung melihat dalil dari perspektif epistemologi, maka *al-‘illah* dilihat sebagai *muḏhir* bagi hukum, bukan *muṣbit* bagi hukum.¹⁹ Jadi bagi Mutakallimin, inferensi melalui *al-qiyās* tidak menghasilkan hukum baru, tapi memperluas keberlakuan hukum yang ada pada *khiṭāb* saja.

Contoh lainnya adalah pendapat Mazhab Mālikī tentang *sadd al-ẓarī‘ah*. Imam al-Qarāfī (w. 684 H/1285 M), salah seorang tokoh *usūliyyūn* dari kalangan Mazhab Mālikī, ketika mensyarah kitab *al-Maḥṣūl fi al-Uṣūl*, mengatakan bahwa *sadd al-ẓarī‘ah* merupakan salah satu dari sembilan belas dalil pensyariatan hukum.²⁰ Tetapi menurut al-Zarkasyī, selain empat sumber hukum yang disepakati, tidak ada sumber hukum baru. Adapun *sadd al-ẓarī‘ah* hanya berlaku sebagai bentuk pengharaman sarana (*taḥrīm al-wasīlah*).²¹

Pendapat al-Qarāfī menunjukkan bahwa dalam melihat hubungan antara dalil dan hukum dari aspek epistemologinya, ternyata ada pula *uṣūliyyūn* dari aliran Mutakallimin yang serupa cara pandangnya dengan aliran Fukaha. Mereka cenderung melihat aspek epistemologis hubungan dalil syariat dengan hukum dari perspektif ontologi. Cara pandang seperti ini menimbulkan pencampuradukan sumber hukum (*mulzim*), antara nas syariat yang transenden dengan istidlal yang imanen. Sebaliknya, *uṣūliyyūn* dari kalangan Mutakallimin yang melihat hubungan hukum dengan dalil secara epistemologis, dengan tegas membedakan antara nas syariat berupa dalil *sam‘ī* (dalil *naqlī*) sebagai *mulzim* dan istidlal berupa dalil *‘aqlī* (*ra‘y*) sebagai *muḏhir*.

¹⁹ Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ...*, jld. VII, hlm. 17.

²⁰ Syihāb al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl fi Ikhtisār al-Maḥṣūl fi al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), hlm. 350. Sembilan belas dalil yang dimaksud adalah: 1) *al-Kitāb*; 2) *al-Sunnah*; 3) *ijmā‘ al-ummah*; 4) *ijmā‘ ahl al-Madīnah*; 5) *al-qiyās*; 6) *qawl al-ṣaḥābī*; 7) *al-maṣlaḥat al-mursalah*; 8) *al-istiṣḥāb*; 9) *al-barā‘ah al-aṣliyyah*; 10) *al-‘awā‘id*; 11) *al-istiqrā‘*; 12) *sadd al-ẓarī‘ah*; 13) *al-istidlāl*; 14) *al-istiḥsān*; 15) *al-akhḏ bi al-akhḥf*; 16) *al-‘ismah*; 17) *ijmā‘ ahl al-Kūfah*; 18) *ijmā‘ al-‘itrah*; dan 19) *ijmā‘ al-khulafā‘ al-arba‘ah*.

²¹ Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ...*, jld. VIII, hlm. 93.

Dilihat pada tataran paradigmatis, perbedaan perspektif tersebut mengantarkan aliran Fikih pada paradigma antroposentrisme, dan aliran Mutakallimin pada paradigma teosentrisme. Hal ini menjadi karakter masing-masing aliran pemikiran filsafat hukum Islam, baik yang beraliran empiris maupun normatif. Kecenderungan paradigmatis yang antroposentris juga terlihat pada pemikiran tokoh-tokoh muslim modern yang telah bersentuhan dengan sains positif modern.

Sebagai contoh, pendapat Muḥammad ‘Abduh tentang hukum mencatat utang. Menurut ‘Abduh, dahulu mencatat utang dianggap sukar karena sedikit orang yang mampu menulis, tapi sekarang bukan lagi kesukaran. Maka berdasar argumen empiris ini ia menyatakan perintah “*faktubūhu*” dalam ayat 292 Surah al-Baqarah berarti wajib walau jumhur Mutakallimin mengatakan bukan wajib.²² Pola inferensi ‘Abduh ini dipengaruhi oleh paradigma keilmuan sains modern, tetapi menurut Jasser Auda, pola penafsiran seperti ini bersifat apologis, akibatnya tafsir selalu berubah seiring perubahan temuan ilmiah.²³ Secara paradigmatis ini tergolong antroposentris, di mana realitas sosial juga dijadikan sebagai sumber hukum sehingga mengakibatkan fikih harus berubah karena perubahan realitas.

Uraian ini memperlihatkan bahwa di abad modern, cara pandang yang memperluas *al-dalīl al-samī* melebihi nas syariat, mengambil bentuk yang lebih terbuka karena dipengaruhi oleh paradigma sains positif. Oleh karena itu, penetapan hukum Islam (fikih) dianggap memadai dengan mengadopsi metode keilmuan alam dan sosial saja. Metode dua ilmu ini dianggap mapan seiring perkembangan mutakhir ilmu pengetahuan alam dan sosial di abad kontemporer.

Berbeda dari pola modernis, sarjana muslim posmodern justru meninggalkan sains positif. Posmodernis kembali pada Alquran dengan menggunakan pendekatan hermeneutika, lalu melakukan dekonstruksi terhadap Alquran dan Sunah. Terkait

²² Muḥammad ‘Abduh, *al-A’māl al-Kāmilah...*, jld. IV, hlm. 736.

²³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, hlm. 182.

pandangan tentang *al-dalīl al-sam'ī*, posmodernis lebih lebih bebas melakukan tafsir apologis karena tujuan dekonstruksi. Dalam hal pandangan terhadap fikih, posmodernis juga menganggap fikih berubah seiring perubahan zaman.

3. Perspektif terhadap aksiologi hubungan dalil dan hukum

Sebagaimana disebutkan pada awal sub bab ini, bahwa dalam hubungan nas syariat dengan hukum secara aksiologis, tampak bahwa nas syariat bertujuan memberi informasi tentang ketentuan-ketentuan hukum. Adanya ketentuan hukum pada suatu ayat dilihat dari perintah atau larangan secara *lughawī*. Dalam hal ini, sangat sedikit nas Alquran yang menetapkan hukum secara normatif (*qaḍā'ī*) melalui perintah dan larangan, menurut 'Abd al-Wahhāb al-Khallāf berjumlah 282 ayat saja,²⁴ selebihnya bersifat moralitas (*akhlāqī*).

Ayat-ayat yang tidak mengandung perintah dan larangan tetap diambil kandungan kaidah etika di dalamnya. Selain itu, para ulama juga menelusuri ayat-ayat hukum yang kemudian digeneralisasi melalui proses abstraksi menjadi kaidah umum (*al-qawā'id al-kullīyyah*). Jadi nas yang bersifat *akhlāqī* memiliki dua bentuk, pertama nas yang tidak memuat perintah atau larangan tapi mengandung pesan moral. Kedua hasil abstraksi dari berbagai nas yang dirumuskan menjadi kaidah umum (*al-qawā'id al-kullīyyah*). Kaidah umum ini disebut juga sebagai *maqāṣid al-syarī'ah* yang sistematikanya dikaji dalam aspek

²⁴ Khallāf, *ʿIlm al-Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 32-34. Hukum-hukum yang terkait dengan *mu'āmalah* dalam konteks hukum modern dibaginya sebagai berikut:

- 1) Hukum Keluarga (*al-aḥkām al-aḥwāl al-syakḥṣīyyah*) yang mengatur hubungan suami-istri dan kekerabatan, ada sekitar 70 ayat yang terkait dengan aturan ini dalam Alquran;
- 2) Hukum Perdata (*al-aḥkām al-madāniyyah*) yang mengatur hubungan antar individu dengan individu lain dalam hal kegiatan ekonomi (transaksi), menunaikan perjanjian dan pemeliharaan hak. Terkait dengan ini, terdapat sekitar 70 ayat Alquran;
- 3) Hukum Pidana (*al-aḥkām al-jinā'iyyah*) sekitar 30 ayat;
- 4) Hukum Acara (*al-aḥkām al-murāfa'ah*) sekitar 13 ayat;
- 5) Hukum Tatanegara (*al-aḥkām al-dustūrīyyah*) sekitar 10 ayat;
- 6) Hukum Internasional (*al-aḥkām al-dawliyyah*) sekitar 25 ayat;
- 7) Hukum Ekonomi (*al-aḥkām al-iqtisād wa al-māliyyah*) sekitar 10 ayat.

aksiologi hukum Islam. Hal ini akan dibahas lebih detail pada bab tersendiri.

Minimnya nas yang menetapkan hukum secara normatif (*qaḍā'ī*) menimbulkan masalah dalam rangka memenuhi kebutuhan hukum sehingga muncul pertanyaan, apakah nas syariat yang bersifat moralitas (*akhlāqī*) dan kaidah umum (*al-qawā'id al-kulliyah*) dapat berlaku sebagaimana layaknya ketentuan hukum yang ada *khiṭāb*-nya? Masalah ini menimbulkan perbedaan perspektif dalam melihat relasi dalil syariat dan hukum secara aksiologis.

Aliran Fukaha melihat aksiologi relasi dalil dan hukum dari perspektif ontologi, sebab teks nas adalah *khiṭāb* itu sendiri. Maka kaidah etika juga dianggap menimbulkan kewajiban sebagaimana pada ketentuan yang ada *khiṭāb*-nya. Sementara aliran Mutakallimin melihat dari perspektif aksiologi sehingga kaidah etika tidak menimbulkan kewajiban hukum. Secara aksiologis, tujuan nas syariat bukan semata menetapkan hukum, sebab ada pemberian kewenangan kepada ulil amri.

Selanjutnya aliran Fukaha cenderung memberlakukan universalia terhadap semua partikularia di bawahnya berdasar perintah umum, yaitu *taklīf* untuk mewujudkan maslahat dan menolak mafsadat. Adapun aliran Mutakallimin, mengharuskan *taklīf* secara spesifik, barulah suatu kaidah etika dapat berlaku secara normatif (*qaḍā'ī/qanūnī*). Persoalan ini cukup rumit, Imam al-Syātībī menjelaskan sebagai berikut:²⁵

أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي، لم يصح الأمر بالكلي من أصله، لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه، لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات، فتوجه القصد إليه من حيث التكليف به توجه إلى تكليف ما لا يطاق، وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتي إن شاء الله، فإذا كان لا يحصل إلا بحصول الجزئيات، فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات.

²⁵ Ibrāhīm ibn Mūsā al-Lakhmī al-Gharnaṭī al-Mālikī al-Syātībī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, jld. II (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2003), hlm. 51.

Sesungguhnya partikularia (*juz'īyyāt*), jika tidak diperhitungkan sebagai tujuan dalam pembentukan universalia (*kullī*), maka perkara universalia tersebut tidak sah sama sekali. Alasannya karena universalia (*kullī*) dari sisi universalnya, tidak sah dijadikan sebagai tujuan *taḳlīf*, sebab universalia itu merupakan perkara abstrak (*ma'qūl*), ia tidak ada dalam realitas empirik kecuali dalam kandungan partikularia-partikularia (*juz'īyyāt*). Oleh karena itu, menjadikan universalia sebagai tujuan *taḳlīf* berarti memberlakukan *taḳlīf* yang tidak mungkin dilaksanakan, dan ini tidak mungkin terjadi seperti yang akan dijelaskan, Insya Allah. Maka sebagaimana (universalia) itu tidak mungkin terwujud kecuali dengan adanya partikularia-partikularia, maka tujuan syariat pun tertuju kepada partikularia.

Uraian al-Syāṭibī ini menunjukkan, bahwa masalah utama adalah soal keberlakuan kaidah umum yang bersifat moralitas (*akhlāqī*). Bagi al-Syāṭibī ini cukup dilematis, sebab sebagai kaidah umum ia tidak mungkin serta merta diberlakukan, karena sifatnya yang abstrak-konseptual. Oleh karena itu, keberlakuan kaidah umum tersebut hanya mungkin terjadi pada kasus-kasus partikular. Di sinilah masalah yang sebenarnya muncul, pertanyaannya: apa yang menjadikan ketentuan pada kasus partikular itu memiliki kekuatan mengikat?

Aliran Mutakallimin yang melihat aksiologi hukum Islam dari perspektif aksiologinya, menolak keberlakuan kaidah umum secara mutlak. Sementara kelompok Mutakallimin yang moderat menerima keberlakuannya dalam kondisi mendesak/darurat. Pemikiran moderat bisa dilihat pada pendapat Imam al-Ghazālī, ia menyaratkan tiga hal untuk boleh beramal dengan kaidah umum moralitas, yaitu bersifat primer (*darūrah*), pasti (*qaṭ'īyyah*) dan massif (*kulliyah*).²⁶ Syarat primer (*darūrah*) berarti masalah yang dihadapi itu mencapai peringkat yang mengancam jiwa. Syarat pasti (*qaṭ'īyyah*), menunjukkan kaidah moral yang hendak diberlakukan itu telah disepakati, tidak ada khilaf terhadapnya. Syarat massif (*kulliyah*), berarti daya rusak dari kasus yang dihadapi bersifat komunal, bukan personal.

Berbeda dari aliran Mutakallimin, aliran Fukaha justru meyakini bahwa kaidah moralitas berlaku karena adanya

²⁶ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā...*, hlm 176.

perintah umum syariat, yaitu perintah mewujudkan maslahat dan menolak mafsadat. Adapun maslahat dan mafsadat itu sendiri dapat diketahui dengan mengamati sisi yang dominan pada suatu kasus berdasarkan kebiasaan (*al-'urf*). Imam al-Syāṭibī menyatakan sebagai berikut:²⁷

فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجعة، فإن رجحت المصلحة، فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة.

Maslahat dan mafsadat yang kembali pada masalah duniawi dapat dipahami dari aspek yang dominan di dalamnya. Jika yang dominan adalah aspek maslahat, maka ia merupakan maslahat yang dipahami berdasarkan kebiasaan (*'urf*). Sebaliknya jika yang dominan adalah aspek mafsadat, maka ia adalah mafsadat yang dipahami berdasar *'urf*. Dari itu suatu perbuatan memiliki dua sisi yang disandarkan pada aspek kejelasannya (*al-rājiḥah*), jika yang *rājiḥ* adalah sisi maslahat maka itulah yang dituntut, dan dikatakan: sesungguhnya itu adalah maslahat.

Bagi Fukaha, keberlakuan *'urf* ini didukung dengan argumen: bahwa pada masalah *'ādiyyāt/mu'āmalah*, asal yang di-*i'tibār* adalah mewujudkan maslahat bagi manusia. al-Syāṭibī menyatakan:²⁸

Pendirian para ulama atas hal ini didasarkan pada tiga perkara. *Pertama*, berdasarkan *istiqrā'*; didapati bahwa *al-Syāri'* bermaksud mewujudkan kemaslahatan hambanya, dan hukum *'ādiyyāt* berlaku mengikuti maslahat. *Kedua*, *al-Syāri'* memperluas penjelasan tentang *al-'illah* dan hukum pada pensyariaan bab *'ādiyyāt*, dan kebanyakannya di-*ta'līl* dengan *al-munāsib* yang dapat dijangkau oleh akal. *Ketiga*, adanya pengakuan terhadap maslahat yang dipikirkan oleh orang-orang di zaman *faṭarāt*. Sebelum syariat Islam datang, para ahli pikir banyak menggunakan maslahat dalam aturan kehidupan mereka, dan syariat Islam tidak membatalkan kecuali yang bersumber dari hawa nafsu semata.

²⁷ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 21.

²⁸ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 260.

Oleh karena itu, syariat mengakui sebagian hukum yang pernah berlaku di masa jahiliyah, misalnya diyat, perdamaian, berkumpul di hari Jumat untuk mendengar nasehat/zikir dan sebagainya.

Argumen ini dibantah oleh aliran Mutakallimin, sebab maslahat-mafsadat pada perbuatan telah ada jauh sebelum pensyariatan, tapi hukum baru ada setelah *khiṭāb*.²⁹ Ini artinya sifat mengikat dari nilai moral hanya ada melalui *khiṭāb*.

Lebih jauh menurut Mutakallimin, pengakuan syariat terhadap 'urf tidak menjadikannya mandiri sebagai dalil, sebab sandaran hukum dalam arti daya ikat bagi 'urf tetaplah *khiṭāb* Alquran dan Sunah. Bahkan menurut Muṣṭafā Syalabī, pengakuan syarak bukanlah terhadap 'urf itu sendiri, melainkan kepada maslahat yang jelas (*al-maṣlaḥat al-rājiḥah*) yang terkandung di dalamnya.³⁰ Kalau begitu, keberlakuan *al-maṣlaḥat al-rājiḥah* tersebut tetap memerlukan *taklīf* yang memberinya kekuatan mengikat, dan itu bisa melalui *taklīf* ulil amri.

Uraian ini memperlihatkan, bahwa nas *akhlāqī* dan kaidah umum, disepakati keberlakuannya sebagai pedoman/kaidah moral. Perbedaan pendapat muncul ketika masuk pada diskusi tentang keberlakuan nas *akhlāqī* tersebut secara normatif. Masing-masing aliran filsafat hukum Islam memiliki paradigma berpikir sendiri, dan ini tidak mungkin untuk disatukan, sebab paradigma tidak mudah berubah. Maka masing-masing pendapat dianggap benar dalam paradigmanya.³¹

Kecenderungan dua aliran pemikiran filsafat hukum Islam ini berlanjut pada era modern dan posmodern. Hanya saja modernis muslim cenderung mengikuti tren pemikiran modernis Barat yang positivistik. Mereka menganggap universalialia (ide) merujuk dan merepresentasikan kenyataan seutuhnya, yaitu partikularia.³² Jika aliran hukum normatif

²⁹ Al-Syayrāzī, *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 105.

³⁰ Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Jāmi'ah, 1974), hlm. 329.

³¹ Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...*, hlm 176.

³² Bambang Sugiharto, I, *Postmodernisme; Tantangan bagi Filsafat*, cet. V (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 71.

klasik menjadikan perintah mewujudkan kemaslahatan sebagai dasar keberlakuan kaidah moral, penganut aliran hukum normatif modern justru memberlakukannya berdasar argumen moral itu sendiri.

Kekeliruan konsep universalia modern telah dibongkar oleh posmodernis. Antara lain Karl R. Popper yang menyebutnya sebagai persoalan basis empiris dalam klaim keberlakuan mutlak universalia terhadap semua partikularia di bawahnya.³³ Sifat universalia yang berupa generalisasi atau abstraksi dari partikularia tidak identik dengan keberlakuannya bagi semua partikularia. Jadi klaim keberlakuan mutlak universalia terhadap partikularia mengandung kontradiksi internal.

Kritik terhadap konsep universalia modern di belahan dunia Barat membuat posmodernis muslim juga meninggalkan konsep tersebut. Maka kebanyakan sarjana muslim kontemporer kembali pada konsep keberlakuan universalia berdasar *khiṭāb* umum mewujudkan maslahat. Perubahan ini bisa dilihat pada karya-karya kontemporer tentang kaidah *maqāṣid al-syarī'ah*. Di antaranya bisa dibaca pada tulisan berikut:³⁴

إن المصلحة إذا كان هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في الحكم
الاعتیاد، فهي مقصودة شرعاً، وتحصيلها وقع الطلب على العباد.

Sesungguhnya apabila maslahat terlihat dominan ketika dibandingkan dengan mafsadat berdasar hukum kebiasaan, maka ia merupakan tujuan syariat, dan mewujudkan tujuan tersebut menjadi tuntutan atas hamba.

Sampai di sini mari meninjau kembali pertanyaan di awal bab; apakah hukum merupakan nas syariat, atau pemahaman mujtahid terhadap nas? Dapat dijawab bahwa, dilihat dari relasi dalil dan hukum, maka hukum adalah pemahaman mujtahid. Tapi jika dilihat dari relasi *khiṭāb* dan hukum, maka hukum adalah *khiṭāb* itu sendiri. Lalu bagaimana seharusnya ilmu hukum melihatnya? Hal ini dibahas pada Bab Tujuh dan Bab Delapan.

³³ Popper, Karl R., *Logika Penemuan Ilmiah*, terj. Saut Pasaribu dan Aji Sastrowardoyo (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 27.

³⁴ 'Abd al-Rahmān Ibrāhīm al-Kaylānī. *Qawā'id al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Syātibi; Araḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), hlm. 146.

C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Aliran-aliran pemikiran filsafat hukum Islam tidak berselisih terhadap keberadaan nas syariat (teks dan makna) sebagai sumber hukum. Adapun mujtahid berperan dalam meng-ijtihadkan hukum dari sumber tersebut. Tapi dalam melihat hakikat ontologis relasi dalil dan hukum, masing-masing aliran mengambil perspektif yang berbeda.
2. Aliran Fukaha melihat hakikat ontologis relasi dalil dan hukum dari perspektif epistemologi, adapun Mutakallimin melihatnya dari perspektif ontologi. Ini berakibat pada *ikhthilāfiyah* tentang kategori hukum fardhu dan wajib.
3. Perspektif epistemologi dalam melihat ontologi relasi dalil dan hukum, mempengaruhi pandangan tentang hakikat hukum. Sebab konsep relasi *dāll-madlūl* menjadi identik dengan relasi *khiṭāb* dan hukum. Adapun perspektif ontologis dalam melihat ontologi relasi dalil dan hukum, justru meniadakan pengaruh terhadap hakikat hukum. Sebab relasi *dāll-madlūl* dilihat sebagai relasi hukum dengan teks nas, bukan dengan *khiṭāb* di dalam nas.
4. Perbedaan perspektif dalam melihat epistemologis relasi dalil dan hukum menimbulkan perbedaan pendapat mengenai apa yang termasuk ke dalam *al-dalīl al-sam'ī* dan *al-dalīl al-'aqlī*.
5. Aliran Fukaha cenderung melihat epistemologi relasi dalil dan hukum dari perspektif ontologi. Akibatnya, inferensi rasional seperti *al-qiyās* juga dianggap dalil secara ontologis, padahal sebutan dalil untuk *al-qiyās* bukanlah hakiki, tapi *majāzī*.
6. Aliran Mutakallimin melihat epistemologi relasi dalil dan hukum dari perspektif epistemologi, maka *'illah* dilihat sebagai *muzhir* bagi hukum, bukan *muṣbit*, jadi *al-qiyās* tidak menghasilkan pengetahuan baru, tapi hanya memperluas keberlakuan *khiṭāb*.
7. Perbedaan perspektif dalam melihat aksiologi dalil dan hukum menimbulkan perbedaan pendapat dalam melihat

keberlakuan kaidah etika dan kaidah umum syariat.

8. Aliran Mutakallimin melihat aksiologi relasi dalil dan hukum dari perspektif ontologi sehingga menolak keberlakuan mutlak kaidah umum. Sementara aliran moderat membolehkan keberlakuan kaidah umum dalam kondisi mendesak (*ḍarūrah*).
9. Aliran Fukaha meyakini bahwa kaidah moralitas berlaku karena adanya perintah umum syariat, yaitu perintah umum mewujudkan maslahat dan menolak mafsadat.
10. Perbedaan perspektif melahirkan pemikiran ekstrem, dan di antaranya ada pemikiran moderat. Hal ini berlanjut sampai pada periode modern dan posmodern.

D. Saran Bacaan

Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*. London: IIIT, 2007.

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī*, cet. II. Kuwait: Dār al-Qalam, 1972.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Al-Zarkasyī. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, cet. III. Kairo: Dār al-Kutub, 2005.

E. Latihan

1. Jelaskan pengertian dalil.
2. Jelaskan perbedaan orientasi kajian tentang keberadaan Alquran, bandingkan antara kitab usul fikih di masa klasik dengan kitab usul fikih di abad modern.
3. Bedakan secara kontras perspektif aliran Fukaha dan perspektif aliran Mutakallimin dalam menyorot hakikat ontologis dari relasi antara dalil dan hukum.
4. Bedakan secara kontras perspektif aliran Fukaha dan perspektif aliran Mutakallimin dalam menyorot aspek epistemologis dari relasi dalil dan hukum.

5. Berikan analisis, mengapa aliran Fukaha memberlakukan kaidah umum sedangkan aliran Mutakallimin menolak keberlakuannya.
6. Salah satu kitab usul fikih yang membicarakan keberadaan dalil-dalil sebagai sumber hukum otoritatif adalah...
 - a. *Al-Mustasfā*.
 - b. *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī*.
 - c. *Al-Burhān*.
 - d. a, b dan c salah.
7. Karena melihat ontologi relasi dalil dan hukum dari perspektif epistemologi, maka Fukaha membedakan hukum wajib dari...
 - a. Sunnah.
 - b. Fardhu.
 - c. Mubah
 - d. a dan b benar
8. Menurut aliran Mutakallimin, yang tergolong dalil '*aqli*' adalah...
 - a. *al-Kitāb*
 - b. *al-Sunnah*
 - c. *al-ijmā'*
 - d. *al-qiyās*
9. Aliran moderat menerima keberlakuan kaidah umum syariat dengan tiga syarat, kecuali...
 - a. tetap (*ṣābit*)
 - b. primer (*darūrah*)
 - c. pasti (*qaṭ'iyah*)
 - d. massif (*kulliyah*)
10. Hukum merupakan pemahaman mujtahid, jika dilihat dari relasi...
 - a. Relasi *khiṭāb* dan hukum
 - b. Relasi dalil dan hukum
 - c. Relasi ilat dan hukum
 - d. a, b dan c semua salah

F. Daftar Istilah

Abstraksi; adalah proses membuat konsep universal berdasar partikular atau bagian-bagian yang memiliki esensi yang sama.

Juz'īyyāt; yaitu partikular atau bagian-bagian yang memiliki esensi atau sifat terdalam yang serupa sehingga bisa dikelompokkan dalam satu genus dengan cara digeneralkan atau diabstraksikan.

Kulliyāt; yaitu konsep universal hasil abstraksi dari partikularia.

Mawjūd fīl a'yān; yaitu sesuatu yang ada secara terindera, dapat dilihat, didengar, dirasa, dikecap atau dihirup aromanya.

Mawjūd fīl khārij; yaitu sesuatu yang ada secara hakiki, artinya ada secara riil, baik itu keberadaan Allah yang tidak terindera maupun adanya alam materil yang dapat diindera.

Al-Ma'qūl; *mawjūd fī al-azhān*; adanya sesuatu dalam realitas konsep, disebut juga bersifat abstrak atau meta-empirik, yaitu berupa objek yang berada di luar apa yang bisa dialami manusia.

Mulzim; *iltizām*, yaitu efek mengikat yang muncul dari sifat imperatif perintah atau larangan.

Nisbah tāmimah; yaitu konsep yang dibangun berdasarkan relasi antara dua objek atau lebih.

BAB TUJUH

HAKIKAT ONTOLOGIS HUKUM ISLAM DAN DAYA IKATNYA

A. Standar Kompetensi

Kajian pada bab ini bertujuan agar mahasiswa mampu melakukan analisis tentang hakikat ontologis hukum Islam, baik yang berupa ketentuan Allah mau pun ketetapan ulil amri. Standar kompetensi yang diharapkan dari pembelajaran ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS). Untuk mencapai standar kompetensi di atas, maka disajikan materi pembelajaran sebagai berikut:

1. *Khiṭāb* sebagai daya ikat (*mulzim*) bagi hukum Islam;
2. Hakikat ontologis hukum Islam.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi, yaitu mampu mengintegrasikan antara konsep berpikir kefilsafatan dengan materi yang disajikan dalam perkuliahan. Untuk itu, kuliah dilaksanakan dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah sebagai pengantar kuliah;
2. Responsi untuk mendapatkan umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi kelompok untuk mengidentifikasi adanya sikap integrasi antara konsep berpikir kefilsafatan dan materi yang disajikan;

Masuk pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharapkan mampu memberikan reaksi kompleks, untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi ontologi hukum Islam;
2. Membangun diagram atau skema ontologi hukum Islam dan hubungannya dengan akhlak.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang terkait dengan pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

B. Hakikat Ontologis Hukum Islam dan Daya Ikatnya

Lima bab terdahulu menjelaskan pengertian, pertumbuhan dan perspektif aliran-aliran filsafat hukum Islam terhadap relasi dalil dan hukum. Kajian tersebut menjadi dasar untuk mengkritisi objek material filsafat hukum Islam, yaitu hukum dalam arti fikih (*khiṭāb Allāh*) dan hukum dalam arti *siyāsah* (*khiṭāb ūlil amri*). Dari itu, Bab Tujuh dan Bab Delapan fokus pada aspek ontologis hukum, baik itu *khiṭāb Allāh* maupun *khiṭāb ūlil amri*. Lalu Bab Sembilan fokus pada epistemologi sehingga bisa menjawab pertanyaan fundamental keilmuan hukum yang pertama, yaitu tentang landasan kekuatan mengikat hukum.

1. *Khiṭāb* sebagai daya ikat bagi hukum Islam

Merujuk pada kajian Bab Enam, dengan melihat dari perspektif epistemologi relasi dalil dan hukum, maka bagi aliran Fukaha hakikat hukum adalah pemahaman mujtahid. Akibatnya Fukaha membolehkan penetapan hukum berdasar istidlal, bahkan istidlal dianggap sebagai *al-dalīl al-samʿī*. Padahal, seperti dikatakan oleh Louay Safi, akal tidak bekerja sebagai sumber hukum bagi kasus partikular, tapi sebagai metode atau mekanisme penyimpulan.¹ Bahkan menurut Imam al-Ghazālī, akal malah menuntun pada pengakuan tidak adanya hukum tanpa *khiṭāb*.² Mengingat fikih adalah ilmu hukum Islam, lalu benarkah semua hukum dalam fikih ditetapkan berdasar *khiṭāb*?

Kata fikih dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) berarti hukum Islam.³ Dalam Bahasa Arab, kata *fiqh* berarti mengetahui atau memahami,⁴ lalu digunakan untuk pengetahuan tentang hukum syarak:⁵

¹ Louay Safi. *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Malaysia: International Islamic University Press, 1996), hlm. 175.

² Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fī ʿIlm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2000), hlm. 80.

³ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm.391.

⁴ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, jld. VII, (Kairo: Dār al-Ḍaḍīṣ, 2003), hlm. 145.

⁵ Al-Juwaynī, *al-Waraqāt* (Semarang: Toha Putra, t.th.) hlm. 4.

والفقه معرفة الأحكام الشرعية، التي طريقها الإجتihad

Fikih adalah pengetahuan tentang hukum-hukum *syar'iyah* yang jalannya adalah *ijtihad*.

Dilihat dalam arti hukum Islam, fikih berarti kumpulan norma atau kumpulan hukum syarak itu sendiri yang dihasilkan dengan cara *ijtihad*.⁶ Definisinya adalah sebagai berikut:⁷

هو مجموع الأحكام الشرعية العملية المستفدة من أدلتها التفصيلية

Fikih adalah kumpulan hukum-hukum syariat yang bersifat amaliyah yang dihasilkan dari dalil-dalil terperinci.

Dua definisi ini menunjukkan adanya dua sisi berbeda dalam melihat hakikat fikih, di satu sisi sebagai proses dan di sisi lain sebagai produk. Definisi yang menyebut fikih sebagai kumpulan hukum syariat berarti melihat fikih sebagai produk, yaitu fikih dalam arti kumpulan hasil *ijtihad* ulama. Sementara definisi yang menyebut fikih sebagai pengetahuan tentang hukum syarak berarti melihatnya sebagai proses, yaitu proses yang membuat fikih diketahui sehingga bisa diamalkan. Fikih sebagai proses adalah studi terhadap ketentuan syariat dalam kaitannya dengan tingkah laku manusia dalam berbagai dimensi dan hubungannya dengan tujuan untuk diamalkan. Dari itu al-Juwaynī cenderung melihat fikih sebagai teori hukum (*yurisprudensi*).

Definisi yang dikemukakan oleh Imam al-Juwaynī dikritik oleh al-Khāṭib al-Minangkabawī, ia menyatakan:⁸

Sebaiknya didefinisikan dengan kata *al-ʿilm*, karena *maʿrifah* terkait dengan *al-mufradāt*, sedangkan *al-ʿilm* terkait dengan *al-nisbat al-tāmmah*. Artinya kata *maʿrifah* berarti memahami ontologinya (*al-taṣawwur*) sedangkan *al-ʿilm* berarti memahami epistemologinya (*al-taṣdīq*), padahal fikih itu termasuk *taṣdīqāt*, yaitu mengenal hubungan perbuatan dengan hukum, bukan dari

⁶ Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syariah* (Jakarta: Rajawali Press, 2007), hlm. 5.

⁷ Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), hlm. 11.

⁸ Aḥmad ibn ʿAbd al-Laṭīf al-Khāṭib, *al-Nufaḥāt ʿalā Syarḥ al-Waraqāt* (Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.), hlm. 15.

taṣawwurāt. Dengan kata lain, fikih adalah mengenal hukum dalam arti mengetahui hubungan antara satu perbuatan tertentu dengan ketentuan hukum yang berlaku atasnya.

Kritik ini menunjukkan kecenderungan melihat fikih sebagai kumpulan peraturan, tapi tidak bisa disamakan dengan pasal perundang-undangan. Bahkan hukum dalam arti peraturan perundang-undangan dibahas dalam ilmu tersendiri, yaitu *siyāsah syar'īyyah*. Maka Fikih mencakup kaidah agama dan etika, berbeda dengan hukum dalam arti *siyāsah* yang dibedakan dengan tegas dari kaidah agama dan etika. Aturan pemerintah tertuang dalam qanun,⁹ ia berlaku berdasar otoritas pemerintah, walau sebenarnya berasal dari kaidah agama atau etika.

Adapun sifat fikih yang bersumber dari ajaran Alquran dan Sunah membuat fikih juga disebut *ḥukm al-syar'ī* (hukum syarak, hukum syariah). Kata ini secara harfiah berarti norma atau peraturan hukum Islam dan merupakan satuan dari syariah.¹⁰ Maka kata syariah yang digabungkan menjadi “hukum syariah” merupakan penggunaan kata syariah dalam arti sempit, sebab—secara istilah—kata *syarī'ah* berarti sesuatu yang disyariatkan Allah kepada hamba-Nya, dan merupakan agama (*al-dīn*). Al-Qurṭubī mendefinisikannya sebagai berikut:¹¹

والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين

Syariat adalah sesuatu yang ditetapkan oleh Allah kepada hamba-Nya di dalam agama.

Penggunaan kata syariah dalam arti luas bisa dilihat pada paduan kata “syariat Islam.” Sebagaimana dijelaskan oleh Muṣṭafā Syalabī, *al-syarī'ah al-islāmiyyah* merupakan kumpulan dari hukum-hukum yang diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad saw. yang berisi dasar akidah, hal yang

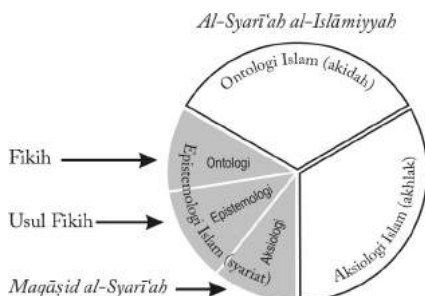
⁹ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar'īyyah aw Nizām al-Dawlah al-Islāmiyyah fī Syu'ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārijīyyah wa al-Māliyyah* (Kairo: Dār al-Anṣar, 1977), hlm. 15.

¹⁰ Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syariah...*, hlm. 6.

¹¹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, jld. VI (Kairo: Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.th.), hlm. 185.

terkait dengan perbaikan jiwa, dan penjelasan tentang hal-hal yang terkait dengan perbuatan manusia.¹² Tampak di sini kata “syariat Islam” digunakan untuk ajaran Islam secara keseluruhan, yaitu ontologi Islam (akidah), epistemologi Islam (syariat) dan aksiologi Islam (akhlak/tasawuf).

Pada awal perkembangan tradisi keilmuan Islam, tiga bidang ini dibahas dalam apa yang disebut fikih. Oleh karena itu, terminologi *al-fiqh al-akbār* dari Abū Ḥanīfah (w. 150 H/767 M) mencakup akidah, amaliah, dan tasawuf.¹³ Belakangan kata fikih digunakan terbatas pada amaliah, artinya telah diperkhusus pada ranah epistemologi syariat Islam. Maka ranah ini memiliki aspek ontologi, epistemologi dan aksiologinya sendiri. Hal ini dapat diilustrasikan sebagai berikut:



Gb. 05. Tiga aspek hukum Islam sebagai bagian dari Syariat Islam secara keseluruhan.

Ilustrasi ini memperlihatkan bahwa ranah amaliah dari syariat Islam memiliki aspek ontologi sendiri yang disebut fikih, memiliki aspek epistemologi sendiri yang disebut usul fikih, dan memiliki aspek aksiologi sendiri yang disebut *maqāṣid al-tasyrī'*. Dengan demikian, secara umum *ḥukm al-syar'ī* (hukum syarak, hukum syariah) adalah bagian dari *al-syarī'ah al-islāmiyyah*. Tapi di sisi lain, *ḥukm al-syar'ī* menjadi khusus pada apa yang disebut sebagai fikih saja, yaitu aspek ontologis dari ranah amaliah syariat Islam.

¹² Muhammad Mustafā Syalabī, *al-Madkhal fi Fiqh al-Islāmī*, cet. X (Beirut: Dār al-Jāmi'ah, 1985), hlm. 29.

¹³ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, cet. III, jld. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 15-16.

Selanjutnya, seiring adanya kebutuhan akibat kemandirian fikih, usul fikih dan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai ilmu, maka terminologi *ḥukm al-syar'ī* (hukum syarak, hukum syariah) dipersempit. Batasannya adalah hukum *taklīfī* sebagaimana definisi berikut:¹⁴

هو ما يقتضى طلب فعل من المكلف، أو كفه من فعل، أو تخيره بين فعل والكف عنه

Hukum *taklīfī* adalah sesuatu yang menuntut pelaksanaan suatu perbuatan dari seorang mukallaf, atau meninggalkannya atau memilih antara melakukan dan meninggalkan suatu perbuatan.

Definisi ini menunjukkan bahwa inti dari hukum *taklīfī* adalah daya ikat hukum (*mulzim*) yang timbul dari sifat imperatif *ṭalab*. Adapun sumber hukum *taklīfī* adalah ayat-ayat hukum yang berisi titah (*khiṭāb*) Allah, berkenaan dengan tuntutan (*ṭalab*) untuk melakukan, meninggalkan atau pilihan (*takhyīr*) antara mengerjakan dan tidak.¹⁵

Kenyataannya ayat-ayat hukum yang berisi titah (*khiṭāb*) sangat sedikit, sekitar 282 ayat saja.¹⁶ Hal ini menimbulkan pertanyaan tentang batasan *khiṭāb*, apakah sebatas nas (*sīghat*) atau mencakup makna yang dikandung nas? Menurut al-Sam'anī (w. 489 H/1096 M), dari ungkapan Imam al-Syāfi'ī terpahami ia membagi dalil kepada *al-naṣṣ*, dan *al-ma'nā*. Maka *al-Kitāb*, *al-Sunnah*, dan *al-ijmā'* termasuk dalam *al-naṣṣ*, sementara yang dimaksud dengan *al-ma'nā* adalah *al-qiyās*.¹⁷ Ini menunjukkan bahwa *khiṭāb* sebagai *mulzim* bagi hukum *taklīfī* dilihat dalam dua bentuk: 1) teks langsung berupa kata perintah (*sīghat al-amr*) dan larangan (*sīghat al-nahy*); 2) kandungan makna yang disebut *ma'qūl lafẓiḥa* yang dioperasionalkan melalui metode *al-qiyās*.

¹⁴ Khallāf, *ʿIlm Uṣhūl al-Fiqh...*, hlm. 101.

¹⁵ Moh. Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, cet. II (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), 30.

¹⁶ Khallāf, *ʿIlm al-Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 32-34.

¹⁷ Al-Sam'anī, *Qawāṭi' al-Adillah fī al-Uṣūl* (Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 1996), hlm. 35.

Al-Ghazālī sepakat dengan al-Sam‘anī, maka ia secara tegas membatasi *mulzim* hanya sampai pada *al-qiyās*. Maka Imam al-Ghazālī memandang *al-qiyās* bersifat *tawqīfī*, ia menyatakan:¹⁸

قلنا: سنبين في المسألة الثالثة أنه لا فرق، وأنه لا قياس في الشرع إن كان
يعني باقياس امر لا يدخل تحت التوقيف، بل الشرع كله توقيف،

Kami katakan: akan kami jelaskan pada masalah yang ketiga bahwa tidak ada beda, sungguh bukanlah kias syarak jika yang dimaksud tidak masuk dalam perkara *tawqīfī*, bahkan syariat seluruhnya *tawqīfī*.

Pembatasan pada *al-qiyas* disebabkan oleh adanya nas berupa ayat pada surah tertentu (*aṣl mu‘ayyan*) yang memiliki *khiṭāb*. Lalu diperluas kepada *furū’* dengan pola keberlakuan universalial (*kullī*) terhadap partikularia (*juz’ī*). Menurut Imam al-Ghazālī, universalial tidak memiliki daya ikat (*mulzim*) sendiri, dari itu digunakan sillogisme untuk memperluas cakupan *khiṭāb* pada ayat, ia menyatakan:¹⁹

[اعلم] أن العلة إذا ثبت فالحكم بها عند وجودها حكم بالعموم، فإنه إذا
ثبت أن الطعم علة انتظم منه أن يقال: (كل مطعوم ربوي، والسفرجل
مطعوم، فكان ربويا)، وإذا ثبت أن السكر علة انتظم أن يقال: (كل
مسكر حرام، والنبيذ مسكر، فكان حراما)، وكذلك في كل علة دل
دليل على كونها مناطا للحكم فينتظم منها قضية عامة كلية تجري مجرى
عموم لفظ الشرع، بل أقوى؛ لأن عموم اللفظ معرض للتخصيص،
والعلة إذا كانت عبارة عن مناط كانت جامعة لجميع اوصافها وقيودها
فلم يتطرق إليها تخصيص؛ إذ تكون تخصيصها نقضا لعمومها.

Ketahuilah apabila *al-‘illah* telah tetap, maka keberadaannya bersifat umum. Oleh karena itu, apabila telah ditetapkan makan-an sebagai *al-‘illah*, maka darinya tersusun proposisi: “Setiap

¹⁸ Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās* (Riyad: Maktabah al-‘Ubaykān, 1993), hlm. 11.

¹⁹ Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās...*, hlm. 43.

makanan adalah *ribawī*, buah jeruk adalah makanan, maka buah jeruk adalah *ribawī*.” Apabila telah ditetapkan bahwa mabuk adalah *al-‘illah*, maka darinya tersusun proposisi: “Setiap minuman memabukkan adalah haram, *nabīz* adalah minuman memabukkan, maka *nabīz* adalah haram.” Demikianlah pada setiap *al-‘illah* yang ditunjuk oleh dalil bahwa ia tempat bergantung hukum, maka darinya tersusun proposisi umum yang berlaku seperti lafaz dari umum syarak. Bahkan lebih kuat, karena keumuman lafaz masih mungkin dianulir oleh *takhṣīṣ*. Sedangkan *al-‘illah*, apabila ia merupakan manifestasi dari sandaran hukum (*manāṭ al-ḥukm*) maka ia menjadi penghimpun bagi semua sifat dan kait lainnya sehingga tidak ada peluang *takhṣīṣ*, sebab *takhṣīṣ* berarti meruntuhkan keumumannya.

Meski ada kemungkinan *takhṣīṣ al-‘illah*, namun pendapat ini benar secara general, sebab *takhṣīṣ al-‘illah* menjadi pengecualian yang mengeluarkan parkularia dari cakupan tanpa meruntuhkan universalia. Dari itu sifat imperatif *khiṭāb* pada *aṣl* berlaku terhadap *furū’* karena sifat universal *al-‘illah*. Maka *al-qiyās* dikatakan *tawqīfī*, sebab *mulzim* bagi *furū’* berasal dari *khiṭāb* pada *aṣl*. Adapun *al-maṣlaḥat al-mursalah* tidak bisa menjadi *mulzim*, Imam al-Ghazālī mengatakan:²⁰

وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا
بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا
يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل معين وكون هذه
المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من
الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تسمى لذلك مصلحة
مرسلة، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه
للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة.

Setiap *maṣlaḥat* yang kembali pada pemeliharaan maksud syarak yang diketahui keberadaannya sebagai maksud berdasar *al-Kitāb*, *al-Sunnah* dan *al-ijmā’*, maka tidak keluar dari semua asal ini. Tetapi ini tidak dinamakan *al-qiyās*, bahkan disebut *maṣlaḥat mursalah*, sebab *al-qiyās* adalah asal tertentu (*aṣl mu‘ayyan*).

²⁰ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 179.

Sedangkan keberadaan makna-makna ini sebagai maksud syarak bukan diketahui dari satu dalil (*aṣl mu'ayyan*), bahkan berdasar dalil yang banyak tak terbatas, baik dari *al-Kitāb*, *al-Sunnah* maupun dari indikasi-indikasi keadaan tertentu dan tanda-tanda yang bermacam-macam, itulah sebabnya ia dinamakan *al-maṣlaḥat al-mursalah*. Apabila kita menafsirkan maslahat sebagai pemeliharaan atas maksud syarak, maka tidak ada jalan untuk menolak mengikutinya, bahkan wajib diputuskan keberadaannya sebagai hujah.

Al-Maṣlaḥat al-mursalah dijadikan dalil oleh aliran Fukaha dan sebagian aliran Mutakallimin, modusnya disebut *al-istiḥsān*, *al-istiṣlāḥ* dan sebagainya. Al-Ghazālī menolak keberadaan modus-modus tersebut sebagai dalil dalam arti *aṣl* yang berdaya ikat (*mulzim*), ia mengatakan:

قلنا: هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ؛ لأننا ردنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع. فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع

Kami katakan ini termasuk *al-uṣūl al-mawhūmah*, jadi barangsiapa yang menganggapnya asal yang kelima maka ia salah. Ketika kami mengembalikan *al-maṣlaḥah* kepada pemeliharaan *maqāṣid al-syar'*, itu karena *maqāṣid al-syar'* diketahui berdasar *al-Kitāb*, *al-Sunnah* dan *al-ijmā'*. Maka setiap maslahat yang tidak kembali pada pemeliharaan *maqṣūd* yang dipahami dari *al-Kitāb*, *al-Sunnah* dan *al-ijmā'* dan merupakan bagian dari maslahat yang asing (*gharibah*) yang tidak sejalan dengan pola keberlakuan hukum syarak, maka ia batal dan harus ditinggalkan. Barangsiapa yang melakukannya maka sungguh telah membuat syariat sebagaimana (perkataan Imam al-Syāfi'ī) orang yang ber-*istiḥsān* telah membuat syariat.

Uraian ini memperlihatkan bagaimana Imam al-Ghazālī cukup konsisten terhadap ciri imperatif *ḥukm al-syar'ī* (hukum syarak, hukum syariah) yang ditandai dengan daya ikat (*mulzim*). Oleh karena itu ia membatasi wilayah *al-ma'qūl min al-*

naṣṣ hanya dalam rasionalitas teks (*ma'qūl lafẓiḥa*) yang dioperasionalkan melalui *al-qiyās*.²¹ Selebihnya menjadi ketentuan *akhlāqī* yang tidak mengikat kecuali lewat *taqnīn*.

Umumnya Fukaha dan sebagian Mutakallimin melihat hukum syariat dalam fikih mengikat walau tanpa *khiṭāb*. Harusnya fikih dilihat secara dualisme, sebagian ditetapkan berdasar *khiṭāb* sehingga bersifat *qaḍā'ī* dan sebagian tidak ada *khiṭāb* sehingga bersifat *akhlāqī*. Dari itu kata hukum dalam fikih digunakan dengan arti umum, yaitu mencakup hukum yang berdaya ikat (*qaḍā'ī*) dan juga etika (*akhlāqī*).

Simpulan ini relevan dengan konsep *al-maḥkūm bihi* yang terdiri dari *al-wujūb*, *al-istiḥbāb*, *al-ḥirmah*, *al-karāḥah* dan *al-ibāḥah*.²² Konsep *al-maḥkūm bihi* menunjukkan bahwa fikih mengandung aturan *akhlāqī* di samping *qaḍā'ī*. Hal lainnya yang mendukung kesimpulan ini adalah aspek *ta'abbud*, di mana fikih lebih banyak mengatur hubungan hamba dengan *al-Khāliq* sehingga bersifat ibadah individual. Sementara hukum dalam arti kemasyarakatan diatur dalam *al-siyāsah al-syar'īyyah*.

2. Hakikat ontologis hukum Islam

Kajian Bab Dua menyimpulkan bahwa hakikat hukum adalah aturan yang dibuat oleh otoritas tertentu, baik dalam arti teosentris maupun antroposentris. Sementara pembahasan pada sub bab di atas sampai pada simpulan bahwa fikih mengandung ketentuan hukum yang bersifat *qaḍā'ī* dan *akhlāqī*. Mengingat dalam perundangan, hukum harus dibatasi pada ketentuan yang mengikat, lalu bagaimana hakikat ontologis dari *ḥukm al-syar'ī* (hukum syarak, hukum syariah), apakah hakikat ontologisnya dilihat sebagai *khiṭāb* atau kaidah etika?

Pada Bab Dua telah dijelaskan, bahwa hukum menurut ahli usul adalah sapaan Ilahi (*khiṭāb Allāh*). Hal ini menunjukkan bahwa *khiṭāb* merupakan kata kunci definisi hukum menurut *uṣūliyyūn*. Tidak jauh berbeda dari hukum Islam, dalam hukum positif konvensional dikenal istilah imperatif yang artinya bersi-

²¹ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā...*, hlm. 5, 8, dan 9.

²² 'Alī Ḥasb Allāh, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1982), hlm. 383.

fat memerintah atau memberi komando.²³ Jadi kata kunci sebagai ciri untuk mengenali hukum adalah *khiṭāb* atau sifat imperatif, ini digunakan untuk membedakan hukum dari moral. Dengan demikian, penggunaan kata hukum perlu dipertegas, apakah dimaksudkan dalam arti umum yang mencakup moral, atau khusus bagi ketentuan yang mengandung sifat imperatif saja.

Faktanya, ketentuan fikih tidak selamanya ditetapkan berdasar rujukan kepada nas. Perhatikan riwayat berikut ini:²⁴

سَمِعْتُ أَبَا جُحَيْفَةَ قَالَ: سَأَلْتُ عَلِيًّا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مِّمَّا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ - وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ مَرَّةً مَا لَيْسَ عِنْدَ النَّاسِ - فَقَالَ: وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا فِي الْقُرْآنِ إِلَّا فَهَمَّا يُعْطَى رَجُلٌ فِي كِتَابِهِ وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ. قُلْتُ وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ قَالَ الْعَقْلُ، وَفِكَاكُ الْأَسِيرِ، وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ.

Abū Juhayfah berkata: "Aku bertanya kepada 'Alī, tahukah kamu sesuatu yang tidak ada dalam Alquran?" Ibn 'Uyaynah menanggapi; "Mungkin yang tak ada pada manusia." Ia berkata: "Demi Yang mengecambahkan benih dan menciptakan manusia, tidak ada satu ketentuan pun yang tidak bersumber dari Alquran, kecuali suatu pemahaman yang disarikan seseorang dari *Kitāb Allāh*, maka tidak ada dalam lembaran Alquran." Aku berkata: Dalam Alquran tidak ada ketentuan tentang *'aqilah (al-'aql)*, tentang menebus tawanan (*fikāk al-asīr*), dan ketentuan tentang tidak dikisasnya seorang muslim karena membunuh seorang kafir.

Memerhatikan riwayat ini, jelaslah sebagian hukum dalam fikih ditetapkan berdasar *khiṭāb* dan sebagian tidak. Nah, jika pada ketentuan yang ada *khiṭāb* saja terjadi beda pendapat, apalagi yang tidak ada *khiṭāb*. Pada kasus dalam riwayat di atas, menurut Mazhab al-Syāfi'i, seorang muslim tidak dikisas jika membunuh nonmuslim,²⁵ begitu pula pendapat Mazhab

²³ Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 528.

²⁴ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī fī Syarh Sahīh al-Bukhārī*, jld. VI (Kairo: Dār Masr, 2001), hlm. 235.

²⁵ Al-Syarwānī dan Ibn Qāsim al-'Ubādī, *Ḥawāsyī al-Syarwānī wa Ibn Qāsim al-'Ubādī 'alā Tuḥfat al-Muḥtāj bi Syarḥ al-Minhāj*, edisi kedua, jld. XI, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), hlm. 48.

Ḥanbalī.²⁶ Tetapi menurut Mazhab Ḥanafī, muslim tetap dikisas jika membunuh *zimmī*, atau *musta'mān*.²⁷ Pendapat ini—antara lain—dapat dibaca dari penjelasan Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H).²⁸ Perhatikan, meski tidak ada ketentuan dalam nas syariat, masalah ini menuntut kepastian hukum sehingga para ulama mazhab berijtihad. Tetapi masalah ini terkait erat dengan *siyāsah syar'īyyah*, maka muncul satu pertanyaan; apakah ini cukup secara *akhlāqī* saja?

Menurut Ibn Khaldūn, diperlukan kawalan hukum (*wāzi' ḥākim*) sebagai rujukan bersama, kadang kala sumbernya syariat dan kadang *siyāsah 'aqliyyah*.²⁹ Dari itu ilmu hukum memerlukan batas, mana yang merupakan hukum dan mana yang merupakan kaidah etika. Pembatasan ini berarti membuat definisi sehingga masuk dalam ranah ilmu logika. Maka kajian kritis atasnya harus dilakukan dengan menerapkan empat prinsip akal (*universal postulates of all reasoning*), yaitu:³⁰

1. prinsip identitas (*principium identitatis/law of identity*);
2. prinsip kontradiksi (*principium contradictionis/ law of contradiction*);
3. prinsip penyisihan jalan tengah (*principium exclusi tertii/ law of excluded middle*);

²⁶ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. XI (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2004), 303. Bahkan Ibn Qudāmah (w. 620 H) mengecam kelompok yang dianggap menyetarakan muslim dengan nonmuslim. Menurutnnya, memberlakukan kisas muslim dengan nonmuslim berarti melecehkan umat Islam, juga berarti menyamakannya dengan Majusi.

²⁷ Ibn Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, jld. II (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t.th.), 299. Bagi ulama Ḥanafīyyah, Hadis al-Bukhārī di atas di-takhsīṣ oleh Hadis riwayat Rabi'ah ibn 'Abd al-Raḥmān. Dengan demikian, ketentuan dalam Hadis al-Bukhārī hanya berlaku dalam konteks muslim membunuh *kāfir ḥarbi* yang tidak terikat perjanjian damai dengan umat Islam.

²⁸ Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, jld. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 188. Kata *al-qatlā* dalam ayat 178 surat al-Baqarah berbentuk umum, berarti pembunuhan di kalangan muslim dan pembunuhan antara muslim dan nonmuslim. Dan kalimat itu dipandang sudah sempurna, sehingga lanjutan kata *al-hurr bi al-hurr*, dan kalimat *fa man 'ufiya lahu min akhihi*, tidak menjadi *mukhaṣṣiṣ* bagi keumuman kata *al-qatlā*.

²⁹ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 302.

³⁰ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 18. Menurut Jan Hendrik Rapar, tiga prinsip yang pertama dirumuskan oleh Aristoteles (382-322 SM), sedangkan prinsip yang keempat dirumuskan oleh Gottfried Wilhelm Leibniz (1645-1716 M).

4. prinsip alasan memadai (*principium rationis sufficient/law of sufficient reason*).

Mari menerapkan keempat prinsip akal ini dalam memahami hakikat ontologis hukum Islam. Keempat prinsip akal ini bekerja saat dilakukan predikabel atau kategori (*taṣawwur*) guna mendefinisikan sesuatu (*ta'rif*) dan membangun tesis (*taṣdīq*).³¹

a. Prinsip identitas

Prinsip identitas menuntun pikiran untuk memastikan apa yang dimaksud dengan hukum. Prinsip ini menetapkan bahwa *a* adalah *a* (*a=a*), sebab predikat dalam kalimat yang mendefinisikan sesuatu harus identik dengan subjek. Dengan kata lain, identitas harus dikenali lebih dahulu, baru predikat bisa disematkan dengan benar.

Berdasar kajian pada Bab Enam, tampak bahwa dalam pemikiran aliran filsafat hukum Islam didapati penyematan dua predikat berbeda terhadap hukum. Aliran Mutakallimin menyatakan; hukum Islam adalah *khiṭāb*, sedang Fukaha menyatakan; hukum Islam adalah pemahaman mujtahid. Jika dipahami secara apriori (*ḍarūrī*) maka disebut fardhu, adapun yang dipahami secara aposteriori (*nazarī*) disebut wajib. Lalu manakah predikat yang sesuai dengan identitas hukum Islam?

Pertanyaan ini hanya bisa dijawab setelah menerapkan semua prinsip akal. Tapi sebelum itu perlu diketahui, bahwa prinsip identitas menuntut penggunaan kata hukum secara terukur. Maka penggunaan kata hukum secara terminologis dalam ilmu hukum harus dibedakan dari makna etimologisnya yang terlalu luas.

b. Prinsip kontradiksi

Prinsip kontradiksi menegaskan bahwa dua hal yang berlawanan tidak akan bersatu pada ruang dan waktu yang

³¹ Al-Damanhūrī, *Īdāh al-Mubham min Ma'ānī al-Sulam* (Semarang: Toha Putra, t.th.), hlm. 6-8. *Taṣawwur* adalah berpikir untuk mengetahui hakikat satu objek tertentu, tujuannya untuk mendefinisikan objek tersebut. *Ta'rif* adalah penjelasan (*al-qawl al-syāriḥ*) yang menjadi sarana untuk memperkenalkan satu objek tertentu. *Taṣdīq* adalah pemikiran dalam rangka menautkan hubungan antara subjek dengan predikat.

sama (*al-diddāni lā yajtami'āni*). Jika hakikat hukum Islam adalah *khiṭāb*, maka ia bukan dihasilkan oleh akal. Sebaliknya jika ia dihasilkan oleh akal, maka ia bukan *khiṭāb* Allah. Di sisi lain, jika hukum adalah *khiṭāb* Allah, maka pada tempat dan waktu yang sama, tidak mungkin ia juga pemahaman mujtahid. Sebab *khiṭāb* adalah perbuatan Allah, sementara pemahaman adalah perbuatan manusia, maka terjadilah kontradiksi.

Akal menyatakan dua hal yang kontradiktif tidak mungkin bersatu, bahkan dipastikan yang satu akan lebih diunggulkan dari yang lain. Oleh karena itu harus dicarikan solusi melalui salah satu dari dua cara, yaitu: 1) memilih salah satu yang paling dekat dengan kebenaran (*tarjih*), atau; 2) memadukan keduanya (*tawfiq*). Cara pertama tetap mengantar pada salah satu dari dua sisi ekstrem, sebab tidak ada jalan tengah pada dua perkara yang bertolak belakang. Maka yang paling logis adalah melakukan *tawfiq* melalui penerapan prinsip berikut ini.

c. Prinsip penyisihan jalan tengah

Prinsip penyisihan jalan tengah menyatakan bahwa di antara dua hal yang kontradiksi tidak ada tengah. Logikanya, antara hukum sebagai *khiṭāb* Allah dan pemahaman akal, tidak ada tengah yang dapat disebut sebagai sesuatu di antara keduanya. Jadi jika bukan *khiṭāb* Allah, maka hukum adalah pemahaman akal. Prinsip ini menjadi alasan mendasar untuk melakukan *tawfiq*, yaitu memberlakukan dua hal yang saling berkontradiksi berdasar konsep pemilahan ruang dan waktu.

Kontradiksi dua pendapat tentang hakikat ontologis hukum Islam (antara *khiṭāb* dan pemahaman mujtahid) tidak mungkin ditarjih, sebab muncul dari dua paradigma atau perspektif yang berbeda. Pada kasus seperti ini, mentarjih berarti menghakimi salah satu pendapat berdasar paradigma/ perspektif lawan. Tetapi dengan melihat adanya perbedaan dimensi ruang dan waktu maka kedua pendapat ini bisa dimoderasi dengan cara menempatkan pada dimensinya masing-masing.

Ketika Fukaha melihat hukum dari perspektif dalil, maka benar hukum itu pemahaman mujtahid. Lalu pemahaman

mujtahid tersebut dapat diuji dengan cara kembali ke dalil, maka dapat diketahui mana pemahaman yang lebih dekat dengan petunjuk teks dalil itu sendiri. Jadi dari perspektif dalil, yang dilihat adalah apa yang dihasilkan oleh mujtahid, yaitu hukum sebagai produk pemahaman terhadap dalil, lalu ditimbang dengan cara kembali pada dalil (*nas/khiṭāb* Allah).

Sebaliknya ketika Mutakallimin melihat hukum dari perspektif sifat mengikatnya (*mulzim*). Maka benar hakikat hukum adalah *khiṭāb*, sebab *khiṭāb*-lah yang menimbulkan daya ikat, bukan ijtihad atau hasil pemahaman mujtahid. Jadi jelas kedua pendapat ini benar menurut perspektifnya. Dengan demikian, masing-masing pendapat ini berada dalam dimensi ruang dan waktu yang berbeda sehingga keduanya tidak kontradiktif. Pendapat Mutakallimin berada dalam dimensi ontologis, sedang pendapat Fukaha berada dalam dimensi epistemologis.

Pendapat kedua aliran ini bisa dipadukan (*tawfiq*) dengan cara memperluas paradigma, bahwa hukum bisa dilihat lebih dari satu perspektif. Dengan demikian, hukum dalam arti pemahaman mujtahid dapat diterima dalam pengertian hukum secara luas. Sementara hukum dalam arti *khiṭāb* dibatasi sebagai terminologi khusus yang dijadikan acuan dalam ilmu hukum. Nah mengingat ilmu hukum harus membatasi objek formalnya, maka terminologi hukum dibatasi pada ketentuan yang memiliki daya ikat. Maka hukum dalam arti pemahaman mujtahid dibicarakan dalam konteks daya ikatnya menurut *siyāsah*. Penjelasan untuk pola *tawfiq* ini diberikan melalui prinsip berikut ini.

d. Prinsip alasan memadai

Penyisihan jalan tengah dengan pola moderasi di atas perlu diurai lebih jauh. Sebab prinsip akal yang keempat menegaskan bahwa akal tidak bisa menerima sesuatu tanpa alasan yang cukup. Bisa dijelaskan bahwa pola berpikir manusia ada dua macam, yaitu monisme dan dualisme. Nah, mereka yang berpola pikir monisme, dipastikan berdiri pada salah satu dari dua kutub ekstrem tersebut. Adapun mereka yang berpola

pikir dualisme, bisa saja terjebak dalam kontradiksi jika tidak mampu memoderasi dua kutub ekstrem.

Melihat dalam konteks hukum Islam, moderasi bisa dilakukan karena adanya dimensi Ilahi dan dimensi insani. Mengingat dalam Alquran juga ada perintah untuk taat kepada ulil amri, maka dalam hukum Islam terdapat dua macam daya ikat (*mulzim*), yaitu *khiṭāb* Allah yang bersifat teosentris dan *khiṭāb* ulil amri yang bersifat antroposentris. Logikanya, jika Alquran mendelegasi sebagian kewenangan daya ikat hukum kepada ulil amri, maka tidak logis jika daya ikat hukum harus didasarkan pada *khiṭāb* Allah semuanya. Dengan demikian, kedua pendapat bisa diamalkan, sebab hukum yang tidak ada *khiṭāb* Allah bisa diberi daya ikat melalui *khiṭāb* ulil amri.

Moderasi di sini berarti memosisikan sesuatu pada tempatnya, namun untuk sampai pada sikap moderat, perlu perluasan paradigma. Kiranya, di sinilah relevansi tawaran Kuntowijoyo tentang paradigma teoantroposentrisme.³² Jika paradigma teosentrisme melihat hukum semata-mata *khiṭāb* Allah, maka diperluas pada fakta adanya hukum berupa *khiṭāb* ulil amri, bahkan itu kewenangan yang ditegaskan oleh Alquran sendiri. Sebaliknya paradigma antroposentrisme yang melihat hukum semata-mata ketetapan manusia, maka harus diperluas menjadi teoantroposentrisme. Mengingat *siyāsah* menghasilkan hukum dalam bentuk aturan pemerintah yang berupa qanun, lalu dapatkah qanun digolongkan sebagai hukum Islam?

Bisa dijawab bahwa qanun bersumber dari ketentuan-ketentuan dalam fikih yang bersifat *akhlāqī*. Dengan demikian, qanun tetap bersumber dari nas syariat, setidaknya sumber yang disebut sebagai rasionalitas teks (*ma'qūl lafẓiḥa*), atau kaidah umum syariat (*al-qawā'id al-kullīyyah*). Jika ini disepakati, maka tidak ada halangan untuk menempatkan fikih

³² Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, edisi kedua (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 54. Agama tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan manusia, atau sebaliknya, menganggap pikiran manusia sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan Tuhan. Jadi sumber pengetahuan itu dua macam, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia, dengan kata lain *teoantroposentrisme*.

dan *siyāsah* dengan cara yang saling melengkapi, sebab qanun juga diakui sebagai hukum Islam. Dengan demikian, ilmu hukum bisa mempergunakan kata hukum sebagai istilah yang kata kuncinya adalah daya ikat hukum.

Kembali pada pertanyaan: “Apakah hakikat ontologisnya dilihat sebagai *khiṭāb* atau kaidah etika? Maka di sini, dapat diajukan beberapa simpulan sebagai jawaban atas pertanyaan tersebut:

1. Pendirian Fukaha bisa diakomodir oleh qanun, sedangkan pendirian Mutakallimin bisa dibatasi pada fikih. Hal ini bisa dijelaskan, sebab anggapan aliran Mutakallimin bahwa hukum Islam bersumber dari nas syariat cukup sahih dalam konteks fikih. Sementara anggapan Fukaha bahwa hukum adalah pemahaman mujtahid mendapatkan realitanya di dalam *siyāsah*. Maka perbedaan pendapat antara aliran Mutakallimin yang normatif dan aliran Fukaha yang empiris tidak kontradiktif, bahkan terintegrasi karena bersifat komplementatif.
2. Hukum Islam yang merupakan hasil ijtihad terhadap nas syariat dapat ditunjukkan pada fikih. Hal ini bisa dipertanggungjawabkan karena adanya metode yang bisa digunakan untuk menjejaki kembali proses penetapan suatu ketentuan fikih dari nas syariat, yaitu usul fikih. Sementara inferensi berdasar rakyu tidak dinafikan perannya, bahkan menjadi bagian tak terpisahkan dari hukum Islam, yaitu ketika diberlakukan berdasar *khiṭāb* ulil amri.
3. Hukum Islam yang sebagian darinya berupa kaidah etika (*akhlāqī*), justru mendapat momen mengikat melalui pemberlakuannya secara positif oleh ulil amri. Dengan demikian, masalah kepastian hukum yang tidak bisa ditimbulkan oleh kaidah etika, justru bisa dipenuhi karena adanya peran ulil amri berdasar kewenangannya melakukan positivisasi (*taqnīn*).

Tiga poin ini mengantar pada jawaban yang moderat terhadap pertanyaan utama; Apa yang menjadi landasan kekuatan mengikat bagi hukum? Maka bisa dijawab bahwa

landasan mengikat bagi hukum Islam bersifat dualisme. Pertama, hukum Islam dalam artian fikih, maka landasan kekuatan mengikatnya adalah *khiṭāb al-Syārī'*, baik berupa perintah maupun larangan syariat sehingga bersifat *qaḍā'ī*. Adapun ketentuan fikih yang sifatnya etis (*akhlāqī*), dapat dipositifkan oleh ulil amri sehingga memiliki daya ikat dan daya paksa. Dengan demikian, kekuatan mengikatnya dipulangkan pada kebijakan ulil amri. Kedua, hukum Islam dalam artian qanun (*siyāsah*) yang bersumber dari adat, maka landasan kekuatan mengikatnya adalah *khiṭāb* ulil amri.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa hakikat ontologis hukum Islam bersifat dualisme, yaitu *khiṭāb* Allah dan *khiṭāb* ulil amri. Kedua *khiṭāb* ini bersifat mengikat, hanya saja yang pertama mengikat secara teosentris sedang yang kedua mengikat secara antroposentris. Dengan demikian, ilmu hukum dapat memakai istilah hukum dalam arti daya ikat (*mulzim*) sehingga mencakup *khiṭāb* Allah dan *khiṭāb* ulil amri.

C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Inti hukum *taklīfī* adalah daya ikat hukum (*mulzim*) yang timbul dari sifat imperatif *ṭalab*. Adapun sumber hukum *taklīfī* adalah ayat hukum yang berisikan titah (*khiṭāb*) Allah yang berkenaan dengan tuntutan (*ṭalab*) untuk melakukan, meninggalkan atau pilihan (*takhyīr*) antara mengerjakan dan tidak.
2. Menurut Imam al-Ghazālī, akal menuntun pada pengakuan tidak adanya hukum tanpa *khiṭāb*. Menurut Louay Safi, akal tidak bekerja sebagai sumber hukum bagi kasus partikular, tapi sebagai metode atau mekanisme penyimpulan.
3. Menurut Imam al-Syāfi'ī, *khiṭāb* sebagai *mulzim* bagi hukum *taklīfī* ada dua bentuk: 1) teks langsung berupa kata perintah (*ṣiḡhat al-amr*) dan larangan (*ṣiḡhat al-nahy*); 2) kandungan makna yang disebut *al-ma'qūl min al-naṣṣ*, ini dioperasionalkan melalui metode *al-qiyyās*.

4. Mazhab selain mazhab al-Syāfi'i memperluas *al-ma'qūl min al-naṣṣ* melibihi *al-qiyās* sehingga mencakup *al-istiḥsān*, *al-istiṣlāḥ*, *maṣlaḥat mursalah*, *sadd al-ẓarī'ah* dan lain-lain. Oleh karena itu, kebanyakan ulama Mutakallimin dan Fukaha melihat hukum syariat dalam fikih tetap mengikat walau tanpa *khiṭāb*.
5. Fikih harus dilihat secara dualisme, bahwa sebagian ditetapkan berdasar *khiṭāb* sehingga bersifat *qaḍā'ī* dan sebagian tidak ada *khiṭāb* sehingga bersifat *akhlāqī*. Dari itu kata hukum dalam fikih digunakan dalam arti yang umum, yaitu mencakup hukum yang memiliki daya ikat (*qaḍā'ī*) dan juga etika (*akhlāqī*).
6. Aliran Fukaha melihat hukum dari perspektif dalil, maka hukum adalah hasil pemahaman mujtahid, yaitu produk ijtihad. Adapun Mutakallimin melihat dari perspektif daya ikat (*mulzim*), maka hukum adalah *khiṭāb*, sebab *khiṭāb*-lah yang menimbulkan daya ikat (*mulzim*) bagi hukum.
7. Pendapat kedua aliran ini bisa dipadukan (*tawfīq*) dengan cara memperluas paradigma. Maka hukum dalam arti pemahaman mujtahid dapat diterima dalam pengertian hukum secara luas. Sementara hukum dalam arti *khiṭāb* dibatasi sebagai terminologi khusus yang dijadikan acuan dalam ilmu hukum.
8. Ilmu hukum memerlukan pembatasan karena tuntutan objek formal keilmuannya. Maka ditentukan kata kunci sebagai ciri untuk mengenali hukum, yaitu *khiṭāb* atau sifat imperatif.
9. Mengingat dalam Alquran juga ada perintah untuk taat kepada ulil amri, maka hukum Islam juga dilihat dari dimensi ilahi yang transenden dan dimensi insani yang imanen. Maka dalam hukum Islam terdapat dua macam daya ikat (*mulzim*), yaitu *khiṭāb* Allah dan *khiṭāb* ulil amri. Dengan demikian, fikih dan *siyāsah* dilihat sebagai dua entitas yang saling melengkapi (*takāmul*).
10. Hasil ijtihad ulama terhadap nas yang tidak ada *khiṭāb*-

nya, dapat diberi daya ikat melalui *khiṭāb* ulil amri. Dengan demikian, ilmu hukum dapat membicarakan hukum dalam konteks daya ikatnya.

D. Saran Bacaan

Al-Damanhūrī. *Īdāḥ al-Mubham min Ma'ānī al-Sulam*. Semarang: Toha Putra, t.th.

Al-Ghazālī. *Asās al-Qiyās*. Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993.

Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, edisi kedua. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.

Moh. Amin Suma. *Pengantar Tafsir Ahkam*, cet. II. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.

Rapar, Jan Hendrik. *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.

Safi, Louay. *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Malaysia: International Islamic University Press, 1996.

Al-Sam'ānī. *Qawāṭi' al-Adillah fī al-Uṣūl*. Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 1996.

Al-Zuhaylī, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, cet. III. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

E. Latihan

1. Jelaskan pengertian hukum *taklifi*.
2. Jelaskan pengertian hukum dalam konteks keilmuan hukum.
3. Bedakan secara kontras hakikat ontologis hukum yang bersifat *akhlāqī* di dalam fikih dibanding ketentuan hukum dalam fikih yang bersifat *qaḍā'ī*.
4. Jelaskan hakikat ontologis hukum dalam konteks *siyāsah*.
5. Bedakan secara kontras daya ikat hukum Islam dalam dimensi fikih dibanding daya ikat hukum Islam dalam

dimensi *siyāsah*.

6. Fikih adalah studi terhadap ketentuan syariat dalam kaitannya dengan perbuatan manusia dalam berbagai dimensi dan hubungannya, dengan tujuan untuk diamalkan. Kalimat ini memuat pengertian fikih dari perspektif...
 - a. produk
 - b. proses
 - c. proses dan produk
 - d. a, b dan c salah
7. Menurut Wahbah al-Zuhaylī, terminologi *al-fiqh al-akbār* dari Abū Ḥanīfah (w. 150 H/767 M) mencakup...
 - a. akidah;
 - b. amaliah;
 - c. tasawuf
 - d. a, b dan c benar
8. Istilah *ḥukm al-syar'ī* (hukum syarak, hukum syariah) khusus digunakan untuk salah aspek dari ranah amaliah syariat Islam, yaitu aspek...
 - a. aspek ontologis
 - b. aspek epistemologis
 - c. aspek aksiologi
 - d. a, b dan c salah
9. Perluasan paradigma bisa dilakukan jika fikih dan *siyāsah* dilihat secara...
 - a. saling bertentangan
 - b. saling melengkapi
 - c. saling berdiri sendiri
 - d. terlepas antara satu dengan lainnya
10. Qanun termasuk ke dalam hukum syariah, karena qanun disusun dengan merujuk pada...
 - a. rasionalitas teks nas syariat (*ma'qūl lafẓiḥa*)
 - b. kaidah umum syariat (*al-qawā'id al-kulliyyah*)
 - c. a dan b benar
 - d. a dan b salah

F. Daftar Istilah

ḥukm al-syar'ī (hukum syarak, hukum syariah), berarti norma atau peraturan hukum Islam dan merupakan satuan dari syariah.

Hukum *taḳlīfī* adalah sesuatu yang menuntut pelaksanaan suatu perbuatan dari seorang mukallaf, atau meninggalkannya atau memilih antara melakukan dan meninggalkan suatu perbuatan.

al-fiqh al-akbār; istilah yang digunakan oleh Abū Ḥanīfah (w. 150 H/767 M) untuk menyebut aspek akidah, amaliah dan tasauf dari syariat Islam.

ma'qūl lafẓīha; rasionalitas teks nas syariat, yaitu konsep yang dipahami dari kandungan ayat atau Hadis tertentu.

al-qawā'id al-kullīyyah; kaidah umum syariat, yaitu kaidah yang diabstraksikan dari berbagai ayat dan/atau Hadis yang memiliki kesatuan konsep.

Syariat adalah sesuatu yang ditetapkan oleh Allah kepada hamba-Nya di dalam agama.

al-syarī'ah al-islāmiyyah merupakan kumpulan dari hukum-hukum yang diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad saw. yang berisi dasar akidah, hal yang terkait dengan perbaikan jiwa, dan penjelasan tentang hal-hal yang terkait dengan perbuatan manusia.

BAB DELAPAN

ONTOLOGI HUKUM ISLAM DALAM *SIYĀSAH*

A. Standar Kompetensi

Kajian pada bab ini bukan sekadar memberi pemahaman bagi mahasiswa, bahkan agar mahasiswa mampu melakukan analisis, yaitu analisis tentang konsep negara dan hakikat ontologis hukum Islam dalam konteks *al-siyāṣah al-syarʿiyyah*. Standar kompetensi yang diharapkan ada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS). Untuk mencapai standar kompetensi di atas, maka disajikan materi pembelajaran sebagai berikut:

1. Konsep negara menurut aliran-aliran filsafat hukum Islam;
2. Hakikat ontologis hukum Islam dalam konteks *al-siyāṣah al-syarʿiyyah*.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi, yaitu mampu mengintegrasikan antara konsep berpikir kefilosofan dengan materi yang disajikan dalam perkuliahan. Untuk itu, kuliah dilaksanakan dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah sebagai pengantar kuliah;
2. Responsi untuk mendapatkan umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi kelompok untuk mengidentifikasi adanya sikap integrasi antara konsep berpikir kefilosofan dan materi yang disajikan;

Masuk pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharapkan mampu memberikan reaksi kompleks, untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang konsep negara menurut aliran-aliran filsafat hukum Islam dan hakikat ontologis hukum Islam dalam konteks *al-siyāṣah al-syarʿiyyah*;
2. Membangun skema tentang hakikat ontologis hukum Islam dalam konteks *al-siyāṣah al-syarʿiyyah*.

Mahasiswa juga diberi tugas mandiri berdasar pertimbangan dosen. Ketiga ranah tersebut dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

B. Hakikat Hukum Islam dalam Konteks *Siyāsah*

Pada Bab Tujuh disimpulkan bahwa hakikat ontologis hukum Islam bersifat dualisme, yaitu *khiṭāb* Allah dan *khiṭāb* ulil amri. Namun ada satu hal yang perlu diperdalam, yaitu masalah yang terkait dengan kedaulatan *khiṭāb* ulil amri, apakah karena *khiṭāb* ulil amri itu sendiri, atau disebabkan oleh faktor lain yang transenden. Hal ini menuntut kajian tentang hakikat ontologis *khiṭāb* ulil amri sebagai hukum.

Membicarakan hakikat ontologis hukum Islam dalam konteks *siyāsah* menuntut kajian tentang konsep negara, maka kajian ini dipilah menjadi dua sub kajian. Seperti dilakukan sebelumnya, penelusuran ini merentang dari abad klasik, modern sampai kontemporer.

1. Konsep negara

Secara bahasa, menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), kata negara berarti organisasi dalam suatu wilayah yang mempunyai kekuasaan tertinggi yang sah dan ditaati oleh rakyat.¹ Adapun secara terminologis, negara adalah wadah suatu bangsa yang diciptakan oleh negara itu sendiri untuk mencapai cita-cita dan tujuan bangsa.² Melihat definisi ini, tampak ada dua aspek yang diperhatikan, pertama tentang hakikat ontologis keberadaan negara, kedua tentang konsep negara.

Kata wadah pada definisi di atas menunjukkan bahwa hakikat ontologis negara dilihat sebagai ada secara abstrak-konseptual, yaitu relasi yang membentuk suatu sistem pemerintahan. Secara bahasa kata pemerintahan berarti proses, cara atau perbuatan memerintah.³ Secara terminologis, kata pemerintahan berarti penggunaan kekuasaan negara oleh yang berwenang untuk menentukan keputusan dan kebijaksanaan.⁴ Jadi sistem pemerintahan bisa dikatakan sebagai mekanisme

¹ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 956.

² Soehino, *Ilmu Negara*, edisi ketiga, cet. VII (Yogyakarta: Liberty, 2005), hlm. 146.

³ Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 1057.

⁴ Inu Kencana Syafi'ie, *Ilmu Pemerintahan dan Al-Qur'an*, edisi revisi, cet. I (Jakarta: Bumi Aksara, 2004), hlm. 4.

penentuan keputusan atau kebijakan oleh yang berwenang.

Sementara konsep negara dalam definisi di atas, adalah sarana untuk mencapai cita-cita bangsa. Dengan demikian, cita-cita bangsa dicapai melalui mekanisme penentuan keputusan atau kebijakan oleh yang berwenang. Hakikat ontologis dan konsep negara seperti ini telah didiskusikan sejak dari abad klasik sampai di era kontemporer sekarang ini. Para ulama di abad klasik telah melakukan diskusi mendalam tentang hakikat dan konsep negara menurut Islam, hal ini bisa disimak dari karya-karya yang dihasilkan. Berikut ini dicontohkan beberapa karya di antara karya-karya lainnya:⁵

1. Syihāb al-Dīn ibn Aḥmad ibn Abī Rabī' (w. 272H/885 M) dalam karyanya *Sulūk al-Mālik fī Tadbīr al-Mamālik*;
2. Abū Naṣr ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭarkhan ibn Unzalagh al-Farabī (w. 339 H/950 M) dalam karyanya *Arā' Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah, Taḥṣīl al-Sa'ādah* dan *al-Siyāsah al-Madāniyyah*;
3. Abū Ḥasan 'Alī ibn Ḥabīb al-Mawardī al-Baṣrī al-Syāfi'i (w. 450 H/1059 M) dalam karyanya *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah, Qawānin al-Wizārah wa Siyāsah al-Mālik* dan *al-Rutbah fī Ṭalab al-Ḥisbah*;
4. Al-Qāḍī Abī Ya'lā Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Farra' al-Ḥanbalī (w. 458 H/1066 M) dalam karyanya *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*;
5. Imām al-Ḥarāmayn al-Juwaynī al-Syāfi'i (w. 478 H/1085 M) dalam karyanya *Ghiyāṣ al-Umam fī al-Tiyāṣat al-Ẓulm*;
6. Abū Ḥāmid al-Ghazālī al-Syāfi'i (w. 505 H/1111 M) dalam karyanya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, al-Iqtisād fī al-I'tiqād* dan *al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk*;
7. Ibn Taymiyyah al-Ḥanbalī (w. 728 H/1328 M) dalam karyanya *al-Siyāsah al-Syar'iyyah*;
8. Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān ibn Khaldūn al-Ḥaḍramī al-Mālikī (w. 808 H/1406 M)) dalam karyanya *Muqaddimah*.

⁵ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, edisi V (Jakarta: UI-Press, 2003), hlm. 42, dst. Dalam penelitiannya Munawir Sjadzali membatasi pada enam tokoh, yaitu Ibn Abī Rabī', al-Farabī, al-Mawardī, al-Ghazālī, Ibn Taymiyyah dan Ibn Khaldūn.

Memperhatikan nama-nama di atas, tampak bahwa Ibn Abī Rabī' dan al-Farabī adalah filosof, sedangkan yang lain merupakan tokoh aliran Mutakallimin. Memerhatikan kajian tentang konsep negara, para tokoh filsafat hukum Islam membicarakannya dari perspektif Alquran. Umumnya keberadaan negara dikaitkan dengan delegasi kewenangan kepada ulil amri berdasar perintah Alquran berikut ini:⁶

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat”. (Q.S. al-Nisa': [4] 58).

Menurut al-Qurṭubī, ayat ini merupakan induk hukum yang mencakup seluruh ajaran agama dan syarak. Ia mengutip pendapat 'Alī ra., bahwa *khiṭāb* dalam ayat ini ditujukan khusus kepada pemimpin.⁷ Lalu kepada rakyat diperintahkan untuk taat kepada ulil amri:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan ta'atilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Alquran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”. (Q.S. al-Nisa': [4] 59).

Meski filosof melihat keberadaan negara secara rasional, namun umumnya mereka sepakat tentang kewenangan ulil

⁶ Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Syar'iyah fi Islāhī al-Rā'i wa al-Ra'iyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah), hlm. 8.

⁷ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, jld. V (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), hlm. 223.

amri berdasarkan dua ayat di atas. Perbedaan pendapat terlihat dalam hal status hukum mendirikan negara. Al-Farabī melukiskan bahwa pendirian negara merupakan fitrah yang alamiah, karena manusia saling membutuhkan antara satu sama lain sehingga terbentuklah masyarakat, tujuannya untuk mencapai kesempurnaan, yaitu *sa'ādah*.⁸ Ini indikator, bahwa pendirian negara merupakan kewajiban rasional yang dilihat dari perspektif antroposentrisme. Pendapat serupa dapat disimak dari Ibn Abī Rabi', saat membicarakan kepemimpinan ia mengutip ayat ini:⁹

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ
لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

Dan dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. al-An'am [6]: 165).

Ayat ini dijadikan dalil oleh filosof, maka diyakini pembentukan negara dan keberadaan pemimpin adalah proses alamiah sesuai fitrah manusia. Berbeda dari filosof, Abū Ya'lā al-Farrā' justru melihat hukum pendirian negara secara teosentris. Pengikut mazhab fikih Imam Aḥmad ibn Ḥanbal ini menyatakan bahwa kewajiban itu timbul dari dalil *sam'ī*, sebab akal tidak dapat memberi ketetapan hukum.¹⁰ Adapun menurut al-Māwardī¹¹ dan al-Juwaynī,¹² keduanya pengikut mazhab al-Syāfi'ī, hukum wajib mendirikan negara ditetapkan berdasarkan

⁸ 'Ali 'Abd al-Wāḥid Wāfi, *al-Madīnat al-Faḍīlah li al-Farābī*, (Kairo: Nahḍat Maṣr, t.th.), hlm. 36.

⁹ Siyhāb al-Dīn ibn Aḥmad ibn Abī Rabi', *Sulūk al-Mālik fi Tadbīr al-Mamālik*, (Riyad: Dār al-'Azariyyah, 2010), hlm. 128.

¹⁰ Abī Ya'lā Muḥammad ibn Ḥusayn Al-Farrā', *Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Kairo: Maktabah al-Qur'ān, t.th.), hlm. 27.

¹¹ Al-Mawardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah* (Kairo: Maktabah al-Taufiqiyyah, t.th.), hlm. 16.

¹² Al-Juwaynī, *Ghiyās al-Umam fi Tiyyās al-Ẓulm*, (Iskandariah: Dār al-'Aqīdah, 2006), hlm. 68.

ijmak umat. Pendapat ini moderat, sebab ijmak kembali pada Alquran dan Sunah sehingga bersifat teoantroposentris. Menurut Munawir Sjadzali, pendapat al-Māwardī ini merupakan teori kontrak sosial, di Barat teori ini baru muncul pada abad ke-16.¹³ Tiga macam konsep pembentukan negara ini menjadi sebab perbedaan konsep tentang otoritas pemerintah.

Perbedaan pendapat selanjutnya terjadi pada masalah pemilihan pemimpin. Syi'ah, menyatakan harus melalui petunjuk langsung (*bi al-naṣṣ wa al-ta'yīn*),¹⁴ ini termasuk pendapat yang ekstrem teosentris. Sementara filosof yang ekstrem antroposentris, sama sekali melepas persoalan ini dari urusan agama. Adapun sebagian Mutakallimin, antara lain al-Juwaynī, melihat masalah ini secara moderat, bahwa pemilihan pemimpin dilakukan melalui *ahl ḥilli wa al-'aqq*.¹⁵ Perbedaan konsep ini berefek pada konsepsi tentang otoritas ulil amri dalam hal *taqnīn*.

Berbeda dari diskusi klasik, ulama abad modern dan kontemporer cenderung setuju dengan sistem pemilihan umum demokratis, sebab memberi peluang terpilihnya pemimpin yang disukai rakyat. Hal ini bisa memberikan kelegaan dalam pelaksanaan *taklīf* dari ayat 59 surat al-Nisa' yang memerintahkan umat untuk taat kepada ulil amri. Dilihat dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, ini dapat menjadi sarana (*wasā'il*) untuk mencapai tujuan (*maqāṣid*), yaitu terpilihnya pemimpin yang dapat menjalankan amanah dengan baik.¹⁶

Setelah negara berdiri dan adanya pemimpin, lalu bagaimana konsep negara islami? Para filosof dan Mutakallimin sepakat bahwa negara islami merupakan institusi pelaksana ketentuan syariat, namun ada perbedaan perspektif dalam melihatnya. Al-Farābī melihat konsep negara Islam dalam konteks menjalankan misi kekhalifahan di muka bumi. Konsep ini juga menjadi pembeda antara konsep negara ideal menurut al-

¹³ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*, hlm. 67.

¹⁴ Al-Syahrastānī, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dār Fikr, 2005), hlm. 30.

¹⁵ Al-Juwaynī, *Ghiyāṣ al-Umam...*, hlm. 90.

¹⁶ Yūsuf al-Qaraḍawī, *al-Dīn wa al-Siyāsah*, cet. (Kairo: Dar al-Syuruq, 2007), hlm. 29.

Farābī dengan pemikiran filosof Yunani, sebab al-Farābī membangun konsepnya berbasis ajaran Alquran.¹⁷ Sementara itu, Imam al-Māwardī dari aliran Mutakallimin justru menjelaskan konsep negara islami dari perspektif teoantroposentris, ia menyatakan:¹⁸

الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

Imamah diadakan untuk melanjutkan tugas kenabian dalam memelihara agama dan siasat dunia.

Konsep serupa juga dikemukakan oleh Imam al-Juwaynī, ia menyatakan bahwa imamah adalah konsep kepemimpinan sempurna yang mencakup pemeliharaan kepentingan agama dan juga dunia. Di dalamnya terkandung pemeliharaan kekuasaan, pembinaan masyarakat, menegakkan dakwah lewat hujah dan kekuatan militer, melawan kezaliman, membantu orang yang terzalimi, menindak orang yang menahan hak orang lain, dan menyampaikan hak kepada pemiliknya.¹⁹ Demikian pula Ibn Khaldūn, ia menyatakan bahwa hakikat *khilāfah islāmiyyah* adalah pemeliharaan agama dan *siyāsah* perkara duniawi.²⁰

Kesepakatan tentang konsep negara islami yang dualisme juga diikuti oleh para ulama di abad modern. Misalnya Muḥammad ‘Abduh, ia mengakui tentang berperannya negara dalam hal yang terkait dengan keberlakuan agama.²¹ Pemikiran serupa juga terlihat pada pemikiran para sarjana muslim kontemporer. Salah satu di antaranya pendapat ‘Abid al-Jabiri, menurutnya keberadaan negara bersifat dualisme, yaitu sebagai kekuasaan yang melaksanakan hukum syariat di satu sisi, dan negara sebagai lembaga sosial di sisi lain.²² Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa umat Islam sejak abad klasik sampai kon-

¹⁷ Wāfi, *al-Madīnat al-Faḍīlah li al-Farābī...*, hlm. 39.

¹⁸ Al-Mawardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah...*, hlm. 16.

¹⁹ Al-Juwaynī, *Ghiyās al-Umam...*, hlm. 68.

²⁰ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 191.

²¹ Muḥammad ‘Abduh, *al-A’māl al-Kāmilah*, tahkik: Muḥammad ‘Imārah, cet. I, jld. I (Beirut: Dār al-Syurūq, 1993), hlm. 107.

²² Muḥammad ‘Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), hlm. 62.

temporer sepakat tentang konsep negara islami yang dualisme; yaitu sebagai pelayan kepentingan agama di satu sisi dan di sisi lain sebagai pelayan kepentingan duniawi rakyatnya.

Selanjutnya perbedaan pendapat tentang sistem negara, umumnya para pemikir klasik muslim cenderung berorientasi monakhi. Namun menariknya, bukan monarki dalam arti yang absolut. Ketaatan rakyat tetap dilihat sebagai *taklif* dari syarak yang dapat terus berlaku selama pemimpin tidak menggunakan wewenang untuk tujuan maksiat. Bahkan menurut Imam al-Māwardī, pemimpin dapat dimakzulkan jika berbuat munkar atau mengikuti hawa nafsunya.²³ Hanya saja pemikir muslim klasik tidak menjelaskan mekanisme dan teknis untuk melaksanakan pengawasan dan pemakzulan dimaksud. Hal ini menunjukkan bahwa sistem negara Islam tidak dianggap teokratis.

Negara Madinah yang muncul pada tahun 622 M, dilihat sebagai pemerintahan Nabi dengan sistem kepemimpinan kabilah. Bentuk ini dilanjutkan oleh khulafaurrasyidin dengan model *khilāfah* yang artinya pengganti Rasul saw. Kemudian gelar *khilāfah* diganti menjadi *amīru al-mu'mīnīn*, yaitu pemimpin kaum mukmin. Dengan demikian, sistem pemerintahan Negara Islam Madinah yang spesifik Arab diteruskan oleh sahabat, namun berubah setelah habis periode sahabat.

Menurut Muhammad Husain Haekal, ciri kepemimpinan kabilah ini terlihat pada kendali pemerintahan yang dipegang oleh orang yang dianggap paling mampu menguasai dan juga memiliki kekuatan untuk membangun pertahanan, perlindungan, serta memiliki kebijaksanaan dalam mengatur negara. Pemimpin kabilah memusatkan kekuasaan di tangannya, Haekal mencontohkan pemerintahan Umar sebagai sistem yang ideal, di mana Umar sendiri yang memutuskan perkara seperti kisas. Bagi Haekal, pemerintahan Umar ini lebih mirip dengan sistem pemerintahan Arab pedalaman (Badui) dari pada sistem yang berasal dari Persia dan Romawi, yaitu sistem Monarki.²⁴

Sistem negara seperti ini bukan teokratis, walau yang

²³ Al-Mawardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah...*, hlm. 40.

²⁴ Muhammad Husain Haekal, *Umar bin Khattab*, terj. Ali Audah, cet. IV (Jakarta: Litera Antarnusa, 2003), hlm. 662.

memegang tampuk pimpinan adalah Nabi. Ini disepakati oleh oleh pemikir muslim klasik dan modern. Muḥammad ‘Abduh menolak konsep pemerintahan teokrasi yang diklaim oleh penulis Barat sebagai sistem pemerintahan Islam. Ia mengatakan dalam Islam tidak dikenal sistem pemerintahan teokrasi sebagaimana yang berlaku dalam masyarakat Kristen.²⁵ Konsep serupa juga bisa dibaca dari ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, ia menyatakan pemerintahan Islam berdasar Alquran dan *syūra*, bukan teokrasi.²⁶ Hal serupa juga terlihat pada pendapat pemikir kontemporer.

Lahirnya negara modern menimbulkan diskusi tentang sistem negara ideal. Ulama abad modern dan kontemporer menyatakan bahwa sistem negara islami ideal tidak bertentangan dengan model negara demokratis.²⁷ Jika inti demokrasi adalah pengakuan kebebasan warga negara dan pengakuan atas kesetaraan martabat masyarakat. Maka ini tidak bertentangan dengan ajaran Islam, sebab secara induktif (*istiqrā’*) nas syariat menghendaki kesetaraan martabat manusia, dan menjamin kebebasan. Namun Islam tidak membuka kebebasan terlalu lebar seperti yang dikehendaki oleh sebagian orang, tetapi dibatasi dalam bingkai syariat. Dari itu Yūsuf al-Qaraḍawī melihat sistem pemerintahan yang dikehendaki Islam adalah negara madani (*civil society*),²⁸ dan secara teknis bisa diwujudkan lewat demokrasi.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa ulama dari abad klasik, modern sampai kontemporer sepakat, bahwa *taklīf* dalam Alquran yang menuntut peran kekuasaan menjadi dasar terikatnya Islam dengan suatu lembaga pemerintahan. Akan tetapi, diamnya *al-Syāri’* dari penetapan satu sistem pemerintahan tertentu, berarti kelonggaran bagi sistem kelembagaan negara apapun sebagai pengembalian amanah.

²⁵ ‘Abduh, *al-A’māl al-Kāmilah...*, hlm. 107.

²⁶ ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, *al-Islām wa Awdā’unā al-Siyāsiyyah* (Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1951), hlm. 78.

²⁷ Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā’ī fi al-Islām*, cet. II (Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisiyyah li al-Tawzī’, 1985), hlm. 214.

²⁸ Al-Qaraḍawī, *al-Dīn wa al-Siyāsah...*, hlm. 29.

Sebelum beranjak pada kajian tentang hakikat ontologis hukum dalam konteks *siyāsah*, perlu dieksplisitkan beberapa kesepakatan:

1. Ulama sepakat tentang konsep negara islami yang dualisme: yaitu di satu sisi sebagai pelayan kepentingan agama dan di sisi lain sebagai pelayan kepentingan duniawi rakyatnya;
2. Ulama sepakat bahwa Islam menuntut adanya pemerintah, tapi tidak diberi ketetapan tentang sistem pemerintahan tertentu;

Selain itu, ada pula beberapa perbedaan pendapat yang dapat diringkaskan sebagai berikut:

1. Tentang hakikat ontologis keberadaan negara:
 - Abū Ya'lā al-Farrā' al-Ḥanbalī melihat dari perspektif teo-sentris (konsekuensi dari perintah syarak/dalil *sam'ī*);
 - filosof melihatnya secara antroposentrisme (konsekuensi fitrah);
 - al-Māwardī dan al-Juwaynī melihat hakikat keberadaan negara secara teoantroposentris (konsekuensi ijmak).
2. Tentang pemilihan pemimpin:
 - aliran kalam Syi'ah melihatnya secara teosentris, yaitu harus melalui petunjuk langsung (*bi al-naṣṣ wa al-ta'yīn*);
 - filosof melihat dari perspektif antroposentrisme sehingga masalah pemilihan pemimpin lepas dari agama;
 - Imam al-Juwaynī melihatnya secara moderat, bahwa pemilihan pemimpin dilakukan melalui *ahl ḥilli wa al-'aqd*.

Kesepakatan di atas menjadi dasar untuk memahami adanya otoritas pemerintah dalam ranah hukum. Sementara perbedaan tentang hakikat ontologis negara dan pemilihan pemimpin menjadi dasar untuk menentukan sikap tentang hakikat ontologis hukum Islam dalam konteks *siyāsah*. Mari mendiskusikannya secara perlahan.

2. Ontologi hukum Islam dalam konteks *siyāsah*

Kajian pada Bab Satu menunjukkan bahwa kata hukum dalam arti konvensional bisa disebut qanun *syar'ī* di satu sisi dan qanun *waq'ī* di sisi lain. Hal ini menimbulkan pertanyaan,

benarkah kedua jenis qanun ini saling beroposisi? Masalah ini berkaitan dengan otoritas negara atau pemimpin. Dalam hal ini, pendapat ulama berbeda-beda, yaitu mengikuti pendirian masing-masing dalam hal hakikat ontologis keberadaan negara dan pemilihan pemimpin. Perhatikan proposisi ini:

- Jika keberadaan negara dan keberadaan pemimpin adalah kewajiban agama, maka produk hukum pemerintah adalah bagian dari agama.
- Jika keberadaan negara dan keberadaan pemimpin lepas dari agama, maka produk hukum pemerintah tidak ada kaitan dengan agama.
- Jika keberadaan negara dan keberadaan pemimpin bertentangan dengan ajaran agama Islam, maka produk hukum pemerintah juga bertentangan dengan ajaran agama Islam.

Memerhatikan ketiga proposisi ini, yang pertama cenderung ekstrem teosentris, sedang yang kedua ekstrem antroposentris. Adapun yang ketiga merupakan moderasi yang bersifat teoantroposentris. Sesuai peta konsep di Bab Satu, maka yang harus dilakukan adalah moderasi-dualisme, yaitu menerima dan memadukan dua sisi ekstrem sehingga menjadi pola berpikir multiperspektif dan multidimensional. Nah, untuk memahami moderasi ini diperlukan sebuah kerangka konseptual.

Imam al-Juwaynī, saat membahas tentang hukum wajib memilih pemimpin, beliau mengutip ucapan ‘Uṣmān ibn ‘Affān berikut ini:²⁹

وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن

Hal-hal yang dipelihara oleh Allah melalui sultan lebih banyak dari pada yang dipelihara melalui Alquran.

Oleh Ibn ‘Āsyūr, ucapan ‘Uṣmān ibn ‘Affān ini dijadikan konsep untuk memetakan wilayah mana yang menuntut peran ulil amri, ia menyebutnya teori *al-wāzī*.³⁰ Kata *wāzī* berasal

²⁹ Al-Juwaynī, *Ghiyās al-Umam...*, hlm. 68.

³⁰ Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 120.

dari kata *waza'a* yang secara kebahasaan berarti menahan diri dari hawa nafsu.³¹ Secara terminologis kata *wāzi'* berarti tabiat menahan diri, dalam arti terhadap sesuatu yang buruk. Bagi Ibn 'Āsyūr, membicarakan *al-wāzi'* berarti membahas tentang implementasi syariat. Ia membagi tiga *al-wāzi'*:

1. *al-wāzi' al-jibillī*, yaitu keterpeliharaan dari dalam diri manusia;
2. *al-wāzi' al-dīnī*, yaitu keterpeliharaan dari agama; dan
3. *al-wāzi' al-sultānī*, keterpeliharaan yang bersumber dari penguasa.

Al-Wāzi' al-jibillī merupakan fitrah manusia, berupa dorongan untuk mewujudkan maslahat dan menghindari mafsadat.³² Namun ada kalanya fitrah melemah ketika dorongan hawa nafsu lebih kuat dalam diri manusia. Ini berarti tidak lagi terpelihara oleh fitrah dalam dirinya sehingga perlu faktor eksternal. Di sini perintah dan larangan agama menjadi faktor pemelihara yang bisa mencegahnya dari kejahatan. Ini yang disebut dengan *al-wāzi' al-dīnī*, tetapi ada kalanya faktor yang kedua ini lemah, tidak mampu mencegah seseorang dari kejahatan.

Manakala *al-wāzi' al-dīnī* lemah di suatu waktu, pada komunitas tertentu, atau dalam kondisi tertentu, maka diyakini adanya faktor berlawanan yang lebih dominan dibanding *al-wāzi' al-dīnī*, yaitu hawa nafsu atau kepentingan pribadi dan/atau kelompok. Dari itu, dibutuhkan *al-wāzi' al-sultānī*, yaitu peran pemerintah dalam hal penanggulangan terhadap orang-orang yang melanggar *al-wāzi' al-dīnī*. Di sinilah daya paksa melalui sanksi yang diterapkan oleh pemerintah diperlukan.

Menurut Ibn 'Āsyūr, dari ketiganya, *al-wāzi' al-dīnī* harus selalu diperhatikan, sedangkan *al-wāzi' al-sultānī* hanya pelaksana bagi *al-wāzi' al-dīnī*, adapun *al-wāzi' al-jibillī* merupakan

³¹ Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab*, jld. IX (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003), hlm. 289.

³² M. 'Usman Najati. *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rofi'i 'Usmani (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 10, 13, dst. 'Usman Najati mencontohkan dua dorongan fisiologis yang disebut dalam Alquran: 1) dorongan menjaga diri; 2) dorongan untuk mempertahankan kelestarian hidup jenis yang terdiri dari dorongan seksual dan dorongan keibuan.

persiapan untuk *al-wāzi' al-dīnī*. Jadi yang menjadi poros utama dalam pandangan syariat adalah *al-wāzi' al-dīnī*, sehingga ia harus dijaga agar tidak dibatalkan. Dengan demikian, jelaslah bahwa *al-wāzi' al-sultānī* merupakan sarana untuk mewujudkan *al-wāzi' al-dīnī*.³³ Mengingat *al-wāzi' al-sultānī* dituangkan dalam bentuk qanun, maka dapat dipahami arti keberadaan qanun sebagai pelayan (*khādim*) bagi syariat.³⁴

Berdasarkan teori *al-wāzi'* ini, dapat dipahami otoritas negara dalam *taqnīn* tidaklah mutlak bebas, melainkan terbatas. Tetapi batas itu juga tidak boleh sampai melumpuhkan supremasi hukum/qanun yang dibuat oleh ulil amri. Seperti dikatakan oleh 'Abd al-Qādir 'Awdah, undang-undang tanpa kekuasaan seperti tubuh yang tanpa ruh. Lalu ada-tidaknya pengaruh undang-undang sebagai aturan hukum bagi manusia ditentukan oleh kadar kedaulatan undang-undang itu atas diri mereka.³⁵ Hal ini mengantarkan diskusi pada ranah kedaulatan *khiṭāb* ulil amri.

Kembali pada pendapat aliran-aliran filsafat hukum Islam, bagi yang melihat keberadaan negara sebagai kewajiban agama dan memilih pemimpin harus dilakukan dengan cara petunjuk langsung (*bi al-naṣṣ wa al-ta'yīn*), maka kedaulatan *khiṭāb* ulil amri bersifat teosentris. Sebaliknya mereka yang melepaskan keberadaan negara dan pemilihan pemimpin dari agama, maka kedaulatan *khiṭāb* ulil amri dilihat secara antroposentris. Kedua pendapat ini ekstrem, maka harus dimoderasi.

Baik perspektif teosentris maupun antroposentris dalam melihat kedaulatan hukum, sama-sama menghadapi kontradiksi. Sebab otoritas membuat hukum bukan sekadar soal izin membuat perintah, tapi juga soal kepatuhan. Ini jelas dalam apa yang dilukiskan oleh H.L.A Hart sebagai salah satu dari tiga masalah hukum yang selalu dipertanyakan, yaitu

³³ Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 121.

³⁴ 'Abd Allāh Mabruk al-Najjār, *al-Madkhal al-Mu'āṣir li Fiqh al-Qānūn*, cet. I (Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 2001), hlm. 5.

³⁵ 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Islām wa Awdā'unā al-Qanūniyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1981), hlm. 30.

hakikat ontologis aturan. Hart melukiskan sebagai berikut:³⁶

Kita mengira—demikian klaim para pengkritik—ada sesuatu dalam aturan yang mengikat, menuntun, atau menjustifikasi kita untuk berbuat, ini adalah ilusi, tapi berguna. Semua itu, melampaui dan mengatasi fakta sekumpulan perilaku tertentu dan reaksi yang diprediksi terhadap pelanggaran, yaitu perasaan kuat kita sendiri untuk mematuhi aturan dan menindak yang tidak patuh. Kita tidak memahami perasaan ini sebagaimana adanya, kecuali hanya membayangkan sesuatu di luar sana, semacam bagian yang tak terlihat dari alam semesta yang menuntun dan mengendalikan kita dalam aktivitas ini. Jadi kita benar-benar berada dalam fiksi, dengan apa yang dikatakan hukum selalu terhubung. Oleh karena mengadopsi fiksi ini, kita bisa berbicara tentang pemerintahan oleh hukum, ‘bukan oleh manusia’.

Kutipan ini memperlihatkan bagaimana masalah otoritas ulil amri dalam membuat hukum memerlukan faktor lain yang transenden, yaitu kedaulatan. Sepintas hal ini terjawab oleh perspektif teosentris, sebab kedaulatan *khiṭāb* ulil amri diperoleh secara ilahiah sehingga memiliki otoritas untuk memberikan perintah dan larangan atas nama Allah. Tetapi masalahnya, wahyu telah berhenti, sedangkan masalah hukum tidak pernah habis. Sementara itu, setelah Rasulullah saw. wafat, tidak ada lagi manusia yang bisa menerima wahyu dari Allah, maka perspektif ini mengalami kontradiksi internal.

Sebaliknya, perspektif antroposentris mengalami kontradiksi dari segi pengabaian faktor transendental hukum. Perhatikan, jika ulil amri sebagai pembuat hukum (legislator) diikat oleh aturan-aturan tertentu, itu artinya legislator tidak memiliki kedaulatan. Logikanya, aturan yang dibuat oleh legislator bisa batal jika bertentangan dengan aturan yang

³⁶ H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, edisi ketiga, (Oxford: Oxford University Press, 2012), hlm. 11-12. We merely think, so such critics claim, that there is something in the rule which binds us to do certain things and guides or justifies us in doing them, but this is an illusion even if it is a useful one. All that there is, over and above the clear ascertainable facts of group behaviour and predictable reaction to deviation, are our own powerful ‘feelings’ of compulsion to behave in accordance with the rule and to act against those who do not. We do not recognize these feelings for what they are but imagine that there is something external, some invisible part of the fabric of the universe guiding and controlling us in these activities. We are here in the realm of fiction, with which it is said the law has always been connected. It is only because we adopt this fiction that we can talk solemnly of the government ‘of laws not men’.

lebih tinggi yang mengikat legislator. Adanya aturan yang batal sudah cukup sebagai argumen bahwa legislator tidak memiliki kedaulatan.

Dua perspektif ekstrem ini mengalami kontradiksi yang tidak bisa diselesaikan selama masih berdiri pada salah satu sisi ekstrem tersebut. Tetapi kontradiksi ini bisa dimoderasi dengan sikap dualisme, caranya dengan melihat kedaulatan negara secara teosentris di satu sisi dan juga dilihat secara antroposentris di sisi lain. Hal ini dimungkinkan karena adanya kesepakatan umat Islam tentang konsep negara islami yang dualisme. Perhatikan dua proposisi berikut ini:

- Negara adalah pelayan kepentingan agama dan pelayan kepentingan duniawi rakyatnya, maka konsep negara islami adalah dualisme.
- Islam menuntut adanya pemerintahan, tapi tidak ditetapkan sistem pemerintahan tertentu, maka otoritas ulil amri bersifat dualisme, di satu sisi menerima amanah Allah dan di sisi lain amanah rakyat.

Berdasarkan dua proposisi ini, maka di satu sisi negara Islam menjalankan peran yang teosentris, di mana ulil amri akan dimintai pertanggungjawaban oleh Allah. Tapi di sisi lain, ia menjalankan peran antroposentris yang harus dipertanggungjawabkan kepada rakyat. Nah, dalam menjalankan kedua peran ini, ulil amri memiliki otoritas untuk membuat qanun yang memiliki kedaulatan hukum.

Kedaulatan hukum bukan diperoleh secara alamiah karena ia adalah pemimpin umat, tapi karena perintah Allah kepada rakyat agar patuh kepada ulil amri, yaitu dalam Surah al-Nisa' ayat 59. Ibn 'Āsyūr ketika menafsirkan ayat ini mengutip perkataan 'Alī ra. berikut ini:³⁷

«حَقٌّ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَحْكُمَ بِالْعَدْلِ وَيُوَدِّي الْأَمَانَةَ، فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَحَقٌّ عَلَى الرِّعْيَةِ أَنْ يَسْمَعُوا وَيَطِيعُوا»

Kewajiban atas imam adalah memutuskan hukum secara adil

³⁷ Muḥammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jld. III (Tunisia: Dār al-Tūnisiyyah, 1984), hlm. 188.

dan menunaikan amanah. Apabila itu dilakukan, maka wajib atas rakyat untuk mendengarkan dan menaatinya.

Perkataan 'Alī ra. ini menunjukkan; bahwa otoritas ulil amri dalam membuat hukum tidak bersifat mutlak, tapi dikaitkan dengan pelaksanaan perintah Allah, yaitu berbuat adil dan menunaikan amanah. Jadi otoritas ulil amri bersifat dualisme, yaitu teoantroposentris. Jika aturan yang dibuat memenuhi kriteria keadilan dan penunaian amanah, maka aturan tersebut memiliki landasan kedaulatan transendental, yaitu kepatuhan terhadap perintah Allah agar rakyat menaati ulil amri.

Di sisi lain, aturan yang dibuat oleh ulil amri bukan perintah atau larangan Allah langsung. Hal ini jelas karena pada ranah *siyāsah* bisa dikatakan sedikit sekali ayat-ayat Alquran atau Hadis tertentu yang mengaturnya secara khusus (*aṣl mu'ayyan*). Dengan demikian aturan yang dikeluarkan oleh ulil amri bersifat antroposentris, sebab dibuat oleh manusia. Tetapi ulil amri memiliki otoritas membuat aturan dalam rangka menjalankan perintah menegakkan keadilan dan menunaikan amanah. Oleh karena itu, *khiṭāb* ulil amri hilang kedaulatannya jika terbukti menyimpang dari keadilan dan penunaian amanah.

Konsep dualisme inilah yang melahirkan terminologi *siyāsah syar'īyyah* dan *siyāsah waḍ'īyyah*, atau dari segi hasilnya disebut qanun *syar'ī* dan qanun *waḍ'ī*. Dilihat dari perspektif kedaulatan, qanun *syar'ī* memiliki kedaulatan transendental karena bersumber dari syariat, yaitu nas Alquran dan Sunah, baik secara tekstual maupun secara kontekstual. Dengan demikian, qanun *syar'ī* memenuhi syarat kedaulatan hukum dalam arti kepatuhan terhadap hukum itu sendiri, jadi dapat disebut sebagai pemerintahan oleh hukum, bukan oleh manusia.

Berbeda dari qanun *syar'ī*, qanun *waḍ'ī* hanya memiliki sumber yang berasal dari manusia dan lingkungannya. Misalnya pendapat ahli hukum (*arā' ahl baṣr*), kebiasaan (*'urf*), adat, pengalaman (*al-tajārib*), dan aturan-aturan terdahulu (*al-awḍā' al-mawrūṣah*). Semua sumber ini bersifat dinamis, karena *'urf*,

adat istiadat, pengalaman, budaya dan pandangan manusia berkembang dan berbeda-beda.³⁸ Qanun seperti ini berpeluang menyimpang dari syariat, terutama jika *syūrā* dimaknai sebagai suara terbanyak. Sebab bisa saja kebenaran terkalahkan oleh apa yang disebut oleh al-Ghazālī sebagai ijmak *ahl al-bāṭil*.³⁹ Tetapi dalam Islam, sumber-sumber yang baru saja disebut dapat diterima jika terbukti sejalan atau tidak bertentangan dengan syariat.

Batasan penerimaan Islam terhadap *‘urf*, adat dan lainnya yang sejenis, menjadi dasar untuk membedakan antara qanun *syar’ī* dan qanun *waḍ’ī*. Ini juga menjadi argumen bahwa qanun *syar’ī* adalah bagian dari sistem hukum Islam, ini dibahas pada bab berikutnya. Adapun pada kajian ini, tampak bahwa qanun *syar’ī* dan qanun *waḍ’ī* ibarat dua sisi dari satu keping mata uang yang sama.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa hakikat ontologis hukum Islam dalam konteks *siyāsah* adalah aturan pemerintah yang sejalan dengan ajaran Alquran dan Sunah, baik sejalan dalam arti tekstual maupun kontekstual. Aturan seperti ini memiliki kedaulatan yang transendental sehingga wajib dipatuhi. Oleh karena itu, hukum dalam konteks *siyāsah* tidak keluar dari sistem hukum Islam.

C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Para filosof muslim melihat proses terbentuknya negara dari perspektif antroposentrisme, yaitu berjalan sesuai fitrah alamiah. Sebagian Mutakallimin, antara lain al-Farrā’ al-Ḥanbalī, melihat proses terbentuknya negara dari perspektif teosentrisme, bersifat normatif berdasar perintah agama. Adapun Mutakallimin moderat melihat pembentukan negara

³⁸ Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah dan Undang-undang Dasar 1945; Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, (Jakarta: UI Press, 1995), hlm. 11

³⁹ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fi ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), hlm. 153.

berdasarkan ijmak umat, jadi dilihat secara dualisme, yaitu dari perspektif teoantroposentrisme.

2. Dalam konteks pemilihan pemimpin, menurut aliran Syi'ah harus melalui petunjuk langsung (*bi al-naṣṣ wa al-ta'yīn*), jadi dilihat secara teosentris. Sementara aliran yang antroposentris, sama sekali melepaskannya dari agama. Adapun Mutakallimin moderat seperti al-Juwaynī, melihat masalah pemilihan pemimpin secara teoantroposentris, yaitu melalui *ahl ḥilli wa al-'aqd*.
3. Para filosof muslim melihat konsep negara Islam dalam konteks menjalankan misi kekhalifahan di muka bumi. Sementara aliran Mutakallimin melihatnya dari perspektif teosentris, yaitu untuk melanjutkan tugas nabi dalam memelihara agama dan *siyāṣah*.
4. Ulama dari abad klasik, modern sampai kontemporer sepakat, bahwa *taklīf* dalam Alquran yang menuntut peran kekuasaan menjadi dasar terikatnya syariat Islam dengan suatu lembaga pemerintahan. Akan tetapi, diamnya *al-Syārī'* dari penetapan satu sistem pemerintahan tertentu, berarti kelonggaran bagi lembaga apapun sebagai pengemban amanah agama dan rakyat.
5. Aliran-aliran filsafat hukum Islam berbeda pendapat tentang otoritas ulil amri dalam membuat hukum yang dipengaruhi oleh pendirian masing-masing tentang hakikat ontologis keberadaan negara dan pemilihan pemimpin. bagi yang melihat keberadaan negara sebagai kewajiban agama dan memilih pemimpin harus dilakukan melalui cara petunjuk langsung (*bi al-naṣṣ wa al-ta'yīn*), maka kedaulatan negara bersifat ilahiah (teosentris). Sebaliknya mereka yang melepaskan keberadaan negara dan pemilihan pemimpin dari agama, maka kedaulatan negara dilihat secara insaniah (antroposentris).
6. Perbedaan tersebut dapat dimoderasi melalui teori *al-wāzi'*, yaitu terdiri dari: 1) *al-wāzi' al-jibillī*, yaitu keterpeliharaan dari dalam diri manusia; 2) *al-wāzi' al-dīnī*, yaitu keterpeliharaan dari agama; dan 3) *al-wāzi' al-sultānī*, yaitu keter-

peliharaan yang bersumber dari tindakan penguasa.

7. Di satu sisi negara Islam menjalankan peran yang teosentris, di mana ulil amri akan dimintai pertanggungjawaban oleh Allah. Tapi di sisi lain, ia menjalankan peran antroposentris yang harus dipertanggungjawabkan kepada rakyat.
8. Konsep dualisme melahirkan terminologi *siyāsah syar'īyyah* dan *siyāsah waḍ'īyyah*, atau dari segi hasilnya disebut qanun *syar'ī* dan qanun *waḍ'ī*.
9. Dilihat dari perspektif kedaulatan, qanun *syar'ī* memiliki kedaulatan transendental karena bersumber dari syariat, yaitu nas Alquran dan Sunah, baik secara tekstual maupun kontekstual. Dengan demikian, qanun *syar'ī* memenuhi syarat kedaulatan hukum sehingga dapat disebut sebagai pemerintahan oleh hukum, bukan pemerintahan oleh manusia.
10. Hakikat ontologis hukum dalam konteks *siyāsah* adalah aturan pemerintah yang sejalan dengan ajaran Alquran dan Sunah, baik sejalan secara tekstual maupun secara kontekstual, maka ia tidak keluar dari sistem hukum Islam.

D. Saran Bacaan

Ahmad Sukarja. *Piagam Madinah dan Undang-undang Dasar 1945; Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*. Jakarta: UI Press, 1995.

'Awdah, 'Abd al-Qādir. *Al-Islām wa Awḍā'unā al-Qanūniyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1981.

Al-Farrā', Abī Ya'lā Muḥammad ibn Ḥusayn. *Aḥkām al-Sultāniyyah*. Kairo: Maktabah al-Qur'ān, t.th.

Haekal, Muhammad Husain. *Umar bin Khattab*, terj. Ali Audah, cet. IV. Jakarta: Litera Antarnusa, 2003.

Hart, H.L.A. *The Concept of Law*, edisi ketiga. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā'ī fī al-Islām*, cet. II. Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisiyyah li al-Tawzī', 1985.

- Inu Kencana Syafi'ie. *Ilmu Pemerintahan dan Al-Qur'an*, edisi revisi, cet. I. Jakarta: Bumi Aksara, 2004.
- Al-Juwayni. *Ghiyās al-Umam fi Tiyās al-Ẓulm*. Iskandariah: Dār al-'Aqīdah, 2006.
- Al-Māwardī. *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*. Kairo: Maktabah al-Taufiqiyyah, t.th.
- Munawir Sjadzali. *Islam dan Tata Negara; Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, edisi V. Jakarta: UI-Press, 2003.
- Al-Qaraḍawī, Yūsuf. *Al-Dīn wa al-Siyāsah*. Kairo: Dār al-Syuruq, 2007.
- Soehino. *Ilmu Negara*, edisi ketiga, cet. VII. Yogyakarta: Liberty, 2005

E. Latihan

1. Jelaskan pengertian negara secara terminologis.
2. Bedakan secara kontras, perspektif filosof dan Mutakallimin tentang teori terbentuknya negara.
3. Berikan analisis komparatif tentang cara pemilihan pemimpin menurut aliran kalam Syi'ah dan aliran Mutakallimin moderat.
4. Bagaimana konsep negara Islami, jelaskan secara ringkas.
5. Bagaimanakah bentuk negara yang dikehendaki oleh Islam?
6. Berikut ini adalah pemikir konsep negara dari golongan filosof.
 - a. Al-Ghazālī;
 - b. Ibn Abī Rabī'
 - c. al-Farabī
 - d. b dan c benar
7. Berikut ini nama tokoh pemikir moderat dalam *siyāsah*, kecuali...
 - a. al-Farabī

- b. al-Mawardī
 - c. al-Juwaynī
 - d. al-Ghazālī
8. Negara Islam Madinah yang muncul pada tahun 622 M dianggap sebagai bentuk pemerintahan Nabi yang memakai sistem...
- a. sistem monarki
 - b. sistem teokrasi
 - c. sistem demokrasi
 - d. sistem kabilah
9. Manusia memiliki fitrah berupa dorongan mewujudkan maslahat dan menghindari mafsadat, dalam teori *al-wāzi'* ini disebut...
- a. *al-wāzi' al-jibillī*;
 - b. *al-wāzi' al-dīnī*;
 - c. *al-wāzi' al-sultānī*;
 - d. a dan b benar
10. Aturan pemerintah yang sejalan dengan syariat merupakan produk hukum yang disebut...
- a. *siyāsah syar'iyah*
 - b. *siyāsah waq'iyah*
 - c. qanun syar'ī
 - d. qanun waq'ī

F. Daftar Istilah

ahl ḥilli wa al-'aqd adalah semacam badan legislatif yang dibentuk untuk mengawasi eksekutif dan berperan dalam pemilihan ulil amri.

civil society adalah negara madani yang secara teknis bisa diwujudkan lewat demokrasi.

ijmak *ahl al-bātil* adalah suara terbanyak dari kelompok yang diketahui menentang syariat.

khilāfah; artinya pengganti Rasul saw., kemudian gelar *khilāfah* diganti menjadi *amīru al-mu'mīnīn*, yaitu pemimpin kaum mukmin.

negara adalah wadah suatu bangsa yang diciptakan oleh negara itu sendiri untuk mencapai cita-cita dan tujuan bangsa.

pemerintahan berarti penggunaan kekuasaan negara oleh yang berwenang untuk menentukan keputusan dan kebijaksanaan.

Syūrā adalah sistem musyawarah, atau mufakat *ahl al-ḥill wa al-‘aqd*, kesepakatan ulama atau kesepakatan masyarakat.

wasā’il merupakan sarana untuk mencapai tujuan (*maqāṣid*).

BAB SEMBILAN

HUBUNGAN HUKUM ISLAM DENGAN NEGARA

A. Standar Kompetensi

Melihat pada ranah kognitif, kajian ini bukan sekadar untuk memberi pemahaman, bahkan agar mahasiswa mampu menganalisis (C4) pola hubungan epistemologis hukum dan negara. Standar kompetensi pembelajaran ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS). Untuk itu mencapai standar kompetensi dimaksud, maka disajikan materi pembelajaran sebagai berikut:

1. Perbedaan hukum Islam dan qanun *al-waḍ'ī*;
2. Pola hubungan negara dengan hukum Islam.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi, yaitu mampu mengintegrasikan antara konsep berpikir kefilsafatan dengan materi yang disajikan dalam perkuliahan. Untuk itu, kuliah dilaksanakan dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah sebagai pengantar kuliah;
2. Responsi untuk mendapatkan umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi kelompok untuk mengidentifikasi adanya sikap integrasi antara konsep berpikir kefilsafatan dan materi yang disajikan;

Masuk pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharapkan mampu memberikan reaksi kompleks, untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang pola hubungan antara hukum Islam dengan negara;
2. Membangun skema yang mengilustrasikan pola hubungan antara hukum Islam dengan negara.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang terkait dengan pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

B. Hubungan Hukum Islam dengan Negara

Kajian Bab Delapan mengantar pada simpulan bahwa hakikat ontologis hukum Islam dalam konteks *siyāsah* adalah aturan pemerintah yang sejalan dengan ajaran Alquran dan Sunah, baik sejalan secara tekstual maupun kontekstual. Kajian ontologis ini harus dilanjutkan dengan kajian epistemologi, yaitu tentang bagaimana hubungan itu terjalin. Oleh karena itu bab ini memperdalam kajian tentang bagaimana pola epistemologis hubungan hukum Islam dengan negara.

1. Perbedaan hukum Islam dan qanun *al-waḍ'ī*

Berdasar konsepsi negara modern, negara memiliki dua fungsi utama: 1) fungsi politik berupa penetapan kebijakan; dan 2) fungsi administrasi berupa proses pelaksanaan kebijakan yang diambil.¹ Dalam konteks negara islami, kedua fungsi ini dibicarakan pada kajian *siyāsah syar'īyyah*, di sinilah didiskusikan peran negara islami. Memperhatikan kitab-kitab *siyāsah* yang disusun oleh para ulama sejak era klasik, dapat disimpulkan bahwa negara menjalankan tiga peran berikut:²

1. Peran dalam pembuatan peraturan perundang-undangan;
2. Peran dalam pengorganisasian dan pengaturan untuk mewujudkan kemaslahatan;
3. Peran dalam mengatur hubungan antara penguasa dan rakyat serta hak dan kewajiban masing-masing dalam mencapai tujuan negara.

Memerhatikan ketiga peran ini, tampak dalam pelaksanaannya diperlukan pedoman yang dirumuskan menjadi peraturan perundang-undangan atau qanun. Oleh karena itu, lahirilah bermacam peraturan perundang-undangan sesuai peran di atas. Hal ini dibahas dalam *siyāsah syar'īyyah* sebagaimana tercermin pada definisi berikut ini:³

¹ Inu Kencana Syafi'ie, *Ilmu Pemerintahan dan Al-Qur'an*, edisi revisi, cet. I (Jakarta: Bumi Aksara, 2004), hlm. 29

² Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1999), hlm. 28

³ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar'īyyah aw Nizām al-Dawlah al-Islāmiyyah fī Syu'ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārijīyyah wa al-Māliyyah* (Kairo: Dār al-Ansar, 1977), hlm. 5.

السياسة: القانون الموضوع لرعاية الأدب والمصالح وانتظام الأحوال

Siyāsah adalah qanun yang diterapkan untuk memelihara ketertiban, kemaslahatan dan stabilitas.

Definisi ini mengidentikkan *siyāsah* dengan qanun, sebab qanun merupakan bentuk konkret dari kebijakan pemerintah sehingga bisa dikritisi. Adapun definisi qanun adalah sebagai berikut:⁴

وفي اصطلاح الفقهاء، القانون يعرف بأنه: مجموعة القواعد التي تنظم الروابط الإجتماعية التي يجبر الفرد على إتباعها بالقوة عند الإقتضاء.

Dalam istilah fukaha, kata qanun didefinisikan sebagai kumpulan kaidah yang menata hubungan kemasyarakatan, di mana jika perlu, seseorang akan dipaksa untuk mengikuti aturan tersebut.

Memerhatikan pembahasan kitab-kitab *siyāsah* klasik, pembuatan peraturan perundang-undangan atau qanun tidak dibicarakan secara khusus. Mungkin kala itu tidak ada kebutuhan spesifik sehingga cukup dipulangkan pada *qāḍi* atau mufti. Menurut Imam al-Juwaynī, ulil amri harus mengangkat seorang mufti yang memenuhi tiga syarat, yaitu:

1. memahami bahasa Arab meski tidak dalam benar;
2. memahami fikih secara mendalam (*tabāḥur*), termasuk pula kaidah *fiqhiyyah* dan pendapat mazhab terdahulu serta dalil *istidlāl* mereka;
3. menguasai usul fikih.⁵

Pendapat serupa juga diungkap oleh tokoh aliran Mutakallimin lainnya, antara lain Abū Ya'la al-Farrā' al-Ḥanbalī. Ia melihat bahwa mereka yang dipercayakan mengemban amanah pada wilayah peradilan (*qaḍā'*) harus memiliki ilmu paripurna.⁶ Pendapat ini menunjukkan asumsi ulama tentang keberadaan fikih sebagai sumber bagi perundang-undangan

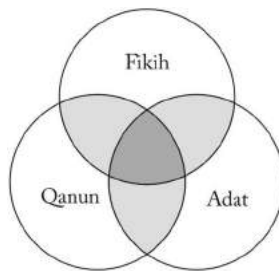
⁴ Abd Allāh Mabruk al-Najjār, *al-Madkhal al-Mu'asirah li Fiqh al-Qānūn*, (Kairo: Bār al-Nahdah, 2001), hlm. 13.

⁵ Al-Juwayni, *Ghiyāṣ al-Umam fi Tiyyās al-Zulm*, (Iskandariah: Dār al-'Aqīdah, 2006), hlm. 269-270

⁶ Abi Ya'la Muḥammad ibn Ḥusayn Al-Farrā', *Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Kairo: Maktabah al-Qur'ān, t.th.), hlm. 268 dst.

(qanun), tapi bukan sumber satu-satunya.

Selain fikih, qanun juga bersumber dari realitas empirik berupa akhlak atau adat yang hidup di tengah masyarakat. Ini menjadi argumen bahwa di satu sisi qanun dan akhlak sama-sama bersumber dari dalam kehidupan masyarakat itu sendiri.⁷ Oleh karena itu akhlak atau adat dapat berlaku secara moralitas sehingga tidak perlu kekuatan mengikat. Akan tetapi jika diperlukan, ia bisa diberikan sifat mengikat melalui positivisasi oleh ulil amri. Dengan demikian, fikih, qanun dan adat saling beririsan sebagaimana ilustrasi berikut:



Gb. 06. Pola irisan antara fikih, qanun dan adat.

Irisan ini menimbulkan pertanyaan epistemologis tentang pola hubungan fikih dengan qanun di satu sisi, dan fikih dengan adat di sisi lain. Tentang relasi fikih dan adat dibahas pada Bab Sepuluh, adapun bab ini fokus pada relasi qanun dengan fikih dan relasi qanun dengan adat, sebab pada dua relasi ini muncul diskusi tentang hubungan hukum Islam dengan negara. Di sini muncul pertanyaan epistemologis, apakah relasi tersebut bersifat saling melengkapi atau berdiri sendiri?

Sebelum menjawab pertanyaan ini, ada baiknya dipahami lebih dahulu perbedaan hukum Islam dengan hukum positif konvensional (qanun *waq'ī*). Al-Najjār menngontraskannya sebagai berikut:⁸

1. Hukum Islam adalah hukum Allah yang bersih dari kesalahan dan kekal sepanjang masa tanpa ada perubahan. Sedangkan qanun *waq'ī* ditetapkan oleh penguasa yang disusun sesuai

⁷ Abd al-Fattāh, *al-Akhlāq wa al-Siyāsah; Dirāsāt fī Falsafat al-Ḥukm* (Kairo: Majlis al-A'lā li al-Šaqāfah, 2001), hlm. 91.

⁸ Al-Najjār, *al-Madkhal...*, hlm. 35-dst.

kebutuhan dan kultur, terbatas masa berlakunya dan akan berubah atau digantikan.

2. Dari sisi tujuan dan cakupan, hukum Islam bersifat umum dan menyeluruh karena bertujuan mewujudkan kebaikan manusia dalam hubungannya dengan saudaranya, keluarga, dirinya dan dengan Tuhannya. Oleh karena itu hukum-hukum muamalah juga ditetapkan dengan cara yang sama sebagaimana ketentuan ibadah (secara *naṣṣ*). Sedangkan qanun *waq'ī* terbatas pada pengaturan hubungan individu dengan individu atau dalam koridor kemasyarakatan saja.
3. Sebagaimana pensyariaan hukum Islam yang bertujuan untuk memelihara kemaslahatan jamaah, maka kemaslahatan jamaah lebih didahulukan dari kemaslahatan pribadi saat keduanya bertentangan, dan Islam tidak mengakui hak istimewa yang bersifat *ṭab'ī* pada diri individu. Hak pribadi diakui dan diatur berdasar keanggotaannya dalam masyarakat dan diakui selama tidak merugikan hak-hak orang lain dan masyarakat, ia tidak boleh menimbulkan kemudharatan, dan hal pencegahan kemudharatan umum lebih diutamakan atas mudarat pribadi. Sedangkah qanun *waq'ī* mengakui hak-hak pribadi yang alamiah (*ṭab'īyyah*) abadi dan merdeka bertindak secara mutlak tanpa memperhatikan hak-hak orang lain dan masyarakat, baru belakangan saja qanun *waq'ī* memperhatikan hak kemasyarakatan dan mendahulukan kepentingan umum.
4. Hukum Islam menetapkan dua hukum pada setiap perbuatan hukum yang dilakukan manusia, pertama ketentuan duniawi yang terkait dengan lahiriah perbuatan dan efeknya di kalangan manusia, kedua hukum akhirat yang terkait dengan niat yang sebenarnya dan motivasi atasnya. Dengan kata lain hukum Islam mengatur hubungan personal dengan individu lain dan juga hubungan dengan Tuhannya yang berdasarkan niatnya sehingga ada ungkapan; perbuatan ini boleh secara agama tapi tidak boleh secara peradilan. Adapun qanun *waq'ī* hanya terbatas pada ketentuan lahiriah.
5. Hukum Islam memiliki sisi perintah dan larangan, yaitu *amr bi al-ma'rūf wa nahy 'an al-munkar*, jadi hukum Islam

bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan itu sendiri dan menolak setiap mudarat dalam arti mencegah mudarat itu sendiri. Dari itu secara umum dapat dikatakan bahwa hukum Islam sesuai dengan norma-norma etika dan terkait erat dengan jiwa manusia. Adapun esensi dari qanun *waq'ī* cenderung pada larangan, karena biasanya hukum positif bertujuan untuk menolak mudarat dan mencegah hal-hal yang menyakiti.

6. Hukum Islam memberlakukan ganjaran yang ditakuti manusia dalam kondisi sendiri atau terang-terangan dan manusia tidak berkuasa melawan ketentuan hukum ini. Orang beriman tidak bisa lari dari ketentuan hukum ini karena ia dimintai pertanggungjawaban di dunia dan di akhirat kelak oleh Allah Swt.
7. Hukum Islam mengajak pada ketaatan dan membawa kabar gembira kepada orang yang salih, bahwa amalan mereka akan mendapat balasan pahala. Sebaliknya bagi yang ingkar diperingatkan dengan dosa yang juga akan dapat balasan.

Uraian di atas memperlihatkan perbedaan antara hukum Islam dan qanun *waq'ī* yang tersimpul sebagai berikut:

1. Dilihat dari aspek ontologi, hukum Islam bersifat transenden dan eternal, sementara qanun *waq'ī* bersifat imanen dan temporal;
2. Dari aspek epistemologi, hukum Islam mengatur hubungan individu dengan Allah, antara individu dan individu dengan masyarakat. Sedang qanun *waq'ī* hanya mengatur hubungan antara individu, dan individu dengan masyarakat.
3. Dilihat dari aksiologi, tujuan hukum Islam terintegrasi dengan etika, sementara tujuan qanun *waq'ī* sebatas pada aturan normatif saja. Demikian pula tujuan sanksinya, dalam hukum Islam terintegrasi dengan aspek spiritualitas, sedangkan qanun *waq'ī* lepas dari tujuan-tujuan yang bersifat spiritual sehingga cenderung sekuler.

Mengikuti alur berpikir al-Najjār, poin perbedaan pertama di atas timbul dari sifat *siyāsah* yang merespon realitas aktual, maka qanun *waq'ī* selalu berubah. Sementara poin

kedua menunjukkan keterbatasan jangkauan qanun *waq'ī*, sebab qanun tidak masuk pada pengaturan hal-hal yang bersifat ibadah murni atau hubungan manusia dengan Allah. Itulah sebabnya mengapa sebagian ulama mendefinisikan *siyāsah* hanya sebatas urusan kemaslahatan umat.⁹

Adapun poin ketiga, menunjukkan keterbatasan tujuan qanun *waq'ī* dalam arti output, sebab qanun hanya bisa menjangkau aspek lahiriah. Artinya, qanun bertujuan mewujudkan apa yang telah diatur (*output*), tidak menjamin tercapainya manfaat di baliknya (*outcome*).

Melihat ketiga poin ini, tampak bahwa hukum Islam dan hukum positif (qanun *waq'ī*) berbeda secara kontras. Tetapi lain halnya jika yang dibicarakan adalah qanun *syar'ī*, sebab ia sejalan dengan hukum Islam walau tidak harus mengikuti pendapat mazhab.¹⁰ Bahkan qanun *syar'ī* menjadi penengah di antara ragam pendapat fikih sehingga saling mengisi dengan hukum Islam. Dengan adanya qanun *syar'ī*, maka sifat transenden dan eternal hukum Islam tetap terjaga. Alasannya karena tuntutan perubahan dapat diakomodasi oleh qanun *syar'ī* yang memang disiapkan untuk berubah sesuai dengan tuntutan realitas.

Masalahnya, tesis tentang perbedaan antara hukum Islam (fikih) dan qanun *syar'ī* (*siyāsah*) belum tuntas didiskusikan. Memerhatikan pembahasan aliran hukum normatif dan aliran hukum empiris, tampak adanya sebagian aliran yang menganggap fikih juga berubah sehingga tidak diperlukan *taqnīn*. Hal ini dibahas lebih pada Bab Sepuluh.

2. Pola hubungan hukum Islam dengan negara

a. Relasi antara qanun dan fikih

Mengawali kajian ini, berikut ini dikutip contoh kasus tentang keberlakuan hukum talak tiga sekaligus.¹¹ Merujuk berbagai riwayat, tampak bahwa di masa Rasul talak tiga dinyatakan jatuh satu, lalu karena perubahan keadaan, 'Umar

⁹ Djazuli, *Fiqh Siyasaah*, edisi revisi (Jakarta: Kencana, 2003), hlm. 26.

¹⁰ Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar'iyah...*, hlm. 15.

¹¹ Muḥammad Qāsim al-Mansī, *Taghayyur al-Zurūf wa Aṣaruh fī Ikhtilāf al-Aḥkām fī Syar'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), hlm. 355.

ibn al-Khaṭṭāb memberlakukan talak tiga jatuh tiga. Perhatikan riwayat berikut:¹²

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنْ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَسَتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ طَلَاقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةً. فَقَالَ عُمَرُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرِ كَانَ لَهُمْ فِيهِ أُنَاةٌ فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ.

Dari Ibn 'Abbās, ia berkata bahwa di masa Rasulullah saw., Abu Bakar dan dua tahun kekhalifahan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, talak tiga dianggap satu. Lalu Umar mengatakan bahwa manusia telah bersikap ceroboh dalam perkara mereka ini, maka kami berlakukan terhadap mereka (talak tiga sekaligus).

Menurut Ibn Qayyim (w. 751 H/1314 M), Umar melihat sikap keterlaluhan dari orang yang menjatuhkan talak tiga sekaligus. Sebab Allah memberlakukannya satu persatu, tapi mereka malah menjatuhkan sekaligus, maka kebijakan Umar ra. adalah bentuk ganjaran terhadap sikap keketerlaluhan tersebut. Namun setelah masa Umar, hal ini malah mengakibatkan maraknya nikah *muḥallil* sehingga nilai maslahat dari kebijakan Umar berhadapan dengan mafsadat lain di belakangnya.¹³ Oleh karena itu, di era modern Islam, beberapa negara muslim kembali memberlakukan talak tiga jatuh satu, dengan tujuan untuk mencegah mudarat akibat maraknya nikah *muḥallil*, misalnya qanun di Mesir.¹⁴

Hal serupa juga bisa dilihat pada kasus lain seperti menetapkan patut tidaknya eksekusi atas orang yang meresahkan masyarakat. Antara lain para pengajak kepada bidah, atau penahanan terhadap orang yang melakukan perbuatan meresahkan (*jarā'im*) yang tidak diancam dengan hukuman *ḥudūd*.¹⁵ Contoh

¹² Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, jld. I (Beirut: Dār al-Sādir, t.th.), hlm. 265, 314.

¹³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwāqqi'īn 'an Rabb al-Ālamīn*, jld. IV (Riyad: Maktabah Ibn Hazm, 2002), hlm. 389, dst.

¹⁴ Al-Mansi, *Taghayyur al-Zurūf...*, hlm. 357.

¹⁵ Al-Farrā', *Aḥkām al-Sulṭāniyyah...*, hlm. 268 dst.

ini menunjukkan adanya aspek politik hukum yang memerlukan campur tangan negara dalam eksekusinya.

Selain itu, para ulama menyatakan banyaknya ketentuan dalam hukum Islam yang tidak diberi ketetapan konkret sehingga menuntut kebijakan pemerintah. Menurut Ibn Taymiyyah, dalam bidang jinayah terdapat banyak tindak pidana (*jarimah*) yang hukumannya (*uqūbah*) perlu penetapan dari pemerintah, antara lain sebagai berikut;¹⁶

1. Pelecehan seksual (seperti mencium anak di bawah umur, atau mencium wanita yang bukan mahram/*ajnabī*).
2. Melakukan perbuatan intim yang tidak sampai kepada jimak (*zina*).
3. Memakan sesuatu yang tidak halal seperti darah dan bangkai.
4. Menuduh orang lain (selain tuduhan zina)
5. Mencuri sesuatu bukan pada tempat penyimpanannya (*ghayr hirz*).
6. Mengkhianati amanah, misalnya dilakukan oleh pengelola *bayt al-māl*, pengelola harta wakaf, atau harta anak yatim.
7. Berbuat curang dalam perdagangan (muamalah).
8. Bersaksi palsu, atau menghadirkan saksi palsu
9. Melakukan penyuapan (*risywah*).
10. Bertindak berlebihan/semena-mena terhadap rakyat

Contoh di atas merupakan ketentuan yang jelas pelarangannya dalam hukum Islam, tapi tidak ditetapkan hukumannya secara khusus, maka perlu penetapan lebih lanjut oleh ulil amri. Selain itu, pelanggaran hukum yang dikenakan takzir (*'uqūbat al-ta'zīr*) juga menuntut peran ulil amri dalam penetapannya. Ibn Taymiyyah menyatakan, bahwa mereka yang berbuat maksiat (selain yang diancam dengan *ḥadd*), dihukum takzir menurut kadar yang dipertimbangkan oleh pemerintah.¹⁷

Contoh-contoh di atas menunjukkan; bahwa pada ketentuan fikih yang tidak ada detilnya, epistemologi relasi

¹⁶ Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Syar'īyyah fī Islāhī al-Rā'i wa al-Ra'īyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 101

¹⁷ Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Syar'īyyah*, hlm. 101

fikih dan qanun terjalin secara saling melengkapi. Ketentuan ini berada dalam ranah peradilan (*qaḍā'*), pelaksanaannya dipulangkan kepada hakim (*qāḍī*). Di sini tidak ditemukan beda pendapat di antara aliran-aliran filsafat hukum Islam, baik yang beraliran normatif maupun empiris.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa dalam peran pembuatan peraturan perundang-undangan, relasi epistemologis fikih dan qanun terjalin secara saling melengkapi (*takāmul*). Tetapi kebutuhan negara terhadap hukum bukan dalam hal peradilan saja, oleh karena itu harus dilihat relasi qanun dan adat dalam dua peran ulil amri lainnya.

b. Relasi antara qanun dan adat

Sebagaimana dibahas pada awal bab ini, peran negara yang kedua adalah pengorganisasian dan pengaturan untuk mewujudkan maslahat. Dalam hal ini, negara memerlukan aturan yang terkait dengan penataan ketertiban umum. Tetapi aturan-aturan seperti ini umumnya bersumber dari adat. Aliran-aliran pemikiran filsafat hukum Islam di abad klasik telah membahas masalah ini dalam konteks keberlakuan adat, terutama pada masalah-masalah *ādiyyah* yang berlaku tetap.

Tokoh aliran Mutakallimin berpendapat adanya perkara-perkara *ādiyyāt* yang sama sekali tidak diatur oleh syariat. Menurut al-Syātibī, perkara *ādiyyāt* dikenali melalui keberlakuannya yang terus menerus (*al-‘awā'id al-mustamirrah*). Ia membaginya dalam dua kelompok, pertama adat yang sejalan dengan syariat (*al-‘awā'id al-syar'īyyah*), misalnya pelarangan syariat terhadap perbuatan membuka aurat. Jika adat manusia berubah sehingga membuka aurat dianggap bukan aib, maka adat seperti ini tidak boleh dijadikan dasar untuk membolehkan pakaian minim dengan aurat terbuka. Kedua, adat yang tidak ada dalil syarak yang mengakui atau membatalkan (*al-‘awā'id al-jāriyyah bayn al-khalq*), misalnya adat menutup kepala dalam masyarakat Timur yang berbeda dengan adat masyarakat Barat. Adat seperti ini boleh berubah sesuai budaya dan lingkungan suatu masyarakat. Contoh lainnya batas usia dewasa secara hukum, ini bisa berbeda dalam lingkungan suatu masyarakat

tertentu, ada yang berpatokan pada usia tertentu dan ada yang berpatokan pada tanda-tanda biologis seperti haid.¹⁸

Sistematika yang dikemukakan oleh al-Syātibī kiranya cukup untuk menjelaskan *‘ādiyyāt* yang dibiarkan syarak, maka diperlukan *siyāsah* untuk mengaturnya. Artinya, manusia diberikan keleluasaan untuk menentukan apa yang sesuai demi terciptanya ketertiban dan tegaknya harkat-martabat suatu komunitas di lingkungan sosial tertentu. Perbedaan geografis dan kultur secara alamiah memang beragam, tentu ini menimbulkan ragam adat yang hidup di tengah masyarakat.¹⁹

Hal membangun pola hubungan saling melengkapi antara qanun dan adat, terutama dalam usaha negara mempertahankan adat atau *urf* yang sah. Terkait dengan pola hubungan ini, menurut ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, produk *siyāsah syar’iyyah* adalah berupa peraturan yang dilahirkan oleh umara dan ulama dalam bentuk berbagai peraturan perundang-undangan (*qawānin*).²⁰ Namun ulil amri tidak bebas secara absolut, menurut ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, pemerintah Islam dan para hakim terikat pada Alquran dan Sunnah dalam hal yang didapati adanya nas. Sementara dalam hal yang tidak ditemukan nas, mereka terikat pada *syūra*.²¹ Itulah sebabnya mengapa *al-siyāsah al-syar’iyyah* didefinisikan sebagai urusan kemaslahatan umat.²²

Memerhatikan pandangan pemikir filsafat hukum Islam di atas, tampak bahwa relasi epistemologikal qanun dan adat tidak terjadi secara otomatis. Sebab ulil amri terikat dengan *syūrā*, walaupun tidak harus mengadopsi pendapat para ulama mazhab fikih. Pendapat ini juga diikuti oleh para pemikir kontemporer, di antaranya ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, ia menjelaskan sebagai berikut:²³

¹⁸ Al-Syātibī, *al-I’tiṣām*, jld. II (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.), hlm. 241-242.

¹⁹ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 191.

²⁰ Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar’iyyah...*, hlm. 15

²¹ ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, *al-Islām wa Awḍā’unā al-Siyāsiyyah* (Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1951), hlm. 78

²² Djazuli, *Fiqh Siyasah*, (Jakarta: Kencana, 2003-edisi revisi), hlm.26

²³ Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar’iyyah...*, hlm. 15

تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع
المضار مما لا يتدى حدود الشريعة واصولها الكلية وإن لم يتفق بأقوال
الأئمة المجتهدين

Mengatur urusan umum dalam negara dilakukan dengan memas-
tikan terwujudnya maslahat dan menolak mudarat selama
tidak melanggar ketentuan-ketentuan syariat dan dasar-dasar
syariat yang universal, walaupun aturan urusan umum itu tidak
mengikuti pendapat para imam mujtahid.

Berdasar uraian ini dapat disimpulkan, bahwa *siyāsah syar'iyah* adalah otoritas pemerintah untuk membuat kebij-
akan yang dikehendaki oleh maslahat melalui aturan yang
tidak bertentangan dengan syariat, meskipun tidak ada dalil
tertentu yang mengaturnya. Hal ini dapat menjelaskan tentang
wilayah mana yang pengaturannya dipulangkan pada kebijakan
pemerintah dengan memenuhi syarat berikut:²⁴

1. isinya sejalan atau tidak bertentangan dengan syariat
Islam;
2. peraturan itu meletakkan persamaan kedudukan manusia
di depan hukum dan pemerintahan;
3. tidak memberatkan masyarakat;
4. bertujuan untuk menegakkan keadilan;
5. dapat mewujudkan kemaslahatan masyarakat;
6. prosedur pembentukannya melalui musyawarah.

Melalui indikator ini dapat diukur apakah suatu kebijakan
masih dalam bingkai syariat. Hanya saja dipertanyakan,
sekaliber apa sosok yang dinyatakan punya kapasitas untuk
mengoperasikan alat ukur ini. Dalam pemikiran klasik,
kapabilitas ini diproyeksikan hanya terpenuhi pada pribadi
yang sampai pada titel mujtahid dengan segala syarat yang
dilekatkan padanya. Bahkan ditambahkan bakat khusus yang
oleh 'Abd Allāh Darrāz disebut sebagai pengetahuan tentang
rahasia pensyariatan dan tujuan syariat (*'ilm asrār al-syarī'ah*

²⁴ Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah dan Undang-undang Dasar 1945; Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, (Jakarta: UI Press, 1995), hlm. 12.

wa maqāsiduha).²⁵ Dengan demikian, aturan yang dihasilkan memenuhi syarat untuk disebut sebagai qanun *syar'ī* dan terbedakan dengan jelas dari qanun *waḍ'ī*.

Ini juga menunjukkan perbedaan *siyāsah syar'īyyah* dan *siyāsah waḍ'īyyah*, sebab *siyāsah syar'īyyah* harus melewati verifikasi melalui mekanisme *syūrā*, walau ia memiliki sumber yang lebih luas, termasuk dari manusia dan lingkungannya. Misalnya pendapat ahli hukum (*arā' ahl baṣr*), kebiasaan (*'urf/ adat*), pengalaman (*al-tajārib*) dan aturan-aturan terdahulu (*al-awḍā' al-mawrūṣah*). Semua sumber ini bersifat dinamis, karena adat istiadat, pengalaman, budaya dan pandangan manusia terus berkembang dan berbeda-beda.²⁶

Sampai di sini dapat ditarik satu kesimpulan, bahwa dalam peran pengorganisasian dan pengaturan untuk mewujudkan maslahat, relasi epistemologis qanun dan adat terjalin dengan cara saling melengkapi (*takāmul*). Lalu bagaimana relasi antara qanun dan adat dalam peran ulil amri yang ketiga?

Peran pemerintah dalam mengatur hubungan antara penguasa dan rakyat bersifat konstitusional. Perlu digaris-bawahi, hak-hak masyarakat yang bersifat asasi, tidak semuanya diatur secara konkret dalam nas Alquran dan Sunah. Misalnya tentang hak untuk memilih dan dipilih, oleh 'Umar ibn al-Khaṭṭāb dinyatakan tidak bersumber dari nas Alquran sehingga 'Umar pun berijtihad secara kontekstual.²⁷ Dari itu, pendapat 'Umar ini tergolong dalam pendapat ahli hukum (*arā' ahl baṣr*) yang diterapkan dalam rangka *siyāsah* urusan duniawi umat Islam.

Dilihat dalam konteks negara kontemporer, hak untuk memilih dan dipilih kini diatur secara konstitusional sehingga bisa diuji apakah tergolong qanun *syar'ī* atau qanun *waḍ'ī*? Merujuk pada enam syarat yang disebutkan sebelumnya, maka qanun yang mengandung aturan seperti hasil ijtihad Umar dapat

²⁵ Darrāz, 'Abd Allāh, sebagai pen-tahqīq kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, jld. I (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.), hlm. 6

²⁶ Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah...*, hlm. 11

²⁷ Muḥammad Baltāji, *Manhaj 'Umar ibn al-Khaṭṭāb fī al-Tasyrī': Dirāsah Mustaw'abah li Fiqh 'Umar wa Tanzīmihi* (Kairo: Maktabah al-Syabāb, 1998), hlm. 516.

dinyatakan *syar'ī*. Maka jelas bahwa dalam mengatur hubungan penguasa dan rakyat, relasi epistemologikal antara qanun dan adat juga terjalin secara saling melengkapi (*takāmul*). Berdasar uraian ini dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. secara epistemologis, relasi qanun dan fikih terjalin secara saling melengkapi (*takāmul*);
2. umumnya relasi qanun dan fikih berlaku pada ranah peran ulil amri membuat peraturan untuk kebutuhan peradilan;
3. secara epistemologis, relasi qanun dan adat juga terjalin secara saling melengkapi (*takāmul*);
4. umumnya relasi qanun dan adat berlaku pada ranah peran ulil amri membuat aturan ketertiban umum dan aturan tentang hubungan antara ulil amri dengan rakyat yang bersifat konstitusional.

Memerhatikan kesimpulan di atas, tampak bahwa relasi antara qanun dengan fikih dan qanun dengan adat terjalin saling melengkapi (*takāmul*). Tetapi relasi epistemologikal itu terjalin dalam rangka melahirkan butir-butir pasal sebagai cikal bakal peraturan perundang-undangan (naskah akademik). Selanjutnya butir peraturan tersebut di-*taqnīn* oleh negara, barulah ia menjadi qanun yang mengikat. Jadi inti dari *taqnīn* adalah pemberian daya ikat, atau dengan kata lain membuat *khiṭāb*. Dengan demikian, relasi epistemologikal negara dan hukum terjalin dengan cara membuat *khiṭāb* bagi cikal bakal qanun.

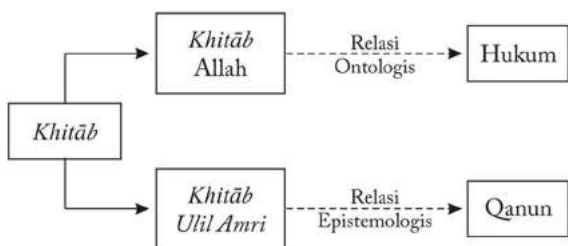
c. Hakikat ontologis relasi negara dan hukum

Kajian pada Bab Delapan menjelaskan bahwa daya ikat qanun (*mulzim*) timbul karena perintah Allah kepada umat agar taat kepada ulil amri, yaitu pada Surah al-Nisā' ayat 59. Jadi daya ikat qanun bukan ditimbulkan oleh otoritas ulil amri sendiri, melainkan kedaulatan hukum Allah yang transenden. Sedangkan pada Bab Tujuh disimpulkan bahwa hakikat ontologis hukum Islam bersifat dualisme, yaitu *khiṭāb* Allah dan *khiṭāb* ulil amri. Hal ini menimbulkan pertanyaan tentang hakikat *khiṭāb* ulil amri dalam hubungannya dengan qanun.

Memerhatikan uraian pada sub bab yang baru saja dilalui, tampak bahwa ulil amri tidak memiliki otoritas mutlak dalam

membuat hukum. Bahkan terikat ketat karena harus memenuhi enam syarat yang telah disebutkan, barulah aturan tersebut memiliki kedaulatan untuk dipatuhi. Dengan demikian, *khiṭāb* ulil amri harus dilihat dalam kerangka relasi epistemologikal negara dan hukum yang terjalin dengan cara membuat *khiṭāb* bagi cikal bakal qanun sehingga memiliki kekuatan mengikat.

Dilihat dalam kerangka relasi epistemologikal tersebut, *khiṭāb* ulil amri adalah epistemologi, yaitu cara memberi daya ikat bagi kaidah *akhlāqī* yang tidak ada *khiṭāb* Allah langsung. Di sini, relasi *khiṭāb* ulil amri dan qanun berbeda dengan relasi *khiṭāb* Allah dan hukum, sebab *khiṭāb* Allah adalah hukum itu sendiri, perhatikan ilustrasi berikut:



Gb. 07. Relasi *khiṭāb* dengan hukum

Ilustrasi ini menunjukkan bahwa relasi *khiṭāb* Allah dan hukum bersifat ontologis, sebab hukum adalah *khiṭāb* Allah. Jika dilihat dari perspektif relasi proses dan produk, maka *khiṭāb* Allah adalah produk, sebab *khiṭāb* Allah itu sendiri adalah hukum yang memiliki daya ikat. Adapun prosesnya adalah relasi epistemologis antara *dāll* dan *madlūl* (lihat Bab 6). Sebaliknya dalam relasi *khiṭāb* ulil amri dan qanun, daya ikatnya bersifat sandaran (*iḍāfī*) kepada perintah Allah dalam Surah al-Nisa' ayat 59. Maka *khiṭāb* ulil amri tidak serta merta menjadi produk hukum, sebab *khiṭāb* ulil amri hanya memiliki kedaulatan hukum untuk dipatuhi jika terbukti memenuhi standar *syar'ī*.

Dilihat dari perspektif relasi proses dan produk, *khiṭāb* ulil amri adalah proses yang melahirkan produk berupa qanun. Kedaulatan qanun diketahui dari enam syarat yang telah disebutkan. Jadi pada dasarnya, dengan memenuhi enam

syarat tersebut, diketahui qanun memiliki kedaulatan hukum, karena sifatnya yang *syar'ī*. Tapi karena tidak ada *khiṭāb* Allah langsung, maka qanun *syar'ī* tidak memiliki sifat imperatif (*mulzim*), walau diketahui sifatnya yang *syar'ī*. Lalu *khiṭāb* ulil amri menjadi sarana (*wasā'il*) untuk memberi sifat imperatif. Pada teknisnya, setelah yakin akan terpenuhinya standar *syar'ī*, barulah ulil amri boleh memberi *khiṭāb* yang diyakini pantas menerima hak ditaati sesuai ayat 59 Surah al-Nisā'. Jadi relasi *khiṭāb* ulil amri dengan qanun bersifat epistemologis, yaitu proses memberikan daya ikat pada qanun.

Sementara itu, di sisi lain rakyat tidak secara otomatis wajib mematuhi *khiṭāb* ulil amri, kecuali setelah mengetahui standar ke-*syar'ī*-annya. Jika terbukti memenuhi standar *syar'ī*, maka tidak ada alasan untuk menolak keberlakuan mengikat *khiṭāb* ulil amri tersebut. Alasannya, karena mematuhi *khiṭāb* ulil amri yang *syar'ī* berarti taat kepada perintah Allah dalam ayat 59 Surah al-Nisā'.

Sampai di sini masih ada pertanyaan yang harus diselesaikan, mengapa *khiṭāb* ulil amri dilihat sebagai epistemologi, bukan ontologi? Pertanyaan ini bisa dijawab dengan tiga argumen. Argumen pertama, jika *khiṭāb* ulil amri adalah ontologi, maka ia adalah hukum itu sendiri dan memiliki daya ikat pada dirinya sendiri. Padahal *khiṭāb* ulil amri mengikat karena bersandar pada perintah Allah; agar rakyat menaati ulil amri. Argumen kedua, jika *khiṭāb* ulil amri adalah ontologi, maka tidak ada peluang kritik, sebab otoritas ulil amri menjadi absolut. Padahal dalam Islam, *khiṭāb* ulil amri terbuka untuk dikritisi. Argumen ketiga, hakikat ontologis relasi negara dan hukum adalah proses, maka ontologi proses pastilah bersifat epistemologis.

Argumen pertama dan kedua telah diberi landasan di belakang, sekarang mari menguji argumen yang ketiga dengan cara menerapkan empat prinsip akal (*universal postulates of all reasoning*). Pertama, menerapkan prinsip identitas yang menuntut adanya pendefinisian yang jelas. Jika esensi relasi antara negara dan hukum adalah proses, maka ia termasuk dalam genus 'konsep' yang diabstraksikan oleh akal (*ma'qūl*/

mawjūd fī al-aẓhān), dari itu ia mengada secara abstrak dan bersifat konseptual. Sebaliknya jika relasi tersebut adalah produk, maka ia ada secara konkret dan bersifat empirik, yaitu berupa teks qanun.

Kedua, prinsip kontradiksi; menolak bersatunya dua hal yang bertentangan (*al-ḍiddāni la yaḡtami'āni*). Jika hakikat hubungan negara dan hukum adalah proses, maka ia bukan produk. Dalam konteks relasi negara dan hukum, prosesnya adalah positivisasi (*taqnīn*), sementara produknya adalah qanun. Prinsip kontradiksi menolak penyamaan *taqnīn* dengan qanun, tidak masuk akal jika *taqnīn* disebut qanun, sebab keduanya entitas yang berbeda, jadi tidak mungkin bersatu.

Ketiga, prinsip penyisihan jalan tengah. Prinsip ini menolak keberadaan sesuatu di antara dua hal yang kontradiktif. Jika hakikat ontologis relasi negara dan hukum dipertentangkan antara proses dan produk, maka tidak ada sesuatu yang lain di antara keduanya sehingga harus ditarjih, kalau relasi itu bukan proses tentulah ia produk.

Keempat, menerapkan prinsip alasan memadai, sebab akal tidak bisa menerima sesuatu tanpa alasan yang cukup. Pada hubungan antara negara dan hukum, *taqnīn* merupakan proses yang menjembatani agar suatu ketentuan hukum dapat diterapkan oleh negara. Dalam hal ini, kaidah agama dan moral merupakan konsep abstrak yang multi tafsir. Jika konsep abstrak ini tidak dikonkretkan lebih dahulu, maka dalam penerapannya akan terjadi ketidakpastian hukum. Inilah alasan mengapa peran *taqnīn* oleh negara diperlukan, sebab kebijakan ulil amri adalah pemutus perbedaan pendapat (*ḥukm al-ḥākīm yarfa' al-khilaf*). Ini menjadi argumen dalam melakukan tarjih; bahwa hakikat ontologis relasi negara dan hukum adalah proses yang disebut *taqnīn*.

Hasil penerapan prinsip akal ini melengkapi kesimpulan Bab Delapan, bahwa ontologi hukum dalam konteks *siyāsah* adalah aturan pemerintah yang sejalan dengan ajaran Alquran dan Sunah, baik sejalan dalam arti tekstual maupun kontekstual. Maka epistemologinya adalah proses pemberian daya ikat qanun *syar'ī*, perhatikan tabulasi berikut:

Tabel I. Hukum Islam yang Mencakup Fikih dan Siyāsah

	Hukum Islam	
	Fikih	<i>Siyāsah</i>
Ontologi	<i>Khiṭāb</i> Allah	Aturan pemerintah yang sejalan dengan ajaran Alquran dan Sunah
Epistemologi	Hubungan antara <i>dāll</i> dan <i>madlūl</i>	<i>Khiṭāb</i> ulil amri sebagai proses atau cara memberi daya ikat pada qanun
Aksiologi	Menghasilkan hukum <i>taklīfī</i>	Menghasilkan qanun <i>syarʿī</i>

Tabulasi ini menunjukkan bahwa sistem hukum Islam mencakup hukum dalam konteks fikih dan *siyāsah*. Dalam sistem hukum Islam yang general ini, *khiṭāb* Allah adalah ontologi, sedang *khiṭāb* ulil amri adalah epistemologi. Meskipun berbeda namun kedua *khiṭāb* memiliki daya ikat (*mulzim*), hanya saja *khiṭāb* ulil amri mengikat secara *iḍāfī*, sedangkan *khiṭāb* Allah mengikat secara hakiki. Maka dalam konteks yang general, tidak salah dikatakan hakikat ontologis hukum Islam itu dualisme, yaitu *khiṭāb* Allah dan *khiṭāb* ulil amri, seperti kesimpulan pada Bab Tujuh. Alasannya karena ini generalisasi, atau disebut *tahglīb* sehingga kedua macam *khiṭāb* itu disamaratakan karena sama-sama ada daya ikat, walaupun substansinya berbeda. Dengan demikian, ilmu hukum bisa menggunakan daya ikat (*mulzim*) sebagai indikator dalam pembedaan antara hukum dengan kaidah agama dan etika.

Penyamarataan (*tahglīb*) cukup beralasan kalau hukum Islam dilihat secara general, mencakup fikih dan *siyāsah* secara integratif. Tetapi jika pandangan diperkhusus pada *siyāsah* semata, maka *khiṭāb* ulil amri tampak sebagai ontologi. Akibatnya timbul masalah pelik pada persoalan kedaulatan hukum sebagaimana yang terjadi pada hukum konvensional. Adapun pada hukum Islam, masalah kedaulatan hukum ulil amri bisa dimoderasi karena adanya dua dimensi hukum Islam yang saling melengkapi (*takāmul*), yaitu dimensi ilahiah (fikih) dan dimensi insaniah (*siyāsah*). Kedua dimensi ini tidak kontradiksi, sebab patuh kepada *khiṭāb* ulil amri bermuara pada ketaatan terhadap *khiṭāb* Allah.

Sampai di sini, filsafat hukum Islam dapat memberi jawaban argumentatif terhadap pertanyaan pertama; tentang landasan kekuatan mengikat hukum. Bahwa landasan kekuatan mengikat hukum Islam bersifat dualisme, yaitu *khiṭāb* Allah dan *khiṭāb* ulil amri. Kedua *khiṭāb* ini bersifat saling melengkapi (*takāmul*). Kedua *khiṭāb* ini memiliki daya ikat (*mulzim*) yang menjadi ciri utama hukum. Oleh karena itu, daya ikat (*mulzim*) dapat dijadikan kata kunci bagi objek formal ilmu hukum. Dengan demikian, fikih dan *siyāsah* dapat dikaji secara terintegrasi dalam keilmuan hukum Islam.

C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Negara modern memiliki dua fungsi utama, yaitu fungsi politik dan fungsi administrasi.
2. Dalam menjalankan fungsinya, negara memiliki tiga peran: 1) pembuatan peraturan perundang-undangan; 2) pengorganisasian/ pengaturan untuk mewujudkan masalah; 3) mengatur hubungan antara ulil amri dan rakyat serta hak dan kewajiban masing-masing dalam mencapai tujuan negara.
3. Hukum Islam berbeda dengan qanun *wad'ī* yang selalu berubah, terbatas pada hubungan individu dan masyarakat, terbatas pada output yang bersifat lahiriah semata.
4. Dalam konteks pembuatan peraturan perundang-undangan untuk kebutuhan peradilan, relasi epistemologis fikih dan qanun *syar'ī* terjalin secara saling melengkapi (*takāmul*).
5. Dalam pengorganisasian dan pengaturan untuk mewujudkan masalah dan hubungan antara ulil amri dengan rakyat yang bersifat konstitusional, relasi epistemologis qanun *syar'ī* dan *'urf* terjalin dengan cara yang saling melengkapi (*takāmul*).
6. Ulil amri tidak memiliki otoritas mutlak dalam membuat hukum, bahkan terikat dengan syarat-syarat tertentu, baru aturan tersebut memiliki kedaulatan untuk dipatuhi.

7. Relasi *khiṭāb* Allah dan hukum bersifat ontologis, sebab hukum adalah *khiṭāb* Allah yang memiliki daya ikat langsung.
8. *Khiṭāb* ulil amri adalah epistemologi, yaitu cara memberi daya ikat bagi kaidah *akhlāqī* yang tidak ada *khiṭāb* Allah langsung.
9. Dalam relasi antara *khiṭāb* ulil amri dan qanun, daya ikatnya bersifat sandaran (*iḍāfī*) kepada perintah Allah dalam Surah al-Nisa' ayat 59. Dari itu, *khiṭāb* ulil amri tidak serta merta menjadi produk hukum (qanun), sebab *khiṭāb* ulil amri hanya memiliki kedaulatan untuk dipatuhi jika terbukti memenuhi standar *syar'ī*.
10. Ontologi hukum dalam konteks *siyāsah* adalah aturan pemerintah yang sejalan dengan ajaran Alquran dan Sunah, sedangkan epistemologinya adalah proses pemberian daya ikat qanun.

D. Saran Bacaan

- 'Abd al-Fattāḥ. *Al-Akhlāq wa al-Siyāsah; Dirāsāt fī Falsafat al-Hukm*. Kairo: Majlis al-A'lā li al-Šaqāfah, 2001.
- Ahmad Sukarja. *Piagam Madinah dan Undang-undang Dasar 1945; Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*. Jakarta: UI Press, 1995.
- 'Awdah, 'Abd al-Qādir. *Al-Islām wa Awdā'unā al-Siyāsiyyah*. Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1951.
- Baltājī, Muḥammad. *Manhaj 'Umar ibn al-Khaṭṭāb fī al-Tasyrī': Dirāsah Mustaw'abah li Fiqh 'Umar wa Tanzīmihi*. Kairo: Maktabah al-Syabāb, 1998.
- Ibn Taymiyyah. *Al-Siyāsah al-Syar'īyyah fī Islāḥi al-Rā'i wa al-Ra'īyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.

E. Latihan

1. Sebutkan secara ringkas dan jelas dua fungsi negara.
2. Jelaskan peran negara dalam menjalankan fungsinya.

3. Bedakan secara kontras antara qanun *syar'ī* dan qanun *waq'ī*.
4. Berikan analisis singkat tentang pola relasi qanun dengan fikih di satu sisi dan relasi qanun dengan *'urf* di sisi lain.
5. Pemerintah memiliki otoritas membuat kebijakan, tapi syaratnya melalui proses *syūra*, apakah *syūra* dapat dimaknai dengan demokrasi? Jelaskan.
6. Berikut ini syarat qadi menurut al-Juwaynī, kecuali...
 - a. memahami bahasa Arab meski tidak dalam benar;
 - b. menghafal seluruh Alquran dan Hadis;
 - c. memahami fikih secara mendalam (*tabāḥḥur*), kaidah *fiqhiyyah* dan pendapat mazhab terdahulu serta dalil *istidlāl* mereka;
 - d. menguasai usul fikih.
7. Menurut 'Abd Allāh Darrāz, seorang mujtahid harus memiliki keahlian khusus, yaitu....
 - a. memahami bahasa Arab meski tidak dalam benar;
 - b. menghafal seluruh Alquran dan Hadis;
 - c. memahami fikih secara mendalam (*tabāḥḥur*), kaidah *fiqhiyyah* dan pendapat mazhab terdahulu serta dalil *istidlāl* mereka;
 - d. menguasai ilmu tentang rahasia dan tujuan syariat;
8. Berikut ini adalah peran negara dalam menjalankan fungsi politik dan fungsi administrasi, kecuali...
 - a. Peran dalam pembuatan peraturan perundang-undangan;
 - b. Peran dalam menyejahterakan rakyat;
 - c. Peran pengorganisasian dan pengaturan untuk mewujudkan kemaslahatan;
 - d. Peran dalam mengatur hubungan antara penguasa dan rakyat;
9. Berikut ini adalah syarat qanun *syar'ī*, kecuali
 - a. tidak memberatkan masyarakat;
 - b. dapat menyelesaikan sengketa;
 - c. bertujuan untuk menegakkan keadilan;
 - d. dapat mewujudkan kemaslahatan masyarakat;

10. Kaidah agama dan moral merupakan konsep abstrak yang multi tafsir, jika konsep abstrak ini tidak dikonkretkan lebih dahulu, maka dalam penerapannya akan terjadi...
- a. pelanggaran hukum.
 - b. penyalahgunaan hukum.
 - c. ketidakpastian hukum.
 - d. penyimpanan hukum.

F. Daftar Istilah

ādiyyāt; perkara-perkara yang dikenali melalui keberlakuannya yang terus menerus, disebut juga *al-‘awā'id al-mustamirrah*. Ada dua macam *ādiyyāt*: 1) adat yang sejalan dengan syariat (*al-‘awā'id al-syar'īyyah*); 2) adat yang berlaku pada masyarakat tanpa pembatalan oleh syariat (*al-‘awā'id al-jāriyyah bayn al-khalq*), misalnya adat menutup kepala.

iḍāfī; bersifat sandaran pada yang lain.

Kaidah *fiqhiyyah* disebut juga *al-Asybāh wa al-naẓā'ir*; adalah masalah-masalah fikih yang serupa dari sudut pandang tercakupnya di bawah satu kaidah yang menyatukannya dalam hukum.

qanun *wad'ī*; semakna dengan hukum positif konvensional, yaitu aturan yang ditetapkan oleh pemerintah, disusun sesuai kebutuhan, kultur, terbatas masa berlaku dan akan berubah atau diganti.

nikah *muḥallil*; pernikahan yang dilakukan untuk membolehkan rujuk kembali bagi pasangan yang telah tiga kali bercerai.

tabāḥur; pengetahuan yang luas dan mendalam.

takāmul; bersifat saling melengkapi.

BAB SEPULUH

HUBUNGAN HUKUM ISLAM DAN NILAI

A. Standar Kompetensi

Melihat pada ranah kognitif, kajian pada bab ini bukan sekadar untuk memberi pemahaman bagi mahasiswa, bahkan agar mahasiswa mampu melakukan analisis tentang hubungan antara hukum Islam dan nilai. Dengan demikian, standar kompetensi yang diharapkan dari pembelajaran ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS). Untuk mencapai standar kompetensi di atas, maka disajikan materi pembelajaran sebagai berikut:

1. Hubungan fikih dan adat;
2. Hubungan adat dan nilai;

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi, yaitu mampu mengintegrasikan antara konsep berpikir kefilsafatan dengan materi yang disajikan dalam perkuliahan. Untuk itu, kuliah dilaksanakan dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah sebagai pengantar kuliah;
2. Responsi untuk mendapatkan umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi kelompok untuk mengidentifikasi adanya sikap integrasi antara konsep berpikir kefilsafatan dan materi yang disajikan;

Masuk pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharapkan mampu memberikan reaksi kompleks, untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang hubungan hukum Islam dan nilai;
2. Membangun skema filsafat hukum Islam berdasarkan kerangka umum filsafat.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang terkait dengan pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

B. Hubungan Hukum dan Nilai

Tiga bab di belakang telah menjawab pertanyaan fundamental pertama tentang landasan kekuatan mengikat bagi hukum. Maka tiga bab berikutnya ditujukan untuk menjawab pertanyaan fundamental yang kedua, yaitu tentang kriteria keadilan hukum. Tiga bab ke depan adalah kajian aksiologis terhadap hukum Islam, tapi fokus pada hukum dalam arti qanun *syar'ī*.

Sub pertama dari kajian ini dimaksudkan untuk mengidentifikasi hakikat qanun *syar'ī*, barulah setelah itu dibicarakan aspek aksiologis dari qanun *syar'ī*. Pada Bab Sembilan, telah dibahas relasi antara qanun dengan fikih dan relasi qanun dengan adat. Kesimpulannya, kedua relasi itu terjalin secara saling melengkapi (*takāmul*). Untuk menuntaskan kajian tersebut, maka bab ini diawali dengan kajian relasi fikih dan adat, dari relasi inilah teridentifikasi hakikat qanun *syar'ī*.

1. Hubungan fikih dan adat

Fikih adalah kumpulan hukum Islam yang sebagiannya berdasar *khiṭāb* Allah sehingga bersifat *qaḍā'ī* dan sebagian tidak ada *khiṭāb* sehingga bersifat *akhlāqī*. Dari itu kata hukum dalam fikih digunakan dalam arti yang mencakup hukum yang berdaya ikat (*qaḍā'ī*) dan juga dalam arti kaidah etika (*akhlāqī*). Dengan demikian, aturan adat pun berpotensi menjadi bagian dari hukum Islam yang disebut fikih.

Dilihat dari segi keberlakuannya, adat serupa dengan ketentuan fikih yang tidak ada *khiṭāb* Allah langsung, yaitu sama-sama berlaku secara *akhlāqī* karena tidak memiliki landasan kekuatan mengikat (*mulzim*). Tapi bagi yang melihat ketentuan *akhlāqī* memiliki daya ikat, maka adat pun mengikat dengan sendirinya sehingga tidak diperlukan *taqnīn* oleh ulil amri. Misalnya kaidah *al-'ādah muḥakkamah*, apakah ini berarti kemandirian adat sehingga berlaku secara mengikat?

Menurut KBBI, kata adat berarti aturan (perbuatan dsb.) yang lazim diturut atau dilakukan sejak dahulu kala.¹ Kata ini

¹ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 8.

berasal dari bahasa Arab, yaitu kata *‘ādah* yang artinya telah menjadi kebiasaan bagi seseorang (*ṣāra ‘ādatan lah*).² Di kalangan *uṣūliyyūn*, kata *‘ādah* ini dipandang sama maknanya dengan kata *‘urf*,³ yang secara etimologis berarti saling mengikuti.⁴ Menurut Muḥammad Hisyām al-Ayyūbī, *al-‘urf* merupakan konsekuensi dari adat, sebab penerimaan dalam diri seseorang terjadi akibat kebiasaan, lalu meluas dan diterima di seluruh negeri.⁵ Berikut definisi *‘urf* menurut *uṣūliyyūn*:⁶

أن العرف هو: ما استقر في نفوس الناس، واستحسنته العقول، وتلقته الطباع بالرضا والقبول.

‘Urf adalah sesuatu yang tetap dalam jiwa manusia, dianggap baik oleh akal, dan disetujui oleh tabiat rida dan penerimaan manusia.

Berdasarkan definisi ini, maka pada dasarnya *‘urf* kembali pada kebiasaan manusia dalam perikehidupannya, tindakan, atau hal lain yang mencerminkan kecenderungan atau rasa suka. Dengan demikian, *‘urf* dan adat dapat dikatakan sama. Para *uṣūliyyūn* membagi *‘urf* dalam beberapa kategori, yaitu *‘urf* dalam berbicara (*al-‘urf al-qawli*) dan perbuatan (*al-‘urf al-‘amali*), *‘urf* yang diterima seluruh manusia pada waktu tertentu (*al-‘urf al-‘ām*), *‘urf* yang berlaku dalam daerah tertentu saja (*al-‘urf al-khāṣ*), *‘urf* yang sejalan dengan syariat (*al-‘urf al-ṣaḥīḥ*) dan *‘urf* yang berlawanan dengan syariat (*al-‘urf al-fāsid*).⁷

Kategorisasi ini menunjukkan adanya *‘urf* yang diterima syariat, yaitu *al-‘urf al-ṣaḥīḥ*. Tetapi masalah penerimaan syarak

² Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jld. VI (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003), hlm. 505.

³ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī‘ al-Islāmī*, cet. II (Kuwait: Dār al-Qalam, 1972), hlm. 145.

⁴ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*..., jld. VI, hlm. 197. *al-tatābu‘: yatba‘u ba’dhum ba‘da*, seperti kebiasaan kuda di mana yang satu mengikuti yang lain. Ia juga berarti lawan *inkār*, yaitu segala kebaikan yang diikuti oleh manusia.

⁵ Muḥammad Hisyām al-Ayyūbī, *al-Ijtihād wa Muqtaḍiyyāt al-‘Aṣr* (Omman: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 217.

⁶ Muḥammad Qāsim al-Mansī, *Taghayyur al-Ḍurūf wa ‘Asaruh fī Ikhtilāf al-Aḥkām fī Syarī‘at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), hlm. 167.

⁷ Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *al-Madkhal fī Fiqh al-Islāmī*. cet. X (Beirut: Dār al-Jāmi‘ah, 1985), hlm. 261 dst.

tidak sama dengan masalah keberlakuannya. Ketika suatu kebiasaan disebut *'urf*, itu karena ia memang telah berlaku dalam masyarakat, lalu diverifikasi secara *syar'ī*. Jadi *'urf* sudah lebih dahulu berlaku sebelum diverifikasi.

Dilihat dari perspektif teori *al-wāzi'* (lihat Bab 8), *al-'urf al-saḥīḥ* adalah *al-wāzi' al-jibillī* yang bersumber dari fitrah manusia, sedang *al-'urf al-fāsid* adalah pelanggaran fitrah.⁸ Mengingat sifat akomodatif syariat Islam, maka *'urf* harus dilihat secara netral, lalu syariat memberi validasi bagi boleh-tidaknya suatu *'urf* diteruskan keberlakuannya.

Sekarang sudut pandangnya diubah, dari soal keberlakuan ke soal penormaan. Pertanyaannya; jika *'urf* yang boleh berlaku hanyalah yang terbukti sesuai dengan syariat, lalu apakah *'urf* tersebut menjadi hukum dalam artian norma yang mengikat? Bagi yang menjawab "iya" berarti relasi antara fikih dan *'urf* dilihat sebagai penormaan, lalu benarkah demikian sehingga relasi ini menghasilkan daya ikat pada *'urf*?

Menurut Muṣṭafā Syalabī, penerimaan syarak tidak menjadikan *'urf* mandiri sebagai dalil, sebab sandaran hukumnya tetap saja kembali pada Alquran dan Sunah.⁹ Ini menunjukkan bahwa penerimaan syarak dapat memberikan kedaulatan bagi *'urf* sehingga berhak dipatuhi. Akan tetapi, sebagaimana dibahas pada Bab Delapan, kedaulatan hukum dan daya ikat (*mulzim*) adalah dua hal yang berbeda. Maka kedaulatan hukum pada *al-'urf al-saḥīḥ* tidak otomatis menimbulkan daya ikat.

Daya ikat fikih adalah konsekuensi dari perintah dan larangan, yaitu *ta'abbud* yang merupakan kepatuhan sebagai wujud penghambaan diri kepada Allah.¹⁰ Oleh karena itu, nas

⁸ Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāsid al-Syari'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 123. *Al-Wāzi' al-jibillī* adalah perpanjangan tangan syariat dalam hal yang dibutuhkan manusia. Syariat tidak mengabaikan kebutuhan manusia yang muncul berdasar fitrah. Begitu pula pada larangan, mafsadat yang dilarang adalah hal yang ditolak oleh fitrah. Contohnya dorongan karena manfaat pada makanan pokok, manfaat dari pakaian, manfaat dari pemeliharaan keturunan, dan perkawinan.

⁹ Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Jāmi'ah, 1974), hlm. 329.

¹⁰ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būtī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī Syari'at al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1992), hlm. 112. Menurut al-Būtī, semua *wasā'il* didedikasikan untuk tujuan *ta'abbud*, yaitu penghambaan diri kepada Allah.

tertentu yang memerintah atau melarang suatu perbuatan harus dilihat sisi *ta'abbud*-nya. Al-Ghazālī mencontohkan Hadis: "Barangsiapa yang menyentuh organ intimnya, maka ia harus berwuduk." Hadis ini dipatuhi secara tekstual (*ṣiḡhat*/seman-tik), sebab tidak diketahui *al-ma'nā al-munāsib* di dalamnya. Bahkan *al-qiyās* pada Hadis ini dilakukan karena keserupa-an lahiriah saja, maka menyentuh organ intim orang lain juga membatalkan wuduk sebagaimana hukum menyentuh organ intim sendiri.¹¹

Sejalan dengan penjelasan al-Ghazālī, menurut Muṣṭafā Syalabī, pada ketentuan hukum syariat teradapat dua macam *ta'abbud*. Pertama hukum yang tidak dapat dinalar hikmahnya secara khusus, walaupun diketahui hikmahnya dalam lingkup umum. Kedua, *ta'abbud* dengan makna yang lebih umum, yaitu hukum yang terkait dengan hak Allah. Maksudnya, hukum yang jika dikerjakan akan mendapat hak yang dijanjikan Allah, sebaliknya jika ditinggalkan akan terkena sanksi.¹² Pada macam yang pertama, *ta'abbud* bermakna taat secara harfiah. Misalnya soal mahar pada masalah nikah, menyembelih hewan yang halal dimakan pada tempat yang ditentukan, kadar pada warisan, bilangan idah pada wanita yang ditalak dan lain-lain.¹³

Adapun pada yang kedua, *ta'abbud* bersifat abstrak karena tertuju pada *al-ma'nā al-ma'qūl* pada perintah atau larangan tersebut. Imam al-Zarkasyī mengatakan bahwa pada setiap hukum yang *ma'qūl al-ma'nā* terdapat dua maksud yang dikehendaki *al-Syārī'*: 1) *al-ma'nā* itu sendiri yang berupa nilai maslahat; 2) perbuatan yang mengantarkan pada *al-ma'nā* yang dimaksud.¹⁴ Oleh karena itu semua perbuatan yang menjadi *wasā'il* bagi suatu *maqāṣid* memiliki kedaulatan hukum untuk

¹¹ Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl; Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hlm. 27.

¹² Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Ta'līl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Nahzhah al-'Arabiyyah, 1981), hlm. 299. Makna *ta'abbud* di sini dipahami semata-mata dari sudut pandang adanya tuntutan dari syarak, baik berbentuk perintah maupun larangan.

¹³ Al-Syātībī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, jld. II (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2003), hlm. 262.

¹⁴ Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, cet. III., jld. VII (Kairo: Dār al-Kutub, 2005), hlm. 158.

dipatuhi (*ta'abbud*). Tetapi pada *wasā'il* tidak terdapat daya ikat seperti pada perbuatan yang disebut langsung dalam perintah atau larangan.

Misalnya larangan mendekati zina, di satu sisi merupakan sarana (*wasā'il*) bagi tujuan syariat (*maqāṣid al-syārī'ah*), yaitu pemeliharaan keturunan (*hifẓ al-nasl*).¹⁵ Dari itu bisa diketahui bahwa perbuatan lain yang *maqāṣid*-nya sama, status hukumnya serupa. Misalnya inseminasi buatan pada pasangan yang bukan suami isteri. Pada dasarnya praktik inseminasi adalah mubah, tapi jika dapat merusak *maqāṣid hifẓ al-nasl* maka hukumnya pun haram. Efek merusak diketahui dari *'urf*, sebab biasanya inseminasi berakibat pada pembuahan, lalu lahirlah anak dari pasangan yang bukan suami isteri. Tetapi sebab akibat di sini adalah kausalitas natural, di dalamnya tidak terkandung inisiatif pembatasan kehendak bebas manusia, kecuali inisiatif manusia itu sendiri.

Perhatikan bedanya, larangan zina yang disebut langsung dalam *khiṭāb* menunjukkan *maqāṣid al-Syārī'* agar zina ditinggalkan. Maka zina haram secara *ta'abbudī*,¹⁶ walau tidak berakibat pada perusakan garis keturunan, misalnya dengan menggunakan alat kontrasepsi. Daya ikat di sini timbul dari *khiṭāb* Allah yang secara eksplisit melarang mendekati zina. Dari itu, *khiṭāb* Allah berlaku sebagai penormaan yang membatasi kehendak bebas manusia. Dengan kata lain, ada inisiatif *al-Syārī'* untuk membatasi kebebasan berkehendak manusia.

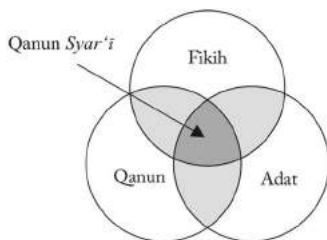
Masih pada contoh inseminasi di atas, peluang penormaan lewat perluasan (*ta'diyyah*) perintah *al-Syārī'* menjauhi zina, tertutup karena alasan metodologis. Ini jelas karena praktik inseminasi tidak sama esensinya dengan perbuatan zina, maka keduanya bukan dari genus yang sama sehingga tidak bisa di-*qiyās*. Namun menurut fikih ia tetap berlaku secara *ta'abbudī*-

¹⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwāqqi'in 'an Rabb al-Ālamīn* (Riyad: Maktabah Ibn Hāzim, 2002), jld. IV, hlm. 554.

¹⁶ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. III, hlm. 33-36. Hukum yang bersifat umum kembali pada *ma'nā ma'qūl* dan nalar mukallaf, seperti keadilan, kebaikan, pemaafan, sabar dan syukur, zalim dan aniaya, dan sebagainya. Sedangkan yang detil kembali pada *ma'nā ta'abbudī* di mana nalar manusia tidak mampu menjangkaunya. Sebab akal bukan alat untuk menalar masalah *ta'abbudī*, apalagi menetapkan tatacaranya.

akhlāqī, antara lain lewat pemberlakuan kode etik pada lingkungan di mana praktik tersebut berlangsung.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa relasi fikih dengan *'urf* bersifat epistemologis, yaitu memberi landasan *syar'ī* yang menjadi dasar kedaulatan *'urf* untuk berlaku secara *ta'abbudī-akhlāqī*. Tetapi ketiadaan *khiṭāb* membuat *'urf* lepas dari penormaan sehingga tidak membatasi kehendak bebas manusia. Di sisi lain, daya ikat pada kasus seperti ini akan muncul jika ada putusan pengadilan, atau pengundangan oleh pemerintah. Ini menjadi argumen, bahwa untuk memberi daya ikat pada *'urf* diperlukan peran ulil amri, baik melalui *taqnīn* mau pun peradilan. Dengan demikian, irisan antara fikih, adat dan qanun menghasilkan qanun *syar'ī* seperti yang terlihat pada ilustrasi berikut:



Gb. 08. Hakikat qanun *syar'ī* di antara irisan fikih, qanun dan adat.

Tampak pada ilustrasi ini, irisan fikih dan adat menghasilkan aturan *akhlāqī*, tapi tidak mengikat. Sementara irisan adat dan qanun menghasilkan qanun *waḍ'ī*, meski ada yang menganggap mengikat, tapi ia tidak memiliki kedaulatan *syar'ī*. Adapun irisan qanun dan fikih menghasilkan aturan mengikat, tapi belum tentu memenuhi keadilan menurut masyarakat, hal ini menuntut kajian tentang kriteria keadilan. Oleh karena qanun *syar'ī* adalah irisan dari fikih, adat dan qanun, maka kajian kriteria keadilan harus dimulai dari relasi adat dan nilai.

2. Hubungan adat dan nilai

Mengingat hukum Islam berdimensi ganda (teoantropo-sentris), maka keadilan dalam qanun *syar'ī* merupakan moderasi antara nilai-nilai *syar'ī* dan nilai-nilai yang hidup dalam realitas sosial. Oleh karena itu, Filsafat hukum Islam mengemban

amanah untuk mengeksplisitkan pola epistemologis moderasi keduanya. Untuk itu Filsafat Hukum Islam harus masuk pada kajian tentang hubungan adat dengan nilai.

Menurut Muṣṭafā Syalabī, pengakuan syarak bukan tertuju pada 'urf itu sendiri, tetapi pada nilai maslahat yang jelas (*al-maṣlahat al-rājiḥah*) terkandung di dalamnya.¹⁷ Demikian pula pendapat Wahbah al-Zuhaylī, bahwa 'urf berlandaskan pemeliharaan *ḍarūriyyah*, *ḥājiyyah*, *maṣlahat*, menolak kesempitan, atau memberi kemudahan.¹⁸ Maslahat adalah nilai yang lepas dari ruang-waktu (universal), sedang 'urf terikat pada tempat dan masa tertentu (partikular), maka tidak logis pengakuan syarak yang universal ditujukan pada 'urf yang partikular.

Menurut KBBI, kata nilai berarti sifat-sifat atau hal-hal yang penting atau berguna bagi umat manusia.¹⁹ Menurut K. Bertens, nilai adalah sesuatu yang menarik, dicari, menyenangkan, disukai, dan diinginkan, atau ringkasnya adalah sesuatu yang baik.²⁰ Ini sepadan dengan kata *qimah* dalam bahasa Arab yang berarti sesuatu yang menempati posisi yang lain, ia juga berarti harga sesuatu (*saman al-syay'*).²¹ Kata *qimah* juga berarti kebenaran, kebaikan dan keindahan.²²

Makna etimologis ini menunjukkan subjektivitas nilai, menurut Bertens, ini tampak dari tiga ciri berikut: 1) nilai berkaitan dengan subjek; 2) nilai tampil dalam suatu konteks praktis; 3) nilai menyangkut sifat yang ditambahkan oleh subjek pada objek.²³ Adapun definisi nilai secara terminologis menurut *uṣūliyyūn* adalah sebagai berikut:²⁴

¹⁷ Syalabī, *Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 329.

¹⁸ Wahbah al-Zuhaylī, *Naẓariyyat al-Darūrat al-Syar'īyyah; Muqāranah ma' al-Qānūn al-Waḍ'ī* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985), hlm. 170.

¹⁹ Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 963.

²⁰ K. Bertens, *Etika* (Jakarta: Gramedia, 2004), hlm. 139. Menurut Hans Jonas, bahwa nilai adalah sesuatu yang ditujukan dengan kata "ya" (*the addressee of a yes*).

²¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab...*, jld. VII, hlm. 547.

²² Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Kairo: al-Amīriyyah, 1983, hlm. 151.

²³ Bertens, *Etika...*, hlm., 141.

²⁴ Mānī' ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Mānī', *al-Qiyam bayn al-Islām wa al-Gharb; Dirāsah Ta'ṣīliyyah Muqāranah* (Riyad: Dār al-Faḍīlah, 2005), hlm. 16.

القيم هي: حكم يصدره الإنسان على شيء ما مهتدياً بمجموعة المبادئ و المعايير التي ارتضاه الشرع محمداً المغروب فيه والمغروب عنه من السلوك.

Nilai ialah ketentuan yang dijadikan sebagai dasar sesuatu, ia menjadi petunjuk atas keseluruhan asas dan standar keridaan *al-Syāri'*, dan menjadi pembatas tindakan menyenangkan atau membenci.

Definisi ini menunjukkan sikap *uṣūliyyūn* yang berusaha keluar dari subjektivitas nilai dengan cara berpegang pada standar nilai *syar'ī*. Para *uṣūliyyūn* mendiskusikan nilai dengan kata kunci *al-maṣlaḥat*, bukan kata *al-qiyam*. Hal ini karena konsep menolak mafsadat juga berujung pada terpeliharanya maslahat. Jadi kata maslahat dilihat secara dualisme, di satu sisi berarti mewujudkan maslahat (*taḥṣīl al-maṣāliḥ*) dan di sisi lain berarti melestarikan maslahat (*ibqā' al-maṣāliḥ*), yaitu dengan cara menghilangkan mafsadat (*daf' al-mafāsid*).²⁵

Maṣlaḥah (jamak: *maṣāliḥ*) adalah kata benda infinitif dari kata kerja *ṣaluḥa* yang menunjukkan keadaan atau tabiat baik seseorang (*ṣaluḥa ḥāl fulān*), atau keadaan yang baik (*ḥaṣa yaṣluḥ laka ṣalāḥan*).²⁶ *Ṣaluḥa* juga dipahami dalam arti sebab, cara, atau tujuan yang baik.²⁷ Dari itu *maṣlaḥah* juga berarti sesuatu yang membawa pada kebaikan (*mā yab'ās 'alā al-ṣalāḥ*), yaitu akibat dari perbuatan manusia yang termotivasi oleh manfaat terhadap diri atau kaumnya.²⁸

Pengertian ini menunjukkan sifat subjektif maslahat sebagai nilai. Oleh karena itu al-Ghazālī mengubah sudut pandang terhadap maslahat dengan cara melihatnya dari perspektif *maqāṣid al-Syāri'*. Al-Ghazālī menyatakan, bahwa setiap hal yang mewujudkan pemeliharaan *al-uṣūl al-khamsah* adalah maslahat yang merupakan *maqṣūd al-syar'*.²⁹ Jadi maslahat

²⁵ Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl...*, hlm. 79.

²⁶ Luys Ma'lūf, *al-Munjid* (Beirut: al-Kathulikiyyah li al-Aba'i al-Yasu'iyah, t.th.), hlm. 446.

²⁷ Ibn Manẓūr, *Lisan al-'Arab...*, jld. V, hlm. 374.

²⁸ Luys Ma'lūf, *al-Munjid...*, hlm. 445.

²⁹ Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fi 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 174. yaitu pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

dilihat sebagai *al-qīmah al-khuluqiyah* yang transenden.³⁰

Transendentalitas nilai disadari penting bagi kedaulatan hukum sehingga berhak untuk dipatuhi, baik oleh aliran hukum normatif mau pun aliran hukum empiris. Dalam diskusi filsafat hukum konvensional, sebagian tokoh aliran hukum empiris mendasarkan kedaulatan hukum pada kemanusiaan itu sendiri,³¹ atau disebut kodrat manusia.³² Adapun realitanya, menurut Rudolf Stammeler (penganut Neokantianisme), kodrat tersebut merupakan kehendak yuridis yang transenden.³³ Begitu pula bagi penganut neopositivisme, misalnya H. L. A. Hart, meski ia memisahkan hukum dan moral secara tajam, namun tetap menganggap penting transendentalitas nilai,³⁴ tapi dilihat secara antroposentris.

Maslahat sebagai nilai transenden bukan khayalan, tapi abstraksi dari ayat-ayat Alquran dan Sunah yang disebut *maqāṣid al-syarī'ah*.³⁵ Menurut al-Syātibī *maqāṣid al-syarī'ah* diketahui melalui empat cara:

1. *Maqāṣid al-syarī'ah* diketahui dari perintah atau larangan, sebab perintah menunjukkan bahwa *al-Syāri'* menghendaki agar perintah atau larangan tersebut dilaksanakan.³⁶
2. *Maqāṣid al-syarī'ah* diketahui berdasar *al-illāh*, sebab penemuan *al-illāh* menunjukkan tujuan penetapan suatu hukum.
3. *Maqāṣid al-syarī'ah* diketahui dari abstraksi terhadap ayat-ayat Alquran atau Hadis secara tematik. Menurut al-Syātibī, generalisasi tematik mengantar pada temuan adanya tujuan *al-Syāri'* yang utama (*maqāṣid al-aṣliyyah*) dan tujuan pen-

³⁰ Fahmī Muḥammad 'Ulwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah, 1989), hlm. 98.

³¹ Bertens, *Etika...*, hlm. 146.

³² A. Gunawan Setiadjaja, *Dialektika Hukum dan Moral; dalam Pembangunan Masyarakat Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 99, 101.

³³ Theo Huijbers, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, cet. VI (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 151.

³⁴ H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, edisi ketiga, (Oxford: Oxford University Press, 2012), hlm. 40. Hukum berbeda dari moral karena bersifat memaksa (*coercion*).

³⁵ Faṭḥī al-Duraynī, *Khaṣā'iṣ al-Tasyrī' al-Islāmī fī al-Siyāsah wa al-Ḥukm*, cet. II (Beirut: Mu'assasah al-Risālāh, 2013), hlm. 23.

³⁶ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 333-334.

dukung (*maqāṣid al-tābi'ah*).

4. *Maqāṣid al-syārī'ah* juga diketahui dari diamnya *al-Syārī'* terhadap suatu masalah, padahal terlihat adanya kebutuhan agar pada masalah tersebut diberikan ketetapan hukum.³⁷

Dengan mengetahui *maqāṣid al-syārī'ah*, maka manusia dituntut agar bertindak sesuai dengan kehendak *al-Syārī'*. Oleh karena itu, Imam al-Syāṭibī merumuskan kaidah berikut:³⁸

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع.

Kehendak *al-Syārī'* terhadap mukallaf adalah agar tujuan mukallaf dalam aktivitasnya sejalan dengan tujuan-Nya dalam syariat.

Berdasar kaidah ini, tampak *uṣūliyyūn* membangun konsepsi *maqāṣid* berdimensi ganda: 1) dimensi ilahiah yang teosentris, disebut tujuan bagi Allah (*maqāṣid lisy Syārī'*); 2) dimensi insaniah yang antroposentris, disebut tujuan bagi manusia (*maqāṣid lin nās*). Dengan demikian, maslahat sebagai *maqāṣid* dilihat secara dualisme, dengan kata lain disorot menggunakan paradigma teoantroposentrisme.

Dilihat dari kesaksian syarak, nilai maslahat yang dituju manusia (*maqāṣid lin nās/maqāṣid al-mukallaf*) dipilah dalam tiga kategori, yaitu *al-maṣlaḥat al-mu'tabarāh*, *al-maṣlaḥat al-mulghāh* dan *al-maṣlaḥat al-mursalāh*.³⁹ Dari itu, verifikasi

³⁷ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 346.

³⁸ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 281.

³⁹ Wahbah Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, jld. II (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 752-753. Menurut Wahbah al-Zuhaylī, kategori maslahat adalah sebagai berikut:

1. *Al-Maṣlaḥat al-mu'tabarāh*, adalah *maṣlaḥat* yang keterwujudannya dijaga oleh *al-Syārī'* melalui penetapan hukum, jadi didukung oleh nas syariat yang menunjukkan keberlakuannya. Pengakuan syarak kepada *maṣlaḥat* ini terlihat pada penetapan hukum-hukum terperinci yang secara keseluruhan menunjukkan kesatuan maksud, yaitu menjamin *al-kulliyat al-khams* (pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta). Misalnya penetapan hukum jihad, bertujuan untuk memelihara agama.
2. *Al-Maṣlaḥat al-mulghāh*, adalah maslahat yang dipikirkan oleh manusia tapi bertentangan dengan hukum syarak. Misalnya *al-maṣlaḥat* pada kewajiban puasa dua bulan berturut-turut sebagai ganti memerdekakan budak, bagi orang kaya yang melakukan jimak pada siang hari bulan Ramadhan. Ini dianggap maslahat karena lebih ditakuti, sebab memerdekakan budak tidak menjerakan orang kaya. Meskipun pada kasus ini terkandung maslahat, tapi *al-Syārī'* telah mewajibkan pemerdekaan budak, maka maslahat ini batal karena bertentangan dengan nas.

keberlakuan adat harus dilakukan dalam dua langkah, yaitu: 1) menggali maslahat terkait yang berupa *maqāṣid lil al-Syāri'*; 2) mengungkap maslahat yang terkandung pada adat atau 'urf yang merupakan *maqāṣid lin nās*.

Menurut Ibn 'Āsyūr, langkah pertama dilakukan terhadap nas syariat dengan tiga cara berikut:⁴⁰

1. *istiqrā'* terhadap ketetapan syarak, baik terhadap *al-'illah* maupun dalil-dalilnya;
2. berpegang pada ayat Alquran yang jelas *dilālah*-nya, yaitu ayat-ayat yang lemah petunjukannya kepada makna kedua. Jadi dengan lemahnya petunjuk makna kedua, maka makna pertama yang merupakan pemahaman dari teks ayat dapat diyakini benar;
3. berpegang kepada hadis-hadis mutawatir, baik *mutawātir ma'nawī*, mau pun *mutawātir 'amālī*.

Ketiga cara ini memperlihatkan sikap Ibn 'Āsyūr yang tidak membatasi cara penemuan maslahat melalui *istiqrā'* saja (*al-uṣūl al-syarī'at al-kulliyyah*). Intinya maslahat ditemukan dalam relasi antara hukum (*khiṭāb al-Syāri'*) dengan perbuatan hukum (*al-maḥkūm bih*), di mana terdapat *al-ma'nā* berupa *al-'illah*, *al-munāsib* dan *al-ḥikmah*. *Al-Munāsib* adalah konsep abstrak murni (*al-ma'nā al-mukhayyal*) yang disebut juga *al-ḥikmah*, *al-'illat al-mukhayyalah*, atau *al-bā'is 'alā syar' al-ḥukm*. Al-Ghazālī mendefinisikan *al-munāsib* sebagai berikut:⁴¹

مناسبة: استدعاء هذا المعنى من وجه المصلحة هذا الحكم.

Munāsib adalah kemunculan suatu kandungan makna (*al-ma'nā*) dari sisi kemaslahatan hukum itu sendiri.

Misalnya, pada *khiṭāb* menjauhi khamar terdapat tiga hal: 1) sifat yang jelas dan terukur (*wasf zahīr munḍabiṭ*) yaitu sifat memabukkan yang disebut *al-'illah*; 2) efek yang ditimbulkan *al-maḥkūm bih*, yaitu merusak akal, disebut *al-munāsib*; 3)

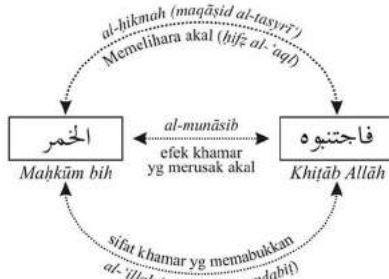
3. *Al-Maṣlaḥat al-mursalāh*, yaitu maslahat yang tidak diketahui adanya penerimaan atau penolakan dari syariat, baik melalui nas atau ijmak. Artinya tidak ada hukum syarak yang menunjukkan keberlakuan atau bertentangan sehingga menjadi batal.

⁴⁰ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 17.

⁴¹ Al-Ghazālī, *Siyfā' al-Ghalīl*, hlm. 286-287

tujuan syariat memelihara akal (*ḥifẓ al-ʿaql*), disebut *maqāṣid al-tasyrīʿ*.⁴² Oleh sebagian ulama, *al-munāsib* dan *maqāṣid al-tasyrīʿ* disamakan dalam sebutan *al-ḥikmah*.

Al-Munāsib merupakan pendukung bagi *al-ʿillah* (*wasf zahīr mundaḥiṭ*) sehingga diyakini *al-ʿillah* berlaku pada hukum. Misalnya efek khamar yang merusak akal, *al-munāsib* ini dijelaskan pada ayat 91 Surah al-Maidah, maka disebut *maʿnā al-munāsib al-mūʿaṣṣir*.⁴³ Maka bisa diungkap relevansi *al-ʿillah* dengan hukum (*ibdāʾ munāsabatihā li al-ḥukm*) sehingga *al-ʿillah* bisa ditetapkan dengan yakin. Di sisi lain, *al-munāsib* juga mengantarkan pada *al-ḥikmah*. Berikut ilustrasinya:



Gb. 09. Keberadaan *al-munāsib* dalam relasi antara *khiṭāb* dan *al-maḥkūm bih*.

Berdasar *al-maʿnā* dalam relasi *khiṭāb* Allah dan *al-maḥkūm bih* ini, *uṣūliyyūn* mengelompokkan nas secara tematik (*al-istiqrāʾ al-maʿnawī*) sehingga tersusun kaidah umum (*al-qawāʿid al-kullīyyah*). Imam al-Ghazālī mengatakan bahwa semua *munāsib* kembali pada pemeliharaan tiga peringkat *maqāṣid*, secara hirarkis dari yang tertinggi terdiri dari: 1) primer (*darūrah*); 2) sekunder (*ḥājīyyah*); 3) tersier (*taḥsīniyyah*).⁴⁴ Kaidah yang dihasilkan dari relasi inilah yang menjadi pedoman untuk melakukan verifikasi terhadap keberlakuan adat.

Selanjutnya, langkah kedua, dilakukan pengungkapan maslahat pada *ʿurf* dengan menerapkan metode ijtihad *taḥqīq*

⁴² Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 174, lihat juga Muṣṭafā Syalabī, *Taʿlīl al-Aḥkām*..., hlm. 130.

⁴³ *Al-Munāsib* dibagi menjadi empat kategori, yaitu *al-munāsib al-mūʿaṣṣir*, *al-munāsib al-mulāʿim*, *al-munāsib al-gharīb* dan *al-munāsib al-mursal*.

⁴⁴ Al-Ghazālī, *Siyf al-Ghalīl*, hlm. 80.

al-manāṭ.⁴⁵ Meski dilakukan terhadap realitas empiris, namun langkah ini tidak mudah. Seperti dikatakan oleh 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H/1262 M), bahwa dalam realitas, umumnya maslahat dan mafsadat bercampur baur.⁴⁶ Dari itu menurut al-Syātibī, maslahat dalam realitas harus digali dengan menyinergikan dua sisi:⁴⁷

المصالح المثبوتة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين: من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها.

Maslahat yang ditetapkan di dalam dunia ini harus dikritisi dari dua sisi, yaitu dari sisi keterwujudannya dalam realitas dan dari sisi keberlakuan *khiṭāb al-syar'ī* terhadapnya.

Harus disadari, potensi subjektif dan sifat abstrak nilai maslahat membuat usaha menyinergikan dua sisi itu tidak mudah. Dari itu Ibn 'Āsyūr menetapkan syarat-syarat agar maslahat bisa tegak:⁴⁸

المقاصد الشرعية نوعان: معان حقيقية، و معان عرفية عامة. و يشترط في جميعها أن يكون ثابتا ظاهرا منضبطا مطردا.

Al-Maqāṣid al-syar'īyyah ada dua macam, yaitu makna yang hakiki (*mā'anin ḥaqīqīyyatin*) dan makna yang diterima masyarakat umum (*ma'ānin 'urfiyyatin 'āmmatin*). Pada semua ini disyaratkan bersifat tetap (*ṣābit*), jelas (*ẓāhir*), terukur (*munḍabīṭ*) dan konsisten (*muṭṭarid*).

Syarat ini menjadi dasar untuk mengeksplisitkan suatu maslahat, kalau tidak ia akan kabur, inilah indikator bagi maslahat muktabar.⁴⁹

فالخاص من ذلك أن المصالح المعتمدة شرعا أو المفاسد المعتمدة شرعا هي

⁴⁵ Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās* (Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993), hlm. 37. *Tahqīq manāṭ al-ḥukm* dilakukan karena hukum telah diketahui melalui nas, hanya saja ada kesulitan dalam realisasinya pada *furū'*. Oleh karena itu agar *manāṭ al-ḥukm* pada *furū'* diketahui dengan yakin, maka diistinbat dengan dalil-dalil *ẓanniyyah*.

⁴⁶ Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, jld. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hlm. 14.

⁴⁷ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 20.

⁴⁸ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 49.

⁴⁹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 22.

خالصة غير مشوبة بشيء من المفساد، لا قليلا ولا كثيرا، وإن توهم أنها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك؛ لأن المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الحملة، وهذا المقدار هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام.

Hasilnya, maslahat atau mafsadat yang muktabar secara *syar'ī* adalah yang murni (*al-khālīṣah*), tidak bercampur dengan mafsadat baik sedikit mau pun banyak. Kalau diduga syubhat, maka bukan begitu sebenarnya dalam pandangan syariat, sebab yang dimaksud dengan maslahat yang dominan (*al-maṣlaḥat al-maghlūbah*) atau mafsadat yang dominan (*al-mafsadat al-maghlūbah*) adalah apa yang berlaku pada kebiasaan perbuatan sadar manusia, jadi ia tidak melebar sampai diperlukannya tambahan yang menuntut keterlibatan perhatian *al-Syārī'* terhadapnya secara cakupan. Kadar untuk ini adalah apa yang dikatakan; bahwa itu bukanlah maksud bagi *al-Syārī'* dalam pensyariaan hukum.

Sampai di sini dapat dinyatakan; maslahat muktabar secara *syar'ī* jika: 1) memenuhi syarat: *sābit, zāhir, mundaḥiṭ* dan *muṭṭarid*; 2) tidak ada lagi yang mengatakan adanya pertentangan dengan syariat. Secara teknis kegiatan ini menuntut metodologi ilmiah yang relevan, hal ini dijelaskan dengan baik oleh Ibn 'Āsyūr, ia menyatakan:⁵⁰

وأما المعاني العرفية العامة فهي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحسانا ناشئا عن تجربة ملأمتها لصالح الجمهور كإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنائته، ورادعة غيره عن الإجرام...

Adapun makna yang diterima masyarakat umum (*ma'ānin 'urfīyyatin 'ammatin*) adalah hasil penelitian yang merupakan abstraksi dari jiwa masyarakat dan diakui sebagai kebaikan yang telah teruji kesesuaiannya dengan maslahat masyarakat banyak (*jumhur*). Contohnya pemikiran tentang sanksi pidana, bahwa ia dapat mencegah pelaku mengulangi perbuatan serupa, dan mencegah orang lain dari tindak pidana...

⁵⁰ Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 50.

Ini menunjukkan *'urf* harus diungkap melalui penelitian induktif (*istiqrā'*) sehingga realitas terdeskripsi secara objektif. Misalnya, hasil penelitian; bahwa bagi manusia pada umumnya, menghisap ganja dalam dosis dan jangka waktu tertentu, secara *'urf* merusak akal. Penelitian ini memenuhi syarat; bersifat *ṣābit*, *zāhir*, *munḍabiḥ* dan *muṭṭarid*. Tapi ini hanyalah deskripsi efek mafsadat berdasar *'urf*. Perlu satu langkah lagi untuk melihat relasi *'urf* tersebut dengan nilai maslahat (*maqāṣid*). Al-Syāṭibī menyatakan bahwa dalam ijtihad pandangan ulama tertuju pada fenomena tertentu untuk dirujuk pada nilai-nilai *syar'ī*.⁵¹

ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك؛ فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرا في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين؛ فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل؟

Cukuplah dipahami bahwa syariat tidak mengeksplisitkan hukum setiap kasus partikular sesuai definisinya, tapi memberikan ketentuan umum yang mencakup hal-hal yang tidak terbatas. Pada saat yang sama, setiap kasus tertentu memiliki kekhususan yang tidak ada pada kasus lain, bahkan sifat tertentu itu sendiri adalah kekhususan. Maka kasus yang berbeda tidak langsung masuk dalam hukum secara cakupan, malah ia menjadi dua kasus berbeda yang di antara keduanya bisa saja ada kasus ketiga. Oleh karena itu ragam varian kasus partikular tak bisa diabaikan, bahkan harus kritisi oleh ahlinya, baik itu mudah atau sukar, sampai bisa dipastikan di bawah dalil mana ia masuk.

Langkah dimaksud adalah melakukan analisis deviasi, yaitu guna mengetahui ada tidaknya penyimpangan *'urf* dari maslahat (*maqāṣid*). Mengingat *al-Syārī'* bertujuan memelihara akal (*maqāṣid ḥifẓ al-'aql*), maka dapat disimpulkan menghisap

⁵¹ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. IV, hlm. 75.

ganja menyimpang dari tujuan syariat. Merujuk kaidah: “*maqāṣid al-mukallaḥ* harus sejalan dengan *maqāṣid al-Syārī*,” maka simpulan ini bersifat preskriptif.

Masalahnya, simpulan preskriptif ini hanya memberi panduan bersikap secara *akhlāqī*, tentang perbuatan baik dan buruk. Kaidah ini tidak otomatis menimbulkan daya ikat, al-Syātībī menyatakan:⁵²

مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات، وإن صح التلازم بينهما عادة، ومعنى ذلك أن الأسباب إذا تعلق بها حكم شرعي؛ من إباحة، أو نذب، أو منع، أو غيرها من أحكام التكليف؛ فلا يلزم أن تتعلق تلك الأحكام بمسبباتها، فإذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالمسبب، وإذا نهي عنه لم يستلزم النهي عن المسبب، وإذا خير فيه لم يلزم أن يخير في مسببه.

Pensyariatan sebab tidak serta merta berkonsekuensi pada pensyariatan akibat, walau keduanya bersifat niscaya secara adat. Itu artinya, jika suatu sebab tertaut dengan hukum syarak, baik dibolehkan, dianjurkan, dilarang maupun hukum syarak lainnya, maka hukum syarak tersebut tidak otomatis tertaut dengan akibat yang ditimbulkan oleh sebab. Maka jika suatu sebab diperintahkan, itu bukan berarti perintah tersebut juga berlaku terhadap akibat yang ditimbulkan. Apabila suatu sebab dilarang, juga tidak berarti berlakunya larangan terhadap akibat. Apabila diberi pilihan pada suatu sebab, bukan berarti pilihan itu berlaku pada akibat.

Berdasar uraian al-Syātībī, diketahui merusak akal adalah akibat (*al-munāsib*) dan minum khamar adalah sebab. Diketahui pula minum khamar itu dilarang (sebab), apakah ini berarti larangan terhadap akibat, yaitu merusak akal? Inilah alasannya mengapa maslahat tidak mutlak mengikat. Tapi hasil penelitian terhadap ‘urf menjadi rekomendasi bagi ulil amri, bahwa telah terjadi kekosongan hukum.

Nilai maslahat (*maqāṣid*) yang dijadikan landasan penelitian adalah indikator keadilan. Seperti dijelaskan pada Bab Empat, bahwa soal keadilan dalam *siyāsah* menuntut kriteria

⁵² Al-Syātībī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 151.

yang terukur, dan ini telah diusahakan oleh *uṣūliyyūn* moderat dalam kajian *maqāṣid*. Menurut Fathī al-Duraynī, inti keadilan adalah penggunaan hak sesuai dengan tujuan (*maqāṣid*) dari pensyariatan hak tersebut oleh *al-Syārī'*. Oleh karena itu, pengakuan syariat terhadap suatu maslahat berarti pemenuhan keadilan berdasar syariat itu sendiri.⁵³

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa relasi nilai dengan hukum bersifat epistemologis, yaitu memberikan instrumen bagi kriteria keadilan qanun *syar'ī*. Meski relasi ini bersifat epistemologis, tapi ia beroperasi dalam ranah aksiologis, yaitu mewujudkan tujuan hukum mencapai keadilan. Tentang kriteria keadilan dibahas lebih detil pada Bab Duabelas, namun sebelum itu harus dikaji lebih dahulu tentang pembatasan peran ulil amri pada Bab Sebelas.

C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. *Urf* menurut *uṣūliyyūn* adalah sesuatu yang tetap dalam jiwa manusia, dianggap baik oleh akal, dan disetujui oleh tabiat rida dan penerimaan manusia.
2. *Uṣūliyyūn* membagi '*urf*' dalam beberapa kategori: 1) '*urf*' dalam berbicara (*al-'urf al-qawlī*) dan perbuatan (*al-'urf al-'amalī*); 2) '*urf*' yang diterima seluruh manusia pada waktu tertentu (*al-'urf al-'ām*) dan '*urf*' yang berlaku dalam daerah tertentu saja (*al-'urf al-khāṣ*); 3) '*urf*' yang sejalan dengan syariat (*al-'urf al-saḥīḥ*) dan '*urf*' yang berlawanan dengan syariat (*al-'urf al-fāsid*).
3. Relasi fikih dan '*urf*' bersifat epistemologis, yaitu memberi landasan *syar'ī* yang menjadi dasar kedaulatan '*urf*' untuk dipatuhi. Tapi karena tidak ada *khiṭāb*, ia menjadi kepatuhan moril, bukan kekuatan mengikat.
4. Penerimaan syarak tidak menjadikan '*urf*' mandiri sebagai dalil, sebab sandaran hukum '*urf*' kembali pada Alquran dan

⁵³ Fathī al-Duraynī, *al-Manāḥij Uṣūliyyah fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, cet. II (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2013), hlm. 25.

Sunah.

5. Pada ketentuan hukum syarak ada dua macam *ta'abbud*: 1) hukum yang tidak dapat dinalar hikmahnya secara khusus, walau diketahui hikmahnya dalam lingkup umum; 2) *ta'abbud* dengan makna yang lebih umum, yaitu hukum yang terkait dengan hak Allah, jika dikerjakan akan mendapat hak yang dijanjikan Allah, sebaliknya jika ditinggalkan akan terkena sanksi.
6. Pada hukum yang *ma'qūl al-ma'nā* terdapat dua *maqāṣid al-Syārī'*: 1) *al-ma'nā* itu sendiri yang berupa nilai maslahat; 2) perbuatan yang mengantarkan pada *al-ma'nā* yang dimaksud.
7. Dalam irisan fikih, adat dan qanun terdapat empat macam aturan: 1) irisan fikih dan adat menghasilkan aturan *akhlāqī* yang tidak mengikat; 2) irisan adat dan qanun menghasilkan qanun *waḍ'ī* yang tidak memiliki kedaulatan *syar'ī*; 3) irisan qanun dan fikih menghasilkan aturan mengikat yang belum tentu memenuhi rasa keadilan menurut masyarakat; 4) irisan fikih, adat dan qanun menghasilkan qanun *syar'ī*.
8. Nilai menurut *uṣūliyyūn* adalah ketentuan yang dijadikan sebagai dasar sesuatu, ia menjadi petunjuk atas keseluruhan asas dan standar keridaan *al-Syārī'* dan menjadi pembatas tindakan menyenangkan atau membenci.
9. *Al-Maqāṣid al-syar'īyyah* ada dua macam: 1) makna yang hakiki (*mā'anin ḥaqīqiyyatin*); dan 2) makna yang diterima masyarakat (*ma'anin 'urfiyyatin 'āmmatin*). Keduanya disyaratkan bersifat tetap (*ṣābit*), jelas (*ẓāhir*), terukur (*muḍabbiṭ*), dan konsisten (*muṭṭarid*).
10. Relasi nilai dengan hukum bersifat epistemologis, yaitu sebagai kriteria untuk mengukur keadilan qanun *syar'ī*. Meski relasi ini bersifat epistemologis, tapi ia beroperasi pada ranah aksiologis, yaitu mewujudkan tujuan hukum mencapai keadilan.

D. Saran Bacaan

- Al-Ayyūbī, Muḥammad Hisyām. *Al-Ijtihād wa Muqtaḍiyyāt al-‘Aṣr*. Omman: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Ghazālī. *Syifā’ al-Ghalīl; Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta’līl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Ibn ‘Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāsid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- Syalabī, Muḥammad Muṣṭafā. *Ta’līl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1981.
- Al-Zuhaylī, Wahbah. *Nazariyyat al-Ḍarūrat al-Syar‘iyyah; Muqāranah ma’a al-Qānūn al-Waḍ‘ī*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1985.
- Al-Mānī, Mānī’ ibn Muḥammad ibn ‘Alī. *Al-Qiyam bayn al-Islām wa al-Gharb; Dirāsah Ta’ṣīliyyah Muqāranah*. Riyad: Dār al-Faḍīlah, 2005.

E. Latihan

1. Jelaskan pengertian *‘urf* secara terminologis.
2. Jelaskan pengertian nilai menurut *uṣūliyyūn*.
3. Buatlah analisis perbandingan antara nilai menurut ahli hukum konvensional dan nilai menurut *uṣūliyyūn*.
4. Berikan analisis tentang relasi antara fikih dan adat.
5. Berikan analisis tentang relasi antara hukum Islam dan nilai.
6. Manakah dari kategori *‘urf* berikut ini yang menjadi indikator penerimaan atau penolakan oleh syarak?
 - a. *al-‘urf al-qawli* dan *al-‘urf al-‘amali*.
 - b. *al-‘urf al-‘ām* dan *al-‘urf al-khāṣ*.
 - c. *al-‘urf al-saḥīḥ* dan *al-‘urf al-fāsid*.
 - d. a dan b benar.
7. Manakah di antara irisan-irisan di bawah ini yang menghasilkan qanun *syar‘ī*?

- a. irisan fikih dan adat.
 - b. irisan adat dan qanun.
 - c. irisan qanun dan fikih.
 - d. irisan fikih, adat dan qanun.
8. Dilihat dari kesaksian syarak, nilai maslahat yang dituju manusia dibagi ke dalam kategori di bawah ini, kecuali...
- a. *al-maṣlaḥat al-mu'tabarāh*;
 - b. *al-maṣlaḥat al-maglūbah*;
 - c. *al-maṣlaḥat al-mulghāh*;
 - d. *al-maṣlaḥat al-mursalāh*;
9. Nilai maslahat dinyatakan muktabar secara *syar'ī* jika memenuhi empat syarat, salah satunya bersifat terukur, yaitu...
- a. *ṣābit*;
 - b. *ẓāhir*;
 - c. *munḍabit*;
 - d. *muṭṭarid*;
10. Susunan peringkat *maqāṣid* secara hirarkis dari yang tertinggi ke yang rendah adalah:
- a. *ḍarūrah*; *taḥsīniyyah*; *ḥājiyyah*.
 - b. *ḥājiyyah*; *ḍarūrah*; *taḥsīniyyah*.
 - c. *taḥsīniyyah*; *ḥājiyyah*; *ḍarūrah*.
 - d. *ḍarūrah*; *ḥājiyyah*; *taḥsīniyyah*.

F. Daftar Istilah

adat berarti aturan (perbuatan dsb.) yang lazim diturut atau dilakukan sejak dahulu kala.

Deviasi adalah penyimpangan.

al-istiqrā' *al-ma'nawī* adalah induksi tematik.

Al-Munāsib adalah kemunculan suatu kandungan makna (*al-ma'nā*) dari sisi kemaslahatan hukum itu sendiri. *Al-Munāsib* adalah pendukung bagi *al-'illah* (*wasf ẓāhir munḍabit*) sehingga diyakini *al-'illah* berlaku pada hukum.

Nilai ialah ketentuan yang dijadikan sebagai dasar sesuatu, ia menjadi petunjuk atas keseluruhan asas dan standar keridaan *al-Syāri'*, dan menjadi pembatas tindakan menyenangkan atau membenci.

'urf merupakan konsekuensi dari adat, sebab penerimaan dalam diri seseorang terjadi akibat kebiasaan, lalu meluas dan diterima di seluruh negeri.

BAB SEBELAS

INTEGRASI TUJUAN HUKUM DAN TUJUAN NEGARA

A. Tujuan Instruksional Khusus

Kajian pada bab ini bukan sekadar untuk memberi pemahaman bagi mahasiswa, bahkan agar mahasiswa mampu melakukan analisis (C4: *analysis*) tentang pembatasan peran negara serta integrasi tujuan hukum dan tujuan negara. Standar kompetensi yang diharapkan berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS). Untuk mencapai standar kompetensi di atas, maka disajikan materi pembelajaran sebagai berikut:

1. Pembatasan peran negara;
2. Integrasi tujuan hukum dan tujuan negara.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi, yaitu mampu mengintegrasikan antara konsep berpikir kefilsafatan dengan materi yang disajikan dalam perkuliahan. Untuk itu, kuliah dilaksanakan dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah sebagai pengantar kuliah;
2. Responsi untuk mendapatkan umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi kelompok untuk mengidentifikasi adanya sikap integrasi antara konsep berpikir kefilsafatan dan materi yang disajikan;

Masuk pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharapkan mampu memberikan reaksi kompleks, untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi perbandingan filsafat hukum Islam dengan hikmah pensyariaan hukum Islam dan perbedaan kontras antara objek material dan objek formal filsafat hukum Islam;
2. Membangun skema filsafat hukum Islam berdasarkan kerangka umum filsafat.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang terkait dengan pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

B. Tujuan Hukum dan Pembatasan Peran Negara

Kajian pada Bab Sepuluh menunjukkan hubungan hukum dan nilai yang bersifat epistemologis, yaitu menjadi instrumen bagi kriteria keadilan qanun *syar'ī*. Mengingat aksiologi hukum Islam tertuju pada penunaian amanah dan perwujudan keadilan, maka perlu dibahas tentang relevansi tujuan hukum dan tujuan negara serta pentingnya pembatasan peran negara.

1. Pembatasan peran negara

Mengingat konsep negara islami yang dualisme, yaitu sebagai pelayan kepentingan agama dan kepentingan duniawi rakyat, maka tujuan negara islami juga dualisme. Oleh karena agama bertujuan untuk mewujudkan maslahat umat (*rahmatan lil 'ālāmīn*), maka kepentingan duniawi rakyat tidak lepas dari tujuan syariat. Tapi keberhasilan tujuan syariat juga tidak lepas dari tata kelola dan pencapaian tujuan negara yang baik. Imam al-Ghazālī menyatakan sebagai berikut:¹

أَن مَقَاصِدَ الْخَلْقِ مَجْمُوعَةٌ فِي الدِّينِ وَالْدُنْيَا وَلَا نِظَامَ لِلدِّينِ إِلَّا بِنِظَامِ الدُّنْيَا، فَإِنَّ الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ وَهِيَ الْآلَةُ الْمَوْصَلَةُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ اتَّخِذْهَا آلَةً وَمَنْزَلاً لِمَنْ يَتَّخِذُهَا مَسْتَقَرًّا وَوِطَنًا؛ وَلَيْسَ يَنْتَظِمُ أَمْرُ الدُّنْيَا إِلَّا بِأَعْمَالِ الْآدَمِيِّينَ.

Bahwasanya tujuan manusia semua tersimpul dalam urusan agama dan dunia, urusan agama tidak akan tertata dengan baik kecuali melalui penataan perkara duniawi, karena dunia adalah ladang perbekalan akhirat. Dunia adalah alat yang mengantarkan manusia menuju Allah 'Azza wa Jallā, tentunya dunia tidak akan berfungsi sebagai alat dan persinggahan bagi orang-orang yang mejadikannya sebagai tujuan akhir dan tempat untuk menetap. Demikian pula perkara dunia tidak akan tertata kecuali melalui kreativitas anak adam.

Ungkapan ini menunjukkan pentingnya peran negara dalam rangka mencapai tujuan bersama yang adil dan seimbang. Namun tujuan tersebut dapat diselewengkan oleh oknum penguasa yang memperturut hawa nafsu. Oleh karena peran menetapkan keputusan dan kebijakan merupakan bagian terpen-

¹ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, jld. I (Kairo: al-Tawfiqiyyah, t.th), hlm. 27.

ting dari fungsi negara, maka perlu pembatasan dan mekanisme pengawasan pelaksanaan peran negara.

Sekilas hal ini terjawab pada Bab Sembilan, bahwa daya ikat aturan ulil amri timbul dari perintah pada ayat 59 Surah al-Nisa', bukan kedaulatan penuh. Maka benar adanya bahwa sistem hukum Islam lah yang mengontrol negara,² tapi sistem ini berjalan satu arah (*top down*). Semestinya pembatasan dan pengawasan juga dilakukan dari bawah (*bottom up*), maka diperlukan ketentuan detil dan konkret sehingga bisa diukur dan dievaluasi secara aktif. Di sinilah relevansi dan nilai penting sistem pembatasan melalui konstitusi tertulis.

Mengingat fungsi negara sebagai pelayan agama dan rakyat, maka pembatasan dan pengawasan juga harus dilihat secara dualisme. Di satu sisi ulil amri tidak lepas dari pembatasan dan pengawasan Allah, di sisi lain tidak tertutup pintu untuk dievaluasi oleh rakyat. Buktinya ulil amri dan rakyat setara di hadapan hukum Allah, dan ulil amri terikat dengan *syūrā* dalam menjalankan fungsinya. Namun begitu, tidak bisa dinafikan adanya sunnah strata sosial dalam realitas manusia. Maka diperlukan *siyāsah* bagi wujudnya pengawasan oleh rakyat.

Sistem konstitusional mengalami masalah konkretisasi kehendak rakyat, maka konsep konsensus (*al-ijmā'*) dipertanyakan; apakah ijmak *ahl al-ḥill wa al-'aqd*, ijmak ulama/mujtahid, atau konsensus umat.³ Imam al-Ghazālī secara moderat berpendapat bahwa ijmak umat dapat terjadi,⁴ tapi tokoh filsafat hukum Islam beraliran ekstrem normatif seperti Ibn Ḥazm justru menganggapnya tidak mungkin terjadi.⁵ Hal ini harus dimoderasi, bahwa pada masalah atau batas tertentu, ijmak dapat terjadi. Misalnya konsensus (*al-ijmā' al-'ām*) yang oleh 'Alī Jum'ah dibatasi pada para mujtahid (*al-ttifāq al-tāmm al-mujtahidīn*), sebab mereka adalah komunitas tertentu di

² Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists* (Lahore: Islamic Publication, t.th.), hlm. 55.

³ Ahmad Hasan, *Ijmā'* (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 35.

⁴ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub, 2000), hlm. 137.

⁵ Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), hlm. 546.

tengah umat.⁶

Penerimaan terhadap konsep ijmak menjadi dasar bagi tegaknya konstitusi negara bangsa, sebab kehendak rakyat tidak mendapat wujud nyata tanpa konsensus. Oleh karena itu, moderasi terhadap konsensus berarti melihatnya secara dualisme. Di satu sisi ia merupakan idealita yang dicita-citakan rakyat, tapi di sisi lain ia meng-'ada' lewat individu-individu yang mewakili rakyat. Individu dalam komunitas mujtahid juga bertanggung jawab memastikan kesejajaran konstitusi dengan syariat sehingga memiliki kedaulatan hukum secara *syar'ī*.

Sejak awal mula kemunculannya, konstitusionalisme di belahan dunia Barat berjuang untuk membatasi kekuatan politik melalui tiga alat utama, yaitu: 1) konstitusi tertulis; 2) pemisahan kekuasaan negara; 3) perlindungan terhadap hak-hak individu.⁷ Bermula di abad ke-17, di Barat muncul pemikiran tentang hak alamiah manusia yang dicetuskan oleh John Locke (1632-1704 M). Hak alamiah yang ia maksud adalah hak hidup, hak kebebasan atau kemerdekaan dan hak milik. Selain itu, John Locke juga mengemukakan pemikiran tentang tiga tugas negara, yaitu tugas membuat peraturan, tugas menjalankannya, dan tugas negara dalam mengatur hubungan luar negeri.

Pemikiran yang berkembang di abad ke-17 itu menjadi jembatan bagi munculnya dasar-dasar pemikiran tentang bentuk pemerintahan demokrasi modern di abad ke-18. Pemikiran John Locke tentang tiga tugas negara, kemudian disempurnakan oleh Montesquieu (1688-1755 M) menjadi kekuasaan legislatif, kekuasaan eksekutif, dan kekuasaan yudikatif. Ketiga kekuasaan ini, oleh Immanuel Kant (1724-1804 M), kemudian disebut sebagai Trias Politika. Pada masa ini pula muncul pemikiran tentang kedaulatan rakyat yang dicetuskan oleh Jean Jacques Rousseau (1712-1778 M), lalu disempurnakan oleh Immanuel Kant.

Berdasar uraian ini dapat disimpulkan, bahwa abad ke-

⁶ 'Alī Jum'ah, *al-Ijmā' 'ind al-Uṣūliyyīn*, cet. II (Kairo: Dār al-Risālah, 2009), hlm. 65.

⁷ Buratti, A., *Western Constitutionalism: History, Institutions, Comparative Law*, edisi kedua, editor; Giappichelli (Switzerland: Springer, 2019), hlm. 2.

17 dan 18 merupakan masa perlawanan dan pembentukan segala perangkat yang dibutuhkan bagi tegaknya negara demokrasi di abad ke-19. Tuntutan perubahan dari para pemikir dapat disimpulkan meliputi empat hal, 1) pengakuan terhadap hak asasi manusia; 2) pembatasan kekuasaan penguasa (trias politika); 3) kedaulatan rakyat; 4) pembukuan undang-undang. Menurut catatan sejarah, semua pemikiran yang muncul dalam abad ke-18, baru terwujud pada abad ke-19, setelah revolusi Amerika (1775-1783 M) dan revolusi Perancis (1789-1799 M).

Uraian ini memperlihatkan bahwa di Barat, kemunculan bentuk pemerintahan demokrasi modern merupakan buah dari perlawanan terhadap ketidakadilan dan penindasan. Dengan perubahan pola pikir di abad ke-17, maka para pemikir di Barat menemukan bahwa sumber masalah ketidakadilan terletak pada bentuk pemerintahan monarki dan feodalisme yang diwarisi dari Abad Pertengahan. Di sini terlihat, bahwa dunia Barat butuh waktu dua abad untuk merumuskan pijakan dasar bagi bentuk pemerintahan yang ideal, sekaligus menginspirasi gerakan perlawanan terhadap feodalisme. Maka negara demokrasi modern pun mendapatkan wujudnya dalam abad ke-19.

Di belahan dunia Timur, selama abad ke-18 dan 19, umat Islam sedang mengalami kemunduran politik. Dinasti Usmani yang kala itu memimpin kekhalifahan mengalami masa suram sepeninggal Sultan Sulaimān al-Qānūnī (1520-1566 M). Lemahnya Kesultanan Usmani ditandai dengan lepasnya Aljazair dari Kerajaan Turki Usmani pada tahun 1830. Lalu delapan belas tahun kemudian dideklarasikan sebagai wilayah Perancis. Dalam kondisi seperti ini, terjadi persentuhan negara muslim dengan konsep negara modern.

Bagaimana pun pengalaman yang dialami Barat patut dijadikan pelajaran oleh umat Islam. Seperti bunyi kaidah; “Melestarikan tradisi yang baik dan mengadopsi hal-hal baru yang lebih baik,” (*al-muḥāfah ‘alāl qādimīṣ ṣalīḥ wal akhḏ bil jadīdil aṣlāḥ*).

Selain alasan belajar dari sejarah, dalam Islam masalah ini juga bisa didekati dengan konsep *al-taghyīr wa al-taqrīr*

(perubahan dan pengukuhan). Islam terbuka terhadap tradisi atau warisan kemanusiaan yang sejalan dengan semangat agama. Ada banyak contoh adat jahiliyah yang dikukuhkan dalam Islam, misalnya kebiasaan berkumpul di hari Jumat, dikukuhkan dalam Shalat Jumat, hukuman atas pembunuhan dikoreksi dan dikukuhkan kembali dalam ketentuan syariat tentang kisas, dan sebagainya. Dengan demikian, hal-hal baru yang baik bisa diterima selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Melihat dalam konteks *siyāsah*, hal ini cukup terbuka karena tidak ada nas syariat yang menetapkan bentuk negara tertentu. Bahkan di kalangan ulama klasik, penerapan konsep *al-taghyīr wa al-taqrīr* ini tampak dari pemikiran tokoh moderat seperti Imam al-Ghazālī. Dalam kitabnya, *al-Munqiz min al-Dalāl*, al-Ghazālī menyatakan:⁸

وأما السياسيات فجميع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحة المتعلقة
بالأمور الدنيوية (والإيالة) السلطانية، وإنما أخذوها من كتب الله المنزل
على الأنبياء، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء.

Adapun *siyāsah*, maka seluruh perkataan mereka di dalamnya kembali pada hukum maslahat yang terkait dengan perkara duniawi dan wilayah pemerintahan. Sesungguhnya mereka mengambilnya dari kitab-kitab Allah yang diturunkan kepada nabi-nabi dan dari hukum-hukum yang diriwayatkan dari para nabi terdahulu.

Ini berarti keterbukaan untuk belajar dari pengalaman bangsa-bangsa lain di dunia, maka sistem konstitusi tertulis yang tergolong baru kala itu, pantas diadopsi dengan memberinya ruh syariat. Beberapa laporan menyebutkan bahwa konstitusi negara muslim di Afrika, Timur Tengah dan Asia tergolong sekuler.⁹ Hal ini tidak sepenuhnya benar, sebab terkait erat dengan adat yang islami dan perspektif orang yang melihatnya. Misalnya *Qānūn al-Daulah al-Tūnisiyyah*, ter-

⁸ Al-Ghazālī, *al-Munqiz min al-Dalāl wa al-Muṣil ilā zī al-Izzah wa al-Jalāl*, cet. VII (Beirut: Dār al-Andalus, 1967), hlm. 85.

⁹ Rainer Grote dan Tilmann J. Röder (ed.), *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity* (New York: Oxford University Press, 2012), hlm. 83.

nyata tak lebih dari adopsi teknis sistem konstitusi modern, sedangkan isinya berbeda.¹⁰ Jadi adopsi itu tidak serta merta berarti sekularisasi.

Pada praktiknya, sejak pertengahan abad ke-19, negara-negara muslim telah mengadopsi sistem pemisahan kekuasaan konstitusional. Bahkan negara-negara monarki seperti Arab Saudi juga telah mengenal sistem pemisahan kekuasaan semi-konstitusional.¹¹ Tapi dalam konteks pemikiran, ada anggapan pemikiran *siyāsah* klasik memihak penguasa sehingga dituduh melegalkan peran mutlak penguasa melalui wewenang agama. Inilah yang menimbulkan kesan negatif terhadap *siyāsah*.

Terkait dengan pemisahan kekuasaan dan perlindungan hak-hak individu, para ulama membahasnya dalam hal peran pengorganisasian untuk mewujudkan kemaslahatan dan hubungan antara penguasa dan rakyat. Ini tidak asing, sebab buku *siyāsah* klasik juga membahas peran negara mulai dari pengangkatan *wāzir* dan pembentukan kementerian (*wizārah*), aturan dan penataan pertahanan-keamanan (*jihād*) sampai pada administrasi amar makruf melalui pembentukan *al-ḥisbah*.

Sebagian pemikir modern dan kontemporer membahas persoalan peran negara secara reaksioner, lebih pada argumen pembelaan dari pada objektivitas ilmiah. Akibatnya, meski mengakui pentingnya peran negara, tapi peran itu dibatasi dengan ketat, bahkan ditekankan jangan sampai negara berbuat atas nama agama. Kesan ini—antara lain—dapat ditangkap dalam penjelasan Muḥammad ‘Abduh berikut ini:¹²

ولا ينسى الرجل أن يلتفت إلى أحداث التاريخ الإسلامي لقيمتها بهذا المعيار، فيصف الفتوحات الإسلامية بأنها أعمال سياسية حربية تتعلق بضرورات الملك ومقتضيات السياسية ومن ثم فهي ليست بالحروب “الدينية”، فلقد “أشهر المسلمون سيوفهم دفاعاً عن أنفسهم وكفا

¹⁰ Yvonne Yazbeck Haddad dan Barbara Freyer Stowasser (ed.), *Islamic Law and The Challenges of Modernity* (Oxford: AltaMira Press, 2004), hlm. 57.

¹¹ Grote dan Röder (ed.), *Constitutionalism in Islamic countries...*, hlm. 336.

¹² Muḥammad ‘Abduh, *al-A’māl al-Kāmilah*, tahkik: Muḥammad ‘Imārah, jld. I (Beirut: Dār al-Syurūq, 1993), hlm. 107.

للعُدوان عليهم، ثم كان الافتتاح بعد ذلك من ضرورة الملك...”

Janganlah seseorang lupa merujuk pada peristiwa-peristiwa kesejarahan Islam untuk dijadikan sebagai ukuran, penaklukan-penaklukan Islam harus dilihat sebagai aktivitas politik perang yang terkait dengan kodrat kekuasaan dan tuntutan politik itu sendiri. Oleh karena itu, penaklukan itu bukanlah peperangan yang bersifat agama. Karena telah masyhur bahwa senjata kaum muslimin itu untuk membela diri dan pertahanan dari serangan musuh, maka penaklukan yang terjadi setelah itu adalah bagian dari kodrat kekuasaan.

Memerhatikan kutipan di atas, tampak Muḥammad ‘Abduh relatif ekstrem dalam memisahkan peran negara dari agama, bahkan terkesan mendikotomi antara keduanya. Munawir Sjadzali menduga pemikiran ‘Abduh ini memberi pengaruh bagi teman dan muridnya seperti Ahmad Lutfi Sayyid, Saad Zaghlul, Thaha Husein dan ‘Ali ‘Abd al-Raziq. Dalam hal ini, pemikiran tokoh-tokoh tersebut malah cenderung pada sekularisme.¹³ Kecenderungan serupa juga terlihat pada sebagian tokoh pemikir kontemporer, antara lain Muhammad Abed al-Jabiri dalam ulasannya tentang bentuk negara kekhalifahan.

Al-Jabiri menilai pemerintahan negara muslim klasik dirancang untuk menghadapi perang, sesuai tuntutan zaman dan perkembangan keadaan di masa itu. Itulah alasannya mengapa pemimpin pemerintahan digelar amirul mukminin, karena pemimpin negara dipandang identik dengan pemimpin di medan perang. Menurut al-Jabiri, pandangan ini terus bertahan sampai masa pemerintahan universal kekhalifahan Islam terakhir, Turki Usmani. Padahal Islam tidak menjadikan perang sebagai tujuan utama melainkan untuk membela diri saja, yang utama justru menjalankan misi keadilan dan kedamaian. Menurutnya pandangan di atas mengakibatkan pemerintah lalai dari misi keadilan, akibatnya seperti kesimpulan Philip K. Hitti, bahwa bentuk pemerintahan kabilah ini telah menimbulkan perpecahan di Kerajaan Islam Turki Usmani.¹⁴

¹³ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, edisi V (Jakarta: UI-Press, 2003), hlm. 67.

¹⁴ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), hlm. 62.

Pemikiran ini ada benarnya, tapi dimensi historisitas praktik *siyāsah* sebagian umat Islam tidak mencerminkan kehendak syariat. Dua dimensi ini harus dimoderasi dengan menempatkan masing-masing pada tempatnya. Metode sejarah yang mendeskripsikan peristiwa harus ditempatkan sebagai fakta, lalu diambil aspek preskriptif dari fakta sejarah menjadi pelajaran agar tidak mengulang kekeliruan yang sama.

Perhatikan, jika agama dan negara dipisah secara ekstrem, maka ketentuan syariat seperti *hudūd* tidak bisa berjalan sehingga timbul mafsadat terhadap agama yang sampai pada tararan primer (*darūrah*). Sebaliknya peran negara yang tanpa batas juga menimbulkan mafsadat yang dapat melenyapkan agama, peringkatnya juga primer (*darūrah*). Maka yang logis adalah melakukan moderasi, bahwa peran negara perlu dan pembatasan juga perlu. Peran negara tidak boleh melumpuhkan agama dan pembatasan jangan sampai melumpuhkan negara. Dalam hal ini, ajaran Islam membatasi secara adil sehingga dapat dimakzulkan jika ulil amri berbuat munkar atau memperturutkan hawa nafsu.¹⁵

Moderasi peran negara menjadi argumen bagi keberlakuan syariat Islam untuk setiap zaman dan tempat, tapi jika salah cara penerapannya justru akan berbalik melenyapkan syariat. Para ulama yakin adanya sisi syariat Islam yang dinamis mengikuti perkembangan masyarakat,¹⁶ dan ada pula sisi tetap syariat yang tak boleh terusik. Jika sisi tetap ini diubah berarti telah mengubah syariat, sedangkan perubahan syariat berarti perusakan atas Islam itu sendiri.¹⁷ Dengan demikian, dibutuhkan kiat tersendiri agar kedua sisi dari ajaran Islam ini dapat bersinergi.

2. Integrasi tujuan hukum dan tujuan negara

Indonesia adalah salah satu contoh integrasi tujuan hukum dan tujuan negara dalam pelaksanaan peran ulil amri.

¹⁵ Al-Mawardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*. Kairo: Maktabah al-Taufiqiyyah, t.th., hlm. 40.

¹⁶ Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, edisi kedua (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hlm. 95.

¹⁷ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā...*, hlm. 181.

Seperti dijelaskan pada Bab Sembilan, negara menjalankan tiga peran sebagai berikut:

1. Peran dalam pembuatan peraturan perundang-undangan;
2. Peran dalam pengorganisasian dan pengaturan untuk mewujudkan kemaslahatan;
3. Peran dalam mengatur hubungan antara penguasa dan rakyat serta hak dan kewajiban masing-masing dalam mencapai tujuan negara.

Melihat pada peran pengaturan hubungan antara penguasa dan rakyat, Indonesia adalah bukti keberhasilan moderasi, sebab merupakan *gentleman's agreement* antara kubu yang ekstrem memisahkan agama dan negara dengan kubu yang ekstrem menyatukannya.¹⁸ Perhatikan betapa alotnya perdebatan antara tokoh nasionalis sekuler dan tokoh nasionalis Islam, bahkan polemik yang diwakili oleh Soekarno dan Natsir kala itu bisa dikatakan sebagai pertarungan ideologis.¹⁹ Lepas dari berbagai ketegangan yang menyertai peristiwa ini, pada akhirnya—meminjam istilah Ahmad Syafii Maarif²⁰—terjadi 'kompromi politik' sebagai solusi moderat.

Dilihat dari peran pembuatan peraturan perundang-undangan dan pengorganisasian untuk mewujudkan kemaslahatan—berkaca pada pengalaman di Indonesia—berdasar Pancasila dan UUD 1945 telah dibangun hukum nasional dan sistem peradilan.²¹ Moderasi antara peran dan pembatasan peran ulil amri di Indonesia telah teruji dalam dinamika peradilan agama. Hasilnya, sebagian hukum Islam telah terintegrasi ke dalam hukum nasional.²² Ini dimungkinkan karena pelaksanaan

¹⁸ Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)*, edisi ketiga, cet. I (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hlm. 10.

¹⁹ Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam: Soekarno Versus Natsir*, cet. I (Bandung: Teraju, 2002), hlm. 3.

²⁰ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, cet. I (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 181.

²¹ Busthanil Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar, Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, cet. I (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 61.

²² Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, cet. I (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm.77.

ajaran agama bagi masing-masing pemeluknya dijamin oleh Undang-Undang Dasar 1945. Hazairin, guru besar Hukum Adat Fakultas Hukum Universitas Indonesia, memberikan enam arti kepada pasal 29 (1) UUD 1945, tiga di antaranya sebagai berikut:²³

1. bahwa di dalam negara RI tidak boleh ada suatu yang bertentangan dengan kaidah agama-agama, dan bagi umat Islam dengan kaidah syariat Islam;
2. bahwa negara RI wajib melaksanakan syariat agama-agama: syariat Islam bagi umat Islam; syariat Nasrani bagi umat Nasrani; dan syariat Hindu bagi umat Hindu, sepanjang pelaksanaan syariat itu memerlukan bantuan kekuasaan negara;
3. syariat yang tidak memerlukan bantuan kekuasaan negara untuk melaksanakannya, karena dapat dilaksanakan sendiri oleh masing-masing penganut agama, menjadi kewajiban pribadi bagi setiap orang itu yang dijalankannya sendiri sesuai dengan agamanya masing-masing.

Dari apa yang ditafsirkan Hazairin dapat disimpulkan beberapa poin berikut:

1. menjaga suasana kondusif bagi pelaksanaan ajaran agama masing-masing penganut agama adalah kewajiban negara/pemerintah yang berarti juga mencegah adanya usaha pemaksaan keyakinan yang bagi umat Islam berarti pemurtadan;
2. ketentuan agama yang membutuhkan campur tangan pemerintah seperti perkawinan tidak ada halangan untuk diimplementasikan;
3. aturan yang bertentangan dengan ajaran agama tidak boleh diterapkan.

Pola moderasi peran dan pembatasan peran ulil amri di Indonesia bukan hal baru, bahkan telah dipraktikkan oleh nenek moyang bangsa Indonesia sejak dahulu kala. Salah satu buktinya adalah naskah berjudul *Taẓkirāt al-Tabāqāt al-Qānūn al-Syarʿī Kerajaan Aceh*, ditulis pada masa Sultan ʿAlī Mughāyat Syāh

²³ Hazairin, *Demokrasi Pancasila* (Jakarta: Bina Aksara, 1985), hlm. 33-34.

(919-937 H/1514-1530 M). Naskah ini merupakan Undang-undang Dasar Kerajaan Aceh Darussalam yang pertama. Dalam undang-undang tersebut diberlakukan dua puluh satu butir kewajiban, lalu pada bagian penutup disebutkan:²⁴

...dengan mengikuti syarak Allah dan syarak Rasulullah dan syarak Kerajaan yang mufakat dengan Quran dan Hadis dan qias dan ijmak ulama ahlussunnah wal jamaah ra. dan hukum adat dan hukum qanun dan hukum reusam. Syahdan sebermula maka barang siapa yang tidak mengikuti dan tidak menurut seperti yang tersebut itu telah ijmak sabda mufakat kerajaan kami Aceh ke atas tiap-tiap mereka itu yang ingkar dengan dua hukum yaitu hukum syarak dan hukum adat. Sekianlah sabda mufakat kerajaan kami Aceh Bandar Darussalam Madinatus Sultan al-Asyi al-Kubra dan jajahan takluknya.

Undang-undang dasar ini dengan jelas memoderasi peran ulil amri dengan pembatasan berdasar hukum syarak, mufakat, adat, qanun dan reusam, jadi peran raja tidak berlaku secara absolut. Hal serupa juga bisa dilihat dalam Undang-undang Dasar Kerajaan Aceh setelahnya, perhatikan tabel berikut:

Tabel II. Undang-undang Dasar Kerajaan Aceh Darussalam

No.	Naskah Undang-undang	Masa Penulisan
1.	<i>Tazkirât al-Tabâqât al-Qanûn al-Syar'î Kerajaan Aceh</i>	Sultan 'Alî Mughâyat Syâh (919-937 H/1514-1530 M)
2.	<i>Adat Meukuta 'Alam</i>	Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M)
3.	<i>Syarh Tazkirah Thabaqât</i>	Sultan 'Ala' al-Dîn Manşûr Syâh (1858-1870 M)

Semua Undang-undang Dasar Kerajaan Aceh Darussalam ini disusun dengan melibatkan ulama, termasuk dalam pembauran undang-undang dasar yang dilakukan pada masa Sultan Iskandar Muda. Selain itu ulama juga berperan sebagai *al-Qâdi Mâlik al-'Âdil*, yaitu Ketua Mahkamah Agung Kerajaan Aceh Darussalam. Ulama juga menjadi penasehat para sultan di Kerajaan Aceh, perhatikan tabulasi berikut:

²⁴ Ibrahim Alfian, dalam: Sardono, W Kusumo dkk., *Aceh Kembali ke Masa Depan*, cet. I (Jakarta: IKJ Press, 2005), hlm. 103-104.

Tabel III. Para Ulama atau *Qāḍī* di Kerajaan Bandar Aceh Darussalam

No.	Sultan	Masa	Tahun	Ulama
1	'Alī Mughāyat Syāh	16 th.	1514-1530 M	Al-Syaykh Syams al-Baḥr
2	Salāḥ al-Dīn	7 th.	1530-1537 M	
3	'Alā' al-Dīn Ri'āyat Syāh, bergelar al-Qahhār	33 th.	1537-1571 M	Teungku Di Bitai, Ulama Turki-Suriah, berasal dari Baital Maqdis, Jerussalem
4	Husayn 'Alī Ri'āyat Syāh	8 th.	1571-1579 M	Muḥammad Azharī (Syaykh Nūr al-Dīn)
5	Sultan Muda (umur 4 bln.)	7 bln.	w. 1579 M	
6	Sri 'Ālam (Raja Priaman)	-	w. 1579 M	
7	Zayn al-Ābidīn	-	w. 1579 M	
8	'Alā' al-Dīn Manṣūr Syāh	7 th.	1579-1586 M	▪ Syaykh Abū al-Khayr ibn Syaykh ibn Ḥajar, penulis kitab <i>Sayf al-Qāṭi'</i> ▪ Syaykh Muḥammad Yamānī ▪ Syaykh Muḥammad Jaylānī ibn Hasan ibn Muḥammad Ḥamīd ▪ Hamzah Fansūrī
9	'Alā' al-Dīn Ri'āyat Syāh	3 th.	1586-1589 M	Syaykh Muḥammad Jaylānī ibn Ḥasan ibn Muḥammad Ḥamīd kembali ke Aceh
10	'Alī Mughāyat Syāh, bergelar al-Mukammil	5 th.	1589-1604 M	Bukhārī al-Jawharī
11	'Alī Ri'āyat Syāh	3 th.	1604-1607 M	-
12	Iskandar Muda	29 th.	1607-1636 M	▪ Syams al-Dīn al-Sumatranī ▪ Syaykh Ibrāhīm al-Syam
13	Iskandar Šanī	5 th.	1636-1641 M	Nūr al-Dīn al-Rānirī
14	Šafiyyat al-Dīn	34 th.	1641-1675 M	▪ Sayf al-Rijāl ▪ 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī

Menurut Amirul Hadi, sepanjang abad ke tujuh belas peran *al-Qāḍi Mālik al-Ādil* sangat mencolok dalam lembaga kenegaraan selama kekuasaan al-Mukammil dan Iskandar Muda. Bahkan tidak mengalami perubahan sesudah masa pemerintahan kedua sultan ini. *Al-Qāḍi Mālik al-Ādil* tetap menempati posisi pertama dalam urusan administrasi hukum dan peradilan. Adanya pendelegasian kuasa peradilan merupakan fakta bahwa sultan adalah penguasa peradilan tertinggi, di mana hukum yang berlaku adalah hukum Islam dan adat.²⁵

Dilihat dari peran pembuatan peraturan perundang-undangan, pada masa pemerintahan Sultanah Şafiiyyat al-Dīn, para ulama beranjak lebih maju dengan melakukan kodifikasi hukum. Para ulama telah menyusun kitab-kitab hukum yang menjadi pedoman para hakim di seluruh wilayah Kesultanan Aceh Darussalam dan taklukannya. Kitab-kitab itu disusun berdasar perintah kerajaan, baik dari sultan atau pejabat istana. Kitab-kitab itu bisa dilihat dalam tabulasi berikut:

Tabel IV. Kitab-kitab Kodifikasi Hukum Islam di Kerajaan Aceh Darussalam

No	Nama Kitab dan Tahun	Penulis	Masa Penulisan
1	<i>Mir'at al-Ṭullāb</i> , 1672 M	Syaykh 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī	Sultanah Tāj al-'Ālam Şafiiyyat al-Dīn (1641-1675 M)
2	<i>Safīnat al-Ḥukkām fī Takh-līṣ al-Khaṣṣam</i> , 1740 M	Jalāl al-Dīn al-Tarūsānī	Sultan 'Alā' al-Dīn Johan Syāh (1735-1760 M)
3	<i>Ḥujjah Bālighah</i> , 1745 M	Jalāl al-Dīn ibn Syaykh Kamāl al-Dīn ibn al-Qāḍī	Sultan 'Alā' al-Dīn Johan Syāh (1735-1760 M)

Dua kitab pertama ditulis atas permintaan Sultanah Şafiiyyat al-Dīn. Adapun kitab ketiga, ditulis atas permintaan salah seorang pegawai yang bertugas sebagai hakim di pengadilan, jadi ketiga kitab itu jelas dimaksudkan sebagai pedoman para hakim. Dalam kitab *Mir'at al-Ṭullāb*, hal ini terlihat pada

²⁵ Hadi, Amirul, *Islam and State in Sumatra*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004), hlm 161-164.

pembahasannya yang dimulai dengan kata; “Adapun setengah daripada segala hukum yang seyogyanya diketahui oleh *qāḍī* akan dia itu maka yaitu hukum *bay’...*” Selain itu, kitab ini juga dapat dinyatakan sebagai hukum positif yang berlaku kala itu, sebab ditulis atas perintah penguasa, dan memang ditujukan sebagai pegangan para *qāḍī*. Dalam sebuah salinan *Mir’at al-Tullāb* milik Saudara Tarmizi A. Hamid tertulis:

Maka bahwasanya adalah hadarat yang mahamulia bersabda kepadaku daripada sangat lobanya akan agama Rasulullah bahwa kukarang baginya sebuah kitab dengan bahasa Jawi yang dibangsakan kepada bahasa Pasai yang *muḥtaj* kepadanya orang yang menjabat jabatan *qāḍī* pada pekerjaan hukum-hukumnya daripada segala hukum syarak Allah yang muktamad pada segala ulama yang dibangsakan kepada Imam Syāfi’i *raḍiy Allāh ‘anh*.

Sementara pada kitab *Hujjah Bālighah* yang ditulis oleh Jalāl al-Dīn ibn Syaykh Kamāl al-Dīn ibn al-Qāḍī, pada mukadimah tertulis:

Kemudian dari itu maka tatkala adalah hijrah Nabi saw. seratus lima puluh delapan tahun kemudian daripada seribu pada masa empat hari bulan Muharram waktu *ḍuḥā* hari Sabtu zaman *sayyidinā wa mawlānā* paduka Sri Sultan ‘Alā’ al-Dīn Johan Syāh berdaulat *zill Allāh fī al-Ālam* telah meminta kepadaku setengah seorang dari pada laki-laki kekasihku salah seorang daripada pegawai sultan yang tersebut itu bahwa kusuratkan baginya suatu risalah yang simpan pada menyatakan segala rukun *da’wā* dan *bayyinah* yaitu saksi dan barang yang bergantung dengan keduanya.

Dalam hal materi hukum perdata, sumbangsih ulama Aceh sangat nyata dalam usaha menjawab kebutuhan umat atas berbagai persoalan hukum. Ulama Aceh sangat moderat sehingga mampu menerjemahkan norma hukum Islam ke dalam aturan-aturan dan kasus-kasus hukum partikular (*juz’iyyāt*). Bahkan pada detil-detil hukum yang tidak ditemukan petunjuk nas mereka mampu beristinbat secara bertanggung jawab. Sebagai contoh dapat dilihat pada ketentuan hukuman dera dalam kitab *Hujjah Bālighah*, perhatikan kutipan berikut:

Fasal, apabila menampar seorang akan seorang dengan tangannya pada mukanya atau pada kepalanya maka wajib atasnya pada tiap-tiap satu tampar itu lima dera, dan jika ada tampar itu dengan kaus (sandal) maka wajib atasnya tiga puluh dera...

Demikian pula dalam pelaksanaan peradilan, Denys Lombart mengutip laporan Beaulieu, bahwa ada empat macam kekuasaan yang melakukan peradilan di Aceh: yaitu: 1) perdata, dipimpin oleh orang kaya yang paling berada; 2) pidana, dipimpin oleh beberapa orang kaya secara bergantian; 3) agama, dipimpin oleh *qāḍi* yang mengadili pelanggaran agama meliputi akhlak dan perilaku beragama; dan 4) niaga, dipimpin oleh orang kaya Laksamana yang menangani kasus perselisihan di antara pedagang, baik asing maupun pribumi.²⁶

Adapun teknis pelaksanaan dibuat secara berjenjang, tingkat pertama (perkara-perkara ringan) diselenggarakan oleh pengadilan tingkat gampong yang dipimpin oleh *keuchik*. Sedangkan perkara-perkara yang berat diselenggarakan oleh Balai Hukum Mukim. Apabila pihak berperkara tidak merasa puas atas putusan pengadilan tingkat pertama dapat mengajukan banding kepada Panglima Sagi. Selanjutnya kepada *Uleebalang* (pengadilan tingkat kedua), selanjutnya kepada Sultan yang pelaksanaannya dilakukan oleh Mahkamah Agung yang keanggotaannya terdiri atas *al-Qāḍi Mālik al-Ādil*, orang Kaya Sri Paduka Tuan, orang Kaya Raja Bendahara dan Fakih.²⁷

Melihat peran ulama dalam catatan sejarah, dapat diyakini bahwa semangat inilah yang hendak diturunkan sebagai salah satu unsur keistimewaan Aceh di masa sekarang. Lahirnya UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh menunjukkan moderasi berlangsung cukup dinamis. Ini menjadi bukti bahwa pola moderasi antara peran dan pembatasan peran ulil amri di Indonesia tidak kontradiktif. Jadi tidak beralasan jika pembatasan dimaknai sebagai pemisahan antara negara dan agama secara kontras.

Perhatikan, di Indonesia UU No. 11 Tahun 2006 menguatkan keberadaan Mahkamah Syar'iyah yang sebelumnya diatur oleh UU No. 18 Tahun 2001. Dinyatakan bahwa peradilan syariat Islam di Aceh adalah bagian dari sistem peradilan nasional dalam lingkungan peradilan agama yang dilakukan oleh Mahkamah

²⁶ Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda*, terj. Winarsih Arifin (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), hlm. 106.

²⁷ Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama...*, hlm. 108.

Syar'iyah yang bebas dari pengaruh pihak mana pun (pasal 128 ayat 1). Selain itu, Mahkamah Syar'iyah diberi kewenangan memeriksa, mengadili, memutus, dan menyelesaikan perkara yang meliputi bidang ahwal al-syakhsiyah (hukum keluarga), muamalah (hukum perdata), dan jinayah (hukum pidana) yang didasarkan atas syariat Islam (pasal 128 ayat 2).

Pola moderasi ini menunjukkan, bahwa di Indonesia berhasil dilakukan integrasi hukum Islam dengan sistem hukum nasional. Dengan demikian pemisahan peran negara dan agama bukan hanya tidak rasional, tapi juga tidak faktual, al-Ghazālī menyatakan:²⁸

فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولدت منها الخصومات فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به؛ فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات؛ فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا، ولعمري إنه متعلق أيضاً بالدين ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتم الدين إلا بالدنيا.

Seandainya manusia mencapai kebutuhannya secara adil, sungguh tidak ada lagi perdawaan dan menganggurlah para ahli fikih. Tetapi mereka mencapai kebutuhannya dengan hawa nafsu, maka beranak pinaklah perdawaan. Oleh karena itu diperlukan sultan yang menyiasati mereka, dan sultan memerlukan qanun untuk menyiasati mereka dengan qanun tersebut. Seorang ahli fikih adalah orang yang alim dalam hal qanun *siyāsah* dan cara menengahi antara manusia apabila mereka berselisih karena dorongan syahwat. Maka adalah fakih itu guru dan petunjuk bagi sultan tentang cara menyiasati manusia dan standarisasi supaya tertata sesuai perkara yang mereka tekuni di dunia ini. Dan demi hidupku, sesungguhnya itu semua berhubungan pula dengan agama, tapi bukan semata dengan agama itu sendiri, melainkan

²⁸ Al-Ghazālī. *Ihyā'...*, jld. I, hlm. 34.

melalui perantaraan dunia. Sesungguhnya dunia adalah ladang bagi akhirat, dan agama tidak akan sempurna kecuali melalui dunia.

Pernyataan Imam al-Ghazālī ini mewakili pemikiran moderat dalam hal peran negara dan pembatasannya.

C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Keberhasilan tujuan syariat juga tidak lepas dari tata kelola dan pencapaian tujuan negara yang baik, maka peran ulil amri perlu pembatasan dan pengawasan dua arah (*top down* dan *bottom up*). Di satu sisi ulil amri tidak lepas dari pembatasan dan pengawasan Allah, di sisi lain tidak tertutup untuk dievaluasi oleh rakyat.
2. Dalam menjalankan peran mengatur hubungan antara penguasa dan rakyat serta hak dan kewajiban masing-masing dalam usaha mencapai tujuan negara, diperlukan pembatasan melalui sistem konstitusi tertulis.
3. Penerimaan terhadap konsep ijmak yang moderat (*tawāsuṭ*) menjadi dasar bagi tegaknya konstitusi negara bangsa, sebab kehendak rakyat tidak mendapat wujud nyata tanpa konsensus..
4. Pengalaman penyelenggaraan negara di Barat patut dijadikan pelajaran oleh umat Islam. Seperti bunyi kaidah; “Melestarikan tradisi yang baik dan mengadopsi hal-hal baru yang lebih baik,” (*al-muḥāfah ‘alāl qādimiṣ ṣalīḥ wal akhḥ bil jadīdil aṣlāḥ*).
5. Sebagian pemikir muslim modern dan kontemporer cukup ketat membatasi peran negara, bahkan menekankan jangan sampai negara berbuat atas nama agama dan syariat.
6. Praktik *siyāsah* sebagian umat Islam tidak mencerminkan ajaran dan kehendak syariat, maka dua dimensi ini harus dimoderasi dengan menempatkan masing-masing pada tempatnya.

7. Jika agama dan negara dipisah secara ekstrem, maka timbul mafsadat terhadap agama yang sampai pada tararan primer (*darūrah*). Sebaliknya peran negara tanpa batas menimbulkan mafsadat yang dapat melenyapkan agama, peringkatnya juga primer (*darūrah*). Maka dimoderasi, bahwa peran negara tidak boleh melumpuhkan agama dan pembatasan jangan sampai melumpuhkan negara.
8. Melihat pada peran pengaturan hubungan antara penguasa dan rakyat, Indonesia adalah bukti keberhasilan moderasi, sebab UUD 1945 sebagai konstitusi merupakan *gentleman's agreement* antara kubu yang ekstrem memisahkan agama dan negara dengan kubu yang ekstrem menyatukannya.
9. Dalam peran pembuatan peraturan perundang-undangan dan pengorganisasian untuk mewujudkan kemaslahatan, moderasi antara peran dan pembatasan peran ulil amri di Indonesia telah teruji dalam dinamika peradilan agama. Hasilnya, sebagian hukum Islam telah terintegrasi ke dalam hukum nasional.
10. Pembatasan peran ulil amri di Indonesia memiliki akar sejarah sejak dari era kejayaan kerajaan-kerajaan besar Nusantara.

D. Saran Bacaan

Ahmad Hasan. *Ijmā'*. Bandung: Pustaka, 1985.

Ahmad Suhelmi. *Polemik Negara Islam: Soekarno Versus Natsir*, cet. I. Bandung: Teraju, 2002.

'Alī Jum'ah. *Al-Ijmā' 'ind al-Uṣūliyyīn*, cet. II. Kairo: Dār al-Risālah, 2009.

Amirul Hadi. *Islam and State in Sumatra*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004.

Busthanil Arifin. *Pelebagaian Hukum Islam di Indonesia: Akar, Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, cet. I. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Endang Saifuddin Anshari. *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik*

- Indonesia (1945-1949)*, edisi ketiga, cet. I. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Al-Ghazālī. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Kairo: al-Tawfiqiyah, t.th.
- Hazairin. *Demokrasi Pancasila*. Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Kusumo, Sardono, W. dkk. *Aceh Kembali ke Masa Depan*, cet. I. Jakarta: IKJ Press, 2005.
- Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda*, terj. Winarsih Arifin. Jakarta: Balai Pustaka, 1986.
- Munawir Sjadzali. *Islam dan Tata Negara; Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, edisi V. Jakarta: UI-Press, 2003.
- Soehino. *Ilmu Negara*, edisi ketiga, cet. VII. Yogyakarta: Liberty, 2005

E. Latihan

1. Jelaskan pengertian konsensus/ijmak.
2. Berikan analisis tentang pentingnya moderasi terhadap konsep ijmak.
3. Berikan argumen tentang pentingnya moderasi antara peran mutlak negara dengan pembatasan ketat peran negara.
4. Bedakan secara kontras antara konsep pembatasan peran negara menurut Islam dan menurut sistem konstitusionalisme modern.
5. Di Indonesia, sebagian hukum Islam telah terintegrasi ke dalam hukum nasional, berikan analisis tentang faktor yang membuat integrasi ini dapat terjadi.
6. Berikut ini adalah peran yang dijalankan oleh negara, kecuali.
 - a. pembuatan peraturan perundang-undangan;
 - b. pembuatan organisasi rakyat untuk mewujudkan maslahat;
 - c. pengorganisasian untuk mewujudkan kemaslahatan;
 - d. mengatur hubungan antara penguasa dan rakyat;

7. Konstitusionalisme muncul untuk membatasi kekuatan politik melalui tiga alat utama, kecuali...
 - a. konstitusi tertulis
 - b. pembatasan hak rakyat
 - c. pemisahan kekuasaan negara
 - d. perlindungan terhadap hak-hak individu
8. Pemikiran tentang kedaulatan rakyat dicetuskan oleh....
 - a. John Locke
 - b. Montesquieu
 - c. Immanuel Kant
 - d. Jean Jacques Rousseau
9. Tokoh *uṣūliyyūn* yang menganggap konsensus atau ijmā' tidak mungkin terjadi adalah...
 - a. Imam al-Ghazālī
 - b. Ibn Ḥazm
 - c. Ahmad Hasan
 - d. 'Alī Jum'ah
10. Konsep konstitusionalisme di belahan dunia Barat berjuang untuk membatasi kekuatan politik melalui tiga alat utama, kecuali...
 - a. konstitusi tertulis;
 - b. pemisahan kekuasaan negara;
 - c. perlindungan saksi dan korban;
 - d. perlindungan terhadap hak-hak individu.

F. Daftar Istilah

ahl ḥilli wa al-'aqd adalah semacam badan legislatif yang dibentuk untuk mengawasi eksekutif dan berperan dalam pemilihan ulil amri.

civil society adalah negara madani yang secara teknis bisa diwujudkan lewat demokrasi.

konsensus (*al-ijmā'*) adalah kesepakatan para mujtahid (*al-ttīfāq al-tāmm al-mujtahidīn*) pada suatu masa di suatu wilayah, sebab mereka adalah komunitas tertentu di tengah umat.

konstitusi adalah undang-undang dasar sebuah negara. Adapun konsep konstitusionalisme di belahan dunia Barat adalah perjuangan untuk membatasi kekuatan politik melalui tiga alat utama, yaitu: 1) konstitusi tertulis; 2) pemisahan kekuasaan negara; 3) perlindungan terhadap hak-hak individu.

pemerintahan berarti penggunaan kekuasaan negara oleh yang berwenang untuk menentukan keputusan dan kebijaksanaan.

Sekularisme adalah pemahaman yang memisahkan agama dan negara.

Syūrā adalah sistem musyawarah, atau mufakat *ahl al-ḥill wa al-'aqd*, kesepakatan ulama atau kesepakatan masyarakat. *al-taghyīr wa al-taqrīr* (perubahan dan pengukuhan). Artinya, Islam terbuka terhadap tradisi atau warisan kemanusiaan yang sejalan dengan semangat agama.

BAB DUA BELAS

KRITERIA KEADILAN

A. Standar Kompetensi

Melihat pada ranah kognitif, kajian pada bab ini bertujuan agar mahasiswa mampu melakukan analisis (C4: *analysys*) tentang kriteria keadilan dalam hukum Islam. Dengan demikian, standar kompetensi yang diharapkan dari pembelajaran ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS). Untuk mencapai standar kompetensi di atas, maka disajikan materi pembelajaran sebagai berikut:

1. Keadilan dalam konsepsi fikih;
2. Kriteria keadilan dalam *siyāsah*.

Pada ranah afektif, diharap mahasiswa mampu mengintegrasikan antara konsep berpikir kefilosofatan dengan materi yang disajikan. Untuk itu, kuliah dilaksanakan dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah sebagai pengantar kuliah;
2. Responsi untuk mendapatkan umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi kelompok untuk mengidentifikasi adanya sikap integrasi antara konsep berpikir kefilosofatan dan materi yang disajikan;

Masuk pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharapkan mampu memberikan reaksi kompleks, untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang kriteria keadilan hukum Islam.
2. Membangun skema atau diagram tentang kriteria keadilan hukum Islam.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri, hanya saja penugasan ini didasarkan pada pertimbangan dosen, sebab terkait dengan aspek yang memerlukan pengembangan lebih jauh pada diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

B. Indikator Kriteria Keadilan Hukum Islam

Kajian Bab Dua Belas ini ditujukan untuk menjawab pertanyaan fundamental kedua; “atas dasar (kriteria) apa hukum dapat dinilai keadilannya?” Masalah keadilan dalam hukum merupakan kewajiban yang diemban muslim berdasar perintah Alquran pada ayat berikut:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat”. (Q.S. al-Nisa’: [4] 58).

Menurut Ibn ‘Āsyūr, perintah pada ayat ini berlaku umum, baik terhadap pribadi maupun institusi pemerintahan. Demikian pula kata amanah, bersifat umum sehingga mencakup amanah ilmu dan utang. Namun ulama seperti al-Ṭabarī dan Ibn ‘Abbās, memperkhusus perintah pada ayat ini kepada ulil amri.¹ Dengan demikian, masalah keadilan dalam hukum merupakan kewajiban berdimensi religius. Mengingat hukum Islam mencakup *khiṭāb* Allah dan *khiṭāb* ulil amri, maka soal keadilan hukum harus dibahas dalam konteks fikih dan *siyāsah*.

1. Keadilan dalam konsepsi fikih

Melihat dalam konteks fikih, perintah dan larangan Allah diimani dan dipastikan adil karena berasas pada prinsip *samāḥah*. *Samāḥah* adalah kemudahan yang terpuji (*al-suḥūlah al-maḥmūdah*) pada apa yang cenderung diberat-beratkan oleh manusia. Adapun terpuji artinya tidak berakibat pada kemudharatan dan kerusakan.² Menurut Ibn ‘Āsyūr, hikmah

¹ Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, cet. II, jld. XXIII (Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisiyyah li al-Tawzī’, 1985), hlm. 397.

² Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syari’at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 59. *Samāḥah* merupakan pertengahan antara kesempitan (*al-tadyīq*) dan kemudahan (*al-tasāhul*), ia kembali pada makna *al-’itidāl*, *al-’adl*, dan *al-tawāsut*.

samāḥah dalam syariat adalah untuk menjadikan syariat Islam sebagai agama fitrah. Maka perkara fitrah dalam syariat kembali pada aspek kejiwaan yang membuat Islam mudah diterima.³ Hal ini terlihat pada semua *taklīf* syariat, selalu dalam batas kemampuan manusia, tidak menyulitkan dan tidak lepas begitu saja. Menurut al-Syātibī, jika ada bagian syariat yang diduga bergeser dari poros pertengahan, itu adalah upaya syariat untuk mengembalikan manusia ke posisi pertengahan.⁴

Samāḥah sebagai konsep keadilan bisa dilihat pada perintah dan larangan syariat. Menurut al-Syātibī Alquran menetapkan sebagian hukum secara detil dan sebagian lainnya secara umum. Hukum yang bersifat umum kembali pada *ma'nā ma'qūl* dan nalar mukallaf, seperti keadilan, kebaikan, pemaafan, sabar dan syukur, zalim, aniaya, dan sebagainya. Sedangkan yang detil kembali pada *ma'nā ta'abbudī* di mana nalar manusia tidak mampu menjangkaunya. Sebab akal bukan alat untuk menalar masalah ibadah, apalagi menetapkan tata caranya.⁵

Masalah *ma'nā ta'abbudī* dibahas dalam fikih, oleh karena itu fikih Islam kaya kaidah-kaidah moralitas-religius dan berorientasi individual, yaitu hubungan manusia dengan Allah. Adapun masalah *ma'nā ma'qūl* diberikan hak bagi ulil amri untuk menetapkannya, maka masuk dalam kajian *siyāsah* dan berorientasi sosial, yaitu hubungan kemasyarakatan. Bidang ini cukup luas, karena mencakup transaksi kebendaan (ekonomi), tata hukum, politik, dan lainnya yang terkait dengan kehidupan sosial.⁶ Hal ini tidak diatur detilnya agar syariat dapat mengimbangi perkembangan kehidupan sosial umat. Perhatikan penyataan Hadis berikut:⁷

³ Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 60.

⁴ Ibrāhīm ibn Mūsā al-Lakhmī al-Gharnaṭī al-Mālikī al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Fiqh*, jld. II (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2003), hlm. 139.

⁵ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. III, hlm. 33-36.

⁶ Muḥammad Qāsim al-Mansī, *Taghayyur al-Zurūf wa Asruh fī Ikhtilāf al-Aḥkām fī Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), hlm. 70.

⁷ Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Umar ibn Aḥmad ibn Maḥdī ibn Mas'ūd ibn al-Nu'mān ibn Dinār al-Baghdādī al-Dāruqutnī, *Sunan al-Dāruqutnī*, jld. V (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2004), hlm. 325.

عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ الْخُسَيْنِيِّ , قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا , وَحَرَّمَ حُرُمَاتَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا , وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا , وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نَسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا» .

Sesungguhnya Allah menetapkan berbagai kewajiban, maka jangan engkau tinggalkan, Allah menetapkan batasan-batasan, maka jangan engkau langkahi, Allah mengharamkan beberapa perkara, maka jangan lah engkau melanggarnya, dan Allah diam terhadap beberapa perkara sebagai rahmat bagi kamu, bukan karena lupa, maka jangan lah kamu menanyakannya. (HR. Dāruqutnī).

Dikaitkan dengan teori *al-wāzi'*,⁸ apa yang dilarang pertanyaan oleh Rasulullah termasuk dalam *al-wāzi' al-jibillī* yang berupa fitrah manusia. Oleh karena itu, Hadis ini menjadi dasar untuk memahami bahwa aspek fikih yang tidak mengikat bukan kealpaan, jadi tidak pantas umat Islam memositifkan semua ajaran syariat yang dibiarkan *akhlāqī*. Menurut Ibn 'Āsyūr, positivisasi perlu untuk pemeliharaan (*ri'āyah*) stabilitas sosial, terkait dengan peradilan (*qaḍā'*). Adapun interaksi sosial cukup berpijak pada prinsip akhlak mulia, keadilan dan kesadaran, prinsip persatuan dan persamaan (*akhlāqī*).⁹ Selanjutnya jika dipandang perlu diberi daya ikat, maka syariat memberi kewenangan bagi ulil amri untuk memutuskan yang terbaik bagi rakyatnya.

Melihat dalam konsepsi fikih Islam, hukum yang tidak mengikat disebut mubah. Salām Madkūr mengutip definisi dari al-Amidī yang ia anggap cukup baik:¹⁰

إن المباح ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والتترك من غير بدل.

⁸ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 120.

⁹ Ibn 'Āsyūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'ī fī al-Islām* (Tunisia: al-Syirkah al-Tunisiyyah li al-Tawzi', 1985), hlm. 122.

¹⁰ Muḥammad Salām Madkūr, *al-Ibāḥah 'ind al-Uṣūliyyīn wa al-Fuqahā'*; *Baḥṣ Muqārān* (Kairo: Dār al-Nahḍat al-'Arab, 1965), hlm. 36.

Bahwa mubah adalah sesuatu yang ditunjukkan oleh dalil *sam'i* berdasar pernyataan (*khitāb Allāh*) untuk memilih antara melakukan atau meninggalkan sesuatu tanpa pengimbalan.

Definisi ini menunjukkan bahwa pada perbuatan mubah terdapat kemerdekaan berkehendak, yaitu memilih antara melakukan atau tidak. Ini kebalikan dari perintah dan larangan, sebab pada perintah dan larangan tidak berlaku pilihan. Namun syariat tidak mengatur semua hal secara mengikat, dari itu banyak ulama yang berpendapat bahwa hukum dasar dalam syariat adalah mubah. Ada pula yang menyatakan bahwa mubah adalah hukum dasar bagi segala sesuatu yang bermanfaat, dalilnya firman Allah dalam ayat berikut:¹¹

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak menciptakan langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit! Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. al-Baqarah: 29)

Menurut Ibn 'Āsyūr, adat umat manusia yang beragam dipelihara oleh syariat lewat pensyariatan hukum mubah.¹² Namun sebagian fukaha cenderung berlebihan, mereka menyatakan mubah mengandung tuntutan untuk ditinggalkan (*maṭlūb al-tark*), sebab ia menjadi sarana untuk hal-hal terlarang. Tapi menurut Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān ini kurang tepat, sebab semua perbuatan mubah bisa terlarang (*maṭlūb al-tark*) atau dianjurkan (*maṭlūb al-fi'*) sesuai dengan apa yang dituju. Dengan kata lain, status itu dilekatkan pada perbuatan mubah saat ia menjadi sarana bagi yang lain. Jika ia menjadi sarana keburukan, maka ia pun harus ditinggalkan, sebaliknya apabila ia menjadi sarana kebaikan malah bisa menjadi wajib dalam kondisi tertentu.¹³

¹¹ Al-Isnawī, *al-Tamhīd fī Takhrij al-Furū' 'alā al-Uṣūl*, tahkik: Muḥammad Ḥasan Haytū (Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 1980), hlm. 487.

¹² Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 89.

¹³ Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān, *al-Ḥukm al-Syar'ī 'ind al-Uṣūliyyīn* (Kairo: Dār al-Nahḍat al-'Arab, 1972), hlm. 61

Masalah ini dibicarakan dalam usul fikih di bawah tema *sadd al-ẓarī'ah*, esensinya menurut Ibn 'Āsyūr adalah sebagai berikut ini:¹⁴

وما هو عندي إلا التوازن بين ما في الفعل — الذي هو ذريعة — من المصلحة، وما في مآله من المفسدة. فيرجع (الأمر) إلى قاعدة تعارض المصالح والمفاید.

Bagi saya ia (*sadd al-ẓarī'ah*) tidak lain kecuali keseimbangan antara realita yang berupa sarana bagi maslahat dan efeknya yang estimatif berupa mafsadat. Maka persoalan ini kembali pada kaidah pertentangan antara maslahat dan mafsadat.

Berdasar pendapat Ibn 'Āsyūr, maka substansi dari modus *sadd al-ẓarī'ah* adalah *tarjīh* antara maslahat dan mafsadat. Upaya *tarjīh* ini kembali pada soal keberadaan maslahat sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*. Di sini timbul pertanyaan, apakah nilai diketahui berdasar kategori hukum *taklīf* (*syakl*), atau kandungan maslahat-mafsadatnya (*mawḍū'*).¹⁵

Kedua pertanyaan ini menjadi dasar dalam *tarjīh*, yaitu tentang mekanisme penetapan nilai. Setiap hal yang harus ditolak berdasar *al-ẓarī'ah*, berarti mafsadat sebagai efek (*ma'āl*) lebih besar dari maslahat pada asal. Sebaliknya jika tidak harus ditolak, berarti maslahat pada asal lebih besar dari pada efek mafsadat yang timbul kemudian.¹⁶ Kajian pertimbangan kadar maslahat-mafsadat dibahas dalam konteks *i'tibār al-mā'alāt. Uṣūliyyūn* mendefinisikannya sebagai berikut:¹⁷

اعتبار المآل: هو تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعية الذي يكون عليه عند تنزيهه؛ من حيث حصول مقصده، والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء.

¹⁴ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 367.

¹⁵ Jamāl al-Dīn al-Āṭīyyah, *Naḥw Taḥqīq al-Maqāṣid al-Syarī'ah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), hlm. 59.

¹⁶ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 113.

¹⁷ 'Abd al-Raḥmān ibn Mu'ammār al-Sanūsī, *I'tibār al-Mā'alāt wa Murā'at Natā'ij al-Taṣarrufāt; Dirāsah Muqāranah fī Uṣūl al-Fiqh wa Maqāṣid al-Syarī'ah* (Arab Saudi: Dār Ibn al-Jawzī, 2002), hlm. 19.

I'tibār al-mā'alāt adalah melakukan *taḥqīq manāṭ al-ḥukm* dengan memerhatikan tuntutan yang bersifat heteronom (*al-tab'ī*) pada saat suatu kasus terjadi. Hal ini dilihat dari sudut pandang terwujudnya tujuan (*maqāṣid*) dan dibangun berdasar kebutuhan dari tuntutan itu.

Bertolak dari definisi ini, maka jelas *sadd al-ẓarī'ah* didasarkan pada efek yang dapat timbul.¹⁸ Perbuatan mubah tidak memiliki dasar nilai dari *khiṭāb Allāh*, baik perintah mau pun larangan, itulah mengapa *maqāṣid al-Syārī'* tidak dapat ditemukan dalam perbuatan mubah itu sendiri. Anjuran atau larangan pada perbuatan mubah hanya ada karena faktor eksternal (*li 'āriḍ*) bukan internal (*li zātihī*).¹⁹ Dari itu daya ikat hukum mubah harus melalui penetapan dari pihak yang berwenang, baik itu dalam konteks peradilan maupun dalam konteks *taqnīn*.

Mengingat pertanyaan Jamāl al-Dīn al-ʿAṭiyyah: apakah nilai diketahui berdasar kategori hukum *taklīfī* (*syakl*), atau kandungan maslahat-mafsadatnya (*mawḍū'*),²⁰ maka fikih harus memoderasi antara pemikiran hukum normatif dan empiris. Merujuk kajian Bab Empat, tampak aliran Fukaha cenderung menganut paradigma empirisme sehingga kewajiban (*iltizām*) timbul berdasar *al-sabab* yang ditetapkan *al-Syārī'*, bukan karena *khiṭāb*.²¹ Sementara Mutakallimin cenderung pada normativisme sehingga tidak ada hukum tanpa *khiṭāb*. Di antara dua aliran ini ada tokoh yang moderat seperti Imam al-Syāfi'ī dan Imam al-Ghazālī.

Fukaha yang cenderung empiris melihat perbuatan mubah secara *syakalī*, nilainya diketahui berdasar kategori hukum *taklīfī* (*syakl*). Jadi hukum perbuatan mubah didasarkan pada *al-sabab*, yaitu kausalitas natural sebagai pengwajib

¹⁸ Ḥusayn Ḥamid Ḥassān, *Nazariyyat al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Nahḍat al-ʿArabiyyah, 1971), hlm. 242.

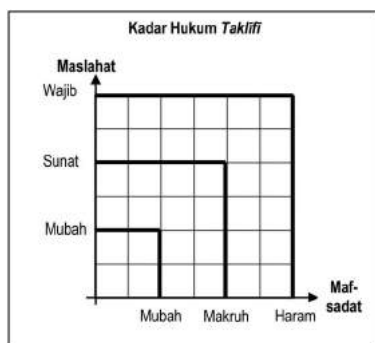
¹⁹ Muḥammad Hisyām al-Burhānī, *Sadd al-Ẓarā'i' fī al-Syārī'at al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 201.

²⁰ Al-ʿAṭiyyah, *Naḥw Taḥqīq...*, hlm. 59.

²¹ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, cet. II, jld. I (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2005), hlm. 298. Bahkan *khiṭāb* dianggap sebagai sarana pemberitahuan agar kewajiban ditunaikan, jadi *khiṭāb* bukan sebab timbulnya daya ikat hukum (*iltizām*).

(*mulzim*). Hal ini menimbulkan kontradiksi, sebab kausalitas natural tidak memiliki relevansi dengan pembatasan kehendak bebas manusia, kecuali kesadaran moral manusia itu sendiri. Oleh karena itu, al-Syātībī menyatakan bahwa pensyariatan sebab (*al-sabab*) tak berarti pensyariatan akibat (*musabbab*).²² Akibatnya cara pandang *syakalī* menjadikan *sadd al-ẓarīʿah* serupa dengan *al-qiyās* dari segi penetapan hukum (*muṣbit lil ḥukm*). Padahal pada *sadd al-ẓarīʿah* tidak ada *aṣl* untuk memperluas hukum (*ta'diyyat al-ḥukm*).

Selain itu, penetapan nilai berdasar kategori hukum *taklīfī* (*syakl*) juga menimbulkan kontradiksi dalam ketentuan hukum syarak sendiri. Misalnya hukum memberi salam adalah sunat, sebaliknya hukum tidak memberi salam adalah makruh. Tapi ada kalanya tidak memberi salam menjadi haram, misalnya dalam kasus adanya kerenggangan hubungan, maka tidak memberi salam dapat merusak silaturrahim. Pada kasus ini efek mafsadat meningkat dari makruh tidak memberi salam menjadi haram. Jika daya ikat (*mulzim*) hukum sunat memberi salam adalah *al-sabab*, yaitu menjalin silaturahmi, maka memutus silaturrahmi menjadi *mulzim* bagi ketentuan haram memberi salam. Akibatnya terjadi dua kewajiban (*iltizām*) yang bertentangan. Perhatikan ilustrasi berikut:



Gb. 10. Penetapan nilai berdasar kategori hukum *taklīfī* (*syakalī*).

Ilustrasi ini menunjukkan, bahwa perbuatan wajib bisa menjadi haram dan perbuatan sunat bisa menjadi makruh bah-

²² Al-Syātībī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 151.

kan haram. Begitu pula sebaliknya perbuatan yang makruh dan haram bisa menjadi sunat atau wajib. Jadi penetapan nilai berdasar kategori hukum *taklīfī* (*syaklī*) menimbulkan kontradiksi. Maka *sadd al-ẓari'ah* perlu dibatasi sebagai cara penetapan nilai yang berlaku pada menutup pintu kerusakan saja.

Kecenderungan aliran Fukaha pada argumen empiris juga terlihat pada penerapan *al-istihsān*. Di masa awal pengembangan teori hukum Islam, kerangka metodologis *al-istihsān* belum terukur. Seperti kesan Ibn Qudāmah al-Ḥanbalī, *al-istihsān* adalah dalil yang terbetik dalam diri seorang mujtahid, tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata, sebab tidak ada ungkapan yang bisa membantunya.²³ Demikian pula Imam al-Syāfi'ī mengkritik *istihsān* berarti membuat-buat syariat.²⁴

Kebalikan dari Fukaha, pendapat Mutakallimin yang ekstrem pada *khiṭāb* juga mengalami kontradiksi. Alasannya jelas, sebab nas terbatas, sedangkan masalah hukum terus bertambah menurut masa dan tempat.²⁵ Maka yang terbaik adalah moderasi, lalu bagaimana nilai bisa diketahui secara *mauḍū'* berdasar maslahat-mafsadat?

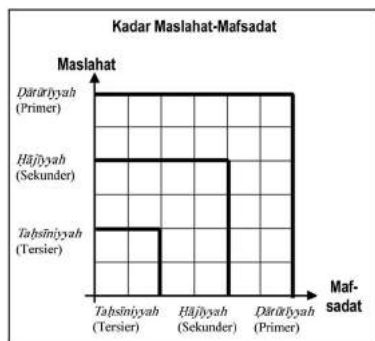
Menurut Ibn 'Asyur, efek mafsadat dari suatu perbuatan yang pada asalnya berupa maslahat, hanya dapat diketahui setelah perbuatan itu terwujud sempurna. Maka perhatian syariat untuk menolak mafsadat pada kasus itu hanya bisa dinyatakan valid setelah tampak dominannya sisi mafsadat efek atas sisi maslahat asal.²⁶ Dengan demikian, maslahat pada asal tetap berlaku sampai tampak jelas mafsadat pada efek. Jadi tidak logis jika hukum *taklīfī* pada perbuatan mubah itu diterapkan dari awal. Oleh karena itu, sesuai dengan esensi *sadd al-ẓari'ah*, penetapan nilai dilakukan berdasar kadar maslahat-mafsadat yang aktual pada kasus tertentu. Perhatikan ilustrasi berikut:

²³ 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah al-Ḥanbalī al-Maqdisī, *Rawḍat al-Nāẓir wa Junnat al-Munāẓir* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 85.

²⁴ Al-Syāfi'ī, *al-Risālah fī al-Uṣūl al-Fiqh*, tahkik: Aḥmad Muḥammad Syākīr, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 504.

²⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, jld. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 762.

²⁶ Ibn 'Asyur, *Maqasid...*, hlm. 113.



Gb. 11. Penetapan nilai berdasar kategori maslahat-mafsadat (*mauḍū'*).

Ilustrasi ini menunjukkan perbuatan maslahat pada taraf primer bisa menimbulkan mudarat pada taraf sekunder dan primer. Demikian pula sebaliknya perbuatan mafsadat bisa menimbulkan maslahat dan seterusnya. Variasi kemungkinan efek tidak serta-merta bisa diberi status hukum, jadi dipetakan saja. Baru kemudian diberi status hukum dengan merujuk pada kategori hukum syarak sesuai peringkat mafsadat.

Inilah bentuk moderasi, di mana perbuatan mubah berlaku secara *akhlāqī*, ia terpulang pada fitrah dan pilihan bebas manusia yang dituntut menyesuaikan tujuannya dengan tujuan syariat.²⁷ Jika terjadi pelanggaran fitrah, maka ulil amri harus turun tangan, sebab hanya ulil amri yang berhak mengembalikan si pelanggar pada fitrah secara paksa, inilah pentingnya *al-wāzī'* *al-sulṭānī* dan ilmu *maqāṣid* yang menjadi pedoman dalam istinbat terhadap kasus-kasus yang tidak ada nas.

2. Kriteria keadilan dalam *siyāsah*

Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), kriteria berarti ukuran yang menjadi dasar penilaian atau penetapan sesuatu.²⁸ Pada akhir Bab Sepuluh, telah disinggung bahwa inti dari keadilan adalah penggunaan hak sesuai dengan tujuan (*maqāṣid*) dari pensyariaan hak tersebut oleh *al-Syāri'*.²⁹ Ini

²⁷ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 281.

²⁸ Tim KBBI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 742.

²⁹ Faṭḥī al-Duraynī, *al-Manāḥij Uṣūliyyah fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, cet. II (Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 2013), hlm. 25.

menunjukkan pentingnya penerapan ilmu *maqāṣid* dalam berbagai bidang dan aspek kehidupan umat.

Berdasarkan *istiqrā'* terhadap nas syariat, diketahui bahwa syariat bermaksud agar umat Islam memiliki pemerintahan yang mewujudkan maslahat dan menegakkan keadilan di tengah umat. Untuk mewujudkan *maqāṣid* ini, syariat memberikan *khitāb*, antara lain perintah untuk mempelajari hukum (*tafaqquh*) yang menunjukkan *maqāṣid al-syarī'ah*; bahwa umat Islam harus mencukupi sumber daya dengan banyaknya ulama dan praktisi hukum di tengah umat.³⁰

Kebutuhan sumber daya manusia sangat beragam, ia mengikuti keragaman aspek kehidupan umat manusia. Menurut Salām Madkūr, Alquran tidak memperdetil ketentuan hukum yang terkait dengan transaksi kebendaan (*al-mu'āmalat al-māliyyah*), *jināyah*, dan hal yang terkait dengan peradilan. Demikian pula tentang hubungan *dawlah islāmiyyah* dengan negara lain, semua ini berubah sesuai perkembangan adat dan kebiasaan.³¹ Pada bidang tata hukum dan politik, Muḥammad Baltājī menyebutkan tujuh ketentuan umum yang menjadi panduan:³²

1. Menerapkan hukum syariah dalam berbagai sektor kehidupan berdasar apa yang bisa mewujudkan maslahat umat secara umum dan tidak keluar dari hukum Allah;
2. Membatalkan hukum yang ditetapkan secara individu atau kelompok dan memberlakukan hukum berdasarkan *syūrā*;
3. Menerapkan keadilan mutlak atas segenap manusia;
4. Menerapkan persamaan secara sempurna di kalangan manusia;
5. Menerapkan tanggung jawab pribadi dan jamaah;
6. Taat kepada pemimpin yang dipilih apabila ketentuan di atas dipenuhi;

³⁰ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 193.

³¹ Muḥammad Salām Madkūr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islāmī*, (Dār al-Nahḍat al-'Arabiyyah, 1960), hlm. 23.

³² Muḥammad Baltājī, *Manhaj 'Umar ibn al-Khaṭṭāb fi al-Tasyrī': Dirāsah Mustaw'abah li Fiqh 'Umar wa Tanẓīmihi* (Kairo: Maktabah al-Syabāb, 1998), hlm. 510.

7. Jika ketentuan di atas dilanggar, maka kepercayaan menjadi batal.

Ketujuh ketentuan umum ini tidak mudah untuk diwujudkan dalam sebuah negara. Alasannya jelas, sebab harus memoderasi dan menyeimbangkan antara tujuan syariat (*maqāṣid li al-Syāriʿ*) dan tujuan manusia (*maqāṣid li al-nās*). Dengan kata lain, tujuan hukum dan tujuan negara tidak mudah diintegrasikan. Butuh kemahiran bergulat dengan perkara universal dan partikular serta pergulatan antara perkara yang abstrak dan juga konkret kasuistik. Ibn ʿĀsyūr menyatakan:³³

المقاصد هي الأعمال و التصرفات المقسودة لذاتها، و التي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى أو تحمل على السعي إليها امتثالاً. وتلك تنقسم إلى قسمين: مقاصد للشارع، و مقاصد للناس في تصرفاتهم.

Al-Maqāṣid adalah perbuatan dan layanan (*al-aʿmāl wa al-taṣarrufāt*) yang dimaksudkan secara eksistensial. *Maqāṣid* juga berupa sesuatu yang memotivasi jiwa untuk mewujudkannya dengan cara-cara yang tak terbatas, atau ibarat dari perkara yang dijalani sebagai kepatuhan kepada Allah. Semua itu terbagi pada dua macam: yaitu *maqāṣid lisy Syāriʿ*, dan *maqāṣid lin nas*.

Penjelasan Ibn ʿĀsyūr ini menunjukkan bahwa *maqāṣid* ada kalanya bersifat konkret, yaitu perbuatan tertentu. Ada kalanya semi konkret, yaitu berupa layanan negara yang di satu sisi bersifat detil, tapi di sisi lain bersifat konseptual karena mengandung muatan teoretis tertentu. Ada pula bagian *maqāṣid* yang bersifat abstrak murni, yaitu berupa konsep-konsep yang dapat diterapkan dalam aktifitas sehari-hari sehingga tercipta integrasi antara ibadah dan muamalah.

Mengingat bidang-bidang yang disebutkan di atas bersentuhan langsung dengan realitas sosial-empiris, maka *uṣūliyyūn* mencari dalil alternatif untuk mengoperasionalkan *maqāṣid*.³⁴ Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, para *uṣūliyyūn* sepakat terhadap dasar-dasar usul fikih yang disusun oleh Imam al-Syāfiʿī, tetapi

³³ Ibn ʿĀsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 142.

³⁴ ʿAlī Jumʿah, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh wa ʿAlāqatuh bi al-Falsafat al-Islāmiyyah* (Kairo: al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996), hlm. 9.

masing-masing mazhab menambah subjek materi yang sesuai dengan kecenderungan mereka.³⁵ Melihat pada praktiknya, dalil yang ditambahkan tersebut lebih tepat disebut sebagai metode, atau modus untuk mengoperasionalkan *maqāṣid*.

Sebagai contoh, misalnya *al-istiḥsān*, menurut al-Syāṭibī berarti mengambil maslahat partikular (*juz'ī*) dengan meninggalkan dalil yang universal (*kullī*).³⁶ Contoh kasusnya tentang tanggung jawab buruh atas kerusakan produk yang dibuatnya. Kaidah umum menyatakan bahwa buruh di suatu pabrik tidak bertanggung jawab atas kerusakan komoditi yang diproduksi pabrik tersebut, kecuali atas kelalaian dan kesengajaan. Alasan-nya karena mereka hanya buruh yang menerima upah, tetapi demi kemaslahatan, yaitu memelihara harta orang lain dalam kondisi hilangnya kepercayaan terhadap buruh. Ulama Ḥanafiyah beristinbat menggunakan dalil *al-istiḥsān*, maka ditetapkan buruh bertanggung jawab terhadap kerusakan, baik disengaja maupun tidak.³⁷

Contoh ini menunjukkan bahwa dalam operasional *maqāṣid al-syarī'ah*, terjadi pergulatan antara hak dan kewajiban. Pada contoh di atas, hak buruh berhadapan dengan hak pemilik perusahaan sehingga perlu dilakukan tarjih agar bisa diketahui mana yang harus didahulukan. Dalam proses tarjih, kaidah umum syariat menjadi pedoman, bahwa maslahat orang banyak lebih utama dari maslahat individu. Sesuai kajian pada Bab Sepuluh, fakta-fakta temuan dalam kasus ditimbang dengan cara berpedoman pada kaidah umum syariat. Baru kemudian hak tersebut dikaitkan dengan kewajiban.

Jika dibandingkan dengan fikih, putusan peradilan atau aturan pemerintah (qanun) jarang berbicara tentang kewajiban,

³⁵ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab*, edisi II (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997), hlm. 11. *Uṣūliyyūn* Ḥanafī menambah *al-istiḥsān* dan *al-'urf* ke dalam sehingga menjadi lebih luas dari rumusan dasar yang dibuat oleh al-Syāfi'ī. *Uṣūliyyūn* Mālikī menambah kesepakatan penduduk Madinah (*ijmā' ahl al-madinah*), *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah al-mursalah*, dan *sadd al-zarī'ah*. Sedangkan *uṣūliyyūn* kalangan Ḥanābilah lebih dekat dengan Mālikīyah dari segi dalil hukum sehingga relatif serupa dengan Mazhab Mālikī.

³⁶ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. III, hlm. 205.

³⁷ Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh...*, jld. II, hlm. 747.

sebab lebih tertuju pada putusan atau ketentuan mengikat (*iltizām*).³⁸ Ini menjadi alasan lain, mengapa diperlukan moderasi antara pemikiran hukum normatif dan empiris. Sebab aliran hukum empiris meniadakan peran ulil amri, sedangkan aliran hukum normatif menutup potensi penemuan hukum berdasar kaidah moralitas yang hidup di tengah masyarakat.

Moderasi menjadi dasar bagi lahirnya kriteria keadilan hukum yang harus dieksplisitkan saat suatu putusan atau penetapan dibuat. Di satu sisi, kehadiran hakim atau ulil amri diperlukan agar kehendak bebas para pelanggar fitrah bisa dibatasi. Di sisi lain, argumen empiris diperlukan oleh hakim atau ulil amri sebagai landasan sosiologis dalam suatu putusan atau penetapan. Tetapi landasan sosiologi tersebut juga harus memiliki kedaulatan *syar'ī*, yaitu melalui *maqāṣid al-syar'īah*.

Sebagaimana dibahas pada Bab Delapan, bahwa kedaulatan *syar'ī* merupakan syarat bagi dasar kepatuhan umat terhadap *khiṭāb* ulil amri. Lalu pada Bab Sepuluh telah dibahas bahwa qanun *syar'ī* merupakan irisan antara dari fikih, adat dan qanun. Maka di sini dibahas bagaimana argumen empiris mendapat wujudnya. Pada Bab Sepuluh, ini disebut sebagai metode ijtihad *taḥqīq al-manāṭ*,³⁹ yang dilakukan dengan cara menyinergikan sisi keterwujudannya dalam realitas dan sisi keberlakuan *khiṭāb al-syar'ī* terhadapnya.⁴⁰ Mari menyegarkan ingatan, Ibn 'Āsyūr menetapkan syarat sebagai berikut:⁴¹

Al-Maqāṣid al-syar'īyyah ada dua macam, yaitu makna yang hakiki (*mā'anin ḥaqīqīyyatin*) dan makna yang diterima masyarakat umum (*ma'ānin 'urfīyyatin 'āmmatin*). Pada semua ini disyaratkan bersifat tetap (*sābit*), jelas (*zāhir*), terukur (*muḍabbiṭ*) dan konsisten (*muṭṭarid*).

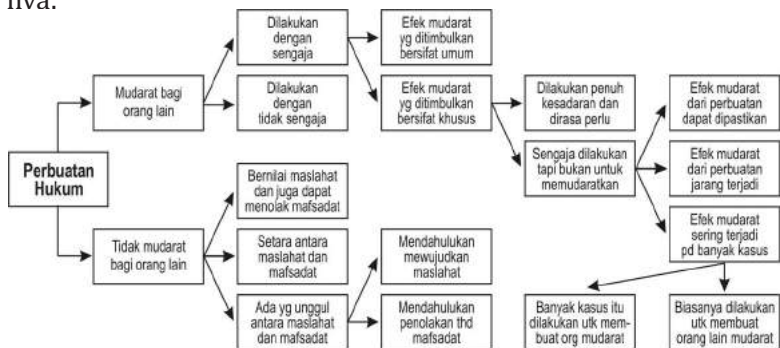
³⁸ Aḥmad Maḥmūd al-Khūlī, *Nazariyyat al-Ḥaqq bayn al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānūn al-Waḍ'ī*, cet. I (Kairo: Dār al-Salām, 2003), hlm. 57

³⁹ Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās* (Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993), hlm. 37. *Taḥqīq manāṭ al-ḥukm* dilakukan karena hukum telah diketahui melalui nas, hanya saja ada kesulitan dalam realisasinya pada *furū'*. Oleh karena itu agar *manāṭ al-ḥukm* pada *furū'* diketahui dengan yakin, maka diistinbat dengan dalil-dalil *zannīyyah*.

⁴⁰ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 20.

⁴¹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 49.

Syarat-syarat ini diturunkan oleh para ulama dengan membuat pemetaan yang detil. Pada suatu perbuatan terdapat dua kemungkinan; 1) menimbulkan efek mudarat terhadap orang lain, atau tidak menimbulkan mudarat. Pada kasus yang tidak menimbulkan efek mudarat terhadap orang lain, bisa terdapat tiga kemungkinan; 1) bisa saja pada satu perbuatan itu bersatu dua sisi efek, yaitu efeknya yang mewujudkan maslahat dan sekaligus berefek menolak mafsadat; 2) setara antara mewujudkan maslahat dan menolak mafsadat sehingga harus memilih; 3) ada yang lebih unggul antara maslahat dan mafsadat. Pada kasus di mana ada yang lebih unggul, terdapat dua kemungkinan; 1) mendahulukan perwujudan maslahat; atau 2) mendahulukan penolakan mafsadat.⁴² Berikut ilustrasi-nva:



Gb. 12. Kategori perbuatan berdasar efek mafsadat yang ditimbulkannya.

Sementara pada kasus yang menimbulkan kerugian bagi orang lain, maka terdapat dua kemungkinan; 1) bisa saja dilakukan dengan sengaja; dan 2) tidak sengaja. Dalam kasus merugikan orang lain yang dilakukan dengan sengaja, maka terlihat ada dua kemungkinan efek; 1) efeknya dapat bersifat umum; 2) efeknya bersifat khusus. Dalam hal efek mafsadat yang bersifat khusus, terdapat dua kemungkinan; 1) pelaku melakukan dengan penuh kesadaran, dan memandang perlu melakukannya; 2) pelaku sengaja melakukan, tapi tidak bermaksud menimbulkan mudarat terhadap orang lain. Dalam

⁴² 'Izz al-Din ibn Zaghbihah, *al-Maqāṣid al-Āmmah li al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Safwah, 1996), hlm. 329.

kasus tidak bermaksud menimbulkan mudarat terhadap orang lain, ada tiga kemungkinan; 1) efek mudaratnya dapat dipastikan; 2) jarang berefek mudarat; 3) efek mudaratnya banyak terjadi pada banyak kasus. Pada model kasus ketiga ini terdapat dua kemungkinan; 1) umumnya memang dilakukan untuk menimbulkan mudarat terhadap orang lain; 2) banyak kasus yang menunjukkan bahwa perbuatan ini dilakukan untuk menimbulkan mudarat terhadap orang lain (lihat gb. 10).⁴³

Kategorisasi ini merupakan indikator keadilan hukum; pertama jika efek mafsadat diyakini pasti, kedua jika kebanyakan kasus atau kebiasaan memastikan timbul mafsadat. Dua kategori efek mafsadat ini dapat terjadi pada perbuatan yang mubah maupun perbuatan yang dianjurkan oleh syariat, baik efek mafsadatnya luas mau pun terbatas.⁴⁴

1. Perbuatan yang dibolehkan (mubah):

a. Perbuatan mubah tapi pasti menyampaikan pada mafsadat umum dan mafsadat khusus, misalnya:

- Membakar sesuatu yang dipastikan dapat menimbulkan kebakaran dan pastinya menimbulkan kerugian bagi orang banyak seperti kebakaran hutan.
- Menggali sumur di dalam rumah, tepatnya di belakang pintu sehingga dalam kondisi gelapakan menyebabkan orang tertentu terperosok ke dalamnya.

b. Perbuatan mubah tapi pada kebanyakan kasus atau kebiasaan menyampaikan pada mafsadat umum dan khusus, misalnya:

- Menjual senjata saat kondisi terjadinya peperangan.
- Bertandang ke rumah maksiat.

2. Perbuatan yang dianjurkan:

a. Jalan yang dianjurkan tapi pada kasus tertentu secara pasti dapat menyampaikan pada mafsadat, misalnya:

- Memberhentikan raja (kepala pemerintahan) yang fasik dalam kondisi tidak bisa diganti dengan yang lain.
- Anjuran jihad dilaksanakan dengan cara bom bunuh

⁴³ Bin Zaghībah, *al-Maqāṣid al-Āmmah...*, hlm. 330.

⁴⁴ Al-Burhānī, *Sadd al-Zarā'ī'*..., hlm. 207-10.

diri. Artinya, mendatangi bahaya kematian yang sudah pasti untuk menolak bahaya yang lebih besar dan luas.

- b. Jalan yang dianjurkan tapi pada kebanyakan kasus dan kebiasaan dapat menyampaikan pada mafsadat, misalnya:
 - Berdakwah dengan materi yang menimbulkan rasa takut sehingga orang berputus asa dari rahmat Allah, tetapi pendakwah sendiri tidak mengamalkannya.
 - Memerintahkan orang zalim dan fasik untuk berbuat kebaikan (makruf), atau melarangnya berbuat munkar, padahal diyakini bahwa perintah atau larangan itu akan menyebabkan mereka semakin ingkar.

Maslahat-mafsadat pada suatu perbuatan dapat ditimbang dengan memperhatikan tiga hal berikut:⁴⁵

- a. Mafsadat sampai pada peringkat *ḥājīyyāt*, atau *ḍarūriyyāt* sehingga berakibat timbulnya kesempitan dan kesukaran.
- b. Mafsadat pada suatu perbuatan bersifat pasti atau mendekati pasti sehingga tidak mungkin dihindari tanpa meninggalkan perbuatan itu.
- c. Mafsadat bersifat umum (bukan aspek tertentu saja) dan menyangkut kepentingan orang banyak (bukan individu).

Ketiga kriteria ini berguna untuk menimbang kadar maslahat-mafsadat pada asal dan pada efek. Ini menjadi pertimbangan dalam tarjih, apakah nilai pada asal yang diberlakukan, atau nilai pada efek. Poin-poin di atas merupakan kriteria keadilan yang menjadi mekanisme sistem analisis sehingga nilai suatu perbuatan dapat ditetapkan. Hal ini harus diperhatikan, sebab mempertimbangkan kadar maslahat-mafsadat pada perbuatan yang jarang menimbulkan mafsadat justru menimbulkan kesukaran dan bertentangan dengan sifat *samāhah* syariat.⁴⁶

⁴⁵ Al-Burhani, *Sadd al-Dhara'i' ...*, hlm. 210-29.

⁴⁶ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 113.

C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Masalah keadilan dalam hukum adalah kewajiban yang diemban muslim berdasar perintah Alquran pada ayat 58 Surah al-Nisa', jadi merupakan kewajiban yang berdimensi religius.
2. Dalam konteks fikih, perintah dan larangan Allah diimani dan dipastikan adil karena berasas pada prinsip *samāḥah*. *Samāḥah* adalah kemudahan yang terpuji (*al-suḥūlah al-maḥmūdah*) pada apa yang cenderung diberat-beratkan oleh manusia.
3. Menurut al-Syātibī, jika ada bagian syariat yang diduga bergeser dari pertengahan, itu adalah upaya syariat untuk mengembalikan manusia ke posisi pertengahan.
4. Alquran menetapkan sebagian hukum secara detil dan sebagian lainnya secara umum. Hukum yang bersifat umum kembali pada *ma'nā ma'qūl* dan nalar mukallaf, seperti keadilan, kebaikan, pemaafan, sabar dan syukur, zalim, aniaya, dan sebagainya. Sedangkan yang detil kembali pada *ma'nā ta'abbudī* di mana nalar manusia tidak mampu menjangkaunya.
5. Dalam konsepsi fikih Islam, hukum yang tidak mengikat disebut mubah, yaitu sesuatu yang ditunjukkan oleh dalil *sam'ī* berdasar pernyataan (*khitāb Allāh*) untuk memilih antara melakukan atau meninggalkan sesuatu tanpa pengimbalan.
6. Adapun masalah *ma'nā ma'qūl* diberikan hak bagi ulil amri untuk menetapkannya, maka masuk dalam kajian *siyāsah* dan berorientasi sosial, yaitu hubungan kemasyarakatan.
7. Perbuatan mubah tidak memiliki dasar nilai dari *khiṭāb Allāh*, baik perintah mau pun larangan, itulah mengapa *maqāṣid al-Syārī'* tidak dapat ditemukan dalam perbuatan mubah itu sendiri. Anjuran atau larangan pada perbuatan mubah hanya ada karena faktor eksternal (*li 'āriḍ*) bukan

internal (*li zātihī*).

8. Syariat bermaksud agar umat Islam memiliki pemerintahan yang mewujudkan maslahat dan menegakkan keadilan di tengah umat. Untuk itu syariat memberikan *khitāb*, antara lain perintah untuk mempelajari hukum (*tafaqquh*) yang menunjukkan *maqāṣid al-syarī'ah*; bahwa umat Islam harus mencukupi sumber daya dengan banyaknya ulama dan praktisi hukum di tengah umat.
9. *Maqāṣid* ada kalanya bersifat konkret, yaitu perbuatan tertentu. Ada kalanya semi konkret, yaitu berupa layanan negara yang di satu sisi bersifat detil, tapi di sisi lain bersifat konseptual karena mengandung muatan teoretis tertentu. Ada pula bagian *maqāṣid* yang bersifat abstrak murni, yaitu berupa konsep-konsep yang dapat diterapkan dalam aktifitas sehari-hari sehingga tercipta integrasi antara ibadah dan muamalah.
10. Maslahat-mafsadat pada suatu perbuatan dapat ditimbang dengan memperhatikan tiga kriteria: 1) mafsadat sampai pada peringkat *ḥājiyyāt*, atau *darūriyyāt* sehingga menimbulkan kesempitan dan kesukaran; 2) mafsadat bersifat pasti atau mendekati pasti sehingga tidak mungkin dihindari tanpa meninggalkan perbuatan tersebut; 3) mafsadat bersifat umum (bukan aspek tertentu saja) dan menyangkut kepentingan orang banyak (bukan individu).

D. Saran Bacaan

Al-'Aṭiyyah, Jamāl al-Dīn. *Naḥw Taf'īl al-Maqāṣid al-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2003.

Baltājī, Muḥammad. *Manhaj 'Umar ibn al-Khaṭṭāb fī al-Tasyrī': Dirāsah Mustaw'abah li Fiqh 'Umar wa Tanzīmihi*. Kairo: Maktabah al-Syabāb, 1998.

Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.

'Izz al-Dīn ibn Zaghībah. *Al-Maqāṣid al-Āmmah li al-Syarī'at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Safwah, 1996.

Madkūr, Muḥammad Salām. *Al-Ibāḥah 'ind al-Uṣūliyyīn wa al-Fuqahā'*; *Baḥṣ Muqāran*. Kairo: Dār al-Nahḍat al-'Arab, 1965.

Al-Sanūsī, 'Abd al-Rahmān ibn Mu'ammar. *I'tibār al-Mālāt wa Murā'at Natā'ij al-Tasarrufāt; Dirāsah Muqāranah fī Usūl al-Fiqh wa Maqāsid al-Syarī'ah*. Arab Saudi: Dār Ibn al-Jawzī, 2002.

E. Latihan

1. Jelaskan dasar hukum wajib berbuat adil.
2. Jelaskan landasan konseptual keadilan hukum dalam fikih.
3. Berikan argumen tentang adanya bagian dari syariat yang diduga bergeser dari poros pertengahan.
4. Bedakan secara kontras antara *al-ma'nā al-ma'qūl* dan *al-ma'nā al-ta'abbudī*.
5. Jelaskan pengertian hukum mubah.
6. Anjuran atau larangan pada perbuatan mubah hanya ada karena faktor...
 - a. Faktor internal (*li zātihi*);
 - b. Faktor eksternal (*li 'āriḍ*);
 - c. Faktor internal dan eksternal;
 - d. Semua salah.
7. Upaya *tarjih* kembali pada soal keberadaan maslahat sebagai *maqāsid al-syarī'ah*, maka nilai diketahui berdasar...
 - a. berdasar kategori hukum *taklīfī* (*syakl*);
 - b. berdasar kategori qanun *wad'ī*;
 - c. kandungan maslahat-mafsadatnya (*mawḍū*).
 - d. a dan c benar.
8. Pada kasus perbuatan yang tidak menimbulkan efek mudarat terhadap orang lain, seseorang harus berijtihad, jika...
 - a. bersatu dua sisi efek, yaitu dapat mewujudkan mas-

- lahat dan sekaligus dapat menolak mafsadat;
- b. setara antara mewujudkan maslahat dan menolak mafsadat sehingga harus memilih;
 - c. ada yang lebih unggul antara maslahat dan mafsadat;
 - d. a, b dan c semua benar.
9. Pada kasus seseorang tidak bermaksud menimbulkan mudarat terhadap orang lain, seseorang dapat dihukum jika...
- a. efek mudaratnya dapat dipastikan;
 - b. jarang berefek mudarat;
 - c. efek mudaratnya banyak terjadi pada banyak kasus;
 - d. a dan c benar.
10. Berikut ini adalah kriteria keadilan hukum dalam konteks *siyāsah*, kecuali...
- a. Mafsadat berada pada peringkat *ḥājiyyāt* atau *darūriyyāt*;
 - b. Mafsadat bersifat pasti atau mendekati pasti;
 - c. mafsadat bersifat umum;
 - d. a, b dan c semua benar.

F. Daftar Istilah

Al-Istiḥsān adalah mengambil maslahat partikular (*juz'ī*) dengan meninggalkan dalil yang universal (*kullī*).

I'tibār al-mā'alāt adalah melakukan *taḥqīq manāṭ al-ḥukm* dengan memerhatikan tuntutan yang bersifat heteronom (*al-tab'ī*) pada saat suatu kasus terjadi. Hal ini dilihat dari sudut pandang terwujudnya tujuan (*maqāṣid*) dan dibangun berdasar kebutuhan dari tuntutan itu.

Mubah adalah sesuatu yang ditunjukkan oleh dalil *sam'ī* berdasar pernyataan (*khitāb Allāh*) untuk memilih antara melakukan atau meninggalkan sesuatu tanpa pengimbangan.

sadd al-zarī'ah, penetapan nilai dilakukan berdasar kadar maslahat-mafsadat yang aktual pada kasus tertentu. Sebab ia adalah keseimbangan antara realita yang

berupa sarana bagi maslahat dan efeknya yang estimatif berupa mafsadat.

Samāhah merupakan pertengahan antara kesempitan (*al-tadyīq*) dan kemudahan (*al-tasāhul*), ia kembali pada makna *al-i'tidāl*, *al-'adl*, dan *al-tawāsut*. *Samāhah* adalah kemudahan yang terpuji (*al-suḥūlah al-maḥmūdah*) pada apa yang cenderung diberat-beratkan oleh manusia.

Daftar Pustaka

- 'Abd al-Fattāḥ. *Al-Akhlāq wa al-Siyāsah; Dirāsāt fī Falsafat al-Ḥukm*. Kairo: Majlis al-A'lā li al-Šaqāfah, 2001.
- 'Abduh, Muḥammad. *Al-A'māl al-Kāmilah*, tahkik: Muḥammad 'Imārah. Beirut: Dār al-Syurūq, 1993.
- Abdul Rozak dan Rosihan Anwar. *Ilmu Kalam*, edisi revisi. Bandung: Pustaka Setia, 2012.
- Abid al-Jabiri. *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001.
- Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958.
- _____. *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*. tp.t., 1961.
- _____. "*Al-Ghazālī al-Faqīh*" dalam *Abū Hāmid al-Ghazālī* . Kairo: al-Majlis al-A'lā li Ri'āyat al-Funūn wa al-Ādāb wa al-'Ulūm al-Ijtimā'iyah, 1962 M/1382 H.
- _____. *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1996.
- Ahmad Baidowi, dkk. (penyunting). *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*. Yogyakarta: SUKA Press, 2003.
- Ahmad Daudy. *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Ahmad Hasan. *Ijmā'*. Bandung: Pustaka, 1985.
- Aḥmad al-Šāwī al-Mālikī. *Ḥāsiyyah al-'Allāmah al-Šāwī 'alā Tafsīr Jalālayn*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Ahmad Suhelmi. *Polemik Negara Islam: Soekrno Versus Natsir*, cet. I. Bandung: Teraju, 2002.

- Ahmad Sukarja. *Piagam Madinah dan Undang-undang Dasar 1945; Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*. Jakarta: UI Press, 1995.
- Ahmad Syafii Maarif. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, cet. I. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Aḥmīdān, Ziyād Muḥammad. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Beirut: al-Risālah, 2004.
- Al-'Ajāmī, Abū al-Yazīd Abū Zayd. *Al-'Aqidah al-Islāmiyyah 'ind al-Fuqahā' al-Arba'ah*. Kairo: Dār al-Salām, 2007.
- Akhyar Yusuf Lubis. *Postmodernisme: Teori dan Metode*. Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- 'Alī Ḥasb Allāh. *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1982.
- 'Alī Jum'ah. *Al-Ijmā' 'ind al-Uṣūliyyīn*, cet. II. Kairo: Dār al-Risālah, 2009.
- _____. *Ilm Uṣūl al-Fiqh wa 'Alāqatuh bi al-Falsafat al-Islāmiyyah*. Kairo: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996.
- Amin Abdullah, M., *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, cet. III. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Amiruddin Abdul Wahab, *Hukum Alam*. Banda Aceh: Fakultas Hukum Unsyiah, 1979.
- Amirul Hadi. *Islam and State in Sumatra*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004.
- Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, cet. VIII. Krapyak, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003.
- Al-'Asqalānī, Ibn Hajar. *Fath al-Bārī fī Syarh Sahīh al-Bukhārī*. Kairo: Dār Masr, 2001.
- Al-'Aṭiyyah, Jamāl al-Dīn. *Naḥw Taf'īl al-Maqāṣid al-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2003.

- Al-Asyqar, 'Umar Sulaymān. *Maqāṣid al-Mukallaḥ fīmā Yata'abbad bih li Rabb al-'ālamīn*. Kuwait: Maktabah al-Fallāh, 1981.
- Al-Asy'arī, Abū Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyah wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Kairo: al-Nahḍat al-Miṣriyyah, 1950.
- Al-Aṭiyyah, Jamāl al-Dīn. *Naḥw Taf'īl al-Maqāṣid al-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2003.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*. London: IIIT, 2007.
- 'Awdah, 'Abd al-Qādir. *Al-Islām wa Awḍā'unā al-Qanūniyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1981.
- _____. *Al-Islām wa Awḍā'unā al-Siyāsiyyah*. Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1951.
- Al-Ayyūbī, Muḥammad Hisyām. *Al-Ijtihād wa Muqtaḍiyyāt al-Aṣr*. Omman: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Badawī, Yūsuf Aḥmad Muḥammad. *Maqāṣid al-Syarī'ah 'ind Ibn Taymiyyah*. Oman: Dār al-Nafā'is, 2000.
- Al-Baghdādī, al-Khaṭīb *Tārīkh al-Baghdād*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Al-Baḥārī, Muḥibb al-Dīn ibn 'Abd al-Syakūr. *Musallam al-Ṣubūt*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 54.
- Baltājī, Muḥammad. *Manhaj 'Umar ibn al-Khaṭṭāb fī al-Tasyrī': Dirāsah Mustaw'abah li Fiqh 'Umar wa Tanẓīmihi*. Kairo: Maktabah al-Syabāb, 1998.
- Bambang Sugiharto. I. *Postmodernisme; Tantangan bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Bernard Arif Sidharta. *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum*, cet. I. Bandung: Mandar Maju, 1999.
- Bertens, K. *Etika*. Jakarta: Gramedia, 2004.
- Buratti, A. *Western Constitutionalism: History, Institutions, Comparative Law*, esisi kedua, editor; Giappichelli. Switzerland: Springer, 2019.

- Al-Burhānī, Muḥammad Hisyām. *Sadd al-Žarā’i fī al-Syarī’at al-Islāmiyah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Busthanil Arifin. *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar, Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, cet. I. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Al-Būtī, Muḥammad Sa’id Ramaḍān. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī Syarī’at al-Islāmiyyah*. Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 1992.
- Bayk, Khudharī. *Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- _____. *Tārīkh al-Tasyrī’ al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1967.
- Cik Hasan Bisri. *Peradilan Agama di Indonesia*, cet. I. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Al-Dabūsī, Abū Zayd. *Taqwīm al-Adillah fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- Al-Dāruqutnī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Umar ibn Aḥmad ibn Mahdī ibn Mas’ūd ibn al-Nu’mān ibn Dīnār al-Baghdādī. *Sunan al-Dāruqutnī*. Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 2004.
- Al-Damanhūrī. *Īḍāḥ al-Mubham min Ma’ānī al-Sulam*. Semarang: Toha Putra, t.th.
- Al-Duraynī, Faṭḥī. *Khaṣā’iṣ al-Tasyrī’ al-Islāmī fī al-Siyāsah wa al-Ḥukm*, cet. II. Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 2013.
- _____. *Al-Manāhiḡ Uṣūliyyah fī al-Tasyrī’ al-Islāmī*, cet. II. Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 2013.
- _____. *Naẓariyyat al-Ta’assuffi Isti’māl al-Ḥaqq fī Fiqh al-Islāmī*, cet. IV. Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 1988.
- Endang Saifuddin Anshari. *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)*, edisi ketiga, cet. I. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Ewing. A.C. *Persoalan-persoalan Mendasar Fisafat*, terj. Uzair Fauzan dan Fika Iffati Farikha, cet. II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

- Ewing, A. C. *The Fundamental Questions of Philosophy*, cet. II. London: Routledge and Kegan Paul, 1952.
- Fahmī Muḥammad ‘Ulwān. *Al-Qiyam al-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid al-Tasyrī’ al-Islāmī*. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah, 1989.
- Al-Farrā’, Abī Ya’lā Muḥammad ibn Ḥusayn. *Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Kairo: Maktabah al-Qur’ān, t.th.
- Ghālib ‘Alī al-Dawūdī. *Al-Madkhal ilā ‘Ilm al-Qānūnī*, cet. VII. Oman: Dār al-Wā’il, 2004.
- Al-Ghazālī. *Al-Mustaṣfā fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- _____. *Syifā’ al-Ghalīl; Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta’līl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- _____. *Al-Mankhūl min Ta’līqāt al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.
- _____. *Asās al-Qiyās*. Riyad: Maktabah al-‘Ubaykān, 1993.
- _____. *Al-Munqīz min al-Ḍalāl wa al-Mūṣil ilā zī al-‘Izzah wa al-Jalāl*, cet. VII. Beirut: Dār al-Andalus, 1967.
- _____. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Kairo: al-Tawfiqiyyah, t.th.
- Grote, Rainer dan Tilmann J. Röder (ed.). *Constitutionalism in Islamic countries: between upheaval and continuity*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Haddad, Yvonne Yazbeck dan Barbara Freyer Stowasser (ed.). *Islamic Law and The Challenges of Modernity*. Oxford: AltaMira Press, 2004.
- Haekal, Muhammad Husain. *Umar bin Khattab*, terj. Ali Audah, cet. IV. Jakarta: Litera Antarnusa, 2003.
- Hamzah Ya’qub. *Pemurnian Aqidah dan Syari’ah Islam*. Jakarta: Pedomam Ilmu Jaya, 1988).
- Harun Nasution. *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Hart, H.L.A. *The Concept of Law*, edisi ketiga. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- Hazairin. *Demokrasi Pancasila*. Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Huijbers, Theo. *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, cet. VI. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān. *Al-Ḥukm al-Syar'ī 'ind al-Uṣūliyyīn*. Kairo: Dār al-Nahḍat al-'Arab, 1972.
- _____. *Naẓariyyat al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Nahḍat al-Islāmiyyah, 1971.
- Ibn 'Abd al-Salām. *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Tāhir. *Maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Tāhir. *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'ī fī al-Islām*. Tunisia: al-Syirkah al-Tunisiyyah li al-Tawzī', 1985.
- _____. *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'ī fī al-Islām*, cet. II. Tunisia: al-Syirkah al-Tunisiyyah li al-Tawzī', 1985.
- _____. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Dār al-Tunisiyyah, 1984.
- Ibn Farḥūn. *Tabṣirat al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aqḍiyyah wa Manāhiḥ al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Ibn Ḥazm. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Ibn Khaldūn. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *I'lām al-Muwāqqi'īn 'an Rabb al-Ālamīn*. Riyad: Maktabah Ibn Ḥazm, 2002.
- Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Ḥanbalī al-Maqdisī. *Al-Mughnī*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2004.
- _____. *Rawḍat al-Nāẓir wa Junnat al-Munāẓir*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

Ibn Abī Rabī', Syihāb al-Dīn ibn Aḥmad. *Sulūk al-Mālik fī Tadbīr al-Mamālik*. Riyad: Dār al-'Aẓariyyah, 2010.

Ibn Rusyd. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t.th.

Ibn Taymiyyah. *Al-Siyāsah al-Syar'īyyah fī Islāḥi al-Rā'i wa al-Ra'īyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.

Inu Kencana Syafi'ie. *Ilmu Pemerintahan dan Al-Qur'an*, edisi revisi, cet. I. Jakarta: Bumi Aksara, 2004.

Al-Isnawī. *al-Tamhīd fī Takhrīj al-Furū' 'alā al-Uṣūl*, tahkik: Muḥammad Ḥasan Haytū. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980.

'Izz al-Dīn ibn Zaghibah. *Al-Maqāṣid al-Āmmah li al-Syarī'at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Safwah, 1996.

Jabbar Sabil. *Muslim Moderat: Tadabbur Sirkularitas Keilmuan Islam*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2016.

_____. *Menalar Hukum Tuhan; Akar Penalaran Ta 'lili dalam Pemikiran Imam Al-Ghazali*. Banda Aceh: LKaS, 2009.

Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001.

Al-Jarjānī. *Kitāb al-Ta'rīfāt*. Singapura: al-Haramayn, t.th.

Al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1993.

Juhaya S. Praja. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: LPPM, 1995.

Jujun S Suriasumantri. *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005.

Al-Juwayni. *Ghiyās al-Umam fī Tiyās al-Ẓulm*. Iskandariah: Dār al-'Aqīdah, 2006.

_____. *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

_____. *al-Waraqāt*. Semarang: Toha Putra, t.th.

Kansil. *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1977.

Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, cet. X. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.

Al-Kaylānī, ‘Abd al-Raḥmān Ibrāhīm. *Qawā’id al-Maqāṣid ‘ind al-Imām al-Syāṭibī; ‘Araḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.

Khālid ‘Abd al-Laṭīf Muḥammad Nūr ‘Abd Allāh. *Masā’il Uṣūl al-Dīn al-Mabḥūṣ fī ‘Ilm Uṣūl al-fiqh: ‘Araḍ wa Naqḍ ‘alā Ḍū’ al-Kitāb wa al-Sunnah*. Madinah: al-Jamī’ah al-Islāmiyyah, 1426 H.

Khallāf, ‘Abd al-Waḥḥāb. *‘Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, cet. XII. Kuwait: Dār al-Qalam, 1978.

_____. *Al-Siyāsah al-Syar’iyyah aw Nizām al-Dawlah al-Islāmiyyah fī Syu’ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārijīyyah wa al-Māliyyah*. Kairo: Dār al-Ansar, 1977.

_____. *Maṣādir al-Tasyrī’ al-Islāmī*, cet. II. Kuwait: Dār al-Qalam, 1972.

Al-Khāṭib, Aḥmad ibn ‘Abd al-Laṭīf. *Al-Nufahāt ‘alā Syarḥ al-Waraqāt*. Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.

Al-Khinn, Muṣṭafā Sa’id. *Abḥās Ḥawl Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī: Tarīkhuh wa Taṭawwuruh*, cet. I. Beirut: Dar al-Kalim al-Ṭayyib, 2000.

Al-Khulī, Aḥmad Maḥmūd. *Nazariyyat al-Ḥaqq bayn al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānūn al-Waḍ’ī*, cet. I. Kairo: Dār al-Salām, 2003.

Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, edisi kedua. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.

Kusumo, Sardono, W. dkk. *Aceh Kembali ke Masa Depan*, cet. I. Jakarta: IKJ Press, 2005.

Lili Rasjidi. *Dasar-dasar Filsafat Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993.

Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda*, terj. Winarsih Arifin. Jakarta: Balai Pustaka, 1986.

- Luys Ma'lūf. *Al-Munjid*. Beirut: al-Kathulikiyyah li al-Aba'i al-Yasu'iyyah, t.th.
- Made Pasek Diantha, I. *Metodologi Penelitian Hukum Normatif; dalam Justifikasi Teori Hukum*, cet. III. Jakarta: Kencana, 2019.
- Madkur, Ibrahim. *Fi al-Falsafat al-Islamiyyah: Manhaj wa Taṭbiquh*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 2003.
- Madkūr, Muḥammad Salām. *Al-Ibāḥah 'ind al-Uṣūliyyīn wa al-Fuqahā'; Baḥṣ Muqāran*. Kairo: Dār al-Nahḍat al-'Arab, 1965.
- _____. *Al-Madkhal ilā al-Fiqh al-Islāmī*, cet. II. Kairo: Maktabah 'Abd Allāh Wahbah, 1955.
- Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Falsafī*. Kairo: al-Amīriyyah, 1983.
- Al-Māni', Māni' ibn Muḥammad ibn 'Alī. *Al-Qiyam bayn al-Islām wa al-Gharb; Dirāsah Ta'ṣīliyyah Muqāranah*. Riyad: Dār al-Faḍīlah, 2005.
- Al-Mansī, Muḥammad Qāsim. *Taghayyur al-Zurūf wa Aṣaruh fi Ikhtilāf al-Aḥkām fī Syarī'at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2010.
- Masud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy; A Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī's Life and Thought*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.
- Al-Māwardī. *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*. Kairo: Maktabah al-Taūfiqiyyah, t.th.
- Moh. Amin Suma. *Pengantar Tafsir Ahkam*, cet. II. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- Mohammad Muslih. *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, cet. II. Yogyakarta: Belukar, 2005.
- Muḥammad 'Abduh. *Al-A'māl al-Kāmilah*, tahkik: Muḥammad 'Imārah, cet. I. Beirut: Dār al-Syurūq, 1993.

- Muhammad Azhar. *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*. Yogyakarta: Putaka Pelajar, 1996.
- Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy. *Falsafah Hukum Islam*, edisi kedua. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.
- Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy. *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab*, edisi II. Semarang; Pustaka Rizki Putra, 1997.
- Muhammad Muslehuddin. *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists*. Lahore: Islamic Publication, t.th.
- Munawir Sjadzali. *Islam dan Tata Negara; Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, edisi V. Jakarta: UI-Press, 2003.
- Munīr al-Ba'albakī. *Al-Mawrid; Qāmūs Inklizī-'Arabī*, edisi keenam. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1973.
- Munir Fuady. *Filsafat dan Teori Hukum Postmodern*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005.
- _____. *Dinamika Teori Hukum*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2007.
- Mūsā, Muḥammad Yūsuf. *al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī*. Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1961.
- _____. *Al-Qur'ān wa al-Falsafah*. Kairo: Maktabah al-Iskandariyyah, 2011.
- Al-Nawawī. *Syarh Sahīh Muslim*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.
- Al-Najjār, 'Abd Allāh Mabruk. *Al-Madkhal al-Mu'āsirah li Fiqh al-Qānūn*. Kairo: Dār al-Nahḍah, 2001.
- Najati, M. 'Usman. *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rofi'i 'Usmani. Bandung: Pustaka, 1985.
- Noeng Muhajir. *Filsafat Ilmu; Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, edisi III revisi. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006.
- Nurcholish Madjid (ed.). *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

- O'Dea, Thomas F. *Sosiologi Agama*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Popper, Karl R. *Logika Penemuan Ilmiah*, terj. Saut Pasaribu dan Aji Sastrowardoyo. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Pranarka, A.M.W. *Epistemologi Dasar; Suatu Pengantar*. Jakarta: CSIS, 1987.
- Al-Qaraḍawī, Yūsuf. *Al-Dīn wa al-Siyāsah*, cet. Kairo: Dar al-Syuruq, 2007.
- Al-Qarāfī, Syihāb al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Idrīs. *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl fī Ikhtiṣār al-Maḥṣul fī al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Fikr, 2004.
- Al-Qurṭubī. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.
- Al-Rabī'ah, 'Abd al-'Azīz. *Al-Sabab 'ind al-Uṣūliyyīn*. Riyad: Jāmi'ah al-Imām Muhammad ibn Sa'ūd, 1980.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Rapar, Jan Hendrik. *Pengantar Filsafat*. cet. XVI. Yogyakarta: Kanisius, 2012.
- . *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Al-Raysūnī, Aḥmad. *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Syaṭībī*. Herndon, USA: IIIT, 1995.
- Rizal Mustansyir dan Misnal Munir. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Ṣadr al-Syarī'ah. *Al-Tawḍīḥ 'alā al-Tanqīḥ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Saeful Anwar. *Filsafat Ilmu Al-Ghazali; Dimensi Ontologi dan Aksiologi*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Safi, Louay. *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Malaysia: International Islamic University Press, 1996.

- Al-Ṣalābī, 'Alī Muḥammad. *Al-Waṣaṭiyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Maktabah al-Tābi'in, 2001.
- Al-Sam'ānī. *Qawāṭi' al-Adillah fī al-Uṣūl*. Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 1996.
- Al-Sanūsī, 'Abd al-Rahmān ibn Mu'ammār. *I'tibār al-Mālāt wa Murā'at Natā'ij al-Tasarrufāt; Dirāsah Muqāranah fī Uṣūl al-Fiqh wa Maqāsid al-Syarī'ah*. Arab Saudi: Dār Ibn al-Jawzī, 2002.
- Al-Sarkhasī. *Uṣūl al-Sarkhasī*, cet. II. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Satria Effendi. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2005.
- As-Sayis, Muhammad Ali. *Sejarah Fikih Islam*, terj.: Nurhadi AGA. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Setiardja, Gunawan A. *Dialektika Hukum dan Moral; dalam Pembangunan Masyarakat Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Soehino. *Ilmu Negara*, edisi ketiga, cet. VII. Yogyakarta: Liberty, 2005.
- Soerjanto Poespowardojo T.M. dan Alexander Seran. *Filsafat Ilmu: Hakikat Ilmu Pengetahuan, Kritik terhadap Visi Positivisme Logis, serta Implikasinya*. Jakarta: Kompas, 2015.
- Suyuthi Pulungan. *Fiqh Siyasah*. Jakarta: Rajawali Pers, 1999.
- Al-Syāfi'ī. *Al-Risālah fī al-Uṣūl al-Fiqh*, tahkik: Aḥmad Muḥammad Syākir. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Al-Syahrastānī. *Al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dār Fikr, 2005.
- Syalabī, Muḥammad Muṣṭafā. *Ta'līl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1981.
- _____. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Jāmi'ah, 1974.

- _____. *Al-Madkhal fī Fiqh al-Islāmī*. cet. X. Beirut: Dār al-Jāmi‘ah, 1985.
- Syamsul Anwar. *Hukum Perjanjian Syariah*. Jakarta: Rajawali Press, 2007.
- Al-Syarwānī dan Ibn Qāsim al-‘Ubādī. *Ḥawāsyī al-Syarwānī wa Ibn Qāsim al-‘Ubādī ‘alā Tuḥfat al-Muḥtāj bi Syarḥ al-Minhāj*, edisi kedua. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- Al-Syāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā al-Lakhmī al-Gharnaṭī al-Mālikī. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2003.
- Al-Syayrāzī. *Al-Luma’ fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Al-Ṭabarī. *Tafsīr al-Ṭabarī*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM. *Filsafat Ilmu; Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*. Klaten: Intan Pariwara, 1997.
- Tim Redaksi. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat. Jakarta: Gramedia, 2008.
- Van Apeldorn. *Pengantar Ilmu Hukum*. Jakarta: Pradnya Paramita, 1978.
- Wāfī, ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid. *al-Madīnat al-Faḍīlah li al-Farābī*. Kairo: Nahḍat Maṣr, t.th.
- Wahbah al-Zuhaylī. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, jld. I. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Wardani. *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Yusran Asmuni. *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 1996.
- Yūsuf Mu’atsī, “Aṣr al-‘Ulūm al-Qānūniyyah ‘alā al-Baḥṣ al-Fiqhī al-Mu‘āṣir”, *Majallat al-Ijtihād li al-Dirāsāt al-Qānūniyyah wa al-Iqtisadiyyah*, No. 22, vol. 4, tahun 2019, hlm. 402-412.

- Al-Zarkasyī. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, cet. III. Kairo: Dār al-Kutub, 2005.
- Zaydān, ‘Abd al-Karīm. *Al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*. Iskandariah: Dār Ghabr ibn al-Khattāb, 1969.
- Zaydān, ‘Abd al-Karīm. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1987.
- Al-Zuhaylī, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, cet. III. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- . *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- . *Nazariyyat al-Ḍarūrat al-Syar‘iyyah; Muqāranah ma’a al-Qānūn al-Waḍ‘ī*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1985.

SURAT KEPUTUSAN DEKAN FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM UIN AR-RANIRY BANDA ACEH
Nomor: 3858/Un.08/FSH/KP.00.4/10/2020

TENTANG
TIM PENULIS BUKU DARAS FILSAFAT HUKUM ISLAM
FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM UIN AR-RANIRY BANDA ACEH 2020

DEKAN FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

- Menimbang** : a. bahwa untuk penulisan Buku Daras Filsafat Hukum Islam Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh, maka dipandang perlu menetapkan Tim Penulis Buku Daras dimaksud.
- b. bahwa saudara-saudara yang tercantum namanya dalam lampiran Surat Keputusan ini dipandang mampu dan memenuhi syarat untuk diserahkan tugas sebagai Tim Penulis Buku Daras Filsafat Hukum Islam Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh Tahun 2020.
- Mengingat** : 1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Undang-Undang Nomor 14 Tahun 2005 tentang Guru dan Dosen;
3. Undang-Undang nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi;
4. Peraturan Pemerintah Nomor 19 Tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan;
5. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
6. Peraturan Presiden Nomor 64 Tahun 2013 tentang Perubahan Institut Agama Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh menjadi Universitas Islam Negeri Ar-Raniry;
7. Keputusan Menteri Agama 492 Tahun 2003- tentang Pendelegasian Wewenang Pengangkatan, Pemindahan dan Perberhentian PNS dilingkungan Departemen Agama RI;
8. Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2014 tentang Organisasi dan Tata Kerja Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh;
9. Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2015, tentang Statuta Universitas Islam Negeri Ar-Raniry;
10. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015, tentang Pemberi Kuasa dan Pendelegasian wewenang kepada para Dekan dan Direktur program Pascasarjana dalam lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh.
- Memperhatikan** : DIPA UIN Ar-Raniry.

MEMUTUSKAN

- Menetapkan** : Tim Penulis Buku Daras Filsafat Hukum Islam Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh Tahun 2020;
- Pertama** : Mengangkat saudara-saudara yang tercantum namanya dalam daftar lampiran Surat Keputusan ini sebagai Tim Penulis Buku Daras Filsafat Hukum Islam Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh Tahun 2020.
- Kedua** : Surat Keputusan ini berlaku sejak tanggal ditetapkan, sampai dengan selesai seluruh agenda dengan menyerahkan laporan sesuai dengan ketentuan yang berlaku, dikum ini merupakan sebagai pertanggungjawaban atas kegiatan yang telah dilaksanakan.

Ditetapkan di : Banda Aceh
Pada Tanggal : 22 Oktober 2020

Dekan Fak. Syariah dan Hukum
UIN Ar-Raniry,



Muhammad Siddiq

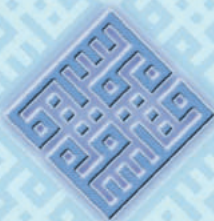
Tembusan :

1. Sekretaris Jenderal Kementerian Agama RI di Jakarta;
2. Dirjen Pendidikan Islam Kementerian Agama RI di Jakarta;
3. Direktur Pendidikan Tinggi Islam Kementerian Agama RI di Jakarta;
4. Kepala KPPN Banda Aceh;
5. Rektor UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
6. Kepala Bagian Keuangan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
7. Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry;
8. Yang bersangkutan

LAMPIRAN : SURAT KEPUTUSAN DEKAN FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM UIN AR-RANIRY BANDA ACEH
Nomor: 3858/Un.08/FSH/KP.00.4/10/2020, Tanggal 22 Oktober 2020
TENTANG
TIM PENULIS BUKU DARAS FILSAFAT HUKUM ISLAM
FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM UIN AR-RANIRY BANDA ACEH 2020

NO.	NAMA	GOL	JABATAN	KET.
01	Prof. Muhammad Siddiq, MH., PhD	IV/a	Penanggung jawab	
02	Dr. Jabbar Sabil, MA	III/d	Ketua/Anggota	
03	Prof. Dr. H. Syahrizal, M.A.	IV/e	Anggota	
04	Dr. Ali, M.Ag.	IV/b	Anggota	
05	Dr. Mizaj, LL.M.	III/d	Anggota	
06	Dedy Sumardi, S.H., M.Ag	III/d	Anggota	


Dekan Fak. Syari'ah dan Hukum
UIN Ar-Raniry,
Muhammad Siddiq



Penulisan *Buku Daras Filsafat Hukum Islam* ini sudah direncanakan cukup lama. Pada tanggal 22 September 2015, tim pengajar MK Filsafat Hukum Islam duduk membicarakan materi ideal dan outline tentatif bagi buku dimaksud. Kala itu berkumpul empat orang dosen, yaitu Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA, Dr. Jabbar Sabil, MA, Dr. Ali Abubakar, M.Ag. dan Mizaj Iskandar, Lc., MML.

Dalam penulisan, tim sepakat untuk menempatkan isu integrasi hukum Islam dan hukum positif menjadi sealur dan bermuara pada *taqin*. Tujuannya agar sejalan dengan penerapan syariat Islam kaffah di Aceh. Semua materi yang terkumpul ditulis dalam alur ini.

Beberapa kendala yang dihadapi pada tataran teknis adalah dalam menentukan periode dan kriteria pemikiran aliran dan tokoh pemikirnya. Ada sebagian tokoh yang dilihat dari waktu hidupnya cocok digolongkan pada periode tertentu. Tetapi pemikirannya justru harus dikeluarkan dari periode tersebut. Demikian pula ada tokoh yang tergolong ke dalam aliran tertentu, tapi ketika didalami, ternyata pemikirannya justru berbeda.



Jl. Ar-Raniry No. 1 Komp. Pascasarjana
UIN Ar-Raniry Banda Aceh 23111

 percetakan@ar-raniry.ac.id

 [ar-ranirypress](https://www.facebook.com/ar-ranirypress)  [ar-ranirypress](https://www.instagram.com/ar-ranirypress)

