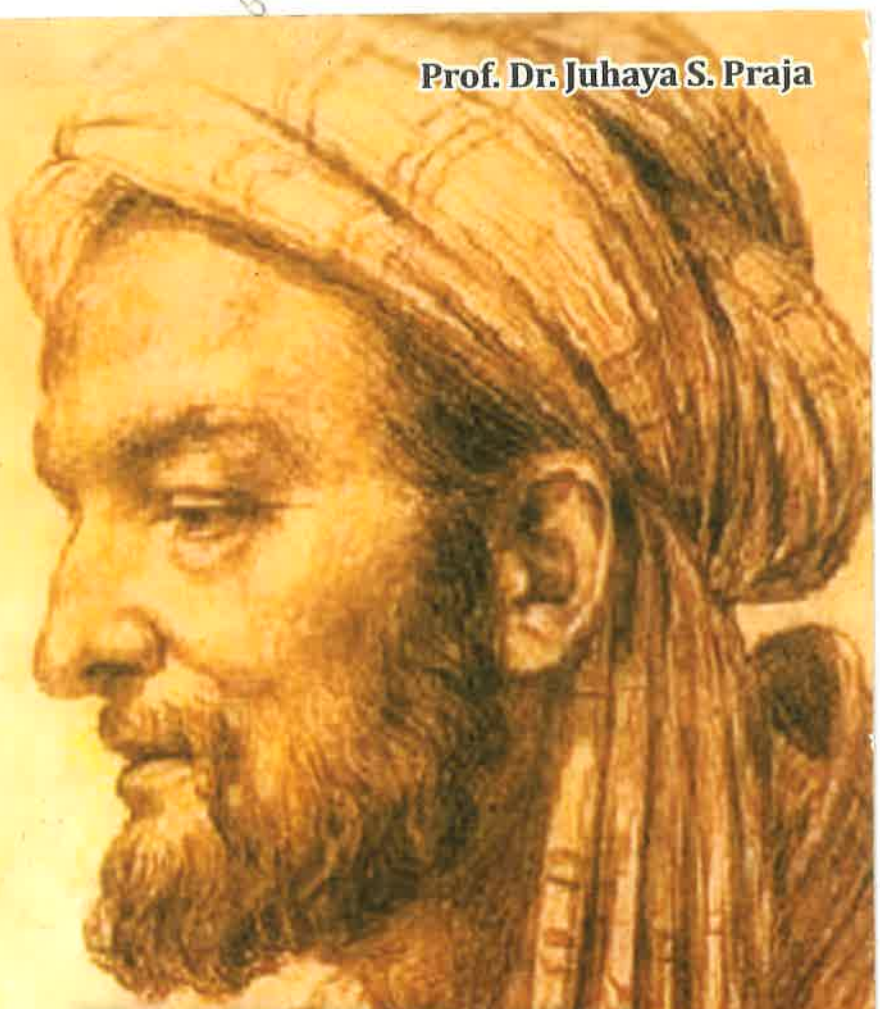
Prof. Dr. Juhaya S. Praja



FILSAFAT HUKUM ANTARMADZHAB-MADZHAB BARAT DAN ISLAM

SAHIFA

FILSAFAT HUKUM ANTARMADZHAB-MADZHAB

Prof. Dr. Juhaya S. Praja

Prof. Dr. Juhaya S. Praja

FILSAFAT HUKUM ANTARMADZHAB-MADZHAB BARAT DAN ISLAM

Diterbitkan Atas Kerjasama:

SAHIFA

FILSAFAT HUKUM
ANTARMADZHAB-MADZHAB BARAT DAN ISLAM

© Prof. Dr. Juhaya S. Praja

Editor: Ija Suntana

Hak Cipta dilindungi Undang-undang
Dilarang Mereproduksi maupun memperbanyak
Seluruh atau sebagian isi buku ini dalam bentuk
dan cara apa pun Tanpa izin resmi dari Penerbit
All rights reserved

Cetakan I: April 2015

Diterbitkan Oleh:
Institut Agama Islam Latifah Mubarakiyah (IALM)
Alamat: Pondok Pesantren Suryalaya
Pagerageung 46158 Tasikmalaya
Telpon: (0265) 455808, 455809
Email: iailm@suryalaya.org

Bekerjasama dengan

SAHIFA
Komplek Bumi Panyileukan, Blok G2. No. 11
Tlp. (022) 7835252, Fax (022) 7807724 Cibiru, Bandung
e-mail: sahifa_ku@yahoo.co.id

ISBN: 978-602-95442-7- 5

KATA PENGANTAR

Assalamu alaikum wr.wb,

Pembaca yang budiman, alhamdulilah buku yang sedang anda baca ini hadir dengan judul **Filsafat Hukum: Perbandingan antar Madhab-madzhab: Barat dan Islam.** Buku hasil revisi buku berjudul **Filsafat Hukum Islam**. Yang diterbitkan oleh LPM UNISBA 1997. Selama, bertahun-tahun buku ini jadi rujukan kuliah filsafat hukum sehingga perlu direvisi sesuai keperluan proses belajar mengajar, khususnya untuk Program Pascasaarjana, baik S2 maupun S3.

Berdasarkan keperluan dan pengalaman mengajar selama puluhan tahun, maka buku ini disusun dalam tiga bagian.

BAGIAN PERTAMA; Pemikiran Fiqh dan Syariah Islam. Bagian ini terdiri dari X Bab, yakni: **Bab I** Perkembangan Fiqh, Syari'ah, dan Istinbath: Hukum; Fiqh; Syari'ah; dan Istinbath Hukum. **Bab II Ushul Fiqh yang terdiri** dari; Ilmu Ushul Fiqh; Awal Penulisan Ilmu Ushul Fiqh; Ushul Fiqh, Fiqh dan Qawaid Fiqhiyyah; Ushul Fiqh dan Sahabat, Tabi'in dan Tabi'it Tabi'in; dan, Ijma Pasca Sahabat. **Bab III Madzhab-madzhab Hukum Islam, yang meliputi;** Madzhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali; **Ijtihad. Bab VI Peran Fiqh di dalam Kehidupan Umat Islam; Bab VII Kodifikasi Hukum Syari'ah. Bab VIII. Perkembangan dan Pembentukan Hukum Islam secara Bertahap di Negara-negara Islam** Hukum Islam di Libanon; Siria; Yordania;

Irak; Mesir; Arab Saudi; Indo-Pakistan; Asia Tenggara, dan Indonesia. **Bab IX Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia, yakni;** Teori Kredo atau Teori Syahadat; Teori Receptio in Complexu; Teori Receptie; Teori Receptie Exit; Teori Receptie a Contrario. **Bab X Redefinisi Ilmu** Syariah menawarkan definisi baru ilmu syariah abad ke-21.

BAGIAN KEDUA; Filasafat Hukum Islam yang terdiri dari VIII Bab sbb: Bab I Filsafat Hukum Islam Pendekatan Terminologi menjelaskan Filsafat dan Hikmah; Syari'ah; Tasyri; Fiqh; **Bab II Filsafat Hukum dan Filsafat Hukum Islam menjelakan** Filsafat Hukum; Filsafat Hukum Islam; Objek Filsafat Hukum Islam; Manfaat Studi Filsafat Hukum Islam. **Bab III Kemestian Kebendaan dan keMaha-Esaan Tuhan mennjelaskan;** Argumen Ontologis; Argumen Kosmologis; Argumen Teologis; Argumen Moral; **Bab IV Filsafat Kenabian dan Kerasulan, menjelaskan;** Filsafat (Hikmah) Kerasulan Muhammad SAW; **Bab V Manusia, Pengetahuan, dan Hukum Islam menjelaskan;** Pengetahuan Manusia dan Proses Perolehannya; Alat-alat untuk Memperoleh Pengetahuan; Manusia dan Hukum. **Bab VI Sumber dan Metode Hukum Islam menjelaskan;** Metode Naqliyah 'Aqliyah; Metode al-Tajribah al-Hissiyah; Metode al-Mutawatirat; Metode al-Istiqra; Metode Pemahaman Sumber Hukum;Metode Sunnah; Metode Qiyas. **Bab VII Prinsip Hukum Islam menjelaskan;** Prinsip Tauhid;Keadilan (al-'Adl); Amar Ma'ruf Nahyi Munkar; Kemerdekaan/Kebebasan; Persamaan atau Egaliter (al-musawah); al-Ta'awun, dan Tasamuh .**Bab VIII Filsafat Hukum Ketatane garaan membahas;** Pengantar ke Filsafat Ketatanegaraan; Konstitusi Madinah (Teori Khilafah); Prinsip-prinsip Hukum Islam dalam Ketatanegaraan; Perkembangan Pemahaman terhadap; ketatanegaraan; Teori dan Praktek Hukum Ketatanegaraan di Indonesia; Lembaga dan Pranata yang Berasal dari Ajaran Islam.

BAGIAN KETIGA; Perbandingan antara Madzhab Madzhab Filsafat Hukum Barat dan iHukum Islam yang terdiri dari ix Bab, yaitu: Bab I Madzhab Hukum Kodrat; Hukum Sebagai Kehendak Tuhan; Hukum Tiga Agama Samawi Warisan Nabi Ibrahim Alaihi-

salam (as); Hukum Kodrat; **Bab II. Teori Hukum Murni; Tentang Hierarki. Bab III. Madzhab Positivisme Hukum; Bab IV. Madzhab Realisme Hukum;** Madzhab Realisme Hukum Amerika Serikat; Madzhab realisme hukum Skandinavia. **Bab V Madzhab Sejarah Hukum. Bab VI. Madzhab Sosiologi Hukum. Bab VII Hukum Sebagai Pranata Sosial;** Karakteristik Pranata Sosial; Daya Ikat Pranata Sosial; Klasifikasi Pranata Sosial. **Bab VIII Teori-teori Keadilan;** Keadilan dalam Perspektif Islam. Keadilan dalam Perspektif Barat. **Bab IXPerbandingan Filsafat Hukum; Filsafat Hukum Islam dengan Aneka Madzhab Hukum Barat.**

Buku ini disusun sejak tahun 1995 dan terus menerus diperkaya sesuai perkembangan ilmu dan keperluan mahasiswa melalui seminar dan diskussi-diskusi. Demikian juga berbagai saran dan masukan dari kolega, baik asisten, dosen dan para guru besar, mapun mahasiswa telah saya akoodasi dalam buku ini. Oleh karena itu saya angat berterima kasih keada mereka. Tak membantu mengetik, dan mengedit naskah buku ini hingga seperti ini. Santri Pesantren ÀlQutub Kajembaran Rahmanaiyah, khususnya Aep Gendut saya ucapkan terima kasih atas bantuanya. Demikian halnya kepada LATIFAH PRESS IAILM Pesantren Suryalaya yang bersedia bekerjasama dengan Yayasan untuk menerbitkan buku ini sehingga hadir di depan pembaca yang budiman.

Bandung,
Pesantren AlQutub Kajembaran Rahmaniayah, 2014.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR 3
DAFTAR ISI 7

BAGIAN PERTAMA
PEMIKIRAN FIQH DAN SYARIAH ISLAM

BAB I PERKEMBANGAN FIQH, SYARI'AH, DAN ISTINBATH HUKUM 15
A. Fiqh 15
B. Syari'ah 16
C. Instinbath Hukum 17
BAB II USHUL FIQH 18
A. Ilmu Ushul al-Fiqh 18
B. Awal Penulisan Ilmu Ushul a-Fiqh 24
C. Ushul Fiqh, Fiqh, dan Qawa'id Fiqhiyah 27
D. Ushul al-Fiqh dan Sahabat 29
E. Ushul Fiqh dan Tabi'un 31
F. Ushul Al-Fiqh dan Tabi' Al-Tabi'in 33
G. Ijma' Pasca Sahabat 36
BAB III MADZHAB-MADZHAB HUKUM ISLAM 38
A. Madzhab Hanafi 39
B. Madzhab Maliki 41

C. Madzhab Syafi'i 45
D. Madzhab Hanbali 47
E. Madzhab Dzahiriyah 49
F. Madzhab Zaidiyah; Syi'ah Zaidiyah 50
G. Madzhab Ja'fariyah 51
H. Madzhab Isma'iliyah 53
I. Madzhab Al-Ibadliyyah 53
BAB IV PERINGKAT PEMIKIR FIQH (MUJTAHID) 55
BAB V MEMBUKA PINTU IJTIHAD 57
BAB VI PERAN FIQH DALAM KEHIDUPAN UMAT ISLAM 62
BAB VII KODIFIKASI HUKUM SYARI'AH 64
BAB VIII PERKEMBANGAN DAN PEMBENTUKAN HUKUM ISLAM SECARA BERTAHAP DI NEGARA-NEGARA ISLAM 66
A. Hukum Islam Libanon 70
B. Hukum Islam di Siria 70
C. Hukum Islam di Yordania 71
D. Hukum Islam di Irak 72
E. Hukum Islam di Mesir 74
F. Arab Saudi 75
G. Hukum Islam di Indo-Pakistan 76
H. Hukum Islam di Asia Tenggara 76
I. Hukum Islam di Indonesia 77
BAB IX TEORI BERLAKUNYA HUKUM ISLAM DI INDONESIA 80
A. Teori Kredo atau Syahadat 80
B. Teori Receptio in Complexu 81
C. Teori Receptie 82
D. Teori Receptie Exit 83
E. Teori Receptie A Contrario 83
F. Redefinisi Ilmu Syari'ah 85

BAGIAN KEDUA FILSAFAT HUKUM ISLAM

BAB I FILSAFAT HUKUM ISLAM DALAM PENDEKATAN TERMINOLOGI 89
A. Filsafat dan Hikmah 89
B. Syari'ah 102
C. Fiqh 105
BAB II FILSAFAT HUKUM DAN FILSAFAT HUKUM ISLAM 107
A. Filsafat Hukum 107
B. Filsafat Hukum Islam 109
C. Obyek Filsafat Hukum Islam 110
D. Manfaat Studi Filsafat Hukum Islam 112
BAB III KEMESTIAN KEBERADAAN DAN KEMAHAESAAN TUHAN (TAUHI'D: *WA'JIB AL-WUJU'D*) 113
A. Argumen Ontologis 115
B. Argumen Kosmologis 117
C. Argumen Teleologis 120
D. Argumen Moral 121
E. Argumen Epistemologis 123
BAB IV FILSAFAT KENABIAN DAN KERASULAN 125
A. Filsafat (Hikmah) Kerasulan Muhammad saw. 129
BAB V MANUSIA, PENGETAHUAN, DAN HUKUM ISLAM 134
A. Pengetahuan Manusia dan Proses Perolehannya 142
B. Alat-alat untuk Memperoleh Pengetahuan 144
C. Manusia dan Hukum 156
BAB VI SUMBER DAN METODE HUKUM ISLAM 158
A. Metode Naqliyyah-'Aqliyyah 161
B. Metode Al-Tajribah al-Hissiyah 161
C. Metode AI-Mutawatirat (Premis-premis yang ditransmisi) 163
D. Metode AI-Istiqra' 167

E. Metode Pemahaman Sumber Hukum Islam 168
F. Metode Sunnah 173
F. Metode Qiyas 175
H. 'Illat al-Hukm 179
BAB VII PRINSIP-PRINSIP HUKUM ISLAM 185
A. Prinsip Tauhid 185
B. Prinsip Keadilan (*al'adl*) 190
C. Prinsip Amar Makruf Nahi Munkar 194
D. Prinsip Kemerdekaan atau Kebebasan *(al-Hurriyyah)* 194
E. Prinsip persamaan atau Egaliter *(al-Musa'wah)* 195
F. Prinsip al-Ta'awun (Tolong-Menolong) 196
G. Prinsip Toleransi *(Tasa'muh)* 197
BAB VIII FILSAFAT KETATA NEGARAAN 199
A. Pengantar Ke Filsafat Ketata Negaraan 199
B. Konstitusi Madinah *(al-Shahi'fah)* dan Teori Khilafah 206
C. Prinsip-Prinsip Hukum Islam dalam Ketatanegaraan 207
D. Perkembangan Pemahaman terhadap Kepemimpinan 212
E. Teori Ketatanegaraan 215
F. Teori dan Pratek Hukum Ketatanegaraan di Indonesia 220
G. Lembaga dan Pranata yang Berasal dari Ajaran Islam 222
BAB XI TUJUAN HUKUM ISLAM 227
A. Tujuan Hukum Islam dan Cara Mengetahuinya 229
BAB IX ASAS-ASAS KEWARISAN 238
A. Asas *Ijbari* 238
B. Asas Waratsa 240

C. Asas Tsulutsailmal 241
D. Asas Bilateral 241
E. Asas Keadilan atau Keseimbangan 243
F. Asas Individual 244
G. Asas-asas Kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam 245

BAB X ASAS ASAS MUAMALAT DAN JINAYAT 247
A. Asas Asas Mu'amalat 247
B. Asas Asas Jinayat 250

BAB XI KAIDAH-KAIDAH HUKUM ISLAM 254
A. Pengertian Kaidah 254
B. Perkembangan Kaidah-Kaidah Hukum 256
C. Kitab-Kitab Kaidah Hukum yang Terkenal 259
D. Panca Kaidah Hukum Islam dan Kaidah kaidah Lain yang Ditimbulkannya 262

BAGIAN KETIGA
PERBANDINGAN MADZHAB FILSAFAT HUKUM BARAT DAN HUKUM ISLAM

BAB I MADZHAB HUKUM KODRAT; HUKUM SEBAGAI KEHENDAK TUHAN 273
A. Hukum Tiga Agama Samawi Warisan Nabi Ibrahim Alaihissalam (AS) 273
B. Hukum Kodrat 274

BAB II TEORI HUKUM MURNI; TENTANG HIERARKI HUKUM 276

BAB III MADZHAB POSITIVISME HUKUM 278

BAB IV MADZHAB REALISME HUKUM 280

BAB V MADZHAB SEJARAH HUKUM 283

BAB VI MADZHAB SOSIOLOGI HUKUM 291
A. Madzhab Sosiologi Hukum 292
B. Para Tokoh Sosiologi Hukum dan Pemikirannya 293

C. Realisme Hukum dan selanjutnya 304
D. Beberapa Mazhab Dewasa ini 306
BAB VII HUKUM SEBAGAI PRANATA SOSIAL 309
A. Karakteristik Pranata Sosial 310
B. Daya Ikat Norma dalam Pranata Sosial 311
C. Klasifikasi Norma dalam Pranata Sosial 312
BAB VIII TEORI-TEORI KEADILAN 313
A. Keadilan dalam Perspektif Islam 313
B. Keadilan dalam Perspektif Barat 316
BAB IX PERBANDINGAN FISAFAT HUKUM; FILSAFAT HUKUM ISLAM DENGAN ANEKA MADZHAB HUKUM BARAT 321

DAFTAR PUSTAKA 331

BAGIAN PERTAMA

PEMIKIRAN FIQH DAN SYARIAH ISLAM

BAB I

PERKEMBANGAN FIQH, SYARI'AH, DAN ISTINBATH HUKUM

A. Fiqh

Awal keberadaan dan perkembangan ilmu-ilmu Islam dimulai sejak kerasulan Nabi Muhammad saw. Pusaran ilmu-ilmu itu ialah Al-Quran dan Sunnah yang kemudian melahirkan berbagai cabang ilmu. Karena bahasa Arab telah digunakan jauh sebelum masa kerasulan Muhammad, maka ia mengambil peran penting bagi perkembangan ilmu-ilmu Islam selanjutnya, karena sumber ilmu Islam itu tertuliskan dalam bahasa Arab.

Ilmu-ilmu Islam pada awal Islam, yakni sejak zaman Rasul hingga zaman Khalifah Rasyidun, masih dihafal: belum terkodifikasikan. Alquran pun baru dikodifikasikan pada masa Khalifah Utsman bin 'Affan. Ilmu Islam saat itu disebut ilmu tentang Allah; ilmu tentang ayat-ayat Allah; ilmu tentang perbuatan-perbuatan Allah terhadap hamba dan makluk-makluk-Nya. Kala itu memang telah dikenal istilah ***al-fiqh*** untuk menunjukkan sekelompok masalah dan hukum praktis, akidah, akhlak, *targhib* (kabar gembira bagi yang berbuat kebaikan, yakni berupa ganjaran), dan *tarhib* (kabar buruk untuk orang yang berbuat maksiat, yakni siksa). Banyak dijumpai kata yang seakar kata dengan term *al-fiqh* dalam hadis Nabi Muhammad saw. Salah satu hadis tersebut ialah hadis yang berisi doa bagi salah seorang Sahabat Nabi, yaitu Ibnu 'Abbas. Hadis itu berbunyi: *Allahumma faq-*

qihhu fi al-din ... Artinya: Ya Allah, berilah ia pengetahuan agama. Term *al-fiqh* dalam bentuk kata perintah yang berbunyi *faqqih* dalam hadis di atas mengandung makna memahami dan memiliki ilmu untuk mengetahui makna yang terkandung di dalam teks *syariah* sebagai sumber ajaran Islam. Sementara dalam Alquran terdapat dua puluh ayat yang mengandung kata yang seakar kata dengan term *al-fiqh*. Empat (4) makna kata-kata dalam Alquran tersebut semakna dengan apa yang terdapat dalam hadis di atas. Pembatasan ilmu-ilmu Islam, pembagian dan spesialisasinya tunduk kepada hukum perkembangan bertahap sebagaimana yang terjadi dalam pertumbuhan alam. Nabi memerankan berbagai fungsi, baik sebagai pelaksana hukum, penjelas hukum, mufti, hakim agung, maupun sebagai *mubalig* dan pemimpin umat. Para Sahabat hingga Khulafa Rasyidun mewarisi tradisi peran Nabi seperti di atas.

B. Syari'ah

Syariah dalam bahasa Arab berarti tempat air minum yang selalu menjadi tempat tujuan, baik tujuan manusia mau pun hewan. *Syariah* dalam pengertian ini berubah ketika digunakan sebagai terminologi **ilmu 'syariah** sehingga ia berarti **sumber air dalam arti sumber kehidupan yang dapat menjamin kehidupan manusia, baik ii dunia maupun di akhirat**. *Syariah* dalam pengertian ini berarti aukum-hukum yang disampaikan Allah kepada hamba-Nya, yaitu wahyu. **Wahyu** di sini mempunyai dua pengertian: **pertama, Alquran; kedua, sunah**. Dengan demikian, *syariah* dalam pengertian ini tidak berubah sepanjang masa. *Syari'ah* merupakan aturan-aturan yang sistemik yang telah digariskan Allah. Ia adalah aturan-aturan dasar, atau pokok-pokok aturan yang telah dijelaskan Allah agar manusia dapat mempedominya dalam melakukan hubungan-hubungan yang meliputi: hubungan antara manusia dengan Allah; hubungan antara nanusia dengan saudaranya muslim; hubungan antara manusia dengan sesama munusia; hubungan antara manusia dengan alam; dan hubungan antara manusia dengan kehidupan dan ligkungannya.

C. INSTINBATH HUKUM

Pada masa awal Islam belum dikenal ilmu *Ushul Fiqh*, yaitu metodologi untuk memahami, menggali, menetapkan, dan menerapkan hukum Islam. Memahami, menggali, dan menetapkan hukum dari sumbernya, yaitu Alquran dan Sunnah Rasul, disebut *istinbath* hukum. Term *Istinbath* berasal dari kata *al-nabth*, yaitu air yang digali dari kedalaman tanah. Dengan demikian, istinbath ialah menggali tanah untuk mendapat air dari sumbernya, yaitu *syariah*. Term ini kemudian digunakan untuk menunjukkan suatu upaya menggali hukum dari sumbernya (syari'ah), yaitu Alquran dan Sunnah. Dengan demikian, pada hakekatnya hukum itu sudah ada. Akan tetapi, untuk menemukannya perlu penggalian dari sumbernya dengan memaksimalkan daya penalaran akal yang disebut *ijtihad*. Hasilnya disebut *fiqh* atau **hukum Islam**. *Istinbath* hukum dan *ijtihad* telah terjadi dan dikenal secara luas di kalangan umat Islam kala itu. Seorang ahli hukum disebut *faqih* (jamak *fuqaha*). *Faqih* terkenal dari kalangan Sahabat ialah Ibnu Abbas. Ia adalah rujukan dalam berfatwa dan menetapkan hukum pada masanya.

BAB II
USHUL FIQH

A. Ilmu Ushul al-Fiqh

Hukum Islam, yaitu *fiqh* di zaman awal Islam hingga masa Khulafa Rasyidin dibangun melalui peroses *ijtihad*. Walaupun, pada saat itu belum dibentuk dasar-dasarnya dan kondifikasi pokok-pokok pedoman dalam berijtihad. Dasar-dasar dan pedoman pokok- pokok yang telah terkodifikasikan itu kemudian disebut **ilmu ushul al-fiqh**. Ilmu ini tidak tekelupas dari dasar iman. Dengan demikian, ilmu ushul fiqh ini tak dapat terpisahkan dari ilmu Islam yang lainnya, yaitu ilmu kalam, ilmu dan bahasa Arab, dan konsep hukum syariah itu sendiri.

Para pakar Ilmu Ushul al-Fiqh sepakat bahwa Pembuat hukum dan Sumber hukum adalah hanya Allah swt. Dalam hal menetapkan siapa Pembuat hukum ini, Ilmu Ushul al-Fiqh merujuk kepada Al-quran surat al-An'am (6;57) dan al-Ma'idah (5;44-45,47).

قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِۦ ۚ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ ۚ إِنِ
ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴿٥٧﴾

57. Katakanlah: "Sesungguhnya aku berada di atas hujjah yang nyata (Al Quran) dari Tuhanku, sedang kamu mendustakannya. tidak ada padaku apa (azab) yang kamu minta supaya disegerakan kedatangannya. menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah. Dia menerangkan yang sebenarnya dan Dia pemberi keputusan yang paling baik".

إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾

44. Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara Kitab-Kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.

45. Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada kisasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak kisas) nya, Maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim.

وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾

47. Dan hendaklah orang-orang pengikut Injil, memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah didalamnya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang fasik.

Oleh karena itu, hukum didefinisikan sebagai ***khitab al-lah al-muta'alliq bi af'al al-mukai11afi'n iqtidlo'an aw takhyi'ran***. Artinya: *Titah Allah yang berkenaan dengan perbuatan- perbuatan mukalaf, baik berupa perintah untuk melakukan suatu perbuatan; perintah untuk tidak melakukan perbuatan; atau memilih antara melakukan perbuatan atau tidak melakukannya.* Menurut sebagian pakar pendahulu Ilmu Ushul al-Fiqh, titah Allah dalam definisi di atas adalah *kalam nafsi azali*, yaitu suatu firman atau Kalam Allah sendiri yang sifatnya kekal abadi. Kalam Allah itu mempunyai dua petunjuk yang disebut *dalalah*. Pertama ***dalalah lafdziyyah***, yaitu petunjuk berupa lafadz-lafadz dalam bentuk Alquran; kedua, ***dalalah ma'nawiyyah***, yaitu petunjuk yang berupa makna-makna yang mengambil bentuk Sunnah, ***al-Ijma*** (kesepakan para ahli hukum Islam tentang kedudukan hukum suatu pristiwa hukum pada masa tertentu), ***Qiyas*** (analogi) dan semua yang dianggap atau dijadikan dalil atau indikasi *(qarinah).* Bahwa Kalam Allah itu mempunyai *dalalah lafdziyyah* didasarkan atas Alquran. Q.S. al- Hasyr (59;2) , Ali Imran (3;13) dan Yusuf (12; 111). Dengan demikian, kedudukan Alquran, Sunah, Qiyas dan segala dalil yang dijadikan indikasi, itu semuanya bukan hukum, melainkan sebagai dali1 hukum .

Ushul al-Fiqh adalah kalimat yang terdiri dari dua kata; *ushul* (pokok-pokok) dan *al-fiqh* (pemahaman dan ilmu untuk memahami syariah). *Al-fiqh* secara etimologis berarti pengetahuan atau pema-

haman. Pengertian *al-fiqh* secara terminologis ialah ilmu tentang hukum-hukum syariah. *Ilmu al-Fiqh* adalah seperangkat pengetahuan untuk menetapkan kedudukan hukum perbuatan setiap orang mukallaf. Berdasarkan dua istilah ini, maka *ushul al-fiqh* berarti kaidah-kaidah dan perundang-undangan universal sebagai pedoman bagi siapa saja yang akan melakukan istinbath hukum syar'iah dari dalil-dalilnya sehingga diperoleh hukum perbuatan mukalaf secara terperinci. Oleh karena itu, ilmu ushul al-fiqh adalah pengetahuan tentang kumpulan kaidah-kaidah ushul yang dapat membantu si *mujtahid* dalam melakukan *istimbath* hukum yang shahih dari sumber dan dalil-dalil hukumnya.

Ilmu ushul al-fiqh tidak terlepas dari ilmu Kalam. Ilmu Kalam ialah ilmu tentang pokok-pokok agama *(ushul al-din)*, atau tauhid yang menjelaskan airgumentasi rasional tentang kemahaesaan Allah, kerasulan para rasul secara umum, dan khususnya kerasulan Nabi Muhammad saw. dan pilar-pilar keimanan. Berdasarkan ilmu kalam inilah ditetapkan sumber-sumber syariah dan pembentukan hukum di atasnya. Di pihak lain, ilmu ushul al-fiqh membangun kaidah-kaidahnya berdasarkan premis-premis ilmu kalam, seperti pembahasan dalil (argumen) dan pembagiannya. Dengan demikian, tersusunlah; dalil yang menjamin pengetahuan yang bersifat meyakinkan (ilmu) dan bersifat hipotetis atau *dzanni*; prosedur untuk mengetahui dalil, dan prosedur penelitian hukum; pengetahuan tentang siapa hakikat pembuat hukum; apa yang dapat menetapkan hukum; menjelaskan apakah akal *(al-'aql)* atau wahyu *(al-syar')* yang menetapkan nilai baik *(tahsin)* dan buruk *(taqbih)* suatu tindakan dalam hubungannya dengan hukum taklif. Hukum taklif ialah hukum yang harus dilakukan oleh orang yang memenuhi kelayakan hukum, yaitu orang muslim yang berakal sehat dan telah dewasa. Hal-hal inilah yang dikaji ilmu ushul al-fiqh dan kitab- kitabnya hingga kini.

Karena Alquran dan Sunnah sebagai sumber hukum Islam ditulis dalam bahasa Arab, maka pengetahuan tentang struktur bahasa Arab tsb. harus dikuasai oleh setiap orang yang akan melakukan ijtihad.

Pengetahauan struktur bahasa Arab yang mesti diketahui seorang mujtahid itu, antara lain, al-amr (kalimat perintah), al-nahyu (kalimat larangan), *al-'umu'm* (kalimat yang mengadung makna dan hukum yang berlaku umum), *al-khusush* (kalimat yang mengandung makna khusus dan atau hukum yang berlaku khusus), *ijma'* (kesepakatan hukum tertentu di kalangan fuqaha pada masa tertentu); dan *al-tabyi'n* (kalimat yang mengandung penjelasan hukum) serta kaidah-kaidah hukum yang disusun berdasarkan kaidah bahasa Arab yang disebut *qa'idah lughawiyyah*. Contoh; Kaidah yang berbunyi *al-amr li al-wuju'b wa al-Nahyu li al- tahri'm*. Artinya: Hukum pokok yang terkandung dalam kalimat perintah menunjukkan adanya hukum wajib dan hukum pokok yang terkandung dalam kalimat larangan mengandung hukum haram.

Kaidah ini mempunyai dua segi pemaknaan. Pertama, pemaknaan berdasarkan bahasa; kedua, pemaknaan berdasarkan hukum. Pemaknaan pertama, menghendaki kata perintah itu *(al-amr),* menunjukan tuntunan untuk dilakukannya suatu perbuataan. Sementara kata larangan (*al-nahyu)* menunjukkan tuntunan untuk tidak dilakukannya suatu perbuatan. Pemaknaan tersebut diambil dari penggunaan dan struktur kebahasaan yang dipakai orang Arab sebagai pemakai bahasa Arab. Adapun pemaknaan kedua, yaitu dari sisi hukum, makna kaidah hukum di atas mengandung makna: (1) bahwa orang yang melaksanakan perintah akan mendapat pahala; dan, atas mereka yang tidak melakukannya diberikan sanksi berupa siksa di akhirat serta celaan di dunia. *al-Nahyu* sebagai pernyataan larangan bermakna bahwa pelaku perbuatan yang dilarang diancam dengan sanksi di akhirat dan celaan di dunia. Aspek hukum ini tidak dapat diketahui kecuali dengan cara pemaknaan berdasarkan syari'ah. Menurut keyakinan *Ahlu Sunah wa al-Jamaah*, pujian dan celaan, baik dan buruk, ditetapkan berdasarkan syariah, bukan akal.

Hubungan antara bahasa Arab dengan Ushul al-fiqh adalah sebagai berikut: Pembentukan fiqh dan syariah diawali dengan memahami teks-teks hukum yang disebut nash, yaitu Alquran dan Sunnah yang

berbahasa Arab. Sejarah menunjukkan bahwa proses pembentukan fiqh dan syariah itu berpokok pangkal pada dua hal: Pertama, ushul al-fiqh yang dasarnya tiada lain adalah kaidah- kaidah hukum *(qawa'id al-ahkam)* yang dirumuskan berdasarkan lafadz-lafazd bahasa Arab, dan apa yang mungkin timbul darinya berupa *al-naskh* (penghapusan hukum oleh hukum lain) dan *al- tarji'h* (pengambilan hukum yang argumentasinya lebih kuat). Kedua, kaidah-kaidah fiqh yang universal (*qawa'id kulliyyah fiqhiyyah*) yang jumlahnya banyak. Berdasarkan atas dua hal di atas, maka dirumuskanlah hukum-hukum syariah yang biasa disebut al-ahkam al-khomsah yang artinya lima hukum. Kelima hukum itu ialah:

1. hukum wajib (*al-i'ja'b*), yaitu suatu perbuatan yang harus dilakukan oleh setiap orang mukallaf; pelakunya mendapat pahala dan yang tidak melakukannya mendapat siksa atau sanksi;
2. sunnat (*al-nadb*), yaitu suatu perbuatan yang boleh dilakukan atau tidak dilakukan oleh mukalaf: pelakunya mendapat pahala dan yang tidak melakukannya tidak mendapat sanksi atau siksa;
3. Haram (*al-tahri'm*), yaitu suatu perbuatan yang tidak boleh dilakukan:pelakunya mendapat siksa atau sanksi hukum dan yang tidak melakukannya mendapat pahala;
4. makruh (*al-kara'hah*) yaitu suatu perbuatan yang boleh dilakukan atau ditinggalkan oleh mukalaf: pelakunya tidak mendapat pahala atau siksa; yang tidak melakukan perbuatan tersebut mendapat pahala; dan,
5. mubah (*al-iba'hah*) yaitu suatu perbuatan yang boleh dilakukan atau ditinggalkan oleh mukalaf tanpa ada pahala atau sanksi, baik perbuatan itu dilakukan atau tidak. Dengan demikian, unsur-unsur ilmu ushul al-fiqh secara harmonis dibangun dengan menggunakan ilmu kalam, ilmu bahasa Arab, dam hukum syariah itu sendiri.

B. Awal Penulisan Ilmu Ushul a-Fiqh

Pengikut Hanafiyah mengklaim bahwa pelopor penulisan ilmu ushul al-fiqh adalah imam mereka, yaitu Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Muhammad bin al-Hasan. Tepatnya ialah kitab *Ahl al-ra'yu* (Penganut Rasional) yang menjelaskan metode-metode istinbath. Sejumlah literatur menyatakan bahwa Abu Yusuf adalah orang pertama yang menulis kitab ushul al-fiqh dalam madzhab Hanafi. Sementara Muhammad menghimpun masalah-masalah hukum yang diriwayatkan dari Sahabat madzhab Hanafi, yaitu Abu Hanifah, Abu:usuf dan Muhammad. Tiga orang tokoh madzhab Hanafi yang disebut -erakhir ini dikenal dengan sebutan Tiga Ulama.

Malikiyah pun mengklaim bahwa Imam Malik adalah orang Pertama yang berbicara tentang ushul al-fiqh, dan hadis gharib yang banyak dibicarakan dalam kitabnya al-Muwaththa' Hadis gharib ialah hadis yang diriwayatkan oleh hanya seorang dari Tabiin, atau hadis yang hanya diriwayatkan oleh seorang perawi yang terpercaya; perawi terpercaya lainnya tidak seorang pun meriwayatkannya. Namun demikian, mereka tidak mengklaim hanya imam Malik sendiri yang menulis kitab ushul al-fiqh.

Syi'ah Imamiyah pun mengklaim bahwa merekalah penulis pertama *ushul al-fiqh*. Syi'ah Imamiyah ialah kelompok Syiah yang menyatakan bahwa atas dasar keadilan-Nya, Allah mesti mengangkat Imam sebagai pelaksana tugas kerasulan setelah Nabi Muhammad wafat. Seorang Imam dalam Syiah diyakini oleh para pengikutnya sebagai orang yang tidak mungkin salah; ia dapat berkomunikasi langsung dengan Allah. Peletak dasar ilmu ushul al-fiqh menurut cereka adalah Muhammad al-Baqir Ali bin Zain al-'Abidin, kemudian dilanjutkan oleh puteranya Abu Abdillah Ja'far al-Shodiq. Sedangkan penulis pertamanya ialah Hisyam bin al-Hakam (W.190H), =1-Alfadz (Lafadz-lafadz), kemudian Yunus bin Abd al-Rahman, penulis *Ikhtilaf al Hadits wa Masa'iluh* (Kontroversi Hadis dan K=salah-masalahnya). Kitab terakhir ini membahas hadis yang Saling bertentangan dan membahas masalah *al-ta'adul* (penilaian ctas keadalian, kepecayaan,

atau kejujuran perawi hadis) dan *al- rara'ji'h* (penilaian atas kecacatan perawi hadis.

Syafi'iyah mengklaim bahwa al-Syafi'i orang pertama yang menulis buku ilmu ushul al-fiqh. Klaim Hanafiyah, Malikiyah, dan Syi'ah Imamiyah tentang kepeloporan imam mereka masing-masing ralam penulisan ilmu ushul al-fiqh umumnya dapat diterima para dalam arti penulisan ilmu ini secara parsial. Akan tetapi, Penulisannya secara mandiri memang baru dilakukan al-Syafi'i dalam al-Risalah (Surat). Kontroversi kepeloporan itu berpusat dua metoda penulisan ilmu ushul fiqh. Metode pertama, melakukan penggalian dan pembentukan kaidah-kaidah fiqh untuk bab fiqh, mendiskusikannya dan menerapkannya dalam berbagai cabangnya. Metode ini melahirkan kaidah-kaidah hukum seperti kaidah jual beli dan langkah-langkah aplikasinya. Metode seperti inilah yang dipelopori kelompok *Ahnaf* (Pengikut madzhab Hanafi). Metode kedua, menyusun kaidah-kaidah hukum yang dapat membantu mujtahid dalam melakukan istinbath hukum dari sumber-sumber tasyri' tanpa bergantung kepada pendapat seorang faqih. Metode inilah yang ditempuh oleh Muhammad bin Idris al-Syafi'i:150H-204H) dalam *al-Risalah*. Al-Syafi'i sendiri tidak menamai sitabnya *al-Risalah* (Surat) Ia menamainya *al-Kitab* (Buku). Hama al-Risalah diberikan oleh Abd al-Rahman al-Mahdi. Ia meminta al-Syafi'i untuk menuliskan makna-makna Alqur'an, menghimpun hadis yang validitasnya sebagai argumentasi dapat diterima; Ijma' sebagai argumentasi, penjelasan tentang *nasikh* dan *mansukh* (ayat yang menghapus hukum kandungan hukum ayat 1ainnya iar. sebaliknya) dalam Alqur'an. Permintaan al-Mahdi itu dikabulkan al-Syafi'i melalui suratnya *(al-risalah)*. Jawaban al- Syafi'i melalui surat itulah yang kemudian hari dikenal dengan rajsa al-Risalah. Sebab utama al-Syafi'i menulis al-Risalah, ialah telah masuknya unsur luar ke dalam bahasa Arab. Percampuran unsur ke dalam bahasa Arab tsb. dapat menimbulkan kekeliruan dalam memahami maksud syari' ah yang tertuang dalam bahasa Arab, yakni Al Quran dan Sunnah. Langkah metodologis yang ditempuh *al-Syafi'i al-Risalah* ialah sbb.: Pertama-tama ia menge-

mukakan kaidah-kaidah atau preposisi epistemologis, kemudian ia sebutkan argumen pendukungnya dari Alquran dan Sunnah. Kemudian preposisi tersebut dianalisis secara memadai. Setelah itu barulah ia menjadikannya sebagai argumen atas preposisi atau kaidah hukum yang ia bentuk.

Ciri-ciri ilmiah al-Risalah, antara lain: Pertama, setiap pendahuluan bab diberikan makna umum dan bagian-bagian yang akan dibahas; Kedua, kaidah-kaidah epistemologis *(ushuliyah)* ada yang dibentuk atas dasar ijtihad penulisnya sendiri, dan ada pula yang dibuat atas dasar istinbath; Ketiga, Kaidah-kaidah tsb. dibangun atas dasar Alquran dan Sunnah serta dikuatkan oleh ilmu bahasa Arab; Keempat, istilah-istilah ushul fiqh belum didefinisikan seperti yang dilakukan oleh penulis yang datang kemudian. Ia menyebutkan Al-Kitab *(Alquran)*, Sunnah, *Ijma', Qiyas* dan langsung mendiskusikannya, mengupasnya dan menunjukkan maknanya secara jelas. Ia pun tidak menampakkan adanya pengaruh ilmu filsafat dan mantik; Kelima, banyak nengajukan persaksian dari Alquran dan Sunnah serta bahasa untuk penjelasan dan penerapan dari preposisi metodologis dan tehnis ushul (*al-syari'ah* dari *furu'nya*); Keenam, akurasi ilmiah dan memelihara penerapan masalah-masalah yang dibahasnya; Ketujuh, kesadarannya yang sempurna akan adanya orang yang tidak sependapat dengan penulisnya sehingga setiap pendapatnya dikuatkan dengan argumentasi yang memadai; Kedelapan, komprehensif dalam pembahasan ushulnya; Kesembilan, analisis yang rinci dan memadai bagi setiap masalah, baik yang bersifat metodologis (ushul), maupun tehnis (figh). Gaya penulisan al- Syafi'i dalam *al-Risalah* itu dirasakan pula dalam kitab lainnya, yaitu *al-Umm* (Induk).

Al-Risalah dianggap kitab al-Syafi'i terpenting yang sampai kita. Kitab ini diriwayatkan oleh muridnya al-Rabi bin Sulaiman. Kedudukan al-Syafi'i dalam ilmu Ushul al-Fiqh seperti kedudukan Aristoteles dalam ilmu mantik. Karya lain *al-Syafi'i Ikhtilaf al-Hadits* (Kontroversi Hadis) yang menunjukkan besar perhatianya terhadap hadis sebagai sumber hukum kedua setalah Alquran. Itulah salah satu alasan meng-

apa ia sering di juluki Pembela Hadis *(Na'shir al-Sunnah).* Langkahnya diikuti oleh ulama yang datang kemudian, seperti Abu Muhammad Abdullah bin Muslam bin Qutaibah (213H-276H), *Ta'lif Mukhtalaf al-Hadits* Karangan tentang Hadis yang Kontroversial) dan Abu Mansur bin Thahir al-Bagdadi (W.429YH), *Ta'wil Mutasya'bih al- Aihb'ar* (Penafsiran atas Hadis-hadis Yang Berserupaan).37

Kebangkitan gerakan ilmiah pada masa Abbasiyah diawali oleh khalifah Harun al-Rasyid dan dilanjutkan oleh para Khalifah al-Ma'mun (w.218H), al-Mu'tashim (w.227H), al-Watsiq (w.232H), dan *al-Mutawakki1* (w.247H). Gerakan ini ditandai dengan penerjemahan:imu-ilmu kealaman, dan filsafat ke dalam bahasa Arab. Gerakan ini melahirkan filosof Muslim, seperti Abu Manshur al-Farabi w.339 H), Abu 'Ali Ibnu Sina (w.428H). Di samping penerjemahan dari bahasa Yunani, juga dilakukan penerjemahan karya-karya berbahasa Persia dan India. Gerakan ini pun mendorong lahirnya penulis dalam ushul fiqh. Pada gilirannya lahirlah mazhab-mazhab fiqh atau madzhab-madzhab hukum Islam.

C. Ushul Fiqh, Fiqh, dan Qawa'id Fiqhiyah

Ilmu Ushul al-Fiqh ialah ilmu tentang kaidah-kaidah yang menggambarkan langkah-langkah metodologis untuk melakukan istinbath hukum praktis dari dalil-dalilnya yang terinci. Dengan demikian, ilmu ini adalah kumpulan kaidah-kaidah yang menjelaskan tradi si *faqih* tentang kaidah-kaidah untuk menggali hukum dari dalil-dalil syari'ah, baik kaidah-kaidah kebahasaan maupun makna-makna. Sedangkan ilmu fiqh ialah ilmu yang menjelaskan hukum syari'ah yang bersifat praktis disertai dalil-dalilnya yang terinci. Contoh: Alquran surat al-Isra (17:78) yang berbunyi *aqim al-shalah* ... (Dirikanlah solat ...) menurut ilmu ushul al-fiqh, ayat di atas adalah hukum. Sementara menurut ilmu fiqh, ayat tersebut adalah dalil hukum. Menurut ilmu ushul al-fiqh ayat tersebut mengandung kata perintah *(al-amr).* Kaidah kebahasaan dalam Ilmu ushul al-fiqh berkenaan dengan *al-amr* berbunyi *al-ashlu fi al-amri li al-wujub* (Hukum asai

yang terkandung dalam kalimat perintah ialah wajib). Dengan demikian, si *faqih* atau ilmu fiqh dapat menggunakan kaidah ilmu ushul fiqh tersebut dalam menentukan hukum melaksanakan solat atas mukalaf dari ayat tersebut. Kesimpulannya: Menurut ilmu fiqh, solat hukumnya wajib. Kaidah hukum seperti di atas disusun sedemikian rupa sehingga lahir apa yang disebut *Qawa'id fiqhiyyah*, yaitu kaidah-kaidah atau teori-teori hukum yang dirumuskan berdasarkan atas peristiwa-peristiwa hukum yang bersifat *partikular (juziyah).* Kaidah-kaidah hukum tersebut mengikat masalah-masalah hukum tsb., seperti kaidah-kaidah kepemilikan *(qawa'id milkiyah)*; kaidah-kaidah hukum jaminan *(qawa'id al-dlama1in)*; kaidah-kaidah hukum khiyar, dsb. Karya dalam bidang terakhir ini, a.l., ditulis oleh "Izz al Din bin 'Abd al-Salam al-Syafi'i, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam* (kaidah-kaidah Hukum tentang Kemaslahatan Manusia), al-Qurafi al-Maliki, al-Furuq (kelompok-kelompok), Ibnu Jizzi al-Malik, al-*Qawâ'ni'n* (Perundang-undangan), Ibnu Farhun, Tabshirat al-Hukka'm (Kecerdasan Para Pakar Hukum), Al Suyuthi, *Al-Asyba'h wa al-Nadza'ir* (Keserupaan dan Perumpamaan), dan dalam karya Ibn Rajab al Hanbali dan Ibnu Najim al Hanafi yang masing-masing karyanya berjudul *al-Asybah wa al-Nadza'ir*. *Qawa'id al-fiqh* ini pun disebut *al-Asyba'h wa al-Nadza'ir* (Keserupaan dan Perumpamaan). Nama ini mula-mula diperkenalkan oleh al-Subky, Kemudian al-Suyuthy, dan Ibnu Najim al-Hanafi.

Di kalangan Syi'ah ada dua corak Ushul al-Fiqh, yaitu; 1. Ushul al-Fiqh Imamiyah. 2. Ushul al-Fiqh Zaidiyah. Di kalangan *ahl al-Sunnah* pun terbagi dua; pertama, ushul al-fiqh Syafi'iyah atau ushul fiqh aliran mutakallimun; kedua, ushul fiqh Hanafiyah atau Ahnaf.

Al-Syafi'i menguraikan metode ijtihadnya bukan saja dalam *al-Risalah*, melainkan juga dalam kitab *ijma' al-Ulu'm* (Kebersatuan Ilmu-ilmu) dan *Ibtha'i al Istihsan* (Gugurnya Istihsan). Sumber hukum dalam madzhab al-Syafi'i ialah Alquran, Sunnah, Ijma' dan Qiyas serta fatwa Sahabat. Para fuqaha setelahnya (al-Syafi'i) menempuh tiga cara: 1. Menjelaskan metode al-Asyafi'i; 2. Mengeluarkan kaidah-

kaidah dari dasar yang telah dijelaskan al-Syafi'i; 3. Mengambil sebagian besar dari pokok ajaran al-Syafi'i dan menyalahi rinciannya atau menambah dasar lain. Hanafi menerima dasar al-Syafi'i dengan menambah dasar al- Istihsan dan al-'Urf (Kebiasaan atau konvensi) yang oleh al-Syafi'i ditolaknya. Malikiyah mengambil *ijma' Ahl Madinah* (Kesepakatan Fuqaha Madinah), *al-Istihsan* dan *al-maslahah al-mursalah* yang kesemuanya tidak ada dalam kerangka pemikiran al- Syafi'i.

D. Ushul al-Fiqh dan Sahabat

Kebersamaan Nabi dengan Sahabat dalam rentang waktu yang panjang memungkinkan para sahabat untuk mengetahui rahasia dan maksud syariah. Pengetahuan itu diperolehnya karena mereka selalu bersama Nabi, baik ketika mukim atau bepergian; ketika perang dan damai, maupun dalam menghadapi dan menyelesaikan berbagai kasus dan peristiwa hukum.

Nabi menyuruh mereka berijtihad. Ia memberi pengarahan bagaimana ijtihad dalam hal mana tidak dijumpai *nash*. Contoh pengarahan Nabi tersebut, antara lain dijumpai dalam hadits yang diriwayatkan al-Bukhari dalam mentafsirkan surat al- Zalzalah ketika ia ditanya tentang kebajikan (*al-khayr*). Nabi mengatakan bahwa apa yang diturunkan Allah kepadanya tentang kebaikan itu terdapat dalam ayat yang mengandung makna umum. Beliau membacakan ayat 7-8 surat al-Zalzalah. Berdasarkan jawaban Rasul ini para Sahabat mengetahui bahwa mereka diarahkan untuk berijtihad melalui proses penalaran secara indukatif (*juj'iy- kulliyy*) berargumentasi dengan lapadz (pernyataan) yang bersifat usual (*al-'am*) sebelum berargumentasi dengan lapadz (pernyataan) yang bersifat khusus (*al-mukhashshish*). Arahan lain dikemukakan Rasul ketika seseorang mengadukan istrinya yang melahirkan anak berkulit hitam.

Menanggapi pengaduan tersebut, Nabi menjawab dengan membandingkan kelahiran warna kulit anak unta yang berbeda dengan warna kulit induknya. Jawaban serupa ini mengarahkan para Sababat agar berijtihad melalui peroses penalaran analogis. Pengarahan Nabi

ini mempunyai arti besar di kemudian hari ketika para Sahabat harus berijtihad sepeninggal Rasulullah saw.

Langkah-langkah metodologis dalam berijtihad sepeninggal Rasul ialah secara berurutan berpedoman kepada Alquran, Sunnah, *al-Ra'yu* (penalaran rasional), *al-Syu'ra (musyawarah*); menggabungkan dua nash yang tampak kontroversial atau melakukan tarj ih; mengamalkan dalil hukum yang bersifat umum, kecuali jika ada keterangan yang menerangkan kekhususannya; dan menggunakan kaidah-kaidah dalam menggali hukum dari Alquran serta mengamalkannya, seperti;

1. 'Umu'm *al-Qura'n al-qathiyy muqaddamun 'ala khobar al-wa'hid.* Artinya: Makna umum yang mengandung hukum yang pasti dalam Alquran harus didahulukan daripada hadis Ahad (Hadis yang diriwayatkan sejumlah orang tertentu).
2. *Takhshi1sh al-qura'n bikhabar al-wa'hid.* Artinya:. Melakukan pengkhususan hukum yang terkandung dalam Alquran berdasarkan hadis Ahad;
3. *Naskh al-muqaddam bi al-muta'akhir.* Artinya: Menghapus hukum yang terdapat dalam ketentuan yang terdahulu dengan ketentuan hukum yang datang kemudian. Dengan demikian, meterial ilmiah bagi pembentukan ushul al-fiqh telah berkembang sejak masa Rasulullah dan Sahabat. Setelah itu dikembangkan melalui ijtihad para fuqoha. Cikal bakal ijtihad tersebut dijadikan asas dan sumber pembentukan kaidah-kaidah baku dalam ilmu ushul al-fiqh oleh para ahli ushul di kemudian hari. Apa yang dipraktekan para Sahabat itu pada hakekatnya meliputi *al-ijma' wa al-Qiyas,* dan *al-akhdzu bi al-masha'lih al-mursalah.* Artinya: Menetapkan hukum atas dasar pertimbangan kemaslahatan, yaitu nilai manfaat, yang dapat ditetapkan berdasarkan penilain si mujtahid. Kekayaan sejarah tentang proses penalaran fuqaha itu kemudian melahirkan madzhab hukum di kemudian hari.

E. Ushul Fiqh dan Tabi'un

Tradisi ilmiah Rasul dan Khulafa Rasyidun terus berlangsung pada zaman Sahabat. Para fuqaha diutus ke negeri-negeri yang telah menganut Islam. Di zaman Rasul, ulama dan fuqaha Sahabat diutus ke negeri Yaman, Bahrain, dan Mekah (setelah kembali ke pangkuan Islam).

Rujukan ijtihad merujuk kepada pernyataan seorang faqih di zaman Rasul bernama Muadz bin Jabal. Ketika ia diutus Rasulullah ke negeri Yaman. Sesaat setelah ia diperitah, ia ditanya Rasulullah: "Apa yang hendak engkau lakukan jika engkau nanti menghadapi kasus yang harus engkau putuskan hukumnya?" Muadz bin Jabal menjawab: "Aku akan mengambil keputusan berdasarkan Kitab Allah (Alquran)". Rasul bertanya: Jika engkau tidak mendapatkan hukumnya dalam Alquran?" Muadz menjawab: "Aku akan mengambil keputusan itu atas dasar Sunnah Rasul Allah". Nabi bertanya lagi: "Jika engkau tidak menjumpainya dalam Sunnah Rasul?" Muadz menjawab: "Aku akan berijtihad berdasarkan akal (penalaran rasionalku) dan aku tidak akan membiarkan suatu perkara tanpa ada putusan hukumnya". Setelah mendengar jawaban Muadz bin Jabal tersebut Rasulullah pun bersabda: "Segala puji bagi Allah yang telah memberikan taufik kepada utusan Rasulullah sesuai dengan apa yang melegakan hati Rasulullah".

Setiap kota dan negeri memiliki ulama dan fuqaha yang terkenal. Agama dan fiqh tersebar di kalangan umat dari curid-murid Empat Serangkai Sahabat; Ibnu Mas'ud, Zaid bin Tsabit, Abdullah ibnu Umar, dan Abdullah ibnu Abbas. Sedangkan penduduk Madinah lebih mengenal murid-murid Zaid bin Tsabit dan Abdullah bin Umar. Penduduk Mekah lebih mengenal murid-murid Abdullah ibnu Mas'ud, Murid-murid Sahabat itu disebut Tabi'in. Mereka menerima pemikiran dan ilmu-ilmu Islamik dari Sahabat, baik pemikiran berdasarkan pemahaman kebahasaan maupun pemikiran hukum *(tasyri)*. Pemahaman kebahasaan berarti pemahaman makna- r.akna nash dari segi bahasa sebagaimana Sahabat memahaminya dari rasul. Pemahaman

tasyri artinya pemahaman rahasia dan tujuan hukum sebagaimana sahabat memahaminya dari Rasul. Para Sahabat berhasil membina generasi faqih berikutnya di setiap negeri Islam; generasi faqih itu menguasai hadist dan ilmu-ilmu Alquran.

Mereka yang tinggal di Madinah dikenal denga sebutan *al-uqaha'al-sab'ah*, artinya Tujuh Ahli Hukum Islam. Mereka adalah:

1. Sa'id Ibnu al-Musayyab;
2. Urwah bin al- Zubair;
3. al-Qasim bin Muhammad;
4. Kha'rijah bin Zaid;
5. Abu Bakar ibnu Abd al- Inman bin Haris bin Hisyam;
6. Sulaiman bin Yasar, dan
7. Aidillah bin Utbah bin Mas'ud.

Sementara faqih terkenal dari kelompok Tabiin di Kufah, antara lain, Alqomah bin Qays al- Nakho'i, al-Aswad bin Yazid al-Nakho'i Amru ibnu Syarah bil al- Hamdani, dan Syuraih bin Harits al- Qodli.

Hijaz dan Iraq merupakan pusat terpenting kegiatan ilmiah. Hijaz menempati peringkat pertama banyaknya Sahabat. Sementara Iraq menjadi tempat tinggal para Sahabat, seperti Abdullan bin Mas'ud, Saad bin Abi Waqas, Amar bin Yasir, Abi Musa al- Asy'ari, Hudzaifah bin al-Yaman, Imran bin al-Husain, dll. Irak menjadi pusat terpenting ketika ibu kota kekhilafahan berkedudukan di Kufah. Keberadaan dua markas utama pemikiran fiqh menimbulkan dua madzhab. Ibnu al-Musayyab dan murid-muridnya melihat ulama al- Haramain (Mekah-Madinah) sebagai orang yang paling kukuh berpegang kepada hadits dan fiqh. Oleh karena itu, ia menghimpun fatwa-fatwa Abu Bakar, Umar, Utsman, fatwa Ali sebelum meduduki jabatan Khalifah, Aisyah, Ibn Abbas, Ibn Umar, Zaid bin Tsabit, dan Abu Huraiarah. Dengan demikian, Ibnu al-Musayyab banyak berpegang kepada Musnad Abu Hurairah dan keputusan-keputusan para *qadli* (hakim) Madinah.

Di pihak lain, di Iraq, Ibrahim al-Nakho'i dan murid- muridnya melihat bahwa Abdullah Ibnu Mas'ud adalah orang yang paling kuat dalam bidang fiqh karena sabda Rasul; tamassakku bi'ahdi ummi ma'bad. Artinya: Berpeganglah kamu kepada pendapat Ibnu Mas'ud. Dengan demikian, jika terjadi kontroversi pendapat Sahabat, maka pendapat yang dipilih ialah pendapat yang dikemukakan pemuka ulama negerinya masing-masing. Ini berarti bahwa perbedaan hukum mulai nampak sesuai dengan perbedaan langkah-langkah metodologis dalam beristinbath hukum yang dilakukan oleh para pakar yang ada di negeri masing-masing. Keragaman ini di kemudian hari memperkaya materi ilmiah Ushul al-Fiqh. Penduduk Madinah lebih mengandalkan Ijma fuqoha negerinya dari pada Ijma yang bersifat umum.

Gejala terpenting pada masa ini, yaitu pada paruh kedua abad pertama khususnya, memuncaknya perbedaan pendapat fuqaha Hijaz dengan fuqoha Irak dalam hal mengambil *al-ra'yu* sebagai argumentasi hukum. Fuqoha Hijaz berpegang kepada *al-atsar* (yaitu ketetapan hukum yang pernah dilakukan oleh Sahabat) sebagai argumentasi hukum. Mereka tidak ada kecenderungan untuk menggunakan *al-ra'yu* sebagai argumentasi hukum. Sebaliknya, fuqaha Iraq lebih cenderung menggunakan *al-ra'yu*. Kelompok pertama menganggap kelompok kedua sebagai yang mengabaikan Sunnah dan mengutamakan *al-ra'yDu.* Kelompok kedua menganggap kelompok pertama sebagai berfikiran jumud, yaitu pemikiran konservatif dan tradisional.

F. Ushul Al-Fiqh dan Tabi' Al-Tabi'in

Tabi'in al-Tabi'in adalah murid-murid para Tabi1 in.Istinbath mereka mengikuti langka-langkah metodologis pemikir fiqh pedahulunya. Fuqoha terkenal generasi ini ialah Abu Hanifah, Sufyan, Ibnu Laili (Kufah), Ibnu Juraij (Mekkah), Malik dan Ibnu al-Mahisyun (Madinah), Utsman al-Buti dan Sawa'r (Basrah) al-Auza'i (Syam), dan al-Laits (Mesir). Masalah-masalah Ijtihad pemikir fiqh generasi ini ka-

dang-kadang tidak terdapat di lingkungan negeri mereka, akan tetapi, terdapat di negeri lainnya.

Langkah-langkah metodologis ijtihad dan istinbat hukumnya diwarisi dari pemikir fiqh sebelumnya.

Secara umum jika mereka menjumpai hadits yang kontroversial, maka mereka akan merujuk kepada pendapat para Sahabat, kemudian Tabi'in. Jika pendapat Sahabat dan Tabi'in kontroversial dalam suatu masalah, maka mereka memilih pendapat pemikir fiqh negerinya masing-masing. Imam Malik lebih mendahulukan mazhab Umar, Utsman, Ibnu Umar, Aisyah, Ibnu Abbas, Zaid bin Tsabit dan murid-muridnya seperti Said Ibn al-Musayyab. Para pemikir fiqh tersebut dianggap oleh mereka sebagai pemikir fiqh yang paling tepat untuk diikuti pendapatnya. Pendapat mereka disebut *Amal Ahl al-Madinah* (Perbuatan hukum fuqoha Madinah). Sedangkan Abu Hanifah lebih mendahulukan madzhab Abdulah bin Masud dan murid-muridnya, atau keputusan-keputusan Ali bin Abi Thalib, Syuraih bin Harits al-Qadli, al-Sya'biy, dan fatwa Ibrahim al-Nakha'i.

Karena pendapat pemikir fiqh tersebut dianggap paling tepat untuk negeri Kufah. Pemikir fiqh generasi mereka telah terbiasa dengan penggunaan *al-qiyas* (analogi) dan *al-istihsan* (menentukan hukum berdasarkan nilai kebaikan dan kepatutan) manakala mereka tidak menjumpai nash yang shahih, baik dalam Al-Quran, maupun dalam Sunnah. Sedangkan apabila terjadi kontroversi pendapat di kalangan ulama negeri-negeri pusat pemikir fiqh tersebut, maka Tabi'in memilih pendapat terkuat. Argumentasi tingkat kekuataan itu didasarkan aras banyaknya pendapat yang mendukungnya, atau karena kesesuaiannya dengan pendapat yang mendukungnya, atau karena kesesuaian dengan *qiyas*, atau sesuai dengan *takhrij* (penelitian hukum) yang terkandung dalam Alquran atau Sunnah. Jika tidak dijumpai pendapat para pemikir tersebut, barulah mereka menentukan hukum berdasarkan atas penalaran dan pemahaman mereka sendiri.

Generasi pemikir fiqh masa ini membuka jalan untuk terbentuknya pemikiran metodologis bangunan ilmu ushul fiqh. Maqo'lah Abu Hudzifah Wasil Bin Atho (Pendiri Mutazilah) adalah orang pertama yang menyatakan bahwa kebenaran itu dapat diketahui dari empat segi; *Kita'bun na'thqun* (Alquran yang dengan tegas menetapkan ketentuan hukum); *khabar mujtama'alaih* (Hadis yang kesahihannya disepakati bersama); *hujjatu 'aqlin* (argumentsi rasional); dan, ijma' (kesepakatan bersama mengenai kedudukan hukum suatu peristiwa hukum). Ia pun orang pertama yang menyatakan bagaimana proses untuk mengetahui hadis serta mengetahui kesahihan dan kefasidannya. Ia pun menyatakan bahwa hadis itu ada yang *'am* (mengandung hukum yang berlaku umum) dan *kha'sh* (hukum yang berlaku khusus); mungkin saja hadis itu secara tekstual termasuk hadis 'am akan tetapi mengandung hukum kha'shsh. Demikian pula sebaliknya. Demikian pula jika suatu pernyataan berbentuk *al-amr* (perintah), tetapi yang dimaksudnya sekedar kalimat berita. Demikian pula sebaliknya, mungkin kalimat ialam sebuah hadis itu secara tekstual merupakan kalimat berita, tetapi mengandung suatu perintah.

Contoh kontraversi dan proses tranmisi pemikiran fiqh generasi ini tampak dalam surat menyurat antara tokoh pemikir fiqh Madinah Malik bin Anas dengan tokoh pemikir Mesir, Al-Laits bin Sa'ad. 2alam surat menyurat itu, Malik bin Anas menjelaskan metodologi Salaf (Tabi'in) dalam istinhath hukum secara umum, yaitu suatu metode berargumentasi secara tertib dan berurutan merujuk kepada Al-Quran, Sunnah, dan ijma Shahabat. Jika tidak dijumpai dalam ketiga dalil hukum tersebut, maka barulah mereka menentukan hukum stas dasar ijtihadnya. Malik bin Anas pun menjelaskan aspek penikiran Tabi'in dalam menggunakan Amal Ahl Madinah sebagai argumentasi yang didahulukan daripada qiyas. Bahkan lebih dahulu digunakan dari pada hadis shahih. Peringkat hukum berdasarkan *Amal Ahl Madinah* dianggap sama dengan hadis yang diketahui melalui periwayatan dari jamaah kepada jamah yang lebih utama dari pada periwayatan dari orang kepada perorangan lainnya. Balasan al-Laits kepada Malik

bin Anas menggambarkan suatu periode yang menentukan dan mempertegas corak pemikiran setiap mujtahid dalam bentuk madzhabnya. Sebagian mengikuti metodologi para pendahulunya, sementara yang lainya menambah di sana sini sesuai dengan perkembangan zaman. Ini semua merupakan langkah yang mengarahkan kepada kodifikasi ilmu ushul al-fiqh. Pada fase ini *al-khilaf* (perbedaan faham) dalam pemikiran dasar berpusat pada hal-hal sebagai berikut: 1. Sunnah: 2. Qiyas; 3. al- Istihsan; dan, 4. Ijma pacsa Sahabat.

Pada mulanya, Sunnah sebagai argumentasi tidak merupakan objek diskusi. Ia baru menjadi obyek diskusi ketika muncul hadis-hadis palsu. Kemunculan hadis palsu inilah menimbulkan kontroversi dalam hal berargumentasi dengan hadis raursal (hadis yang disandarkan kepada Sahabat) dan hadis ahad (hadis yang diriwayatkan oleh orang tertentu). Pada fase ini pertentangan dalam penggunaan qiyas dan al-istihsan sebagai argumentasi memuncak di antara *Ahl al-Ra'yi* (Mereka yang mendahulukan argumentasi rasional daripada hadis mursal) dan Ahl al-Hadits (Mereka yang mendahulukan argumentasi dengan hadis mursal daripada argumentasi rasional). Kubu pertama membela validitas argumentasi dengan qiyas dan atau al-istihsan. Alasannya ialah bahwa kedua cara berargumentasi itu merujuk kepada Alquran dan Sunnah. Sementara kubu kedua menganggap argumentasi kelompok pertama telah jauh dari Alquran dan Sunnah. Kontroversi dalam hal validitas argumentasi kedua kubu ini mendorong masing-masing pihak mempertahankan pendapatnya serta mengkritik pihak lainnya.

G. Ijma' Pasca Sahabat

Berkenaan dengan pemikiran di sekitar validitas *Ijma'* pasca Sahabat sebagai argumentasi ada yang pro dan yang kontra. Aliran pertama mendukungnya; aliran kedua menentangnya; aliran ketiga menyatakan bahwa *ijma'* pasca Sahabat adalah suatu bentuk *ijma'* yang *khas*. Penentang *ijma'* pasca Sahabat menyatakan bahwa *ijma'* serupa itu mustahil terwujud. Sementara aliran ketiga mengambil cara sendiri,

seperti yang dilakukan Malik bin Anas. Ia menjadikan *'Amal Ahl Madinah* sebagai argumen sebelum menggunakan argumen qiyas, bahkan sebelum menggunakan argumen berdasarkan hadis sahih.

Kontroversi pemikiran fiqh tidak hanya berpusat pada penilaian validitas *istidlal* (berargumentasi) tersebut di atas, melainkan juga validitas menggunakan mazhab Shahabi. Madzhab Shahabi ialah suatu madzhab yang mengikuti langkah-langkah metodologis dalam beristinbath sebagaimana yang dianut oleh para Sahabat. Mereka yang mengikuti hukum yang ditetapkan para Sahabat, disebut sebagai penganut madzhab Shahabi. Oleh karena itu, kedudukan para pemikir fiqh menjadi jelas dan masing-masing kelompok berpegang pada sumber-sumber hukumnya. Hal ini, pada gilirannya mengundang penulisan dan pengkodifikasian pemikiran mereka. Akhirnya lahirlah tulisan-tulisan dalam bidang akidah, tafsir, hadis dan fiqh. Ketika itu, ilmu fiqh merupakan kumpulan ilmu-ilmu syari'ah yang meliputi hadis, akidah, tafsir, akhlak, dan tasawuf. Spesialisasi ilmu-ilmu syariah baru muncul pada abad kedua Hijriyah. Pada saat ini ilmu fiqh merupakan hukum-hukum praktis yang digali dari dalil-dalilnya yang terperinci. Para penulis generasi ini ialah Ibnu Juraih (Mekah), Malik bin Anas dari Madinah menulis al-Muwatha'(Yang Memudahkan), al-Auza'i (Syam), Ibnu Abi 'Arubah dan Hammad bin Salamah (Bashrah), s'u'ammar (Yaman), Sufyan al-Tsauri (Kufah), Ibnu Ishaq menulis al-Magazi1 (Peperangan), dan Abu Hanifah menulis *al-Fiqh wa al- Ra'yu* (Hukum dan Penalaran Rasional. Setelah itu lahir penulis Hasyim al-Laits dan Ibnu Luhai'ah, Ibn al-Mubarok, Abu Yusuf dan Ibnu Wahab. Di samping itu ditulis pula buku tentang bahasa Arab dan tarikh. Sementara sebelumnya pengetahuan itu dihafal saja.

BAB III

MADZHAB-MADZHAB HUKUM ISLAM

Makna madzhab menurut bahasa Arab ialah tempat untuk mencapai tujuan, yaitu jalan. Makna madzhab dalam kajian hukum Islam ialah hukum-hukum yang mengandung sejumlah masalah. Madzhab di sini diibaratkan jalan. Madzhab mencakupi jalan yang mengantarkan kepada kehidupan duniawi, sedangkan hukum-hukum mengantarkan kepada kehidupan ukhrawi.

Madzhab hukum Islam telah ada sejak masa Sahabat, seperti madzhab-madzhab: 'Aisyah; Abdullah bin Umar, Abdullah bin Mas'ud, dll. Pada masa Tabi'in pun dikenal madzhab-madzhab hukum yang berpusat pada Tujuh Fuqoha Madinah sebagaimana telah dijelaskan di muka. Sementara di Kufah dikenal 'Alqomah bin Mas'ud, Ibrahim al-Nakho'i, Syaikh Hamad bin Abi Sulaiman, Syaikh Abi Hanifah. Di gashroh dikenal al-Hasan al-Bashri. Sedangkan fuqoha Tabi'in dikenal nama-nama Ikrimah Maula Ibnu Abbas, 'Atha' bin Abi Raba'h, Thawus bin K'isa'n. Muhammad bin Si'ri'n al-Aswad bin Yazid, Masru'q bin al-A'raj, 'Alqomah al-Nakho'i, al-Sya'biy, Syuraih, Sa'i'd bin Zubair, Makhu'l al-Dimasyqi, dan Abu Idri's al-Khoula'niy.

Abad kedua hingga pertengahan abad keempat Hijriyah adalah periode emas perkembangan ijtihad. Pada masa ini lahir tiga belas orang mujtahid yang mengkodifikasikan madzhabnya'. Pemikirannya diikuti banyak orang. Mereka adalah: 1. Sufyan bin Uyainah (Mekah); 2. Malik bin Anas (Madinah);3. al-Hasan al-Bashriy (Bashroh);4. Abu

Hanifah; 5.Sufyan al-Tsauri (Lh.l61H) di Kufah; 6. al-Auza'i (Lh.l57H) di Syam; 7. aL-Syafi'i dan 8. al-Laits bin Sa' ad di; Mesir; 9. Ishaq bin Rahawaih di Nisapur;10. Abu Tsaur;ll. Ahmad; 12. Dawud al-Dzahiri; 13. Ibnu Jarir al-Thabari di Bagdad. Hanya kebanyakan madhab-madzhab tsb. tidak langgeng, kecuali peninggalan mereka berupa kitab. Sebagian dari pemikiran mereka masih bertahan dan banyak diikuti kaum Muslimin hingga dewasa ini. Berikut ini uraian singkat madzhab hukum dari kubu Ahlu Sunnah dan Syi'ah.

A. Madzhab Hanafi

Pendiri Madzhab Hanafi adalah seorang ta'bi' al-ta'bi'in yang nama lengkapnya Abu Hanifah, al-Nu'man bin Tsabit (80-150H). Imam madzhab yang dikenal sebagai saudagar penjual pakaian di Kufah ini hidup di antara dua masa khalifah Umawiyah dan Abbasiyah. Ia berjumpa dengan Anas bin Malik dan meriwayatkan hadisnya. Hadis yang diriwayatkannya antara lain, *Thalab al-'ilm fari'dhah 'ala kulli muslim*. Artinya: Mencari ilmu itu wajib atas setiap orang muslim. Tokoh pemikir rasional dari Irak *(Ahl al- Ra'y)* itu dikomentari Al-syafi'i sebagai sumber fuqoha umat manusia.

Kepakarannya dalam bidang hadist diperoleh dari guru-guru kenamaan. Delapan belas tahun ia berguru kepada Hammad bin Sulaiman. Hammad adalah murid Ibrahim al-Nakho'i. Abu Hanifah adalah orang yang ketat dalam penerimaan hadis. Dasar atau pokok pegangan madzhab yang dibangunnya ialah: Alquran, Sunah, Ijma', Qiyas, dan al-Istihsan. Alquran adalah dasar hukum pertama dalam menetapkan hukum. Jika tidak dijumpai dasar dari Alquran, maka diambil dari Sunnah. Jika Sunnah tidak ada, maka diambil Ijma', yakni kesepakatan Sahabat tentang pemaknaan atas Alquran dan atau Sunnah. Jika dalam Ijma' tidak dijumpai ketetapan hukum atas suatu perkara, maka digunakanlah qiyas, yakni pengambilan hukum atas secara analogis. Penarikan hukum atau istinbath dengan cara qiyas harus ada empat unsur, yaitu 1. al-ashlu, yaitu hukum pokok (Al-quran); 2. al-far' yaitu peristiwa hukum yang akan ditetapkan hukum-

nya; 3. illat al-hukm yaitu alasan adanya hukum yang sama antara al-ashlu dengan al-far1; 4. al-hukm, yaitu hukum yang ditetapkan atas dasar analogis, yaitu menganalogikan al-ashlu dengan hukum al-far1. Contoh: *al-ashlu Khomr; al-far'* minuman keras. *al-hukmu Khomar* dan minumnan keras hukumnya haram. 'illat hukum Khomr dan minuman keras sama-sama memabukkan.

Apabila rujukan hukum tidak dijumpai dalam Alquran, Sunnah, ijma, dan qiyas, maka digunakanlah Isitihsan, yaitu menetapkan hukum atas dasar pertimbangan baik dan buruk serta kepatutuan berdasarkan akal.

Abu Hanifah pun dikenal sebagai ahli ilmu kalam. Ia menulis kitab *al-Fiqh al-Akbar* (Pemahaman Yang Maha Agung: Maksudnya pengetahuan tentang Allah, yaitu Ilmu Ushuluddin atau Ilmu Tauhid). Ia pun memiliki Musnad dalam hadis.

Murid-murid Abu Hanifah yang terkenal ada empat orang; 1. Abu Yusuf, Ya'qub bin Ibrahim al-Kufi (113-182H). Ia adalah hakim agung di zaman Khalifah Harun al-Rasyid. Ia berjasa dalam mengkodifikasikan madzhab Hanafi dan penyebaran pemikirannya ke berbagai negeri. 2. Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani (132-189H), lahir di Wasith, tumbuh dewasa di Kufah dan kemudian tinggal di Hagdad. Ia belajar pertama kali kepada Abu Hanifah kemudian berguru kepada Abu Yusuf. Ia pun banyak bergaul dengan Imam Malik -in Anas. Pemikir fiqh Irak setelah Abu Yusuf ini pun menulis Dha'hir al-Riwa'-yah (Riwayat Yang Nampak) yang membuatnya dikenal sebagai penulis handai bagi referensi madzhab Hanafi. 3. Abu al- Hudzail, Za'far bin al-Hudzail bin Qays al-Kufi' (110-158H) lahir -i Isfahan dan wafat di Bashroh. Pertama kali ia pengikut aliran Ahl al-Hadits, kemudian beralih ke aliran Ahl al-Ra'y. Ia piawai dalam bidang qiyas. Ia adalah murid terbaik Abu Hanifah dalam -idang ini. 4. Al Hasan bin Ziyad al-Lu'lu' (w. 204H). Pertama kali ia berguru kepada Abu Hanifah kemudian kepada dua Saha- kstnya: Abu Yusuf dan Muhammad. Ia terkenal sebagai perawi hadis dan pikiran-pikiran Abu Hanifah.

Kitab fiqh Hanafi peringkat pertama membahas masalah-masalah ushul yang disebut *Dha'hir al-Riwa'yah* (Riwayat Yang Nampak, yaitu masalah-masalah hukum yang diriwayatkan dari pada Sahabat madzhab ini, yaitu Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Muhammad. Kitab- kitab yang termasuk kelas *Dha'hir al Riwa'yah* karya al-Imam Muhammad ialah *al-Kutub al-Sittah* (Enam Kitab) yang diriwayatkan dari Muhammad dengan periwayatan yang terpercaya *(tsiqat)*, yakni periwayatan yang ditransmisi secara masyhur *(al-tawatur wa al-syuhrah)*. Keenam kitab termaksud ialah:

1. *Al-Mabsuth* (Uraian);
2. *Al-Ziya'da't* (Tambahan);
3. *al-Ja'mi' al-Shagi'r* (Kumpulan Hadis Yang Kecil),
4. *al-Ja'mi' al-Kabi'r* (Kumpulan Hadis Yang Besar);
5. *al-Sayr al-Kabi'r* (Perjalanan Besar); dan
6. *al-Sayr ai-Shagi'r* (Perjalanan Kecil).

Kitab-kitab ini disatukan dalam suatu ringkasan yang disebut *Mukhtashar al-Ka'fi'* (Ringkasan Yang Memadai) karya Abu al-Fadhal al-Ma'ru'zi' yang dikenal dengan *al-Hakim al-Syahi'd* (w.344H). Buku terakhir ini diberi syarah (penjelasan terurai) oleh al-Sarkhasi dalam kitab *al-Mabsuth* (Uraian) sebanyak tiga puluh juz.

B. Madzhab Maliki

Pendiri madzhab Maliki ialah Malik bin Anas (93-179H). Imam Da'r al-Hijrah (tempat hijrah, yaitu kota Madinah) ini terkenal Pedalaman dan kepakarannya dalam ilmu fiqh dan hadis setelah Tabi'in sebagaimana tercermin dalam tulisannya *al-Muwaththa'* (Yang Memudahkan).

Nama lengkapnya Malik bin Anas bin Abi' 'A'ir al-Asba'hi. Ia keturunan dari salah satu klan Yaman. Ia lahir Pada masa Khalifah al-Walid bin Abd al-Malik dan wafat di Madinah Pada masa khalifah Harun al-Rasyid. Seperti Abu Hanifah, ia hidup di dua masa kedaulatan

Umawiyah dan Abasiyah. Namun, ia hidup lebih banyak di masa khilafah Abasiyah. Imara Malik pertama kali menuntut ilmu dari ulama Madinah dan belajar kepada Abd al-Rahman bin Harmaz dalam waktu yang lama. Ia berguru pula kepada Nafi' Maula Ibn Umar dan Ibn Syihab al-Zuhri. Gurunya dalam bidang fiqh adalah Rubai'ah bin Abd al-Rahman yang dikenal dengan *Rabai'ah al-Ra'yi.* Imam al-Syafi'i menyatakan bahwa Imam Malik adalah jurunya dan ia memperoleh ilmu dari padanya. Imam Malik adalah hujjah (argumen) di antaranya dengan Allah. Ia adalah bintang para ulama.

Imam Malik membangun madzhabnya atas dua puluh argumen. Lima dipetiknya dari Alquran; lima lainnya yang sepadan dipetiknya dari Sunnah, yaitu:

1. *Nash al-Kitab* (Teks Alquran);
2. *Dza'hir al-Kitab* (Alquran secara umum), yaitu al-'umu'm (hukum yang berlaku umum);
3. *Dali'l al-Kitab* (petunjuk hukum dalam Alquran), yaitu mafhum al-mukhalafah (cara memahami hukum ara paradoksal);
4. *Mafhum al-Kitab* (Makna hukum dalam Alquran sebagaimana adanya), yaitu mafhum al-muwafaqah (pemahaman hukum sesuai dengan apa yang tersurat);
5. *Tanbih al-Kitab* (Peringatan dalam Alquran), yaitu *tanbih 'ala' al-'illah* (Peringatan tentang adanya alasan hukum). Argumen lainnya: 1. *Ijma'*; 2. *Qiyas*; 3. *Amal Ahl al- Madinah;* 4. *Qaul al-Shahabi* (Pendapat tentang hukum yang disandarkan atau merujuk kepada pendapat Sahabat); 5. *Al-ihtihsan*; 6. *Al-hukm bi al-sadd al-dara'i* (Hukum yang ditetapkan atas dasar pertimbangan atau untuk tujuan preventif); 7. *Mura'at al khila'f* (Menghindarkan adanya kontroversi hukum); 8. *Al istisha'b* (kembali kepada hukum asal ketika terjadi kontroversi hukum); 9. *Al-Masha'lih al-Mursalah* (Menetapkan hukum atas pertimbangan manfaat); 10. *Syar' man qablana'* (menetapkan hukum atas suatu peristiwa hukum sesuai

dengan hukum yang telah ditetapkan dalam agama samawi sebelumnya).

Sementara ciri yang menonjol dari kemasyhurannya ialah: al-'Amal bi al-sunnah pengamalan sunah); *amal bi ahl al-Madinah* (melaksanakan hukum sebagaimana yang dilaksanakan ulama Madinah), *al-masha'lih al- rarsalah; qaul al-shahabi* jika sanadnya *sahih*; dan, *al-istihsan.*

Murid-murid Imam Malik tersebar di Mesir, Afrika Utara, dan Andalusia (Spanyol). Murid-muridnya dari Mesir tercatat tujuh arang, yaitu: 1. Abu 'Abdillah, Abdurrahman bin al-Qasim yang wafat di Mesir (191H). Ia belajar fiqh kepada Malik selama dua puluh tahun serta berguru kepada pemikir fiqh Mesir, al-Laits bin Sa'ad (w. 75H). Cendekiawan dan pemikir Maliki ini meneliti dan mentashih kitab induk madzhab maliki, *al-Muwadawwanah* (Yang Terkodifikasi). Kitab inilah yang kemudian disusun berdasarkan sistimatika fiqh oleh Sahnu'n. 2. Abu Muhammad, Abdullah bin Wahab bin Muslim)125H-197H.). Ia berguru kepada Malik selama dua puluh tahun. Ia menyebarkan pemikran fiqhnya ke Mesir. Malik nengirim surat kepadanya sebagai faqih dan mufti Mesir. Ia pun berguru kepada al-Laits bin Sa'ad. Selain itu ia dikenal sebagai ahli hadis yang terpercaya *(tsiqot)* dan dijuluki *Diwan al-'Ilm* (Pusat ilmu). 3. Asyhab bin Abd al-'Aziz al-Qaysiy (150H.-204H.) yang lahir delapan belas hari setelah kelahiran imam al-Syafi'i. Ia pelanjut tradisi pemikir fiqh Mesir setelah Abu al-Qosim. Ia Jadikan karyanya dengan nama *Mudawwanah Ash-bab* (Kodifikasi Asyhab) yang berbeda dengan *Mudawwanah Sahnun* (Kodifikasi Sahnun). 4. Abu Muhammad, Abdillah bin Abd al-Hakam (w.214H.) Ia paling mengetahui keragaman pendapat Imam Malik. Ia memimpin madzhab ini setelah Asyhab. 5. Asbag bin al-Faraj (.W.225H.) Ia berguru kepada Abu al-Qasim, Ibn Wahhab, dan Asyhab. Ia terkenal kepiawaiannya dalam berbagai maslah dalam madzhab Malik; Muhammad bin Abdillah bin Abd al-Hakkam (w.268H.). Ia berguru kepada ayahnya dan menjadi tokoh madzhab Maliki setelah

ayahnya Ia bermigrasi ke Barat, yakni Andalusia. 7. Muhammad bin Ibrahim al-Iskandari bin Ziyad yang dikenal dengan nama Ibnu al-Mawa'z (W.269H.)- Ia berguru kepada ualama pada masanya dan mahir bidang fiqh dan fatwa. Karyanya yang terkenal Al-Muw (Belajar di Zawiyah/Mesjid), salah satu kitab utama Malikiyah.

Tujuh Murid Imam Malik di Kawasan Barat

1. Abu al-Hasan, Ali bin Ziyad al-Tunisi (W.183H.) seorang faqih Afrika yang belajar kepada Imam Malik dan aibi n Sa'ad.
2. Abu Abdillah, Ziyad bin Abd al-Rahman al-Qv W.193H.) yang dikenal dengan julukan Basythun. Orang pertama memasuki Andalusia ini belajar kitab al-Muwaththa' Memudahkan) karya Imam Malik.
3. Isa bin Dinar al-Qurtubi al-Andalusi (w.212H.), pemikir fiqh dari Andalusia.
4. Asad bin Furat bin Sanan al-Tunisi (145-213H.). Ia berasàl dari Khurasan Nisapur. Ia mati syahid di Syracus ketika ia memimpin dalam Perang Sicilia. Ia melambangkan gabungan pemikir Madinah dan Iraq karena ia berguru kepada Imam Malik di Madinah berguru kepada Abu Yusuf dan Muhammad bin al-Hasan di Iraq. Peninggalan intelektualnya diabadikan dalam Al-Asadiyah (Penganut al-Asad).
5. Yahya bin Yahya bin Katsir al-Laisi (w.234H.) Orang kordova ini adalah pemikir dan penyebar madzhab maliki.
6. Abd. a1-Malik bin Habib bin Sulaiman al-Silami (w.238H.), pemuka Maliki setelah Yahya.
7. Sahnun, Abd al-Salam bin Sa'id al fanukhi (w.240H.) yang dikenal sebagai ulama Mesir dan Madinah dan tokoh faqih zamannya. Namanya lekat dengan kitab Al- vjudawwanah (Kodifikaksi).

Tiga Murid Imam Malik di Hijaz dan Iraq

Penyebaran madzhab Maliki di Hijaz dan Iraq melalui tiga tokohnya, yaitu: 1. Abu Marwan, Abd al-Malik bin Abi Salamah al- Majisyun (w.212H.), mufti Madinah pada masanya. Ada riwayat yang menyatakan bahwa ia penulis Al-Muwaththa' (Yang Memudahkan) sebelum Imam Malik. 2. Ahmad bin al-Mu1adzdzal bin Gailan al-Abdi yang hidup sezaman dengan Ibn al-Majisyun. Ahmad tidak tercatat kapan ia wafat. 3. Abu Ishaq, Isma'il bin Ishaq (w.282H.). Hakim yang berasal dari Bashrah dan tinggal di Bagdad ini berguru tepada Ibn al-Mu'adzdzal.

C. Madzhab Syafi'i

Bapak madzhab Syafi'i ialah al-Imam Abu Abdillah, Muhammad Din Idris al-Hasyimiy al-Muththalibi ibn 'Abbas bin Utsman bin Syafi' (150-204H.) Tokoh yang lahir di Ghazah, Palestina dan wafat di Mesir ini nasabnya bersambung dengan Rasulullah saw pada kakeknya Abdu Manaf. Sepeninggal ayahnya dalam usia dua tahun ia dibawa ibunya ke Mekah, tempat kelahiran nenek moyangnya. Ia tumbuh dewasa sebagai anak yatim di kota ini. Sejak usia kanak- kanak ia telah hafal Alquran dan belajar kepada sastrawan terkenal, al-Hudzil di al-Badiyah. al-Syafi'i muda pun hapal sejumlah syair serta matang dalam penguasaan bahasa dan sastra arab. al-Syafi'i muda ini pun berguru kepada mufti Mekah, Muslim bin Khalid al-Zanji hingga ia mendapat izin untuk berfatwa dalam usia lima belas tahun. Ia pun kemudian pergi ke Madinah berguru kepada Imam Malik bin Anas dan mempelajari kitab Al-Muwaththa' serta menghapalnya dalam waktu sembilan malam. Ia pun meriwayatkan hadis dari Sufyan bin Uyainah, al-Fadlal bin 'Iyadl, dan pamannya sendiri Muhammad bin al-Syafi' serta perawi hadis lainnya.

Al-Syafi'i pergi ke Yaman untuk bekerja, kemudian ke Bagdad (182-195H.) Di kota ini ia mempelajari kitab karya para fuqaha Iraq dari gurunya Muhammad bin al-Hasan. Ahmad bin Hanbal berjumpa

dengannya di Mekah (187H.) dan di Bagdad (195H.) untuk belajar darinya fiqh dan ushul fiqh. Di Bagdad, al-Syafi'i menulis kitab *al-Hujjah* (Argumentasi) yang menggambarkan madzhabnya yang lama *(qodim).* Setelah ia pergi ke Mesir (200H.), ia mengarang madzhabnya yang baru (jadid). Beberapa pendapatnya yang berbeda antara yang baru dengan yang lama, antara lain dalam bidanghuku pernikahan, seperti mahar *(maskawin), 'iddah*, dan *hadlonah* (perwalian anak). Ia wafat di Mesir sebagai syahid pada hari Jumat di akhir bulan Rajab (204H). Tokoh ini dikenal dan dikenang sebagai ahli ilmu fiqh, ushul fiqh, hadis, bahasa dll. Di samping itu ia dikenal kejujuran dan keadilannya serta *wara,' zuhud*, takwa dan berbagai sifat kebaikan dan kesalehan.

Rujukan pokok madzhabnya secara berturut-turut merujuk kepada Alquran, Sunnah, Ijma', dan qiyas. Ia tidak mengambil *aqwal al-Shahabah* (Pendapat para Sahabat sebagai rujukan. Menurutnya, pendapat para Sahabat itu adalah hasil ijtihad yang mengandung kemungkinan salah dan benar. Ia pun meninggalkan praktek Istihsan yang dianut Mailikiyah dan Hanafiyah sebagaimana telah diuraikan di muka. Kitabnya yang termasuk madzhabnya yang qodim, *Al-Hujjah* (Argumentasi), diriwayatkan oleh empat Sahabatnya dari Irak, yaitu: Ahmad bin Hanbal, Abu Tsaur, al-Za'farani, dan al-Kara'bi'si'. Sedangkan kitab yang mengandung mazhabnya yang baru (jadid) diriwayatkan oleh al-Muzani, al-Buwaithy, al-Rabi1 al-Ji'zi', al-Rabi' bin Sulaiman al-Muradiy yang meriwayatkan al-Ummdll. Kepeloporan al-Syafi'i dalam penulisan kitab ilmu Ushul Fiqh bukan saja karena ia menulis *al-Hisalah*, melainkan juga karena ia menulis kitab *Ikhtilaf al-Hadits* (kontroversi Hadis dan *Ibthal al-istihsan* (Batalnya Istihsan)

Murid-murid al-Syafi'i tesebar luas di Irak, Mesir, dan negeri-negeri Islam lainnya. Masyarakat Islam di kawasan Asia Tenggara umumnya penganut madzhab ini. Murid-murid al-Syafi'i jang mengambil madzhab jadidnya: 1. Yusuf bin Yahnya al-Buwaithy, Abu Ya'qub (w.231H.) yang wafat di penjara Bagdad karena fitnah berkenaan dengan ke-

makhlukan Alquran yang dilancarkan pada masa Khalifah al-Ma'mun. Yusuf adalah murid yang terpercaya untuk menggantikan gurunya dalam halaqahnya. Karyanya *al-Mukhtashar* (Ringkasan menerangkan ringkasan pemikiran al-Syafi'i. 2. Abu Ibrahim, Isma'il bin Yahya al-Muzani (w.264H.)* Karyanya, a.l., *al-Mukhtashar al-Kabir* (Ringkasan Besar yang lebih dikenal dengan nama *al-Mabsuth* (Uraian) dan kitab *al-Mukhtashar al-Shagir* Ringkasan Kecil. Ia berguru kepada ulama Khurasan, Iarak, dan Syam. 3. al-Rabi' bin Sulaiman bin Abd al-Jabbar al-Muradiy, Abu Muhammad. (w.270H.) Muadzin mesjid Amr Ibn al-'Ash ini lama bersama Imam al-Syafi'i. jasanya yang monumental ialah periwayatan kitab-kitab al-Syafi'i sehingga sampai kepada kita hingga kini, yaitu al-Risalah, al-Umm, dll. 4. Harmalah bin Yahya bin Harmalah (w.266H.) yang meriwayatkan kitab-kitab *al-Syafi'i* yang tidak sempat dilakukan oleh al-Rabi'. Kitab tersebut ialah *al-Syuruth* (Syarat-syarat) sebanyak tiga jilid, *al-Sunan* (kumpulan hadis dengan mengikuti bab fiqh dan hadis-hadisnya berkualitas marfu. Yaitu hadis yang disandarkan kepada Rasulullah), sebanyak 10 juz. Kitab *Alwan al-Ibil wa al-Ganam wa Shifatuha wa Asnanuha* (Warna kulit Unta, Domba, Sifat-sifat, dan Giginya) 5. Muhammad bin Abdillah bin Abd al-Hakkam (w.268H.) yang juga salah seorang murid Imam Malik.

D. Madzhab Hanbali

Pendiri mazhab Hanbali ialah al-Imam Abu Abdullah, Ahmad bin Hambal bin Hilal bin Asad al-Duhli al-Syaibani (162-241H). Ia lahir, tumbuh dewasa, dan wafat di Bagdad. Ia berkelana ke kota pusat ilmu, seperti Basrah, Kufah, Mekah , Madinah, Yaman, Syam, dll. Ia berguru kepada al-Syafi'i ketika ia berada di Bagdad. Ahmad bin Hambal dikenal sebagai ahli dalam ilmu hadits dan tokoh jamanya melebihi ketokohan gurunya sendiri Hasyim bin Basyir bin Abi Khazim yang berasal dari Bukhara (104-184H). Ahmad bin Hanbal mengalami masa inkuisisi tentang kemahlukan Alquran pada masa Khalifah al-Ma'mun, al-Mu'tashim, dan al-Watsiq. Ia dipenjarakan dan

dipukul karena ia tidak mengakui kemahlukan Alquran sebagaimapa faham Mu'tazilah yang menjadi mazhab negara pada saat itu. Pokok mazhabnya berdekatan dengan madzhab al-Syafi'i, yaitu: Al-Quran, Sunah, fatwa Shahabi, *Ijma, Qiyas, al-Istishab, al- mashalih al-Mursalah,* dan *al-Dzara'i.* Ia tidak menulis kitab.

Murid-Murid Ahmab bin Hanbal

1. Salih bin Ahmad bin Hanbal (w.266H.). Ia adalah anak sulung Ahmad bin Hambal yang belajar fiqh dan hadis dari ayahnya dan dari ulama lain di zamannya;
2. Abdullah bin Ahmad bin Hanbal (W.290-213H). Ia banyak meriwayatkan hadis dari ayahnya;
3. Al-Atsram, Abu Bakr, Ahmad bin Muhammad bin Hani' al-Khura'-sa'ni al- Bagdadi (w.273H.) Ia meriwayatkan berbagai masalah fiqh dari Ahmad bin Hanbal dan banyak meriwayatkan hadis. Kitabnya, *al-Sunan wa al-Fiqh* (Kumpulan Hadis Yeng Berkenaan dengan Fiqh dan Fiqh); kitab dalam madzhab Hanbali yang disertai argumentasi dari hadis. Selain dikenal sebagai faqih, ia pun dikenal sebagai al- huffadz (penghafal hadis);
4. Abd al-Malik bin Abd al-Hamid bin Mahram al- Maimun (w274H). Ia bersama Ahmad bin Hanbal lebih dari dua puluh tahun;
5. Ahmab bin Muhammad bin al-Hujjaj, Abu Bakar al-Marudzi (w. 274 H). Ia adalah sahabat yang khas bagi Ahmad. Tokoh dalam fiqh dan hadis;
6. Harb bin Ismail al-Handloli al- Kirmani (w.280H). Ia belajar fiqh dari gurunya Ahmad;
7. Ibrahim bin Ishak al-Harbi, Abu Ishaq (w285H.) Ia sangat luas pengetahuan hadisnya melebihi pengetahuan fiqihnya. Di samping itu, ia pun dikenal sebagai pakar sastra Arab. Murid Ahmad bin Hanbal yang lain ialah Ahmad bin Muhammad bin Harun, Abu

Bakar ak-Khilal (w.311H.) yang menghimpun semua fiqh Hanbali dari para sahabat Ahmad bin Hanbal. Karya al-Khilal (w. 334 H), antara lain kitab al-Muktashar (Singkatan) yang diberi syarah (uraian penjelasan) oleh Ibn Qudamah dalam kitabnya al-Mugni (Yang Memperkaya). Abu Bakar, Abd al-Aziz bin Ja'far yang dikenal dengan nama Gulam al-Khilal (W.363H) adalah sahabat dekat al-Kharqi dan muridnya yang fanatik.

E. Madzhab Dzahiriyah

Pendiri madzhab Dzahiriyah adalah Abu Sulaiman, Dawud bin Dawud bin 'Ali al-Ashfahani al-Dzahiri (202-270H). Madzhab ini dikemudian hari diperkokoh oleh Abu Muhammad, Ali bin Sa'id bin Hazm al-Andalusi (2284-356H.) melalui sejumlah karya tulis. Referensi utama karya Ibn Hazm itu adalah *al-Muhalla* (Yang Ditempati dalam bidang fiqh dan *al-Ihkam fi ushul al-Ahkam* (Pembentukan hukum dalam metodologi Hukum) dalam bidang ushul al-Fiqh.

Dawud al-Dzhahir, pendiri madzhab ini, dikenal sebagai *huffadz* (penghapal) hadis yang sebelumnya penganut madzhab Syafi'i. Asas madzhab ini adalah; *al'amal bi al-dzahir al-quran wa al-sunah* (Melaksanakan hukum sebagaimana tersurat dalam Alquran dan Sunnah) sepanjang tidak ada dalil yang menunjukan maksud selain dzahir tsb. Jika tidak ada nash, maka diambilah Ijma dengan syarat jika Ijma itu adalah Ijma umat yang meyakinkan *(qa'thibah).* Madzhab ini pun hanya menerima ijma sahabat saja. Jika tidak dijumpai dalam nash atau ijma maka mereka mengambil ihtishab, yaitu mengambil hukum pokok, yakni hukum mubah. Mereka menolak *Qiyas, al-ra'yu, al-Ihtishan, al-dzara'i,* dan *ta'lil nushu's al-ahkâm* (menetapkan adanya ilat hukum di dalam teks hukum) atas dasar ijtihad. Salah satu pendapatnya yang khas dalam bidang fiqh menyatakan bahwa seorang isteri yang bertanggung jawab untuk memberi nafakah kepada suaminya. Madzhab ini tersebar di Andalusia dan mengurang pengikutnya pada abad kelima dan punah pada abad ke delapan.

F. Madzhab Zaidiyah; Syi'ah Zaidiyah

Pendiri madzhab ini adalah Zaid bin Ali Zain al-Abidin bin al-Husain (w.. 122H). Ia adalah sosok pribadi yang menguasai berbagai bidang ilmu pada zamannya. Ia menguasai ilmu-ilmu al-Qur'an dan qira'at serta fiqh. Julukannya Hali'f al-Qur'an. Karyanya yang kelasik dalam bidang fiqh al-Majmu (Kumpulan), yang dicetak di Italia dan diberi syarah (penjelasan dan komentar) oleh Syaraf al-Din al-Husaini bin Haimi al-Yamani al-Shan'ani (W.11221H). dalam kitab al-Raudli al-Na'dzir Syarh al-Fiqh al- Akbar (Taman Palancong; Uraian tentang Fiqh Besar) sebanyak empat juz. Karya pendiri madzhab ini ada sekitar lima belas buah, di antaranya kitab al-Majmu (Kumpulan) dalam bidang hadis.

Zaidiyah adalah mereka yang menjadikan putra Zainal Abidin, yaitu Zaid si pendiri madzhab ini, sebagai iamam mereka. Zaid di bai'at di Kufah pada masa pemerintahan khilafah Hisyam bin Adb al-Malik. Zaid mengutamakan Ali bin abi Thalib dari para Sahabat Nabi yang lainnya. Karta-karya utama yang dicetak hingga dewasa ini ialah kitab *al-Bahr al-Zakha'r al-ja'mi Li Madzhab Ulama al-Amsha'r* (Lautan Kekayaan Yang Meliputi Madzhab-madzhab Ulama Kota) yang ditulis oleh al-Imam Yahya bin al-Murtadla (w.840). sebanyak empat juz. Buku ini memuat pendapat fuqaha madzhab ini serta ikhtilafnya. Madzhab ini cenderung kepada aliran hukum madzhab Irak. Fiqh mereka tidak banyak berbeda dengan fiqh Ahlu Sunnah. Perbedaan mereka dari aliran Ahlu Sunnah, antara lain: Tidak ada hukum *maskh al-Khuffain* (membasuh sepatu dalam berwudlu); mengharamkan hewan yang disembelih oleh orang yang bukan Muslim; mengharamkan perkawinan laki-laki Muslim dengan wanita Ahli Kitab; mengharamkan nikah Mut'ah; menambah adzan dengan kalimat *hayya ala al-amal al-khair* (Marilah melaksanakan amal kebajikan); dalam salat jenajah mereka memperaktekan lima kali takbir. Sementara ahlu Sunah hanya empat takbir. Madzhab ini masih menjadi mazdhab daulah Zaidiyyah di Yaman sejak tahun 288 H. Sementara aliran teologi mereka adalah Mutazi'lah. Sandaran istinbat hukum-

nya ialah Al-Quran, Sunnah, dan Ijtihad bi al- ra'yi, Qiyas, al-Istishan, al-Mashalih al- mursalah, dan al- istishab. Di antara kitab mazdhab ini yang populer dan dibaca oleh masyarakat Indonesia ialah kitab dua buah kitab hadis; *Nayl al-Autha'r'* (10 juz) yang ditulis oleh Hakim Agung Yaman, Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani; dan 2. Subul al-Sala'm (Jalan-jalan Kedamaian) (4 Juz) yang ditulis oleh Muhammad bin Isma'il al-Kahlani, al-Shan'ani (1182H./ 1059M). Kitab ini adalah Syarh (penjelasan) kitab *Bulugh al-Maram* (Pencapaian Tujuan) karya Ahmad bin Ali bin Muhammad Bin Hasjar al-Kanani al-Asqalani al- Qahiri (852H).

G. Madzhab Ja'fariyah

Ja'fariyah adalah aliran hukum dalam madzhab Syi1 ah Imamiyah. Pendiri madzhab ini ialah Abu Ja'far, Muhammad bin al- Hasan bin Farraukh al-Shaffar al- A'raj al-Qummi (w.290H) Imamiyah menyatakan bahwa manifestasi keadilan Alah mesti terwujud dengan adanya Imam atau pemimpin umat setelah Rasulullah saw. wafat. Imam yang mereka yakini sebagai pelanjut kepemimpinan setelah Rasulullah saw. ada dua belas imam yang *ma'shum (invallable)*, yaitu mereka yang terhindar dari kemungkinan salah. Imam pertamanya ialah Abu al-Hasan Ali al-Murtadlo dan imam terakhirnya ialah Muhammad al-Mahdi al-Hujjah yang mereka yakini sebagai imam yang tersembunyi *(al-Imam al-mastu'r)* yang mengemban tugas keimaman. Ibn al-Farraukh adalah pendiri sejati pemikiran fiqh syiah Imamiyah di Paris, ia menulis kitab *Basya'ir al-Daraja't fi Ulum Ali Muhammad wama Khashsahum al-Lahu bihi* (Tingkat-tingkat Kemanusiaan dalam bidang Ilmu-ilmu Ali Muhammad dan Apa yang Dikhususkan Allah kepadanya) yang dicetak tahun 1285H. Sebelumnya telah ada kitab fiqh karya Musa al-Ka'dzim yang wafat dipenjara pada tahun 183 H. Kitab tersebut merupakan kumpulan jawaban atas sejumlah masalah hukum yang diajukan kepadanya yang diberi judul *al-Hala'l wa al-Hara'm* Yang Halal dan'Yang Haram. Puteranya, Ali al-Ridla menulis kitab Fiqh al-Ridla (Foiqh Al-Ridlo yang dicetak pada tahun 1274H

di Teheran. Setelah Ibn al-Farraukh al-A'raj kepemimpinan madzhab ini dlanjutkan oleh Muhammad bin Ya'qub bin Ihaq al-Kullani al- Razi (W.328H) yang menulis kitab al-Ka'fi f i Ilm al-Din (Yang Mencukupi dalam Ilmu Agama). Di dalam kitab ini terdapat 16099 hadis yang diriwayatkan melalui mata rantai *Ahl al-Bait*. Keempat kitab tersebut di atas adalah rujukan utama mazdhab Imamiyah. Seperti Halnya Zaidiyah, Imamiyah tidak merujuk kepada fiqh setekah Al-Quran kecuali pada hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Ahl al-Bait. Mereka pun membuka pintu ijtihad dan menolak Qiyas dan menentang IJma. Rujukan hukum syariah bagi mereka adalah imam-imam mereka sendiri. Walaupun fiqh Imamiyah itu dekat dengan fiqh madzhab Syafi'i, akan tetapi tidak banyak berbeda dalam hal yang masyhur di kalangan fiqh *Ahlu Sunnah* kecuali pada beberapa persoalan. Kontroversi Imamiyah dengan Ahlu Sunnah dalam bidang akidah terletak pada *kema'shuman* iman. Syi'ah mengakui *kema'shuman* imam mereka. Ahlu Sunnah meyakini bahwa *kema'shuman* itu hanya ada pada Nabi Muhammad saw. Kontroversi di antara dua mazdhab ini pada hakekatnya adalah kontroversi dalam bidang pemerintahan dan politik. Mazdhab Syiah ini kini tersebar di Iran dan Irak. Masalah terpenting yang berbeda dengan fiqh Ahl Sunnah itu, antara lain sbb; Membolehkan nikah sementara atau nikah mut'ah. Kontroversi mereka dalam hal seperti ini terjadi di kalangan Hanafiyah dan Syafiiyah. Wajib adanya saksi dalam perceraian; mengharamkan hewan sembelihan Ahli Kitab dan haram menikahi wanita Nasrani dan atau Yahudi; mendahulukan warisan bagi anak paman dari pada paman dari pihak ayah; tidak ada hukum *maskh al-khuffain* (mengusap sepatu kaki dalam berwudlu); dan menambahkan *adzan* dan *tasyahud* dengan kalimat *Asyadu anna Aliyyan Waliyy al-Lah* artinya: Aku bersaksi bahwa Ali (Ali bin Abi Thalib) adalah wali Allah. Pemikir dan penulis hukum madzhab ini pada abad ke-20 adalah Imam al-Khumaini, *Tahdzi'b al-Ushul* Rangkaian Ushul Fiqh (2 jilid). Penulis ini bukan saja sebagai pemikir, melainkan juga sebagai politisi dan aktivis. Ia pemimpin revolusi Iran dan berhasil menggulingkan pe-

merintahan Syah Reza Pahlevi serta mendirikan Republik Islam Iran.

H. Madzhab Isma'iliyah

Madzhab Isma'iliyah lahir di Mesir. Penganutnya, selain disebut Isma'iliyah, juga disebut Fatimiyah karena mereka meyakini kepemimpinan putera-puteri sayyidah Fatimah binti Rasulullah saw. Mereka berhasil mendirikan Daulah Gatimiyah di Agrika Utara abad ke-9 M. Pengaruh madzhab ini menyebar ke Maroko, Tunisia dan Aljazair. Pada masa pemerintahan Khalifah al-Mu'iz li Din al-Lah, akhir abad ke l0 M., mereka menguasai Mesir serta mendirikan Universitas Al-Azhar di Kairo. Nama Al-Azhar tersebut dinisbatkankepada Fatimah al-Zahra'. Isma'iliyah terbagi atas dua kelompok: Timur dan Barat. Kelompok Timur bermarkas di India di bawah kepemimpinan Agha Khan dan puteranya di Eropa Tengah, Ali Khan. Pengikut mereka tersebar di Pakistan, Iran, dan Asia Tengah. Kelompok kedua, tersebar di negeri-negeri Arab Selatan. Madzhab ini tidak jauh berbeda dengan madzhab Suyi'ah lainnya kecuali dalam hukum kewarisannya.

I. Madzhab Al-Ibadliyyah

Pendiri madzhab al-Ibadliyah ialah Abu al-Sya'tsa al-Tabi'i Jabir bin Zaid (w.93H./711M.). Ia adalah salah seorang ulama Tabi'in yang mengamalkan Alquran dan Sunnah. Gurunya Ibnu 'Abbas ra. Sementara Ushul al-Fiqhnya sama dengan yang lainnya, yaitu bersumbu pada Alquran., Sunnah, Ijma', qiyas, dan argumentasi lainnya. Madzhab ini memiliki tujukan utamanya yang ditulis oleh para pemikirnya, yaitu:

Syaikh Nur al-Din al-Sa'limi, penulis *Masyariq al-Anwar* (Tempat Terbitnya Cahaya suatu kitab dalam bidang akidah, dan *kitab Thal'at al-Syams* (Tempat Terbitnya Matahari dalam bidang ushul fiqh; Syaikh Muhammad bin Yusuf Athfayysiy yang menulis kitab *Syarh al-Nayl*

wa Syifa' al-'Alil (Uraian tentang Penerimaan dan Pengobatan Orang Sakit) dalam bidang fiqh sebanyak 17 juz; Syeikh Ahmad bin Abdillah al-Kindi menulis *Qamus al-Syari'ah li al-Sa'di* (Kamus Syariah karya al-Sa'di) sebanyak 90 juz, dan kitab *al- Mushannif* (Pengarang) sebanyak 42 juz; Syeikh Syaqo'abi menulis kitab *Minhaj al-thalibin* (Jalan Pencari llmu) sebanyak 20 juz; Syekh al-Sa'limi menulis *Jauhar al-Nidzam* (Permata Hukum); *Syeikh al-Sammakhi'* menulis *al-I'dla'h* (Penjelasan) sebanyak 8 juz; Ibnu Barkah menulis al-Ja'mi' (Yang Meliputi) dua juz;. Madzhab ini masih banyak pengikutnya di kawasan kesultanan Amman, Afrika Timur, Aljazair, Libia, dan Tunisia.

BAB IV

PERINGKAT PEMIKIR FIQH (MUJTAHID)

Dalam pemikiran fiqh dan syariah dikenal peringkat *(thabaqat)* orang yang melakukan ijtihad yang disebut mujtahid. Peringkat tersebut berdasarkan atas tingkat kedalaman ijtihad dan syarat-syarat ijtihad yang dimiliki mujtahid. Dengan demikian, ada mujtahid yang mampu merumuskan metodologi ijtihadnya sendiri dan ada yang hanya melakukan ijtihad dalam masalah-masalah tertentu. Secara garis besar, peringkat ijtihad dilihat dari bidang ijtihadnya ialah sebagai berikut: Pertama, ijtihad dalam melakukan istinbath hukum dan menyusun metodologinya; kedua ijtihad dalam menjelaskan hukum hasil istinbath; ketiga, ijtihad dalam menerapkan hukum. Dengan demikian, secara rinci peringkat mujtahid adalah sebagai berikut:

1. *Mujtahid fi'al-Syar*, artinya kujtahid dalam bidang syari'ah yang dapat juga disebut Al-Mujtahid al-Mustaqil1, artinya mujtahid yang mandiri. Ia mampu membentuk kaidah-kaidah hukum dan metodologinya sendiri secara orisinal sebagai dasar pembentukan fiqhnya. Imam-imam madzhab, seperti Abu Hanifah, al- Syafi'i, dll., termasuk peringkat ini. Syarat-syaratnya ialah menguasai bahasa Arab dan seluruh cabang ilmunya; ilmu-ilmu tafsir dan hadis serta metode-metode istinbath hukum.
2. *Mujtahid madzhab* disebut *Al-Mujtahid al-Muthlaq*, artinya mujtahid mutlak, yaitu orang yang memiliki syarat-syarat ijtihad

peringkat pertama. Akan tetapi, ia tidak membentuk kaidah-kaidah hukumnya sendiri; ia mengikuti metode ijtihad imam-imam madzhab. Mujtahid peringkat ini ialah murid-murid imam madzhab.

3. *Mujtahid Muqayyad*, artinya mujtahid yang terikat, yaitu orang yang melakukan ijtihad dalam bidang tertentu. Ia berijtihad dalam masalah hukum yang tidak ada nashnya dalam madzhabnya, seperti al-Thahawi, al-Karkhi, al-Sarkhasi, al-Badzawi (Hanafiyah); al-Abhari, Ibnu Abi Zaid al-Qairuwani (Malikiyah); Abu Ishaq al-Syairazi, Muhammad bin Jarir dan Abu Nash, dan Ibn Oiuzaimah (Syafi ' iyah); al-Qadli Abu Ya'la, dan Abu 'Ali bin Abi lusa (Hanabilah).

4. *Mujtahid al-tarjih*, artinya mujtahid yang melakukan tarjih, yaitu orang yang mengkaji hukum secara mendalam untuk lengetahui argumen terkuat dari pendapat imam-imam madzhab, atau pentarjih antara pendapat imam madzhab dan muridnya atau dengan pendapat imam 1ainnya. Mujtahid yang termassuk katagori *mujtahid arjih*, antara lain, al-Qaddu'ri dan al-Marginani penulis *al-idayah* (Petunjuk) dari Hanafiyah; al-Khalil (Malikiyah); al-afi'i dan al-Nawawi (Syafi1iyah); 'Ala' al-Din al-Mardawi dan Abu al-Kahatha'b Mahfudz bin ahmad al-Kalu'dza'ni al-Bagdadi, 510H. (Hanabilah).

5. *Mujtahid Fatwa* artinya mujtahid yang membuat fatwa, yaitu rang yang melakukan ijtihad dengan melakukan pemeliharaan adzhab, mengutip dan memahaminya. Ia dapat membedakan pendapat mana yang terkuat dan yang lemah dari madzhabnya. Namun, ia tidak menetapkan dalil. Mujtahid peringkat ini, seperti para penulis atan: penulis al-Kanz, Radd al-Mukhtar 'Ala al-Durr al-Mukhtar (Menolak Yang Terpilih atas Dasar Yang Terpilih), dan al-Wiqa'yah (Pemeliharaan) dari Hanafiyah; al-Rafi'i dan Nawawi dari Syafi'iyah.

BAB V

MEMBUKA PINTU IJTIHAD

Khilafah Abbasiyyah yang berpusat di Bagdad jatuh tahun 1256M. ke tangan Hulagu. Kejatuhannya membawa akibat negatif: ijtihad mandeg; pemikiran tumpul sejalan dengan lumpuhnya kekuatan politik dan ekonomi umat; hubungan antara pemikir dengan ulama dari satu negeri dengan negeri Islam lain serta dengan kitab-kitab karya pemikir besar Muslim pun terputus. Sejak saat itulah taklid merajalela hingga kemudian muncul nama-nama yang melambangkan dinamika pemikiran dari Madzhab Empat. Mereka adalah 'Izz al-Din Ibn ' Abd al-Salam, Ibn al-Hajib, Ibn Daqi'q al-'Id, Ibn Rif'ah, Ibn Taimiyyah, al-Subki, Ibn al-Qayyim, al-Balqini, al-Asnawi al-Kamal bin al-Hammam, Jalal al-Dinal-Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuthi.. Nama-nama di atas kiranya mampu menghidupkan kembali pemikiran hukum Islam yang pelaksanaannya cocok dengan kontek ruang dan waktu. Ibn Taimiyyah (661-728H.) adalah mujtahid yang menyambungkan mata rantai madzhab Hanbali dengan generasi sesudahnya. Ia memperkenalkan cara-cara pelaksanaan hukum Islam dalam kontek bernegara dan bermasyarakat dalam kitabnya al-Siyasat al-Syar'iyyah fi Ishlah al-Ra'i wa ar-Ra'iyyah (Politik Hukum Islam dalam Rangka Memperbaiki Pemerintah dan Rakyat yang kemudian dipertegas secara operasional oleh muridnya Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (w.751H.) al-Thuruq al- Hukmiyyah fi al-Siyasat al-Syar'iyyah (Metode-metode Hukum dalam Melaksanakan Politik Hukum Islam Kiranya dua pemikir hukum inilah yang mendorong lahirnya disiplin *Fiqh al-Sisyasah* di Kemudian hari.

Ibnu Taimiyyah dapat dinyatakan sebagai pemikir hukum yang memberikan rumusan prisip-prinsip hukum Islam yang menjadi titik tolak pengembangan dan pembangunannya. Prinsip-prinsip tersebut menjelaskan aspek rasionalitas dan empirisasi hukum Islam dengan tetap mempertahankan ciri literalisme Hanbaliahnya. Prinsip-prinsip pemikiran hukumnya ialah sbb.;

1. Prinsip Tauhidullah. Prinsip ini ia bangun di atas kaidah agung yang ia sebut *qa'idah 'adzimah mutasysya'ibah* tentang ilmu. Ilmu baginya memilki dua sifat. Sifat pertama *tabi' infi'aliy* (obyektif) yakni sifat ilmu yang obyekti£. Obyektivitas ilmu ialah apabila obyek ilmu tidak memerlukan adanya pengetahuan manusia tentang keberadaan obyek tersebut. Obyek ilmu itu telah ada dengan sendirinya; tidak bergantung kepada ada atau tidak adanya pengetahuan manusia tentangnya. Keberadaan Allah sebagai obyek ilmu yang bersifat obyektif. Ia ada dengan sendiri-Nya. Obyektifitas-Nya mengharuskan Ia Maha Kuasa, Maha Tahu, dan Maha Pencipta. Kemaha Tahuan-Nya memilih manusia sebagai utusan-Nya (Rasul). Sifat ilmu yang kedua ia sebut *fi'liy matbu'* (subyektif). Subyektifitas ilmu ialah apabila ilmu manusia tentang sesuatu itu bergantung kepada keberadaan ilmu manusia itu tentang obyek yang diketahuinya. Makhluk-makhluk ciptaan Allah berwujud karena adanya ilmu Allah yang bersifat subyektif. Demikian juga pengetahuan manusia tentang perbuatannya berwujud karena pengetahuan subyektif manusia itu sendiri. Prinsip ini mengakibatkan lahirnya prinsip kedua;
2. Prinsip *al-Ruju' ila al-qur'an wa al-Sunnah*. Artinya: Kembali kepada Alquran dan al-Sunnah. Prinsip ini mengandung arti bahwa pemikiran hukum Islam harus selalu merujuk kepada Alquran dan al-Sunnah. Prinsip ini mengakibatkan lahirnya prinsip ketiga;
3. Prinsip *muwafaqat al-sharih al-manq'ul li shahih al-ma'qul*. Artinya: Kesesuaian antara wahyu dengan akal. Prinsip ini mengan-

dung arti bahwa wahyu telah benar dengan sendirinya. Wahyu tidak memerlukan pembenaran rasional akal manusia;

4. Prinsip *al-'Adl*; *al-Mizan;al-Qisth*, yang berarti keadilan, yaitu moderasi atau keseimbangan antara hukum yang harus dilaksanakan dengan kenyataan yang dihadapi. al-'Adl adalah konsep abstrak. Sedangkan al-qisth adalah konsep praksis, dan al-mizan timbangan keserasian dan moderasi antara konsep abstrak dengan praksis yang dijelaskan dalam prinsip berikutnya;

5. *al-Haqiqah fi al 'ayan la f i al- adzhan*. Artinya: Hakikat kebenaran itu terletak dalam alam empirik bukan dalam alam pikiran yang abstrak atau ideal. Prinsip ini kemudian dijabarkan oleh muridnya Ibn Qayyim dengan kaidah *tagayyur al-fatwa bi tagayyur al-amkinah wa al-azminah wa al-niyat wa al-awa'id*. Artinya: Fatwa dapat berubah sesuai dengan ruang, waktu, niat, dan manfaat;

6. Prinsip *inna ushul al-din wa furu'aha qad bayyanah al-rasul*. Artinya: sesunguhnya pokok-pokok agama dan cabang-cabangnya itu telah dijelaskan oleh Rasul. Prinsip ini memberi patokan yang jelas tentang wilayah kekuasaan akal dalam menetapkan dan mengembangkan hukum, yaitu wilayah yang belum dijelaskan oleh Allah dan Rasul. Prinsip ini membuka pintu metode-metode hukum yang meliputi metode *'aqliyah* (rasiona1/deduktif), *hissiyyah tajribiyah (empirik)* dan *istiqroiyyah (induktif)*. Prinsip terakhir ini kemudian dikembangkan melalui kaidah hukum *al-ashlu fi al-asya' al-ibahah*. Artinya: Pada dasarnya kedudukan hukum segala sesuatu di luar hukum yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul itu adalah mubah. Dengan kata lain, sepanjang wahyu dalam arti Alquran dan Sunnah Rasul Allah tidak menyatakan kehalalan atau keharaman sesuatu, maka pada dasarnya ia adalah mubah;

Dinamika hukum Islam yang diperkenalkan oleh mereka yang namanya tersebut di atas, terutama Ibnu Taimiyyah dan muridnya Ibnu al-Qayyim, dilanjutkan oleh Muhammad bin Adul Wahhab (1115-1201/1703-1787) di Jazirah Arab. Abad berikutnya, di Mesir lahir jamaluddin al-Afgani, Muhammad Abduh dan murid-muridnya yang berusaha menentang taklid; menyerukan adanya kesatuan madzhab; kembali kepada sumber syariah yang asli; menjauhi khurafat dan bid'ah. Hasilnya ialah berkembangnya pemikiran fiqh yang merujuk kepada sumber-sumber pokok dan penyesuaiannya dengan kebutuhan masyarakat modern.

Pemikiran Muhammad bin Abdul Wahhab disambut oleh Ibnu Saud (1718-1765). Sepeninggalnya, ia diangkat penasihat agama oleh puteranya, 'Abd al-'Aziz bin Sa'ud dan keturunnaya yang menguasai pemerintahan dan Kerajaan Arab Saudi hingga dewasa ini. Perkembangan pemikirannya merujuk kepada madzhab Hanbali sebagaimana diinterpretasikan oleh Ibnu Taimiyyah.

Pemikir hukum Mesir awal abad ke-20 berupaya membukà pintu ijtihad. Mereka memperkenalkan suatu disiplin ilmu syariah yang mengkaji perbandingan madzhab. Disiplin ilmu ini diperkenalkan oleh Syekh al-Azhar, yaitu Syekh al-Maraghi, Syekh Mahmud Syaltut, dan Syekh Muhammad Ali al-Sayis. Dua tokoh terakhir inilah yang kemudian mempertegas ilmu ini dalam bukunya *Muqoranat al-Madzahib fi al-Fiqh* (Perbandingan Meadzhab dalam Hukum Islam yang terbit 1373H./1953M. Kritikus cabang ilmu ini menyatakan bahwa kajian ilmu ini tidak mempunyai kegunaan praktis, baik bagi kepentingan ibadah, maupun muamalat; baik bagi perorangan maupun untuk masyarakat, negara dan pemerintahan, terutama dalam proses peradilan. Alasannya, karena ulama telah menetapkan bahwa barang siapa yang mengikuti madzhab hukum, maka ia tidak boleh beralih ke madzhab yang lain. Bahkan dalam kitab *al-Durr al-Mukhtar 'ala Durr al Mukhtar* dijelaskan bahwa barang siapa yang berpindah mazhab harus dihukum *ta'zir*. Di samping itu, ulama mutaakhirin dianggap tidak berwenang untuk melakukan tarjih dan beramal

berdasarkan hasil studi perbandingan madzhab. Lebih ekstrim lagi dinyatakan bahwa tidak boleh taklid kecuali kepada salah satu dari empat Madzhab. Pelopor yang membidani kelahiran ilmu perbandingan madzhab sebagai pembuka ijtihad, Syek al-Azhar al-Maroghi, berhasil meyakinkan pemeriritah Mesir untuk melaksanakan pendapat fuqaha yang bukan dari madzhab Hanafi. Pemerintah Mesir menjamin pengamalan hukum hasil ilmu perbandingan madzhab ini melalui Undang Undang tahun 1929. Undang-undang ini mengawali kehidupan kembali pemikiran hukum dan kemungkinan perkembangannya hingga kini.

BAB VI

PERAN FIQH DALAM KEHIDUPAN UMAT ISLAM

Sejarah umat Islam menunjukkan bahwa fiqh telah berhasil mengatur dan mengarahkan perbuatan serta hubungan-hubungan spiritual dan sosial. Awal keberadaannya dimulai sejak kerasulan Muhammad saw. yang ditandai dengan turunnya wahyu pertama di Gua Hira. Alquran dijelaskan rinciannya oleh Sunnah Rasulullah telah merumuskan pedoman umum tindakan dan perbuatan serta perilaku umat. Pedoman itu telah berperan sebagai penggerak dan pengendali perubahan masyarakat menuju kesejahteraan lahir batin. Alquran dan sunnah dijabarkan oleh para pemikir hukum sehingga terwujudlah bangunan umat serta peradabannya sepanjang sejarahnya.

Sejarah menunjukkan bahwa produk pemahaman dan pemikiran umat dalam bentuk fiqh berhasil merubah masyarakat Arab Jahiliyah menuju masyarakat Islami. Perubahan tersebut didasarkan atas rumusan prinsip-prinsip umum tentang iman, ibadah, kaidah da'wah, hukum keluarga, hukum mu'amalat, hukum pidana dan sistim sanksi, sebagai berikut: Pertama, keterikatan hakim untuk menetapkan kemaslahatan umum atas dasar teks suci, yaitu Al-Quran dan Sunnah. Kedua, perintah melaksanakan keadilan, keihsanan, persamaan, dan *ukhuwah insaniyah*. Ketiga, larangan perang atas dasar ofensif dan kebolehan melakukan perang berdasarkan pertimbangan defensif serta meningkatkan hak dan kehormatan wanita. Kelima, terjamin-

nya hak milik pribadi; Keharusan memenuhi janji dan perikatan serta larangan melakukan tipu daya. Keenam, membedakan antara hak adami dan hak Allah, yakni hak pribadi dan publik; membedakan antara hak pribadi dan hak Allah dalam sistim sanksi.

Prinsip-prinsip umum di atas kemudian dijabarkan dalam cabang-cabang fiqh sebagai berikut: fiqh Ibadah mengatur hubungan antara individu dengan Allah. Hukum keluarga (Fiqh Mu'amalah dalam arti *al-Ahwal al-Syakhshiyah,* yaitu hukum keluarga) yang mengatur hubungan antara individu dengan individu dalam keluarga. Hukum kebendaan dan kewarisan (Fiqh Mu'amalah dan Mawarits) mengatur hubungan antara individu dengan individu dalam hal kebendaan, komunitas, dan negara. Hukum Perkawinan (fiqh Munakahat) mengatur hubungan antara individu dengan individu untuk melindungi kehormatan dan keturunan. Hukum Pidana *(fiqh Jinayah)* mengatur lalu lintas antar hubungan-hubungan yang menjamin ketenteraman dan ketertiban bermasyarakat dan bernegara melalui sistim sanksi. Hukum Ketatanegaraan (Fiqh Siyasah) mengatur hubungan dan tata cara pengaturan negara dan pemerintahan; hubungan antar negara dan bangsa.

Fiqh mengatur perbuatan umat Islam dan lalu lintas hubungan-hubungannya, baik dalam lingkup intern umat Islam, maupun dalam lingkup ekstern, yakni hubungannya dengan bukan orang Muslim.

BAB VII

KODIFIKASI HUKUM SYARI'AH

Kodifikasi hukum Syari'ah tidak bisa dipisahkan dari gerakan kesadaran syari'ah nasional yang ingin mengikis pengaruh Qanun Napoleon. Qadri Pasya mengkodifikasikan hukum syari'ah dalam Kitab *Mursyid al-Hairan ila Ma'rifat ahwal al-Insan* (Petunjuk untuk Mengetahuih hal-ihwal Manusia) dalam bentuk perundang-undangan modern. Isinya diambil dari madzhab Hanafi. Kitab ini memuat seribu empat puluh lima pasal yang terbagi kepada bab-bab perikatan dan macam-macam mu'amalat. Akan tetapi, kitab ini belum pernah dilaksanakan oleh pemerintah secara resmi. Ia pun diminta pemerintah mengkodifikasikan Kitab *al-Ahkam al-Syar'iyah fi al-Ahwal al-Syar'iyah* (Hukum-hukum Syariah tentang Hal-ihwal Hukum) yang disusun sesuai dengan fiqh madzhab Hanafi. Ia menghimpunnya dalam 747 pasal yang memuat peraturan tentang perkawinan, talak, anak-anak, pengasuhan anak, perwalian, hibah, wasiat, dan wawaris. Peraturan lainnya ialah tentang perwakafan dengan judul *Qanun al-'Adl wa al-Inshaf li al-Qadla 'ala Musykilat al-Auqaf* (Undang-undang yang Adil dan Nasihaat bagi Penetapan Hukum di Sekitar Masalah Wakaf) sebanyak 646 pasal. pemerintahan dan kenegaraannya adalah kerajaan berparlemen (1925) hingga akhirnya pada paruh pertama abad ini digantikan dengan sistem republik di bawah pimpinan Saddam Husain.

Sebagai bagian dari kerajaan Utsmani, Irak tunduk kepada hukum Utsmani hingga di bawah kekuasaan Inggris, Irak harus tunduk kepada sistem hukum Inggris yang diadopsi dari hukum India dengan berbagai persesuaian. Setelah mendapatkan kemerdekaannya, Irak pun membuat hukumnya sendiri. Hukum keluarga negeri ini masih tetap berpegang kepada madzhab Hanafi dengan persesuaian di sana sini dan madzhab Ja'fari bagi warga Syi'ah.

BAB VIII

PERKEMBANGAN DAN PEMBENTUKAN HUKUM ISLAM SECARA BERTAHAP DI NEGARA-NEGARA ISLAM

Tahap pertama pembentukannya dimulai sejak kerasulan Muhammad saw., masa al-Khulafa al-Rasyidun hingga paruh pertama abad I H. Pada tahap ini telah jelas sumber-sumber hukum yang meliputi wahyu dan akal, yaitu Alquran, Sunnah, Ijmà', dan ijtihad.

Tahap kedua, masa pembentukan fiqh yang dimulai pada paruh pertama abad I H, hingga dekade awai abad II H. Pada tahap ini, fiqh telah berbentuk madzhab-madzhab.

Tahap ketiga adalah pematangan bentuknya yang dimulai sejak dekade awal abad II H hingga pertengahan abad IV H. Pada masa ini karya ijtihad dalam bentuk fiqh itu telah terkodifikasikan dan dilengkapi dengan Ilmu Ushul al-Fiqh.

Tahap keempat adalah masa kemunduran fiqh yang ditandai oleh dua peristiwa penting: Pertama, jatuhnya Bagdad di tangan Tatar. Kedua, para ulama menutup pintu ijtihad. Pada masa ini fuqaha hanya menempuh metode-metode: *al-mutun* (jamak dari al- matan); *syarh; al-hawasyi* (jamak dari *al-hasyiyah);* dan, *taqrirat* (jamak dari *tarqir*) dalam penulisan kitab fiqh. Metode tersebut mendiskusikan

makna dan maksud lafadz-lafadz saja, tidak mendiskusikan substansi dari tujuan hukum dan ilmu fiqh. *Al-mutun* ialah metode penulisan kitab fiqh dengan cara membuat singkatan dari karya-karya mujtahid dan penulis fiqh, setelah itu, *al-mutun* diberi penjelasan. Penjelasan tersebut diberi nama *syarah*. *Syarah* tersebut diberi komentar-komentar yang disebut *al-hawasyi* (jamak dari *al-hasyiyah*). Dalam kitab yang disebut *Hawasyi* itu kemudian diberikan catatan-catatan yang disebut taqrirat.

Tahap kelima, munculnya kesadaran akan pentingnya kitab hukum Islam yang mudah dioperasionalisasikan dalam kehidupan pribadi, keluarga, masyarakat dan negara. Kesadaran ini dipelopori oleh Pemerintahan Dinasti Utsmani dengan terbitnya *Majallah al-Ahkam al-'Adaliyah*. Pemikiran hukum Islam dalam peraturan perundang-undangan itu pun kemudian berkembang di negeri-negeri Islam hingga dewasa ini.

Majallah al-Ahkam al-'Adaliyah adalah kodifikasi hukum Islam dalam bentuk perundang-undangan hukum perdata yang umum berdasarkan fiqh Hanafi. Latar belakang keberadaannya ialah adanya kebutuhan peradilan Daulah Utsmaniyah akan rujukan hukum yang mudah diperoleh serta mengambil landasan hukum yang kuat dan telah dipraktekkan oleh umat Islam. Oleh karena itu, panitia pembuatan undang-undang Utsmani berhasil membuat kompilasi hukum Islam (1286H) yang meliputi mu'amalat dari madzhab Hanafi yang menjadi madzhab negara saat itu. *Majallah al-Ahkam al-'Adaliyah* disusun dalam enam belas kitab dan dipecah dalam berbagai bab dan pasal disertai nomor-nomornya seperti dalam perundang-undangan modern. Seluruhnya ada 1851 pasal. *Majallah al-Ahkam al-Adaliyah* ini dilengkapi dengan Mukaddimah yang meliputi dua bagian. Bagian pertama menjelaskan definisi fiqh dan pembagian atau sistimatikanya. Bagian kedua mencantumkan sejumlah kaidah-kaidah umum hukum Islam *(al-qawa'id al-kulliyah).* Setiap kaidah tersebut menjadi dasar pokok pemikiran hukum yang menjadi sumbu rujukan hukum-hukum yang bayak, semuanya ada sembilan

puluh sembilan kaidah hukum. kaidah pertama berbunyi *al-umur bimaqashidiha*. Artinya: Setiap perkara itu bergantung kepada tujuannya, aidah yang terakhir berbunyi: *man sa'a fi naqdl ma tamma min ihatin fasa'yuh mardud 'alaih*. Artinya: Barang siapa berusaha menggugurkan suatu perkara yang dari satu sisinya telah dianggap sempurna secara hukum, maka usahanya itu gugur demi hukum.

Pada tahap ini perundang-undangan di negeri-negeri Islam mencakup bidang hukum yang tidak terhingga. Secara garis besar, pembentukan udang-undang meliputi tiga hal utama, yakni hukum perdata *(al-madani);* hukum pidana *(al-jina'i);* dan hukum kenegaraan *(al-idar).* Aspek terpenting dari perundang-undangan hukum ardata tercermin dalam tiga hal:

1. Hukum dagang *(al-qawanin al- ijariyah)*;
2. Hukum pertanahan (al-qawanin al-'aqariyah);
3. Hukum tentang kekuasaan kehakiman, termasuk hukum acara *(usul al- muhakamah al-huquqiyah).*

Peraturan perundang-undangan Daulat Utsmaniyah telah diwarnai oleh fiqh yang dijumpai dalam peraturan perundang-undangan negara-negara yang memisahkan diri dari kekuasaannya, seperti Siria, Palestia, dan Iraq. Adaptasi fiqh dalam bentuk peraturan perundang-undangan itu dilatar belakangi sejumlah faktor, antara lain;

a. Faktor perkembangan hubungan ekonomi di dalam dan luar negeri yang menimbulkan hal baru di Daulah Utsmaniyah, seperti lahirnya sejumlah institusi ekonomi yang mengambil model Prancis, seperti asuransi, dsb.;

b. Faktor kepentingan Iministrasi pemerintahan dan berbagai bentuk perikatan yang idak dapat dipenuhi oleh fiqh hasil ijtihad madzhab Hanafi.

Memasuki periode modern, Mesir, Siria, Iraq, dan negeri-negeri Arab Islam lainnya mulai menoleh semua madzhab fiqh. Para pemikir

hukum yang mengkaji hukum-hukum modern pun menelaah dan meneliti hukum dan perundang-undangan Eropa serta madzhab-madzhab ukum Islam. Mereka melihat bahwa masing-masing aliran dan adzhab hukum itu memiliki kekurangannya sendiri. Dengan emikian, suatu negeri Islam tidak mungkin mengambil alih seluruh adzhab hukum. Negeri-negeri Islam mengambil pokok-pokok pemikiran madzhab yang lebih cocok untuk negeri tersebut.

Pemerintah Utsmani mulai menerapkan peraturan perundang-undangan yang rujukannya bukan hanya madzhab Hanafi. Pertama alinya pemerintah memberlakukan hukum keluarga pada tahun 1333M. araturan tersebut, antara lain, fiqh mengambil madzhab Maliki, yaitu mengesahkan perceraian melalui proses hukum gugat cerai aksa melalui peradilan. Pemerintah Mesir pun memberlakukan hukum di luar empat madzhab. Tahun 1929M terbit undang-undang nomor 25 yang membatalkan talak dua atau tiga. Isi peraturan ini sama lambil dari pendapat Ibn Taimiyah.

Diketemukannya sumber minyak di dunia Arab menuntut perkembangan hukum yang semakin luas. Akan tetapi, perkembangan tersebut tidak merubah sendi hukum Islam yang asasi. Masalah-masalah yang timbul karena perkembangan modern. terus menerus dapat dipecahkan oleh hukum Islam. Uni Emirat Arab, umpamanya, walaupun telah melahirkan sejumlah peraturan perundang-undangan dalam bidang mu'amalat, namun dalam hukum keluarga tetap merujuk pada madzhab hukum Islam yang ada; khususnya berkenaan dengan ikum perkawinan, pengasuhan anak, dan kewarisan. Demikian juga Gerakan pembaharuan Hukum Islam di Mesir terus berkembang, para pemikir, seperti Jamaluddin al-Afgani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridla dan Syekh al-Maragi membenarkan ijtihad dengan langsung merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah tanpa mengikuti pendapt fuqaha atau madzhab hukum Islam tertentu saja.

A. Hukum Islam Libanon

Negeri republik ini dihuni oleh umat Nasrani dan Muslim yang jumlahnya kira-kira seimbang. Penduduk negeri ini tunduk pada satu sistim peradilan kecuali dalam hal hukum keluarga. Bagi kaum Muslimin ada dua bentuk peradilan: *Sunniyah* dan *Ja'fariyah.* Masing-masing ada dua tingkat. Pengadilan tingkat pertama dan pengadilan tingkat tinggi. Sebagai negara yang pernah merupakan bagian dari Utsmani, Qanun Utsmani masih diberlakukan sebagian dan tidak sebagian lainnya. Setelah Perang Dunia I, negeri ini mengadopsi sistim hukum Perancis dan Eropa, terutama dalam hukum pemilikan, hukum perikatan, hukum acara perdata dan pidana, hukum dagang, dan hukum kelautan. Hukum agrarianya dikukuhkan pada tahun 1926 dengan mengikuti metode Torrens yang berasal dari Australia.

B. Hukum Islam di Siria

Pada masa protektorat Perancis negeri ini masih tunduk kepada Majallah al-Ahkam al-Adaliyah, kecuali dalam hukum kepemilikan. Sebagai negeri yang pernah berada di bawah pemerintahan Utsmani, madzhab Hanafi masih menjadi madzhab resmi negara, terutama dalam peradilan dan hukum keluarga Muslim, dan dalam beberapa hal diberlakukan juga bagi penduduk bukan Muslim. Undang-undang Siria menyatakan kedudukan Islam dan fiqh Islam sebagai sumber utama peraturan perundang-undangan. Undang-undang itu menyatakan dengan tegas bahwa kepala negara republik ini harus beragama Islam. Akan tetapi, undang-undang itu menjamin pula kebebasan beragama dan menghormati agama samawi lainnya. Tahun 1953 hukum keluarga Siria (308 pasal) menggantikan Majallah al-'Adaliyah. Seperti negeri Islam lainnya, Siria tidak lagi mengikatkan peradilannya hanya kepada madzhab Hanafi, melainkan juga mengambil pendapat madzhab lain. Bahkan secara tegas menyatakan bahwa hukum keluarga tersebut bersumber dari lima perundang-undang-

an, yaitu:1. Hukum keluarga Utsmani yang pernah dilaksanakan dengan kebolehan melakukan ijtihad dalam proses peradilannya; 2. Hukum Mesir dengan asas konkordansi berdasarkan al-maslahah al-mursalah; 3. Kitab al-ahkam al-Syar'iyah f i al- Ahwal al-Syakhshiyah (Hukum Syariah tentang Hukum Keluarga) karya Oadri Pasya; 4. Pendapat madzhab selain Hanafi dan hukum lain yang tidak menafikan hukum Syari'ah; 5. Masyru1 al-Ahwal al- Syakhshiyah (Hukum Keluarga) karya Qadli Damaskus, Syekh Ali al- Thanthawi. Hukum tersebut diberlakukan bagi semua warga Siria kecuali sebagian masalah yang berkenaan dengan masyarakat Syi'ah Druz dan Nasrani. Druz mempunyai madzhab hukum khas, seperti mengharamkan poligami dan membolehkan wasiat tanpa batas.

C. Hukum Islam di Yordania

Negeri Kerajaan Hasyimiyah ini sebelumnya adalah bagian dari kerajaan Utsmani, seperti halnya Palestina. Konstitusi negeri ini terdiri dari 131 pasal. Di dalamnya ditegaskan sistem hukum negara, hak dan kewajiban warga negara, kekuasaan eksekutif, legislatif dan yudikatif, urusan harta dan kebendaan, serta urusan umum lainnya. Agama Islam dinyatakan sebagai agama negara.

Sistem hukumnya monarchi konstitusional yang didasarkan pewarisan tahta bagi baginda raja Abdullah bin al-Husain kemudian diwariskan kepada putera-putera laki-laki secara turun temurun. Kerajaan Yordania telah menerbitkan hukum baru di samping masih melaksanakan *Majallah al-Ahkam al-'Adaliyah* dengan asas konkordansi. Berdasarkan asas inilah maka diterbitkan hukum baru yang meliputi hukum perdata; hukum pidana; hukum acara peradilan baik pidana maupun perdata.

Hukum keluarga negeri ini merevisi hukum keluarga Utsmani. Revisi itu antara lain dalam menetapkan usia perkawinan, yakni enam belas tahun, baik bagi calon pengantin laki-laki maupun perempuan. Ketentuan usia perkawinan sebelumnya, yakni hukum keluarga Utsmani, ialah 18 tahun bagi laki-laki dan 17 tahun bagi

wanita. Tahun 1951 diadakan pembaharuan hukum keluarga dengan mengadopsi hukum Mesir dengan asas konkordansi. Namun demikian, salah satu pasal peraturan perundang-undangan negeri ini menyatakan bahwa jika tidak terdapat teks hukum dalam masalah hukum yang terjadi, maka hendaklah kembali kepada pendapat yang terkuat dari madzhab Hanafi.

D. Hukum Islam di Irak

Irak dengan ibu kota Bagdad mempunyai sejarah yang panjang. Negeri ini pernah menjadi pusat peradaban sejak zaman Kaldaniyah, Babilonia dan Asyiria hingga Nebukat Nezar. Bahkan masa keemasan khalifah Islam pun berpusat di negeri ini. Setelah keruntuhan khalifah Abbasiyah di tangan Hulagu dan pada awai abad keenam belas dikuasai oleh kerajaan Utsmani, negeri ini pun tunduk di bawah hukum Utsmani selama empat abad. Awal abad ke-20, setelah Perang Dunia I, negeri ini diduduki oleh Inggris (1917). Sistem di negara-negara Teluk lainnya, termasuk Arab Saudi. Kuwait adalah kekecualian. Undang-undang Kuwait menyatakan bahwa seorang cucu yatim dapat menjadi ahli waris. Emirat Arab, Dubai dan Abu Dhabi memberlakukan madzhab Maliki, keamiran lainnya memberlakukan madzhab Hanbali. Perkawinan anak di bawah umur umumnya diterima oleh negeri-negeri Islam. Walaupun demikian, pada tingkat pelaksanaannya terdapat pembatasan-pembatasan tertentu hingga diadakannya aturan pidana atas pelanggarnya. Di beberapa negeri Islam diberlakukan pembatasan atas hak lelaki untuk melakukan poligami. Tunisia menghapus hak poligami (1957).59 Sementara di negeri-negeri Teluk masih dibenarkan laki- laki berpoligami, seperti halnya di Malaysia. Indonesia membolehkan poligami dengan persyaratan yang ketat sekali dan atas izin isteri.

Kerajaan Utsmani berdiri pada awal abad keempat belas di Anatolia. Negeri ini tunduk kepada hukum syari'ah sebagaimana negeri-negeri Arab hingga abad keenam belas ketika kekhilafahan Beralih ke Turki. Madzhab resmi bagi peradilan dan *ifta'* kerajaan Utsmani

adalah madzhab Hanafi. Pada awal mula sejarahnya, khalifah tidak memiliki hak pembentukan undang-undang, kecuali pada Khalifah awal. Akan tetapi, para khalifah dan sultan kerajaan Utsmani memiliki hak membuat undang-undang tersebut. Hak mereka itu mulai digunakan untuk membentuk peraturan perundang-undangan dan administrasi pemerintahan. Mereka membuat hukum agraria yang dipengaruhi hukum adat positif negeri Utsmani kala itu. Sultan Sulaiman I dikenal sebagai pakar perundang-undangan dalam sejarah hukum Islam. Ia dijuluki al-Qanuni (1520-1566) yang berarti pembuat Undang-undang. Pada masa pemerintahannya ia berdampingan dengan penasihat agama dan hukum Islam yang disebut Syaikh al-Islam, yaitu Abu al-Sa'ud (898H-982H) yang mengkompilasi fatwa-fatwa dalam rangka menjawab masalah-masalah hukum di zamannya yang dikenal dengan nama Ma'rudlat Abi al-Sa'ud. Ia pun menghimpun peraturan yang dikeluarkan Sultan dengan nama Qanun Namah Sultan Sulaiman (Undang-undang Yang dibuat oleh Sultan Sulaiman).

Majallah al-Ahkam al-'Adaliyah diterapkan di kebanyakan negeri yang tunduk di bawah pemerintahan Utsmani, kecuali Mesir. Pada awai Perang Dunia Pertama, Turki menyatakan tidak berlakunya undang-undang asing yang dikuatkan melalui perjanjian Luzon 1923. Setahun kemudian (1924) Turki memproklamasikan dirinya sebagai Republik dan mencopot institusi Khalifah serta nenghapus jabatan Syaikh al-Islam serta lembaga peradilan syari'ah. Peraturan perundang-undangannya mengambil dari Eropa. Fahun 1926 Turki mengadopsi hukum perdata, hukum kehakiman dan peradilan Swiss, hukum pidana Itali dan hukum dagang Jerman. Sedangkan negara-negara Arab mengalami perubahan sistem hukum yang cepat di bidang kenegaraan, peradilan dan pembentukan undang-undang. Setiap negeri memilih sistem hukumnya masing-masing.

E. Hukum Islam di Mesir

Mesir tunduk di bawah hukum Islam sejak masa khalifah Umar .bn al-Khathab (641M) yang menguasai negeri ini melalui Amr Ibn al-'Ash dan pasukannya. Negeri ini telah berabad-abad telaksanakan syari'ah Islam sejak kekhilafahan al-Khulafa al-rasyidun, Umayah, dan Abbasiyah hingga kemudian berdiri Daulah Tholuniyah, Ikhsyidiyah, Fatimiyah (abad kesepuluh), al-Ayyubi (akhir abad kedua belas), Mamluk (sejak tahun 1250 M) dan kerajaan Utsmani (1517 M.).

Pengaruh sistim hukum Utsmani berkurang sedikit demi sedikit sejak dipimpin oleh Gubernur Ustmani di negeri ini, Muhammad Ali. Sementara itu, pengaruh Inggris mulai masuk. Ketika Mesir berada di bawah protektorat dan perwalian Inggris, Kedevi, wali negeri ini, mempunyai hak membentuk undang-undang. Mesir memperoleh otonomi dalam melaksanakan peradilan dan administrasi sejak Kedevi Ismail Pasya (1874). Gerakan kebangsaan Mesir menuntut perubahan sistem ketatanegaraan hingga akhirnya terbit sejumlah peraturan perundang-undangan negara yang baru. Ketika Mesir diduduki Inggris (1882), Kedevi menerbitkan undang-undang baru yang menjamin haknya dan hak Majlis Nadzar untuk menerbitkan peraturan perundang-undangan. Majlis Syura membantu pembuatan undang-undang hingga kemudian terbentuk Lembaga Pembuat Undang-undang *(al-Jam'iyah al-Tasyri'iyah)* yang bertugas memusyawarahkan urusan perundang-undangan dan berbagai pandangan tentang perpajakan (1913).

Pengaruh Inggris terus bertambah secara bertahap hingga Perang Dunia Pertama (1914) Inggris mengumumkan berlakunya hukum adat di 'Mesir serta menghapus al-jam'iyah al-Tasyri1iyah. Kedevi Abas Hilmi dipecat dan digantikan oleh Kedevi Husain Kamil. Sepeninggalnya (1917), diangkat Kedevi Ahmad Fuad. Perjuangan rakyat Mesir di bawah kepemimpinan Sa'ad Zaglul berhasil meraih kemerdekaan. Tahun 1922 Inggris mengangkat Ahmad Fuad sebagai raja

Mesir dan sekaligus mengumumkan berakhirnya protektorat Inggris atas Mesir dan mengawali kemerdekaan kerajaan Mesir.

Madzhab Syafi'i adalah madzhab hukum positif peradilan Mesir hingga pemerintahan Fatimiyah. Ketika negeri ini di bawah Daulah Ayubiyah, madzhab Syafi'i kembali menjadi madzhab resmi negara, yakni ketika dipimpin oleh al-Dzahir Fairuz yang membentuk peradilan dengan menggunakan empat madzhab: Syafi'i, Maliki, Hanafi, dan Hanbali dengan tetap memelihara kedudukan utama Qadli Syafi'i. Keadaan ini bertahan hingga datangnya kerajaan Utsmani yang merubah peradilan dengan madzhab Hanafi. Pengaruh hukum Inggris tidak menyentuh hukum keluarga, melainkan hukum administrasi pemerintahan, perdagangan, dll. Dewasa ini Mesir sudah punya unifikasi hukum.

F. Arab Saudi

Sejarah kerajaan ini melewati tiga periode. Periode pertama, masa Muhammad bin Sa'ud (1718-1765) yang terkenal dengan dukungannya kepada Muhammad bin Abd al-Wahhab (1703-1787) tokoh pembaharu Islam di kawasan ini. Berkat dukungan pihak kerajaan tersebut pengaruh pemikiran Muhammad bin Abd al-Wahhab menyebar luas di dunia Islam. Periode kedua, masa pemerintahan kerajaan Turki bin Abdillah (1818-1840) dengan ibukota Riyad. Periode ketiga merupakan awal kebangkitan kerajaan Saudi yang dimulai tahun 1901 hingga dewasa ini di bawah pemerintahan Abd al-'Aziz. Tahun 1932 ia menerbitkan perintah untuk mendirikan Kerajaan Arab Saudi. Setahun kemudian ia mengangkat putera mahkota, yakni puteranya tertua dan sekaligus dilantik sebagai ketua majlis permusyawatan rakyat. Abd al-'Aziz wafat tahun 1953 dan digantikan oleh putera mahkota Faisal.

Sistem pemerintahan negeri ini adalah kerajaan dan pewarisan tahta ditetapkan oleh raja sebelum meninggal dengan pengangkatan putera mahkota. Sepeninggal raja, putera mahkota dinobatkan oleh *ahl al-hal wa al-'aqd* (dewan perwakilan permusyawaratan rakyat).

Konstitusi kerajaan ini menyatakan syari'at Islam sebagai dasar negara. Bidang hukum mu'amalat berkembang dengan mengacu kepada kaidah *al-ashl fi al-asyya' al-ibahah* artinya: Hukum dasar segala sesuatu itu adalah mubah. Dengan demikian, jika timbul masalah-masalah mu'amalah yang tidak ada ketetapan hukumnya berdasarkan nash, maka ditetapkan hukumnya sebagai perbuatan yang mubah. Sementara fiqh ibadah di negeri ini tetap mempertahankan ortodoksinya sesuai dengan madzhab Hanbali sebagaimana diinterpretasikan oleh Ibn Taimiyahm, Ibnu Qayyim al- Jauziyah, dan Muhammad bin Abd al-Wahhab. Kukum pidana di negeri ini diberlakukan fiqh jinayah, seperti hukum potong tangan atas pencuri.

G. Hukum Islam di Indo-Pakistan

Pakistan adalah negeri Islam yang dilahirkan Ali Jinnah (1876-1948) pada tanggai 15 Agustus 1945. Kelahirannya ditopang oleh pemikir besarnya sejak Syah Waliyullah al-Dahlawi (1114- 1176H.), hingga Muhammad Iqbal (1876-1938). Dinamika pemikiran hukum di negeri ini disemarakkan pula oleh Abul 'A'la al-Maududi (1903-1979), pemimpin Jema'at Islami dan pemikir politik dan kenegaraan dalam Islam.71 Pada masa pemerintah Presiden Zia ul-Haq, Pakistan berusaha melaksanakan hukum Islam dalam berbagai aspeknya. Pakistan mencatat sejarah khas dalam pemikiran hukum Islam negeri Sunni dengan tampilnya Benazir Bhuto sebagai perdana menteri pada paruh kedua abad ke-20. Fenomena Benazir Bhuto, seorang wanita, mencerminakan pemikiran hukum yang amat berbeda dengan pemikiran Sunni selama ini yang melarang wanita untuk tampil sebagai pemimpin.

H. Hukum Islam di Asia Tenggara

Pemikiran hukum Islam di negeri-negeri kawasan Asia Tenggara umumnya mengikuti alur sejarahnya masing-masing. Pemikiran hukum Islam di Brunai sejalan dengan hukum Islam yang dibawa

dari British India. Hukum Islam sebagai hukum positif terbatas pada bidang hukumm keluarga, terutama perkawinan dan kewarisan. pemikiran hukum Islam di Philipina pun berkisar pada hukum keluarga dan mu'amalat yang ditandai dengan berdirinya Bank Islam, Amanah Bank. Sementara pemikiran hukum Islam di kawasan Malaysia umumnya mengikuti madzhab Syafi'i. Malaysia dengan Tabung Hajinya berhasil meningkatkan pelaksanaan ibadah haji kaum Muslimin. Di samping itu, Tabung Haji pun berhasil memberikan suntikan dana keagamaan yang diperoleh dari bagi hasil usahanya. sementara perkembangan Bank Syari'ah di negeri ini mencerminkan perkembangan pemikiran hukum Islam dalam bidang mu'amalat, khususnya perekonomian sekaligus meningkatkan pengadministrasian dana kebajikan *(al-qardl al-hasan)* dengan manajemen perbankan.

Ketika Brunei Darussalam memproklamasikan kemerdekaannya, konstitusinya menyatakan bahwa negeri tersebut beraliran *Ahlu sunnah wal Jamaah* dan bermadzhab Syafi'i. Hukum Islam sebagai hukum positif umumnya menyangkut hukum keluarga dan sebagian mu'amalat. Hukum positif lainnya mengadopsi hukum Inggris dengan asas konkordansi sesuai dengan kebutuhan negeri itu.

Pattani adalah propinsi Thailand yang berpenduduk mayoritas Muslim. Mereka umunya penganut madzhab Syafi'i. Kendatipun negeri ini ada di bawah kekuasaan politik Budha, namun kaum Muslimin negeri ini mempunyai lembaga peradilan agama yang dijamin undang-undang negerinya. Oleh karena itu, hukum keluarga Islam di negeri ini adalah hukum positif.

I. HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Faqih Indonesia yang produktif dan menulis karya-karyanya dalam bahasa Arab ialah syekh Nawawi al-Bantani dan syekh al- Banjari, penulis *Sabil al-Muhtadin* (Jalan bagi Mereka Yang Memperoleh Petunjuk). Pemikiran faqih yang bermadzhab Syafi'i tersebut banyak dibaca di dunia Islam, terutama di kawasan Asia Tenggara. Semen-

tara itu, perkembangan pemikiran fiqh berkembang dari masa ke masa.

Pemikiran Muhammad bin Abd al-Wahhab, Ibnu Qayyim, Ibnu Taimiyah dari Hanabilah dan pemikir lainnya, seperti Jamaluddin al-Afgani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridla, dan al-Maragi, pun memasuki wilayah pemikiran fiqh Indonesia. Penebaran itu terjadi, baik melalui kitab-kitabnya, maupun melalui studi dan kunjungan putera-putera Indonesia ke negeri-negeri tempat penyebaran pemikiran tersebut.

Jika timbul masalah-masalah hukum yang muncul di negeri ini, maka segera dapat diselesaikan melalui Majlis Ulama Indonesia (MUI). Tokoh hukum dan fatwa MUI terkemuka pada paruh kedua abad ini adalah Ibrahim Hosen. (promotor penulis ketika menulis tesis di Pasca Sarjana SYAHIDA Jakarta IAIN (sekarang UIN) Jika menetapkan fatwa dan hukum tentang suatu peristiwa hukum, maka Ibrahim Hosen mengikuti langkah-langkah metodologis ijtihad ulama terdahulu sebagai berikut:

a. Memahami dan meneliti dalil hukumnya dari Alquran dan atau Hadis;

b. Mengklasifikasi masalah kepada *ta'aquli* (yang maknanya dapat diketahui akal) dan *ta'abuddy* (hanya diterima begitu saja sebagai ibadah) jika masalahnya termasuk mu'amalah dan mengklasifikasi masalah kepada *zawajir* (ketentuan hukum yang rinci dan pasti) dan *jawabir* (ketentuan hukum yang menjadi kewenangan hakim/akal nanusia) jika masalahnya menyangkut hukum pidana;

c. Ijma';

d. Mengambil risiko yang paling ringan yang disebut *al-akhdz bi akhaf al-dlararain;*

e. Sadd al-dzariah (menutup pintu kerusakan/sifat preventif hukum Islam). Contoh ijtihadnya dapat iijumpai dalam buku Penjelasan

tentang Hukum Bier yang diterbitkan Depag RI, 1969. Setelah ia melakukan penelitian terhadap Alquran dan hadis serta pendapat fuqaha mengenai khamr dan muskir serta penelitian empirik mengenai proses pembuatan bir, maka ia berkesimpulan bahwa bir adalah minuman yang dibuat bukan dari perasan anggur. Dengan demikian, jika dalam kadar yang tidak memabukkan, maka bir itu hukumnya mubah. Pendapat serupa ini sama dengan pendapat Abu Hanifah. Fatwa Hosen lainnya ialah tentang bolehnya penggantian *al-hadyu (dam)* dengan qimah (nilai uang) dalam ibadah haji.

Pemikir hukum Islam lainnya ialah Munawir Sjadzali yang pernah menjabat Menteri Agama. Pemikirannya berpusat pada upaya melakukan reaktualisasi hukum Islam, terutama legalisasi hukum islam mengenai kehalalan bunga bank dan pembagian warisan bagi pria dan wanita secara berimbang satu banding satu. Walaupun pendapatnya selalu ditentang oleh para pakar hukum Islam Indonesia.

BAB IX

TEORI BERLAKUNYA HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Memahami praktek hukum Islam di Indonesia secara tepat dapat dilakukan melalui pengamatan terhadap teori-teori berlakunya hukum Islam dalam sejarah hukum di negeri ini. Berlakunya hukum islam di Indonesia melalui lima teori, yaitu: 1. Teori Kredo atau Syahadat; 2. Teori Receptio in Complexu; 3. Teori Receptie; 4. Teori Receptio Exit; dan 5. Teori Receptie a Contrario.

A. Teori Kredo atau Syahadat

Teori Kredo atau teori Syahadat mengharuskan pelaksanaan hukum Islam oleh mereka yang telah mengucapkan dua kalimah syahadat sebagai konsekwensi logis dari pengucapan kredonya. Teori ini dirumuskan dari Alquran, antara lain; Alquran surat ke-1 ayat 5; surat ke-2 ayat 179; surat ke-3 ayat 7; surat ke-4 ayat 13, 14,49, 59,63, 69 dan 105; surat ke-5 ayat 44,45,47,48,49, dan 50; surat ke-24 ayat 51 dan 52. Teori Kredo ini sama dengan teori otoritas hukum H.A.R. Gibb yang menyatakan bahwa orang yang telah menerima Islam sebagai agamanya berarti ia telah menerima otoritas hukum Islam atas dirinya. Teori kredo ini sejalan dengan faham madzhab Syafi'i yang dianut oleh mayoritas umat Islam. Teori Kredo atau Syahadat ini berlaku di Indonesia sejak kedatangannya hingga kemudian lahir teori Receptio in Complexu.

B. Teori Receptio in Complexu

Teori Receptio in Complexu menyatakan bahwa bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam walaupun dalam pelaksanaannya terdapat penyimpangan-penyimpangan. Teori ini berlaku di Indonesia ketika teori ini diperkenalkan oleh Prof. Mr. Lofewijk Willem Christian van den Berg (1845-1927). Ia dikenal sebagai orang yang menemukan dan memperlihatkan berlakunya hukum Islam di Indonesia walaupun sebelumnya telah banyak penulis yang membicarakannya. Hukum kewarisan dan hukum perkawinan Islam diusulkan oleh L.W.C. Van den Berg agar dijalankan oleh hakim-hakim Belanda dengan bantuan para penghulu kadi Islam. Berg mengkonsepsikan Stbl. 1882 No 152 yang berisi ketentuan bahwa bagi rakyat pribumi atau rakyat jajahan berlaku hukum agamanya yang berada di dalam lingkungan hidupnya. Hukum Islam berlaku bagi masyarakat yang menganut agama Islam. Oleh karena, sesuai dengan konsepsinya dalam Stbl. tersebut di atas itulah ia dikenal sebagai pencetus teori receptio in complexu. Teori receptio in complexu ini telah diberlakukan pula di zaman VOC sebagaimana terbukti dengan dibuatnya pelbagai kumpulan hukum untuk pedoman pejabat dalam menyelesaikan urusan- urusan hukum rakyat pribumi yang tinggal di dalam wilayah kekuasaan VOC yang kemudian dikenal sebagai Nederlandsch Indie. Kumpulan hukum tersebut ialah: a. Compedium Preijer yang merupakan kitab hukum perkumpulan hukum perkawinan dan kewarisan Islam oleh Pengadilan VOC (Resolutie der Indische Tegering tanggai 25 Mei 1760); b. Cirbonc Rechtboek yang dibuat atas usul Residen Cirebon (Mr. P.C. Heselaar, 1757-1765); c. Compedium der Voornaamste Javaansche Wetten Mogharraer yang dibuat untuk Landraad Semarang tahun 1750; d. Compedium Inlandsche Wetten bij Hoven van Bone en Goa yang disahkan VOC untuk diberlakukan di daerah Makasar (Sulawesi Selatan).

C. Teori Receptie

Teori receptie menyatakan bahwa bagi rakyat pribumi pada dasarnya berlaku hukum adat. Hukum Islam berlaku bagi rakyat pribumi kalau norma hukum Islam itu telah diterima oleh masyarakat sebagai hukum adat. Teori receptie dikemukakan oleh Prof. Christian Snouck Hurgronje dan dikembangkan kemudian oleh van Vollenhoven dan Ter Haar. Teori ini dijadikan alat oleh Snouck Hurgronje agar orang-orang pribumi jangan sampai kuat memegang ajaran Islam dan hukum Islam. Jika mereka kuat berpegang terhadap ajaran dan hukum Islam, dikhawatirkan mereka akan sulit menerima dan dipengaruhi dengan mudah oleh budaya Barat. Ia pun khawatir hembusan pan Islamisme yang ditiupkan oleh Jamaluddin al-Afgani berpengaruh di Indonesia. Teori receptie ini nampak amat berpengaruh bagi perkembangan hukum Islam di Indonesia serta berkait erat dengan pemenggalan wilayah Indonesia ke dalam sembilan belas wilayah hukum adat. Pasal 134 IS yang sering disebut sebagai pasal receptie menyatakan bahwa bagi orang-orang pribumi, kalau hukum mereka menghendaki diberlakukan hukum Islam selama hukum itu telah diterima oleh masyarakat hukum adat. Upaya pemerintah Hindia Belanda dalam rangka melumpuhkan hukum Islam dengan bertopeng di belakang teori receptie tersebut tercermin dalam beberapa peraturan perundang-undangan dan berbagai peraturan di bawah ini: 1. Stbl. 1915:732 yang diberlakukan sejak Januari 1919 sama sekali tidak memasuki unsur-unsur fiqh Jinayah, seperti hudud dan qisas dalam lapangan hukum pidana. Hukum pidana yang berlaku sepenuhnya mengambil alih Wetboek van Strafrecht dari Nederland. 2. Pemerintahan Hindia Belanda berusaha menghancurkan hukum Islam tentang ketatanegaraan dan politik dengan cara melarang pengkajian yang menyangkut hukum tatanegara dan penguraian Al-Quran serta hadis yang berkenaan dengan politik dan kenegaraan. 3. Bidang fiqh muamalah pun dipersempit dengan membatasi pada hukum Perkawinan dan kewarisan disertai usaha agar hukum kewarisan tidak dilaksanakan kaum Muslimin. Upaya ini dilakukan mela-

lui langkah-langkah sistimatis berikut ini; a. Menanggalkan wewenang pada Agama di Jawa dan kalimantan Selatan untuk mengadili masalah waris; b. Memberi wewenang memeriksa masaiah waris kepada Landraad; c. Melarang penyelesaian dengan hukum Islam jika ditempatkan perkara tidak diketahui bagaimana bunyi hukum adat. Teori receptie berlaku hingga jaman kemerdekaan Indonesia.

D. Teori Receptie Exit

Bapak teori berlakunya teori receptie exit di Indonesia adalah Prof. Dr. hazairin SH. menurutnya, setelah Indonesia merdeka, tepatnya setelah proklamasi kemerdekaan Indonesia dan undang-undang Dasar Republik Indonesia 1945 (UUD '45) dijadikan undang-undang negara republik Indonesia, maka semua peraturan perundang-undangan Hindia Belanda yang berdasarkan teori receptie tidak berlaku lagi. Alasan yang dikemukakan Hazairin menyatakan bahwa teori receptie bertentangan dengan jiwa UUD '45. Dengan demikian, teori receptie itu harus exit alias keluar dari tata hukum Indonesia Merdeka. Teori receptie bertentangan dengan Alquran dan Sunnah.

E. Teori Receptie A Contrario

Teori receptie exit yang diperkenalkan oleh Hazairin dikembangkan oleh Sayuti Thalib72 dengan memperkenalkan teori receptio a contrario. Menurut teori ini, yang secara harfiah berarti lawan dari teori receptie, hukum adat berlaku bagi orang Islam kalau hukum adat itu tidak bertengtangan dengan agama Islam dan Hukum Islam. Dengan demikian, dalam teori receptie a contrajrio hukum adat itu hanya berlaku jika ia tidak bertentangan dengan hukum Islam. Bukti berlakunya teori ini diungkapkan Sayuti Thalib dalam Bab Sembilan yang menjelaskan bahwa hukum perkawinan Islam berlaku tetapi dengan beberapa penyimpangan. Sementara pada Bab Kesepuluh menjelaskan hasil penelitian pelaksanan hukum perkawinan dan

kewarisan yang tiba pada kesimpulan: a.Bagi orang Islam berlaku hukum Islam; b. Hal tersebut sesuai dengan keyakinan dan cita-cita hukum, cita-cita batin dan moralnya; c.Hukum adat berlaku bagi orang Islam kalau tidak bertentangan dengan agama Islam dan hukum Islam. Kalau teori receptie mendahulukan hukum adat daripada hukum Islam, maka teori receptie a contrario sebaliknya. Dalam teori receptie, hukum Islam tidak dapat diberlakukan jika bertentangan dengan hukum. Teori *receptie a contrario* mendahulukan berlakunya hukum Islam dari pada hukum adat, karena hukum adat baru dapat dilaksanakan jika tidak bertentangan dengan hukum Islam. Teori *receptie a contrario* dapat berlaku juga bagi hukum agama selain agama Islam, yaitu agama yang diakui oleh peraturan perundang-undangan Indonesia

Dua teori berlakunya hukum Islam yang terakhir kini semakin mantap dengan keluarnya peraturan pemerintah RI yang memperbolehkan praktek perbankan dengan sistem bagi hasil. Oleh karena itu, praktek perbankan dapat dilaksanakan di Indonesia dengan prinsip-prinsip; a. Simpanan *(al-wadi'ah);* b. Bagi hasil *(al-mudlarabah, al-musyarakah, al-muzara'ah);* c. Penganbilan keuntungan *(al-murabahah wa al-buyu');* d.Sewa *(al-ijarah);* e. Penganbilan fee *(al-kafalah, al-hiwalah, al-ji'alah, al-wakalah)*; f. Biaya administrasi *(al-qarld al-hasan).* Terbitnya peraturan tersebut mendorong lahirnya lembaga keuangan Islam, seperti Bank Muamalat Indonesia, Asuransi Takaful, dan Bank Perkreditan Rakyat Syariah.

Wanita muslim Indonesia yang semula tidak dapat memperoleh hak untuk menjadi pemimpin, kini mereka memperoleh hak tersebut. Wanita muslim Indonesia banyak yang menduduki jabatan pada peradilan agama. Mereka pun memperoleh hak untuk menjadi pimpinan, baik dalam organisasi pemerintahan maupun kemasyarakatan.

F. Redefinisi Ilmu Syari'ah

Ilmu syari'ah di Indonesia sampai akhir dekade abad ke-20 mengandung pengertian ilmu hukum Islam atau *Islamic Law*. Pengertian tersebut berkembang pada dekade pertama abad ke-21, terutama setelah lahir Undang Undang Nomor 21 Tahun 2008, disusul dengan undang undang lainya, seperti Undang Undang Nomor 19 tahun 2008 tentang SBSN/ syukuk. Dengan demikian, jika pada abad ke-20 ada Fakultas Syariah, maka maksudnya adalah Fakultas yang mengkaji hukum Islam.

Kiranya definisi syariah abad ke-21 sekarang berkembang. Definisi syariah abad ke-20 sudah tidak relevan lagi. Kajian syari'ah abad ini meliputi; perbankan syari'ah, ekonomi syariah, manajemen syariah, asuransi syariah, pariwisata syariah, Mahkamah syariah dll.

Istilah Mahkamah Syariah abad yang lalu ialah pengadilan tingkat banding yang berlaku di Jawa dan Madura, yang kemudian berkembang menjadi Pengadilan Tinggi Agama. Namun pada akhir abad ke-20 lahir lagi istilah Mahkamah Syariah yang berlaku di Aceh atau Nangroe Aceh Darussalam s, suSyariah, yang maksudnya adalah Pengadilan Agama. Kompetensinya pun meliputi tindak pidana yang diatur melalui Qonun Nangroe Aceh Darussalam.

Berdasarkan fakta empirik di atas, maka penulis dalam buku ini menawarkan redefinisi ilmu syariah sebagai berikut; **ilmu syariah atau ilmu ilmu syariah imu ialah ilmu-ilmu yang postulat-postulatnya wahyu sebagai "syariah" dalam pengertian sumber kehidupan dan petunjuk Tuhan yang dikembangkan para pakar dan cendekiawan Muslim dalam merespon perkembangan kehidupan lokal dan global**. Bidang-bidang ilmu syariah meliputi; hukum, ekonomi, manajemen, politik, pariwisata, wakaf, zakat, dll.

BAGIAN KEDUA

FILSAFAT HUKUM ISLAM

BAB I

FILSAFAT HUKUM ISLAM DALAM PENDEKATAN TERMINOLOGI

Sebelum memasuki kajian tentang filsafat hukum Islam, mengenai istilah-istilah teknis yang digunakan dalam kajian ini sangat penting dijelaskan terlebih dahulu. Para pengkaji filsafat hukum Islam sering kali menggunakan dua term: *Hikmah dan Filsafat.* Kedua term ini kadang-kadang digunakan dalam pengertian yang sama, dan kadang-kadang digunakan juga dalam pengertian yang berbeda. Disamping itu, istilah teknis yang banyak dipakai dalam kajian hukum Islam di Indonesia kerap kali menimbulkan kerancuan dalam penggunaannya. Untuk menghindari kerancuan tersebut diperlukan penjelasan dan definisi operasional dari istilah-istilah tersebut. Oleh karena itu, terlebih dahulu marilah kita kenal istilah-istilah yang banyak digunakan dalam kajian hukum Islam, terutama istilah-istilah yang digunakan dalam buku ini. Istilah-istilah tersebut ialah: *Hikmah* dan *Filsafat Hukum Islam, Tasyri'i,* Syari'ah, *Fiqh,* atau *Ilm Al-Syari'ah* atau *Filsafat Hukum.*

A. Filsafat dan Hikmah

Hampir dapat dipastikan bahwa salah satu kunci utama untuk dapat berhasil dalam mengkaji filsafat hukum Islam ialah pemahaman atas dua term: Hikmah dan filsafat. Memahami kedua term ini sangat

penting karena para penulis filsafat hukum Islam, khususnya dalam literatur yang berbahasa Arab menggunakan teim-term istilah-istilah ini tidak konsisten kadang-kadang digunakan dalam literature yang sama dan kadang-kadang berbeda. (Umpamanya kitab Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmah* al-*Tasyri' wa Falsafatuh* dan Kitab karya Dr. Sabhi Mahmasani, Falsafah al-Tasyri al-Islamiyy) Dengan demikian, pemahaman kedua term ini akan sangat membantu pengkaji filsafat hukum Islam dalam merumuskan obyek study filsafat hukum Islam dan metode-metodenya.Tanpa pemahaman kedua istilah tersebut, pengkajian filsafat hukum Islam sebagaimana dijumpai dalam karya-karya ulama terdahulu akan mengalami kesulitan, bahkan mungkin sekali akan mengalami kesalahan dalam memahaminya.

Pengkajian kedua istilah tersebut kiranya perlu dilakukan dengan menelusuri perkembangan pemakaiannya di kalangan ulama fuqaha dan para filosof Musfim. Dengan demikian, kita akan memperoleh pengertian yang paling mendekati kebenaran apa yang dimaksud pemakai istilah tersebut serta makna dan arti yang terkandung dalam istilah tersebut.

Kata Filsafat berasal dari bahasa Yunani, *Philoshopia* yang berarti cinta kebijaksanaan. Kata *philoshophia* ini diserap kedalam bahasa Arab menjadi *jatsafah* yang berbarti *hubbu al-hikmah* yakni cinta kebijaksanaan. Oleh karena itu, dalam bahasa Indonesia seringkali digunakan kata falsafah. Kata ini jelas diserap dari bahasa Arab. Sementera kata filsafat kiranya merupakan penyerapan dari bahasa Arab dan bahasa Inggris. Dengan demikian, dalam kamus umum bahasa Indonesia karya W.J.S. Poerwadarminta yang diterbitkan Balai Pustaka digunakan dua kata ini: falsafat atau falsafah dan filsafat. Orang yang berfilsafat disebut filosof, yaitu orang yang mencintai kebijaksanaan yang tiada lain adalah orang yang akan memperoleh pengetahuan melalui filsafat. Kebijaksanaan dalam bahasa Arab disebut hikmah, prang yang bijaksana disebut hakim. Akan tetapi, filosof dalam arti orang yang mencintai kebijaksanaan tidak disebut hakim melainkan *muhibb al-hikmah* (pecinta kebijaksanaan). Dalam

literatur filsafat yang ditulis dalam bahasa Arab, sering kali dijumpai kata hakim itu dipakai sinonim filosof. Sebagaimana diketahui bahwa term filsafat itu pertama kali digunakan oleh seorang filosof Yunani, Pitagoras. Ia dengan rsndah hati mengatakan bahwa dirinya bukanlah seorang yang bijaksana *(hakim),* melainkan pecinta kebijaksanaan *(muhibb al-hikmah).*

Apabila seorang filosof dinyatakan sebagai pecinta kebijaksanaan *(hikmah),* maka timbul pertanyaan: Apakah kebenaran yang dicapai melalui hikmah lebih tinggi dari padda kebenaran yang diperoleh melalui filsafat? Jawaban atas pertanyaan ini dapat ditelusuri melalui penggunaan arti dan makna hikmah itu oleh para pakar filsafat itu Sendiri. (K. Bertens, *Sejarah Filsafat* Yunani, Yogyakarta, Yayasan Kanisius , 1981. h. 13).

Hikmah dalam bahasa Arab berarti besi kekang, yakni besi pengekang binatang kadali; Bahasa Sunda). Dengan *hikmah,* dalam arti *kadali* ini si penunggang binatang, atau si penggembala binatang dapat menggendalikan binatang tunggangan atau gembalanya agar tidak liar. Binatang tersebut dapat dikendalikan sesuai dengan kehendak dan tujuan si penunggangnya atau si penggembalanya. Besi kekang tersebut dinamai hikmah karena ia mampu mengekang dan mengendalikan serta menundukan binatang liar. Kata hikmah dalam pengertian bahasa ini kemudian dipakai dalam pengertian kendali yang dapat mengekang dan mengendalikan manusia yang memilikinya untuk tidak berkehendak, berbuat, bertindak, dan berbudi pekerti yang rendah dan tercela, melainkan mengendalikannya untuk berbuat dan bertindak serta berprilaku yang benar dan terpuji. Ibrahim Basyuni Madku'r, *Duru's Fi al-Ta'rikh Wa al-Falsafah,* Kairo, al-Amirah, 1942, h. mimj. Oleh karena itu, demikian Musthafa 'Abd al-Raziq, *hikmah* seperti disebut Al-Qur'an menjadikan orang yang memilkinya sebagai orang yang mulia dan berwibawa. Alqur'an memuji orang yang memiliki *hikmah;* Alqur'an pun mendorong orang untuk menghidupkan dan mengembangkan hikmah itu. Untuk memahami makna *hikmah* lebih lanjut, berikut ini beberapa pendapat

para ulama tentang pengertian dan makna *hikmah* sebagaimana yang terdapat di dalam Alqur'an.

Ibn Manzu'r, penulis Lisa'n al-Arab, menjelaskan bahwa kata *hikmah* mengandung unsur ketelitian dan kecermatan dalam ilmu dan amal sehingga orang yang memilikinya akan terhindar dari kerusakan dan kezaliman; *hikmah* adalah ilmu yang sempurna dan bermanfaat. Albazawi mengartikan *hikmah* dari segi bahasa, yakni nama bagi ilmu yang sempurna dan pengalamannya.

Menurut Malik, kata *hikmah* dalam Alqur'an umumnya berarti:

"Memahami agama Allah serta mengamalkannya".

Demikian pendapat Malik sebagaimana yang diriwayatkan oleh 'Abd al-Bar dalam kitab, Mukhtasar Ja'mi' Baya'n al-'ilm Wa Fadlih. Pendapat Malik ini sejalan dengan pendapat Albazdawi, penulis kitab Ushul Fiqh (Albazdawi menjelaskan bahwa Allah memberi nama bagi 'ilmu al-Syari'ah (fiqh) dengan nama hikmah; beramal berdasarkan ilmu adalah menggambarkan makna Fiqh.), ketika menjelaskan surat ke-2 al-Baqarah, ayat 269 berikut ini:

يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ

Artinya: Allah memberikan hikmah kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barang siapa yang diberi hikmah itu, sungguh ia telah diberi kebijakan yang banyak. (Musthafa Abd al- Raziq, Tamh 'id Li Ta'ri'kh al-Falsafah al-Isla 'miyyah, Kairo, Lajnah al-Ta'li'fwa al- Tarjamah Wa al-Nasyr, Cetakan ke-2, 1959, h. 45-47, 117-122, 69-70.)

Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud pun sependapat dengan Malik dan Albadawi. Menurutnya hikmah adalah ilmu tentang halal dan haram seperti yang dimaksudkan kata *al-Hikmah* dalam surat ke-16 berikut ini:

ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ.

Artinya: "Serulah manusia ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik".

Ibnu Mas'ud mengartikan *hikmah* sebagai simbul kebaikan dan kebenaran, dalam bentuk ucapan maupun dalam bentuk perbuatan.

Sementara itu, al-Syafi'i dan al-Thabariyy mengartikan *hikmah* sebagai Sunnah Rasulullah. Menurut al-Thabariyy, *hikmah* yang berarti Sunnah Rasulullah seperti yang tercantum dalam surat ke-33 al-Ahzab ayat 34 berikut ini:

وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ

Artinya: Dan ingatlah apa yang dibacakan di rumahmu dari ayat-ayat Allah dan hikmah (Sunhah Nabi).

Abu Bakar Muhammad ibnu Abdillah ibnu 'Arabi mengartikan hikmah sebagaimana yang dinyatakan Rasyid Ridla, yakni hikmah dalam pengertian ilmu yang tidak bermakna tanpa akal. Sesungguhnya, demikian menurut Rasyid Ridla, di dalam term hikmah itu terkandung isyarat adanya hasil dan faidah dari ilmu itu.

Pendapat-pendapat mengenai makna hikmah, di atas, kiranya memberi arah kepada kita untuk memahami makna hikmah itu dalam kontek filsafat. Lebih jelas lagi apabila kita ikuti pendapat Rasyid Ridla berikut ini. *Hikmah* adalah pengetahuan mengenai hakikat tentang sesuatu dan mengenai hakekat apa yang terdapat dalam sesuatu tersebut; mengenai faidah dan manfaatnya. Pengetahuan tentang hakikat tersebut menjadi pendorong atau motive *(al-Baitsah)* untuk melakukan suatu perbuatan yang benar dan baik. Dengan kata lain, ilmu dalam pengertian itu menjadi picu *(trigger)* untuk beramal. *Hikmah* dalam pengertian ini disebut Rasyid Ridla sebagai fdasafat

praktis. Bidang filsafat praktis ini, umpamanya; ilmu jiwa, akhlak, rahasia-rahasia penciptaan dan hukum-hukum kemasyarakatan. (Muhammad Rasyid Ridla, al-Wahy *al-Muhammady,* Beirut, al- Maktab al-Islamiyy, Cetakan ke-9, 1399 H/1979 M., h. 245-249).

Intisari filsafat ialah berfikir secara mendalam tentang sesuatu; mengetahui apa *(Mahiyah),* 'bagaimana', dan nilai-nilai dari sesuatu itu. Intisari hikmah memahami wahyu secara mendalam dengan yang ada pada diri manusia sehingga mendorong orang yang mengetahuinya untuk beramal dan bertindak sesuai dengan pengetahuannya itu. Dalam proses mengetahui dan memahami wahyu itu, manusia dibantu oleh akalnya dan segala dayanya; pengetahuan yang mendalam sampai pada hakikatnya. Dalam term hikmah itu terkandung pula makna hikmah ilahiyyah, yakni nilai-nilai dan pengetahuan tentang ketuhanan. Sementara dalam term filsafat tidak terkandung kemestian adanya pengetahuan tentang ketuhanan, tentang manfaat dan faidah sesuatu yang direnungkan.

Timbul persoalan: Bagaimana mengukur manfaat dan faidah itu? Apakah alat ukur yang digunakan untuk mengukur manfaat dan faedah tersebut? Alat ukumya tiada lain ialah akal pikiran manusia. Akan tetapi, akal fikiran manusia mungkin salah dan dapat menjerumuskannya ke dalam jurang kenistaan. Oleh karena itu untuk menghindari kemungkinan tersebut, maka digunakan kekuatan dari 'luar' diri manusia, yaitu wahyu Tuhan. Dalam dunia filsafat, seperti filsafat materialisme, kekuatan 'luar' ini dianggap tidak ada. Menurut materialisme, hakikat yang ada hanyalah materj yang terus menerus berubah *(matter in motion).* Materi yang paling tinggi kualitasnya adalah otak manusia.

Filosof adalah orang yang mampu menjawab tantangan zamannya. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan bila sementara orang mendefinisikan filsafat sebagai 'kumpulan pengetahuan pada suatu masa tertentu'. Dengan kata lain, filosof adalah orang yang mempunyai pengetahuan yang berkembang pada zamannya. Sementara *haki'm* adalah orang yang bijaksana; yang memiliki pengetahuan

yang berkembang pada masanya, dan mengetahui hakikatnya. Pengetahuan tersebut mendorongnya untuk berbuat dan bertindak sesuai dengan pengetahuan itu. Dengan demikian, seorang haki'm lebih tinggi dari pada filosof.

Pada hakikatnya, filosof dengan haki'm adalah sama. Sesuatu yang membedakan keduanya adalah cara mencapai kebenaran yang ditempuh masing-masing. Perbedaan antara keduanya bagaikan antar Nabi dengan filosof, hanya saja tingkat kebenaran dan ketinggian pengetahuan serta keistimewaannya berbeda. Nabi dapat memperoleh pengetahuan langsung dari Yang Maha Tahu (Allah) karena Nabi mempunyai daya suci *(quwwah qudsiyyah),* sementara *haki'm* memperoleh hikmah melalui kontemplasi dan pengalaman ajaran Islam secara sempuma. Nabi memiliki mu'jizat. Hakim tidak mempunyai mu'jizat tetapi ia dapat mempunyai *karamah.* Hakim dan Nabi samasama dapat mengetahui dan mencapai kebenaran hakiki dari Tuhan. (Uraian mengenai perbedaan hakiki antara Nabi dengan filosof dapat dilihat dalam uraian Dr. Ibrahiip Madkur, *Fi' al-Falsafat al-Isla'miyyah,* Manhaj Wa Tathbi' quh, Cairo, 'Isa al-babi al-Halabi Wa Syuraka'uh, 1947). Berdasarkan uraian-uraian singkat di atas kini dapatlah di pahami mengapa para penulis kajian filsafat hukum Islam seringkali menggunakan term hikmah dan filsafat dalam pengertian yang sama di satu saat dan dalam pengertian yang berbeda pada saat yang lain.

Dikalangan filosof Barat ada yang tiba pada kesimpulan bahwa Tuhan itu mesti ada yang biasa disebut dengan *necessary being.* Dengan demikian, filsafat dapat dijadikan untuk mengukuhkan kebenaran ajaran agama. Filosof yang menganut aliran ini, antara lain, Immanuel Kant, Thomas Aquinas, dan lain- iaim. Filosof Islam pun demikian, Ibn Rusyd, umpamanya, menyatakan dengan tegas bahwa filsafat wajib dipelajari karena filsafat dapat mengukuhkan keimanan dan kebenaran ajaran agama. Lebih tegas, dalam kitabnya, *Fashl al-Maqa'l fi'ma bam al-hikmah wa al-syariah min al-Ithisha'l,* ia menyatakan bahwa hikmah lebih fciggi dari pada filsafat. Ia hanya mengguna-

kan term filsafat semata-mata melainkan juga term hikmah. (Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqa'l Fi'ma Bain al-Hikmah wa aISyari'ah min al-Msha'l,* Mesir, Da'r al-Ma'arif, 1972, h.32, 36-38).

Penggunaan term hikmah di dunia Islam muncul untuk menunjukkan pemiuran filsafati yang disirami oleh wahyu. Sementara term filsafat muncul (berasal dari Yunani ketika belum muncul agama (Katolik) sehingga ia bertitik tafak dari akal fikiran semata-mata. Kemudian term filsafat masuk ke dunia gereja dan diwarnai oleh gereja sehingga melahirkan filosof-filosof gerejani. Filsafat dijadikan alat pengukuh iman gerejani. Setelah itu term filsafat masuk ke dunia Arab Islam. Sementara itu, di dalam Alqur'an terdapat term hikmah sehingga pada perkembangan filsafat di dunia Islam, kedua istilah tersebut dipakai untuk makna yang sama kendati pun keduannya dapat dibedakan. Dengan demikian, term hikmah adalah term yang khas dari Islam.

Penggunaan Term Hikmah di kalangan Fuqaha.

Para Fuqaha dan ahli Ushul Fiqh seringkali menggunakan term hikmah dalam pengertian 'Illat hukum. Dengan demikian akan dijumpai sebagian Fuqaha ada yang mendefinisikan hikmah sebagai berikut:

> *"Illat-'illat (alasan-alasan hukum) yang ditetapkan berdasarkan akal yang* sesuai *dengan hukum".*

Filsafat (hikmah) Teoritis dan Praktis

Dalam tulisan ini digunakan term hikmah dalam pengertian filsafat dengan merujuk kepada pendapat Ibn Sina (w.328 H/1087 M), sebagai berikut:

الحِكْمَةُ اِسْتِكْمَالُ النَّفْسِ الإِنْسَانِيَّةِ بِتَصَوُّرِ الأُمُوْرِ وَالتَّصْدِيْقِ بِحَقَائِقِهَا عَلَى قَدْرِ الطَّاقَةِ البَشَرِيَّةِ

Artinya: Hikmah (filsafat) ialah usaha penyempurnaan diri manusia dengan membentuk konsep-konsep tentang segala sesuatu pengujian (judgment) hakikat-hakikatnya (baik secara teoritis maupun praktis-empiris) sesuai dengan kadar kemampuan manusia.

Definisi hikmah di atas menghendaki adanya dua cabang filsafat. Pertama, filsafat teoritis *(al-Hikmah al-Nazariyyah).* Kedua, filsafat praktis (al-Hikmah al-Amaliyyah). Filsafat teoritis ialah filsafat yang berkenaan dengan konsep-konsep yang kita ketahui sebagai dasar pembinaan dan pengembangan hukum Islam. Filsafat praktis ialah filsafat yang berkenaan dengan konsep-konsep yang dikembangkan dari praktek-praktek kehidupan dan hukum yang dilaksanakan. Kedua cabang filsafat ini mempunyai tiga cabang yang berasal dari ajaran agama *(syari'ah ila'hiyyah)* yang dipadukan dengan daya nalar akal manusia. Cabang- cabang filsafat teoritis itu ialah:

1. Filsafat alam *(al-Hikmah al-Thabi'iyyah),* yaitu filsafat yang berkenaan dengan apa yang terjadi dalam gerak dan perubahan *(al-harakah wa al- tagayyur).*
2. Filsafat matematika *(al-Hikmah al-Riya'dlliyyah),* yaitu filsafat yang berkenaan dengan keberadaan segala sesuatu yang existensinya bergantung kepada materi dan gerak *(al-Maddah wa al-harakah).* Akan tetapi, definisinya tidak bergantung kepada adanya materi dan gerak itu. Umpamanya. konsep manusia tidak perlu kepada pengertian bahwa bentuknya terdiri dari daging dan tulang.
3. Filsafat pertama *(al-Hikmah al-u'la'),* yaitu sesuatu yang keberadaannya dan definisinya tidak memerlukan kepada materi dan gerak, baik dari semacam zat, seperti zat Yang Esa (Tuhan sekalian alam), maupun sifat-sifat, seperti kesatuan *(al-wahdah)* atau kemajemukan *(al-katsrah),* dan sebagainya. Filsafat ke tiga ini dikatagorikan filsafat yang tertinggi. Dengan demikian filsafat ketuhanan atau teologi, termasuk ke dalam katagori ketiga ini.

Sedangkan filsafat matematika dikatagorikan ke dalam filsafat menengah. Filsafat alam merupakan cabang filsafat teoritis terendah dari ketiga cabang filsafat teoritis.

Filsafat teoritis dibangun dengan tujuan untuk mencapai suatu kebenaran yang meyakinkan tentang segala yang wujud yang keberadaannya tidak bergantung kepada perbuatan manusia. Tujuannya ialah tercapainya apa yang disebut al-Ra'yu semata, yakni tercapainya kebenaran rasional. Filsafat praktis tidak hanya semata-mata bertujuan mencapai kebenaran, akan tetapi kebenaran itu dijadikan dasar bagi tindakan. Tujuannya ialah tujuan praktis, yaitu kebaikan bahkan bukan hanya kebaikan semata melainkan kebaikan dan kebenaran. Filsafat praktis ini terbagi atas tiga cabang:

1. Filsafat kewarganegaraan *(al-hikmah al-madaniyyah*), yaitu filsafat yang bertujuan untuk, mengetahui cara-cara yang harus ditempuh oleh manusia selaku individu dan anggota masyarakat dalam hubungannya antara satu dengan lainnya dan untuk dapat saling tolong menolong dalam rangka kelanggengan dan kemaslahatan berbagai kelembagaan dalam masyarakat demi kelanggengang manusia.
2. Filsafat keluarga *(al-hikmah al-manziliyah),* yaitu filsafat yang bertujuan untuk memelihara dan mengetahui berbagai hubungan yang mesti berwujud di antara individu dengan individu dalam rumah tangga yang membentuk keturunan sistem keluarga, kesempumaan hubungan kekeluargaan antara suami, isteri, anak, orang tua, majikan-hamba, dan sebagainya.
3. Filsafat akhlak *(al-hikmah al khuluqiyyah),* yaitu filsafat yang bertujuan untuk mengetahui dan mengamalkan keutamaan-keutamaan akhlak dan cara-cara pensucian diri; mengetahui akhlak yang tercela untuk dihindari dan akhlak yang mulia untuk diamalkan.

Kedua cabang filsafat, teoritis dan praktis ini berdasarkan, dan berasal dari ajaran agama serta diperoleh dengan kesempurnaan daya nalar akal manusia. Dengan demikian, barang siapa yang mencapai kesempurnaan dalam dirinya, dua cabang filsafat seperti yang diuraikan di atas serta mempraktekkan apa yang diketahuinya itu, maka orang itu telah memperoleh hikmat sebagaimana yang dimaksud firman Allah dalam surat kedua al-Baqarah ayat 126.

وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾

Artinya: "Allah memberikan hikmah kepada orang yang dikehendaki-Nya. Dan barang siapa yang diberikan kepadanya hikmah, maka sesungguhnya ia telah memperoleh kebajikan yang banyak".

Berdasarkan uraian di atas, dapatlah diketahui bahwa para mujtahid dan fuqaha adalah para filosof juga. Fuqaha adalah filosof hukum Islam, sebagai cabang dari filsafat Islam, baik filsafat teoritis maupun filsafat praktis.

Hikmah Menurut Ahli Tafsir

Di kalangan ahli tafsir atau mufasir, hikmah'mempunyai konotasi tersendiri. Al-Ragi'o al-Isfahani menjelaskan bahwa hikmah ialah perolehan kebenaran dengan perantaraan ilmu dan akal. Kalau hikmah yang dimaksud itu berasal dari Allah, maka itu berarti pengetahuan tentang segala sesuatu yang ada dan keberadaannya itu begitu tegar. Apabila hikmah itu berasal dari manusia, maka berarti pengetahuan tentang segala yang ada dan mengeijakan segala bentuk kebajikan. Makna hikmah seperti inilah yang diberikan kepada Lukman a.s.

Abu Hayyan, penulis al-Bahr al-Muhi'th, menyebutkan dua puluh sembilan pendapat tentang makna hikmah. Makna-makna itu, antara lain, "Kebenaran dalam bertutur kata dan bertindak", "memperbaiki agama dan dunia", "mengosongkan jiwa untuk menyiapkan diri menerima ilharh", dan sebagainya. Sedangkan Muhammad Abduh, seperti halnya Rasyid Ridla, mengatakan bahwa hikmah adalah pengetahuan yang benar yang merupakan sifat yang kokoh pada diri seseorang sehingga ia dapat menguasai kehendaknya yang menghasilkan dan mengarahkannya kepada amal perbuatan yang sesuai dengan kebenaran itu. Sementara itu, ketika ia mengartikan hikmah dalam ayat 269 surat al- Baqarah, ia akan menyatakan bahwa hikmah dalam ayat tersebut berarti "akal yang cerdas". Ibnu "Abbas mengartikan "pengetahuan tentang segala isi Alqur'an, baik pengetahuan yang merupakan petunjuk-petunjuk Ilahi maupun hukum-hukum yang disertai "illat dan hikmah-hikmahnya. (Lihat Tafsir al-Bahr al-Muhi'th, juz iii, h.320; Ibn Katsir, iii, h.486; al- Qurthubi, al-ja'mi' Li al-ahka'm al-Qur'an, xiv, h.183; Tafsir al-Razi, iv, h.74. Bandingkan dengan Muhammad bin Idris al-Syafi'i, al-Risalah, h.252).

Dari kata hikmah ini dipetik kata sintaksisnya, seperti haki'm dan mahkamah. Kata haki'm telah menjadi sifat dan nama Allah sebagaimana Ia menyipati diri-Nya sendiri dalam Alqur'an sebanyak sembilan puluh tujuh kali. Ia pun menyifati ayat-ayat dalam kitab-Nya dengan sebutan mahkamah seperti yang terdapat dalam surat ketiga Ali 'Imran ayat 7. Surat Alqur'an pun disebut mahkamah seperti yang dinyatakan di dalam surat Muhammad ayat 20. Kata hikmah dalam Alqur'an terdapat dalam dua puluh tempat yang dapat disimpulkan mengandung tiga makna, yaitji:

Pertama, hikmah dalam pengertian *al-Istibsha'r fi'al-ummu'r* yakni penelitian terhadap segala sesuatu secara cermat dan mendalam dengan menggunakan akal. Hikmah yang bermakna seperti ini, antara lain, terdapat dalam surat al- Baqarah ayat 269.

Kedua, hikmah yang bermakna "memahami rahasia-rahasia hukum dan maksud-maksudnya", seperti yang terdapat dalam surat ketiga Ali 'Imran ayat 164 berikut ini:

لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ

Artinya: Sesungguhnya Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara mereka seorang Rosul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan jiwa mereka, dan mengajarkan mereka al-Kitab dan al-Hikmah.

Ketiga, hikmah berarti kenabian (al-Nurbuwwah), yakni kenabian sebagaimana fnman Allah dalam surat ke-38 Shad, ayat 20 berikut ini:

وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ

Artinya: Dan telah Kami berikan kepadanya hikmah (kenabian) dan kata-kata yang dapat memisahkan antara kebenaran dan kebatilan.

Demikian pula firman Allah surat ke-4 al-Nisa' ayat 54 berikut ini:

فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَـٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا

Artinya: Maka sungguh kami berikan kepada keluarga Ibrahim kitab-kitab dan al-hikmah (kenabian) dan Kami berikan kepada mereka itu pemerintahan yang besar.

Berdasarkan kepada pengertian ini, maka hikmah herarti nubuwwah.

Sebagian ulama menegaskan bahwa Lukman adalah seorang Nabi (Lihat al- Qur'an furat ke-31, surat Lukman ayat 12-19; Hasbi Ash-Shiddiqie, Falsafah Hukum Islam, Jakarta, Bulan Bintang, cetakan pertama, 1975, h.28-30)

B. Syari'ah

Syari'ah dalam bahasa Arab berarti "tempat air minum yang selalu menjadi tempat tujuan, baik tujuan manusia maupun binatang". Syari'ah dalam pengertian ini kemudian berubah menjadi sumber air dalam arti sumber kehidupan yang dapat menjamin kehidupan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, syari'ah dalam istilah hukum Islam berarti hukum-hukum dan tata aturan yang disampaikan Allah kepada hamba-hamba-Nya". Dengan demikian, syari'ah dalam pengertian ini adalah wahyu, baik dalam pengertian *al-Wahy al-Matluww* (Alqur'an), maupun dalam pengertian *al-Wahy gair al-Matluww* (sunnah). Syari'ah dalam pengertian ini berarti sumber hukum Islam yang tidak berubah sepanjang masa. Akan tetapi, syari'ah kadang-kadang berkonotasi sumber hukum Islam yang tidak tetap dan tidak berubah sepanjang masa dan sumber Hukum Islam dapat berubah atau berkembang. Oleh karena itu, syari'ah berarti sumber Hukum Islam yang meliputi Ai-Qur'an, Sunnah (Hadist), Ijma', dan ijtihad para sahabat, ijtihad tersebut bisa berupa qiyas yakni penetapan hukum dengan menemukan bentuk-bentuk hubungan (al-Qur'an), tanda-tanda *(al-ama'ra't),* dan dalil-dalil (Salam Madzkur, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Isla'miyy).*

Syari'ah dalam literatur hukum Islam mempunyai tiga pengertian. Pertama, syari'ah dalam arti sumber hukum yang tidak dapat berubah sepanjang masa. Kedua, syari'ah dalam pengertian sumber hukum Islam, baik yang tidak berubah sepanjang masa maupun sumber hukum Islam yang dapat berubah. Ketiga, syari'ah dalam pengertian hukum-hukum yang digali (berdasarkan atas apa yang disebut al-Istinba'th) dari Al-Qur'an dan Sunnah; hukum sebagaimana yang, diinterpretasikan dan dilaksanakan oleh para Sahabat,

ijtihad para mujtahid, dan hukum-hukum yang dihasilkan dengan metode qiyas dan metode-metode hukum lainnya.

Berdasarkan pengertian terakhir itulah kiranya Syekh Mahmud Syahut mendefinisikan syari'ah sebagai berikut:

> "Syari'ah ialah hukum-hukum yang digariskan Allah, atau dasar-dasar hukum yang digariskan Allah agar manusia dapat mempedomaninya dalam hubungan-hubungannya dengan TuhanNya, hubungannya dengan sesama saudaranya yang muslim, hubungan-hubungannya dengan alam dan hubungannya dengan kehidupan".

Definisi syari'ah yang diungkapkan Syaltut di atas pada hakikatnya sama dengan syari'ah dalam pengertian wahyu, atau nass dalam arti teks-teks hukum. Syari'ah dalam definisi di atas adalah dasar-dasar hukum Islah yang bersifat umum yang dapat dijadikan pedoman manusia daiam hubungan-hubungan berikut:

1. Hubungan manusia dengan Tuhannya dengan jalan penunaian kewajiban-kewajiban keagamaannya seperti, solat dan puasa. Hubungan-hubungan ini kemudian melahirkan Fiqh Ibadah.
2. Hubungan manusia dengan saudaranya sesama kaum Muslimin. Hubungan ini dapat dilakukan dengan jalan pertukaran kasih sayang antara satu sama lain, dan tolong menolong yang tiada putus-putusnya, hukum-hukum yang khusus demi terbentuknya keluarga. Hubungan-hubungan ini kemudian diatur dalam hukum Munakahat, hukum Kewarisan, dan Fiqh Mu'amalah.
3. Hubungan sesama manusia dengan cara saling bantu-membantu dalam menciptakan kemajuan kehidupan secara umum dan perdamaian dunia yang diatur antara lain oleh Fiqh Dusturi dan Fiqh Duwali.
4. Hubungan manusia dengan alam memberi kemungkinan kepada umat manusia secara bebas dalam meneliti alam semesta ini serta

memanfaatkan hasil-hasil penelitian tersebut bagi kemajuan dan ketinggian martabat umat manusia.

5. Hubungan manusia dengan kehidupannya melalui pemenuhan berbagai kenikmatan hidup, kesejahteraan dan kemakmurannya sepanjang yang dihalalkan Tuhan, tanpa berlebih-lebihan dan melampaui batas-batas kepatutan. Hubungan-hubungan ini kemudian diatur dalam Fiqh Mu'amalah.

Pembentukan hukum-hukum yang mengatur hubungan-hubungan sebagaimana disebut di atas itulah kemudian dikenal istilah tasyri', suatu kata yang seakar dengan kata syari'ah.

Tasyri'

Dalam bahasa Arab dijumpai kata *shara'a* yang berarti membuat jalan raya, suatu jalan besar yang menjadi jalan utama. Dengan demikian, kata tasyri' berarti pembentukan jalan raya itu.

Dari pengertian *tasyri'* seperti ini kemudian digunakan di kalangan ahli hukum Islam dalam arti pembentukan garis-garis besar hukum Islam, pembentukan teori-teori hukum Islam. Oleh karena itu, term tasyri' berarti pembentukan hukum Islam *secara* sistematis; pembentukan hukum-hukum teoritis dan hukum-hukum praktis. Dengan demikian, di dalam term *tasyri'* terkandung dua unsur, unsur wahyu dan unsur akal yang telah bekerja dalam menggali hukum-hukum yang disebut ijtihad.

Karena adanya dua unsur dalam pembentukan tasyri' seperti diuraikan di atas, maka dikenal dua istilah; *tasyri' samawiy* dan *tasyri' wad'iy. Tasyri' samawiy* yaitu peraturan perundang-undangan yang mumi dari Pembuat Hukum, yaitu Allah. Adapun. *Tasyri' wad'iy* ialah peraturan perundang-undangan yang dibuat dan dirumuskan oleh manusia yang didasarkan atau dengan referensi *tasyri' samawiy.*

C. FIQH

Fiqh dalam bahasa Arab berarti faham, pengertian atau pengetahuan. Fiqh dalam pengertian ini seperti yang tercantum dalam surat ke-9 al-Taubah ayat 87

رَضُوا۟ بِأَن يَكُونُوا۟ مَعَ ٱلْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ

Artinya Mereka rela berada bersama orang-orang yang tidak perperang (yaitu anak-anak, wanita dan orang-orang lemah), dan hati mereka telah dikunci mati, maka mereka tidak mengetahui (kebahagiaan beriman dan berjihad).

Fiqh dalam tradisi ahli-ahli hukum Islam sama dengan istilah 'Ilm al-syari'ah j (ilmu syari'ah), yaitu pengetahuan tentang syari'ah; pengetahuan tentang hukum-hukum perbuatan mukallaf secara terinci berdasarkan dalil-dalil dari al-Qur'an dan Sunnah dengan cara istinba'th al-ahka'm, yakni penggalian, penjelasan dan penerapan hukum.

Penggunaan istilah fiqh pada awainya mencakup hukum-hukum Agama secara keseluruhan, baik hukum-hukum yang berkenaan dengan keyakinan *('aqa'id)*, maupun yang berkenaan dengan hukum-hukum praktis (amaliah) dan akhlak. Oleh karena itu dijumpai istilah al-fiqh al-akbar dan al-fiqh al-asgar. Kedua istilah ini mulai diperkenalkan oleh Abu Hanifah. Al-Fiqh al-Akbar berkonotasi ushu'l al-di'n yang kemudian dikenal pula dengan nama Ilmu Tauhid, Ilmu Kalam, Ilmu 'aqa'id, dan 'Aqidah. Adapun *al-Fiqh al-asyar* berkonotasi Ushul al-Fiqh, yakni dasar-dasar pembinaan Fiqh atau metodologi hukum Islam.

Bersamaan dengan perkembangan Islam ke berbagai belahan dunia, term fiqh pun berkembang hingga digunakan untuk nama-nama bagi sekelompok hukum-hukum yang bersifat praktis. Dalam peraturan perundang-undangan Islam dan sistem Hukum Islam Fiqh didefinisikan sebagai berikut:

"Hukum-hukum yang dibentuk berdasarkan syari 'ah, yaitu hukum-hukum yang penggaliannya memerlukan renungan yang mendalam, pemahaman atau pengetahuan, dan ijtihad".

Dengan demikian, makna fiqh telah mejadi suatu nama ilmu yang mempunyai makna tertentu atau istilah khusus di kalangan ahli-ahli hukum Islam. (Cf.Fazlur Rahman Islam, Chicago-London, Chicago University Press, second edition, 1979, p. 100) Suatu pegetahuan hukum Islam yang sistematis.

Rasyid Rida mengartikan fiqh sebagaimana yang terdapat dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

"Faham yang mendalam tentang hakikat-hakikat seseorang yang mempunyai pengetahuan tersebut akan menjadi bijaksana yang sempurna dan teguh".

Pengertian fiqh nampak jelas lebih luas dari sekedar faham. Fiqh berarti memahami kehendak pembicara sebagaimana yang diucapkannya; faham dan mengerti kehendak Allah dengan segala firman-firman-Nya. Namun demikian, karena peringkat kemampuan dan martabat manusia itu tidak sama, maka kemampuan memahami kehendak dan Wahyu Allah pun berbeda pula. Inilah sebabnya fiqh identik dengan 'ilm al-syari'ah. Sebagaimana halnya suatu ilmu mempunyai tingkat kebenaran yang relatif atau zanniyy. Maka fiqh pun sifatnya adalah relatif atau zanniyy. Dari sisi ini kiranya dapat dimengerti mengapa Ibn Qayyim mengatakan. (Ibn Qayyim al-Jauziyah, A'lam al-Muwaqqi'in Beirut, Dar al-jail, [T.th.], 111,3)

Artinya: Perubahan dan perbedaan fatwa hukum dapat terjadi karena perubahan dan perbedaan waktu, ruang, kondisi, niat dan manfaat.

BAB II

FILSAFAT HUKUM DAN FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Filsafat Hukum

Istilah filsafat hukum adalah istilah yang lazim dipergunakan di lingkungan Fakultas Hukum di Indonesia. Plada zaman Hindia Belanda dahulu, istilah yang dipergunakan Rechsthoge School adalah wijsbergeerte van recht seperti yang terekam dalam kurikulum 1933 yang terdapat dalam almanak Rechtshoge School 1933. Istilah ini sama dengan istilah recht philosofie yang banyak dipergunakan para penulis filsafat hukum Belanda. Para pakar hukum Jerman menggunakan istilah *philosopie des recht.* (Lili Rasyidi, Dasar-Dasar Filsafat Hukum, Bandung, Alumni, 1982, h. 1-5; Thomas Morawetz, The philosofie of law, New York-London, Macmillan Publishing Co, Inc,-Collier macmillan Publisher, 1980, h.5-10). Ada pun di negara-negara yang menggunakan bahasa Inggris sebagai bahasa pengantarnya dikenal berbagai istilah, seperti philosophy of law)] (Cairs, Legal Philosophy from Plato to Hegel, 1949), legal philosophy (Friedman, Legal Theory, 1945)] legal theory. (Utrecht, Pengantar dalam Hukum di Indonesia, Jakarta, Ichtiar)], dan istilah-istilah seperti; jurisprudence of right dan Theory of Justice, sedangkan di Prancis digunakan istilah philosophy du droit (Rosco Pound, An Introduction to Philosophy of Law, 1922) Menurut Utrech, filsafat hukum menyangkut persoalan-persoalan; adanya hukum dan tujuannya berlakunya hukum dan keadilan. Oleh karena itu menurut Utrecht, filsafat hukum

memberi jawaban atas pertanyaan-pertanyaan seperti; apakah hukum itu? apa sebabnya kita mentaati hukum? Apakah keadilan yang menjadi ukuran untuk menilai baik buruknya hukum itu? (Soerjono Soekanto, Pengantar Penelitian Hukum, Jakarta, Ul-Press, 1982, h. 24)

Filsafat hukum berbeda dengan ilmu hukum. Untuk membedakan antara seorang ahli hukum dengan filosof hukum dapat disimak dari contoh berikut ini. Seorang hakim, penalogis, dan pengacara mengasumsikan bahwa kita dapat dan mesti membedakan antara pelaku tindak kejahatan yang harus mempertanggungjawabkan tindakannya oleh si pelaku kejahatan itu sendiri, dengan pelaku kejahatan yang tidak bisa dituntut mempertanggungjawabkan tindakan kejahatan itu. Pelaku tindak pidana kejahatan yang tidak dapat dituntut untuk mempertanggungjawabkan tindakan kejahatannya adalah seperti orang sakit jiwa, orang yang melakukan kejahatan karena terpaksa, dan seterusnya.

Jika ahli hukum menyatakan bahwa kita dapat dan mesti membedakan pelaku tindak kejahatan yang harus dituntut pertanggungan jawabnya atas tindakannya dan yang tidak dapat dituntut pertanggungan jawabnya atas tindakannya, maka filosof hukum mempertanyakan: Mengapa kita membuat perbedaan tersebut; apakah hal itu disimpulkan secara konsisten dari berbagai kasus yang berbeda-beda atau hanyalah karena justifikasi belaka. (Thomas Morawitz, The Philosophy of Law, New York-London, Macmillan Publishing Co. Inc.,-Collier Macmillan Publisher, 1980, h7)

Dapatlah diketahui bahwa obyek filsafat hukum adalah segala hal yang ada di luar jangkauan ilmu-ilmu hukum, misalnya tentang:

a. Apakah hakikat hukum itu; siapakah pembuat hukum yang sesungguhnya; apa yang disebut perbuatan hukum, dan siapa yang harus mentaati hukum itu.
b. Apakah keadilan itu.
c. Apakah tujuan hukum itu;
d. Bagaimana hubungan antara hukum dengan kekuasaan, dll.

Berdasarkan uraian di atas dapatlah dinyatakan bahwa seorang filosof hukum akan mengartikan hukum sebagai jalinan nilai-nilai. Nilai-nilai tersebut akan dirumuskan sebagai konsepsi-konsepsi abstrak dalam diri manusia dan apa yang dianggap baik untuk dilaksanakan dan apa yang buruk untuk dihindari.

(Purnadi Purbacaraka, S.H., dan Prof Dr. Saijono Soekanto, S.H., M.A., Perihal Keadilan Hukum, Bandung, Alumni, 1979, h.l) . Dari sudut ini dapat dimengerti mengapa para pakar hukum di Indonesia mendefinisikan filsafat hukum sebagai perenungan dan perumusan nilai-nilai, misalnya: penyerasian antara ketertiban dengan ketentraman; antara kelanggengan atau konservatisme dengan pembaharuan. Dengan kata lain, filsafat hukum menjawab pertanyaan-pertanyaan yang tidak terjawab oleh ilmu hukum.

B. Filsafat Hukum Islam

Filsafat hukum Islam atau *fakafat al-tasyri' al-isla'miyy; hikmatal-tasyri'* atau *asra'r al-syari'ah*, seperti halnya filsafat hukum dalam pengertian yang dikenal di lingkungan Fakultas Hukum di Indonesia. Filsafat hukum Islam dapat dinyatakan sebagai bagian dari kajian filsafat hukum secara umum.

Filsafat hukum Islam sebagaimana filsafat pada umumnya menjawab pertanyaan-pertanyaan yang tidak terjangkau oleh ilmu hukum. Demikian juga tugas filsafat hukum Islam seperti halnya tugas filsafat pada umumnya yang mempunyai dua tugas: Pertama, tugas kritis dan, kedua, tugas konstruktif. Tugas kritis filsafat hukum Islam ialah mempertanyakan kembali paradigma-paradigma yang telah mapan di dalam hukum Islam. Sementara tugas konstruktif filsafat hukum Islam ialah mempersatukan cabang-cabang hukum Islam dalam kesatuan sistem hukum Islam sehingga nampak bahwa antara satu cabang hukum Islam dengan lainnya tidak terpisahkan. Dengan demikian, fikafat hukum Islam mengajukan pertanyaan-pertanyaan: Apa hakikat hukum Islam; hakikat keadilan; hakikat pembuat hukum;

tujuan hukum; sebab orang harus taat kepada hukum Islam; dan sebagainya.

C. Obyek Filsafat Hukum Islam

Obyek fikafat hukum Islam meliputi obyek teoritis dan obyek praktis. Obyek teoritis fikafat hukum Islam adalah obyek kajian yang merupakan teori-teori hukum Islam yang meliputi:

a. Prinsip-prinsip hukum Islam;
b. Dasar-dasar dan sumber-sumber hukum Islam;
c. Tujuan Hukum Islam;
d. Asas-asas hukum Islam, dan
e. Kaidah-kaidah hukum Islam.

Obyek filsafat hukum Islam teoritis ini seringkali disebut obyek falsafat al- tasyri'. Sementara obyek praktis filsafat hukum Islam atau obyek falsafat al-syari'ah atau asra'r al-syari'ah meliputi jawaban atas pertanyaan-pertanyaan, seperti:

1. Mengapa manusia melakukan muamalah; dan mengapa manusia harus diatur oleh hukum Islam?
2. Mengapa manusia harus fnelakukan ibadah, seperti solat?
3. Apa rahasia atau hikmah yang terkandung dalam pelaksanaan puasa, haji, dan sebagainya?

Menurut Syah Waliyullah al-Dahlawi, ilmu-ilmu agama itu berlapis-lapis. Kira-kira lapirsan itu bagaikan buah kelapa. Induk ilmu agama adalah ilmu-ilmu hadis *('ulum al-Hadi'ts)* dan ilmu tafsir *('ulu'm al-Qur'an).* Ilmu yan gpaling nampak sebagai "kulit" kelapa adalah ilmu hadis; yakni tenteng sahih dan dlaifnya hadis serta kritik-kritik yang dilakukan pakar hadis. Fteringkat selanjutnya adalah ilmu tentang makna-maknanya yang asing serta penyelesaian berbagai problemnya. Peringkat berikutnya adalah tentang makna-makna

hukum serta bagaimana proses penggalian hukum dari Al-Qur'an dan Sunnah dengan qiyas, atau argumentasi lainnya sehingga diketahuilah mana nash dari Al-Qur an dan Sunnah itu yang termasuk ke dalam kategori mansu'kh, na'sikh, dan marju'h. Ilmu tentang penggalian hukum Islam atau istinba'th al-ahka'm yang dapat pula disebut sebagai metodologi hukum Islam diibaratkan daging kelapa atau biji buah dari suatu ilmu. Metodologi hukum Islam ini dianggap kebanyakan ulama sebagai 'isi' ilmu agama. Sementara bagi al-Dahlawi, isi dari ilmu-ilmu agama itu adalah *asra'r al-di'n* (rahasia-rahasia agama) yang tiada lain adalah filsafat hukum Islam. Ilmu ini membahas tentang rahasia-rahasia perbuatan muslim mukalaf serta noktah-noktah yang dapat memberikan kelapangan jiwanya.

Metode untuk mengetahui dan menggapai rahasia-rahasia hukum itu ialah dengan metode yang disebut al-Dahlawi *'ilmun laduniyyun* yang secara harfiah berarti ilmu perolehan langsung dari Allah. Ilmu ini hanya mungkin diperoleh setelah seseorang menguasai dengan sempuma ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu ketuhanan sehingga ia mendapat ilmu 'perolehan' itu langsung dari Allah; kalbunya telah terpenuhi oleh rahasia-rahasia yang diberikan Allah. Ungkapan Al-Dahlawi mengenai ilmu ini dikutipkan di bawah ini. (Syah Waliyullah bin Ahmad abd al-Rahman al-Dahlawi).

Bagaimanapun juga, rahasia-rahasia hukum itu tidak akan dapat diperoleh, kecuali oleh orang yang telah menguasai ilmu agama secara keseluruhan serta menguasai ilmu ketuhanan. Akan tetapi, kebenaran yang diperolehnya itu tidaklah mumi dari Allah, kecuali bagi siapa yang dilapangkan dadanya untuk memperoleh 'pengetahuan atau ilmu dari-Nya' (hikmah ladu'niyyah; philosophia perenis) dan kalbunya penuh dengan rahasia-rahasia ketuhanan, hikmah *(dzauqiyyah dzauqiyyah; iluminasi)*. Setelah seseorang mencapai keadaan seperti tersebut di atas, maka ia dapat menuntun alam agar air pertama (hukum-hukum) yang digalinya dari sumur (Al-Qur'an dan Sunnah) itu mulai mengalir. Orang itu mulai mengetahui hukum dan rahasia- rahasianya sehigga ia pandai dalam mengambil kepu-

tusan serta pandai dan trampil dalam menentukan arah hukum yang baik; mengetahui bagaimana menggali dasar-dasar hukum serta arah penerapannya; mengetahui bagaimana membentuk kaidah-kaidah hukum serta dalil-dalilnya yang didukung oleh dalil-dalil 'aqli dan naqli.

D. Manfaat Studi Filsafat Hukum Islam

Uraian-uraian di atas kiranya cukup menjelaskan kepada kita bahwa kajian filsafat hukum Islam akan memberikan pengetahuan hukum Islam secara utuh kepada ahli hukum yang mengkajinya. Filsafat hukum Islam diperlukan bagi pengkajian mendalam setiap cabang ilmu hukum Islam. Pengkajian filsafat hukum Islam memungkinkan pemahaman Islam secara menyeluruh (ka'ffah) dengan keterkaitan dan hubungan yang terjalin dengan ilmu-ilmu agama lainnya, baik ilmu kalam, filsafat, dan tasawwuf, ilmu-ilmu Alquran dan hadits.

BAB II

KEMESTIAN KEBERADAAN DAN KEMAHAESAAN TUHAN (TAUHI'D: *WA'JIB AL-WUJU'D*)

Daya fikir manusia berada dalam ruang lingkup yang terbatas sebagaimana halnya daya manusia lainnya, seperti indera penglihat (mata), indera pendengar (telinga), indera pencium (hidung), indera perasa (lidah) dan indera peraba (kulit). Dinyatakan dalam al-Qur'an bahwa ilmu yang dapat dikuasai oleh manusia hanya sedikit. Secara tegas al-Qur'an menyatakan hal itu dalam surat Bani 'Isra'il ayat 85 berikut ini:

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Artinya: Orang-orang bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Katakanlah: Ruh adalah urusan Tuhanmu. Kamu hanya sedikit saja diberi ilmu.

Akal dan kekuatan manusia tidaklah lahir dari kekuatan manusia itu sendiri melainkan terdapat kekuatan dari Akal yang maha.Agung, yaitu Allah SWT. Allah itu tidak dapat diketahui dengan perantaraan panca indera manusia. Ia dapat diketahui melalui alat yang disebut akal yang berpusat di dalam kalbu. Tuhan pun dapat diketahui melalui intizar yakni penelitian atas fenomena-fenomena alam yang merupakan tanda-tanda keberadaan-Nya *(a'ya'tihi).* Filsafat adalah

suatu cara yang ditempuh manusia untuk "mencari" Tuhan. Akan tetapi, Tuhan sendiri dengan cara- Nya sendiri memperkenalkan diri-Nya melalui malaikat yang menyampaikan wahyu- Nya kepada utusan-utusan-Nya (Rasul). Dengan demikian, manusia dapat mengetahui Tuhan dengan cara yang cepat; dengan mempelajari wahyu serta mempercayai atau meyakininya. Manusia dapat mengenal Tuhan dari "Bawah" ke Atas", antara lain, melalui filsafat. Sebaliknya, Tuhan, dari "Atas" ke "Bawah" memperkenalkan diri-Nya dengan perantaraan wahyu-Nya. Akhimya, manusia dapat menemukan Tuhannya, baik setelah melalui- berbagai bentuk kontemplasi filosofis, maupun melalui kepercayaan (*true belief*) atas wahyu.

Filsafat ketuhanan dan kemahaesaarvNya ini menyajikan beberapa argumen tentang kemestian adanya Tuhan. Airgumen-argumen ini dikelompokkan ke dalam argumen-argumen ontologis; argumen kosmologis, argumen teleologis, argumen moral; dan argumen epistemologis. Walaupun argumen-argumen tersebut mempunyai dasar logika yang logis dan rasional, tetapi tidak terlepas dari berbagai kritikan. Adanya kritikan-kritikan tersebut tidaklah mengherankan karena bagaimana pun juga suatu produk filsafat hanya memuaskan rasio sementara dalam beragama lebih menekankan kepada keyakinan. Tetapi perlu juga dicatat, sebagaimana yang dinyatakan Plato, bahwa sebelum orang mencapai pengetahuan dari ketidaktahuannya, ia mesti melewati pintu keyakinan terlebih dahulu. Tidak ada mu apa pun yang tidak diawali dengan keyakinan. Disinilah keyakinan atau Iman sangat menentukan keberhasilan seseorang dalam menggali ilmu agama. Tidak heran jika di kalangan para pengkaji perbandingan agama, seperti riurchison mengatakan bahwa seorang yang mengkaji suatu agama tanpa melaksanakan ajaran agama yang dipelajarinya, ia tidak akan mendapatkan apa-apa alias nonsense ! (John A.Hutchison, Path of Faith, Mc Craw Hill, Inc., New York, 1969, h.8-9)

A. Argumen Ontologis

Ontologi adalah teori tentang hakikat wujud; tentang hakikat yang ada. Argumen ontologis tidak banyak berdasarkan atas alam nyata atau empirik ini. Argumen ontologis tentang hakikat wujud ini semata-mata berdasarkan atas argumen-argumen logika yang logis dan rasional.

Argumen ontologis pertama kali diajukan oleh Plato (428-348 SM) dengan teori ideanya. Menurut Plato, tiap-tiap yang ada di alam nyata ini mesti ada ideanya. Idea yang dimaksud Plato adalah definisi atau konsep universal dari setiap sesuatu. Kuda, umpamanya, mempunyai idea atau konsep universal.

Idea atau konsep universal ini berlaku untuk tiap-tiap kuda yang ada dalam ajam nyata ini, baik kuda kecil, kuda zebra, kuda hitam, kuda mati ataupun kuda hidup. Idea kuda itu ialah faham, gambaran atau konsep universal yang priaku untuk seluruh kuda di mana pun kuda itu berada, baik di Indonesia, Malaysia, Eropa, Australia dan sebagainya. Manusia pun mempunyai idea. Idea rranusia adalah badan hidup yang kita kenal dan bisa berfikir. Idea tentang rnanusia adalah binatang yang berfikir atau homo sapiens hayawa'nun nathiq.

Konsep binatang berfikir ini bersifat universal yang berlaku untuk seluruh manusia yang berbadan kecil dan besar, manusia yang muda dan tua, manusia laki-laki dan perempuan, manusia Erpoa, Asia dan sebagainya.

Setiap sesuatu di alam ini pun mempunyai idea. Idea inilah yang merupakan hakikat sesuatu itu. Idea inilah yang menjadi dasar wujudnya sesuatu itu. Idea- idea itu berada dalam alam tersendiri yang disebut alam idea. Alam idea berada daiam alam tersendiri yang bersifat kekal. Dengan demikian, benda-benda yang kita lihat di alam nyata yang senantiasa berubah-rubah ini bukanlah hakikat, melainkan bayangan dari idea-ideanya yang ada di alam idea. Wujud yang sesungguhnya, yang hakiki dan asli dan kekal lagi tetap ada di alam idea; bukanlah benda-benda yang dapat ditangkap oleh pancaindera.

Idea-idea yang ada di alam idea itu adalah tujuan dan sebab dari wujud benda-benda.

Idea-idea tidak bercerai berai tanpa ada hubungan antara satu sama lain, melainkan semuanya itu bersatu dalam idea tertinggi yang diberi nama Idea.Kebaikan atau The Absolute Good, yaitu Yang Mutlak Baik, yang Mutlak Baik itu adalah sumber, tujuan, dan sebab dari segala yang ada.

Yang Mutlak Baik itu disebut juga Tuhan. Berdasarkan teori inilah Plato berusaha membuktikan bahwa alam bersumber pada sesuatu kekuatan gaib yang bemama The Absolute Good atau Yang Mutlak Baik.

Argumen ontologis ini pun dikemukakan juga oleh filosof-filosof gerejani, seperti, oleh St. Agustine (354-430 M), St. Anselm (1033-1109), dan bapak rasionalisme, Rene Descartes (1598-1650 M).

Menurut Agustine, manusia mengetahui dari pengalamannya dalam hidup bahwa dalam alam ini ada kebenaran. Akal manusia kadang-kadang merasa bahwa ia mengetahui apa yang benar itu. Akan tetapi, akal pun kadang-kadang merasa ragu- ragu atau meragukan apa yang diketahuinya itu benar sebagai kebenaran atau bukan. Dengan kata lain, akal manusia mengetahui bahwa di atasnya masih ada suatu kebenaran tetap yang tidak berubah-ubah. Kebenaran tetap dan tidak berubah- ubah itulah yang sumber cahaya bagi akal dalam melaksanakan usaha manusia mengetahui apa yang benar. Kebenaran tetap dan kekal itu merupakan Kebenaran Mutlak itulah yang disebut Tuhan.

Manusia dapat memikirkan sesuatu yang kebenarannya tak dapat melebihi dan membatasi serta diatasi oleh segala yang ada.

Demikian menurut Anselm. Ia mengatakan: ada konsep suatu Yang Maha Besar, Maha Sempuma, sesuatu yang tidak terbatas. Zat serupa itu mesti mempunyai wujud dalam hakikat sebab kalau ia tidak mempunyai wujud dalam hakikat dan hanya wujud dalam fikiran, zat itu tidak mempunyai sifat lebih besar dan lebih sempuma dari yang lain. Sesuatu zat yang mempunyai wujud dalam alam.

hakikat,lebih besar dan lebih sempuma dari pada mempunyai wujud dalam alam fikiran saja. Sesuatu Yang Besar dan Maha Sempurna itu ialah Tuhan. Karena sesuatu yang terbesar dan tersempurna maka tak boleh tidak mesti mempunyai wujud. Dengan demikian, Tuhan mesti mempunyai wujud. Wujud itu mesti ada *(wa'jib a-wuju'd; necessary being).*

Rene Descarrtes memasuki kemestian adanya Tuhan melalui ilmu pasti. Ia dapat membayangkan suatu segitiga yang tidak mempunyai wujud dan hakikatnya. Namun demikian,segitiga yang mempunyai wujud dalam bayangan ini mempunyai sifat- sifat yang tidak bergantung kepada bayangan tetapi kepada hakikat. Umpamanya, jumlah segitiga itu sama dengan seratus delapan puluh derajat; garis terpanjang dari tiga garisnya bertentangan dengan sudut terbesar. Sifat-sifat ini, bagaimanapun, terkandung dalam segitiga yang berwujud hanya dalam fikiran. Sebagaimana sifat- sifat ini terkandung dalam segitiga bayangan itu, demikian pula wujud terkandung dalam zat Maha Sempuma dan Maha Besar yang dibayangkan oleh St. Anselm di atas. Dengan kata lain, jika sifat tersebut tak boleh tidak mesti ada dalam segitiga yang dibayangkan itu, demikian pula wujud tidak boleh tidak mesti ada dalam zat terbesar dan tersempuma yang dibayangkan itu. Itulah Tuhan.

B. Argumen Kosmologis

Argumen Kosmologis sering juga disebut argumen sebab-musabab atau r.ukum kausalitas. Argumen ini timbul dari suatu faham yang menyatakan bahwa wujud alam ini bersifat mungkin (mumkin al-wuju'd; contingent; bukan bersifat wajib atau mesti (wa'jib al-wuju'd; necessary being). Alam adalah alam yang dijadikan oleh karena itu mesti ada zat yang menjadikannya.

Argumen ini diajukan oleh murid Plato, yakni Aristoteles (384-322M). Kalau bagi Plato tiap yang ada dalam alam itu mempunyai idea, bagi Aristoteles tiap benda yang dapat ditangkap panca indera mempunyai materi dan bentuk (matter and form). Bentuk terdapat

dalam benda-benda sendiri; bukan di luar benda seperti pada pendapat Plato. Bentuklah yang membuat materi mempunyai bentuk bangunan atau rupa. Bentuk bukan berupa bayangan, seperti dalam idea Plato, tetapi hakikat sesuatu. Bentuk tak dapat berwujud dan berdiri sendiri tanpa materi. Materi dan bentuk selamanya satu. Materi tanpa bentuk itu tidak ada. Materi dan bentuk hanya dapat dipisahkan dalam akal.

Karena bentuk merupakan hakikat atau konsep univeisal atau definisi sesuatu, maka ia adalah kekal dan tidak berubah-rubah. Akan tetapi, dalam alam panca indera terdapat perubahan. Perubahan itu menghendaki adanya dasar atau subtratum yang dalam filsafat Islam (bahasa Arab) disebut ha'mil. Di atas subtratum atau ha'mil lulah terjadi perubahan. Dasar inilah yang disebut materi oleh Aristoteles. Materi berubah, tetapi bentuk kekal. Bentuklah yang mempunyai materi berubah dalam arti materi berubah untuk memperoleh bentuk tertentu. Dengan memperoleh bentuk tertentu itulah materi menjadi benda yang dimaksud. Sebelum memperoleh bentuk tertentu ini materi mempunyai potensi yang disebut quwwah untuk menjelma menjadi benda yang dimaksud. Quwwah atau potensi yang ada dalam materi menjelma menjadi hakikat atau aktualitas yang disebut bilfi'li. Oleh karena itu, materi disebut potensialitas dan bentuk disebut aktualitas.

Antara bentuk dengan materi ada hubungan gerak. Bentuk yang menggerakkan; materi yang digerakkan. Bentuk menggerakkan potensialitas untuk menjadi aktualitas. Bentuk dan materi adalah kekal dan demikian pula hubungan yang tardapat antara bentuk dengan materi. Karena hubungan itu kekal, maka gerak tu pun mesti kekal pula. Sebab pertama dari gerak itu mestilah sesuatu yang tidak bergerak. Gerakan terjadi dari perubahan yang menggerakkan terhadap yang digerakkan; yang menggerakkan digerakkan pula oleh sesuatu rentetan penggerak dan digerak. Rentetan ini tidak akan mempunyai kesudahan kalau di dalamnya tidak terdapat penggerak yang tak bergerak; penggerak dalam arti yang tidak berubah untuk mempu-

nyai bentuk lain. Penggerak yang tidak bergerak ini mesti dan wajib mempunyai wujud, dan inilah yang disebut Penggerak Pertama atau al-muharik al-awwal. Penggerak pertama yang tidak bergerak ini tidak bisa mempunyai sifat material. Ia mesti mempunyai bentuk tanpa materi. Materi adalah potensialitas dan karena itu ia berubah, jadi bergerak. Sebagai aktualitas, bentuk adalah sempurna. Bentuk dalam arti penggerak pertama mestilah sempurna sesempurna sempurnanya dan tidak berhajat pada yang lain, bahkan pemikirannya hanyalah dirinya sendiri yang merupakan Akal. Aktivitas Akal hanya bisa terdiri dari fikiran. Karena penggerak pertama ini sempurna sesempurna sempurnanya, maka ia adalah Akal yang Suci yang disebut muqaddas atau devine. Akal inilah yang disebut Tuhan. Tuhan dalam faham ini tidak mempunyai sifat pencipta alam (materi kekal) Hubungannya dengan alam hanya merupakan hubungan penggerak pertama dengan yang digerakkan. Ia menjadi tujuan segala-galanya.

Argumen kosmologis inipun digunakan oleh filosof muslim seperti Al-Kindi (796-873), al-Farabi (872-950), dan Ibn Sina (980-1037. Menurut al-Kindi, alam ini diciptakan dan Penciptanya adalah Allah. Segala yang terjadi dalam alam mempunyai hubungan sebab flan musabab. Sebab mempunyai efek kepada musabab. Rentetan sebab-musabab ini berakhir pada sebab Pertama yaitu Allah Pencipta alam semesta.

Menurut al-Farabi, Allah adalah Akal semata-mata, Sebab Pertama dari segala yang ada. Dia satu. Dia adalah Allah. Sementara Ibn Sina menyebutkan *Wa'jib al-Wuju'd* dan Wajib Esa. Al-Gazali menyatakan bahwa Allah adalah Sebab Pertama yang tidak ada Yang menyebabkannya yang ia sebut al'illat al-u'la'ma'b'illata laha'.

Selain argumen kosmologis ini dikemukakan oleh filosof muslim di atas, para filosof Kristiani pun menggunakannya Thomas Aquinas (1225 - 1284) menyatakan bahwa Tuhan dalam perenungan dirinya *(self contemplation; ta'aluquhu lidha'tihi)* yaitu dalam mengetahui diri-Nya sendiri, mengetahui seluruh alam pula sampai ke perincian-

nya. Ia mengetahui jumlah rambut yang ada di kepala seseorang. Tuhan adalah Pencipta, bukan sebab pertama saja seperti pendapat al-Kindi.

C. Argumen Teleologis

Teleologis berasal dari kata teleologi yang terdiri atas kata telos yang berarti tujuan, dan logi yang berarti teori atau ilmu, Teleologis berarti serba tuju, Argumen teleologis adalah argumen yang menyatakan bahwa alam itu teleologis, yakni alam yang diatur menurut tujuan-tujuan tertentu. Alam ini keseluruhannya berevolusi dan beredar kepada suatu tujuan tertentu. Bagian-bagian dari alam ini mempunyai hubungan yang erat satu sama lainya dan bekerja sama dalam menuju tercapainya suatu tujuan tertentu.

Hal serupa itu seperti jam. Bagian-bagian jam itu mempunyai tugasnya masing- masing untuk suatu tujuan tertentu yaitu menyatakan waktu bagi manusia.

Dalam teleologi, segala sesuatu dipandang sebagai organisme yang tersusun dari bagian-bagian yang mempunyai hubungan erat dan bekerja sama untuk kepentingan organisme tersebut. Dunia dalam pandangan teleologis tersusun dari bagian-bagian yangerat hubungannya satu sama lainnya dan bekerjasama untuk tujuan tertentu. Tujuan itu ialah kebaikan dunia dalam keseluruhannya.

Di dunia ini manusialah makhluk yang tertinggi karena ia mempunyai akal. Manusia dapat memikirkan kepentingan dan kebaikan dunia secara keseluruhannya. Oleh karena itu, tujuan dan evolusi di dunia ini adalah terwujudnya manusia yang mempunyai akal yang lebih sempurna dan tinggi untuk dapat memikirkan dan mengusahakan kebaikan dan kesempurnaan dunia ini dalam keseluruhan. Kebaikan dan kesempurnaan ini akan tercapai kalau manusia sebagai makluk tertinggi dapat membedakan yang baik dari yang buruk; manusia yang bermoral tinggi.

Kalau alam ini beredar dan berevolusi kepada tujuan tertentu, yaitu kebaikan universal di bawah kepemimpinan manusia yang

bermoral tinggi, maka mestilah ada suatu zat yang menentukan tujuan itu dan membuat alam ini beredar dan berevolusi ke arah itu. Zat inilah yang disebut Tuhan. Alam tidak dapat menentukan tujuannya sendiri. yang menentukan tujuan itu haruslah zat yang lebih tinggi dari alam itu sendiri, zat itu tiada lain adalah Tuhan.

D. Argumen Moral

Argumen moral adalah argumen yang terpenting di antara tiga argumen sebelumnya, terutama bagi para filosof agama. Argumen ini banyak dihubungkan dengan seorang filosof Jerman, Immanuel Kant (1724-1804). Menurut Kant, argumen-argumen ontologis, kosmologis, dan argumen teleologis itu mempunyai kelemahan dan tidak membawa kepada keyakinan tentang adanya Tuhan. Argumen moral inilah, menurutnya, yang benar-benar membawa kepada keyakinan itu.

Menurut Kant, manusia mempunyai moral yang tertanam di dalam jiwa dan hati sanubarinya, Orang merasa bahwa ia mempunyai kewajiban untuk menjauhi perbuatan-perbuatan buruk dan menjalankan perbuatan-perbuatan baik.

Kant menyatakan bahwa perbuatan baik itu menjadi baik tidak dikarenakan akibat-akibat baik yang ditimbulkannya; tidak pula karena agama mengajarkan bahwa perbuatan itu baik. Sesuatu perbuatan itu baik adalah baik, karena manusia rahu dari perasaan yang tertanam di dalam jiwanya bahwa ia diperintahkan mengerjakan yang baik. Perasaan manusia bahwa ia berkewajiban dan diperintah untuk berbuat baik dan untuk menjauhi perbuatan-perbuatan buruk, tidaklah diperoleh dari pengalaman dunia ini, melainkan dibawanya sejak ia dilahirkan. (Bandingkan dengan konsep fitrah pada Bab IV). Manusia lahir dengan perasaan itu yang kemudian disebut moral.

Berdasarkan pada pendapat tersebut, Kant menyatakan bahwa manusia mempunyai kemerdekaan, karena tiap hari manusia selalu mengadakan pilihan antara tunduk pada perintah hati sanubari dan patuh kepada kemauan.

Pengalaman sehari-hari menunjukkan bahwa di dunia ini manusia melihat bahwa perbuatan-perbuatan baik itu tidak selamanya membawa kepada kebaikan. Perbuatan-perbuatan buruk itu acap kali tidak mendapat hukuman sewajarnya; Antara apa yang teijadi di dunia dan perintah yang terdapat dalam sanubari selalu terjadi kontradiksi dalatn prakteknya. Walaupun demikian, manusia tetap merasa bahwa ia berkewajiban mendengar perintah hati sanubarinya.

Kontradiksi yang terdapat di alam nyata ini menimbulkan perasaan lain, yaitu kalau perbuatan didunia ini selamanya membawa kepada kebaikan dan kalau perbuatan buruk acapkali tidak mendapat ganjaran yang seimbang di alam nyata ini, mestilah ada hidup kedua di balik hidup sekarang ini.

Di dalam hidup yang kekal itu perbuatan-perbuatan baik yang belum mendapat balasan baik dan perbuatan-perbuatan buruk yang sering kali belum mendapat ganjaran, akan mendapat balasan dan ganjaran masing-masing.

Dari perasaan kedua ini timbul pula perasaan ketiga, Fsmbalasan bagi perbuatan baik dan pemberian ganjaran bagi perbuatan buruk tidak bisa teijadi begitu saja, tetapi mesti berasal dari suatu zat yang maha adil. Zat yang maha Adil ini adalah yang disebut Tuhan.

Secara singkat, argumen moral ini dapat dinyatakan dalam pernyataan berikut ini. kalau manusia merasa bahwa dalam dirinya ada perintah mutlak yang disebut *imperative catagory* untuk mengerjakan yang baik dan merijauhi yang buruk, dan kalau perintah itu bukan diperoleh dari pengalaman, tetapi telah terdapat di dalam diri manusia, maka perintah itu mesti dari suatu zat yang tahu akan baik dan buruk zat inilah yang disebut Tuhan.

Perbuatan baik dan buruk mengandung arti nilai-nilai. Nilai-nilai itu bukan berasal dari manusia melainkan telah terdapat di dalam dirinya. Nilai-nilai ini berasal dari luar diri manusia, yaitu dari suatu zat yang lebih tinggi dari manusia. Inilah yang disebut Tuhan. Keber-

adaan nilai-nilai itu mengandung arti adanya pencipta nilai-nilai itu. Penciptanya adalah Tuhan.

E. Argumen Epistemologis

Di samping empat argumen tersebut di atas, masih ada argumen yang sangat khas dari seorang filosof muslim, Ibn Taimiyyah (1263-1328). Argumen itu sebut sajd argumen epistemologis.

Argumen ini disebut argumen epistemologis karena bertujuan untuk membuktikan adanya Tuhan secara meyakinkan melalui teori pengetahuan atau ilmu. Menurut Ibn Taimiyyah, ilmu itu mempunyai dua sifat. Pertama sifat ta'bi yang dapat diterjemahkan obyektif; kedua sifat *matbu'* yang dapat diterjemahkan subyektif. sifat pertama ilmu tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

Suatu ilmu yang keberadaan obyeknya tidak bergantung kepada ada dan tidak adanya pengetahuan si subyek (manusia) tentang obyek tersebut. Dengan kata lain,suatu obyek ilmutetap ada, baik telah diketahui keberadaannya oleh si subyek (manusia) maupun belum diketahuinya. Demikian pula keberadaan dari obyek pengetahuan atau ilmu agama, seperti tentang adanya Allah dan Rasul- Nya tidaklah bergantung kepada ada dan tidak adanya pengetahuan manusia mengenai obyek (Allah dan Rasul-Nya). Allah dan Rasul-Nya tetap ada walaupun manusia tidak mengetahui keberadaannya. Adanya pengetahuan si subyek tentang Allah dan Rasul-Nya itu tidak menyebabkan adanya Allah dan Rasul-Nya. Ia telah ada dengan sendiri-Nya. Sebaliknya, ketidakadaan pengetahuan si subyek tentang Allah dan Rasul-Nya menjadi tidak ada. Allah tetap ada secara obyektif, baik bagi orang yang mengetahui keberadaan-Nya dan mengimani-Nya maupun bagi mereka yang tidak mengetahui dan mengimani- Nya.

Pengetahuan atau ilmu yang bersifat subyektif ialah pengetahuan atau ilmu yang keberadaan obyeknya bergantung kepada adanya pengetahuan manusia sebagai subyek tentang obyek ilmu itu. Dengan kata lain sesuatu itu dinyatakan ada kalau si subyek atau manusia

mengetahui keberadaannya. Teori ilmu ini jika diterapkan kepada Allah sebagai 'obyek' yang ada dengan sendiri-Nya, maka selain diri-Nya merupakan makhluk-makhluk-Nya yang berwujud karena adanya ira'dah, yakni kehendak-Nya. Sebagai halnya perbuatan manusia, seperti duduk, berdiri, makan, pergi dan sebagainya, dapat berwujud apabila ada kehendak *(ira'dah)* manusia untuk mewujudkannya, karena manusia memang punya kehendak.

Penjelasan panjang lebar mengenai argumen-argumen di atas dapat dijumpai dalam karya-karya tulis berikut: Prof. Dr. H. M. Rasyidi, *Filsafat Agama,* Jakarta, Bulan Bintang, cetakan ke-5, 1983, h.l0-108; Prof Dr. Harun Nasution, *Filsafat Agama*, Jakarta, Bulan Bintang cetakan ke-5, 1985, h.51-67; Juhaya S. Praja, *Aliran-aliran Filsafat dan Etika*, Bandung, Yayasan, 1993; Juhaya S. Praja, *Episteologi Hukum Islam serta Metode-Metode Pengujian Kebenarannya dalam Sistem Hukum Islam Menurut Ibn Taimiyyah*, disertasi Fakultas Pasca Saijana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1978.

BAB IV

FILSAFAT KENABIAN DAN KERASULAN

Kajian filsafat kenabian dan kerasulan bertujuan untuk memperkokoh keimanan dan kesaksian atas kerasulan Nabi Muhammad saw, yang ditopang oleh argumen-argumen yang logis, rasional, dan filosofis. Di samping itu, argumen-argumen empiris-historis pun dapat difungsikan sebagai penguat keteguhan keimanan bagi siapa pun yang mencintai kebenaran.

Kata Nabi berasal dari kata kerja (fi'l) bahasa Arab nabba'a-yunabbi'u yang berarti memberi kabar. Kata Nabi dipetik dari kata nabiyyun dalam bahasa Arab yang berkedudukan sebagai kata benda pelaku perbuatan *(isim fa'il)* yang berarti orang yang membawa kabar atau berita. Dari kata nabi yang bermakna harfiah sebagai pembawa berita ini kemudian digunakan dalam istilah agama sehingga nabi berarti orang yang diutus Tuhan untuk menyampaikan berita dan pelajaran dari Tuhan untuk manusia. Karena nabi itu pembawa berita dari Tuhan, maka dikenal pula istilah rasul yang secara harfiah berarti utusan. Rasul berarti utusan Allah. Seorang rasul pasti seorang nabi, ia pilihan Tuhan yang bertugas menyampaikan ajaran-Nya kepada umat manusia. Rasul adalah manusia biasa. Ia tidak dipertuhankan ('Abd al-Jabba'r, *Syarh al-Ushu'l al-Khamsah*, h.567)

Walaupun nabi dan rasul seperti halnya manusia biasa, akan tetapi ia mempunyai keistimewaan karena ia memperoleh akal tertinggi dari Tuhan yang disebut al-hadas, yakni 'intuisi'. Al-hadas ini

mempunyai daya yang suci yang disebut al-quwwah al-qudsiyyah. Adapun yang dimaksud al-hadas dalam pengertian filosofis ialah "pancaran ilahi yang diperoleh para nabi dan rasul sehingga mereka dspat berhubungan langsung dengan *'aql* (Allah) tanpa melalui usaha manusia itu sendiri" *(Al-Hida'yah li Ibn Si'na'*, h. 298, 299, 293, 294) . Daya inilah yang membedakan nabi dan rasul dari manusia lainnya; suatu daya yang istimewa dan hanya diperoleh nabi dan rasul. Karena daya ini pula nabi dan rasul dapat menerima wahyu dari Allah untuk disampaikan kepada umat manusia dan agar mereka bertindak dan berbuat sesuai dengan wahyu itu. Tanpa kehadiran nabi dan rasul, umat manusia tidak akan dapat mewujudkan ketentraman dan kehidupan yang sejahtera. Keberadaan nabi dan rasul dari umat manusia sendiri adalah sesuatu yang mungkin, logis, bahkan kemestian. (al-Jurjani, Hikmat al-Tasyri'wa Faisafatuh, h.8),.

Kemestian adanya nabi dan rasul terkadang dipandang sebagai bentuk keadilan Tuhan (al-'adl). Kata *al-'adl* (selanjutnya disebut adil) adalah kata benda abstrak (mashdar) yang dapat berarti suatu perbuatan, atau pelaku perbuatan. Adil dalam arti suatu perbuatan berarti bahwa setiap perbuatan baik yang dilakukan seseorang agar orang lain dapat memanfaatkannya atau mengambil manfaatnya. Sedangkan adil dalam arti perbuatan merupakan sifat Allah. Sifat Allah itu adil, berati bahwa Ia tidak melakukan perbuatan buruk dan tidak terlepas dari kewajiban-Nya untuk melakukan perbuatan yang baik bagi manusia. Dengan kata lain, adil dapat diartikan bahwa seluruh perbuatan Allah itu adalah baik, Karena Allah itu mengetahui bahwa kemaslahatan manusia itu bergantung kepada pelaksana hukum-hukum-Nya, maka ia mesti adil dalam arti bahwa Ia melakukan perbuatan yang baik bagi manusia. Karena keadilan- Nya inilah Allah memberikan rahmat dan kasih sayang yang disebut luthf dengan mengutus nabi dan rasul untuk menyampaikan wahyu-Nya kepada manusia agar mereka meraih kebahagiaan di dunia dan di akhirat. (Abd al-Jabba'r, *syarh Ushu'l al-Khamsah,* h.301-302, 263, 264,.

Argumen tentang kemestian adanya nabi dan rasul yang logis, rasional dan menggunakan argumen empiris-historis dikemukakan oleh al-Jurjawi dalam Hikmat al-Tasyri' wa Falsafatuh. Argumen tersebut adalah sebagai berikut:

Secara naluriah, manusia dapat mengetahui sebagian perbuatan yang baik dan yang buruk dengan akalnya. Daya akal manusia belum cukup untuk mengetahui cara yang dapat menunjukkan jalan menuju keselamatan dunia dan akhirat. Oleh karena itu, manusia memerlukan seorang manusia yang diutus Tuhan yang menyampaikan syariat-Nya agar manusia dapat mencapai keselamatan tanpa melewati perbuatan dan jalan yang membahayakannya. Kehadiran nabi dan rasul merupakan kebutuhan primer manusia karena akal tidak dapat memenuhinya. Nabi dan rasul mengemban enam tugas utama sebagai berikut di bawah ini

1. Memberikan petunjuk kepada manusia agar manusia mengetahui Allah *(ma'rifatullah)*; menyampaikan sifat-sifat Allah yang dapat memudahkan manusia memahami ke-Maha Esaan-Nya, dengan cara yang paling mudah.
2. Menyampaikan berita bahwasannya Allah mengancam manusia yang tidak taat kepada-Nya dan memberi kabar gembira bagi mereka yang mentaati- Nya *(al-wa'du wa al-wa'i'd);*
3. Mengajarkan akhlall yang mulia kepada manusia yang, brguna bagi diri manusia itu sendiri dan bagi sesamanya, seperti sifat jujur, tidak berdusta, dermawan, dan sebagainya;
4. Mengajarkan tata cara mengagungkan Allah serta menunaikan kewajiban yang dibebankan Allah kepada manusia, dan beribadah kepada-Nya dalam berbagai bentuknya secara sempurna;
5. Menetapkan ketentuan-ketentuan hukum*(hudu'd)* dan kaidah-kaidah yang harus dipatuhi seseorang dalam hubungannya dengan sesamanya, seperti ketentuan hukum berzina, pembunuhan, dan sebagainya. Ketentuan-ketentuan tersebut bertujuan untuk

menegakkan keadilan yang dapat menjamin keamanan negeri dan penduduknya. Dalam hubungannya dengan tugas tersebut, nabi dan rasul berfungsi sebagai hakim atau Pembuat hukum;

6. Menjelaskan cara-cara yang benar apa yang mesti ditempuh manusia dalam kehidupan duniawinya, seperti keharusan aktif bekerja, dan melaksanakan berbagai bentuk kebajikan.

Berdasarkan tugas-tugas nabi dan rasul tersebut di atas, dapatlah dinyatakan bahwa agama Islam adalah agama bagi seluruh umat manusia. Islam menjamin kebahagiaan hidup mereka yang menganutnya, dan melaksanakan ajaran Islam itu sepenuh-penuhnya. Namun demikian, timbul pertanyaan: Jika Islam menjamin kebahagiaan hidup manusia, mengapa masih banyak manusia yang sesat; masih timbul fanatisme madzhab; dan masih timbul perpecahan faham dan keyakinan? Mengapa manusia masih dikuasai ketamakan, keserakahan, dan permusuhan yang menimbulkan berbagai mala petaka? Jawaban atas pertanyaan ini mesti dikembalikan kepada kenyataan sejarah. Keadaan seperti tercermin dalam pertanyaan itu adalah keadaan setelah Rasul wafat dan terjadi jauh setelah masa wafatnya Rasul. Hal tersebut terjadi karena agama Islam tidak lagi difahami maknanya secara mendalam; pemahaman dan penghayatan makna Islam dengan hati nurani dan fitrah manusia. Agama tidak difahami dengan akal yang luas dan tidak menjangkau rahasia-rahasianya *(asra'r al-di'n).* Kedudukan Rasul bagi manusia bagaikan kedudukan akal dan hati nurani bagi manusia yang dapat membedakan apa yang baik dan buruk, dan membedakan apa yang benar dari apa yang salah. Bila manusia salah membedakan antara apa yang baik dan apa yang buruk, atau apa yang benar dan apa yang salah, maka itu terjadi karena ketidak pedulian manusia terhadap penggunaan akal dan kalbunya yang kemudian dikuasailah dirinya itu dengan kebencian, kerakusan, dan permusuhan. Oleh karena itu, terjadinya kekacauan, kesesatan, fanatisme madzhab dan kelompok. Semuanya itu terjadi bukan karena agama an sich, melainkan karena agama

tidak dilaksanakan dengan benar sebagai akibat kesalahan dalam pemahaman dan penghayatannya.

Sejarah menunjukkan bahwa tidak pernah ada nabi dan rasul yang tidak membawa kesejahteraan hidup bagi umatnya. Jika terjadi kekacauan di zaman nabi dan rasul bukanlah ditimbulkan oleh agama yang dibawanya, melainkan dikarenakan hawa nafsu manusia yang menguasai manusia-manusianya dan dikarenakan kelemahan pemahamannya terhadap pesan-pesan agama itu. Pemahaman dan penghayatan yang tidak menggunakan potensi akal dan kalbu dengan sepenuhnya sehingga tidak mencapai (*asra'r al-syari'ah*).

A. Filsafat (Hikmah) Kerasulan Muhammad saw.

Umat manusia ada di dalam lembah kegelapan manakala Muhammad dilahirkan! Ketika lahir kerasulan Muhammad, ada dua kerajaan besar yang menguasai sebagian besar umat manusia: Kerajaan Romawi dan Persia. Kerajaan Romawi menguasai sebagian besar bangsa-bangsa Barat. Kerajaan Persia menguasai sebagian besar Timur. Kedua kerjaan tersebut dikuasai oleh para pemimpin yang suka menumpuk kehormatan dan kekayaan material, sementara rakyatnya dibiarkan dalam kesengsaraan dan kelaliman. Rakyat dibebani pajak yang tinggi tanpa belas kasihan para penguasanya. Pembunuhan pun terjadi di sana sini. Rakyat ada dalam keadaan rasa takut.

Bangsa Arab saat itu belum berada di bawah salah satu dari dua kerajaan besar dunia pada zamannya itu. Namun demikian mereka selalu dalam persengketaan antar kelompok. pembuhunan dan perampokan pun merajalela di mana-mana. Bahkan siapa yang dapat melakukan perampokan dan pembunuhan, dia akan dijadikan simbul kebanggan oleh kelompoknya. Anak gadis dianggap anak pembawa petaka sehingga meraka dibunuh hidup-hidup dengan alasan khawatir di kemudian hari berbuat zina dan mempermalukan keluarga. Argumen yang amat naif ! Keadaan bangsa Arab saat itu memang amat terbelakang dan kasar. Salah satu bukti kekasaran dan keterbelakangan kebudayaan bangsa Arab itu dikisahkan Al-Jurjawi

berikut: Perang yang pecah antara Bani Syaiba'n dengan Bani Ruba'iah sepanjang empat puluh tahunan adalah perang yang timbul hanya gara-gara seekor unta betina milik Bani Syaiba'n dibunuh oleh Kepala Bani Ruba'iah.

Kehidupan keagamaan dan kepercayaan bangsa Arab di kala itu masih terdiri atas berbagai macam kepercayaan dan faham: aliran yang menyembah hewan, batu, api, bintang-bintang di langit. dan sebagainya. Sisa-sisa agama tauhid yang dibawakan oleh para nabi terdahulu tinggal sedikit jumlahnya. Bahkan di kalangan penganut agama tauhid itu pun telah diresapi oleh berbagai perubahan dan penambahan di sana sini. Berbagai bentuk bid'ah pun tumbuh subur dan terjad'lah peperangan yang ditimbulkan karena masing-masing mempertahankan faham kepercayaannya.*(al-Juijawi, Hikmah al-Tasyri'wa Falsafatuhu).*

Dalam situasi seperti terlukiskan di atas itulah Nabi Muhammad diutus Allah, la berasal dari kelompok suku bangsa Arab yang terpandang dan paling dihormati pada zamannya. Sejarah membuktikan bahwa kelahiran Nabi Muhammad membawa kedamaian dan kemajuan umat manusia pada zamannya serta mengilhami kedamaian dan kemajuan umat manusia dalam berbagai bidang kehidupan umat manusia. (Mengenai Sumbangan Islam kepada ilmu dan peradaban dan peradaban modem dapat dijumpai keterangan yang luas dalam tulisan Prof. S.I.Poeradisastra, Sumbangan Islam kepada Ilmu dan Peradaban Modem, Jakarta, P3M, Cetakan ke-2, 1986) .

Melihat kenyataan sejarah seperti terlukiskan di atas, kelahiran dan kerasulan Muhammad saw, dijazirah Arab adalah suatu kemestian sejarah sejalan dengan kehendak Tuhan. Kelahirannya di Mekah, dan dakwahnya di Mekah yang kemudian dilanjutkan di Madinah adalah suatu hal yang sesuai pula dengan situasi dan kondisi zamannya yang memberi kemungkinan yang amat besar untuk menjadikan Islam yang dibawanya menjadikan agama dunia yang universal.

Rekonstruksi sejarah menjelaskan kepada kita bahwa pada pertengahan kedua dari abad keenam Masehi, jalan dagang Timur-Barat

telah berpindah dari jalur Teluk Persia-Euprat di Utafa dan Laut Merah-Perlembahan Nil di Selatan, ke jalur baru; Yaman-Hijaz-Syria. Peperangan yang senantiasa terjadi antara kerajaan Romawi (Bizantium) dan Persia telah membuat jalan Utara tidak lagi aman dan tidak menguntungkan bagi perdagangan. Mesir, mungkin juga sebagai akibat dari peperangan Byzantin dengan Persia, berada di dalam kekacauan yang mengakibatkan perjalanan dagang melalui Perlembahan Nil tidak menguntungkan pula. Dengan perpindahan perjalanan dagang Timur-Barat ke Semenanjung Arabia, maka Mekah yang terletak di tengah-tengah garis perjalanan dagang itu, menjadi kota dagang. Pedagang-pedagangnya pergi ke Selatan untuk membeli barang-barang yang datang dari Timur, kemudian mereka bawa ke Utara untuk mereka jual di Siria. (Harun Nasution, Teologi Islam, Jakarta, Ul-Press, 1986, Keterangan lebih lanjut mengenai jalan dagang Timur-Barat ini dan pengaruhnya terhadap Mekah dapat dilihat dalam Philip K. Hitti, History of the Arabs, Bab IV-VI1, London, Mac Millan & Co. Inc. Ltd., 1974. Cf. Bernard Lewis, The Arabs in History, New York, Harper & Row, 1960, Bab I) . Hal inilah yang dimaksud al-Qur'an surat ke-106, Quraisy ayat 2.

إِۦلَٰفِهِمْ رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ ۝

Artinya: ... bepergian pada musim dingin dan musim panas ....

Kota Mekah menjadi kota yang kaya karena memperoleh hasil yang besar dari perdagangan transit. Penduduknya adalah orang kaya dan berpengaruh dalam masyarakat. Pemerintahan Mekah terletak di tangan suku Quraisy yang dijalankan melalui majelis suku bangsa yang anggota-anggotanya tersusun dari kepala-kepala suku yang dipilih berdasarkan kekayaan dan pengaruh mereka dalam masyarakat.

Kekuasaannya sebenarnya terletak dalam tangan kaum pedagang tinggi. Kaum pedagang tinggi ini, untuk kepentingaivkepentingannya, mempunyai perasaan sdidaritas yang kuat. Solidaritas itu kelihatan

efektif dalam perlawao.an mereka terhadap Nabi Muhammad. Pada tahun 622 M, sepuluh tahun setelah masa kenabian di Mekah, karena tekanan dari para pemuka suku Quraisy ini, ia bersama para pengikutnya meninggalkan Mekah berhijrah ke Yatsrib (kota Madinah sekarang).

Suasana masyarakat di Yatstrib berlainan dengan suasana di Mekah. Yatstrib bukanlah kota dagang, melainkkn kota petani. Masyarakatnya tidak homogen, tetapi terdiri atas bangsa Arab dan bangsa Yahudi. Bangsa Arabnya terdiri atas dua suku bangsa; Aus dan Khazraj. Antara kedua suku bangsa ini senantiasa terjadi persaingan untuk menjadi kepala dalam masyarakat yatsrib, kota yang kemudian disebut kota Madinah. Ketidak amanan yang ditimbulkan oleh perselisihan antar dua kelompok tersebut terus berlarut-larut sehingga menghendaki seorang hakam, yakni seorang arbiter atau pengantara yang netral dan adil.

Ketika pemuka-pemuka dan suku bangsa tersebut di atas naik haji ke Mekah, mereka mendengar dan mengetahui kedudukan Nabi Muhammad. Dalam suatu perjumpaan dengan Nabi Muhammad, pemuka suku Aus dan Khazraj meminta Nabi Muhammad untuk pindah ke Yatsrib. Melihat kerasnya tantangan yang dihadapi Nabi Muhammad di kota Mekah yang dilancarkan para pedagang kota itu, akhimya Nabi Muhammad berhijrah ke Yatsrib. Di kota inilah ia menjadi hakam bagi kedua suku yang selalu bersengketa. Kota ini kemudian dikenal dengan nama Madinatul al-Nabi (Kota Nabi). Di kota inilah Nabi menjadi kepala masyarakat Madinah. Bahkan kemudian ia pun dikenal sebagai Kepala Negara Madinah, apabila setelah masyarakatnya, kecuali penduduk Yahudi, memeluk Islam. (W.Montgomery Watt, Muhammad: Prophet and Statesman, London- Oxford-New York, Oxford University Press, 1969)].

Di kota Madinah itu pula muncul suatu Konstitusi, yang kemudian dikenal sebagai Konstitusi tertulis yang otentik, yakni yang disebut al-shahi'fah, yang hingga kini masih bisa dijumpai secara otentik pula. - (Ibid.; Dr. Ahmad Ibrahim al-Syari'f, Dawlat *al-Rasu'l fi al-*

Madi'nah, Da'r al-Baya'n, Kuwait, 1972 m/1392 H. Di dalam buku ini dimuat Konstitusi Madinah secara lengkap pada h.90-95). Dengan demikian, Nabi Muhammad telah mempersiapkan suatu tatanan masyarakat baru dengan seperangkat peraturan perundang-undang-annya dan pranata-pranata sosial yang memungkinkan berkembang-nya suatu masyarakat sesuai dengan alur perkembangannya sejarah umat manusia. Suatu indikator universalitas agama yang di dakwah-kannya. Di sini pun dapat dinyatakan bahwa kelahiran Nabi Muham-mad sebagai Nabi dan Rasul Terakhir *(kha'tam al-anbiya' wa al-mur-sali'n)* merupakan kehendak Ilahi, kehendak sejarahnya sendiri.

BAB V

MANUSIA, PENGETAHUAN, DAN HUKUM ISLAM

Menurut Plato, diantara ketidaktahuan *(ignorance)* dengan pengetahuan *(knowledge)* terdapat perantaraannya (intermediate) yang disebut keyakinan (True belief). Pernyataan filosof zaman klasik ini (Paul Edward (ed), The Encyclopaedia of Philosophy, lll, New York: Macmillan Publishing Co. Inc., The Free Press Collier Macmillan Publisher, 1972, 10-11) kiranya dapat diartikan bahwa sebelum manusia sampai kepada pengetahuannya dari ketidaktahuannya, ia harus melalui pintu keyakinan terlebih dahulu. Pendapat serupa ini di bidang pengetahuan tidaklah bertentangan dengan ajaran Islam dan filosof hukum Islam.

Pendapat para filosof Islam, baik mutakalim (para ahli ilmu kalam atau teologi), maupun usuli (para pakar ushul fiqh), menyatakan bahwa manusia bani akan mencapai suatu 'pengetahuan' apabila ia memulainya dari pintu 'keyakinan'. Dalam hal ini, 'keyakinan' termaksud adalah keyakinan dalam beragamanya. Seseorang yang mempelajari ilmu-ilmu agama tidak akan sampai kepada pengetahuan dalam ilmu agama jika ia tidak terlebih dahulu meyakini kebenaran ajaran agamanya. Oleh karena itu, kajian filsafat hukum Islam dalam buku ini pun didahului dengan kajian tentang kemestian ke-Maha Esaan Tuhan dan kerasulan Muhammad saw. sebagai titik tolak keyakinan dalam beragama Islam. Atas dasar keyakinan inilah seseorang baru dapat menyatakan kedua kalimah syahadat yang bukan saja didasari

oleh keimanan di dalam hatinya, melainkan juga dengan dasar pemikiran filosofis.

Dalam rangka hidup dan kehidupannya, manusia yang hidup di dunia ini mau tidak mau pasti mempunyai picu yang berupa gerak yang dikenal di kalangan para filosof Islam dengan istilah al-harakah. Setiap orang memiliki *al-harakah* sebagai sifat dasar manusia yang berfungsi untuk mengambil segala yang bermanfaat dan menolak segala yang merusak. Apabila keberadaan al-harakah dalam diri manusia ini berfungsi sebagaimana mestinya, maka tujuan hukum Islam pun pasti tercapai, yakni meraih kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat *(masha'lih al-'iba'd fi dunya'hum wa u'khrahum);* meraih kebahagiaan yang kekal dengan jalan mengambil maslahat dan menghindari kerusakan. ('Izz al-Di'n Ibn 'Abd al-Sala'm, Qawa'id al-Ahka'm, Beirut, Da'r al-Jayl, 1980, I, 10-14; Fakhr al-Di'n al-Ra'ziy (445-606 H), Al-Mahshu'l fi 'Ilm al-Ushu'l, Mekah, Ja'mi'at al-Ima'm Muhammad Ibn Sa'ud, 1980, II, Bagian II, 218, al-Syawka'ni, Irsya'd al-Fuhu'l, Beirut, Da'r al-Fikr, [T,th.,], h.120) .

Sifat dasar tersebut di atas merupakan 'bawaan' manusia. Dengan kata lain, setiap manusia dilahirkan bersamaan dengan 'bawaan' tersebut yang dikenal dengan nama fitrah sebagaimana disebutkan Al-Qur'an surat ke-30 al-Ru'm ayat 30 yang berbunyi:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

Artinya: Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada Allah, tetaplah atas fitrtih Allah yang telah mendptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan atas fitrah Allah itu. Itulah agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

Firman Allah dalam ayat ini ialah ciptaan Allah. Ketika manusia dilahirkan ia mempunyai fitrah (bawaan) sebagaimana dijelaskan hadis Rasulullah saw, di bawah ini:

Artinya: Setiap orang yang dilahirkan ada dalam keadaan fitrah. Kedua orang tuanyalah yang menjadikannya seorang Yahudi, Nasrani atau Majusi.

Fitrah yang merupakan bawaan manusia sejak lahir itu meliputi tiga daya atau potensi. Ketiga potensi itu ialah:

1. *Quwwat al-'aql* yaitu daya akal atau potensi intelektual;
2. *Quwwat al-gadlab* yaitu potensi defensif;
3. *Quwwat al-syahwat* yaitu potensi ofensif.

Ketiga daya di atas mempunyai fungsinya masing-masing. Daya akal adalah potensi tertinggi manusia yang berfungsi untuk mengetahui Allah *(ma'rifatullah)* serta mengimani-Nya. Daya *gadlab* berfungsi defensif, yakni untuk menghindarkan diri, secara naluriah, dari segala yang membahayakan. Oleh karena itu, daya ini sering kali disebut juga *al-quwwat al-da'fi'ah* yang secara harfiah pun berarti daya defensif. Sedangkan daya syahwat berfungsi sebagai daya ofensif daya ini berfungsi untuk menginduksi obyek-obyek yang bermanfaat dan menyenangkan.

Kedua potensi terakhir ini dimiliki setiap manusia, namun dengan kadar yang berbeda-beda. (Ibn Taimiyyah, Majmu' Fata'wa, XV, 428-429).

Potensi-potensi di atas merupakan 'pacu' atau penggerak yang dianugerahkan Allah kepada setiap insan. Dengan gerak atau al-harakah inilah manusia dapat membedakan perbuatan mana yang bermanfaat dan perbuatan mana yang membahayakan atau madarat. Fitrah merupakan potensi yang menggerakkan manusia itu adalah anugrah Allah. Ia bagaikan cahaya Allah di muka bumi ini serta manifestasi keadilan-Nya. Dengan fitrah itu manusia dapat membedakan dan memilih perbuatan apa yang harus dilakukan dan perbuatan apa yang harus dihindarkan dan tidak dilakukan. Bahkan fitrah itu pun bukan hanya potensi-potensi sebagaimana dijelaskan di atas, melainkan juga indera atau al-hiss seperti yang dimiliki hewan. Fitrah

lebih dari sekedar *al-hiss* atau indera, karena fitrah manusia dapat 'membedakan perbuatan mana yang membawa kepada kebaikan atau kerusakan, baik di dunia maupun di akhirat.

Dalam memfungsikan fitrah itu, manusia memerlukan bantuan dari luar dirinya yang disebut *al-fitrah al-munazzalah*, yaitu wahyu. Wahyu menjelaskan perincian perbuatan yang baik dan harus dilakukan manusia serta perbuatan buruk yang harus ditinggalkan. Dengan fitrah yang difungsikan secara maksimal, manusia dijamin kebahagiaan hidupnya di dunia dan di akhirat. Dengan panduan wahyu, fitrah manusia lebih cepat berfungsi sehingga daya akal segera mengetahui Allah *(ma'rifatullah)* dan mengimani-Nya serta mengesakan-Nya; mentaati perintah-perintah-Nya serta menjauhi segala larangan-Nya; membenarkan Allah dan Rasul-Nya. (Fatawa' Ibn Taimiyyah, XIX, 99-100; III, 114).

Gambaran fungsi daya-daya fitrah dengan wahyu itu tergambarkan dalam al- Quran surat ke-42 al-Syu'ra' ayat 52 berikut di bawah ini:

وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾

52. Dan Demikianlah Kami wahyukan kepadamu wahyu (Al Quran) dengan perintah kami. sebelumnya kamu tidaklah mengetahui Apakah Al kitab (Al Quran) dan tidak pula mengetahui Apakah iman itu, tetapi Kami menjadikan Al Quran itu cahaya, yang Kami tunjuki dengan Dia siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba kami. dan Sesungguhnya kamu benar- benar memberi petunjuk kepada jalan yang lurus.

Dalam surat ke-34 Saba' ayat 50 lebih jelas Allah menyatakan:

قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ﴿٥٠﴾

50. Katakanlah: "Jika aku sesat Maka Sesungguhnya aku sesat atas kemudharatan diriku sendiri; dan jika aku mendapat petunjuk Maka itu adalah disebabkan apa yang diwahyukan Tuhanku kepadaku. Sesungguhnya Dia Maha mendengar lagi Maha Dekat".

Kedua ayat tersebut di atas mempertegas dua hal. Pertama, bahwa setiap manusia dilahirkan bersamaan dengan potensi-potensi untuk mengetahui Allah; mengenali-Nya, mencapai kelanggengan hidup serta mempertahankannya. Kedua, bahwa kelanggengan hidup, dan mempertahankan kelanggengannya, yang bertujuan untuk kebahagiaan, tidaklah cukup dengan fitrah yang inheren di dalam diri manusia itu saja, melainkan memerlukan petunjuk tentang cara-cara meraih kebahagiaan itu yang ada di luar diri manusia itu, yakni wahyu Allah yang disampaikan Rasul-Nya. Kedua hal tersebut di atas menunjukkan bahwa manusia dilahirkan dengan naluri beragama dan beriman. Dengan demikian, apa yang dibawakan dan diajarkan hukum Islam adalah sesuai dengan jati diri manusia. Dengan kata lain, hukum Islam adalah hukum yang manusiawi dan universal.

Namun demikian, potensi-potensi yang ada di dalam diri manusia yang disebut fitrah itu menghendaki agar manusia dapat menentukan perbuatannya sendiri manakala potensi-potensi itu beraktualitas. Oleh karena itu, manusia adalah sesuatu yang bergerak dengan kehendak *(al-Insa'n mutahararrik bi al- Ira'dah)* (lihat Fata'wa', III, 114. Cf, Saeed Sheikh, Dictionary of Muslim Philosohpy, Lahore, Institutte of Islamic Culture, 1976, h.43). Manusia adalah makhluk yang mempunyai gerak bebas atau ia bebas menentukan perbuatannya sendiri. hal ini sesuai dengan hadis yang berbunyi:

Artinya: "Sebenar-benar nama adalah harist dan hamma'm. Adapun sebaik-baik nama yang paling disukai Allah ialah Abdullah dan Abdurahman (Musnad Ahmad, N, 429).

Yang dimaksud harist dalam hadis di atas ialah orang yang berpacu dalam kasab (usaha) sehingga perbuatannya menghasilkan dan membuahkan kebaikan. Suatu hasil yang ditimbulkan karena kehendak bebas dan perbuatan manusia yang dipacu oleh fitrahnya. Adapun yang dimaksud hamma'm ialah orang yang memperhatikan segala yang penting; apabila ia mempunyai keinginan, ia selalu melaksanakannya.

Hadis di atas memberi indikasi kepada kita bahwasanya manusia mempun' kehendak yang memungkinkannya bergerak dan bertindak. Ia merupa!; makhluk empirik yang bergerak dengan keinginannya sendiri. Di satu pihak, manusia mempunyai daya penalaran (al-nazar) yang meliputi daya kognisi, persepsi, dan komprehensi. Di pihak lain, manusia mempunyai daya kemampuan menilai. Kedua sisi itu saling melengkapi satu dengan lainnya. Manusia dapat menerima dan menolak kebenaran dengan daya penalarannya. Dengan daya al-nazar itu manusia cenderung kepada yang baik-baik *(al-ma'rua't)* dan secara naluriah menolak hal-hal yang tidak baik *(al-munkara't).* Dengan demikian, di mana pun ada kebenaran, fitrah manusia akan menerimanya, dan ia akan merasa terlindung. Demikian pula sebaliknya, apapun kepalsuan dan kesalahan, manusia dengan fitrahnya secara naluriah akan selalu menolaknya (Ibn Taimiyyah, *Dar' Ta'a'rudl al-'Aql wa al-Nagl,* VIII, 458-46; Ibh Taimiyyah, Naqd al-Manthiq, Kairo, Mathba'at al-Sunnah al-Muhammadiyyah, 1370/1951 M, cetakan pertama, h. 29. Juhaya S.Praja., Episterrtologi Hukum Islam, Suatu telaah tentang sumber 'IUat, dan Tujuan Hukum Islam serta metode-metode pengujian kebenarannya dalam sistem Hukum Islam menurut Ibn Taimiyyah, disertasi Fakultas Pasca Satjana IAIN Syarif Hidayatullah, jakarta, h.98-100).

Aktualitas potensi-potensi yang ada di dalam fitrah manusia dapat diuraikan dengan menginduksi penafsiran surat ke-25, al-Furqon ayat 68 yang berbunyi:

وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾

Artinya: "(Hamba-hamba Allah yang baik ialah) orang-orang yang tidak menyembah Tuhan selain Allah (tidak musyrik) dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah kecuali karena ada alasan benar, dan tidak berzina, barang siapa yang berlaku demikian, niscaya mendapat (balasan) dosanya.

Beriman kepada Allah itu dimungkinkan karena manusia mempunyai daya akal *(quwwat al'aql).* Manusia dapat beriman melalui daya-daya rohaniahnya *(al-quwa' al-ru'ha'niyyah al-muttharidah).* Daya yang hanya dimiliki manusia; tidak oleh hewan. Kehendak manusia untuk berbuat dan perbuatannya itu sendiri dimungkinkan karena manusia memiliki daya berbuat *(quwwat al- syahwah)* yang disebut daya ofensif atau quwwat al-gadlab sehingga ia bisa berbuat sesuatu yang bermanfaat, seperti berkeinginan, bercinta *(mahabbah),* dan sebagainya. Kemampuan manusia untuk membunuh dan perbuatan lainnya yang mengarah kepada sikap mempertahankan diri dimungkinkan karena manusia mempunyai daya defensif yang disebut *quwwat al-gadlab;* daya yang memungkinkan manusia dapat marah dan benci. Pendayagunaan daya ini akan menimbulkan kerusakan, seperti pembunuhan. Kedua daya yang disebut terakhir ini diberikan juga kepada binatang.

Daya-daya berbuat yang dimiliki manusia itu dalam kenyataannya saling mendukung satu sama lainnya atau saling mengalahkan. Dengan demikian, dari sudut kemampuan manusia mengaktualisasikan potensi-potensi fitrahnya dalam bentuk perbuatan ada tiga kemungkinan.

Pertama, manusia yang dikuasai oleh daya syahwatnya atau daya ofensifnya sehingga menggiringnya untuk selalu berbuat kejahatan sebagaimana disinyalir al-Qur'an surat ke-12, Yusuf, ayat 53 berikut ini:

۞ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ ۚ إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٣﴾

Artinya: Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhan ku Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Kedua, manusia yang daya inteleknya *(quwwat al-aql)* dapat mengontrol dua daya lainnya sehingga mencapai tipe ideal seorang manusia yang disebut *al-Qur'an al-nafs al-mutma'inah* seperti yang diinginkan al-Qur'an surat ke-3, Ali 'Imran, ayat 110 yang berbunyi:

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿١١٠﴾

Artinya: Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, melakukan amar makruf dan nahi 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.

Selain tipe ideal manusia muslim itu digambarkan dalam ayat di atas, al- Qur'an lebin menegaskan lagi dalam surat ke-89 al-Fajr ayat 27-30 sebagai

يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴿٣٠﴾

Artinya: Hai jiwa yang tenang (al-nafs al-muthma'inah). (27) Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridlai-Nya (28) Maka masuklah ke dalam jamaah hamba-hamba-Ku (29) dan masuklah ke dalam surga-Ku. (30).

Ketiga, manusia yang labil, yakni manusia yang daya fitrahnya saling mengalahkan satu dengan Iainnya. Pada suatu saat daya gadlabnya menguasai daya akal dan daya syahwatnya. Piada saat lain sebaliknya. Demikianlah selanjutnya, ketiga daya itu saling berganti, saling menguasai satu sama Iainnya, manusia seperti ini disebut *al-nafs al-lawwamah*. Pada umumnya manusia termasuk ke dalam kelompok ketiga ini.

A. Pengetahuan Manusia dan Proses Perolehannya

Pengetahuan dalam arti al-'Ilm terbagi atas dua macam:

Pertama pengetahuan tentang Tuhan, kedua, pengetahuan tentang hukum- hukum Tuhan itu, yaitu pengetahuan tentang definisi-definisi atau batasan- batasan-Nya (hudu'd al-La'h). Apabila ilmu itu ditinjau dari segi obyek dan cara perolehannya, maka ilmu itupun terbagi atas dua macam. Pertama, pengetahuan tentang segala yang ada; kedua, pengetahuan tentang agama (al-'ilm bi al- ka'ina't dan al-'IIm bi al-di'n) Fata'wa', III, 333-334; al-Mu'jiza't Wa al-Kara'ma't, Fata'wa1, xi, 335-336. Pengetahuan di sini berkonotasi al-ilm, yaitu pengetahuan tentang agama yang dimulai dengan keyakinan dan

baru kemudian diupayakan pembuktian-pembuktiannya secara empirik.

Berbicara tentang bagaimana manusia memperoleh pengetahuan dalam bidang filsafat berarti membicarakan epistemologi. Dalam dunia filsafat, konsep pengetahuan itu filsafat bergantung kepada aliran epistemologinya yang diikuti oleh pendekatan masing-masing aliran itu. Sekurang-kurangnya ada lima aliran epistemologi dalam filsafat yang melahirkan lima pendekatan pula. Kelima aliran pendekatan itu ialah:

1. Aliran empirisme dengan pendekatan empiriknya;
2. Aliran rasionalisme dengan pendekatan rasionya;
3. Aliran fenomenalisme dengan pendekatan fenomenologinya;
4. Aliran intuisionisme dengan pendekatan intuitifnya;
5. Aliran yang menggabungkan dua aliran; empirisma dan rasionalisme yang kemudian dikenal dengan pendekatan ilmiah (*sentific methode)*. (Louis Kattsof, Pengantar Filsafat, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1986, h. 135-149, judul asli Elements of Philosophy, alih bahasa oleh Drs. Soejono Soemargono).

Pengetahuan dalam filsafat ilmu agama Islam yang berkenaan dengan pengetahuan tentang segala yang ada diperoleh melalui beberapa pendekatan, antara lain, pendekatan empiris *(al-hissiyah),* pendekatan rasionalisme *(al-aqliyyah),* pendekatan intuitif *(al-kasyfiyyah),* dan pendekatan otoritatif atau *al-sami'iyyah*. Pendekatan-pendekatan tersebut ada yang bisa dipakai untuk mengetahui hukum Islam, ada pula yang tidak bisa; ada pendekatan yang dapat mencapai tingkat kebenaran mutlak yang disebut *qath'iyy,* dan ada pula yang kebenarannya relatif yang hanya mencapai tingkat kebenaran hipotetik atau *zanniyy*. (Fata'wa', XI, 335-336).

Pengetahuan agama dan metode perolehannya ada dua macam. Pertama, pengetahuan yang diperoleh melalui pemberitaan yang

diyakini kebenarannya (*khabariyyah irtiqadiyyah*) yang merupakan kebenaran otoritatif. Kedua, pengetahuan yang diperoleh melalui penelitian, setelah penelitian itu baru diyakini kebenarannya *(thalabiyyah irtiqa'diyyah*). Pengetahuan agama pertama disebut *Al-'Aqd,* al-Akbar. Perdebatan di dalam bidang ini seringkali disebut *Aqa'd, 'Itiqa'd,* dan ilmu kalam. Pengetahuan yang diperoleh melalui penelitian dan baru kemudian dijadikan keyakinan ialah pengetahuan agama yang berkenaan dengan perbuatan anggota tubuh manusia dan hati atau kalbu yang disebut *ahli hukm Islam afa'i al-jawa'rih wa al-qalb,* seperti; kewajiban- kewajiban, atau perintah-perintah untuk melakukan perbuatan *(al-Wa'iba't),* larangan untuk melakukan perbuatan *(al-muharrama't),* melakukan perbuatan, yang dianjurkan melakukannya *(al-mustahabbat),* perbuatan yang boleh dilakukari dan boleh tidak dilakukan *(al-muba'ha't).* Perbuatan-perbuatan tersebut bila dilihat dari segi benar dan salahnya, maka perbuatan tersebut menjadi obyek kajian ilmu *'Aqaid.* Sedangkan bila perbuatan-perbuatan tersebut dilihat dari segi apakah perbuatan itu diperintah atau dilarang melakukannya, maka perbuatan tersebut menjadi obyek kajian ilmu syari'ah atau ilmu hukum Islam.

Untuk memperjelas hal tersebut di atas, mari kita lihat contoh berikut di bawah ini. Apabila dua kalimat syahadat ditinjau dari segi benar atau salah mengucapkannya, maka kajian serupa itu merupakan kajian Ilmu 'Aqaid atau ilmu Kalam. Akan tetapi, bila kedua kalimat itu ditinjau dari segi apakah wajib atau tidak mengucapkannya bagi seseorang, maka hal itu menjadi kajian hukum Islam.

B. Alat-alat untuk Memperoleh Pengetahuan

Alat yang dimiliki manusia yang berfungsi untuk memperoleh pengetahuan ialah kalbu *(al-Qalb),* mata *(al-Basar),* dan telinga *(aJ-udzun).* Manusia yang tidak menggunakan ketiga alat ini untuk memperoleh pengetahuannya, pemikirannya akan naif *(magbu'n).* Demikian halnya apabila manusia salah dalam menggunakan alat-alat tersebut, ia akan tersesat. Kegunaan dan fungsi alat-alat tersebut ialah untuk

memperoleh pengetahuan yang dinyatakan di dalam ayat-ayat al-Qur'an berikut di bawah ini:

1. Surat ke 16 al-Nahl ayat 78.

وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٧٨

Artinya: Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui apapun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati (kalbu) agar kamu bersyukur

Ayat di atas mempertegas bahwa ketika manusia dilahirkan ia baru mempunyai potensi-potensi (fitrah) untuk memperoleh pengetahuan. Di samping potensi-potensi tersebut, manusia mempunyai alat-alat fisik, yakni indera pendengar, penglihat, dan kalbu yang dapat merasa dan berfikir.

2. Surat ke 32, al-Sajdah, ayat 9 .

ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ ٩

Artinya: Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalam (tubuhnya roh [ciptaan]-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan kalbu; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur.

3. Surat ke 17 al-Isra ayat 36.

وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ

عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾

Artinya: Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan kalbu, semuanya akan diminta pertangungjawabannya.

4. Surat ke 67 al-Muluk ayat 23.

قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

Artinya: Katakanlah! Dialah yang mendapatkan kamu dan menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati. (Tetapi) amat sedikit diantara mu yang bersyukur.

5. Surat ke 46 al-Ahqa'f ayat 26.

وَلَقَدْ مَكَّنَّـٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّـٰكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَـٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَـٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٢٦﴾

Artinya: Dan sesungguhnya. Kami telah meneguhkan kedudukan mereka dalam hal-hal yang kami belum pernah meneguhkan kedudukanmu dalam hal itu dan Kami telah memberikan kepada mereka pendengaran, penglihatan, dan kalbu; tetapi pendengaran, penglihatan, dan kalbu mereka selalu mengingkari ayaat-ayat Allah dan mereka telah diliputi siksa yang dahulu mereka selalu memperolok-olokan.

6. Surat ke 2 al-Baqarah ayat 7.

خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾

Artinya: Allah telah, mengunci mata hati dan pendangan mereka, dan penglihatan mereka tertutup. Dan bagi mereka siksa yang amat berat

7. Surat ke 7, al-A'ra'f ayat 179.

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾

Artinya: Dan sesungguhnya Kami jadikan (si neraka Jahanam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai kalbu, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami ayat-ayat Allah dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakan untuk melihat (tanda-tanda Kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak mereka pergunakan untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang temak, bahkan lebih sesat lagi.

8. Surat ke 22 ayat 46.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾

Artinya: Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai kalbu yang dengan itu dapat memahami atau mem-

punyai telinga yang dengan mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta itu ialah kalbu yang ada di dalam dada.

9. Qur'an, surat ke 25 al-Furqa'n, ayat 44.

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾

Artinya: Atau apakah kamu mengira bahwa kebanyakan mereka itu mendengar atau, memahami. Mereka itu tidak lain, hanyalah seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat jalannya.

10. Qur'an, surat ke 50, Qaf ayat 37.

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾

Artinya: Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat peringatan bagi orang-orang yang mempunyai akal atau yang menggunakan pendengarnnya, sedang ia menyaksikannya.

11. Qur'an, surat ke 10, Yunus ayat 42.

وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾

Artinya: Dan di antara mereka ada yang mendengarkanmu. Apakah kamu dapat menjadikan orang-orang tuli itu mendengar walaupun mereka tidak mengerti.

12. Qur'an, surat ke 6 al-An'a'm, ayat 25.

وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا

وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾

Artinya: Dan di antara mereka ada orang yang mendengarkan (bacaanmu), padahal Kami telah meletakkan tutupan di atas hati mereka (sehingga mereka tidak) memahaminya dan (Kami letakkan) sumbatan di telinganya. Dan jikapun mereka, melihat segala tanda (kebenaran), mereka tetap tidak mau beriman kepada- Nya. Sehingga apabila mereka datang kepadamu untuk membantumu, orang-orang kafir itu berkata: Al-Qur'an ini tidak lain hanyalah dongengan-dongengan orang-orang dahulu.

Ayat-ayat di atas menjelaskan beberapa hal; menjelaskan fungsi-fungsi tiga alat utama manusia serta tujuan penggunaannya yang utama; pertanggungan jawab penggunaan alat-alat itu di hadapan Allah; penggunaan alat-alat tersebut yang tidak disertai keimanan .kepada ayat-ayat Allah dan akibat-akibat yang terjadi bila manusia tidak menggunakan alat-alat tersebut; dan, letak kalbu di dalam diri manusia.

Ketika alat (pendengaran, penglihatan, dan kalbu) harus difungsikan sebagaimana mestinya seperti yang akan diusulkan berikur ini. Penggunaan alat- alat tersebut harus ditujukan untuk bersyukur kepada Allah. Sebagaimana diketahui bahwa bersyukur kepada Allah adalah hakikat beribadah. Hal ini dijelaskan dalam al-Nahl ayat 78, al-Sajdah ayat 9, dan al-Mulk ayat 23. Pertanggungan jawab penggunaan ketiga alat tersebut dinyatakan dalam al-Isra ayat 36. Pengingkaran kepada Allah yang mengakibatkan tertutupnya pintu hati (kalbu) manusia akan menutupnya untuk beriman. Demikian dijelaskan dalam al-Baqarah ayat 7 dan *al-An'a'm* ayat 25. Akibat tidak dipergunakannya alat- alat, *qulu'b* jamak *qalb* (kalbu), *a'yun jamak'ain* (penglihatan), dan al-udhun (pendengaran) sesuai dengan fungsinya untuk bersyukur kepada Allah. Kesesatan manusia yang diakibatkan

hal tersebut ialah kesesatan yang lebih buruk daripada binatang. Hal ini dinyatakan dalam al-'Afa'f ayat 179 dan al-Furqa'n ayat 44.

Ayat-ayat di atas menjelaskan fungsi-fungsi al-bashar, *al-udun,* dan *al-qalb* (penglihatan atau mata, pendengaran atau telinga, dan kalbu). Kesemuanya itu mempunyai fungsi dan tugas masing-masing. Walaupun demikian, antara satu dengan yang lainnya saling melengkapi.

Mata *(al-bashar)* berfungsi untuk melihat benda-benda dan gejala-gejala lahiriah fisikal serta konsep-konsep benda *(shuwar al-asya').*

Telinga atau pendengaran berfungsi untuk memahami ucapan, yakni makna-makna simbolik dari ucapan tersebut, yang mengandung pengetahuan, kepada kalbu. Telinga atau pendengaran, dalam arti al-udhun, dapat menangkap ucapan dan pembicaraan, yakni jika telah sampai ke dalam kalbu. Ketika itulah akan tercapai pengetahuan. Dengan demikian, hakikat pemilik pengetahuan itu adalah kalbu. Kalbu berfungsi untuk melakukan intelektualisasi atas benda-benda yang telah ditangkap oleh indera, yakni mata dan telinga *(al-bashar wa al-udhun).* Dengan demikian, terjadilah kerjasama antara telinga dengan kalbu untuk mengetahui apa yang tidak nampak dan tidak diketahui melalui indera mata atau penglihatan, yaitu degala sesuatu yang abstrak *(al-asyya" a'-ru'ha'niyyah)* dan pengetahuan tentang makna-makna *(al-ma'a'lim al-ma'nawiyah).* Oleh karena itu, kalbu merupakan sentral berfikir dan sentral keinginan (al- ira'dah) manusia. Akan tetapi, kegiatan intelektualisasi kalbu berpuncak, atau berakhir, di otak sebagaimana dikatakan al-Gazali:

Artinya: "Pusat berfikir adalah kalbu dan puncaknya di otak".

Uraian-uraian di atas menjelaskan kepada kita bahwa ketika manusia dilahirkan, ia belum memproleh pengetahuan (Q.S. 16. al-Nahl, 78). Akan tetapi, ia telah mempunyai potensi yang dapat menangkap pengetahuan. Pusat pengetahuan manusia adalah kalbu dan intelek-

tualisasinya berakhir di otak, kalbu akan bekerja dalam upayanya memperoleh pengetahuan dengan mendapat bantuan dari indera. Dengan demikian, dapatlah dinyatakan bahwa pengetahuan manusia dalam konsep qu'anik dan Islamik berpusat pada kalbu yang dapat disebut rasionalisme Isiam. Dapat pula dinyatakan bahwa pengetahuan itu berpusat pada pengalaman inderawi yang dapat dinyatakan sebagai empirisme Islam. Namun demikian, kedua pintu pengetahuan manusia itu saling, melengkapi satu sama lainnya. Oleh karena itu, uraian-uraian di atas menunjukkan bahwa Islam memberikan garis-garis besar bagi terbentuknya metode ilmiah *(sentific method)* di mana penalaran rasional harus di uji melalui kebenaran yang bersifat rasional di mana kebenaran tidak berubah-rubah, dan terdapat pula kebenaran yang bersifat empiris di mana kebenaran itu dapat berubah-rubah sesuai dengan pengalaman masing-masing manusia atau masyarakat sesuai dengan ruang dan waktu di mana mereka itu berbeda. Itulah kiranya yang melandasi lahirnya konsep qat'i dan zanny, yaitu konsep tentang kebenaran yang tetap dan yang dapat berubah di dalam kajian filsafat dan hukum Islam.

Uraian di atas diperkuat oleh pernyataan Ibnu 'Abbas ketika suatu saat ia ditanya orang.

> Artinya: Dengan apa engkau dapat menerima pengetahuan (ilm) itu? Ibnu 'Abbas menjawab: "Melalui bahasa yang bertanya dan kalbu yang berfikir".

Pernyataan Ibnu 'Abbas di atas sejalan dengan al-Qur'an surat al-hajj ayat 66 aI-Furqa'n ayat 44, dan surat Qaf ayat 37 sebagaimana telah dikutip di atas. Ayat 46 surat al-Hajj dengan tegas menggunakan kalimat *qulu'b La'yaqilu'na biha'* yang berarti kalbu-kalbu yang berfikir dimana digunakan akal fikiran.

Apabila seseorang telah memperoleh pengetahuan melalui proses *al-bashar, al-udhun*, dan *al-qalb,* maka ia akan mengamalkan apa yang diketahuinya itu. Jika demikian maka ia telah memperoleh apa

yang telah disebut al-hikmah seperti disebut Rasyid Ridla dalam uraian Bab I buku ini (Fata'wa', X, 303).

Dalam hal penerimaan pengetahuan, manusia terbagi atas dua golongan. Pertama, manusia yang mengetahui kebenaran *(al-Haq)* dengan sendirinya. Para filosof kiranya masuk ke dalam golongan pertama ini. Golongan pertama ini disebut sha'hib al-qalb. Golongan kedua, manusia yang tidak dapat memikirkan dan memperoleh kebenaran tanpa ada pihak lain yang membantunya. Ia memerlukan ajakan dari orang lain dan penjelasan tentang kebenaran tersebut. Ia memerlukan pemberi nasehat dan pendidikan. Golongan kedua ini disebut *sya'hid al-qalb.* Piada umumnya, manusia termasuk ke dalam golongan kedua ini. Golongan manusia seperti inilah yang disebutkan al-Qur'an surat Yunus ayat 42 dan surat al-An'am ayat 25 sebagaimana telah dikutip di atas. Salah satu tugas kalbu ialah mengetahui kebenaran. Allah adalah Tuhan Yang Maha Benar. Ia adalah sumber segala ilmu dan pengetahuan sebagaimana dinyatakan Al- Qur'an surat ke 2 al-Baqarah ayat 32.

قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾

Artinya: "Mereka menjawab; "Maha Suci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain apa yang Engkau ajarkan kepada kami, sesungguhnya Engkau Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana".

Agar Kalbu menjadi pusat ilmu yang benar dan kehendak yang layak, ia harus diberi nama 'makanan' sehingga ia dapat berfungsi sebagaimana dikehendaki Allah. Makanan itu ialah dhikir. Hal inilah yang memungkinkan kalbu selalu berdhikir dan melakukan intelektualisasi tentang kebenaran serta memikirkan tentang ilmu *(Fata'wa' Kubra',* I. 278). Dengan demikian, dapalah kiranya diduga bahwa akal dalam arti al-'Aql terletak di dalam kalbu. Di situ pula kiranya fitrah Allah sebagaimana disebut dalam surat ke 30 al-Rum ayat 30.

Karena kalbu menjadi pusat kehendak dan pengetahuan manusia, maka para ahli hukum Islam menyatakan bahwa niat pun terletak di dalam kalbu. Sebagaimana diketahui bahwa menurut para pakar hukum Islam, setiap perbuatan mesti diawali dengan niat agar perbuatan itu mempunyai nilai ibadah.

Pada awalnya, ketika manusia dilahirkan akal *(al-'AqI)* yang terletak di dalam kalbu itu masih merupakan potensi. Potensi itu tetap ada; tidak berubah sebagaimana dinyatakan al-Qur'an surat Fathir ayat 43 berikut:

فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلاً ۖ

Artinya: Sekali-kali niscaya engkau tidak akan menjumpai perubahan pada sunnah (fitrah) Allah.

Uraian di atas menjelaskan bahwa hukum Islam adalah hukum yang selaras dengan, jati diri manusia. Bahkan hukum-hukum itu merupakan kesatuan sistem yang tidak terpisahkan antara satu dengan yang lainnya. Marilah kita perhatikan, bagaimana hukum Islam mengajarkan sosialisasi hukum Islam yang diawali sejak kelahiran anak manusia. Indera dan kalbu, demikian pula akal dan naluri manusia, sejak lahir sudah cjiatur bagaimana cara mengajarkan kepadanya tentang Yang Maha Benar, Vang Maha besar, yaitu Allah Yang Maha Esa. bagaimana Nabi memberi contoh sosialisasi hukum Islam sejak kelahiran itu, yakni ketika cucunya yang bernama Husain lahir, ia menyeru si jabang bayi itu dengan adzan di telinga kanannya dan iqamah di telinga kirinya. Diriwayatkan dari Abu Rafi'i bahwasannya ia melihat Rasul Allah saw. melakukan adzan di telinga cucunya Husain (Uraian hadits ini dijumpai antara lain, di dalam al- Syaukaniyy, Nayl al-Authar, V, Mesir, Syarikah ua Maktabah Musthafa al-Bab al-Halabi wa Auladuhu (T.th.), h. 154-155 Bab 'aqidah).

Artinya: Aku melihat Rasulullah saw beradzan di telinga Husen ketika ia dilahirkan Fatimah.

Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, demikian pula Abu Daud, dan al- Tarmidzi. Ahmad mendahihkan hadits ini. Sementara itu, Abu Dawud an al- Tirmidzi menyebutnya bahwa cucu Nabi dimaksud adalah Hasan bukan Husen. Hadits riwayat Abu Rafi'i tersebut di atas dikeluarkan pula oleh al-Hakim dan al-Baihaqiy. Adapun Abu Nu'aim dan al-Tabrani meriwayatkannya dengan lafad:

Artinya: Nabi beradzan di telinga Hasan dan Husain.

Hadis tersebut di atas mengandalkan perawi Ali 'Ashim bn 'Ubaidillah yang kedudukan hadisnya untuk dijadikan argumen hukum dinilai lemah *(dla'if)*. Sementara Imam al-Bukhariy menilai kekuatan hadits itu, sebagi argumen dengan nilai munkar al-hadits. Namun demikian, ada pula hadits tentang hal tersebut di atas yang berkualitas marfu', yaitu hadits yang diriwayatkan oleh Ibn al-Sunniyy dari hadits al-Husain bin 'Ali ra. dengan lafad sebagai berikut di bawah ini.:

مَنْ وُلِدَ لَهُ مَوْلُوْدٌ فَأَذَّنَ فِي أُذُنِهِ الْيُمْنَى وَأَقَامَ فِي الْيُسْرَى لَمْ يَضُرُّهُ أُمُّ الصِّبْيَانِ

Artinya: Barang siapa melahirkan anak, maka hendaknya ia mengadzaninya di telinga kanan serta melakukan iqamah ditelinga kiri bayinya itu. Anak itu tak akan diganggu syetan.

Terlepas dari penilaian para ahli hadits terhadap kualitas hadits tersebut di atas, kandungan hadits tersebut kiranya sejalan dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Oleh karena itu, kualitas hadits tersebut sebagai dasar hukum menjadi kuat karena dukungan dari makna-makna yang terkandung dalam ayat-ayat Al- Qur'an. Ayat-ayat yang sejalan dengan hadits tersebut ialah yang berkenaan dengan fitrah, kalbu,

dan proses perolehan pengetahuan oleh manusia. Ketika manusia itu dilahirkan, ia belum mempunyai pengetahuan apapun karena yang ia miliki baru potensi-potensi untuk memperoleh pengetahuan. Akan tetapi, inderanya, terutama mata dan telinga, merupakan dua pintu awai dalam proses penerimaan pengetahuan yang menghubungkannya dengan hati sanubarinya atau kalbunya itu. Pengetahuan yang paling awai yang mesti diajarkan pleh orang tuanya, dalam ajaran hukum Islam, ialah ajaran tentang Yang Maha Benar, yaitu Allah dengan cara membisikkan adzan dan iqamah di kedua telinganya. Dengan kata lain, kewajiban orang tua ketika anaknya dilahirkan ialah mengajarkan tauhid dengan membisikkan kalimat-kalimat tauhid itu melalui indera telinganya sebagai pintu masuk ke dalam hatinya. Kalimat tauhid tersebut dapat, atau patut diyakini, menuntun si anak untuk berketuhanan Yang Maha Esa; mencintai dan ma'rifat Allah. Dengan demikian, proses perubahan potensi manusia untuk memperoleh pengetahuan telah dimulai proses aktualisasinya sejak ia terlahir ke alam dunia ini. Oleh karena itu, dapat difahami mengapa para pakar hukum Islam (fuqaha) menetapkan bahwa membisikkan adzan kepada dua telinga bayi yang baru lahir hukumnya sunat. Ajaran ini sejalan pula dengan sabda Nabi yang berbunyi:

> *Artinya: "...Sesungguhnya di dalam jasad itu ada segumpal darah. Apabila segumpal darah itu baik, maka baiklah seluruh jasad. Yang dimaksud segumpal darah itu sesungguhnya ialah kalbu...."*

Yang dimaksud kalbu dengan sebutan mudghah itu terletak di bagian dada sebelah kiri sebagaimana diriwayatkan oleh al-Allusiy dalam tafsinya *Ru'h al-Ma'a'ni'*, ketika ia menerangkan figulu'bihim bahwa dimaksud al-qalb itu ialah segumpal darah, yakni hati senubari yang ia nyatakan dalam kalimatnya:

Ibn Taimiyyah yang nampaknya sefaham dengan al-Gazali, menjelaskan bahwa kalbu adalah pusat berfikir. Akan tetapi akal dalam

pengertian al-'Aql yang berupa kata benda abstrak atau masdar dalam kata bahasa Arab itu menunjukkan sesuatu yang bersifat immaterial. Oleh karena itu, akal merupakan bentuk kegiatan atau aktiviias intelektualisasi. Akal adalah suatu proses kegiatan intelektualisasi yang melewati beberapa organ tubuh manusia yang sangat halus, yaitu otak *(al-dima'g)* dan kalbu *(al-qalb).*

C. Manusia dan Hukum

Manusia sebagaimana telah dijelaskan di atas, dilahirkan dengan seperangkat potensi untuk beriman kepada Allah; menginduksi obyek-obyek yang menyenangkan dan mempertahankan diri dari berbagai hal yang dapat membahayakan . Manusia, dengan daya akalnya, manusia mampu mengetahui adanya Allah. Bahkan menurut teologi Mu'tazalh, manusia dengan akalnya mampu mengetahui kewajiban-kewajibannya terhadap Tuhan (Allah). Namun, akal tidak sanggup mengetahui cara-cara berterima kasih kepada Allah. Berterima kasih kepada Allah adalah hakikat ibadah dan penyerahan diri dan mendekatkan diri (taqarrub) kepada Allah. Ibadah kepada Allah pun adalah jalan untuk memperoleh pengetahuan yang benar dari Yang Maha Benar; untuk bertindak yang benar dan bijaksana sesuai dengan kehendak Yang Maha Benar dan Maha Bijaksana. Karena manusia beribadah dan mendapat percikan cahaya di dalam kalbunya, yakni cahaya Allah, maka manusia memproleh pengetahuan yang benar. Cara memperoleh pengetahuan serupa itu disebut *mukasyafah* atau *al-Kasyf*, yakni pengetahuan intuitif yang mempunyai tingkat kebenaran tertinggi yang mungkin diperoleh manusia.

Berdasarkan pengetahuan intuitif inilah manusia dapat menerima kebenaran hukum Islam. Manusia dapat menerima kebenaran wahyu. Akal tidak mengetahui cara berterima kasih kepada Allah. Wahyu turun untuk membantu manusia menunjukkan cara-cara berterima kasih tersebut. Itulah sebabnya manusia harus taat kepada petunjuk wahyu. Manusia harus mengikuti petunjuk wahyu, baik dalam pengertian al-Qur'an yang merupakan kalam Ilahi maupun

dalam pengertian Sunnah Rasul. Oleh karena itu, manusia harus menyatakan dua

kalimah-syahadah sebagai suatu kewajiban yang sesuai dengan fitrah dan sifat alamiah manusia itu sendiri.

Wahyu menjamin manusia mencapai kebahagiaan seiam ia mengikuti petunjuk-petunjuknya. Hukum Islam yang bersumber kepada wahyu itu pun mengatur bagaimana manusia harus bertindak agar selamat dan bahagia di dunia dan di akhirat. Perbuatan dan tindakan manusia dilihat dari segi adanya perintah atau larangan melakukannya ada lima yang kemudian dikenal di kalangan pakar hukum Islam denan sebutan *al-Ahkam al-Khamsah* (lima hukum), yaitu, hukum wajib, haram, sunnat, makruh, dan mubah.

Uraian-uraian di atas kiranya telah menjelaskan bahwa hukum Islam berdasarkan atas, dan sesuai dengan, potensi insani dan sumber-sumber kebenaran tertinggi dari Yang Maha Esa dan Maha Benar. Pengalaman manusia dalam kehidupannya yang selalu ada di bawah cahaya kedua sumber kebenaran itu akan menghasilkan kebijakan yang tertinggi yang disebut *al-Hikmah al- illahiyyah.*

BAB VI

SUMBER DAN METODE HUKUM ISLAM

Sebagaimana telah disinggung pada bab terdahulu bahwa sumber hukum Islam berasal dari potensi-potensi insani dan sumber Ilahi. Oleh karena itu, pada dasarnya, sumber hukum Islam adalah sumber *naqliyyah* dan *'aqliyyah*. Penggabungan kedua sumber ini telah melahirkan sumber ketiga, yakni kasyfiyyah, yaitu kebenaran yang bersumber dari intuisi atau kebenaran intuitif.

Sumber hukum *naqliyyah* ada yang bersifat orisinal (Ashliyy) dan ada yang bersifat "tambahan" *(taba'iyy)*. Sumber hukum *naqliyyah* yang bersifat "tambahan" ini ialah ijma'. Oleh karena itu, sering kali para pakar hukum Islam menyatakan bahwa sumber hukum ada tiga. Pertama al-Qur'an; kedua, Sunnah, dan ketiga Ijtihad. Ijma' sering kali tidak disebut sebagai sumber hukum yang ketiga karena ijma' merupakah sumber hukum naqliyyah "tambahan" karena pada dasarnya bersumber kepada al-Qur'an dan Sunnah juga. Demikian pula sumber-sumber hukum Islam lainnya, seperti qiyas, istihsan, istislah dan sebagainya, tidak lagi disebut sumber hukum Islam karena semuanya merupakan hasil ijtihad.

Perlu dicatat bahwa sumber ijma' yang menjadi sumber hukum yang mempunyai kekuatan yang tetap dan pasti *(qat'iyy)* ialah ijma' salaf yang berkenaan dengan apa yang disebut sesuatu yang diketahui sebagai pokok utama dalam ajaran agama atau yang disebut para

pakar dan ulama Islam dengan sebutan: *Maa 'ulima diirti bidl dloruroh.*

Salah satu contoh ijma' Salaf yang dijadikan sumber hukum Islam yang berkualitas *qath' uyy* ialah ijma' para Sahabat dalam menafsirkan al-Qur'an surat Al-Israa ayat 78 yang berbunyi:

أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ ۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودًا

Artinya: Dirikanlah salat ketika matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula) salat subuh. Sesungguhnya salat Subuh itu disaksikan (oleh malaikat).

Ayat di atas menyatakan bahwa ada tiga waktu salat yang harus ditepati kaum muslimin dalam menunaikan kewajiban melaksanakan salat. Pertama, ketika tergelincir matahari; *dulluk al-syams*, kedua, *ghasaq al-layl* ketika gelap malam; ketiga, waktu subuh *qur'an al-fajr*. Apabila dilihat sekilas dapat disimpulkan bahwa kewajiban melaksanakan salat berdasarkan al-Qur'an bukanlah lima kali (waktu), tetapi tiga kali (waktu), seperti dalam ayat di atas. Akan tetapi, Salaf telah berijma' bahwa yang dimaksud dengan kalimat dalam ayat tersebut ialah salat Dhuhur dan Asar. Sementara kalimat dimaksudkan salat Magrib dan Isa. Dengan demikian, Salaf berijma' dalam menafsirkan suatu ayat yang berkenaan dengan kewajiban kaum muslimin untuk melaksanakan salat lima waktu bukan saja berdasarkan Sunnah, tetapi juga berdasar al-Qur'an sebagai sumber pertama dan utama dalam hukum Islam. Ijma' Salaf tersebut di atas berdasarkan pula kepada Sunnah Rasul yang menyatakan bahwa kewajiban salat itu adalah lima kali sehari-semalam. Sementara praktiknya harus mengikuti sebagaimana dicontohkan oleh Rasulullah saw.

Sumber hukum kewajiban salat lima kali dari Sunnah, antara lain, sabda Rasulullah saw. sebagai berikut:

"Salat lima waktu itu bagaikan sungai yang airnya bersih dan jernih yang ada di setiap pintu rumahmu. Penghuni rumab itu mandi di sungai itu lima kali sehari semalam sehingga tidaklah terdapat sedikitpun kotoran".

Ijma' sebagai sumber hukum, dalam perkembangannya, dapat bersifat *aath'i* seperti contoh di atas; dapat pula bersifat relatif atau zanny. Ijma' yang bersifat *zanny* ialah ijma' yang dilakukan oleh mutaakhirin. Oleh karena itu, ijma' dalam pengertian ini sering kali didefinisikan sebagai berikut:

الإجماع هو اتفاق المجتهدين من الأمة الاسلامية في عصر من العصور بعد النبي ص.م على حكم شرعي في أمر من الأمور

Artinya: "Ijma' ialah kesepakatan para mujtahid Muslim pada waktu tertentu setelah wafat Nabi saw., tentang suatu hukum Islam yang berkenaan dengan hukum praktis.

Ijtihad adalah sumber hukum Islam, dan tentu saja sumber kebenaran *aqliyah* yang dihasilkan berdasarkan penalaran rasional yang tetap mengacu kepada sumber-sumber naqliyah. Sumber hukum yang dihasilkan berdasarkan penalaran rasional seperti tersebut di atas yang paling banyak disepakati ialah Qiyas. Akan tetapi, ada pula beberapa metode untuk menghasilkan sumber hukum *'aqliyyah* ini seperti: istihsan, istishab, dan sebagainya. Sumber-sumber hukum tersebut pada hakikatnya sama, yakni suatu sumber hukum yang dihasilkan berdasarkan ijtihad yang tingkat kebenarannya relatif. Bahkan perlu dicatat bahwa sumber-sumber hukum aqliyyah ini umumnya hanya berkenaan dengan hukum-hukum praktis di bidang mu'amalah.

Sumber hukum intuitif atau kashfiyyah hanya mungkin diperoleh oleh orang yang mengetahui hukum Islam serta mengamalkannya; baik hukum ibadah maupun mu'amalah.

A. Metode Naqliyyah-'Aqliyyah

Walaupun sering dinyatakan, bahwa sumber hukum naqli yaitu al-Qur'an dan Sunnah adalah sumber yang ditransmisi, sumber yang diterima melalui penuturan berkesinambungan. Plada hakikatnya, sumber naqli tersebut juga adalah sumber 'aqliyah. Kenyataan memang menunjukan demikian.

Suatu upaya untuk menjamin bahwa al-qur'an itu diperoleh secara *naqliyyah* ternyata memerlukan tiga metode: *al-Tajribat al-Hissiyah* (pengalaman empirik); *al-Tawa'tur* atau *al-Mutawatirat* atau transmited data (data yang ditranmisi melalui periwayatan yang ketat), dan *al-Istiqa*, yaitu pengujian kebenaran sumber *naqliyy* secara induktif.

B. Metode Al-Tajribah al-Hissiyah

Al-Tajribah al-Hissiyah, yakni pengalaman inderawi atau empirik adalah salah satu metode untuk memperoleh pengetahuan, hukum dan sumber hukum Islam. Sebagaimana telah diketahui bahwa pengalaman empirik itu diperoleh melalui penelitian dan pengamatan, seperti penelitian tentang sesuatu realitas yang selalu berulang-ulang atau berputar dan merupakan akibat dan realitas itu. Demikianlah generasi pertama umat Islam. Yakni Salaf, memperoleh pengetahuan agama, pengetahuan Hukum Islam dan sumbernya. Di kemudian hari perolehan pengetahuan pun berkembang. Kaum Muslim tidak lagi memperoleh pengetahuan tentang sumber hukum Islam dari Rasulullah saw. Mereka memperolehnya melalui pengalaman orang lain yang diriwayatkan dari orang ke orang yang terpercaya. Dengan demikian, pengalaman orang lain menjadi sumber kebenaran berdasarkan a tas pengalaman orang lain yang dalam bahasa Arab disebut:

Karena dalam Hukum Islam terdapat sumber hukum *naqliyyah*, yakni sumber kebenaran berdasarkan pengalaman orang lain, maka timbul pertanyaan: Dapatkah pengalaman orang lain menjadi sum-

ber kebenaran bagi orang lain yang mengalami pengalaman itu? Dapatkah pengalaman seseorang yang menyatakan bahwa ia bersaksi bahwa ternyata benar ada Rasul Allah, ada al-Qur'an, dan terdapat contoh-contoh Rasul Allah dalam beragama, menjadi sumber kebenaran yang menyakinkan bagi orang lain yang tidak menyaksikannya?

Sebelum kita menjawab pertanyaan di atas, marilah kita lihat konsep pengalaman atau al-Tajribah di kalangan ahli logika atau mantik. Pengalaman empirik ialah pengetahuan atau pengalaman yang diperoleh akal dan indera secara bersama-sama. Namun demikian, langkah pertama untuk memperolehnya adalah melalui indera *(al-Hiss)*. Pengalaman yang diperoleh secara berulang-ulang akan melahirkan suatu pengetahuan tentang segala yang teijadi berulan-ulang. Dalam peristiwa tersebut terjadilah ptoses pemikiran dengan cara mengetahui sesuatu yang belum diketahui berdasarkan sesuatu yang telah diketahui yang dalam bahasa Arab disebut:

قِيَاسُ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ.

Pengetahuan yang diperoleh melalui indera *(al-hiss)* itu ada yang dinamainya dengan al-Tajribah, ada pula yang membaginya ke dalam dua kategori; pengetahuan yang diperoleh melalui al-Tajribah dan melalui *al-Hadasiyyah*. Pengetahuan yang diperoleh melalui al-Tajribah ialah pengetahuan tentang gejala-gejala yang diperoleh melalui akal dan indera secara bersama-sama; gejala-gejala tersebut teijadi, baik karena diciptakan dan dalam jangkauan kemampuan manusia untuk menjadikannya, maupun terjadi di luar kemampuan manusia untuk menciptakannya.

Kelompok yang membedakan antara *al-Tajribah* dari *al-Hadasiyyah* menjelaskan sebagai berikut. Pengetahuan yang diperoleh melalui al-Tajribah ialah pengetahuan tentang gejala-gejala yang terjadi oleh manusia sendiri, seperti makan, minum, berjalan, dsb. Adapun *al-hadasiyyah* ialah gejala-gejala yang terjadi, yang diketahui dan dialami manusia, akan tetapi kejadiannya di luar kemampuan manu-

sia untuk menjadikannya itu, seperti perubahan bentuk bulan ketika berotasi dengan matahari.

Pengetahuan *al-Tajribah* dalam hukum Islam ialah pengetahuan manusia yang diperoleh indera akalnya secara bersama-sama. Pengetahuan tersebut dapat merupakan pengetahuan tentang gejala-gejala yang terjadi bukan karena perbuatan menusia, dan dapat pula gejala-gejala yang terjadi kerena perbuatan manusia, dan dapat pula gejala-gejala yang terjadi bukan karena perbuatan manusia atau yang terjadi di luar kemampuan manusia. Apabila seseorang mengetahui sesuatu berdasarkan pengalaman sebagaimana disebut di atas, yakni al-Tajribah, maka pengetahuannya itu dapat menjadi argumen *(istidlal)* bagi orang lain yang tidak mengalaminya. Dengan kata lain, kebenaran pengalaman seseorang dapat menjadi sumber kebenaran bagi orang lain.

Penerimaan konsep al-Tajribah dalam filsafat hukum Islam bertujuan untuk mendukung kebenaran sumber Hukum Islam, yakni sumber naqliyyah. Al-Qur'an dan Sunnah adalah dua sumber Hukum Islam yang diterima sebagai sumber kebenaran berdasarkan pengalaman orang lain yang mengatakan bahwa mereka menyaksikan bahwa al-Qur'an itu wahyu dan Sunnah itu adalah ucapan, perbuatan, dan keputusan Rasul Allah saw. Namun demikian, tidaklah semua ucapan orang yang menyatakan hal tersebut di atas dapat diterima begitu saja. Demi terjaminnya penuturan yang benar mengenai pengalaman orang lain yang akan dijadikan sumber kebenaran disusunlah suatu cara untuk pengujiannya yang disebut *al-Mutawatirat* sebagaimana diuraikan berikut ini.

C. Metode Al-Mutawatirat (Premis-premis yang ditransmisi)

Ahli-ahli mantik berpendapat bahwa premis-premis yang diperoleh melalui al-Tajribah, alhadas, dan al-Tawatur, merupakan premis-premis yang hanya menjadi pengetahuan dan sumber kebenaran bagi mereka yang mengalaminya dan memperolehnya secara langsung.

Premis-premis tersebut tidak bisa dijadikan argumentasi *(istidlal)* bagi orang lain yang tidak mengalaminya, mendengar dan menyaksikannya. Pengetahuan demikian itu hanya diperoleh melalui *al-iqna'*. Pengetahuan yang diperoleh melalui iqna' ialah pengetahuan yang diperoleh karena 'kepercayaan' kepada si pemberitahu; suatu metode penalaran (reasoning) dimana pemikiran si pendengar diyakinkan oleh suatu pernyataan tanpa menunjukkan bukti atau tanpa pembuktian.

Pendapat kalangan ahli mantik tersebut di atas dibantah oleh pakar hukum Islam dengan pernyataan berikut: Bahwa apa yang diperoleh melalui *al-mutawa'tira'at* dan *al-mujarrabat'* (yang dialami atau diindera) adalah termasuk al-makhsusat, yaitu suatu yang empirik. Dengan demikian, preposisi yang disusun berdasarkan *al-mutawa'tira't* itu adalah sahih dan dapat dijadikan argumen tanpa harus dibuktikan melalui pengalaman setiap orang. Fenomena-fenomena alam pun ada yang hanya bisa diketahui dan dialami oleh orang-orang tertentu saja dan bukan keharusan bahwa fènomena itu harus dialami atau dapat diindera oleh setiap orang agar menjadi kebenaran. Demikian pula fenomena batin yang berupa emosi-emosi *(al-Shu'ur al-Ba'thiniyyah)* seperti halnya fenomena fisikal tidaklah mesti dapat dialami orang secara bersama-sama agar kebenaran keberadaan fenomena itu menjadi suatau kebenaran. Pengetahuan orang tentang benda-benda fisikalpun didahului melalui proses *al-Tawa'tur* dan *al-Tajribah*, seperti adanya kota Mekah, adanya rasul, adanya buah anggur, dan lain sebagainya. Kesemuannya itu tidak lagi memerlukan argumen untuk membuktikan keberadaannya. Contoh lebih jelas mengenai kebenaran pengetahuan yang diperoleh melalui al-tawa'tur dapat diikuti berikut ini: Banyak kenyataan menunjukkan bahwa sejumlah benda yang dapat diindera baik hewan maupun tumbuh-tumbuhan yang hanya ada di suatu negeri tertentu, dan tidak dapat di negeri lain. Mereka yang melihat dan mendengar berita tentang keberadaan benda-benda tersebut menggambarkannya kepada orang lain yang belum pernah melihat dan mendengar-

nya. Pengetahuan mengenai benda-benda itu pun menjadi terkenal di kalangan orang banyak. Dengan demikian, pengetahuan tentang benda-benda tersebut menjadi pengetauan yang diperoleh melalui khabar dan merupakan preposisi untuk memperoleh pengetahuan.

Fenomena-fenomena alam pun ada yang hanya bisa diketahui dan dialami oleh orang-orang tertentu saja dan bukan keharusan bahwa fenomena itu harus dialami atau dapat diindera oleh setiap orang agar menjadi kebenaran. Demikian pula fenomena batini yang berupa emosi-emosi *(al-Shu'ur al-Ba'thiniyyah)* seperti halnya fenomena fisikal tidaklah mesti dapat dialami orang secara bersama-sama agar kebenaran keberadaan fenomena itu menjadi suatu kebenaran. Pengetahuan orang tentang benda-benda fisikalpun didahului melalui proses *al-Tawa'tur* dan *al-Tajribah*, seperti adanya kota Mekkah, adanya rasul, adanya buah anggur dan lain sebagainya. Kesemuannya itu tidak lagi memerlukan argumen untuk membuktikan keberadaannya. Contoh lebih jelas mengenai kebenaran pengetahuan yang diperoleh melalui *al-tawa'tur* dapat diikuti berikut ini: Banyak kenyataan menunjukkan bahwa sejumlah benda yang dapat diindera baik hewan maupun tumbuh-tumbuhan yang hanya ada di suatu negeri tertentu, dan tidak terdapat di negeri lain. Mereka yang melihat dan mendengar berita tentang keberadaan benda-benda tersebut mengabarkannya kepada orang lain yang belum pernah melihat dan mendengarnnya. Pengetahuan mengenai benda- benda itupun menjadi terkenal di kalangan orang banyak. Dengan demikian, pengetahuan tentang benda-benda tersebut menjadi pengetahuan yang diperoleh melalui khabar dan merupakan preposisi untuk memperoleh pengetahuan.

Berdasar atas argumen sebagaimana dijelaskan di atas itu dapat dinyatakan bahwa kebenaran yang diperoleh melalui prosedur *al-Tawa'tur* di bidang hukum Islam merupakan sumber kebenaran yang liuat dan dapat dijadikan argumentasi. Argumen inilah yang mendasari kebenaran atau paradigma *ulu'm al-hadi'ist* yang kemudian terus

berkembang. Karena hadist dalam ilmu agama merupakan sumber ajaran, maka dapat dinyatakan bahwa pengetahuan agama dan ilmu agama dapat diperoleh melalui *al-tawa'tur* sebagai salah satu bentuk kebenaran empirik. Oleh karenanya dapat dilihat kenyataan bahwa sesuatu yang empirik adalah sesuatu kebenaran yang dapat berubah. Dengan demikian, dijumpailah keanekaragaman dalam melakukan kritik atas hadis, baik kritik ekstern maupun intern. Perbedaan dalam hal ini kemudian melahirkan perbedaan dalam penilaian kualitas hadist yang berakibat pada penilaian atas kesahihan dan ketidak sahihan suatu hadis sebagai cara atau metode yang benar argumen dalam hukum Islam.

Dapatlah difahami bahwa jika tokoh pemikir seperti Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa penolakan atas *al-mutawa'tira't* adalah dasar kekufuran. Karena pengetahuan yang diperoleh melalui transmisi data *(al-manqu'i)* dari Nabi secara *al-tawa'tur,* seperti mu'jizat, dsb. adalah suatu yang sahih tanpa diragukan lagi. Di Samping pengetahuan hukum Islam yang diperoleh melalui al-tawa'tur yang bersifat otoritatif *(akhba'r al-Rasul),* masih ada sumber pengetahuan yang lebih meyakinkan, yakni premis-premis yang telah terkenal, baik ada legalitasnya berdasarkan wahyu maupun tidak. Premis-premis ini disebut seperti pernyataan"Adil itu baik, lalim itu jelek, membunuh itu perbuatan keji dan terlarang, dan sebagainya". Premis inipun seying disebut universal values, nilai-nilai universal, atau premis-premis demikian; ada yang sampai pada tingkat premis yang terbantahkan kebenarannya sehingga menjadi suatu aksioma yang oleh ibn Sina disebut *al-Awwaliyya't* atau *First Principles, First Thought.*

Uraian singkat di atas kiranya telah cukup jelas mempertegas dalam menjelaskan kepada kita bahwa metode *naqliyyah* tidak terpisahkan dari konsep *al-mutawa'tira't* yang merupakan suatu kebenaran yang bersifat inderawi. Suatu bentuk 'empirisme' dalam epistemologi hukum Islam. Inilah yang melatar belakangi perkembangan dan pertumbuhan ilmu hadis dan tafsir yang kemudian melahirkan ber-

bagai aliran dan madznab baik dalam teologi maupun hukum Islam.

D. METODE AI-ISTIQRA'

Al-Istiqra adalah penalaran induktif, yaitu suatu cara untuk mencapai kesimpulan yang bersifat umum atau preposisi universal melalui observasi atas kejadian-kejadian partikular. Oleh karena itu, al-Khawarizmi (yang di kenal di tanah air dengan nama Logaritme) mendifinisikan *al-Istiqra* dengan cara "mengetahui sesuatu yang universal dengan seluruh partikulernya". Ibn Sina membagi *al-Istiqara* atas dua macam, *al-ta'm* dan *al-masyhur*. *Istiqra* bentuk *al-ta'm* ialah cara penentuan hukum yang di dalamnya hanya terkandung kebanyakan partikular-partikularnya. Bentuk *istiqra* ini kadang-kadang disebut juga *al-istiqra'al-Na'qis* (penalaran induksi yang tidak sempurna).

Bentuk penalaran induksi yang pertama, yakni *al-Istiqra al-tam* menghasilkan premis yang meyakinkan. Adapun bentuk penalaran induksi kedua, yakni *al-Istiqra al-Masyhur* atau *al-Naqis* menghasilkan preposisi atau premis yang kebenarannya relatif atau 2anni. Hasil penalaran pretama sangat meyakinkan karena mencakup satuan-satuan yang diteliti secara induktif, yaitu bentuk-bentuk yang nyata *(al- Mua'yyana't)* atau partikular-partikular *(al-Juziyyat)* yang semua sifat-sifat persamaannya sesuai dengan setiap bagian yang diinduksi itu.

Bentuk penalaran *al-Istiqra* bukanlah *argumentasi* yang dibentuk melalui penalaran dari suatu partikular berdasarkan partikular yang lainnya; bukan pula argumentasi sesuatu yang khusus berdasarkan sesuatu yang bersifat umum. Al- Istiqra' adalah suatu cara berargumentasi berdasarkan partikular yang satu dengan yang lainnya yang mana partikular pertama mengharuskan adanya partikular yang lainnya itu. Cara berargumentasi seperti ini adalah yang menunjukkan adanya dua partikular yang saling mengharuskan keberadaannya satu sama lain itu adalah hubungan korespondensi *('ala'qa't al-*

Ishtira'k) dalam suatu kadar yang setara dengan apa yang disebut *'illat* atau *dalil al-illat.*

Dalam pembinaan dan pengembangan hukum Islam, penguatan *'illat* dan *dali'l al-'illat* itu harus berlindung di bawah naungan nash; teks-teks hukum Islam, yakni al-qur'an dan Sunnah, *,'Ijma, al-Sabr wa al-Taqsi'm, al-Muna'sabah*, atau *al-Dawra'n.* Tiga cara perlindungan 'illat ini akan diuraikan tersendiri; cara-cara dalam upaya melakukan verifikasi 'illat hukum.

Penalaran hukum Islam dalam upaya menemukan dan menentukan *'illaat* melalui *al-Istiqra*; adalah penalaran ilmiah yang menjadi dasar pembentukan qiyas. Pengetahuan yang diperoleh melalui *al-tajribah* atau *al-Mujarrabah* dan *al-Tawa'tur* atau al-Mutawa'tira't adalah metode untuk memperoleh sumber pengetahuan hukum Islam dalam rangka menguatkan kesahihan dan keabsahan wahyu yang diperoleh melalui metode 'otoritatif atau metode naqliyyah. Oleh karena itu, pengetahuan dan sumber hukum Islam berdiri di atas pengetahuan yang diperoleh berdasarkan data yang ditransmisi melalui periwayatan orang yang terpercaya. Pengujian kebenaran data diverifikasi, atau diuji secara rasional melalui penalaran induktif yang disebut *istiqra'*. Uraian-uraian singkat di atas menunjukkan bahwa hukum Islam adalah hukum yang empirik di satu pihak, dan di pihak lain adalah hukum yang ajeg, baik dalam teori maupun dalam praktek.

E. Metode Pemahaman Sumber Hukum Islam

Setelah diketahui bahwa sumber Hukum Islam itu ada yang naqliyyah dan aqliyyah, timbul pertanyaan; Bagaimana memahami sumber tersebut sehingaa diketahui sumber yang petunjuk pelaksanaannya (di bidang hukum) merupakan suatu kepastian yang ajeg dan/atau petunjuk yang samar-samar dan memungkinkan timbulnya keaneka ragaman penafsiran dan praktek hukum.

Sejalan dengan sumber pengetahuan hukum Islam, yakni *naqliyyah* dan *'aqtiyyah*, maka pemahaman dan penafsiran atas sumber

Hukum Islam pun digunakan metode *naqliyyah-'aqliyyah*. Dengan demikian, metode-metode hukum Islam yang termasuk katagori *naqliyyah* meliputi; metode al-Qur'an, metode sunnah, metode ijma, ialah pemahaman dan penggalian hukum Islani berdasarkan al-Qur'an, metode pemahaman berdasarkan al-Qur'an ada empat peringkat.

Peringkat pertama ialah pemahaman, penafsiran, dan penggalian hukum Islam dari al-Qur'an yang paling tinggi ialah pemahaman hukum dari al-Qur'an berdasarkan al-Qur'an itu sendiri. peringkat kedua ialah penafsiran dan penggalian hukum dari al-Qur'an berdasarkan Sunnah. Peringkat ketiga ialah pemahaman dan penggalian hukum dari Sunnah. Peringkat ketiga pemahaman dan penggalian hukum dari al-Qur'an berdasarkan pemahaman dan penafsiran para Sahabat Nabi, yakni mereka yang hidup sezaman dengan Nabi serta beriman dan bertaqwa. Peringkat keempat, ialah penafsiran dan penggalian hukum dari al-Qur'an berdasarkan penafsiran para Tabi-'in, yakni mereka yang hidup sezaman dengan Sahabat serta beriman dan bertaqwa. Peringkat kelima ialah penafsiran dan penggalian hukum dari al-Qur'an berdasarkan pendapat Tabi'al-Tabi'in, yakni mereka yang hidup sezaman dengan Tabi'in serta beriman dan bertaqwa. Metode penafsiran terakhir ini tidak disepakati para pakar hukum Islam. Peringkat terakhir adalah penafsiran dan pemahaman hukum dari al-Qur'an berdasarkan pendapat akal atau ijtihad.

Metode al-Qur'an dalam penggalian hukum sebagaimana diuraikan di atas merujuk kepada dua aliran dalam penafsiran al-Qur'an yakni metode *al-Ma'thur* dan *al-Ra'yu* atau *al-Tafsir bima'thur wa al-tafsir bi al-Ra'y*.

Penafsiran al-Qur'an aliran *al-Ma'thur* ialah suatu penafsiran al-Qur'an berdasarkan metode-metode. 1. Metode penafsiran berdasarkan penafsiran ayat dengan ayat lainnya dalam al-Qur'an; 2. Penafsiran berdasarkan apa yang dijelaskan Rasulullah saw. yang ia jelaskan kepada para sahabatnya; 3. penafsiran para Sahabat berdasar ijtihadnya.

Penafsiran dengan cara seperti dijelaskan di atas melewati dua fase. Fase pertama adalah fase penafsiran secara lisan yang disebut fase periwayatan . Dan fase ini terjadi periwayatan melalui transmisi penafsiran Sahabat yang berdasarkan penuturan dari Rasulullah saw. penafsiran Sahabat kepada sahabat; transmisi penafsiran dari Sahabat kepada Tabi'in. Transmisi penafsiran lisan ini dilakukan dengan ketat dan detail dengan selalu menyebut rujukan transmisi yang berkesinambungan atau isnad.

Fase kedua adalah fase penafsiran dengan cara penulisan. Pada fase ini, penafsiran dilakukan dengan menuliskan apa yang dinilai sebagai penafsiran yang sahih pada fase pertama. Penafsiran cara ini pada mulainya terdapat dalam kitab-kitab hadist. Selanjutnya ditulis dalam kitab-kitab tafsir secara sendiri dengan menyebut periwayatannya hingga Rasul, Sahabat, Tabi'in, atau Tabi' al-Tabi'in. Penafsiran dengan metode al-Ma'thur mungkin tidak ada selain karya Ibn Jarir al-Thabari, Jami'u al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Tafsir ini bukan saja mengutif penafsiran berdasarkan riwayat, tetapi juga melakukan kritik serta melakukan *taijih* atas pendapat-pendapat dalam penafsiran ayat al-Qur'an. Bahkan ia pun terkadang menjelaskan *I'rab* yang dianggap perlu. Kemudian, ia pun melakukan penggalian hukum yang dimungkinkan dari ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkannya itu.

Bahkan penafsiran *al-Ma'thur* berikutnya sebagaimana terdapat dalam kita tafsir tidak lagi menyebut sandaran atau referensi-referensinya yang berkesinambungan (*al-asa'ni'd*; jamak dari *al-isna'd*) atas pendapat-pendapat yang dikutipnya. Demikian pula tidak menjelaskan pendapat mana yang dinilai sahih atau tidak sahih. Namun demikian, beberapa kitab tafsir yang dapat dikategorikan beraliran *tafsir bi al-Mathur* itu dapat disebutkan berikut ini: al-Bagawi (W.516 H); *Ma'a'lim al-Tanzi'l*; Ibn Kathir (W.7774 H. Tafsir al-Qur'an al-Azi'm; al-Suyuthi (W911 H), al-Darr al-Manthu'r al-Qur'an.

Aliran penafsiran kedua yang disebut *al-Tafsir bi al-Ray* adalah bentuk penafsiran berdasarkan ijtihad. Penafsiran ini dilakukan oleh

mufassir yang telah mengetahui bahasa Arab dengan sempurna, mengetahui *asba'b al-nuzu'l* (sebab-sebab turunnya Al-Qur'an), dan berbagai persyaratan sebagai seorang mufasir. Ada beberapa faktor yang melahirkan aliran *al-Tafsir bi al-Ray* yaitu terbentuk dan berkembangnya ilmu pengetahuan keislaman dengan lahirnya para ulama dalam berbagai bidang keilmuan. Setiap mufasir mempunyai kecenderungan sendiri-sendiri dalam menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan kedalaman disiplin ilmunya masing-masing. Ulama yang mempunyai kedalaman dan ketajaman di bidang ilmu Balagah menyusun tafsir yang sejalan dengan kedalaman ilmunya, umpamanya al-Zamakhsyari, al-Kashaf; al-Qurthubi sebagai pakar hukum menulis, *Al-Ja'mi'ii Ahkaam al-Qur'an*. Dalam kitab ini al-Qurthubi merinci hukum yang dapat ditarik dari ayat-ayat al-Qur'an, uraian yang rinci dan terkadang rumit. Demikian pula muffasir yang mempunyai spesialisasi di bidang lain, seperti filsafat, falak, kalam, dan sebagainya.

Keragaman dan spesialisasi ulama Islam di bidang keilmuan memperkaya khazanah metode-metode dan corak dalam menggali hukum-hukum dari al-Qur'an. Oleh karenanya, muncul tafsir yang bercorak sufistik, baik sufisme teoritis maupun prakiis; *tafsir fiqhiyy tafsir al-Adab al-Ijtima'yy,* yaitu suatu tafsir dengan pendekatan kemasyarakatan atau pendekatan sosiologis; *tafsir ilmiyy* yakni tafsir scientific atau ilmiah.

Metode al-Qur'an di bidang hukum Islam sejalan dengan metode tafsir fiqhiy (Fiqh) yang muncul berbarengan dengan perkembangan *tafsir bi al-Ma'thur*. Apabila para Sahabat tidak menemukan ketetapan hukum atas suatu kasus hukum mereka menanyakannya kepada RasuL Jawaban atau keputusan Rasul atas kasus hukum tersebut dianggap sebagai bentuk *al-Tafsir bi al-Ma'thur* sebagaimana pula ia dinilai sebagai bentuk *al-Tafsir al-Fiqhi*. Demikian pula setelah Rasul wafat, para Sahabat dan Tabi'in melakukan ijtihad apabila dalam menentukan putusan hukum atas perkara yang dihadapinya tidak menjumpainya dalam al-Qur'an. Perkembangan metode penafsiran

ini tumbuh berkembang sejalan dengan tumbuh dan berkembangnya ijtihad itu sendiri.

Perkembangan penafsiran al-Qur'an di bidang hukum berkembang seirama dengan perkembangan aliran-aliran dalam Islam, seperti Khawarij, Syi'ah, dan sebagainya. Penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an pun berserakan dalam kitab-kitab fiqh dalam berbagai madzhabnya masing-masing. Kitab-kitab tafsir di idang hukum antara lain, dapat disebutkan di sini: al-Jashash, Akha'm al- jur'an (W 370 H.). Ibn al-'Arabi (W.534 H) menulis pula Ahka'm al-Qur'an; al-Qur'an; al-Qurthubi, Al-Jami'i Li Ahkam al-Qur'an, Ali al-Shabuniyy, Rawa'i 1-Baya'n dan Ali Al-Sayis menulis *Tafsir A'ya't al-Ahka'm.*

Dari sudut lain, metode al-Qur'an yang dianut oleh para pakar Hukum Islam, da dua aliran. Pertama, aliran literalisme, yakni aliran yang mengambil makna hukum dari al-Qur'an secara harfiyah. Kedua, aliran spiritualisme, yakni liran yang menafsirkan ayat-ayat hukum secara metaforis atau ta'wil. Aliran ni melakukan penafsiran secara metaforik selama tidak bertentangan secara akstual dengan ayat-ayat hukum lainnya. Aliran inilah yang kemudian menjadi pendukung kuat metode qiyas, dan al-Isthishlah di bidang Usul al-Fiqh.

Aliran selain kedua aliran tersebut, ialah aliran yang menggabungkan formalisme dan literalisme dengan spiritualisme serta mempertimbangkan teori *instuisonisme kasfiyyah*. Katakanlah aliran spiritulisme-sufistik, seperti yang dicoba dilakukan bn Qayyim al-Jauziyyah.

Pembagian aliran filsafat hukum Islam pun, ditinjau dari segi metodologinya, lapat dibagi atas dua aliran besar dan satu aliran sintesa dari kedua aliran tersebut. Aliran pertama adalah aliran *ahl al-Hadi'st* yang dipelopori oleh Imam Malik bn Anas. Aliran ini lebih mendahulukan pendapat ulama ahl al-Madi'nah dan lthar Sahabat ketimbang al-Ray. Aliran yang menganut kebalikan madzhab ini alah aliran *Ahl al-Ray* yang sering pula disebut Aliran Irak dengan tokohnya Abu Hanifah.

Aliran yang melakukan sintesa dari kedua aliran terdahulu ialah imam Muhammad bn Idris al-Syafi'i. Salah satu cirinya ialah kesediaan al-Syafi'i menerima kehujahan nadits mursal apabila dalam proses periwayatannya ada oknum Ibn Musayyab. Walaupun demikian, ada sebagian penulis yang memberi gelar kepadanya sebagai "Pembela sunnah" *(Na'sir al-Sunnah)* sebagai lawan *Ahl al-Ray*.

Apabila kita coba gambarkan berbagai metode al-Qur'an di bidang filsafat hukum Islam dapat dilihat gambar berikut ini:

A. Leteralisme >< Spiritualisme
B. Spiritualisme-Sufistik
C. Ahl al-Ray >< Ahlu al-Hadist
D. Ahl al-Ihtiyat

Catatan:
Dua aliran (A) melahirkan aliran B
Dua aliran (C) melahirkan D.

Dari gambaran di atas, perkembangan kefilsafatan di bidang hukum Islam melalui dialektika yang kemudian membentuk suatu sintesa. Perkembangan ini seirama dengan perkembangan ilmu-ilmu Agama Islam itu sepanjang perjalanan sejarahnya. Dengan demikian, metode al-Qur'an melahirkan metode-metode lainnya, baik Sunnah, Ijma, Qiyas, dan metode-metode lainnya. Hal ini dimungkinkan keberadaannya oleh al-Qur'an itu sendiri. Di samping-tentu saja perkembangan manusia itu sendiri.

F. METODE SUNNAH

Metode Sunnah ialah suatu metode dalam menentukan suatu hukum berdasarkan Sunnah Rasulullah saw., baik ucapan, perbuatan, maupun keputusan-keputusannya. Akan tetapi, dalam perkembangannya metode ini seperti halnya metode al-Qur'an melewati perkembangan yang berjalan sejalan dengan Ilmu pengetahuan dan zaman. Dalam

penggunaan Sunnah sebagai sumber hukum dan upaya-upaya interpretasinya, terdapat dua aliran. Pertama adalah aliran yang boleh dikatakan aliran literalisme. Aliran yang menafsirkan Sunnah secara harfiah. Kedua, aliran yang menafsirkan Sunnah secara metafor yang dapat disebut spiritualisme. Aliran ini menganggap bahwa hadits-hadits Nabi dalam arti ungkapan yang sesuai dengan tingkat kemampuan intelektual dan kebudayaan masyarakat pada zamannya. Dengan demikian, untuk interpretasi masa kini diperlukan penafsiran dan pemahaman kontektual. Boleh dikatakan bahwa al- Syatibi, penulis al-Muwa'faqa't, mewakili aliran ini.

Adapula aliran yang menggabungkan dua aliran tersebut di atas menyatakan bahwa dalam urusan-urusan yang menyangkut ibadah murni tidak bisa lain kecuali mengikuti apa yang dijelaskan Rasul secara tekstual, atau Sunnah-sunnahnya. Di samping, tentu saja, berdasarkan al-Qur'an. Ada pun di luar bidang ibadah mumi, interpretasi secara kontektual adalah suatu kemungkinan dan pilihan.

Penafsiran atas Sunnah Rasul secara kontekstual adalah penafsiran dan perluasan makna atas makna-makna etimologis, atau perluasan makna secara lebih luas sesuai dengan ruang dan waktu. Dapat dinyatakan bahwa masalah perwakafan di Indonesia mungkin sekali termasuk katagori ini. Dalam kajian hukum Islam, dalam kitab-kitab fiqh klasik, dijumpai istilah al-Habs untuk pengertian wakaf. Di zaman Rasul dan Sahabat, belum ada istilah al-waqf (wakaf). Dikala itu istilah yang muncul adalah al-habs. Barulah di kemudian hari timbul istilah wakaf. Bahkan lebih jauh dari itu hadits Nabi hanya memberikan pengertian umum yang terkandung dalam teks hadits 'sadaqah' jariyah' ketika menjelaskan terputusnya amal anak Adam ketika ia meninggal dunia, kecuali tiga hal. Salah satu di antaranya adalah amal jariah. Salah satu bentuk amal jariyah adalah wakaf. Institusi wakaf berdasarkan atas hadits yang berbunyi:

قَالَ (النبى): إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا غَيْرَ عَلَى أَنَّهُ لَا يُبَاعُ أَصْلُهَا وَلَا يُبْتَاعُ وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُوَرَّثُ ....

Hadits ini berkenaan dengan wakaf tanah Khaibar yang diriwayatkan oleh Ibn "Umar. Persoalan yang menyangkut metode penafsiran sumber, baik secara harfiah (baca: literalisme), maupun secara maknawi (baca: spiritualisme), menimbulkan ijtihad sebagai metode hukum Islam. Ijtihad adalah upaya maksimum dalam upaya menggali hukum dari sumber-sumber naqliyyah dengan menggunakan penalaran rasional *(laqliayah).*

F. Metode Qiyas

Menurut Imam al-Syafi'i, al-qiya's (selanjutnya disebut qiyas) sama dengan ijtihad. Qiyas dan ijtihad adalah dua lafadz yang mempunyai makna yang sama. Berdasarkan pandangan seperti inilah kiranya al-Syafi'i menyatakan bahwa sumber hukum Islam hanya empat: Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas. Adapun ulama dan pakar hukum Islam lainnya ada yang memperluas ijtihad dalam bentuk istihsan, maslahah mursalah, 'dan sebagainya.

Qiyas adalah penarikan kesimpulan atau inferensi dari suatu peristiwa hukum yang telah ditentukan hukumnya oleh nash (Qur'an dan/atau Sunnah) untuk suatu peristiwa hukum yang belum ditentukan hukumnya oleh nash karena di antara dua peristiwa hukum tersebut terdapat makna homonim yang disebut *'Illat.* Qiyas dalam pengertian ini merupakan salah satu metode hukum Islam. Kesimpulan hukum yang diperoleh dengan metode qiyas menjadi sumber hukum dan ajaran Islam. Oleh karena itu, qiyas menjadi sumber hukum keempat setelah Qur'an, Sunnah (hadits), dan Ijma'.

Istilah qiyas bukan hanya dipakai di kalangan hukum Islam. Ilmu. kealaman pun memakai istilah ini. Qiyas dalam ilmu kealaman berarti ukuran, yakni mengukur sesuatu dengan satuan bilangan tertentu untuk mengetahui kadar yang terkandung oleh satuan bilangan tersebut. Pada mulanya, ukuran ini dipakai dalam ilmu-ilmu kealaman dan ilmu pasti, kemudian dipakai pula oleh ilmu-lmu teoritis lainnya, seperti ilmu jiwa.

Qiyas menurut bahasa berarti mengukur sesuatu dengan sesuatu Pengertian bahasa ini membantu kita untuk menyatakan bahwa qiyas adalah mengukur sesuatu dengan benda yang semisal. Mengukur sesuatu benda tersebut dengan sesuatu yang universal yang sesuai dengan benda itu dan sesuai pula dengan benda-benda lain yang sesuai dengannya. Pengertian qiyas dalam tradisi Salaf, yakni tiga generasi pertama setelah Rasul Allah saw., adalah mengumpamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain yang kemudian disebut penalaran analogi atau Qiyas dalam ilmu mantiq adalah proposisi atau konklusi yang disusun berdasarkan proposisi-proposisi atau premis-premis. Bila premis-premis itu benar, maka dari premis-premis itu dapat ditarik konklusi yang benar pula. Ada dua macam qiyas dalam Ilmu Mantiq. Pertama, silogisme katagorik Syllogisme Categoriqiue. Kedua, silogisme ekseptik atau Silogisme exeptif.

Silogisme katagorik atau qiyas ististhna'i ialah qiyas atau penalaran yang terdiri dari tiga term atau premis yang dalam bahasa Arab disebut al- muqaddimah/ seperti dalam contoh di bawah ini:

1. Premis major: Setiap badan adalah tersusun
2. Premis minor: Setiap yang tersusun adalah baru
3. Konklusi: Maka setiap badan adalah baru

Ketiga term dalam contoh di atas ialah: 'Badan/jism' tersusun / mu'allaf; dan 'baru/ muhdath. Kata atau term 'tersusun 'terulang dua kali dalam dua premis atau proposisi. 'Adapun kata atau term 'badan' dan 'baru' hanya ada dalam satu premis, tidak terulang dalam dua premis atau proposisi disebut term penenang; midlle term; *al-hadd al- ausat.* Term penengah ini, dalam ilmu hukum Islam, disebut mana't al-hukm. Dua term lainnya disebut al-tarafain (bentuk dua/ tathniyah dari kata *al-tarf,* yakni premis major dan konklusi). Term atau al-taf yang diinginkan untuk menjadi kandungan konklusi disebut al-hadd al-akbar, premisnya disebut al-muqaddimah al-kubra, yaitu premis major. Term atau *al-tarf* yang mejadi obyek konklusi

disebut al-hadd al-asgar dan premisnya disebut al-muqaddimah al-sugra atau premis minor.

Qiyas kedua adalah qiyas ekseptik atau qiyas istithnaiyyah yang terdiri dari dua buah premis. Salah satu premis silogisme ekseptik berbentuk syarat; premis lainnya berbentuk ketetapan sebagai jawaban syarat *(wad'i)*, atau menghilangkan salah satu bagian dari kedua premis tersebut. Contoh qiyas bentuk ini dapat diikuti berikut ini:

Si Fulan berjalan kaki, maka ia akan menggerakan kedua telapak kakinya. Si fulan berjalan kaki, maka ia menggerakkan kedua telapak kakinya. Tetapi si Fulan tidak menggerakkan kedua kakinya, maka (dengan sendirinya) ia tidak berjalan kaki.

Qiyas ekseptik ini ada dua macam. Pertama, bentuk qiyas yang mengandung persyaratan melekat atau hipotetik.

Contoh: Apabila matahari terbit maka ada siang hari.
Matahari itu terbit, maka ada siang hari.

Qiyas ekseptik bentuk kedua ialah qiyas yang bentuk persyaratannya terpisah atau disjongtif.

Contoh: Bilangan ini berganda atau tunggal
Bilangan ini berganda, maka bilangan ini tidak tunggal.

Qjyas ditinjau dari segi peringkat penerimaan kebenaran premis-premisnya ada empat macam.

Pertama, atau silogisme demontratif, yaitu qiyas yang premis-premisnya dapat diterima sebagai kebenaran. Premis- premis qiyas ini disebut al-Musallama't.

Kedua, yaitu qiyas yang premis-premisnya mungkin salah, atau benar, atau zanniy. Kebenaran premisnya dapat diterima. Akan tetapi, kebenarannya tidak masyhur. Premis ini disebut *al-madznu'na't.*

Ketiga, atau silogisme poetik yang premis-premisnya berupa khayalan yang disebut al-mutashabbihat bighairiha.

Keempat, qiyas yang disebut silogisme shopistik, suatu qiyas yang nampaknya seperti demontratif atau dialektif *(jadaliy)* padahal tidak demikian. Premis-premisnya disebut al-mukhayyalat, berdasarkan nash yang disebut al-asl. Kesimpulan diambil untuk menetapkan hukum suatu peristiwa hukum yang disebut al-far'. Al-Asl dan al-Far' adalah dua peristiwa hukum yang sama-sama mempunyai makna homonim dan dipastikan keberadaannya. Konklusi atau *nati'jah* yang diperoleh berdasarkan qiyas tamsil itu kemudian dapat diartikan term penengah dalam pembentukan qiyas sumul. Karena al-asl dan al-Far' sama dengan hukum al- Asl. Ada dan tidak adanya hukum pada al-far' bergantung kepada ada dan tidak adanya 'illat hukum pada al-far' dan al- Asl. Oleh karena itu, dapatlah difahami kelahiran kaidah yang berbunyi:

الحكم يدور مع علته وجودا وعدما

Artinya: Hukum itu beredar/berubah sesuai dengan peredaran ada dan tidak adanya 'illat hukum.

Qiyas sebagai metode hukum Islam mempunyai landasan yang kuat, baik landasan Qur'an maupun Sunnah dan ketetapan Sahabat Nabi.

Dalam penggunaaan qiyas sebagai rtietode hukum Islam, bagian yang amat penting dan bagian yang rumit dalam penggalian dan teknik-teknik pengujiannya adalah unsur illat. Bahkan dapat dinyatakan bahwa ijtihad dengan metode qiyas pada hakekatnya adalah ijtihad untuk menentukan suatu 'illat hukum bergantung kepada metode dan teknik pengujian kebenarannya yang disebut masalik al- "illat.

H. 'Illat al-Hukm

'Illat menurut bahasa berarti "penyakit berat', dan 'kotoran yang mengganggu wajah seseorang". Dalam ilmu bahasa (nahu dan saraf) dijumpai istilah 'illat, yakni huruf 'illat, yang terdiri dari huruf alif, ya, dan wam Huruf-huruf ini disebut huruf 'illat karena huruf mati atau seringkali menjadi huruf mati.

Dalam istilah filsafat, 'illat berarti causa atau sebab, yaitu sesuatu yang dapat merubah sesuatu yang lain yang dapat ditempatinya; perubahan itu terjadi dengan sendirinya. Oleh karena itu, 'ilat diartikan sebagai sesuatu yang menjadikan yang lain bergantung kepadanya atau yang menyebabkan adanya sesuatu yang lain. 'Illat dalam pengertian filosofis ini ada yang disebut 'illat al-mahiyyah, yaitu sesuatu yang menyebabkan adanya esensi sesuatu yang lain. Ada pub yang disebut 'illat al-wujud, yaitu sesuatu yang menyebabkan sesuatu yang lain bereksistensi, dan terdiri dari sifat-sifat esensial sesuatu itu.

Dalam bidang filsafat hukum Islam, term 'illat kadangkab dipakai untuk sinonim sebab (ai-sabab). Al-Sabab sesuatu yang menyampaikan kepada hukum, akan tetapi tidak menetapkan adanya hukum. Sedangkan 'illat menetapkan adanya hukum. Mayoritas pakar hukum Islam dan filosof hukum Islam, seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina dan Ibn Rusyd, lebih mengutamakan penggunaan term 'illat dari pada sabab. Namun demikian, sebagian lainnya seperti al-Ghazali, dan ulama kalam seringkali menggunakan term 'sabab untuk menunjukkan makna 'illat.

Pembicaraan 'illat dari segi kefilsafatan kiranya layak jika sekilas kita menoleh pandangan Aristoteles mengenai 'illat. Aristoteles membagi 'illat ke dalam empat macam, yaitu:

1. Al-'Illat al-Ma'diyyah, yaitu kausa material; materi yang menyebabkan sesuatu bereksistensi. Umpamanya; Kayu atau besi adalah materi yang menyebabkan adanya wujud ranjang atau kursi.

2. Al-'IlIat al-Su'riyyah, yakni kausa formal, yaitu bentuk yang menyebabkan suatu materi menjadi suatu wujud atau bentuk tertentu. Umpamanya; ranjang atau kursi akan berwujud atau bereksistensi jika benda materialnya -kayu atau besi- disusun dalam bentuk ranjang atau kursi.
3. ATIllat al'Fa'ilah, yakni kausa efesiensi. Kausa efisiensi ialah sesuatu yang menyebabkan sesuatu yang bin menjadi bentuk yang bereksistensi. Umpamanya; tukang kayu adabh penyebab atau yang menyebabkan benda material kayu dan atau besi berbentuk ranjang atau kursi.
4. Al'Illat al-Ga'iyyah, yaitu kausa final. Kausa final; ialah sesuatu yang menyebabkan tercapainya tujuan eksistensi sesuatu yang bin. Umpamanya; wujud ranjang mencapai tujuan keberadaannya, yakni untuk dijadikan tempat tidur. Wujud kursi mencapai tujuan keberadaannya, yaitu tempat duduk.

Para filosof Islam dan filosof Abad Tengah di Eropa mengambil pendapat Aristoteles ini.

Pengaruh Aristoteles di atas terasa jika kita mengkaji tulisan para pakar hukum Islam, umpamanya di bidang jinayah (hukum pidana) Islam sebagaimana yang dijumpai dalam karya Abdul Qadir Audah, *al-Tashri al-Jinaiyy*, ketika memasuki pembahasan *al-Qatl,* pembunuhan. Dalam bab ini Audah mengklasifikasikan penumbuhan atas; Pembunuhan disengaja; semi sengaja; pembunuhan karena kesalahan; dan pembunuhan setengah atau semi kesalahan. Klasifikasi pembunuhan ini jelas dikarenakan latar belakang terjadinya peristiwa pembunuhan atau alat yang memungkinkan terjadinya peristiwa pembunuhan. Pelaku pembunuhan semi sengaja *(shib al'amd)* tidaklah dapat dijatuhi hukuman sesuai dengan hukuman yang dikenakan kepada pelaku peristiwa dan pelaku "pembunuhan sengaja. Hal ini disebabkan karena berbedanya 'illat (sebab) terjadinya pembunuh-

an. Yaitu, pembunuhan itu sebenarnya bukanlah sebab yang menjadi tujuan perbuatan atau kausa final.

Peristiwa di zaman Umar Ibn al-Khattab yang dikenal dengan kasus masa paceklik *('am al-Maja'h),* yaitu ketika seorang yang kelaparan melakukan pencurian tetapi ia tidak dijatuhi hukuman potong tangan dengan alasan bahwa tindakan pencurian tersebut dilakukan secara terpaksa karena musim paceklik. Tindakan Umar ini kiranya disebabkan karena adanya 'illat hukum yang sebenarnya bukan kausa final. Pencurian dilakukan bukan sebagai tujuan perbuatan, melainkan sekedar untuk tujuan memenuhi kebutuhan primer manusia, yakni kehidupan. Perbedaan dalam klasifikasi 'illat pada gilirannya menimbulkan perbedaan dalam bidang hukum dan aspek-aspeknya.

Penggunaan teori dan klasifikasi Aristoteles ini pun kiranya berguna bagi pengkajian teori *al-Tawli'd (*nativisme), dan al-Tafra (loncatan) sebagaimana yang dike mukakan dalam teori Mu'tazilah dan Asy'ariah seperti al-Baqilani yang terkenal dengan teori alTafra-nya itu.

Dalam "filsafat' al-Gazali dijumpai term al-'iilat al'Ula ma' la"illata laha' (Prima Kausa), yaitu sebab yang tidak ada yang menyebabkannya, atau sebab dari segala yang wujud, sebab yang hakiki dari segala wujud, yaitu Allah. Dalam filsafat skolastik dikenal term al-'Illat al-Dhatiyyah (Causa Sui) yaitu sesuatu yang ada tanpa tergambarkan ketidakadaannya, yakni Allah. Ibn Sina menyalakan bahwa Allah adalah wa'jib *al-wuju'd bi al-Nafsih, (necessary being)* yaitu Yang Wajib Ada dengan sendiri-Nya.

Para filosof Hukurn Islam menjelaskan beberapa 'illat

1. *al-'Illat al-Asasiyyah* yaitu Kausa Prinsipal. Kausa Prinsipal ialah 'illat yanf dapat menyebabkan adanya sesuatau yang selainnya dengan sendirinya.
2. *al-'illat al-Adah,* yaitu Kausa Instrumental. Kausa instrumental ialah 'illat yang menyebabkan adanya wujud sesuatu.

3. 'Illat al-Muba'sharah, yaitu 'illat yang menyebabkan sesuatu yang lain berada tanpa melalui perantaraan. 'Illat ini dapat disebut Kausa Direksi; kebalikan dari kausa instrumental.
4. *'Illat gair al-Muba'syarah,* yaitu 'illat yang menyebabkan keberadaannya sesuatu yang lain disebabkan ada perantaranya.
5. *al-'Illat al-Ta'mmah* atau *al-Mustaqilah* yaitu 'illat yang independen yang menyebabkan *ma'hiyyah/ 'quidity'* (apanya sesuatu wujud) dan wujud sesuatu tergantung kepadanya.
6. *al-'Illaty al-Muaddah* yaitu sesuatu yang menyebabkan adanya yang disebabkan tanpa keharusan ada penyebabnya.

Bentuk-bentuk 'illat ini dapat dan pada umumnya digunakan oleh pakar hukum Islam di bidang jinayah (hukum pidana), terutama ketika menentukan sanksi hukum atas tindak pidana. Namun demikian, di bidang keperdataan pun, pembagian 'illat ini pun tetap penting dalam rangka penetapan hukum setiap peristiwa hukum yang terdapat ketentuannya secara tekstual di dalam nash.

Pembagian 'illat seperti dijelaskan di atas dapat dijadikan alat pengujian 'illat hukum dalam prosedur penetapan hukum dengan metode qiyas. 'Illat, dalam proses penentuan hukum melalui metode qiyas, biasanya didefinisikan sebagai berikut:

العِلَّةُ الوَصْفُ الظَاهِرُ المُنْضَبِطُ المُنَاسِبُ لِلْحُكْمِ

Artinya: 'Illat ialah kualitas yang jelas dan dapat diterapkan dalam setiap individu (peristiwa), dan bersesuaian (dengan ruang dan waktu) bagi hukum.

'Illat sering kali diartikan sesuatu yang mengharuskan adanya sesuatu yang lain; adanya hukum sesuatu mengharuskan adanya hukum yang sama pada kasus yang sama lainnya. Akan tetapi, bagai-

mana bentuk dan macam 'illat itu, diperlukan penelitian dan pengujian; apakah 'illat tammah, dan sebagainya.

Ada sebagian ulama yang mendefinisikan 'illat itu berada dengan definisi yang dikemukakan ulama lain pada umumnya. Mereka ialah sebagian Hanafiyah dan Malikiyah, termasuk Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah. Menurut nereka 'illat ialah:

Artinya: Kausalitas yang bersesuaian (dengan ruang dan waktu).

Mereka tidak menambah dengan kata *'almundabit* yang berarti ketetapan 'illat kualitas itu pada setiap individu. Ini berarti, kualitas yang ada pada setiap individu, Ini berarti, kualitas yang pada umumnya bersesuaian dengan, dan pertetapan dengan ruang dan waktu. Berdasarkan atas definis i 'illat seperti inilah libentuk kaidah hukum yang berbunyi:

Perubahan hukum itu terjadi karena perubahan waktu dan ruang, niat, dan manfa'at.

'Illat dalam pengertian terakhir di atas berarti hikmah, yakni ketetapan hukum berdasar nash. 'Kualitas yang bersesuaian/*al-wasf al-munasib* ialah al-Hikmah yang berarti manfa'at yang nyata atau menolak kerusakan yang menjadi tujuan Pembuat Hukum (baca: Allah) ketika ia memerintahkan atau melarang manusia melakukan sesuatu perbuatan. 'Illat dalam pengertian hikmah itu ialah kualitas yang jelas yang dapat diaplikasikan terhadap kebanyakan keadaan, tidak dan bukan pada setiap keadaan.

Untuk pengujian 'illat hukum tersebut ditetapkan beberapa persyaratan suatu 'illat serta langkah-langkah untuk mengetahui dan mengujinya yang disebut masalik al- 'lllat.

Pada umumnya, cara untuk mengetahui suatu 'illat hukum ada dua. Pertama melalui dalil naqli yang kemudian disebut al-'illat al-manqullah. "Illat ini dapat diketahui berdasarkan informasi dari Qur'an dan Sunnah, namun demikian, untuk mengetahuinya diperlukan Ilmu bantu seperti ilmu bahasa Arab dan Ilmu Tafsir serta hadits.

Kedua, al-'illat al-mustanbathah, yaitu 'illat yang diketahui melalui ijtihad. Bentuk 'illat ini jelas harus diketahui melalui penelitian secara mendalam. Oleh karena itu, cara mengetahuinya bukan saja diperlukan pengetahuan logika, tetapi juga diperlukan ilmu-ilmu lainnya, baik ilmu kealaman maupun ilmu sosial. Dapat dinyatakan bahwa peranan metode ilmiah dalam upaya mengetahui dan menguji keberadaan suatu 'illat hukum sangat penting, bahkan menentukan kualitas kebenaran ada dan tidak adanya sesuatu 'illat.

BAB VI

PRINSIP-PRINSIP HUKUM ISLAM

Prinsip menurut pengertian bahasa ialah permulaan; tempat pemberangkatan; titik tolak; atau *al-mabda*. **Prinsip dalam buku ini berarti kebenaran universal yang inheren di dalam hukum Islam dan menjadi titik tolak pembinaannya**; prinsip yang membentuk hukum Islam dan setiap cabang- cabangnya. Prinsip hukum Islam meliputi prinsip umum dan prinsip khusus. Prinsip umum ialah prinsip keseluruhan hukum Islam yang bersifat universal. Adapun prinsip khusus ialah prinsip-prinsip setiap cabang hukum Islam yang juga dikenal dengan istilah Azas. Berikut ini diuraikan prinsip-prinsip tersebut.

A. Prinsip Tauhid

Tauhid adalah prinsip umum hukum Islam. Prinsip ini menyatakan bahwa semua manusia ada di bawah suatu ketetapan yang sama, yaitu ketetapan tauhid yang dinyatakan dalam kalimat *la'ila'ha illa al-La'h* (Tidak ada Tuhan selain Allah). Prinsip ini ditarik dari firman Allah swt., antara lain, Al-Qur'an surat ke-3 Al'Imran ayat 64:

قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾

Artinya: Katakanlah: Hai Ahli Kitab, marilah bersatu dalam suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dengan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah. Jikat mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang menyerahkan diri kepada Allah.

Berdasarkan atas prinsip tauhid ini, maka pelaksanaan hukum Islam merupakan ibadah. Ibadah dalam arti perhambaan manusia dan penyerahan dirinya kepada Allah sebagai manifestasi pengakuan atas ke-Mahaesaan-Nya dan manifestasi kesyukuran kepada-Nya. Dengan demikian, tidak boleh terjadi saling mentuhankan sesama manusia dan/atau sesama makhluk lainnya. Pelaksanaan hukum Islam adalah ibadah dan penyerahan diri manusia kepada keseluruhan kehendak-Nya.

Prinsip tauhid ini pun menghendaki dan mengharuskan manusia untuk menetapkan hukum sesuai dengan apa yang diturunkan Allah (al-Qur'an dan Sunnah). Allah adalah **Pembuat Hukum**. Baràng siapa yang tidak menetapkan hukum berdasarkan hukum-hukum Allah, maka orang tersebut dapat dikategorikan kedalam kelompok orang yang kafir dalam arti orang yang menutupi dan mengingkari kebenaran; kelompok orang zalim dalam arti orang yang membuat ketetapan hukum berdasarkan hawa nafsu dan merusak orang lain; kelompok orang fasik dalam arti orang yang tidak konsisten dalam bertauhid. Orang-orang seperti tersebut di atas digambarkan dalam Al-Qur'an surat ke-5 Al-Ma'idah ayat 44, 45, dan 47.

وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾

Artinya: Barang siapa yang tidak memutuskan hukum menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang yang kafir. (44)

وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾

Artinya: Barang siapa yang tidak memutuskan hukum menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim. (45)

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾

Artinya: Barang siapa yang tidak memutuskan hukum menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang fasiq.

Karena prinsip tauhid ini merupakan prinsip umum, maka ada prinsip-prinsip khusus yang merupakan kelanjutan dari prinsip tauhid ini terdapat dalam setiap cabang hukum Islam. Umpamanya prinsip-prinsip tauhid yang melahirkan prinsip-prinsip khusus yang berlaku dalam Fiqh Ibadah sebagimana dijelaskan di bawah ini:

1. Prinsip Berhubungan Langsung dengan Allah tanpa Perantara.

Prinsip berhubungan langsung dengan Allah tanpa perantara ialah prinsip yang berarti bahwa tak seorangpun manusia dapat menjadikan dirinya sebagai zat yang wajib disembah. Nabi dan Rasul pun hanyalah manusia pilihan yang bertugas menyampaikan (*tabli'g*) pesan-pesan Allah. Mereka adalah perantara (*wasi't*) dan mempunyai tugas menyampaikan pesan-pesan Allah (muballig) yang sama sekali tidak berhak disembah. Dengan demikian, Allah adalah 'dekat' dengan menusia walaupun Ia tetap transenden. Firman- firman Allah yang menjadi iandasan prinsip ini, antara lain,

Surat ke-40 Ga'fir ayat 60:

وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ

Artinya: "Dan Tuhanku berfirman: Berdoalah kepda-Ku, niscaya akan Kuperkenankan bagimu.. "

Surat ke-2 AIbaqarah ayat 186:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ
فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾

Artinya: *Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka jawablah bahwasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa kepada-Ku, maka hendaklah mereka itu memenuhi segala perintah-Ku dan hendaklah selalu berada dalam kebenaran.*

2. **Prinsip Beban Hukum (Takli'f) ditujukan untuk Memelihara Akidah dan Iman, Penyucian Jiwa (*tazkiyat al nafs*) dan Pembentukan Pribadi Yang Luhur.**

Atas dasar inilah hamba-hamba Allah dibebani ibadah sebagai bentuk kesyukuran atas nikmat Allah. pembelanjaan harta di jalan Allah, baik sadakah, infaq, zakat, dan sebagainya, semata-mata ditujukan demi terpeliharanya akidah dan iman serta pensucian jiwa. Pelaksanaan solat demi ketenteraman pelakunya dan keseluruhan umat manusia. Fiman-firman Allah yang menjadi rujukan penarikan prinsip di atas, antara lain, Albaqarah ayat 185

يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟
ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾

Artinya: *... Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nimat-Nya bagimu supaya kamu bersyukur.*

Ayat di atas adalah kelanjutan dari ayat yang menjelaskan kewajiban bersuci (berwudlu) atas orang yang hendak menunaikan ibadah solat.

Berdasarkan atas prinsip tauhid dan prinsip-prinsip yang mengikutinya dalam bidang ibadah tersebut di atas, maka terumuskanlah asas hukumnya. Asas hukum ibadah itu, antara lain azas kemudahan atau meniadakan kesulitan yang berbunyi: *'adam al-haraj*. Setelah ada prinsip dan asas hukum, terumuskan pula kaidah- kaidah hukum ibadah, seperti;

الأَصْلُ فِي العِبَادَةِ التَّوْقِيْفُ وَالإِتِّبَاعُ

Artinya: Pada pokoknya ibadah itu tidak uiajib dilaksanakan, dan pelaksanaan ibadah itu hanya mengikuti apa saja yang diperintahkan Allah dan Rasul-Nya.

المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ

Artinya: Kesulitan dalam melaksanakan ibadah akan mendatangkan kemudahan.

Berdasarkan atas prinsip, asas, dan kaidah hukum itulah kemudian dijumpai adanya dispensasi ***(rukhshah)*** yang merupakan keringanan dalam melaksanakan ibadah. contoh: Keringanan yang berupa kebolehan menjamak solat, yaitu menyatukan dua tewajiban melaksanakan solat; mengqasar solat, yaitu memendekkan jumlah rakaat solat wajib yang berjumlah empat rakaat menjadi dua rakaat; menjamak dan mengqasar solat, yakni menyatukan dua kewajiban solat serta memendekkan jumlah rakaatnya. Dispensasi dalam beribadah solat ini diberikan kepada mereka yang sedang dalam perjalanan atau musafir, atau kepada mereka yang sedang mengalami kesulitan melaksanakan solat wajib secara reguler, seperti karena sakit, dsb.

Kelanjutan dari prinsip tauhid ialah prinsip keadilan (*al-'adl*), amar makruf nahi munkar, kemerdekaan (*al-hurriyyah*), persamaan (*al-musa'wah*), toleransi (*al-tasa'muh*), gotongroyong (*al-ta'a 'wun*) dsb. dijelaskan berikut dibawah ini.

B. Prinsip Keadilan (*al'adl*)

Keadilan dalam bahasa Salaf adalah sinonim *al-mi'za'n* yang berarti keseimbangan atau moderasi. Kata keadilan dalam Al-Qur'an kadang-kadang sama pula dengan pengertian *al-qist. Al-Mi'za'n* yang berarti keadilan di dalam Al-Qur'an dijumpai dalam surat ke-42 al-Syura' ayat 17 dan surat ke-57 al-Hadi'd ayat 25.

Term 'keadilan' pada umumnya berkonotasi dalam penetapan hukum atu kebijaksanaan raja. Akan tetapi, keadilan dalam hukum Islam meliputi berbagi aspek kehidupan. Apalagi dalam bidang dan sistem hukumnya. Dengan demikian, konsep keadilan yang merupakan prinsip kedua setelah tauhid meliputi keadilan dalam berbagai hubungan: hubungan antara individu dengan dirinya sendiri; hubungan antara individu dengan manusia dan masyarakatnya; hubungan antara individu dengan hakim dan yang berperkara serta hubungan-hubungan dengan berbagai pihak yang terkait.

Al-Qur'an memperingatkan dalam berbagai ayat bahwa jiwa manusia cenderung mengikuti hawa nafsu. Kecintaan dan kebencian merupakan faktor yang memungkinkan manusia mendahulukan kebatilan daripada kebenaran; mendahulukan kezaliman daripada keadilan. Al-Ma'idah ayat 8 menyatakan:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ
شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ
خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan kebenaraan karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap sesutau kaum mendorong kamu untuk berlakutidak adil. Berlakulah adil, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Allah memerintahkan manusia untuk berlaku adil dalam segala hal. Keharusan berlaku adil itu terutama ditujukan kepada mereka yang mempunyai kekuasaan, atau yang mempunyai hubungan dengan kekuasaan. Mereka adalah para pemimpin yang berpengaruh terhadap masyarakat, seperti mufti, pemerintah, juru dakwah, dsb. Al-An'a'm ayat 152 menyatakan:

وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ

Artinya ... Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil kendatipun kepada karib kerabatmu...

Pernyataan di atas sebagai kelanjutan dari perintah berlaku adil dalam menakar dan atau menimbang barang dalam jual beli, sebagaimana berbunyi:

"... dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil....

Perintah berlaku adil ditujukan kepada setiap orang, tanpa pandang bulu. Perkataan yang benar mesti disampaikan apa adanya walaupun perkataan itu akan merugikan kerabat sendiri. Kemestian berlaku adil pun mesti ditegakkan di dalam, keluarga dan masyarakat muslim itu sendiri. Bahkan kepada orang kafir pun umat Islam diperintahkan berlaku adil.

Kemestian berlaku adil kepada sesama isteri dinyatakan dalam Al-Qur'an surat al-Nisa ayat 128. Keadilan sesama Muslim, dinyatakan dalam surat al-Hujura't ayat 9 sebagai berikut di bawah ini:

وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾

Artinya: Dan jika ada 'dua golongan dari orang-orang mukmin yang berperang, maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu dari kedua golongan itu berbuat aniaya terhadap golongan yang lain, maka perangilah golongan yang berbuat aniaya itu sehingga mereka kembali kepada perintah Allah; jika golongan itu telah kembali kepada perintah Allah, maka damaikanlah di antara keduanya dengan adil dan berlaku adillah. Sesungguhnya Allah menyukai orang yang berlaku adil.

Keadilan dalam hukum Islam berarti pula keseimbangan antara kewajiban yang harus dipenuhj oleh manusia *(mukallaf)* dengan kemampuan manusia untuk manunaikan kewajiban itu. Hal ini dinyatakan dengan tegas dalam surat Al-An'a'm ayat '52; antara lain mengandung perintah pemenuhan takaran dan timbangan serta berlaku adil dalam pembicaraan. Firman Allah itu berbunyi:

..لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا..

Artinya: .... Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sesuai dengan kadar kemampuannya.

Ayat-ayat yang menunjukkan keseimbangan dan keadilan dalam perintah Allah atas hamba-hamba-Nya banyak sekali dalam al-Qur'an. Perintah seperti itu antara iain perintah ibadah haji bagi yang mem-

punyai kemampuan untuk menunaikannya; perintah ibadah puasa bagi yang mempunyai kekuasaan untuk menunaikannya, perintah mengeluarkan zakat bagi yang telah memenuhi kadar maksimal kekayaannya atau nisab, dsb. Untuk telaah lebih lanjut dapat dibaca ayat-ayat berikut ini: al-Baqarah ayat 48, 123; 282, al-Nisa ayat 58, al-Maidah ayat 95; 106, al-An'am ayat 70; 115, al-Nahl ayat 76; 90, dan al-Talaq ayat 2.

Karena prinsip keadilan ini pulalah kiranya lahir kaidah yang menyatakan bahwa hukum Islam dalam praktiknya dapat berbuat sesuai dengan ruang dan waktu. Akan tetapi, ketika teijadi perubahan; kesulitan menjadi kelonggaran, maka terbataslah kelonggaran itu sekedar terpenuhinya kebutuhan yang bersifat primer atau sekunder (*dlaruriyy* atau *ha'jiyy*). Suatu kaidah yang menyatakan elastisitas hukum Islam dan kemudahan dalam melaksanakannya sebagai kelanjutan dari prinsip keadilan adalah kaidah yang berbunyi:

الأمور إذا ضاقت اتسعت وإذا اتسعت ضاقت

Artinya: Perkara-perkara dalam hukum Islam apabila telah menyempit maka menjadi meluas; apabila perkara-perkara itu telah meluas maka kembali menyempit.

Dalam teologi Mu'tazilah, keadilan merupakan pokok aqidah kedua setelah tauhid. Keadilan atau al-'adl dalam teologi Mu'tazilah mengandung dua pengerian. Pertama, keadilan berarti perbuatan; kedua, keadilan yang berarti pelaku perbuatan. Apabila yang dimaksud keadilan itu perbuatan, maka berarti setiap perbuatan baik yang dilakukan oleh pelakunya agar dapat dimanfa'atkan oleh orang lain. Dengan demikian, setiap perbuatan Allah dalam menciptakan alam ini semuanya adil dalam arti perbuatan yang baik untuk dimanfa'atkan. Adapun apabila keadilan itu berarti perbuatan, maka berarti Allah tidak berbuat buruk atau jelek *(al-Qubh).* Teori 'keadilan' ini melahirkah dua teori, yaitu: Teori *al-sala'h wa al-aslah* dan teori *al-Husn wa al~Qubh*. Kedua teori ini dikembangkan lagi sehingga men-

jadi dua pernyataan. Pernyataan pertama: "Allah tidaklah berbuat sesuatu tanpa hikmah dan tujuan. Perbuatan tanpa tujuan adalah sia-sia dan percuma". Pernyataan kedua: "Segala sesuatu dan perbuatan itu mempunyai nilai subyektif sehingga dalam perbuatan baik, seperti adil dan jujur, terdapat sifat-sifat yang menjadi perbuatan baik. Demikian halnya dalam perbuatan buruk. Sifat-sifat itu dapat diketahui oleh akal sehingga masalah baik dan buruk adalah masalah akal"

Teori keadilan Mu'tazilah di atas, mempunyai konsekwensi terhadap pandangan mengenai perbuatan manusia dan tujuan hukum yang akan dibahas dalam bab berikut tentang tujuan hukum Islam.

C. Prinsip Amar Makruf Nahi Munkar

Kelanjutan dari dua prinsip pertama, tauhid dan keadilan ialah amar makruf nahi munkar. Amar makruf berarti hukum Islam digerakkan untuk, dan merekayasa umat manusia untuk menuju tujuan yang baik dan benar yang dikehendaki dan diridloi Allah. Dalam kajian filsafat hukum Barat biasanya diartikan berbagi fungsi social engineering hukum. Sedangkan nahi munkar berarti fungsi social controlnya. Atas dasar prinsip inilah dalam hukum Islam dikenal adanya perintah dan larangan; wajib dan haram; pilihan antara melakukan dan tidak melakukan perbuatan yang kemudian dikenal dengan istilah al-ahkam al-Khamsh atau hukum lima, yaitu: wajib, haram, sunat, makruh, dan mubah.

Prinsip amar makruf nahi munkar ini berdasarkan atas firman Allah surat ke-3 Ali'Imran ayat 110. Kategori al-Ma'ruf dan al-Munkar seperti dinyatakan dalam ayat 110 di atas ada yang dinyatakan berdasarkan wahyu ada pula yang ditentukan berdasarkan akal.

D. Prinsip Kemerdekaan atau Kebebasan *(al-Hurriyyah)*

Kelanjutan prinsip-prinsip di atas adalah prinsip kebebasan. Kebebasan dalam arti luas yang mencakup berbagai macamnya, baik

kebebasan individual maupun komunal; kebebasein beragama, kebebasan berserikat, dan kebebasein berpolitik. Kebebasan individual meliputi kebebasan dalam melakukan suatu perbuatan atau tidak melakukan suatu perbuatan. Kebebasan beragama dalam Islam dijamin berdasarkan prinsip Tidak ada'paksaan di dalam beragama *(la'ikra'ha fi' al-di'n)* sebagaimana dinyatakan Al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 256 dan al- Kafirun ayat 5.

Prinsip kebebasan ini menghenoaki agar agama dan hukum Islam ini tidak disiarkan berdasarkan paksaan, akan tetapi berdasarkan penjelasan, demontrasi argumentasi, dan pernyataan yang meyakinkan *(al-Burha'n wa al-Iqna')*. Ayat 256 aI-Baqarah turun ketika para Sahabat mengusulkan kepada Nabi (pada tahun keempat Hijrah) untuk memaksa anak-anak Bani Nadlir agar memeluk Islam. Akan tetapi, Nabi melarangnya sehiruraa turunlah ayat tersebut di atas.

E. PRINSIP PERSAMAAN ATAU EGALITER *(AL-MUSA'WAH)*

Prinsip ini mempunyai landasan amat kuat dalam AI-Qur'an dan Sunnah. Konstitusi Madinah yang dikened dengan al-Sahifah adalah contoh yang paling nyata pelaksanaan prinsip egalite dalam Islam, antara lain, disebabkan prinsip egalite ini. Islam menentang perbudakan dan penghisapan darah mahusia atas manusia.

Al-Qur'an surat ke-49 al-Hujurat ayat 13 menyatakan:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣

Artinya: "Hai manusia, sesungguhnya Kami mendptakan kamu laki-laki dan perempuan dan, menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang bertaqwa. Se-sungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha, Mengenal".

Ayat dengan menggunakan kata manusia *(al-Na's)* di atas menunjukkan bahwa ayat tersebut ditujukan kepada umat manusia secara keseluruhan, tidak terbatas bagi kaum muslimin saja. Ayat ini menghendaki tidak ada perbedaan antara sesama manusia, dengan alasan apapun. Manusia adalah makhluk yang mulia sebagaimana dinyatakan surat al-Isra'. ayat 70 sebagai berikut:

۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ .....

Artinya: Kami telah memuliakan Bani Adam....

Kemuliaan manusia bukanlah karena ras dan wafna kulitnya. Kemuliaan manusia adalah karena zat manusianya itu sendiri. Oleh karena itu, Nabi mempertegasnya dengan menyatakan:

كُلُّكُمْ مِنْ آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ الإِنْسَانُ سَوَاسِيَةٌ كَأَسْنَانِ الْمِشْطِ لاَ فَرْقَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ إِلاَّ بِالتَّقْوَى.

Artinya: Setiap orang berasal dari Adam. Adam berasal dari tanah Manusia itu sama seperti halnya gigi sisir. Tidak ada keistimewaan antara orang Arab dari Non-Arab kecuali karena ketakwaannya.

Kendatipun prinsip persamaan merupakan bagian terpenting dalam pembinaan dan pengembangan hukum Islam dalam menggerakkan dan mengontrol sosial, tetapi tidaklah berarti hukum Islam menghendaki masyarakat tanpa kelas *(clasless society)* ala komunisme. Hukum Islam selanjutnya mengenal prinsip ta'awun (kerjasama antara kelas).

F. Prinsip al-Ta'awun (Tolong-Menolong).

Prinsip *ta'awun* berarti bantu-membantu antara sesama anggota masyarakat. Bantu membantu ini diarahkan sesuai dengan prinsip tauhid, terutama dalam upaya meningkatkan kebaikan dan ketakwaan kepada Allah. Prinsip *ta'awun* menghendaki kaum Muslim saling

menolong dalam kebaikan dan ketakwaan sebagaimana yang dijelaskan al-Qur'an surat ke-5 al-Maidah ayat 2; -surai ke- 48 al-Mujadalah ayat 9.

G. PRINSIP TOLERANSI *(TASA'MUH)*

Prinsip ini sebagai kelanjutan dari prinsip-prinsip sebelumnya sebagaimana diuraikan di a tas. Hukum Islam mengharuskan umatnya hidup mkun dan damai di muka bumi ini tanpa memandang ras, dan wama kulit. Toleransi yang dikehendaki Islam ialah toleransi yang menjamin tidak terlanggarnya hak-hak Islam dan umatnya. Toleransi hanya dapat diterima apabila tidak merugikan agama Islam. Peringatan ADah berkenaan dengan toleransi ini dinyaikan dalam surat ke-60 al-Mumtahanah ayat 8 dan 9 sebagai berikut:

لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَـٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ وَظَـٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿٩﴾

Artinya: Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu karena agamamu dan tidak pula mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barang siapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang zalim.

Disamping prinsip-prinsip di atas, masih terdapat prinsip lain, baik yang bersifat umum seperti prinsip musyawarah *(al-Syura')*

serta prinsip-prinsip suka sama suka *('an taradlin)* dalam jual beli dan sebagainya.

Jika disingkat prinsip-prinsip hukum islam ialah: *Pertama*, tauhid, *Kedua,* keadilan, *Ketiga, amar makruf nahi munkar,* Keempat, *al-huriyyah Kelima*, *al-musa'wah.* Keenam, *al-ta'a'wun* dan Ketujuh, *al-tasa'muh.*

BAB VIII
FILSAFAT KETATA NEGARAAN

A. Pengantar Ke Filsafat Ketata Negaraan

Ketika akhir dekade tujuh puluhan (1979) Imam Ayatullah Ruhullah Khomaeni memenangkan revolusinya dan mendirikan Republik Islam Iran, dunia seolah-olah terguncang, terutama negara-negara Barat. Dunia Islam pun diingatkan kembali kepada masa-masa kejayaan poiitik di masa lalunya. (Informasi awai, dan dalam bahasa ringan mengenai Revolusi Iran dapat dijumpai dalam karya Nasir Tamara, Revolusi Iran (Sebuah laporan Jurnalistik) yang diterbitkan Sinar harapan, Jakarta, cet. ke-2, 1980). Kemudian disadari bahwa kemenangan Khomaeni merupakan kemengan dan kejayaan kembali Islam Syi'ah yang telah begitu lama memperjuangkan eksistensinya, baik di kalangan masyarakat dan dunia Islam itu sendiri maupun di kalangan umat manusia pada umumnya.

Beberapa tahun kemudian (1982), kita pun menyaksikan Sejarah mencatat bahwa Syi'ah pernah berhasil mendirikah negara di Mesir yang dikenal dengan Dinasti Fatimiyah atau Daulah Fathimiyyah (909-1117). Nama dinasti ini diambil dari nama puteri Nabi, Fatimah, isteri Ali bin Abi Thalib. Syiah juga berhasil mendirikan Dinasti Safawi di Persia di bawah keberhasilan tokoh tarekatnya, Syekh Ishaq Safiuddin (1251-1334) yang dikenal sejarawan sebagai negara nasional pertama di dunia. Dinasti Safawi ini bertahan hingga kemudian ditaklukkan oleh Nadir syah, salah seorang kepala dari bangsa Turki yang berada di Persia saat itu. (Lihat Harun Nasution, Islam Ditinjau dari Beberapa Aspeknya, I, Jakarta, Ul-Press, h. 84-85; Jamaluddin

Surur, Daulah Fatimiyyah Fi'Mishr, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1979.

Lahirnya negara baru sebagai negara tetangga terdekat kita, yaitu negara Brunei Daarussalam. Negara ini menyatakan dirinya sebagai negara Islam yang beraliran Ahlu Sunnah Waljamaah. Walaupun aritara Iran dengan Brunei Daarussalam terdapat perbedaan-perbedaan dan faktor-faktor yang membawa kelahirannya, tetapi keduanya menampakkan gejala yang amat menarik untuk dikaji.

Gejala lain yang menarik perhatian kita ialah tampilnya wanita ke tampuk kepemimpinan pemerintahan dunia Islam, yakni Benazir Bhutto yang naik ke panggung kursi Perdana Menteri Pakistan menggantikan almarhum Zia-ul Haqq. Penampilan Benazir dapat dinyatakan sebagai tampilan modem dunia Islam walaupun usia pemerintahannya hanya sekitar sembilan bulan. Pada bulan Agustus 1990 ia dima'zulkan dari kekuasaannya oleh presidennya dengan tuduhan korupsi dan nepotisme. Peristiwa ini benar-benar merupakan terobosan baru tradisi politik dunia Islam; terobosan dari tradişi politik yang telah mapan dalam sistem pemerintahan kekhalifahan masa-masa lalu. Tradisi pemerintahan dunia Islam' masa lalu tidak pernah menganggap sah seorang wanita untuk menjadi kepala negara atau pemerintahan. (Al-Mawardi, *Al-Ahka'm al-Suhha'niyyah,* Mustafa, *al-bab al-halbi wa Awladuh*, 1960; Abu Ya'la, *al-Ahka'm al-Sultha'niyyah,* Dar al- Fikr al-'Arabi, (T.Th.)

Tahun 1991 disaksikan ppla lahirnya negara muslim di Eropa, Bosnia Herzegovina, di bawah pemimpin Muslim Eropa, Alija Ali Izetbegovic. Kelahiran negeri Muslim di benua Eropa ini tidak dapat dilepaskan dari peristiwa wafatnya raksasa komunisme, Uni Sovyet, yang ditandai pula dengan bubarnya negara kesatuan Sovyet.

Keempat peristiwa besar seperti disebutkan di atas menimbulkan pertanyaan, baik di kalangan para pengamat dan ilmuwan dari kalangan umat Islam itu sendiri, maupun dari kalangan masyarakat Indonesia umumnya. Pertanyaan itu kira-kira berbunyi: apakah mungkin di Indonesia terjadi revolusi Ala Khomaeni di Iran? Perta-

nyaan ini timbul karena melihat kenyataan bahwa mayoritas bangsa Indonesia adalah umat Islam. Jumlah penduduk umat Islam Indonesia merupakan umat Islam terbesar di dunia yang ada di suatu negara. Akan tetapi, sebagaimana diketahui, umat Islam telah sepakat untuk mendirikan negaranya berdasarkan Piancasila. Bahkan dengan tegas dinyatakan bahwa Pancasila adalah satu-satunya asas dalam bernegara dan bermasyarakat.

Jawaban atas pertanyaan tersebut di atas diperoleh dengan menoleh dan meneliti latar belakang akidah dan/atau teologi serta pandangan politik yang dianut umat Islam Indonesia serta melacak asal-usulnya, kemudian membandingkannya dengan teologi, dan teori politik yang dianut Syi'ah.

Umat Islam Indonesia adalah penganut faham Sunni. Mereka berfaham *Ahlu Sunnah Waljamaah.* Walaupun term Ahlu Sunnah Waljamaah adalah term dalam Ilmu Kalam, akan tetapi seringkali digunakan dalam pengertian Sunni sebagai faham politik, dan sebagai lawan Syi'ah. Mungkin sekali penggunaan term ini digunakan di kalangan ulama Indonesia dikarenakan teologi Syi'ah lebih cenderung kepada kalam Mu'tazilah yang merupakan lawan dari teologi *Ahlu Sunnah Waljamaah*.

Terdapat sejumlah indikator yang dapat membuktikan Sunnisme umat Islam Indonesia. Setidak-tidaknya indikator tersebut dapat dilihat dalam tiga ciri utamanya yang besar implikasinya kepada sikap hidup dan pandangan politik yang menjadi sekat pembeda antara Sunni-Syi'ah. Ketiga ciri itu meliputi konsep iman, taqiyah dan imamah.

Dalam akidah *Ahlu Sunnah Waljamaah,* iman didefinisikan sebagai: membenarkan dengan kalbu; menyatakan dengan lisan; dan melaksanakannya dalam bentuk perbuatan. Dengan demikian, terdapat tiga alat yang dimiliki manusia untuk beriman itu. Ketiga alat tersebut ialah: kalbu, lisan, dan anggota badan. Indikator-indikator keimanan dapat dilihat dari ketiga 'alat' yang dimiliki manusia untuk mengekspresikan keimanan itu. Keimanan dengan kalbu adalah

bentuk keimanan yang paling sulit diukur dan diketahui. Sedangkan iman yang diekspresikan melalui lisan relatif lebih mudah diukur dan diketahui. Sementara ekspresi iman melalui perbuatan pisik, yakni dengan anggota badan dan amal nyata merupakan bagian keimanan yang paling mudah diukur dan diketahui.

Di dalam ajaran Ahlu Sunnah Waljamaah tidak terdapat ajaran yang mewajibkan kaum muslimin untuk beriman kepada imam. Syiah mewajibkan keyakinan berpegang kepada imam. Menurut pandangan Syi'ah, Imam harus selalu ada di tengah-tengah masyarakat Islam sebagaimana yang pernah ada di masa Rasulullah dimana semua orang Islam beriman kepadanya. Imam harus merupakan pemimpin umat dalam urusan peradilan, mengepalai masyarakat, memimpin tentara, mengimami solat, mengurus keuangan negara, menyelenggarakan kepentingan negara, dsb. Urusan-urusan tersebut diatur dengan peraturan-peraturan yang khusus disiarkan dan dijalankan oleh pembantu-pembantunya. (H.Abu Bakar Atjeh, Syi'ah Rasionalisme dalam Islam, Semarang- Sala, Ramadhani, cet. ke-2, 1980, h. 22-23) Tuhan tidak adil bila setelah Nabi wafat, Ia membiarkan umatnya tanpa pemimpin. Oleh karena Nabi Muhammad saw. adalah Nabi terakhir, maka atas dasar keadilan Tuhan, Ia mengutus Imani.

Di dalam ajaran Ahlu sunnah Waljamaah tidak terdapat ajaran dan/atau doktrin taqiyyah seperti halnya dalam ajaran Syi'ah. Taqiyyah dalam ajaran Syi'ah bermakna menyembunyikan identitas sebagai orang Syi'ah oleh karena adanya target-target tertentu yang hendak dicapai. Misalnya untuk menyelamatkan diri dari permusuhan pihak penguasa yang anti Syi'ah, atau untuk menduduki suatu kedudukan dalam pemerintahan no-Syi'ah yang dimaksudkan untuk merongrong musuh dari dalam (taktik penyusupan ke dalam wilayah musuh), dll. Dari konotasi politik seperti ini, lahirlah perngertian yang berkonotasi agama sehingga muncullah ungkapan yang biasa disandarkan kepada imam seperti:

Artinya: Taqiyyah adalah agamaku dan agama ayahku. Orang yang tidak melakukan taqiyyah berarti ia tidak lagi berpegang kepada agamanya. (al-Syekh Muhammad Ridla al-Mudzaffar, 'Aqa'id al-Ima'miyyah, (ed)., Dr. Hifni Dawud, Teheran (n.p.), h. 84)

Perbedaan yang kemudian menjadi sangat jelas antara sunni dengan Syi'ah adalah kelanjutan atau konsekwensi dari konsep imam. Orang Syi'ah membatasi hak imamah (kepemimpinan) itu pada Ahlu al-Bait, yakni keluarga Nabi Muhammad saw. melalui jalur Fatimah-'Ali bin Abi Thalib. Estapet imamah pun berkesinambungan melalui sistim "wasiat" yang membedakannya dengan sistem "pemilihan" dalam lembaga pemerintahan di dunia Sunni. Ali bin Abi Thalib, menurut keyakinan kaum Syi'ah, adalah "washy" Nabi Muhammad saw., yaitu ia sebagai pengganti atau pewaris kepemimpinan yang dilimpahkan sepenuhnya kepadanya oleh Nabi sendiri. Selanjutnya, Hasan bin Ali bin Abi Thalib adalah "washy" Ali bin Abi Thalib. Husen bin Abi Thalib adalah "washy" Hasan bin Abi Thalib, dan demikianlah selanjutnya sampai imam yang kedua belas.

Kalau pengertian "wasiat" dalam tradisi Syi'ah diamati secara mendalam, maka segera akan nampak bahwa "wasiat" tersebut berkonotasi ilahi. "Wasiat" itu berlangsung dan terjadi dalam kekuasaan dan kehendak Allah semata. Ketika teijadi pewarisan, yang diwarisi oleh imam yang berikutnya bukanlah sekedar wewenang kepemimpinan, melainkan seluruh perangkat spiritual imam sebelumnya juga berpindah kepada imam yang baru. Akan tetapi, mekanisme "wasiat" dalam sistem imamah Syi'ah tentang siapa-siapa saja yang termasuk imam dalam doktrin keimanan mereka, tidak begitu jelas. Karena inilah kiranya sering teijadi perpecahan syi'ah ke dalam beberapa aliran dan sekte. Walaupun demikian, aliran Syi'ah yang paling besar pengaruhnya hanya ada dua: Pertama, Syi'ah Imamiyyah atau Itsna 'Asyriyyah yang berkeyakinan adanya dua belas imam; kedua, Syi'ah Isma'iliyyah atau Syi'ah Sabi'iyyah yang berkeyakinan adanya tujuh imam. Ketujuh Imam mereka itu ialah: Ali bin Abi Thalib, Hasan bin

Abi Thalib, Husen bin Abi Thalib, Ali Zainal Abidin, Muhammad Al-Baqir, Ja'far Ash-adiq , dan Isma'il. Oleh karena itu, aliran ini pun sering disebut Syi'ah Isma'iliyyah karena imam ketujuh mereka bernama Isma'il. Sementara imam yang dua belas dalam Syiah Dua Belas ialah enam imam dalam Syi'ah Itsna 'Asyriyyah hingga Ja'far Ash-Shadiq, kemudian Musa Al-Kadim, Ali Al-Ridla', Muhammad Al-Jawad , Ali al-Hadi, Al-Hasan al-'Askari, dan Muhammad al- Muntadzar. Selain dua alirar. besar ini Syi'ah terpecah kedalam sekitar enam puluh sekte. Bahkan ada Syi'ah ekstrim yang beranggapan bahwa imam mereka sama dengan Allah, seperti Syi'ah Qaramithah dan Hasysyasyiyyiin (The Assasin) yang amat terkenal keberaniannya dalam berjibaku di masa Perang Salib. Dari kedua sekte Syi'ah ekstrim ini kemudian lahir sekte Druze, dan Nushairiyyah yang hingga kini masih berkembang di Libanon. (Abu al-Hasan al-Asy'ari , Maqa'i-la't al-Isla 'miyyi'n).

Mekanisme "wasiat" dalam keyakinan Syiah ini kemudian melahirkan dua bentuk keimanan yang sama sekali berbeda., bahkan bertentangan dengan faham Sunni, yakni *al-'ishmah* atau *al-istita'r*. Kedua hal ini pula yang kemudian membedakan pandangan politik Sunni dari Syi'ah.

Menurut pandangan Syi'ah, pengangkatan imam sesudah wafatnya Nabi Muhammad saw. adalah merupakan kewajiban yang dikembalikan kepada Allah.

Dengan kata lain, Allah berkewajiban mengangkat imam yang selanjutnya melanjutkan fungsi-fungsi kenabian. Imam-imam itu pun mesti terdiri atas keturunan Nabi. Sedangkan menurut Ahlu Sunnah, kewajiban itu tidak dapat dikembalikan kepada Allah, melainkan dibebankan kepada pundak manusia. (Cf. Abu Bakar Atjeh, Syi'ah Rasionalisme dalam Islam, h. 22)

Faham *'ishmah* ini asal mulanya sama dengan pandangan Ahlu Sunnah Waljamaah. Akan tetapi, bagi Ahlu Sunnah Waljamaah, 'ishmah yang berarti terpeliharanya seseorang dari berbagai kemungkinan dan terhindar dari kesalahan dan kekhilafan hanyalah mung-

kin,'.dan diyakini, bagi Nabi saja. Orang-orang yang datang kemudian setelah Nabi tidak mungkin terhindar dari kesalahan dan kekhilafan.

Orang Syi'ah berpendapat bahwa para imam mereka terhindar dari kemungkinan salah dan khilaf. Ia seorang yang ma'shum. Alasan mereka menyatakan bahwa umat Islam senantiasa memerlukan bimbingan terus menerus, sedangkan masa hidup Nabi jelas terbatas, agar supaya otoritas sebagai pembimbing umat itu terjamin, maka ia harus memiliki sifat 'ishmah sehingga ia terhindar dari kesalahan dan kekhilafan. Konsep 'ishmah ini kemudian mempunyai tempat yang subur di bekas Kerajaan Ftersia (Iran sekarang) di mana kepercayaan terhadap kesucian raja-rajanya sangat kuat di masyarakatnya. (Hamid Enayat, *Modem Islamic Political Thought,* London, MacMillan Press, Ltd., 1982, h. 18)

Telah disebutkan di atas bahwa eksistensi imam di kalangan Syi'ah merupakan ajaran yang paling substantif. Imam bagi mereka bukan sekedar kepala dari suatu pemerintahan Islam atau "kepemimpinan umum di bidang agama dan dunia sebagai pengganti tugas-tugas dan fungsi-fungsi kenabian" (riya'sat al'ammah fi'al-dunya' wa niya'bat al-nabiyy) seperti yang diyakini oleh golongan Sunni dengan khilafahnya. Lebih dari itu, imam adalah pewaris ajaran eksoterik Nabi Muhammad saw.

Nabi Muhammad adalah sumber petunjuk eksoterik dan esoterik sekaligus. Fungsinya sebagai pembawa hukum Tuhan atau syari'ah dilambangkan aspek eksoteriknya. Sedangkan fungsinya sebagai penafsir batini dari petunjuk Tuhan itu melambangkan aspek esoteriknya. Fungsi pertama tidak perlu dipersoalkan karena eksistensi hukum atau syari'ah yang dibawanya tetap ada secara tersurat dalam Al-qur ah dan Sunnah. Akan tetapi, fungsinya yang kedua tidaklah diperoleh melalui proses belajar mengajar. Oleh sebab itu, setelah pintu kenabian tertutup dengan meninggalnya Nabi Muhammad saw., maka harus ada yang mewarisi fungsi esoteriknya, dan meneruskan tugas untuk menerangkan arti batini hukum Tuhan. Tugas

inilah yang dipakai oleh seorang imam di samping tugas lainnya. Kalau fungsi kenabian disebut nubuwah, maka fungsi ima'mah disebut wila'yah sehingga seorang imam disebut waliy al-Laah (wali Allah). Wila'yah di sini bukan saja berkonotasi kesucian, tetapi juga berarti sebagai penafsir dimensi esoterik (batini) dari wahyu Allah. (Muhammasd 'Ali Kasyif al-Gita, Ashl al-Syi'ah wa Ushu'liha, [n.p.p.], Maktab al-Tsaqa'fa't al-Isla'miyyah, [n.d.]., h. 65; Sayyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam, London, George Allen & Unwinn Ltd., 1972, h. 160-161).

Kelanjutan faham ini pun melahirkan konsep istita'r. Istita'r mempakan salah satu doktrin Syi'ah tentang imam yang tersembunyi (al-ima'm al-mustatar atau al-ima'm al-muntadzar)atau gaib dari penglihatan manusia tetapi ia bisa berhubungan langsung dengan orang telah mencapai tingkat kesempumaan rohani yang tinggi. Misalnya seorang mujtahid, khususnya yang diangkat sebagai pemimpin (kepala)negara Syfah. Karena inilah kiranya seorang mujtahid mempunyai tugas wila'yat al-faqi'h sehingga ia harus ditaati tanpa ragu-ragu oleh golongan Syi'ah Imamiyyah.

B. Konstitusi Madinah *(al-Shahi'fah)* dan Teori Khilafah

Marilah kita melihat ke belakang untuk merekontruksi sejarah awai berdirinya suatu negara Islam yang dipimpin oleh Nabi Muhammad saw. Pemerintahan Nabi Muhammad saw. di Madinah mempakan suatu negara yang memenuhi persyaratan-persyaratan negara dalam sistem pemerintahan dan ketatanegaraan di zaman modem. Negara Madinah mempunyai wilayah kekuasaan, penduduk, pemerintahan, rakyat, dan konstitusi. Bahkan, al-Shahi'fah yang merupakan Konstitusi negara Madinah diakui sejarawan sebagai dokumen otentik tertulis yang dapat kita jumpai dari suatu bentuk awal pemerintahan negara di dunia. (W. Montgomery Watt, Muhammad Prophet and Statesman, Qxfor University Press, 1961, h 94-95. Cf. Ahmad Ibrahim

al-Syarif, Daulat al-Rasu'l fi'al- Madi'nah, Kuwait da'r al-baya'n, 1972, h. 90-111)

Sepeninggal Nabi Muhammad, saw. timbul persoalan suksesi pemimpin umat yang kemudian melahirkan lembaga khila'fah. Walaupun pada awai pembentukannya mengalami sedikit kemacetan dan kontroversial tentang siapa yang paling berhak di antara para Sahabat dan golongan mana yang paling layak menduduki kursi kekhalifahan, namun akhirnya Abu Bakar terpilih sebagai Khalifah pertama. Ia terpilih setelah melalui proses pemilihan dengan penuh kearifan dan kebijaksanaan serta keikhlasan seluruh jajaran Sahabat dan keluarga Nabi yang mewakili suara umat keseluruhannya.

Persoalan yang muncul di kemudian hari ialah masalah fungsi dan peranan Khalifah. Apakah Khalifah itu berfungsi sebagai pemimpin agama dan keduniaan ataukah salah satunya saja. Sejarah menunjukkan bahwa Khalifah berfungsi sebagai Kepala dan pemimpin agama dan keduniaan (negara), terutama pada masa Khalifat Empat pertama. Pada babakan sejarah tercatat bahwa fungsi Khalifah hanya sebagai pemimpin keduniaan atau 'kepala negara', terutama setelah munculnya konsep Sultan dan Syikh al-Isla'm di samping Khilafah.

Piara penulis politik Islam, sperti Al-Mawardi (974-1058) dan Ibnu Khaldun (1332-1406) menyatakan bahwa "Khilafah adalah suksesi kenabian dalam

memelihara agama dan mengatur keduniawian (Cf. Dza'fir al-Qa'simi, *Nidza'm al-hukm fi' al-Syari'at wa al-Ta'ri'kh*, bab al-khila'fah; Ibn Khaldun, *The Mukaddimah,* Terus. FranzRosenthal, Vol. 1, New York, Ballingen Foundation, 1958) Kedua pakar ini mendefinisikan khilafah secara fungsional. Namun demikian Ibn Khaldun kemudian membedakan antara institusi khilafah dari kerajaan *(al-mulk).*

C. Prinsip-Prinsip Hukum Islam dalam Ketatanegaraan

Kepemimpinan umat Islam mengalami kemajuan yang luar biasa, terutama pada masa al-Khulafa'al-Ra'syidu'n, Mu'awiyah, dan berpuncak pada zaman Abasiyah, terutama pada masa Khalifah Harun

al-Rasyid (786-809) dan Khalifah Al-Ma'mun (813-933). Keberhasilan mereka dalam kepemimpinannya menjadi rujukan ideal dalam pola kepemimpinan umat. Mereka menerapkan prinsip- prinsip hukum Islam dalam ketatanegaraan dan pemerintahan dengan sungguh-sungguh. Prinsip-prinsip itu ialah: *al-hurriyah* (kebebasan); *al-'adl* (keadilan); al- *musa'wah* (persamaan); *al-syu'ra* (musyawarah); dan ditambah lagi dengan dua prinsip tambahan, yaitu al-mu'aradah dan *al-naqd al-dha'tiyy* atau *muha'sabat al-nafs.*

1. Prinsip al-hurriyyah atau Kebebasan

Kebebasan atau prinsip al-hurriyyah ialah kebebasan atau kemerdekaan secara umum, baik kebebasan individual maupun komunal. Apabila konstitusi Amerika Serikat yang dalam Pembukaannya mengandung ide kebebasan itu baru dibuat pada akhir abad kedelapan belas dan Konstitusi Prancis dibuat enam tahun kemudian, maka konstitusi Islam telah lebih dulu dari dua konstitusi di atas. Konstitusi Islam menggariskan kebebasan yang meliputi kebebasan individu, kebebasan beragama, kebebasan berpolitik, dan kebebasan berserikat sejak dua belas abad sebelum kedua konstitusi itu dibuat. Kebebasan tersebut bukan saja tertera secara tekstual dalam Al-Qur'an dan Sunnah, melainkan juga telah dilaksanakan sejak zaman Nabi, oleh para Kheilifah sejak empat Khalifah Pertama hingga zaman Abasyiah.

Kebebasan beragama dijamin dalam Al-Qur'an surat AI-Baqarah ayat 256; al-Syura ayat 48; al-Ghasyiyah ayat 21, Yunus ayat 99; dan al-Kafirun ayat 6. Adapun pelaksanaan kebebasan berpolitik, antara lain, dapat dilihat dalam Perjanjian Hudaibiyyah di zaman Nabi atau dalam Konstitusi Madinah dan zaman dinasti Mughal di India. Dalam Konstitusi tersebut dinyatakan bahwa kaum Muslimin dan Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) menyatakan bahwa mereka sebagai ummat yang satu (ummatan wa'hidatan) di mana masing-masing pihak menganggap musuhnya sebagai

musuh bersama dan kawannya sebagai kawan bersama (*Nidza'm al-Hukm fi' al-syari'ah wa al- Ta'ri'kh*, h. 63-116).

2. Prinsip Musyawarah (at-syu'ra')

Prinsip ini tercantum secara tekstual dalam Al-Qur'an surat Ali 'Imran ayat 159, Al-syu'ra' ayat 38. Sunnah *(fi'liyah)* pun menunjukkan adanya praktek musyawarah. Apabila Rasulmenghadapi suatu masalah ia melemparkannya kepada para Sahabat yang kemudian dimusyawarahkan dan diambillah pendapat yang dinilai paling benar dan baik. Pengajuan masalah yang dimusyawarahkan di zaman Rasul dapat dikemukakan oleh Sahabat kepada Nabi atau sebaliknya. (Abdul Wahhab Khallaf, *al-Siya'sah al-Syar-'iyyah*, Kairo, Da'r al-Ansha'r, 1977) Esensi musyawarah di zaman Nabi adalah pertukaran pikiran dan pendapat dalam menyelesaikan dan pengujian berbagai masalah oleh sekelompok orang yang memiliki keahlian dalam masalah tersebut agar diperoleh gagasan dan pendapat yang paling mendekati kebenaran dan baik atau yang dipandang yang benar dan terbaik. (*Nidza'm al-Hukm fi'al- Syari'ah wa al-Ta'ri'kh*, h. 74-75)

3. Prinsip Persamaan *(al-musa'wah)*

Ketika Islam lahir, keadaan masyarkat Arab ada di bawah pengaruh dan tunduk kepada hukum Romawi yang menjadikan manusia terdiri dari kelas-kelas. Adanya kelas-kelas dalam masyarakat tesebut telah melahirkan sistim pelapisan sosial yang berakibat pada pelapisan hak-hak politik pula. Hanya kelas orang yang merdeka penuh, yakni orang-orang Romawi saja, yang mendapat hak-hak politiknya secara penuh. (Muhammad Abd al-Qadir Abu' Fa'ris, *al-Nidza'm al-Siya'siyy fi'al-Islam*, Alih bahasa Herru Noer Aly, Agus Halimi, "Hakikat Sistim Politik Islam", Jakarta PLP2M, 1987, h. 97) Lapisan sosial seperti petani, petani penggarap, budak-budak, dan lapisan bawah lainnya tidaklah mendapat hak

politik, bahkan hak-haknya sebagai manusia yang layak pun tidak diperolehnya. Islam datang menghapuskan sistim kelas dan pelapisan sosial seperti tersebut di atas dengan memperkenalkan prinsip *al-musa'wah*. Kelanjutan dari prinsip ini Islam menyeru umat manusia kepada solidaritas sosial atau *taka'fu al-ijtima'*, dan saling bantu membantu dan tolong menolong antar kelas, antar lapisan masyarakat dan antar golongan yang dikenal dengan istilah *al-ta'a'wun* dalam berbagai bentuk kebajikan. Landasan prinsip ini dijumpai dalam Al-Qu'an surat al-Hujura't ayat 13 dan hadits Nabi yang menyatakan *al-nas's sawa'siyah ka asn'n al-musth* bahwa persamaan manusia itu bagaikan gjgi-gigi sebuah sisir. Demikian pula praktek-praktek pemerintahan setelah Rasul wafat, prinsip-prinsip ini dilaksanakan dengan baik.

4. Prinsip Keadilan, Keseimbangan atau moderasi *(al-'adl)*

Prinsip keadilan berarti pelaksanaan hukum Islam didasarkan atas kejujuaran dan kasih sayang. Melalui keadilan itulah masyarakat dibina, yakni dijadikan masyarakat yang seimbang dalam berbagai lapangan kehidupannya; berkeseimbangan antara pemenuhan hak-hak dengan kewajiban-kewajibanya; berkeseimbangan dalam memperoleh sumber daya dan menikmati hidup yang layak di antara sesama warga negara; berkeseimbangan dalarr mewujudkan suatu masyarakat yang sejahtera lahir dan batin. Prinsij. keadilan inilah yang kemudian menjadi asas persamaan di muka huku bagi semua orang Islam. Bahkan hukum Islam tidak membeda-bedakan manusia: antara si kaya dan si miskin di muka hukum (*Nidza'm al-Hukm fi-al-Ta'ri'kh wa al-Syari'ah*,, h. 93-99).

5. Prinsip Mu'aradlah

Prinsip *mu'aradlah* berarti prisnsip pengawasan masyarakat atas kebijaksanaan pemerintah sebagai kalanjutan dari prinsip kebe-

basan *(al-hurriyyah)*. Prinsip *mu'a 'radhah* tidak mungkin dapat dilaksanakan tanpa jaminan adanya pelaksanaan prinsip al-hurriyyah sehigga rakyat benar-benar memiliki kebebasan dalam berpolitik dan berpendapat. Prinsip *mu'a'radhah* adalah manifestasi dari prinsip umum hukum Islam. amar makruf nahi munkar, yang terdapat asas-asas legalitasnya dalam Al-Qur'an (Ali Imran ayat 110, al-Ma'idah ayat 79). Pengertian prinsip *mu'a'radhah* tidak dapat diartikan dalam pengertian politik di zaman modern, yakni oposisi di mana pihak mayoritas mengkritik, bahkan seringkali mencela, berbagai kebijakan dan tindakan pihak penguasa yang terdiri dari golongan mayoritas. (Ibid., h 100-108) Prinsip *mu'a'radlah* adalah kelanjutan dari pesan Rasul *al-Di'n al-Nashi'hah* yang berarti bahwa agama, dalam konteks kenegaraan, adalah nasihat atau kritik konstruktif.

6. Prinsip *al-Naqd al-Dha'ttyy* atau *Muha'sabat al-nafs*

Al-Naqd al-Dha'tiyy atau *muha'sabat al-nafs* adalah *auto critique*, yaitu membuka berbagai kelemahan-kekurangan diri sendiri; mengetahui sebab-sebab serta cara-cara memperbaikinya. Prinsip hukum ini disimpulkan dari surat al-Nisa'ayat 14. Dalam sistim ketata negaraan dan pemerintahan di zaman modem, prinsip ini hanya dilaksanakan di dalam negara yang menganut sistim partai tunggal yang tidak mengenal oposisi *(al-mu'a 'radlah)*. Dalam teori hukum Islam prinsip ini harus dilaksanakan dalam negara yang dipimpin oleh siapapun juga. Banyak ayat Al-Qur'an yang mengharuskan umat manusia untuk melaksanakan prinsip tersebut, a.l. al-Ra'd ayat 12, Ali imran ayat 145, dsb.

Muhammad Abduh mengingatkan bahwa "lenyapnya kekuasaan adalah karena kezaliman" (Ibid., h. 109-116). Ia pun mengingatkan bahwa semangat yang dida'wahkan Allah melalui syariat-Nya merupakan spirit dan sumber hidup bahagia bagi bangsa-bangsa di dunia ini (Ibid).

Sejarah membuktikan bahwa kemunduran dan kehancuran institusi khilafah di dunia Islam yang melambangkan polity umat Islam sedunia adalah karena terkikisnya prinsip-prinsip hukum ketatanegaraan di atas dalam sistem pemerintahannya. Khalifah menjadi maha raja yang absolut kekuasaannya. Karena terkikisnya pelaksanaan prinsip-prinsip ketatanegaraan seperti tersebut di atas itulah salah satu penyebab hapusnya institusi khilafah. (Tepatnya pada tahun 1924 yang ditandai dengan berdirinya Republik Turki yang merupakan negara republik pertama di dunia Islam yang didirikan oleh Mushtafa Ke mal Attatruk).

D. Perkembangan Pemahaman terhadap Kepemimpinan

Pekembangan dan pandahgan politik umat Islam terkait erat dengan perkembangan pemikiran dan penafsiran terhadap nash yang berkenaan dengan kepemimpinan. Telah berabad-abad lamanya para ulama berpendapat bahwa kepala negara (Khalifah) haruslah dari suku Quraisy. Suku Quraisy adalah suku terpilih di antara bangsa Arab dan 'Ajam (non-Arab). Andaikata di dunia ini tinggal dua orang saja dari suku Quraisy, maka mereka berdua sajalah yang berhak diangkat menjadi kepala negara berdasarkan ajaran Islam.

Hadits yang menyatakan hak kepemimpinan suku Quraisy itu adalah sebagai berikut; (Musna & Ahmad bin Hanbal, iii, Beirut, al-Maktab al-Isla'miyy, 1978, h. 128 dan 183)

الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ

Artinya: Para pemimpin itu dari suku Quraisy.

لَا يَزَالُ هٰذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ.
رواه البخاري عن ابن عمر

Artinya: Pemerintahan itu masih harus dipegang oleh orang Quraisy walaupun hanya tinggal dua orang

Kedua Hadits (nash) di atas, menurut para ulama, adalah hadits yang petunjuk hukumnya telah pasti atau qath'iyy al-dala'lah. Petunjuk hukum yang pasti itu ialah bahwa Quraisy adalah laki-laki bersuku Quraisy, dan bukan kaum wanitanya. Atas dasar kepastian petunjuk inilah khalifah-khalifah terdiri dari orang-orang Quraisy. Oleh karena itu, orang-orang Persia yang kemudian nemeluk Islam berupaya agar gadis mereka dinikahi oleh orang Quraisy supaya anak-anaknya mempunyai hak kekhilafahan. Sejarah pun mencatat bahwa khalifah Al-Ma'mun adalah seorang khalifah yang berdarah Quraisy-Persia yang Kemudian dikenal sebagai khalifah yang masa kekhilfahannya mencapai tingkat kejayaan yang dikenal sejarah sebagai zaman keemasan Islam dan terkenal pula sebagai Khalifah penganut Mu'tazilah.

Karena petunjuk hukum dalam kedua nash di atas dianggap pasti, maka tak seorang pun dari para ulama kalangan Sunni yang membolehkan jabatan kepala negara diduduki oleh seorang yang bukan berasal dari suku Quraisy, apalagi oleh seorang wanita. Sejarah mencatat penguasa yang menyebut dirinya sebagai khalifah dan ia bukan dari suku Quraisy tidak pernah diakui keberadaannya. Khalifah seperti itu, menurut pandangan ulama pada zamannya, bukanlah khalifah dalam arti kepala negara yang disebut al-ima'mat al-udzma (Lihat Al-Bukhari, ii, 265; iv, 234). Oleh karena itu, tidak heran jika Alqurtubi, seorang ahli tafsir dan hukum yang dikenal sebagai tokoh madzhab Maliki dari Spanyol , menyatakan bahwa menurut hukum Islam, kepala negara harus dari suku Quraisy, sekiranya suatu saat orang Quraisy tinggal seorang saja, maka orang yang seorang itulah yang berhak menjadi kepala negara. (al-Asqalani, Fath al-Ba'riyy, vi, 526-536, xiii, 114-188)

Dalam sejarah, pendapat para ulama tersebut di atas, menjadi pegangan para penguasa atau pemimpin umat Islam selama berabad-abad. Kiranya selama berabad-abad itu pula kedua hadits di atas dipertahankan dan difahami ulama sebagai hadits yang petunjuknya mempunyai tingkat kebenaran yang pasti. Yaitu kebenaran

yang tidak dapat dirubah. Namun demikian , ketika para khalifah itu meninggalkan prinsip-prinsip Islam tentang pemerintahan dan ketatanegaraan sebagaimana diuraikan di atas, dan mereka menjadi penguasa yang lemah sehingga bagaikan boneka karena mereka berada di bawah pengaruh para pengawal dan pembantu-pembantunya (baik yang disebut wazir/menteri maupun hajib/sekretaris negara) yang bukan orang Quraisy. Keadaan serupa ini pada gilirannya menimbulkan pemahaman baru terhadap dua hadits tersebut di atas. Konon, Ibn Khaldun (w. 808H/ 1506M.) merupakan ulama besar pertama yang memberi pengertian baru terhadap hadits kepemimpinan tersebut di atas. Menurut Ibn Khaldun, pengertian Quraisy dalam hadits tersebut bukanlah dalam arti bahwa kesukuan yang memberikan kepadanya hak kepemimpinan kepada suku Quraisy itu, melainkan karena keistimewaan dan kelebihan serta kemampuan memimpin orang-orang Quraisy. (Ibn Khaldun, The Mukaddimah, Trans, Franz Rosenthal, i, New York, Bolingen Foudation, 1958, 396-402).

Pada zaman permulaan Islam, suku yang paling menonjol kepemimpinannya ialah orang-orang dari suku Quraisy. Secara sosiologis, pada zaman itu masyarakat hanya bersedia dipimpin oleh kepala negara yang bersuku Quraisy. Dalam sejarah perkembangan Islam ternyata ada orang-orang bukan dari suku Quraisy yang memiliki kemampuan dan kepemimpinan serta wibawa untuk menjadi kepala negara.

Apabila perkembangan pemahaman dan interpretasi terhadap hadits yang berkenaan dengan kepemimpinan sebagaimana dijelaskan di atas, maka terdapat petunjuk yang jelas bahwa suatu nash pada zaman tertentu berstatus qath'iyy al-dala'lah, sedangkan dalam waktu yang lain ia berstatus zanniy al-dala'lah. Dengan kata lain, dapatlah ditarik suatau dalil yang berbunyi sebagai berikut:

Pemahaman dan interpretasi terhadap suatu nash hukum dapat berubah sesuai dengan perjalanan sejarah dan realitas sosial dalam umat Islam itu sendiri.

E. TEORI KETATANEGARAAN

Perkembangan pemahaman terhadap kedua hadis tersebut di atas berkaitan dengan perkembangan teori tentang ketatanegaraan. Menurut al-Mawardi, hukum mendirikan ***ima'mah*** atau memilih kepala negara adalah wajib ***syar'i,*** yakni kewajiban berdasarkan syariah; bukan kewajiban berdasarkan akal atau ***wajib 'aqli.*** Alasan al-Mawardi adalah ijma' para Sahabat yang berlandaskan Alquran surat ke-4 ayat 59. Kewajiban tersebut termasuk kategori ***fardl*** kifa 'yah, yakni tanggung jawab bersama seluruh umat. Atas dasar pemikiran serupa ini al-Mawardi menyatakan bahwa terdapat dua golongan masyarkat. Ftertama, golongan yang akan memilih kepala negara yang disebut ***ahl al-ikhtiya'r*** atau ***ahl al-hall wa-'aqd.*** Kedua golongan yang memenuhi persyaratan untuk menjadi kepala negara ***ahl al-ima'mah.*** Golongan pertama mempunyai tugas untuk memilih kepala negara serta membai' atnya. (al-Mawardi, ***al-Ahka'm al-Sultha'niyyah,*** Mesir, Maktabah Mushtafa al-Bab al-Halabi wa Awaduh, [n.d.], h. 5.

Algazali adalah pemikir yang mempunyai pandangan politik dan pemikir politik yang memberikan pengertian politik lebih luas dari pada pengetian politik yang berkembang dewasa ini. Menurut Algazali, politik **(*al-siya'sah*)** ialah segala upaya untuk memperbaiki kehidupan makhluk Allah dan menunjukkan ke jalan yang benar dan menyelamatkan mereka di dunia dan akhirat. Nilai politik tertinggi baginya adalah politik para nabi sebab obyek mereka meliputi aspek lahir dan batin. (Algazali, ***Ihya'' 'Ulu'um al-Di'n,*** iii, Mesir, Mushtafa al-bab al- Halabi wa Awladuh, 1939, h. 20).

Ketatanegaraan dan pemerintah ***(khali'fah)*** dalam pandangan Algazali adalah termasuk ke dalam bidang fiqh (Yasir Nasution, ***Teori-teori Politik Algazali,*** Jakarta, Fakultas I\ica Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1985)., bukan bidang yang diurus oleh kaum teolog (mutakallim) atau pun para filosof. Pendiriannya ini kiranya dijadikan Algazali untuk menentang teori-teori politik golongan

mutakallim sebelumnya, seperti Mu'tazilah, Syi'ah, dan para filosof muslim lainnya.

Penempatan khilafah dan permasalahannya di dalam bidang fiqh menjadikannya sebagai persoalan hukum yang mana ukuran-ukuran fiqh menjadi tolok ukur dan alat penilaiannya. Jika demikian, maka masalah ***khilafah*** dalam arti pemerintahan dan ketatanegaraan dapat diselesaikan berdasarkan, dan sesuai dengan, kontek ruang dan waktu di mana kaum muslimin berada. Pola dan tipe serta corak pemerintahan dan ketatanegaraan tidak wajib dan mesti sama bagi seluruh umat Islam.

Algazali sependapat dengan al-Mawardi mengenai kewajiban mendirikan ***khilafah.*** Akan tetapi, ia memperkaya argumennya dengan ***ijma' al-ummah.*** Menurutnya, sejak Nabi Muhammad saw. mendirikan khilafah di Madinah hingga masa hidup Algazali, umat Islam itu tidak dapat dilepas dari ***khilafah ijma'*** dalam konsep Algazali merupakan sesuatu yang "asing" di kalangan ahli-ahli hukum sunny. ***Ijma'*** yang lazim dijadikan argumen Sunni adalah "konsensus seluruh ulama mujtahid dalam suatu periode tertentu tentang masalah-masalah hukum syari'at...."(Muhammad Jawa'd Mugniyyah, 7/m ***Ushu'I al Fqh,*** Beirut, Da'r al-'ilm al-Mala'yyin, 1975, h: 225). Ini berarti bahwa ***ijma'*** adalah kesepakatan kalangan khusus, yaitu para mujtahid yang hidup dalam kurun waktu tertentu. Argumen atau ***istidla'*** / Algazali membawa dua kelainan dan dimensi baru ***ijma'.*** Pertama, masuknya orang awam dalam penentuan hukum termasuk bidang khilafah. Kedua, tidak adanya batas waktu dalam penentuan hukum tersebut. Ini dapat diartikan bahwa ***khilafah*** dalam pandangan Algazali selain merupakan kewajiban, juga merupakan simbol komunitas historis.

Menurut Algazali, adanya perintah agama untuk melaksanakan salat, zakat, dsb., dipandang sebagai isyarat untuk menciptakan secara formal agama Islam. Untuk mencapai tujuan ini kehidupan umat Islam harus dilindungi (tertib). Untuk perlindungan ketertiban inilah diperlukan seorang pemimpin. Oleh karena itu, pengangkatan

seorang pemimpin adalah suatu kewajiban. Pemerintahan adalah keharusan dalam ketertiban agama. (Algazali, ***al-Iqtisha'd fi' al-itiqa'd,*** Mesir Muhammad Ali Shubaih [n.d.]., h. 118. Di dalam Ihya ***'Ulu'm al-Di'n*** Algazali menjelaskan bahwa hidup bermasyarakat adalah sifat alamiah manusia. Akan tetapi, disamping itu manusia cenderung untuk memenuhi kepentingan- kepentingannya sendiri. Sedangkan pertentangan kepentingan dalam hidup senantiasa terjadi. Untuk mengatur semua itu diperlukan pemerintahan. Dari pemikiran seperti ini terkandung makna bahwa mendirikan negara bukanlah urusan teolog, melainkan urusan fuqaha. Dengan demikian, masalah pemerintahan adalah masalah yang menjadi lapangan ***ijtihad.*** Jika demikian, maka keragaman pandangan mengenai pemerintahan dan ketatanegaraan menjadi suatu hal yang tidak dapat terhindarkan.

Jika al-Mawardi dan Algazali dalam pandangan politiknya merupakan perwakilan anak zamannya, maka pada abad kedua puluh kita jumpai Ali Abd al-Raziq, penulis ***al-Isla'm wa Ushu'l al-ahka'm*** (1925). la berpendapat bahwa Nabi Muhammad saw., tidaklah mendirikan suatu ***daulah (state)*** melainkan ***huku'mah*** (pemerintahan; ***gouerment).*** Menurutnya, adanya pemerintahan adalah suatu keharusan, dan pemerintahan dalam arti huk'mah itulah yang dilaksanakan dalam sejarah ***al-khila'fah.*** Ia menolak ***al-khila 'f ah*** sebagai suatu ***political system*** atau sistim politik Islam. Nabi, menurutnya, tidak mempunyai misi atau mengemban misi Allah untuk mendirikan negara. Masalah-masalah yang mengatur peradilan, jabatan-jabatan pemerintahan, pusat-pusat pemerintahan, semuanya itu diserahkan kepada umat Islam untuk menentukannya berdasarkan akal dan pengalaman-pengalamannya serta-kaidah-kaidah politiknya. (Ali Abd ***al-Raziq, al-Isla'm wa Ushu'l al-Hukum).***

Tulisan Ali Abd aI-Raziq ini mendapt tantangan dari ulama Universitas Al- Azhar, bahkan ia pun akhirnya dipecat dari jabatannya sebagai hakim. Pandangan Ali Abd al-Razaiq ini kiranya didasrkan atas kenyataan empirik sebagaimana dinyatakan Musthafa kemal

Attaturk bahwa institusi ***khilafah*** tidak lagi dapat dipertahankan. Setelah institusi ***khilafah*** itu benar-benar dihapuskan tahun 1924, setahun kemudian para pemimpin umat Islam sedunia mengadakan pertemuan di Mesir untuk membicarakan dan membahas kemungkinan mendirikan kembali institusi tersebut serta mengangkat khalifah baru. Akan tetapi, sejarah mencatat bahwa pertemuan itu tidak menghasilkan suatu keputusan, apalagi merealisasikan pengangkatan Khalifah yang baru. (Donald Eugene Smith, ***Religion, Politics, and Social Change i n the Third World,*** New York - London, Mac Millan Publishing Co. Inc., 1971 h. 60. Cf. Sylvia G. Haim, 'The Abolition of the Caliphate and Its Afiermath", (ed.), Thomas W. Arnold, ***The Caliphate.*** London, Routledge & Keagan Paul Ltd., h. 205-244).

Sejalan dengan hapusnya institusi ***khilafah,*** perkembangan dan pengaruh Bairat, baik dalam arti pengaruh pengetahuan dan teknologi, maupun militer dan ideologi, khususnya nasionalisme, sampai batas-batas tertentu telah memberi pengaruh terhadap perkembangan pemikiran umat Islam. Oleh karena itu, kemudian disaksikan lahirnya negara-negara Islam nasional dengan berbagai corak pemerintahannya yang sesuai pula dengan tradisi dan kebudayaan nasionalnya masing-masing. Lahirlah Kerajaan Saudi Arabia ***(al-Mamlakat al- 'Arabiyyah al-Sa'u'diyyah)*** di jazirah Arab yang mengambil sitem kerajaan walaupun konstitusinya menyatakan bahwa negara tersebut berdasarkan syariat Islam. (Abd al-Maji'd Muhammad al-Khafa'[1], ***Ushu'l al-Tsyri"*** i' ***al-Mamlakat af-Arabiyyah al-Sa"***udiyyah, [t.p.], [t.th.]. Mesir menyatakan dirinya sebagai negara republik, dan negara Islam lainnya menyatakan dirinya sebagai negara yang berdasarkan Islam walaupun bentuk pemerintahannya parlementer atau presidentil. (E.J. Rosenthal, ***Islam in the Modem National State,*** Cambridge University Press, 1958, h. 103-124).

Selanjutnya perlu diperhatikan pemilik politik Islam lainnya yakni Ibn Taimiyyah. Dengan menggunakan term wila'yat al-amr yang berarti adanya kepemimpinan umat, Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa ***wila'yat al-amr*** sebagai suatu kewajiban dan merupakan

bagian terpenting dari ajaran agama, bahkan agama tidak akan berdiri tanpa adanya ***wila'yat al-amr*** tsb. Atas dasar pertimbangan inilah ia menyatakan bahwa ***penguasa adalah bayang-bayang Allah di muka bumi.***

Ibnu Taimiyyah pun menyatakan bahwa selama enam puluh tahun berada di bawah pemimpin yang zalim lebih baik dari pada satu malam tanpa pemimpin.

Pernyataan Ibn Taimiyyah di atas kiranya didasarkan atas pengalaman empiriknya. Kiranya ia meraskan betapa penderitaan umat pada saat-saat keruntuhan Daulat Abasiyah di Bagdad setelah dipukul Hulagu (dari tahun 1258 dan selanjutnya) yang telah menimbulkan anarchy dan duka nestapa umat. Atas dasar inilah kiranya Ibn Taimiyyah mengambil contoh Salaf seperti al-Fa' dlil bin 'lya'dl Ahmad bin Hanbal, dlL, yang mengatakan bahwa Seandainya kita mempunyai do'a, niscaya kita berdo'a bagi penguasa.

Hukum mendirikan pemerintahan adalah wajib berdasarkan agama dan dalam rangka mendekatkan diri kepada Aliah. Umat Islam tidak mungkin dapat mendekatkan diri kepada Allah tanpa ketertiban. Ketertiban tidak mungkin ditegakkan tanpa ada pemerintahan. Taat kepada Allah dan Rasul-Nya adalah bentuk pendekatan yang terutama. Akan tetapi, apabila mendirikan pemerintahan dengan tujuan demi kekuasaan dan kekayaan atau harta niscaya akan membawa kepada kehancuran masyarakat. Oleh karena itu, tujuan mendirikan negara dan pemerintahan hendaklah untuk *taqarrub ila al-La'h* (mendekatkan diri kepada Allah), menafkahkan kekuasaan dan kekayaan di jalan Allah sehingga selamatlah agama dan dunia. Seandainya kekuasaan terpisah dari agama, dan agama terpisah dari negara, maka rusaklah keadaan dan hal ihwal masyarakat manusia. (Ibn Taimiyyah, *al-Siya'sat al-Syar'iyyah fi' Ishla'h al- Ra'iyy wa al-Ra'uyyah;* Ibn Taimiyyah, *al-Hisbah fi' al-Isla'm,* Da'r al-ka'tib al-'Arabiyy, h. 1-10).

Berdasarkan atas landasan pemikiran seperti inilah Ibn Taimiyyah menafsirkan Alquran surat al-Ma'idah ayat 59 tentang ketaatan

kepada *ulil amri,* yakni kelompok orang yang terdiri dari *al-umara"* (pemerintah) dan *aFulama"* (ahli- ahli agama). Ketaatan kepada dua kelompok masyarakat ini merupakan kelanjutan daripada ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Dua kelompok msyarakat ini hendaknya konsekuen atas apa yang diucapkan dan yang dilakukannya demi terpenuhinya ketaatan umat kepada Allah dan Rasul-Nya. Bahkan pada bagian lainnya ia menyatakan bahwa apabila dua kelompok masyarakat itu baik, maka baiklah umat. Apabila dua kelompok masyarakat itu rusak, maka rusaklah umat. *(Ibid).*

F. Teori dan Pratek Hukum Ketatanegaraan di Indonesia

Apa yang dinyatakan Ibn Khaldun, al-Mawardi, Algazali, dan Ibn Taimiyyah sebagaimana telah diuraikan di atas kiranya mewakili kelompok pemikir politik Sunni (ahlu Sunnah Waljamaah). Sebagaimana halnya bangsa Indonesia yang bermadzhab Sunni, dapatlah dipastikan bahwa pandangan mereka tentang negara dan pemerintahan adalah sama, setidak-tidaknya sejalan dengan pandangan para pemikir politik di atas. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan apabila umat Islam Indonesia dapat menerima, bahkan mendukung Pancasila sebagai satu-satunya asas dan dasar serta ideologi negara. Kenyataan ini bukan saja berdasarkan kepada suatu landasan akidah dan keyakinan keagamaan, tetapi juga merupakan keanjutan dari perjalanan sejarahnya sendiri yang nampaknya tidak dapat terlepas dari nilai-nilai Pancasila. Negara, sebagaimana dijelaskan oleh ulama Sunni, berfungsi sebagai pelaksana amar makruf dan nahi munkar. Negara tidak terpisahkan dari negara, dan negara pun tidak terlepas dari pemerintahan. Negara dilambangkan oleh kehadiran dan berfungsinya paa umara. Agama dilambangkan oleh kehadiran dan berfungsinya para ulama. Ulama dan umara bekerja sama dalam memimpin umat. Indikator-indikator ini dapat dijumpai sejak Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945, batang tubuhnya, peraturan

perundang-undangan, hingga pranata-pranata sosial yang ada dan hidup di negara Pancasila dewasa ini.

Undang-Undang Dasar 1945 menyatakan bahwa setiap warga negara dijamin oleh negara untuk memeluk dan menjalankan agama dan kepercayaannya itu (Pasal 29). Bagi umat Islam yang ingin mencari keadilan berdasarkan Islam dapat memanfaatkan lembaga Peradilan Agama. Bidang-bidang yang menyangkut kepercayaan dalam perkawinan dan pranata sosial lainnya diatur dalan Undang- Undang Nomor 1/1974; perwakafan tanah milik dan benda milik lainnya diatur Peraturan Pemerintah Nomor 28/1977 tentang Perwakafan tanah milik dan Instruksi Presiden Nomor 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yang meliputi Hukum Perkawinan' Hukum Waris; dan Hukum Perwakafan; bahkan Undang-undang Nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama telah mensejajarkan status lembaga peradilan agama dengan peradilan lainnya dalam sistem dan struktur peradilan di Indonesia.

Dalam mewujudkan kehidupan keberagamaan, umat Islam Indonesia telah melembagakan berbagai macam kegiatan yang meliputi berbagai aspek yang hampir menyentuh seluruh dimensi kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Namun demikian, mengingat bahwa Indonesia adalah negara Pancasila yang berarti bukan negara sekuler dan bukan pula negara agama maka manifestasi nilai-nilai yang terkandung dalan Alquran dan Sunnah tentu saja mempunyai kekhususan yang mungkin berbeda dengan pelembagaan dan penerapan ajaran Islam di negara-negara iain. Perbedaan tersebut adalah wajar karena hal itu adalah sesuatu yang dimungkinkan mengingat masalah tersebut termasuk ke dalam wilayah dan maslah **ijtihad** atau **fiqhiyyah;** Sesuatu yang absah menurut ajaran agama Islam itu sendiri. Selain itu, maslah-maslah, kebutuhan dai. tantangan umat Islam Indonesia-paling tidak dari apa yang diamati dewasa ini mungkin berbeda dengan masalah, kebutuhan, dan tantangan yang dihadapi oleh umat Islam di negara lain, karena pada tingkat tertentu mereka mempunyai kesamaan-kesamaan, baik dalam kadar peng-

hayatan imaninya maupun alam kehidupan kemasyarakatannya. Umat Islam Indonesia dikenal sangat toleran terhadap umat beragama lainnya seperti yang terbukti dengan diterimanya Pancasila sebagai dasar kehidupan bernegara dan bermasyarakat. Dalam kontek inilah barangkali dapat ditelaah sampai sejauh mana kehidupan kelembagaan Islam di Indonesia dapat berkembang dan hidup seperti yang dapat dikenal hingga saat ini.

G. Lembaga dan Pranata yang Berasal dari Ajaran Islam

Apabila diamati berbagai macam lembaga yang dikenal dalam kehidupan umat Islam Indonesia, maka lembaga-lembaga tersebut akan segera dapat dikategorikan ke dalam berbagai bentuk kelembagaan sebagai berikut di bawah ini.

1. **Lembaga peribadatan,** seprti masjid, musholla, tajug, langgar, meunasah, surau, dll. dengan cirinya masing-masing serta kekhasan daerah di wilayah Indonesia yang amat beragam.
2. **Lembaga pendidikan,** seperti pesantren, madrasah, sekolah, pendidikan tinggi, akademi, dsb.
3. **Lembaga kesehatan,** seperti rumah sakit, poliklinik, balai kesehatan ibu dan anak (BKIA), dll.
4. **Lembaga sosial,** seperti panti asuhan, pondok remaja Inabah, rumah jompo, dsb.
5. **Lembaga ekonomi dan koperasi,** seperti perbankan, (Bank Muamala,t Indonesia atau BM1 dan Bank Perkreditan Rakyat Syari'ah atau BPRS), usaha bersama dalam bentuk koperasi seperti Koperasi Pesantren, Pusat Koperasi Pesantren (Kopontren dan Puskopontren), dsb.
6. **Lembaga Da'wah** yang bersifat massal, seperti Nahdlatul Ulama (1926), Muhammadiyyah (1912), Alwasliyyah, dsb.

7. **Lembaga pengembagan swadaya masyarakat** yang dikenal dengan istilah **non-Goverment Organization (NGO)** yang mengambil bentuk yayasan- yayasan dan bergerak dalam hampir keseluruhan aspek kehidupan bermasyarakat dan bernegara.
8. **Lembaga penerbitan,** seperti penerbitan buku, majalh, koran, dsb.
9. **Lembaga hukum,** seperti lembaga Peradilan Agama, BP4, KUA, dan peraturan perundang-undangan lainnya.

Dalam rangka memelihara kelangsungan hidup lembaga-lembaga tersebut, disamping mendapat subsidi dari pemerintah, juga dilembagakan melalui pengelolaan dan penggalian sumber dana dan keuangan yang berasal dari ajaran Islam. Lembaga-lembaga keuangan yang dikenal dalam Islam dan yang ada, dalam organisasi Islam[1] di Indonesia, antara lain:

1. ***Shadaqah,*** yaitu pemberian secara insidental dari orang atau lembaga yang Bersedia memberikan sesuatu, baik berupa uang atau barang maupun jasa kepada seseorang atau lembaga yang dipandang memerlukannya.
2. ***Infaq,*** yaitu dana yang dipergunakan untuk maksud dan tujuan tertentu, seperti membangun masjid, madrasah, dsb.
3. ***Zakat,*** baik zakat harta (zaka't al-ma'l), maupun zakat fitrah.
4. ***Wakaf.*** Wakaf di Indonesia yang telah mapan kelembagaannya, pada umumnya, adalah wakaf tanah milik, atau benda milik. Wakaf tersebut adalah berupa harta yang dipisahkan dari harta kekayaan orang atau lembaga yang mewakafkan, dan melembagakannya untuk selama-lamanya untuk kepentingan peribadatan maupun untuk keperluan umum lainnya sesuai dengan ajaran Islam.
5. Bantuan atau subsidi dari pemerintah.

6. Hibah atau pemberian dari badan atau lembaga-lembaga donor, baik dari dalam maupun luar negeri yang syah menurut ajaran Islam dan sesuai dengan peraturan perundang-undangan Republik Indonesia.

Lembaga dan organisasi keagamaan tersebut dapat berupa yayasan, pemerintah, atau semi pemerintah. Beberapa organisasi yang mengelola sumber dana tersebut, antara lain, Baitut Tamwil (Koperasi Rido Gusti), Jakarta, Bank Muamalat Indonesia (BMI), YAMP (Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila), Badan Amil Zakat, Infaq, dan Shadaqah (BASIS) DKI Jakarta, BHA (Badan Harta Agama) di Aceh, dan lembaga-lembaga lainnya.

Lembaga-lembaga tersebut di atas diatur oleh peraturan perundang-undangan Republik Indonesia. Dengan demikian, kiranya dapat dinyatakan bahwa berdasarkan teori Sunni, negara Pancasila telah melaksanakan fungsi amar makruf nahi munkar dalam upaya memelihara agama dan kehidupan dunia umat Islam sampai batas-batas tertentu. Dengan demikian, dapat diasumsikan bahwa bagi umat Islam Indonesia, pemberontakan ***(al-baqyu)*** adalah suatu yang dihindarkan. Akan tetapi, tidaklah berarti bahwa umat Islam Indonesia akan membiarkan pemerintahnya berkuasa sewenang-wenang. Cara yang di tempuh mereka untuk melakukan kontrolnya atas pemerintahannya adalah dengan cara kritik yang dalam bahasa agamanya disebut al-nashi'hah sesuai dengan hadis nabi

Kecenderungan umat Islam Indonesia untuk menghindarkan pemberontakan, selain nampaknya bukan merupakan kebudayaan dan tradisi pemikiran yang diwariskan para pendahulunya, juga dikarenakan ajaran Islam yang mereka anut itu adalah Sunnisme. Oleh karena itu tidak mengherankan jika para khatib Solat Jum'at selalu mengakhiri khutbahnya dengan membacakan ftrman Allah, surat al-Nahl ayat 90 sebagai berikut di bawah ini:

۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ

وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾

Artinya: Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi (sadaqah) kepada kaum kerabat, dan melarang perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan (pemberontakan). Allah memberi pelajaran kepada kamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan dalam pernyataan berikut di bawah ini:

1. Aliran filsafat hukum ketatanegaraan yang dianut umat Islam Indonesia adalah Sunnisme, yakni penganut teori politik yang diperkenankan oleh para pemikir politik Sunnisme, seperti al-Mawardi, Algazali, dan Ibn Taimiyyah.
2. Karena umat Islam Indonesia mengemut teori politik Sunnisme, maka mereka menghindari bentuk-bentuk pemberontakan ***(al-bagyu)*** dan akan selalu berusaha mengambil konsensus dengan pemerintah dalam bentuk keijasama ulama-umara dalam rangka melaksanakan amar makruf nahi munkar.
3. Negara, dalam teori Sunnisme, didirikan untuk melaksanakan amar makruf nahi munkar, memelihara ketertiban, **ada" *al-ama'nah ila' ahliha'*** (menunaikan amanat kepada mereka yang berhak) yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Dengan kata lain, mendirikan negara dalam doktrin Sunnisme adalah salah satu manifestasi ibadah kepada Allah SWT.
4. Mendirikan negara adalah suatu kewajiban kolektif atau fardlu ***kifa'yah,*** yaitu kewajiban kolektif berdasarkan ajaran agama (Islam). Akan tetapi, bentuk, corak, dan sitemnya merupakan urusan ijtihadiyah yang memungkinkan adanya perbedaan antara satu bangsa dengan bangsa lain. Dengan kata bin, sitem pemerintahan dan kenegaraan dalam teori Sunnisme dapat disesuaikan

dengan kontek ruang dan waktu serta sesuai pula dengan latar belakang budaya umat.

5. Teori politik dan kenegaran dalam Islam berkembang sejalan dengan perkembangan dan pemahaman umat Islam serta penafsiran mereka terhadap nash. Ada *nash* yang semula dinilai mengandung suatu kepastian hukum, akan tetapi di kemudian hari terbukti dalam sejarah, bahwa *nash* tersebut mengandung pengertian dan pernyataan hipotetik *(zanniyy al- dala'lah).* Demikian pula prkembangan penafsiran terhadap nash yang berkenaan dengan teori politik dan ketatanegaraan atau *ima'mah.*
6. Negara dan pemerintahan akan bertahan dan diterima umat, sesuai dengan agama Islam, selama negara dan pemerintahan itu mempertahankan dan melaksanakan prinsip-prinsip hukum Islam yang meliputi keadilan; *ihsan;* melaksanakan fungsi amar makruf nahi munkar, melaksanakan prinsip-prinsip tauhid, *al-hurriyyah, al-musyawarah, al-musya'wah, al-tasa'muh.*

BAB XI

TUJUAN HUKUM ISLAM

Tidak diragukan lagi bahwa agama Islam diarahkan kepada tujuan-tujuan yang dikehendaki Penciptanya Yang Maha Bijaksana. Demikianlah hukum Islam mempunyai tujuan. Tujuan hukum Islam itu pada hakikatnya adalah tujuan Pencipta hukum Islam itu sendiri. Tujuan hukum Islam itu menjadi arah setiap perilaku dan tindakan manusia dalam rangka mencapai kebahagiaan hidupnya dengan mentaati semua hukum-hukum-Nya.

Islam secara tegas menjelaskan bahwa Allah tidak menciptakan segala sesuatu itu sia-sia sebagaimana firman-Nya berikut di bawah ini:

1. Surat ke-21, Al-Anbiya' ayat 16;

وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾

Artinya: Dan tidaklah Kami dapatkan langit dan bumi dan segala apa yang ada di antara keduanya dengan bermain-main.

2. Surat ke-23 al-Mu'minu'n ayat 115;

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾

Artinya: apakah kamu mengira bahwa sesungguhnya Kami menciptakan kamu secara main-main saja.

Bagian terbesar dalam penciptaan Allah adalah manusia karena manusia mempunyai kemungkinan untuk menerima peradaban dan kebudayaan *(al-tamaddun).* Dengan demikian, tidaklah Allah mengutus rasul-rasuI-Nya dan menurunkan wahyu- Nya selain untuk menegakkan keteraturan manusia. Tujuan penciptaan ini dinyatakan dalam AI-Qur'an Surat ke-57 al-Hadid ayat 25;

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ

Artinya: Sesunggunya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan.

Islam adalah syariat yang terbesar dan paling tegar sebagimana dinyatakan Al-Qur'an surat ke-3 Ali Imran ayat 19;

إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ

Artinya: Sesungguhnya agama yang diridoi Allah hanyalah Islam.

Kebesaran dan ketegaran Islam dinyatakan sendiri oleh Allah dalam Al-Qur'an. Ia menyatakan bahwa kitab-kitab suci sebelum Al-Qur'an disebut sebagai *alhuda' (*petunjuk); dan *al-di'n* (agama) seperti pemyataan-Nya dalam surat ke-4 al-Nisa' ayat 171;

يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ

Artinya: Wahai Ahli Kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu (agama yang dibawa Nabi Musa, yakni dengan mengatakan bahwa Nabi Isa as. adalah Allah).

Sebagaimana telah dijelaskan terdahulu bahwa Pembuat Hukum yang sesungguhnya hanyalah Allah. Ia tidak berbuat sesuatu yang sia-sia. Setiap apa yang Ia lakukan ada tujuannya, yakni untuk kemaslahatan manusia. Tujuan- tujuan Allatr tersebut dapat diketahui dari dua sisi. Pertama, dilihat dari sisi manusia, yakni tujuan-tujuan itu dilihat dari segi kepentingan manusia atau mukalaf. Kedua, dilihat dari sisi Allah sebagai Pembuat Hukum, yaitu apa tujuan Allah membuat hukum-hukum-Nya dilihat dari pernyataan-Nya mengapa Ia membuat hukum itu.

A. Tujuan Hukum Islam dan Cara Mengetahuinya

Pada bagian awal buku ini telah dijelaskan bahwa manusia dilahirkan dengan diberi bekal untuk hidup, yaitu fitrah. Fitrah manusia mempunyai tiga daya atau potensi, yaitu: *'aql, syahwah*, dan *gadlab*. Daya *'aql* berfungsi untuk mengetahui (ma'rifat) Allah dan meng-Esakannya. Daya syahwat berfungsi untuk menginduksi obyek- obyek yang menyenangkan dan memberi manfaat bagi manusia. Daya gadlab berfungsi untuk mempertahankan diri dan memelihara kelanggengan hidup yang menyenangkan.

Tujuan-tujuan hukum Islam itu sesuai dengan fitrah manusia dan fungsi-fungsi daya fitrah manusia dari semua daya fitrahnya. Secara singkat fungsi-fungsi untuk mencapai kebahagiaan hidup dan mempertahankannya yang disebut para pakar filsafat hukum Islam dengan istilah *al-tahshi'l wa al-ibqa'* Oleh karena itu, tujuan hukum Islam pun adalah *al-tahshi'l wa al-ibqa'* atau mengambil maslahat serta sekaligus pula mencegah kerusakan yang biasa disebut *jalb al-masha'lih wa daf' al-Mafa'sid*.

Apabila tujuan hukum Islam ditinjau dari segi fitrah dan daya-dayanya yang dimiliki manusia itu, maka dapat digambarkan sebagai berikut:

Daya-Daya Manusia	Fungsi Daya	Tujuan
'aql (intelektual)	Mengetahui dan mendapat tuntunan mengEsakan Allah	Keridoan Allah
Syahwat	- Menginduksi obyek - Mencapai obyek	Menyenangkan kebahagiaan hidup
Gadlab	- Mempertahankan diri	Kesenangan dan kebahagiaan

Tujuan hukum Islam ditinjau dari segi Pembuat Hukum dapat diketahui melalui penalaran induktif atas sumber-sumber naqli, yaitu wahyu, baik Al- Qur'an maupun Sunnah. Tujuan hukum Islam dilihat dari segi Pembuat Hukum ada tiga. Terutama tujuan,hukum taklifi, yaitu hukum yang berupa keharusan melakukan suatu perbuatan atau tidak melakukannya; memilih antara melakukan perbuatan atau tidak melakukannya; dan, hukum melakukan atau tidak melakukan perbuatn karena ada atau tidak adanya sesuatu yang mengharuskan keberadaan hukum tersebut. Ketiga tujuan tersebut di atas juga dilihat dari segi tingkat dan peringkat kepentingannya bagi manusia itu sendiri, yaitu:

1. Tujuan primer atau al-dlaruriy;

Tujuan primer hukum Islam ialah tujuan hukum yang mesti ada demi adanya kehidupan manusia. Apabila tujuan itu tidak tercapai, maka akan menimbulkan ketidak ajegan kemaslahatan hidup manusia di dunia dan di akhirat, bahkan merusak kehidupan itu sendiri. Kebutuhan hidup yang primer ini hanya bisa dicapai bila terpeliharanya lima tujuan hukum Islam yang disebut *al- dlaru'riyya't al-khams* atau *al-kulliya't al-khams*, atau sering juga disebut *maqa'sid al-syari'ah*,

yaitu lima tujuan utama hukum Islam yang telah disepakati bukan saja oleh ulama Islam melainkan juga oleh keseluruhan agamawan. Kelima tujuan utama itu ialah: 1. Memelihara agama; 2. memelihara jiwa; 3. memelihara akal; 4. memelihara keturunan dan/atau kehormatan; dan, 5. memelihara harta.

Tujuan hukum ibadah merujuk kepada pemeliharaan agama, seperti iman, mengucapkan dua kalimah syahadat, mengeluarkan zakat, melaksanakan ibadah puasa di bulan Ramadhan, dan bentuk-bentuk ibadah lainnya. Tujuan hukum mu'amalat merujuk kepada pemeliharaan jiwa dan akal serta keturunan dan harta. Tujuan hukum pidana (jinayah) yang meliputi amar makruf nahi munkar merujuk kembali kepada pemeliharaan keseluruhan tujuan hukum yang bersifat primer.

2. Tujuan sekunder atau al-haajiy;

Tujuan sekunder hukum Islam ialah terpeliharanya tujuan kehidupan manusia yang terdiri atas berbagai kebutuhan sekunder hidup manusia itu. Kebutuhan hidup sekunder ini bila tidak terpenuhi atau terpelihara akan menimbulkan kesempitan- yang mengakibatkan kesulitan hidup manusia. Namun demikian, kesempitan hidup tersebut tidak akan mengakibatkan kerusakan yang menimbulkan kerusakan hidup manusia secara umum. Kebutuhan hidup yang bersifat sekunder ini terdapat dalam ibadat, adat, mu'amalat, dan jinayat. Terpeliharanya tujuan sekunder hukum Islam dalam ibadat umpamanya, dapat tercapai dengan adanya hukum rukhshah yang berbentuk dispensasi untuk menjamak dan mengqasar solat bagi mereka yang sedang dalam peijalanan/safar atau mereka yang tengah mengalami kesulitan, baik karena sakit dan atau karena sebab lainnya.

Contoh tujuan hukum sekunder dalam adat, seperti adanya kebolehan berburu dan menikmati segala yang baik-baik selama hal itu dihalalkan, baik berupa makanan, minuman, sandang, papan, dsb.

Tujuan hukum sekunder dalam bidang muamalat dapat tercapai, antara lain, dengan adanya hukum musa'qah, dan salam. Musaqah

merupakan sistem keija sama dalam pertanian, yakni sistem bagi hasil yang dikenal dengan sebutan paroan sawah. Jual beli salam, yaitu sistem jual beli melalui pesanan dan pembayaran dimuka atau di kemudian hari setelah terjadi penyerahan barang yang diperjual belikan.

Contoh tujuan hukum sekunder dalam bidang hukum pidana atau jinayat, seperti adanya sistem sumpah (al-yami'n) dan denda (diyat) dalam proses pembuktian dan pemberian sanksi hukum atas pelaku tindak pidana.

3. Tujuan tertier atau *al-tahsi'niy).*

Tujuan tertier hukum Islam ialah tujuan hukum yang ditujukan untuk menyempurnakan hidup manusia dengan cara melaksanakan apa-apa yang baik dan yang paling layak menurut kebiasaan dan menghindari hal-hal yang tercela menurut akal sehat. Pencapaian tujuan tertier hukum islam ini biasanya terdapat dalam bentuk budi pekerti yang mulia atau al-akhla'q al-kari'mah. Budi pekerti atau akhlak mulia ini mencakup etika hukum. baik etika hukum ibadah, muamalat, adat, pidana atau jinayah, dan muamalat atau keperdataan.

Etika hukum ibadah, umpamanya, dicerminkan dengan adanya ketetapan hukum bersuci atau thaha'rah, menutup aurat, mensucikan dan membersihkan najis dari tempat ibadah, berhias, melaksanakan kebaikan daiam bentuk sodaqah, dsb.

Etika hukum dalam hukum adat umpamanya, tercermin dengan adanya hukum dan etika tentang bagaimana seharusnya makan-minum, israf atau berlebihan, dsb. Etika hukum dalam hukum pidana atau fiqh jinayah, umpamanya, tercermin dengan adanya ketentuan yang melarang membunuh wanita dalam keadaan perang. Etika hukum tersebut di atas merujuk kepada kebaikan dan keutamaan demi tercapainya tujuan-tujuan hukum yang bersifat primer dan sekunder. Apabila tidak tercapai tujuan hukum tertier tersebut tidak

akan mengakibatkan hilangnya esensi tujuan hukum primer dan sekunder.

Rumusan Lima Tujuan Hukum Islam sebagaimana dijelaskan di atas diinduksi dari ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah.

Tujuan hukum untuk memelihara agama dapat dijumpai dalam Al-Qur'an surat at-Ma'idah ayat 3; al-Anbiya' ayat 107; Luqman ayat 13; al-Nisa' ayat 48; dsb.

Tujuan hukum untuk memelihara jiwa dapat dijumpai dalam Al-Qur'an surat Al-baqarah ayat 178-179; al-An'a'm ayat 151; Bani Isra'i'l ayat 31, 33; al- Nisa' ayat 92-93; al-Ma'idah ayat 32; dan hadits-hadits Rasul Allah saw. antara iain, hadits dibawah ini:

1. Hadis diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Muslim dari Ibn Mas'ud ra. Rasul Allah saw. bersabda:

   Artinya: Tidak halal darah seseorang muslim kecuali karena ada alasan kesalahan. Kesalahan itu adajah salah satu dari tiga macam kesalahan; janda yang melakukan zina; pembunuh yang melenyapkan jiwa dihukum dengan hukum bunuh pula; dan orang yang meninggalkan agamanya dan memisahkan diri dari jamaahnya.

2. Hadits riwayat Imam al-Bukhari berikut ini:

   Artinya: Pembunuh dan yang dibunuh, kedua-duanya masuk neraka. Hadits di atas menegaskan haramnya melakukan duel yang mengakibatkan terbunuhnya para pelaku duel tersebut.

Tujuan hukum untuk memelihara akal dapat dijumpai dalam Al-Qur'an surat al-Ti'n ayat 4-6; al-Baqarah ayat 44, 164, 219; a;-Ra'd ayat 3-4; al-Nahl ayat 19-11, 66-69; al-Ru'm 24,28; al-'Ankabu't ayat 34-35; Ali'Imran ayat 65; al-an'a'm ayat 32; al-A'ra'f ayat 169; Yunus ayat 16; Hud ayat 51; Yusuf ayat 109; al-Anbiya' ayat 10, 66,67; al-Mu'minu'n ayat 80; al-Qashash ayat 60; Yasin ayat 60,62; al-Ma'idah ayat 90, 91; dan hadits Nabi riwayat Imam al-Bukhari, Muslim, Abu

Dawud, al-Tirmidzi, dan al-Nasa'i, bahwa Rasul Allah saw. bersabda:

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ

Artinya: Tiap-tiap yang memabukkan adalah khamr dan tiap-tiap khamr itu adalah haram.

Abu Dawud meriwayatkan hadits berikut ini: Rasul Allah saw. bersabda:

> Artinya: Allah telah mengutuk khamr, peminumnya, penyajinya, pembelinya, penjualnya, tempat membuatnya, pembawanya, dan penerimanya. Menurut tambahan riwayat Ibn Majah... dan orang-orang yang memakan harganya.

Tujuan hukum Islam yang menghendaki terpeliharanya keturunan dan kehormatan dijumpai dalam Al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 3-4, 22-25; Al-Baqarah ayat 221; dan hadits riwayat Medik dari Abu Hurairah bahwa Rasul Allah bersabda:

> Artinya: seseorang tidak boleh meminang atas pinangan saudaranya.

Tujuan hukum Islam yang menghendaki terpeliharanya harta benda dan keturunan dijumpai dalam Al-Qur'an surat aI-Thalaq ayat 1-7; al-Baqarah ayat 226-237, 275- 284; al-Ahza'b ayat 40; al-Nu'r ayat 12,19 23 27-39; Bani' Isra'il ayat 32; al-Nisa' ayat 2, 6, 29-32; al-Ma'idah ayat 38-39; al-Hujura't ayat 10-11.

Tujuan hukum Islam kedua dilihat dari segi Pembuat Hukum, yakni hukum yang ditujukan agar pembuatan hukum dapat difahami oleh mukalaf. Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab itu untuk dapat difahami. Oleh karena itu, untuk mendalami hukum Islam diperlukan kecakapan dan kemampuan memahami bahasa Arab

dengan segala seluk beluknya. Para filolog telah berhasil merumuskan kaidah-kaidah kebahasaan yang digunakan untuk memahami hukum-hukum yang terkandung dalarr Al-Qur'an. Terkenallah dalam ushul fiqh ada yang disebut *al-qawa'id al-lugawiyyah* yaitu kaidah-kaidah hukum yang didasarkan atas produk para filolog bahasa Arab yang kemudian menjadi bagian penting dari epistemologi hukum Islam. Berdasarkan atas kaidah-kaiadah kebahasaan inilah hukum-hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunnah dapat difahami dan digali.

Kaidah-kaidah utama atau kaidah-kaidah pokok yang disebut *al-qawa'id al- ushu'liyyah* dalam kajian hukum Islam tidaklah sedikit. Salah satu kaiaah pokok tersebut berbunyi:

> Artinya: Pokok hukum'Jika dinyatakan dalam bentuk'perintah' *(al-amr)* adalah untuk menunjukkan hukum wajib.

Tujuan hukum Islam ketiga jika dilihat dari sisi Pembuat Hukum ialah untuk menjadikan hukum Islam itu sebagai beban dan tanggung jawab hukum si mukalaf. Oleh karena itu, tujuan hukum ialah mengarahkan mukalaf supaya tidak teijerumus ke dalam jurang hawa nafsu yang menyesatkan. Akal tidak mampu menjelaskan dan merumuskan tata cara berterima kasih kepda Allah yaitu dalam bentuk cara- cara beribadah mumi (ibadah mahdlah, seperti jumlah rakaat solat, dsb.). Untuk membantu akal tersebut Allah menurunkan hukum-hukum-Nya melalui wahyu-Nya. Namun demikian, sesuai dengan tujuan hukum itu sendiri, yakni demi kemaslahatan dan menghindarkan kerusakan manusia, maka digariskanlah suatu kaidah. Kaidah itu menyatakan bahwa taklif atau tanggungjawab hukum itu tidak dibebankan kepada mukalaf kecuali apabila si mukalaf mempunyai kemampuan dan/atau kelayakan untuk melaksanakan taklif tersebut. Demikian pula taklif itu tidak dibebankan kepada si mukalaf apabila taklif itu merupakan sesuatu yang tidak mungkin dapat dilaksanakan oleh si mukalaf.

Tujuan Hukum yang digariskan oleh Pembuat Hukum berikutnya ialah pelaksanaan hukum oleh si mukalaf itu mesti dilandasi oleh niatnya. Tujuan dengan niat mukalaf dalam melaksanakan hukum itu mesti sesuai pula dengan tujuan Pembuat Hukum.

Macam-macam dan Peringkat Kemaslahatan

Kemaslahatan atau al-Mashlahah ada tiga macam peringkat sesuai dengan tiga cara memandangnya.

Pertama, kemaslahatan ditinjau dari segi pengaruhnya atas kehidupan umat manusia. Kemaslahatan macam ini meliputi tiga bentuk kemaslahatan: Primer, sekunder, dan tertier sebagaimana telah dijelaskan di muka.

Kedua, Kemaslahatan ditinjau dari segi hubungannya dengan kepentingan umum dan individu dalam masyarakat. Pembagian kemaslahatan ditinjau dari sudut ini dapat dibagi atas dua bentuk kemaslahatan: kemaslahatan yang bersifat universal dan menyangkut kepentingan kolektif (kulliyyah); dan kemaslahatan yang menyangkut kepentingan individual (fardiyyah). Dalam prakteknya, pengukuran kemaslahatan ini bergantung kepada kesepakatan masyarakat dan individu, kemaslahatan ini lebih bersifat pragmatis.

Ketiga, Kemaslahatan ditinjau dari segi kepentingan pemenuhannya dalam rangka pembinaan dan kesejahteraan umat manusia dan individu. Kemaslahatan serupa ini ada tiga peringkat.

1. Kemaslahatan yang mau tidak mau mesti ada bagi terpenuhinya kepentingan manusia, baik perorangan maupun kolektif. Kemaslahatan serupa ini disebut *al-mashlahah al-qath'iyyah*;
2. Kemaslahatan yang diduga kuat mesti ada bagi kebanyakan orang. Kemaslahatan serupa ini disebut *al-mashlahah al-dzanniyyah;* dan
3. Kemaslahatan yang diperkirakan harus ada yang kemudian disebut al-mashlahah al-wahmiyyah.

Apabila kemaslahatan diidentikkan dengan kebutuhan hidup manusia, maka dapat pula dibagi kepada empat katagori.

Katagori *pertama*, ditinjau dari segi tingkat kepentingannya yang kemudian dapat dikatagorikan ke dalam tiga katagori, yaitu:

1. kemaslahatan primer seperti kebutuhan manusia akan tempat tinggal, sandang, dan pangan;
2. kemaslahatan yang menyangkut kebutuhan sekunder seperti: keperluan atas perkakas rumali tangga yang memadai dsb.

Katagori *kedua*, ditinjau dari segi cara pemenuhan kemaslahatan itu yang terbagi kepada kemaslahatan yang dapat atau cukup dipenuh sekali, seperti rnmah; kemaslahatan yang harus dipenuhi secara berulangkah, seperti bahan pangan, dsb.

Katagori *ketiga*, kemaslahatan ditinjau dari segi tujuan pemenuhannya: apakah untuk memproduksi barang, jasa, atau kepentingan konsumtif. Tujuan kemaslahatan untuk kepentingan pertama seperti mesin, toko, dsb. Tujuan kemaslahatan untuk kepentingan kedua, seperti tempat tinggal, sandang, dan pangan.

Katagori *keempat* ialah kemaslahatan ditinjau dari segi waktu pemenuhannya: apakah untuk masa kini atau mendatang. Kemaslahatan untuk masa kini umpamanya, kendaraan, rumah, gaji, dsb. Kemaslahatan untuk masa mendatang, umpamanya asuransi, tabungan, dsb. Keperluan masa datang ini ialah kebutuhan duniawi. Akan tetapi, perlu diingat bahwa dalam hukum Islam rrtasih ada kepentingan masa datang yang abadi, yaitu akhirat. Bandingkan dengan filsafat hukum Barat seperti, antara lain, dapat dilihat dalam karya Purnadi Purbacaraka, SH dan A. Ridwan Hali, SH., HakMilik, Keadilan, dan Kemakmuran Tinjauan Falsafat Hukum, Ghalia Indonesia, 1982, h. 14-18. Baik juga dibaca karya Montesquieu, The Spirit of Laws, (edited with an introduction by David Wallace Carrithers, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1977.

BAB IX

ASAS-ASAS KEWARISAN

Hukum kewarisan dalam Islam adalah hukum yang mengatur segala sesuatu yang berkenaan dengan peralihan hak dan atau kewajiban atas harta kekayaan seseorang setelah ia meninggal dunia kepada ahli warisnya. Hukum kewarisan dalam Islam disebut hukum fara'idl, yaitu bentuk jamak dari fari'dlah yang secara harfiah berarti bagian. Kata faridlah atau tara'idl ini erat pula hubungannya dengan makna fardlu yang berarti kewajiban yang harus dilaksanakan. Dengan demikian hukum fara'idl berarti hukum tentang pembagian harta warisan yang wajib ditaati pelaksanaannya oleh kaum muslimin.

Hukum kewarisan dalam Islam bersumberkan Al-Qur'an, khususnya surat al-Nisa' ayat 11,12, 176 dan Sunnah Rasul Allah. Sebagai hukum yang bersumberkan wahyu, hukum kewarisan Islam mempunyai asas-asasnya sendiri yang diantaranya juga ada yang terdapat dalam asas hukum kewarisan buatan akal manusia. Namun demikian, karena sifatnya yang *sui generis,* yakni yang berbeda dalam jenisnya, hukum kewarisan Islam mempunyai coraknya sendiri. Asas-asas hukum kewarisan tersebut didasarkan atas atau sesuai dengan prinsip-prinsip umum hukum Islam sebagaimana telah dijelaskan dalam bab-bab terdahulu. Asas-asas tersebut adalah sebagai berikut:

A. Asas *Ijbari*

Asas ijbari secara harfiah berarti memaksa. Asas ini merupakan kelanjutan dari prinsip tauhid yang mengandung arti bahwa peralih-

an harta dari seorang yang meninggal dunia kepada ahli warisnya berlaku dengan sendirinya menurut ketetapan Allah tanpa digantungkan kepada kehendak si pewaris atau ahli warisnya. Unsur memaksa dalam hukum waris ini karena kaum muslimin terikat untuk taat kepada hukum Allah sebagai konsekwensi logis dari pengakuannya kepada ke-Maha Esaan Allah dan kerasulan Muhammad seperti dinyatakannya melalui dua kalimah syahadat.

Asas ijbari hukum kewarisan Islam dapat dilihat dari tiga segi, yakni unsur-unsur memaksa atau kepastian dalam asas termaksud.

Pertama, peralihan harta yang pasti terjadi setelah orang meninggal dunia sesuai dengan firman Allah dalam Al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 7 berikut ini:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾

Artinya: Bagi laki-laki ada bagian dari harta peninggalan kedua orang tuanya dan kerabatnya, dan bagi wanita ada bagian dari apa yang ditinggalkan oleh kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit maupun banyak, sebagai suatu bagian (warisan) yang telah ditetapkan.

Dalam ayat tersebut di atas disebutkan bahwa bagi laki-laki dan bagi perempuan ada ***nashi'b*** atau bagian, yakni warisan, dari harta peninggalan ibu bapak dan keluarga dekatnya. Kata ***nashi'b*** dalam ayat ini mengandung pengertian bahwa di dalam harta yang ditinggalkan oleh pewaris itu terdapat bagian atau hak ahli waris. Oleh karena itu, si pewaris tidak perlu menjanjikan sesuatu yang akan diberikan kepada ahli warisnya sebelum ia meninggal dunia. Demikian juga sebaliknya, si ahli waris tidak perlu meminta-minta haknya kepada calon pewarisnya.

Kedua, jumlah harta bagi masing-masing ahli waris sudah ditentukan. Hal ini tercermin dalam kata **mafru'dla** yang makna generik-

nya adalah ***ditentukan*** atau ***diperhitungkan.*** Apa yang sudah ditentukan atau diperhitungkan oleh Allah wajib dilaksanakan oleh hamba-Nya. Sifat wajib dalam kata **mafru'dla** itu memaksa manusia muslim untuk melaksanakan ketentuan yang sudah ditetapkan Allah.

Ketiga, Kepastian mereka yang berhak menerima harta peninggalan, yakni mereka yang mempunyai hubungan darah dan ikatan perkawinan dengan pewaris. Mereka yang berhak menjadi ahli waris itu dirinci dalam pengelompokkan ahli waris dalam surat al-Nisa' ayat 11, 12, dart 176. Karena rinciannya itu sudah pasti, maka tidak ada satu kekuasaan manusia pun yang dapat merubahnya. Oleh karena itu, seringkali ayat-ayat tentang kewarisan tersebut di atas 'mengandung pengertian **compulsory** yaitu hukum yang bersifat wajib dilaksanakannya sesuai dengan ketetapan Allah. Oleh karena itu, asas *i***jbari** sekaligus menolak asas on **torg** dalam kewarisan perdata Barat.

B. Asas Waratsa

Asas waratsa diambil dari kata ***waratsa*** yang banyak dijumpai dalam Al-Qur'an. Waratsa dalam Al-Qur'an mengandung pengertian makna peralihan harta setelah kematian. Asas ***waratsa*** ini menyatakan bahwa kewarisan itu hanya ada kalau ada yang meninggal dunia. Ini berarti bahwa kewarisan dalam hukum Islam itu semata-mata sebagai akibat dari kematian seseorang.

Asas ***waratsa*** ini sama dengan kewarisan **ab intestato** dalam hukum perdata Barat, yakni kewarisan sebagai akibat dari kematian seseorang atau kewarisan karena undang-undang.

Peralihan harta seseorang kepada orang lain yang merupakan kewarisan itu hanya terjadi bila orang yang mempunyai harta meninggal dunia. Harta seseorang tidak dapat beralih kepada orang bin dengan sebutan sebagai harta warisan selama orang yang mempunyai harta itu masih hidup. Asas ini sekaligus menolak asas kewarisan testamen yang dianut dalam asas kewarisan hukum perdata Barat.

C. Asas Tsulutsailmal

Sebagai imbangan kewarisan testamen dalam sistem hukum perdata Barat, hukum Islam mengenal wasiat dengan berdasarkan asas ***tsulutsailmal.*** Asas ***tsulutsailmal*** menyatakan bahwa wasiat tidak boleh melebihi sepertiga dari jumlah harta peninggalan. Pelaksanaan asas **Tsulutsailmal** ini harus berdasarkan kaidah: ***la' washiyyata lliwa'ritsin illaa an yuji'za al-waratsatu*** (Tidak ada hak menerima wasiat, kecuali para ahli waris membolehkannya). Harta yang diperoleh melalui wasiat itu tidak dapat disebut sebagai harta waris.

D. Asas Bilateral

Asas bilateral di sini berarti bahwa seseorang menerima hak atau Ijagian warisan dari kedua belah pihak: dari kerabat keturunan laki-laki dan dari kerabat perempuan.

Asas ini dapat dijumpai dasar hukumnya dalam Al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 7, 11, dan 176 yang rinciannya sebagai berikut;

a. Ayat 7 al-Nisa'
   Ayat ini menegaskan bahwa seorang laki-laki berhak mendapat warisan dari ayahnya dan juga dari ibunya. Demikian juga perempuan. ia berhak mendapat warisan dari kedua orang tuanya.

b. Ayat 11 al-Nisa'
   'Ayat 11 ini menegaskan **hal-hal** berikut:

   1) Anak perempuan berhak menerima warisan dari orang tuanya sebagaimana halnya dengan anak laki-laki dengan perbandingan bagian seorang anak laki-laki sebanyak bagian dua orang anak perempuan;

   2) Ibu berhak mendapat warisan dari anaknya, baik laki-laki maupun perempuan, sebesar seperenam. Demikian juga ayah berhak menerima warisan dari anaknya, baik laki-laki maupun perempuan, sebesar seperenam, bila pewaris meninggalkan anak.

c. Ayat 12 al-Nisa'
   Ayat ini menjelaskan bahwa (1) bila seorang laki-laki mati punah, maka saudaranya yang laki-lakilah yang berhak atas harta peninggalannya, juga saudaranya yang perempuan berhak mendapat harta warisannya itu; (2) bila ? pewaris yang mati punah itu seorang perempuan, maka saudaranya, baik laki- laki maupun perempuan, berhak menerima harta warisannya.

d. Ayat 176 ***al-Nisa'***
   Ayat ini menyatakan bahwa (1) seorang laki-laki yang tidak mempunyai keturunan, sedangkan ia mempunyai saudara perempuan, maka saudaranya yang perempuan itulah yang berhak menerima warisannya; (2) seorang perempuan yang tidak mempunyai keturunan, sedangkan ia mempunyai saudara laki-laki, maka saudaranya yang laki-laki itulah yang berhak menerima harta warisannya.

Ahli waris keluarga dekat' (al-aqrabu'n) yang tidak tersebut secara nyata di cfalam Al-Qur'an dapat diketahui dari penjelasan yang diberikan oleh Rasul Allah. Dapat juga diketahui dari perluasan pengertian ahli waris yang disebutkan 4alam Al-Qur'an. Perluasan pengertian tersebut dapat diambil dari kata-kata ***gbun; ummun; waladun, ibnun, ikhawatun, dan aqrabu'n,*** baik dalam Al-Qur'an jnaupun Sunnah. Kata abun dalam bahasa Arab berarti Kakek secara umum; kata ***ummun*** atau ***ummi*** (material = material ***grandmother***) berarti nenek dari pihak ibu. Di samping itu terdapat juga penjelasan dari Rasul Allah tentang kewarisan kakek dan kewarisan nenek. Dari perluasan pengertian itu dapat pula diketahui garis kerabat ke atas melalui pihak laki-laki dan melalui pihak perempuan.

Kata ***walad*** dalam ayat-ayat waris memberi isyarat adanya garis kerabat ke bawah sebagai ahli waris, walaupun tidak secara tegas disebutkan dalam Al-qur'an. Kata ***walad*** dapat diperluas artinya, baik dalam pengertian anak laki-laki maupun anak perempuan dan keturunannya. Akan tetapi, perluasan makna ini di kalangan masya-

rakat yang berfaham Sunnisme terbatas pada pengertian anak laki-laki dan keturunannya, seperti halnya yang terdapat dalam masyarakat patrilinial. Sementara di kalangan masyarakat yang menganut madzhab Syi'ah, makna ***walad*** diperluas sehingga mencakup anak-laki-laki dan anak perempuan, serta cucu melalui anak laki-laki dan anak perempuan.

Pengertian ***aqrabu'n*** pun dapat diperluas pengertiannya, yakni dalam pengertian kekerabatan bilateral dan kekerabatan melalui garis ke samping. Perluasan makna ini dapat diambil dari surat al-Nisa' ayat 12dan 176. Ayat 12 surat al-Nisa' menetapkan kewarisan saudara laki-laki dan saudra perempuan dengan pembagian yang berbeda dengan hak atau bagian yang diperoleh saudara dalam ayat 176 surat yang sama. Perbedaan itu menunjukkan adanya perbedaan dalam hal (orang) yang berhak menerima warisan. Oleh karena hak saudara, baik laki-laki maupun perempuan, dalam ayat 12 adalah seperenam atau sepertiga, sama dengan bagian ibu, maka dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa yang dimaksud dengan saudara-saudara ***(ikhwatun)*** dalam ayat 12 itu adalah suadara garis ibu, sedang saudara dalam ayat 176 adalah saudara garis ayah atau ayah dan ibu. Dengan demikian, dapatlah ditarik kesimpulan bahwa pada garis kerabat ke samping pun berlaku kewarisan dua arah, melalui arah ayah dan arah ibu.

E. Asas Keadilan atau Keseimbangan

Dalam Al-Quran banyak dijumpai kata **al-'adl** yang sama pengertiannya dengan kata **al-miza'n** dan **al-qisth.** Kata **al'adl** dapat diterjemahkan ke dalam bahasd Indonesia dengan kata adil atau keadilan. Kata **al-mi'za'n** berarti timbangan, yakni keseimbangan antara batu timbangan dengan benda yang ditimbang. Oleh karena itu, keadilan menjadi prinsip umum hukum Islam yang penerapannya dalam hukum kewarisan melahirkan asas keadilan atau keseimbangan.

Asas keadilan atau keseimbangan di sini mengandung arti bahwa harus senantiasa terdapat keseimbangan antara hak dan kewajiban;

antara hak yang diperoleh seseorang dengan kewajiban yang harus ditunaikannya. Dalam hukum kewarisan Islam, harta peninggalan yang diterima oleh ahli waris dari pewaris pada hakikatnya merupakan kelanjutan tanggung jawab pewaris terhadap keluarganya. Oleh karena itu, bagian yang diterima oleh masing-masing ahli waris harus berimbang dengan perbedaan tanggungjawab masing-masing terhadap keluarganya. Seorang laki-laki menjadi penanggungjawab kehidupan keluarga, yakni mencukupi keperluan hidup anak dan isterinya (Al-Baqarah ayat 233) menurut kemampuannya (al-Thalaq ayat-7). Tanggungjawab itu merupakan kewajiban agama yang harus dilaksanakannya, terlepas dari persoalan apakah isterinya mampu atau tidak; anaknya memerlukan bantuan atau tidak. Terhadap kerabat lain, tanggungjawab seorang laki-laki juga ada (Ai-Baqarah ayat 177). Berbeda dengan laki-laki, tanggungjawab perempuan tidak seberat tanggungjawab laki-laki terhadap keluarganya. Perempuan justeru harus menerima infaq, maskan (tempat tinggal), dan nafkah lainnya dari suaminya. Dengan demikian, sesungguhnya manfaat yang dirasakan oleh laki-laki dan perempuan dari harta peninggalan yang mereka peroleh adalah sama. Dapatlah difahami rasa keadilan hukum Islam dalam kewarisan di mana bagian anak laki-laki dua kali bagian anak perempuan itu didasarkan atas perbedaan tanggung jawab yang hakikatnya masing-masing sama-sa'ma merasakan manfaat yang sama dari perbedaan pembagian tersebut.

F. Asas Individual

Asas individual dalam hukum kewarisan Islam berarti bahwa harta warisan dapat dibagi-bagikan kepada ahli waris untuk dimiliki secara perorangan. Dalam melaksanakan asas ini seluruh harta warisan dinyatakan dalam nilai tertentu yang kemudian dibagikan kepada setiap ahli waris yang berhak menerimanya menurut kadar bagian masing-masing. Dalam hal ini, setiap ahli waris berhak atas bagian yang didapatnya tanpa terikat kepada ahli waris yang lain, karena

bagian masing- masing telah ditentukan **(mafru'dfa).** Dasar hukum asas ini pun merujuk kepada surat al-Nisa' ayat 7, 12, dan 176'

Bila pembagian harta warisan telah dilaksanakan sesuai dengan asas individual, maka setiap ahli waris berhak berbuat atau bertindak atas harta yang diperolehnya itu (mentasharrufkan hartanya) kalau ia telah mempunyai kemampuan untuk bertindak hukum atas hartanya itu (al-rusyd), yakni apabila ia telah mempunyai ahliyyat al-ada' dan ahliyyatul al-wuju'b sekaligus. Bila ia belum memiliki kemampuan bertindak atas hartanya itu, maka diangkatlah waji yang bertanggungjawab mengurus harta tersebut. Wali bertanggung jawab mengembalikan harta tersebut kapada orang yang ada di bawah perwaliannya manakala ia telah memiliki kemampuan bertindak secara hukum atas hartanya. Harta wali dengan harta orang yang ada di bawah perwaliannya tidak boleh bercampur karena bertentangan dengan asas individual tersebut di atas.

G. Asas-asas Kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam

Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam lebih populer dengan sebutan Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Asas ijbari dapat dilihat dalam ketentuan umum mengenai perumusan pengertian kewarisan, pewaris, dan ahli waris. Asas ijbari mengenai cara peralihan harta waris disebut dalam pasal 187 (2). Tentang bagian masing- masing ahli waris disebutkan dalam Bab III, fttsal 176 sampai 182. Mengenai siapa ahli waris disebut dalam bab II, Pasal 174 (1) dan(2).

Asas waratsa dapat dilihat dalam Ketentuan Umum dan Pasal 171 yang menjelaskan istilah-istilah hukum kewarisan, pewaris, ahli waris, dan harta peninggalan. Sementara asas wasiat dijelaskan dalam Bab V.

Asas bilateral terdapat dalam pasal 174 ayat (1) yang menyebutkan kelompok ahli waris, yaitu golongan menurut hubungan darah yang terdiri dari golongan laki-laki (ayah, anak laki-laki, saudara

laki-laki, paman dan kakek); dan, golongan perempuan (ibu, anak perempuan, saudara perempuan dan nenek). Sementara duda dan janda menjadi golongan ahli waris berdasarkan perkawinan.

BAB X

ASAS ASAS MUAMALAT DAN JINAYAT

A. Asas Asas Mu'amalat

Muamalat dalam buku ini adalah muamalat dalam pengertian khusus, yakni hukum yang mengatur lalu lintas hubungan aritar perorangan atau pihak menyangkut harta, terutama perikatan, dan jual beli. Sedangkan asas-asas muamalat meliputi pengertian-pengertian dasar yang dapat dikatakan sebagai teori-teori yang membentuk hukum mu'amalat. Asas-asas muamalat ini berkembang sebagaimana tumbuh dan berkembangnya tubuh manusia.

1. Asas Taba'dulul Mana'fi'

Asas taba'dulul mana'fi' berarti bahwa segala bentuk kegiatan muamalat harus memberikan keuntungan dan manfaaat bersama bagi pihak-pihak yang terlibat. Asas ini merupakan kelanjutan dari prinsip atta'awun atau mu'a 'wanah sehingga asas ini bertujuan menciptakan kerjasama antar individu 'atau pihak-pihak dalam masyarakat dalam rangka saling memenuhi keperluannya masing-masing dalam rangka kesejahteraan bersama.

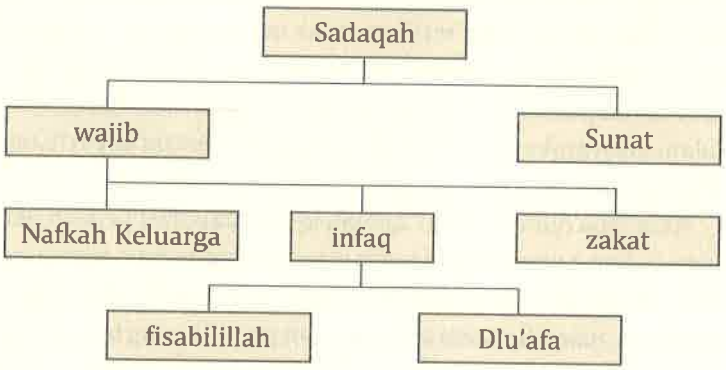
Asas taba'dulul mana'fi' adaiah kelanjutan dari prinsip pemilikan dalam hukum Islam yang menyatakan bahwa segala yang di langit dan di bumi pada hakikatnya adaiah milik Aliah. Dengan demikian, manusia sama sekali Bukan pemilik yang berhak sepenuh-penuhnya atas harta yang ada di bumi ini melainkan hanya

sebagai pemilik hak memanfaatkannya. Prinsip hukum tentang pemilikan ini didasarkan atas firman Allah surat al-Ma'idah ayat 17 (lillaa'h mulk al-sama'wa't wal al-ardl wama' bainahuma').

2. Asas Pemerataan

Asas pemerataan adalah penerapan prinsip keadilan dalam bidang muamalat yang menghendaki agar harta itu tidak hanya dikuasai oleh segelintir orang sehingga harta itu harus terdistribusikan secara merata di antara masyarakat, baik kaya maupun miskin. Oleh karena itu, dibuatlah hukum zakat, sodaqah, infaq, dsb., di samping dihalalkannya bentuk-bentuk pemindahan pemilikan harta dengan cara yang sah, seperti; Jual-beli, sewa-menyewa, dsb. Asas ini pun merupakan pelaksanaan firman Allah al-Hasyr ayat 7 yang menyatakan bahwa harta itu agar tidak hanya beredar di kalangan orang-orang kaya saja *(....laa yakuumu duulatan bainal agniya...)* atas dasar asas ini dirumuskanlah hak-hak sosial yang harus dipenuhi oleh orang kaya sebagai terlihat dalam gambaran di bawah ini:

Harta Orang Kaya yang Berstatus Milik Allah



3. Asas 'an tara' din atau Suka Sama Suka

Asas ini merupakan kelanjutan dari asas pemerataan di atas. Asas ini menyatakan bahwa setiap bentuk mu'amalat antar individu atau antar pihak harus berdasarkan kerelaan masing-masing. Kerelaan disini dapat berarti kerelaan melakukan suatu bentuk muamalat. maupun kerelaan dalam arti kerelaan dalam menerima dan atau menyerahkan harta yang dijadikan obyek perikatan dan ~ bentuk muamalat lainnya. Asas ini didasarkan atas firman Allah surat al-An'am ayat 152; Albaqarah ayat 282.

4. Asas adamul gurar

Asas adamul gurar berarti bahwa pada setiap bentuk mu'amalat tidak boleh ada gurar, yaitu tipu daya atau sesuatu yang, menyebabkan salah-satu pihak merasa dirugikan oleh pihak lainnya sehingga mengakibatkan hilangnya unsur kerelaan salah satu pihak dalam melakukan suatu transaksi atau perikatan. Asas ini adalah kelanjutan dari asas an tara'din.

5. Asas at-birr wa al-taqwa

Asas ini menekankan bentuk mu'amalat yang termasuk dalam katagori suka- sama suka ialah sepanjang bentuk muamalat dan pertukaran manfaat itu dalam rangka pelaksanaan saling menolong antar sesama manusia untuk al-birr wa al-taqwa, yakin kebajikan dan ketakwaan dalam berbagai bentuknya. Dengan kata lain, muamalat yang bertentangan dengan kebajikan dan ketakwaan atau bertentangan dengan tujuan-tujuan kebajikan dan ketakwaan tidak dapat dibenarkan menurut hukum.

6. Asas Musyarakah

Asas musyarakah menghendaki bahwa setiap bentuk mu'amalat merupakan musyarakah, yakni keijasama antar pihak yang saling

menguntungkan bukan saja bagi pihak yang 'terlibat melainkan juga bagi keseluruhan masyarakat manusia. Oleh karena itu, ada sejumlah harta yang dalam mu'amalat diperlakukan sebagai milik bersama dan sama sekali tidak dibenarkan dimiliki oleh perorangan. Asas ini melahirkan dua bentuk pemilikan: Pertama, milik pribadi atau perorangan (milk adamiy), yakni harta atau benda dan manfaat yang dapat dimiliki secara perorangan. Kedua, milik bersama atu milik umum yang disebut haqq Allah atau haqqullah. Benda atau harta milik Allah itu dikuasai oleh pemerintah, seperti; air, udara, dan kandungan bumi, baik mineral maupun barang tambang lainnya. Bahkan ada harta yang dinyatakan Rasul Allah sebagai harta yang dimiliki bersama oleh seluruh umat manusia, yaitu air, api, dan garam.

B. Asas Asas Jinayat

Dalam fiqh jinayat atau hukum pidana Islam dikenal tiga kelompok asas hukum, yakni asas legalitas yang berkenaan dengan unsur formal hukum pidana Islam; asas moralitas yang berkenaan dengan unsur moral hukum pidana Islam; dan, asas material yang berkenaan dengan unsur material hukum pidana Islam.

1. Asas Legalitas

Asas legalitas dalam fiqh jinayah berbunyi:

> Tidak ada tindak pidana dan tidak ada sanksi hukum atas suatu tindakan tanpa ada aturannya.

Asas ini didasarkan kepada Al-Qur'an surat Bani'Isra'i'l ayat 15, dan al-Qashsash ayat 59. Kedua ayat tersebut menyatakan bahwa Allah tidak akan msngadzab siapapun juga kecuali jika ia telah mengutus Rasul-Nya. Asas legalitas ini melahirkan kaidah yang berbunyi:

لَا حُدُوْدَ لِأَفْعَالِ الْعُقَلَاءِ قَبْلَ وُرُوْدِ النَّصِّ

Artinya: *Tidak ada hukum bagi tindakan-tindakan manusia sebelum ada aturan hukumnya.*

Kelanjutan dari asas legalitas di atas ialah lahirnya asas atsarun raj'iyyun yakni tidak adanya daya berlaku surut ketentuan hukum pidana.

Asas legalitas ini mengenal juga asas teritorial dan non teritorial. Asas teritorial menyatakan bahwa hukum pidana Islam hanya berlaku di wilayah di mana hukum Islam diberlakukan, yakni: 1. negara-negara Islam; 2. Negara yang berperang dengan negara Islam; 3. negara yang rhengadakan perjanjian damai dengan negara Islam. Asas non teritorial menyatakan bahwa hukum pidana Islam berlaku bagi seorang muslim tanpa terikat di mana ia berada, apakah ada di wilayah di mana hukum pidana Islam diberlakukan (tiga negara tersebut di atas), maupun dį negara yang secara formal tidak diberlakukan hukum pidana Islam.

2. Asas Material

Asas material hukum pidana Islam menyatakan bahwa tindak pidana ialah segala yang dilarang oleh hukum, baik dalam bentuk tindakan yang dilarang maupun tidak melakukan tindakan yang diperintahkan, yang diancam hukum (had atau ta'zir).

Berdasarkan atas asas material ini, sanksi hukum pidana Islam mengenal dua macam: hudu'd dan ta'zir. Hudu'd adalah sanksi hukum yang kadarnya telah ditetapkan secara jelas berdasarkan teks atau nash, baik Al-Qur'an maupun Sunnah. Sementara ta'zir adalah sanksi hukum yang ketetapannya tidak ditentukan, atau tidak jelas ketentuannya, baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Oleh karena itu, dalam pelaksanaan asas material ini lahirlah kaidah hukum pidana yang berbunyi:

إِدْرَءُوا الْحُدُوْدَ بِالشُّبُهَاتِ

Artinya: *Hindarkanlah pelaksanaan hudud jika ada kesamaran atau syubhat.*

Asas material pun mengenal asas pemaafan dan asas tobat. Asas pemaafan dan tobat menyatakan bahwa orang yang melakukan tindak pidana, baik atas jiwa, anggota badan maupun harta, dapat dimaafkan oleh pihak yang dirugikan apabila yang bersangkutan bertobat. Bentuk tobat dapat mengambil bentuk pembayaran denda yang disebut diyat, kafarat, atau bentuk lain, yakni langsung bertobat kepada Allah. Oleh karena itu lahirlah kaidah yang menyatakan bahwa: Orang yang bertobat dari dosa seperti orang yang tidak berdosa. (al-Ta'ibu min al-dhanbi kaman laa dhanba lahu).

3. Asas Moralitas

Ada beberapa asas moral hukum pidana Islam.

Asas pertama *adamul uzri* yang menyatakan bahwa seseorang tidak diterima pernyataannya bahwa ia tidak tahu hukum.

Asas kedua *raf'ul qalam* yang menyatakan bahwa sanksi atas suatu tindak pidana dapat dihapuskan karena alasan-alasan tertentu, yaitu karena pelakunya di bawah umur; orang yang tertidur, dan orang gila.

Asas ketiga, *al-khath wanisya'n* yang secara harfiah berarti kesalahan dan kelupaan. Asas ini menyatakan bahwa seseorang tidak dapat dituntut pertanggungan jawab atas tindakan pidananya jika ia dalam melakukan tindakannya itu karena kesalahan atau karena kelupaan. Asas ini didasarkan atas surat Al-Baqarah ayat 286.

Asas keempat *suquth al-'uqu'bah* yang secara harfiah berarti gugumy hukuman. Asas ini me_nyatakan bahwa sanksi hukum dapat gugur karena dua hal: pertama karena si pelaku dalam

melaksanakan tindakannya melaksanakan tugas; kedua, karena terpaksa. Pelaksanaan tugas dimaksud adalah seperti; petugas eksekusi qishash (algojo), dokter yang melakukan operasi atau pembedahan, dsb. Keadaan terpaksa yang dapat menghapuskan sanksi hukum, seperti membunuh orang dengan alasan membela diri, dsb.

BAB XI

KAIDAH-KAIDAH HUKUM ISLAM

A. Pengertian Kaidah

Kata kaidah berasal dari bahasa Arab qa'idah. Oleh karena itu, kaidah-kaidah dalam, bahasa Arab ialah *qawa'id* Kaidah-kaidah hukum Islam merupakan terjemahan dari istilahbahasa Arab. Qawa'id dalam bahasa Arab sehari-hari berarti fondasi atau landasan suatu bangunan. Kataa qawa'id seperi ini dijumpai dalam Al-Qur'an surat al-baqarah ayat 127 yang berbunyi:

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ ...

Artinya: Dan ingatlah ketika Ibrahim mendirikan (membina) dasar-dasar Baitullah beserta Isma'il...

Di samping kata qawa'id bermakna seperti disebut di atas, ia juga dapat bermakna 'yang tepat' yakni sesuatu yang universal pada tiap bagian-bagiannya sehingga daripadanya diketahuilah hukum-hukumnya.

Contoh kaidah dalam ilmu hukum Islam:

"Kata perintah (al-amr) yang terlepas dari adanya 'indikator- indikator yang menunjukkan makna lain' (al-qara'in) berarti kata perintah itu menunjukkan adanya hukum wajib".

الفَاعِلُ مَرْفُوعٌ وَالمَفْعُولُ بِهِ مَنْصُوبٌ

Artinya: Fa'il (kata kerja pelaku perbuatan subyek) itu marfu sedangkan mafu'l bih, yaitu obyek, mansub.

Definisi pertama dikemukakan oleh para pakar hukum Islam dalam arti pakar ilmu usul fiqh atau epistemologi hukum Islam. Definisi ini menunjukkan bahwa kaidah hukum itu adalah kaidah universal yang mencakup setiap bagian- bagian hukum itu. Demikian pula definisi kedua yang dikemukakan oleh para filolog merupakan kaidah yang universal pula.

Selain dua definisi di atas, masih ada satu definisi yang dikemukakan oleh ahli fiqh, yakni ahli hukum Islam dalam arti hukum dan ilmu hukum islam. Sesuai dengan sifat ilmu kebenarannya bersifat relatif, maka kaidah hukum itu walaupun relatif, ia mempunyai tingkat kebenam yang bersifat aglabiyyah atau berlaku pada umumnya atau mayoritas, dengan demikian, para pakar hukum (fiqh) tersebut, mendefinisikan kaidah sbb.: Hukum yang bersifat mayoritas atau kebanyakannya sehingga bila diterapkan secara tepat pada kebanyakan satuan-satuannya dapatlah diketahui kedudukan hukum setiap satuan-satuannya itu. Teks definisi ini selengkapnya berbunyi:

Dengan mengamati definisi-definisi di atas dapatlah difahami bahwa kaidah- kaidah hukum yang-dibangun oleh para pakar hukum itu disusun berdasarkan penalaran induktif. Para ahli usul fiqh, yakni kaum epistemolog hukum Islam telah menyusun kaidah-kaidah hukum itu berdasarkan penalaran induktif.

Pernyataan al-Qurafi (Al-Furuq, I, h. 3) menarik sekali diketengahkan di sini. Ia menyatakan bahwa agama Islam meliputi 'pokok' dan 'cabang' atau al-ushu'l wa al-furu'. Fbkok agama Islam ada dua bagian. Bagian pertama disebut usul fiqh, kebanyakan bahasannya meliputi kaidah-kaidah hukum yang ditimbulkan oleh lafadz-lafadz dalam Al-Qur'an dan Sunnah, seperti: kata kerja 'perintah" (fi'l amr) menun-

jukkan kewajiban, kata keija larangan (fi'l nahyi) menunjukkan hukum harm, dan demikianlah seterusnya. Bagian kedua adalah 'kaidah-kaidah hukum yang universaP yang dinamai A!-qowa'id a/ kulliyah.

Menurut al-Qurafi, ushul fiqh baru membahas kaidah-kaidah yang bersifat u mu m, bahkan pendekatan kaidah-kaidah tersebut lebih cenderung menggunakan pendekatan kebahasaan belaka. Sedangkan kaidah-kaidah hukum sangat penting dalam ilmu hukum dan praktek hukum. Kaidah-kaidah hukum itu mempunyai manfaat yang besar sekali. Seorang ahli hukum dan mufti akan mempunyai kedudukan yang terhormat apabila ia menguasai kaidah-kaidah hukum ini karena penguasaan atas kaidah-kaidah hukum tersebut akan mempermudah langkah-langkahnya dalam berfatwa. Tanpa penguasaan kaidah-kaidah hukum, seseorang akan mengalami kesulitan dalam menetapkan hukum. Ia harus mengingat setiap peristiwa hukum dengan hukumriya. Akan tetapi, dengan menguasai kaidah-kaidah hukum seperti disebutkan di atas, seseorang akan mudah menentukan setiap peristiwa hukum yang tidak pernah ahabis-habisnya dan terus bermunculan dalam kehidupan nyata ini.

B. Perkembangan Kaidah-Kaidah Hukum

Kaidah-kaidah hukum tidaklah disusun dalam suatu kurun waktu tertentu. Kaidah-kaidah hukum itu baru tersusun secara sistematis di kemudian hari sejalan dengan perkembangan dan pertumbuhan ijtihad di kalangan para pakar dan pendiri madzhab dalarti hukum Islam.

Makna-makna yang terkandung dalam kaidah-kaidah hukum ditetapkan oleh para pakar hukum Islam yang kemudian dikenal sebagai pendiri dan tokoh madzhab hukum. Mereka menyusun kaidah-kaidah hukum berdasarkan pengalaman empiriknya yang kemudian dirumuskannya melalui penalaran induktif. Dengan demikian, tidak mengherankan jika kaidah-kaidah hukum itu baru dikodifikasikan pada abad ketiga Hijriyah.

Bunyi pernyataan dalam bentuk kaidah hukum dalam kitab-kitab hukum karya ulama terdahulu berbeda dengan bunyi pernyataan kaidah hukum dalam kitab-kitab yang ditulis para pakar hukum Islam yang datang kemudian. Tokoh pendahulu dalam penulisan kaidah- Kaidah tentang ijtihad sebagaimana dijumpai, baik dalam karya Ibn Najim, maupun dalam karya al-Suyuthi, al-Asyba'h wa al-nadza'id, berbunyi:

الاَصْلُ أَنَّهُ إِذَا نُصَّ بِالاِجْتِهَادِ لاَيُفْسَخُ بِاجْتِهَادٍ مِثْلِهِ وَيُفْسَخُ بِالنَّصِّ

Artinya: Pada pokoknya apabila suatu kasus telah ditetapkan hukumnya berdasarkan ijtihad, maka ketetapan tersebut tidak dapat dihapuskan dengan hasil ijtihad serupa. Ketetapan tersebut dapat dihapus berdasarkan nash.

kaidah hukum Islam adalah Abu al-Hasan 'Ubaidillah bin al-Husain bin al-Karkhi (160-340H.) yang dikenal dengan nama al-Karkhi. Kaidah tentang ijitahd dalam karya al- Karkhi berbunyi:

الاجْتِهَادُ لاَيُنْقَضُ بِالاِجْتِهَادِ

Artinya: Ketetapan hukum yang diputuskan berdasarkan hasil ijtihad itu tidak dapat digugurkan oleh hasil ijtihad lainnya.

Kedua bunyi kaidah itu, walaupun berbeda tetapi mengadung makna dan maksud yang sama. Susunan pernyataan yang terkandung di dalam kaidah hukum itu tidak diketahui secara pasti dari mana asal-usulnya. Akan tetapi, kaidah hukum itu ada yang dipetik sepenuhnya dari teks Al-Qur'an dan dari hadits Nabi.

Dari teks Al-Qur'an *"Laa taziru waazirotun wizro uhro"* artinya: seseorang tidak dapat menanggung dosa orang lain,

Dipetik dari teks hadits *"Laa dlororo walaa dliroro"* artinya: tidak berbayaha dan membahayakan.

Ada pula kaidah hukum yang merupakan atsar para imam Madzhab atau tokoh imam madzhab hukum. Umpamanya, pernyataan salah seorang Sahabat Imam Abu Hanifah yang bernama Ya'qub bin Ibrahim bin Habib al-Anshari al- Kufi yang dikenal dengan sebutan Abu Yusuf. Apa yang ia tulis dalam al-Khara'j, kitab yang ditulis di zaman Khalifah Harun al-Rasyid ketika ia mejabat sebagai hakim, menjadi kaidah hukum yang banyak dijadikan referensi penetapar hukum oleh fuqaha yang datang kemudian.

Madzhab Hanafi ada pada peringkat teratas dalam kedudukannya sebagai peletak pertama kaidah-kaidah hukum yang disertai dengan argumen-argumennya. Pakar hukum yang datang kemudian pada umumnya mengutip pendapat kaidah hukum dari madzhab ini.

Kaidah hukum yang disusun Abu Hanifah disebut ushu'l. Oleh karena itu, apabila dikatakan ha'dza'min uhsu'l Abi Hanifah, maka berarti pendapat ini diambil dari kaidah-kaidah hukum yang disusun oleh Abu Hanifah. Umpamanya pernyataan al-Dabu'siyy (w. 430H.), seorang ulama terkemuka di kawasan negeri Trans-Oxiiana. Nama lengkap al-Dabu'siyy adalah Ubaidillah bin Umar al- Dabu'siyy, Nama al-Dabu'si dinisbatkan kepada nama kampung Dabu'sah yang terletak di antara Bukhara dengan Samarkand. Dalam Ta'si's al-Nadzar, al- Dabu'siyy menyatakan:

> *"Kaidah hukum yang dikemukakan Abu Hanifah menyatakan bahwa ummul walad (wanita budak yang melahirkan anak laki- laki hasil hubungannya dengan majikannya. Wanita itu kemudian dimerdekakan) itu bukanlah harta dan ia tidak memiliki nilai harta".*

Mungkin sekali khabar tertua yang meriwayatakan kaidah-kaidah hukum Abu Hanifah yang dikenal dengan istilah ushu'l itu adalah apa yang diriwayatakan oleh Imam Abu Thahir al-Dabba's sebagaimana dilaporkan oleh Ibnu Najim dan al-Suyuthi dalam mukadimah kitab karya mereka yang berjudul sama, al-Asyba'h wa al-Nadza'ir, yang hidup di antara abad III dan IV Hijriyah. Abu Thahir pun dikenal

sebagai tokoh rasionalis (ahl al-ra'yi) dari Irak yang pernah menduduki jabatan Ketua Pengadilan (waliyy al-qadla) di Syam (Siria) dan wafat di Mekah. Abu Thahir dikenal sebagai penyusun kaidah hukum terpenting Abu Hanifah ke dalam tujuh belas kaidah umum. Sebagian kaidah itu dikutip oleh Abu Sa'ud al-Harwiy al-Syafi'iy. Di antara kaidah-kaidah itu adalah kaidah hukum yang kemudian dikenal dengan Panca Kaidah Utama (al-qawa'id al-khams al-kubra') yang hingga kini dianggap sebagai induk kaidah dan asas pembinaan hukum Islam, baik hukum dalam arti teks hukum, maupun hukum dalam arti kontekstual, yakni sebagai hasil ijtihad.

Kumpulan kaidah-kaidah hukum yang pertama kali disusun dalam bentuk Risaiah ialah kaidah hukum yang disusun oleh al-Karkhi. Nampaknya, al-Karkhi mengambil kaidah-kaidah yang dihimpun oleh Abu Thahir sehingga Risalahnya itu memuat tiga puluh tujuah kaidah. Sedangkan apa yang dapat disaksikan, kaidah-kaidah al-Dabas ada tujuh belas, sebagaimana yang diriwayatakan oleh al-Suyuthi dan ibn Najim. Akan tetapi,'ada pendapat yang menyatakan bahwa kaidah-kaidah yang termuat di dalam Risalah al-Karkhi ada yang tidak semakna dengan kaidah sebagaimana didefinisikan di atas. Dengan kata lain, kaidah tersebut lebih tepat disebut sebagai al-dlawa'bith, yaitu "kaidah" yang hanya berlaku dalam cabang hukum tertentu atau bab tertentu. al-Dawa'bith tidak berlaku umum melainkan hanya merupakan pemikiran para tokoh madzhab dalam menentukan illat-illat hukum dan permasalahannya dalam salah satu cabang fiqh.

C. Kitab-Kitab Kaidah Hukum yang Terkenal

Kitab kaidah hukum yang terkenal setelah kitab karya al-Dabbas dan al- Karkhi ialah kitab yang disusun oleh al-Dabussiy, Ta'si's al-Nadzar. Kitab ini tidak hanya memuat kaidah-kaidah hukum, melainkan juga memuat al-diawa'bith alf- fiqhiyyah yang khfts disertai dengan judul tertentu, dan memuat pula kaidah- kaidah umum serta cabang-cabai lg kaidah tersebut.

Kitab *Ta'sis's al-nadzar* dianggap kitab tentang kaidah hukum pertama dalam Fiqh Perbandingan. Kitab ini memuat kurang lebih delapan puluh pokok masalah dengan kaidah-kaidahnya.

Dalam perjalanan sejarahnya, kaidah-kaidah yang disusun oleh kelompok Hanafiyah, tidak sampai kepda kita setelah al-Karkhi sampai pada abad kelima dan keenam Hijriyah, kecuali syarah al-Nasafi, yakni penjelasan kaidah-kaidah hukum yang telah ditulis oleh al-Karkhi. Walaupun demikian, ada kubu yang bangkit mengembangkan ilmu kaidah ini pada abad-abad berikutnyaa. Mereka bukan dari kubu Hanafiyah. Mereka itu ialah:

Mu'i'n al-Di'n (baca; Muinuddin) Muhammad bin Ibrahim al-Jajirimiy al- sya'fi'i (w.613H.) menulis kitab dengan judul: (Kaidah-kaidah Hukum dalam Fiqh Sya'fi'i).

Melihat judulnya, kitab karya Muinuddin ini menjelaskan susunan kaidah-kaidah madzhab Syafi'i. Buku ini hingga kini masih dalam bentuk manuskrip.

al-Ima'm 'Izz al-Di'n (Baca: Izuddin) ibn 'Abd al-Sal'm al-Sulma' al-Sya'fi'iy, (w.660H.) menulis kitab yang kini telah dicetak, (Kaidah-kaidah Hukum tentang Berbagai Kemaslahatan Manusia).

al-Imam Shiha'b al-Di'n (baca: Syihabudin) Ahmad Ibn Idri's al-Qurafi al- Maliky (w. 684)yang dikenal dengan sebutan Al-Qurafi, menulis kitab (Cahaya Halilintar dalam Berbagai macam Cahaya Yang Terpencar). Kitab ini lebih dikenal dengan nama al-Furu'q.

al-Imam Najm al-Di'n Sulaiman Ibn 'Abd al-Qawiyy al- Thufiy al-Hanbaliy (w. 710H) menulis kitab dengan judul (Kaidah-kaidah Hukum Utama dalam Madzhab Hambali). Kitab ini meliputi berbagai kaidah hukum dalam madzhab Hanbali dan hingga kini masih dalam bentuk manuskrip.

Shadr al-Di'n Muhammad Ibn 'Umar al-Sya'fi'iy yang lebih dikenal dengan nama Ibn al-Wakil dan Ibn al-Marhal (w.716H.)Menulis:

al-Imam al-'Ala'iyyy Sahalah al-Di'n Khali'l al-Kailadriyy al-sya'fiiyy yang lebih dikenal dengan nama Ibn al-'Ala' (baca: Ibnul 'ala) yang wafat pada tahun 761H. Ia menulis dua buah kitab yang hingga kini

masih dalam bentuk manuskrip. Kedua kitab itu ialah: (Kumpulan Madzhab dan Kaidah-kaidah Hukumnya)

(Kaidah-kaidah Hukum dalam Fiqh Sya'fi')

Al-Imam Ta'j al-Di'n al-Wahha'b bin 'Ali al-Subkiyy al-Sya'fy'y (w.771 H) menulis kitab al-Asybah wa al-Nadza'r. Kitab ini mengikuti metode Ibn al- Wakill. Walaupun kitab ini telah diteliti (tahqi'q) namun belum dicetak.

Al-Imam Badr al-Di'n Muhammad bin Abdillah al-Zarkasyi (w.794 H) menyusun kaidah-kaidah hukum secara alpabetis dalam sebuah kitab yang berjudul Kitab ini telah dicetak di Kuwait dan merupakan bagian dari Ensiklopedi Hukum Islam negeri tersebut.

'Abd al-Faraj 'Abd al-Rahman bin Rajab al-Hanali (w.795 H) menulis kitab dengan Judul:

Kitab ini telah dicetak.

Al-Iman jata'l al-Di'n Abd al-Rahman al-Suyuthi al-Sya'fi'i (w.911 H) menulis al-Asyba'h wa al-Nadza'ir. Kitab ini sangat populer di alangan ulama dan pesantren Indonesia.

Al-Ima'm Zayn al-Di'n yang lebih dikenal dengan Ibn Najim dari madzhab Hanafi (w. 970 H) yang menulis al-Asyba'h wa ed-Nadza'ir. Kitab ini dikenal di kalangan perguruan tinggi Islam Indonesia, namun kurang dikenal dikalangan pondok pesantran. Di dunia Islam, khususnya para fuqaha, buku ini dikenal karena banyaknya ulama yang membuat syarah dan hasyiyah atas kitab karya Ibn Najim ini.

Muhammad Ibn Makky al-'Amiliyy (w. 786 H) yang mewakili kubu madzhab Syi'ah menulis kitab: (Kaidah-kaidah dan Faidah-faidah (catatan) dalam Fiqh, Ushul, dan Bahasa Arab)

Muhammad Abu Sa'id al-Knadimiyy menyusun kitab dalam bidang ushu'l yang diberi nama (Pembahasan-pembahasan tentang Hakikat Hukum). Kitab ini disusun secara alpabetis dan mengandung lima puluh kaidah hukum. Syarah singkat atas kitab ini dibuat oleh al-Sayyid Mushthafa Ibn Muhammad al-Kuz Hasha'riyy pada tahun 1246 H. Kitab ini dicetak bersamaan dengan syarahnya pada tahun

1308 H. Demikian informasi yang dijelaskan dalam syarah al-Sayyid Sulaiman al-Qarf Agazi dalam kitab yang berjudul Syarah a-Kha'timah yang dicetak tahun 1299 H.

Pada abad ketiga belas Hijriah, yakni ketika Daulat Usmaniyah menyusun perundang-undangan, diterbitkanlah Majallat al-Ahka'm al-'Adaliyyah. Dalam Majallat ini termuat, sejumlah besar kaidah-kaidah hukum yang terpilih dari karya Ibn Najim al-Khadimiy dengan tambahan dari kaidah-kaidah hukum lainnya sehingga beijumlah sembilan puluh sembilan buah. Kaidah-kaidah itu dimuat dalam pasal dua sampai pasal seratus. Kaidah-kaidah tersebut kemudian dijelaskan (syarah), antara lain, oleh Ali Haidar dan Muhammad Tahir al-Atasiy.

Syaikh Mahmud Hamzah, Mufti Damaskus di zaman Sultan Sulaiman Abdul Hamid (w. 1305 H), menulis kitab kaidah hukum dengan judul

Syekh Mushthafa Mahmud al-Zarqa' adalah penulis kaidah hukum abad kedua puluh. Ia menyusunnya dalam kitab yang berjudul (Pengantar Hukum Islam). Dalam kitab tersebut, al-Zarqa' menjelaskan dan menguraikan dengan luas sejarah perkembangan kaidah-kaidah hukum Islam. Dalam kitab yang sama juga al-Zarqa' menguraikan sekitar seratus tiga puluh kaidah hukum.

D. Panca Kaidah Hukum Islam dan Kaidah kaidah Lain yang Ditimbulkannya

Kaidah Pertama

Kaidah di atas bermakna: Seungguhnya perbuatan-perbuatan seseorang mukalaf dan bentuk-bentuk hubungannya, baik dalam bentuk ucapan, maupun perbuatan, hasil dan hukumnya itu berbeda-beda sesuai dengan maksud dan tujuannya; apa tujuan ia melakukan perbuatan dan atau bentuk hubungan yang ia lakukan itu. Dengan kata bin, hukum itu bertahap atau bertingkat sesuai dengan maksud dan tujuan perbuatan tersebut.

Kaidah induk ini melahirkan dua kaidah besar yang kemudian di bawahnya timbul kaidah-kaidah lainnya, Kedua kaidah tersebut berbunyi: Pertama, kaidah dalam perikatan (uqu'd); kedua dalam persumpahan (al-aima'n).

Kaidah dalam perikatan berbeda antara satu madzhab dengan madzhab binnya. Rzrbuatan' itu disebabkan oleh berbedanya epistemologi madzhab masing-masing. Mari kita perhatikan kaidah-kaidah yang timbul karena persoalan: apakah perikatan itu sah dengah adanya ucapan (sigat) atau sah pub jika tebh diketahui makna akad itu kendatipun tidak dinyatakan dabm bentuk sigat. Jawaban madzhab Syafi'i atas masalah ini berbeda dengan jawaban madzhab Hanafi sebagaimana yang dapat dilihat dabm kaidah hukum yang mereka bentuk di bawah ini:

Kaidah perikatan dalam madzhab Syafi'i berbunyi:

العِبْرَةُ بِصِيْغَةِ العُقُوْدِ أَوْ بِمَعَانِيْهَا

Artinya: Keabsahan suatu perikatan itu adalah karena adahya sigat yang menyatakan terjadinya transaksi atau perikatan tersebut, dan bukan karena makna-makna yang terkandung dalam pernyataannya.

Dengan kata bin, dalam madzhab Syafi'i, keabsahan perikatan itu karena sigat atau pernyataan ijab dan kabul suatu perikatan itu dilafadzkan dengan jelas. Berbeda dengan madzhab Syafi'i, madzhab Hanafi menyatakan bahwa keabsahan perikatan itu bukan karena lafadznya, yakni sigat, melainkan karena makna yang terkandung dalam sigat itu atau dalatn bentuk lainnya.

Dengan demikian, kaidah perikatan dalam madzhab Hanafi berbunyi:

> *Keabsahan suatu perikatan itu adalah karena maksud dan makna yang terkandung dalam pernyataan perikatan tersebut, bukan karena lafadz-lafadz dan bentuk formalitasnya.*

Kaidah di atas mengandung pengertian bahwa keabsahan suatu perikatan itu tidak bergantung kepada lafadz yang digunakan oieh kedua pihak yang melakukan transaksi, melainkan karena transaksi itu terlaksana ketika terjadi transaksi termaksud. Maksud hakiki dalam perikatan ialah makna perikatan itu sendiri.

Kaidah yang berkenaan dengan persumpahan yang disebut al-aiman dalam hukum Islam ialah kaidah berikut di bawah ini:

Kaidah Hanafiyah berbunyi:

> Pengkhususan yang umum dengan disertai niat dapat diterima secara hukum berdasarkan agama dan bukan berdasarkan peradilan.

Kaidah Syafi'iyah berbunyi:

> Niat dalam bersumpah mengkhususkan lafadz yang bersifat umum dan tidak mengumumkan lafadz yang bersifat khusus.

Kaidah madzhab Malikiyah berbunyi:

إِنَّ النِّيَّةَ تُعَمِّمُ الْخَاصَّ وَتُخَصِّصُ الْعَامَّ

Artinya: Sesungguhnya niat itu dapat mengumumkan yang khusus ddn mengkhususkan yang umum.

Kaidah Madzhab Hanabilah berbunyi:

> *"Niat itu dapat mengumumkan yang khas dan sebaliknya, dapat mengkhususkan yang umum".*

Berdasarkan kaidah-kaidah persumpahan dari empat madzhab di atas kini jelaslah bahwa sumpah menunit Hanafiayah dan Syafi'iyah harus berdasarkan, lafadznya. Akan tetapi, jika tidak mungkin dengan lafadznya, maka dapat digunakan tujuan sumpah itu. Semen-

tara menurut Hanabilah, dan malikiyah, sumpah itu mesti didasarkan atas niat. Jika niat tidak mungkin diketahui melalui sumpah tersebut, maka diketahui melalui motif yang mereka sebut dengan istilah al-basa'th. Apabila al-basa'th ini tidak juga diketahui, maka digunakan kebiasaan yang disebut al-'urf. Apabila al-'urf pun tidak dapat diketahui, maka sumpah itu didasarkan atas bahasa saja.

Kaidah Kedua

Kaidah ini diinterpretasikan sebagai berikut: Seseorang tidak boleh merusak atau merugikan orang lain, baik dengan cara melakukan kerusakan atas orang lain atau dengan cara melakukan pembalasan atas kerusakan yang ditimbulkan oleh orang lain atas dirinya. Kaidah ini menjadi landasan bagi larangan dan cegahan perbuatan yang membahayakan serta landasan keharusan menentukan sesuatu yang maslahat dalam bentuk mengambil manfaat.

Atas dasar kaidah di atas, maka lahirlah kaidah-kaidah lain sebagai berikut:

1. Kerusakan itu harus dilenyapkan sedapat mungkin.
2. Kerusakan itu hendaklah dilenyapkan
3. Kerusakan itu tidak dapat dihilangkan dengan kerusakan yang setara atau dengan menimbulkan kerusakan dalam bentuk lainnya.
4. Kerusakan yang lebih besar dapat dihilangkan dengan kerusakan yang lebih ringan.
5. Kejahatan yang lebih ringan mesti dipilih dari kejahatan yang lebih besar, atau kerusakan dan resiko yang lebih ringan mesti dipilih dari kerusakan atau resiko yang lebih besar.
6. Apabila ada dua kerusakan yang saling bertentangan, maka dipilihlah kerusakan yang resikonya paling ringan dengan melaksanakan kerusakan yang lebih ringan resikonya.

7. Kerusakan yang hanya menimpa atau merugikan kepentingan perorangan atau kelompok tertentu harus dipilih demi mencegah kerusakan yang dapat menimpa atau merugikan kepentingan orang banyak atau kepentingan umum.
8. Menghindarkan kerusakan lebih diutamakan dan diprioritaskan dari pada mengambil kemaslahatan.

Delapan kaidah di atas tersusun secara sistematis dan piramidal yang berarti prosedur penghapusan kerusakan harus mengikuti alur piramidal delapan kaidah di atas. Kaidah pertama menghendaki adanya kewajiban mencegah kerusakan sebelum kerusakan itu terjadi. Upaya pencegahan kerusakan tersebut harus dilakukan sesuai dengan segala cara yang memungkinkan. Kaidah kedua, mengharuskan menghilangkan kerusakan setelah kerusakan itu kemadaratan itu terjadi. Kaidah ketiga merupakan pengikat dua kaidah sebelumnya. Kaidah ini melarang upaya penghapusan suatu kerusakan dengan kerusakan dalam bentuk lain. Kaidah keempat, kelima, dan keenam mempunyai makna yang sama, yaitu memberikan altematif penyelesaian masalah yang timbul karena adanya dua bentuk madarat atau kerusakan yang mau tidak mau harus dipilih. Kaidah-kaidah ini memberikan altematif untuk mengambil resiko yang paling ringan di antara berbagai kemungkinan resiko yang akan diderita. Kaidah ketujuh merupakan jaminan kaidah tiga pertama sebelumnya. Kaidah ini lebih bersifat khusus; kaidah yang menjelaskan salah satu tujuan hukum, yakni untuk memelihara, kepentingan hamba Allah yang lebih menyeluruh. Kaidah kedelapan menjelaskan bahwa perbuatan dan tindakan serta sesuatu yang terlarang lebih diprioritaskan daripada perbuatan atau sesuatu yang dihalalkan.

Kaidah Ketiga

اليَقِيْنُ لَا يَزَالُ بِالشَّكِّ

Kaidah ini berlaku di dalam semua bidang dan bab hukum. Masalah-masalah hukum yang berkenaan dengan kaidah ini hampir mencapai sepertiga atau seperempat dari keseluruhan masalah hukum.

Kaidah-kadiah yang timbul dari kaidah induk ketiga ini, antara lain, kaidah- kaidah berikut di bawah ini:

1. Pada pokoknya bila ada suatu kasus hukum yang tidak jelas kedudukan hukumnya, maka dikembalikan kepada hukum asalnya.
2. Pada pokoknya, seorang itu terlepas dari suatu beban hukum.
3. Suatu ketetapan hukum yang diambil secara meyakinkan, penghapusannya pun harus dengan ketetapan yang meyakinkan pula.
4. Pada pokoknya, sifat-sifat yang negatif (cacat hukum) itu tidak ada.
5. Pada pokoknya peristiwa hukum itu dinisbatkan kepada waktu yang paling berdekatan dengan masa kejadiannya.
6. Pada pokoknya segala sesuatu itu hukumnya mubah.
7. Sikap diam seseorang tidaklah dianggap sebagai suatu pendapat atau bukti/penjgakuan. Akan tetapi, diamnya seseorang ketika dibutuhkan jawabannya (pembuktian), maka diamnya itu sudah berarti penjelasan atau bukti.
8. Tidak benar penjelasan berdasarkan dugaan yang sudah jelas kekeliruannya.
9. Tidak ada argumen yang sahih bila ada indikasi yang berlawanan dengan dalil.

Kaidah Keempat

Kaidah di atas mengandung pengertian bahwa sesungguhnya hukum-hukum yang pelaksanaannya menyulitkan atas mukalaf dan atau memberatkan atas diri, jiwa, atau hartanya itu diringankan hingga sesuai dengan tingkat kemampuan si mukalaf tersebut. Dengan kata lain, pelaksanaan hukum itu disesuaikan dengan kemampuan mukalaf sehingga dalam prakteknya tidak akan merusak diri, jiwa atau harta si mukalaf.

Kaidah induk ini melahirkan kaidah-kaidah lain yang merujuk kepadanya. Kaidah-kaidah hukum tersebut, antara lain, berbunyi:

1. Apabila suatu perintah atau ketentuan hukum itu menimbulkan kesempitan bagi si mukalaf, maka perintah atau ketentuan hukum itu menjadi longgar.
2. Apabila suatu perintah atau ketentuan hukum itu longgar, maka akan menjadi sempit
3. Ketentuan hukum yang harus dilaksanakan dapat dirubàh bila keadaan darurat menghendakinya.
4. a. Sesuatu yang dibolehkan berdasarkan hukum karena kepentingan yang menghendakinya itu disesuaikan dengan kadar kepentigan yang menghendakinya.
   b. Sesuatu yang dianggap darurat itu diukur sesuc: dengan kadar kepentingan yang menghendakinya.
5. Suatu perbuatan hukum yang cBbolehkun karena alasan tertentu (udzur) menjadi batal dengan sendirinya bila udzur itu telah tiada.
6. Tingkat keperluan hidup sekunder (hajat) kadang-kadangfdapat menduduki tingkat kebutuhan hidup primer (darurat) baik yang berkenaan dengan kepentingan pribadi maupun kepentingan umum.

Kaidah Kelima

Kaidah di atas mengandung pengertian bahwa sesungguhnya Pembuat Hukum (baca: Allah) memandang bahwa hukum-hukum itu tunduk kepada adat dalam hubungannya dengan manusia satu dengan lainnya dalam pelaksanaan tindakan hukumnya *(tasharruf)*. Oleh karena itu, ketetapan hukum itu dibuat sesuai dengan apa yang ditetapkan adat sepanjang adat itu tidak bertentangan dengan teks hukum (nash).

Kaidah hukum kelima ini melahirkan kaidah-kaidah hukum berikut di bawah ini:

1. Pelaksanaan hukum yang dipraktekkan manusia dapat menjadi argumen yang mewajibkan pelaksanaannya.
2. Ketentuan yang diputuskan oleh adat seperti ketentuan hukum yang ditetapkan berdasarkan nash.

Di samping lima kaidah induk di atas dengan cabang-cabangnya masih terdapat sejumlah kaidah hukum yang juga membentuk cabang-cabang kaidah lainnya.

Panca kaidah yang diuraikan di atas adalah kaidah-kaidah yang disepakati oleh seluruh pakar hukum Islam. Akan tetapi, kaidah-kaidah yang terlahir dari kelima kaidah induk tersebut berbeda antara satu dengan lainnya. Dengan demikian, lahirlah perbedaan-perbedaan di bidang hukum dan prakteknya. Perbedaan di bidang kaidah ini dapat menimbulkan perbedaan ushul fiqh yang dijadikan tujukan masing-masing. Kiranya dapat dinyatakan pula bahwa perbedaan aliran-aliran hukum, diakibatkan oleh perbedaan ushul, baik ushul dalam arti ilmu Ushul Fiqh maupun ushul dalam arti kaidah-kaidah hukum. Bahkan perbedaan aliran atau madzhab dalam hukum lazim pula dikatakan perbedaan dalam bidang Ushul Fiqh yang dianut masing-masing pihak yang berbeda pendapat tersebut.

Sebagai bahan kajian lebih lanjut mengenai kaidah hukum Islam, selain kitab-kitab yang telah disebutkan di atas, masih ada sebuah

buku tentang kaidah hukum yang singkat tatapi memberika informasi yang luas, yaitu kitab *al-Waji'z fi' l'dla'h al-Qawa'd al-Fiqhiyyah al-Kuliyyah* yang ditulis oleh Muhammad Sidqi bin Ahmad al-Borneo. Buku ini diterbitkan oleh Mu'assasah al-Risa'lah, Beirut, tahun 1983.

BAGIAN KETIGA[1]

PERBANDINGAN MADZHAB FILSAFAT HUKUM BARAT DAN HUKUM ISLAM

1 Bagian disarikan dari: Carl Joachim Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, The University of Chicago Press, 1963; Karen Leback, Six Theories of Justice, Augusburg Publishing House, Indianapolis, 1986; Montesque, *The Spirit of Law*, ...; Antonious Cahyadi dan E. Fernando M. Manullang, *Pengantar ke Filsafat Hukum*, Kencana, Jakarta, 2008.

BAB I

MADZHAB HUKUM KODRAT; HUKUM SEBAGAI KEHENDAK TUHAN

A. HUKUM TIGA AGAMA SAMAWI WARISAN NABI IBRAHIM ALAIHISSALAM (AS)

Nabi Ibrahim adalah nenek moyang agama-agama tauhid, Yahudi, Nasrani, dan Islam. Maka tidak heran apabila Judaisme kuno berperan sangat besar dalam membentuk asal muasal konsep hukum Barat. Robert Pfeiffert, *Introduction to the Old Testament (*1941), hal. 15 dst; Bag II, bab vii, hal. 210-270. J.M.P. Smith, *The Origin and History of Hebrew Law* (1931).

Karena Tuhan Yang Esa menunjukkan diriNya dengan cara yang sangat berbeda dari dewa-dewi Yunani. Yahwe, dewa tanpa nama Israel, dibedakan dari dewa-dewi masyarakat lain di sekelilingnya berdasarkan perhatianya terhadap hukum. Perjanjian Lama berisi tindakan penetapan perundangan, dengan upayaTuhan bahwa hukum wajib ditaati; pahala bagi orang-orang yang bertindak sesuai hukumNya, ancaman hukuman bagi orang yang bertindak tidak sesuai dengan hukum-Nya. Semua tahu bahwa dua kewajiban umat Nasrani didapatkan dari warisan tradisi ini.

Max Weber, *Sociology of Religion*, menunjukkan betapa eratnnya kaitan antara pendapat pendeta di Israel kuno dengan tuhan sang Pembuat hukum, Bahkan keyakinan itu sendiri berkembang dari pendeta sebagai penafsir hukum. Max Weber, *Gessamelte Aufstze zur*

Religionssoziologie, vol III: Das Antike Judentum; (1893, cetakan ke-4, 1947). Edisi bahasa Inggris berjudul *Ancient Judaism.*

B. Hukum Kodrat

Hukum Kodrat atau Hukum Alam (Natural Law) mengadung arti hukum yang merujuk kepada keniscayaan kodrat yang telah digariskan Tuhan yang tentu saja, menekankan dimensi rohaniyah, alam rohani atau metafisika.

Teori ini berpijak pada pandangan teologis dan atau sekuler. Teori yang berdasarkan teologi merujuk kepada Kitab Suci atau keyakinan (iman) yang menyatakan bahwa seluruh alam semesta diciptakan dan diatur oleh Yang Maha Kuasa, yaitu Tuhan yang telah meletakan prinsip-prinsip abadi untuk mengatur berjalanya alam semesta.

Hukum Kodrat sekuler tidak merujuk pada kekuatan moral atau pada Kitab Suci, melainkan pada keyakinan akan kemampuan akal budi manusia dan masyarakatnya. Berdasarkan pada hati kehidupan sehari-hari manusia.

Asumsi dasar hukum kodrat adalah penilaian yang bersumber dari entitas yang absolut dan sesuai dengan kodrat alamiah yang mendasarinya. Prinsip-prinsipnya bersifat abadi dan universal; hukum yang fundamental dalam kehidupan manusia di masyarakat.

Epistemologi hukum kodrat adalah trancendentalis; hukum adalah kodrat (alam: *deus siva natura*: Bruch Spinoza). Tujuan akhirnya adalah kebaikan bersama masyarakat manusia.

Tokoh-tokoh madzhab ini a.l; Thomas Aquinas (1225-1274). Asal-usul hukum menurutnya bersumber pada wahyu (*ius divinum positivum*) dan akal budi manusia yang terdiri dari; hukum kodrat (ius natural), hukum bangsa-bansa (*ius gentium),* dan hukum positif manusia (*ius positivum humanum*).

Hukum kodrat yang berasal dari akal budi manusia terdiri dari hukum kodrat primer dan sekunder. Yang primer hukum yang bersifat umum dan mengatur kepentingan bersama manusia, seperti:

unicuique suum tribure (berikanlah kepada setiap orang yang menjadi haknya); *neminem laidere* (jangan merugikan seseorang).

Hukum kodrat sekunder adalah aturan yang bersumber dari hukum kodrat primer, akan tetapi ada pengecualian karena ada situasi tertentu. Contoh: seorang prajurit karena perintah eksekusi dari Pengadilan.

Gagasan keadilan Thomas Aquinas aalah lanjutan pemikiranya tentang nilai keutamaan. Baginya keadilan terdiri dari tiga bidang: **keadilan distributif** yang mengatur hal-hal umum; keadilan **komutatif** yang mengatur keadilan yang mungkin muncul dalam tindakan tukar-menukar; bukan balas dendam; dan, **keadilan legal** yang mengatur keseluruhan keadilan sebelumnya dalam aturan hukum.

Madzhab hukum ini sama dengan definisi hukum Islam pada awal kelahiran ilmu Ushul Fiqih atau epistemology hukum Islam: hukum ialah *khithab al-Lah* yaitu titah Allah atau kehendak **adikodrati.**

BAB II

TEORI HUKUM MURNI; TENTANG HIERARKI HUKUM

Berbicara teori hukum murni harus mengingat kata-kata kunci *Grundnorm* (norma dasar) dan *stufenbau theories* (teori tentang hierarki norma)

Teori murni tidak bisa terlepas dari Hans Kelsen (1881-1973) Filosof yang lahir di Praha, Ceko dari keluarga menengah Yahudi Jerman. Kelsen yang semula agnostic yang meyakini bahwa mustahil untuk membuktikan ada dan tidak adanya Tuhan itu, akhirnya jadi seorang Katholik.

Norma dan norma dasar. Norma memberi araha dan rujukan pada manusia untuk bersikap dan bertindak. Norma adalah pernyataan apa yang seharusnya dilakukan manusia. Hukum positif adalah norm yang mengatur sikap tindak manusia dalam cara dan ruang waktu tertentu. Keberadaan norma bermakna validitas. Secara teoritis, norma dapat bersumber pada norma yang lain dan seterusnya sehingga tidak ada lagi norma lainya dan berakhir pada norma tertinggi. Norma tertinggi yang *infinitium* inilah yang dipostulatkan dan disebut norma dasar. Norma yang bersifat *extra-legal.*

Hukum adalah hierarki norma-norma. Validitas atau kesahihan setiap norma terpisah dari norma dasar dan bergantung kepada norma yang lebih tinggi.

Terdapat perbedaan antara ilmuwan hukum dengan Otoritas Pembuat Hukum, seperti hakim. Seorang ahli hukum hanya dapat

melakukan **deskripsi** tetapi **tidak preskipsi**. Ilmuwan hukum harus menerima putusan pengadilan sebagai putusan yang valid atau sah. Walaupun ilmuwan dapat menyatakan interprestasinya, namun otoritas hukum dapat menentukan pilihan interpretasinya sendiri.

BAB III

MADZHAB POSITIVISME HUKUM

Istilah positivism berasal dari *ponere* yang berarti meletakkan, kemudian menjadi bentuk pasif *positus-a-um* yang berarti diletakkan. Dengan demikian, positivism menunjukkan pada sebuah sikap atau pemikiran yang meletakkan pandangan empiris dan pendekatannya pada sesuatu.

Positivisme dalam ilmu hukum bermakna bahwa secara factual hukum itu diciptakan dan diberlakukan oleh orang-orang tertentu di dalam masyarakat. Orang-orang tersebut memiliki kewenangan untuk membuat hukum. Dengan demikian, sumber dan validitas norma hukum bersumber pada kewenangan tersebut.

Pandangan positivisme mengundang pertanyaan: apa hukum itu? Apa pula hukum yang baik? Jawabnya: Hukum adalah norma-norma yang diciptakan atau norma-norma yang bersumber dari kewenangan yang formal dan atau informal dari intitusi atau lembaga yang berwenang untuk itu atau pemerintahan yang tertinggi dalam suatu komunitas politik yang independen. Hukum yang baik adalah hukum yang memenuhi tujuan hukum yang ingin dicapai dan memenuhi prosedur normative dalam penciptaan atau pembuatanya.

Hukum positif ialah hukum yang secara empirik berlaku pada waktu dan tempat tertentu. Hukum adalah phenomena faktual pada masyarakat; hukum adalah usaha untuk mengidentifikasi dan menganalisis karakter dasar, prosedur, konsep serta prinsip-prinsip yang melandasinya.

Tokoh Positivisme. Jeremy Bentham (1748-1832). Filosof Anglo-American yang lahir di London ini dikenal juga sebagai "pendiri" aliran utilitarianisme. Karyanya antara Lain; *Introduction to The Principle of Moral and Legiseruslation* (1789); *The Theory of Legislation* (1802).

John Austin (1790-1859) adalah pemikiran Benthan. Austin menyatakan bahwa hukum adalah perintah (*Command*) dari pihak yang berkuasa (*Sovereign*) dan memiliki sanksi bagi yang melawan hukumnya.

Masalah utama dalam *Jurisprudence* atau Filsafat Hukum, atau Ilmu Hukum adalah hukum positif. Yang dimaksud adalah hukum yang dibuat oleh penguasa politik untuk yang dikuasai secara politik. Unsur penting dalm hukum adalah *command and sanction*; perintah dan sanksi.

Sanksi adalah perintah yang dipaksakan. *Souvereignity*, kekuasaan dapat disejajarkan dengan *supreme* atau kedaulatan. Superioritas atau kedaulatan mempunyai dua karakteristik; **pertama**, masyarakat tertentu mematuhinya sebagai pembuat hukum yang tertinggi; **kedua**, yang bersangkutan tidak bergantung pada superioritas tertentu. Dengan kata lain, pembuat hukum yang berdaulat perlu dua legitimasi; pertama, pembuat hukum karena kekuasannya sendiri, contoh: lembaga legislatif dan eksekutif. Kedua, ia membuat hukum Karena ia meneruskan sesuatu hal sebagai hukum. Contoh: Negara teokrasi yang melegitimasi bahwa hukum yang dibuatnya adalah hukum Tuhan.

Austin membedakan dua hukum; **hukum Tuhan** yang dibuat Tuhan untuk makhluk ciptan-Nya; dan, **hukum yang dibuat manusia** untuk manusia. Hukum manusia terbagi dua. Pertama, Hukum Positif, hukum yang dibuat oleh manusia sebagai hak superior politik yang dilegitimasi oleh petinggi-petinggi politik; kedua, Moralitas Positif, hukum yang dibuat manusia akan tetapi, tidak sebagai petinggi politik dalam melaksanakan hak yang dimilikinya.

BAB IV

MADZHAB REALISME HUKUM[2]

Realisme secara epitemologis berasal dari bahasa Latin *res* yang berarti benda atau sesuatu. Sementara realisme dapat bermakna upaya melihat segala sesuatu sebagaimana realitasnya, apa adanya; tanpa idealisasi, apekulasi, atau idolisasi.

Apabila realism dihubungkan dengan kontek hukum, bermakna melihat hukum sebagaimana adanya tanpa idealisasi atau spekulasi atas hukum yang berlaku dan bekerja sebagaimana adanya, sebagaimana fakta yang ada.

Terdapat beberapda madzhab dalam realisme hukum antara lain:

1. Madzhab Realisme Hukum Amerika Serikat

Madzhab ini berkembang di Amerika Serikat pada abad ke-19 hingga abad ke 20. Kemunculan madzhab ini dipengaruhi oleh dominasi paham *laissez* yang berorientasi formalis. Dalam pandangan formalis, substansi hukum lebih didominasi oleh prinsip-prinsip logika dan matematika dalam kajian filsafat, ekonomi maupun jurisprudence, tanpa memperhatikan fakta-fakta hukum yang hidup dimasyarakat.

---

2 Dalam tulisan ini, penulis sarikan dari buku *Pengantar ke Filsafat Hukum Islam*, yang ditulis Antonius Cahyadi, E. Fernando M. Manulang, hlm. 153-179, dengan modifikasi penulis.

Lebih lanjut, kebangkitan ilmu teknologi dan ilmu-ilmu sains lainnya di Amerika Serika telah mengantarkan kaum intelektual-nya menggunakan filsafat dan ilmu-ilmu sosial, termasuk logika sebagai kajian yang empiris, tidak berakar pada pendekatan-pendekatan yang abstrak sebagaimana formalism.

Adanya pandangan tersebut, memunculkan gerakan perlawanan terhadap formalisme yang diusung oleh beberapa tokoh lintas profesi. Dari yang berlatar belakang filsafat, ahli ekonomi, sampai ahli sejarah. Tokoh-tokoh tersebut antara lain; Oliver Wendell Holmes, Jerome Frank dan Benjamin N. Cardozo.

Corak pemikiran realisme hukum dapat dilihat dari dialektika di bawah ini:

a. Kaum realisme hukum dengan pemikiran empirisnya banyak mengkritisi para filosof Inggris yang positivism. Menurut kaum realis para filosof Inggris tidak mendasarkan argumentasinya pada alasan-alasan yang aktual, namun ia masih menggunakan argumentasi formal dalam menggunakan konsep-konsepnya yang begitu nampak abstrak. Adapun para tokoh-tokoh pengusung realis yang terkenal antara lain: David Hume, Jeremy Bentham, Austin, dan J. Stuart Mill.

b. Corak pemikiran madzhab realisme hukum lebih menggunakan pendekatan sosiologis dan psikologi sosial. Pendekatan ini mengarah pada satu objek utama, yaitu apa yang secara aktual terjadi di institusi peradilan, dimana didalamnya terdapat para penegak hukum, hakim dan pegawai pengadilan, dan merekalah sebenarnya yang membuat hukum secara nyata. Dengan begitu, masyarakat tetap melihat bahwa hukum tetap eksis, meskipun terkadang mengabaikan persoalan teoritis.

2. Madzhab Realisme Hukum Skandinavia

Madzhab realisme hukum tidak hanya berkembang di Amerika Serikat, tetapi merambah ke Skandinavia. Pemikiran realisme

masuk ke Skandinavia melalui tulisan-tulisan para yuris negara-negara Nordia, yang kritis terhadap sistem hukum di negaranya sendiri.

Sistem hukum di Skandinavia berbedapa dengan sistem hukum di negara-negara eropa lainnya. Di Skandinavia, kodifikasi hukum bisa dikatakan minim, namun hukum disana lebih berorientasi pada hasil putusan-putusan hakim. Dan inilah yang mendominasi dalam sistem hukum di Skandinavia.

Karakteristik realisme hukum di Skandinavia lebih dipengaruhi oleh pendekatan psikologisme etis. Psikologi hukum ini digunakan untuk menjelaskan fenomena hukum yang berkembang di masyarakat. Oleh karena itu, dalam pendekatan psikologi hukum mengkaji objek yang faktual. Karena itu, yang bersifat metafisik diabaikan dalam madzhab ini, seperti; konsep mengenai validitas hukum, eksistensi hak dan kewajiban hukum, hak dan kebendaan, semuanya itu dipandang imajiner oleh madzhab ini.

Karakteristik lain dari madzhab realisme Skandinavia ini adalah bercorak sosiologis, dimana hukum ditempatkan dan berinteraksi dengan kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, mereka menolak hukum yang bersifat abstrak dan metafisik.

Tokoh-tokoh realisme hukum di Amerika Serikat, antara lain: Oliver Wendell Holmes, Jerome Frank, dan Benjamin N. Cardozo. Sedangkan di Skandinavia ada, Axel Hägerström, dan Alf Ross.

BAB V
MADZHAB SEJARAH HUKUM

Dalam kesejarahannya, madzhab sejarah hukum lahir pada abad ke 19 atau pada tahun 1814. Pendiri madzhab ini adalah Friedrich Karl von Savigny melalui karya masterpiecenya yang berjudul *"Vom Beruf unserer Zeit fur Gezetgebung und Rechtwissenschaft"* (tentang seruan masa kini akan undang-undang dan ilmu hukum). Lewat karya inilah Savigny ditasbishkan sebagai Bapaknya madzhab sejarah hukum.

Karya Savigny di atas dipengaruhi oleh karya Mostesquieu, *"L' esprit des Lois"* (Semangat Hukum) yang terbit 1748. Dalam buku tersebut, Montesquieu mengemukakan bahwa ada relasi yang kuat antara jiwa suatu bangsa dengan hukum yang dianutnya. Hukum yang dilandasi dan dianut suatu bangsa sangat dipengaruhi oleh jiwa bangsa yang direpresentasikan oleh nilai-nilai dan tatanan sosial yang ada. Nilai dan tatanan social itu bersifat dinamis, sehingga berimplikasi pada dinamisnya hukum. Dengan kata lain bahwa dinamisasi nilai-nilai dan tatanan sosial menyebabkan dinamisasi pada hukum yang dipegang masyarakat.

Selain dipengaruhi Montesquieu, kelahiran mazhab sejarah hukum dipengaruhi oleh paham nasionalisme German yang timbul pada abad ke-19 yang dikenal dengan semboyannya *"Deutsch uber alles"*. Dua latar ini yang membawa Savigny dalam pergulatan pemikiran-pemikiran mengenai hukum.

Pokok-pokok pikiran Savigny yang kemudian dikembangkan madzhab sejarah hukum antara lain[3]:

1. Hukum tidak dibuat melainkan ditemukan

Menurut von Savigny bahwa hukum itu tidak hanya dalam bentuk undang-undang, tetapi hukum itu tumbuh dan berkembang bersama masyarakat.

Pandangan Savigny di atas, bisa dikatakan bahwa hukum diklasifikasikan pada dua bentuk yaitu: hukum secara tertulis *(recthen)* dan hukum tidak tertulis *(unrecthen).* Hukum yang secara tertulis bentuknya Undang-Undang. Sedangkan hukum yang tidak tertulis bentuknya nilai atau norma-norma yang ada dan berkembang di masyarakat. Hukum dalam bentuk yang *unrecthen* inilah yang menjadi penekanan dalam madzhab sejarah hukum.

Dengan demikian, dalam madzhab ini meyakini bahwa hukum sesungguhnya bukan sesuatu yang dengan sengaja dibuat oleh pembuat hukum. Hukum pada dasarnya tumbuh dan berkembang seiring dengan perkembangan masyarakat. Karenanya, hukum bersifat organis. Hukum tidak dengan sengaja disusun oleh pembentuk hukum. Hukum akan senantiasa berkembang dan menyesuaikan dengan perubahan sosial. Proses demikian merupakan proses yang alami atau tidak disadari karena menjadi bagian internal dalam lingkup pergaulan masyarakat.

2. Undang-undang tidak berlaku secara universal

Undang-undang merupakan bentuk dari hukum secara tertulis. Ia bersifat temporal dan spasial, hanya berlaku di suatu bangsa atau kelompok bangsa tertentu (semisal persekutuan) dan pada

3 Dikutip dari Zaenal Asikin, *Madzhab Sejarah Hukum*, lamanhttp://asikinzainal.blogspot.com/2012/10/mashabsejarah-hukum, dengan modifikasi penulis.

kurun waktu tertentu. Oleh Savigny, setiap bangsa dipandang mengembangkan kebiasaannya sendiri karena mempunyai bahasa, adat-istiadat, dan konstitusi yang khas. Curzon mengemukakan: "*Law is a special product of people's genius. Like language, it evolves gradually and embodies a people; it dies away when a people loses its individuality...Law have no universal validity; the apply solely to the nations in which they are created*"

"Hukum merupakan produk khusus dari sekelompok masyarakat. Seperti bahasa, hukum berkembang secara bertahap dan merupakan representasi dari masyarakat; hukum itu lenyap seiring dengan hilangnya identitas masyarakat (punahnya masyarakat). Hukum tidak berlaku secara universal; penerapannya terbatas pada bangsa dimana hukum itu dibuat".

3. Hukum Merupakan Perwujudan dari Jiwa Rakyat (volksgeist)

Ada hubungan yang organis (dinamis) antara hukum dengan kehidupan dan karakter masyarakat sebagai tumbuh dan berkembang dalam sejarah kehidupan masyarakat tersebut. Hukum yang hidup adalah hukum adat; hukum tersebut tidak dihasilkan oleh pembuat hukum (legislator) melainkan dari masyarakat itu sendiri, ditegakan oleh masyarakat itu pula. Hukum berakar dalam sejarah masyarakat, dibangun atas dasar kesadaran penuh, keyakinan, dan adat istiadat yang dianut masyarakat. "

G. Puchta, salah seorang murid Savigny mengemukakan bahwa semua hukum merupakan perwujudan dari kesadaran umum masyarakat *(volksgeist)*. Lebih lanjut, Puchta, sebagai dikutip oleh Satjipto Rahardjo dari Dias, mengemukakan:

"Hukum itu tumbuh bersama-sama dengan pertumbuhan dan menjadi kuat bersama-sama dengan kekuatan dari rakyat dan pada akhirnya ia mati manakala bangsa itu kehilangan kebangsaannya."

Savigny menolak supremasi akal dalam pembuatan undang-undang. Secara tegas, dia menolak paradigma bahwa hukum itu

dibuat, dan secara diametral dia menyatakan bahwa hukum itu ditemukan di masyarakat. Hukum ada di masyarakat, dan karenanya pembuatan undang-undang tidak begitu penting. Inilah yang oleh sebagian ahli dipandang sebagai pesimisme hukum, karena menolak upaya luhur manusia untuk menciptakan hukum yang akan mengarahkan manusia ke masa depan yang lebih baik, masa depan yang berlandaskan pada keadilan .

Satjipto Rahardjo memberikan contoh yang sangat sejalan dengan konsep mazhab Sejarah ini. Beliau menuturkan:

"Pada tanggal 2 Agustus 1985, sebuah Jumbo Jet Delta Airlines jatuh di Dallas dan menewaskan 137 orang. Segera sesudah malapetaka tersebut para lawyers dari kedua pihak, yaitu dari pihak korban dan perusahaan penerbangan, terjun ke lapangan dengan begitu cepat dan agresif. Suatu peperangan sengit dengan saling menuduh secara pahit dan imoral merupakan pemandangan yang menyusul tahun-tahun berikutnya. Ilustrasi yang bagus tentang cara berhukum di Amerika Serikat. Sepuluh hari sesudah peristiwa di Dallas tersebut, sebuah Jumbo Jet milik Japan Airlines jatuh di Gunung Ogura di Kepulauan Honshu. Tidak ada lawyers yang dengan agresif turun ke tempat kejadian, bagaikan burung gagak melihat bangkai. Hari-hari yang menyusul hanya diisi dengan suasan duka yang mendalam. Perusahaan Japan Airlines, secara penuh berusaha untuk mengevakuasi dan menolong baik korban maupun keluarganya. Sesudah semua beres, Presiden Japan Airlines menghadap kepada deretan korban dan keluarganya, membungkuk dalam-dalam, meminta maaf dan akhirnya mengundurkan diri dari jabatan. Anak-anak dari korban juga mendapat beasiswa dari perusahaan penerbangan tersebut. Itulah potret cara berhukum di Jepang".

Apa yang dikemukakan Satjipto tersebut merupakan representasi dari konsep volksgeist sebagai digagas mazhab Sejarah. Perbedaan cara berhukum antara AS dengan Jepang dilatari oleh faktor kesejarahan mereka. Perilaku agresif dan cenderung imoral

yang ditunjukkan oleh lawyers AS menunjukkan bahwa jiwa rakyat mereka didasarkan pada rasionalisme; suatu konstruk berpikir yang didasarkan pada kebenaran akal, sehingga aspek nurani cenderung terabaikan.Ini ditunjukkan dengan sikap saling curiga, menuduh satu sama lain, dan keinginan untuk menjatuhkan pihak lawan. Sementara di Jepang, kejadian tersebut ditanggapi secara positif, dengan berlandaskan pada keyakinan, ketulusan dan instrospeksi diri. Masyarakat Jepang dikenal sebagai bangsa yang mendasarkan pikiran dan perilakunya pada kokoro (nurani). Karenanya, tidak mengherankan jika terjadi kasus hukum seperti tersebut di atas, maka secara sukarela, masing-masing pihak berusaha saling menolong, memaafkan, dan berupaya menempuh rekonsiliasi semaksimal mungkin, karena tujuan hukum tertinggi mereka adalah kedamaian.

Inilah yang kemudian dipahami sebagai volksgeist atau jiwa rakyat. Jiwa suatu bangsa sangat menentukan bagaimana cara berhukum mereka, bagaimana mereka melihat, menginternalisasikan, dan mengaplikasikan aturan-aturan hukum dalam kehidupan sehari-hari. Cerminan jiwa suatu bangsa tercermin dari hukumnya dan karenanya, benar argumentas mazhab Sejarah, bahwa hukum tidak dibuat, melainkan ditemukan dan bersumber dari jiwa rakyat.

4. Hukum tidak dapat dipisahkan dari masyarakat atau sejarah suatu bangsa

Hukum, secara a priori tidak dapat dipisahkan dari sejarah suatu bangsa. Hukum yang berlaku di suatu negara harus dilihat dalam konteks sejarahnya. Karenanya, hukum yang tidak bersumber dari sejarah atau jiwa bangsa dianggap bukan hukum karena hanya akan menciptakan ketidakpastian dan bukan tidak mungkin justru menggiring ketidakadilan dalam masyarakat. Memahami hukum sebagai suatu kajian akademik-dialektis harus berlandaskan pada kajian historis-sosiologis, karena sejatinya sejarah

masyarakat merupakan akar dari hukum yang berlaku pada masyarakat tersebut.

Inti mazhab sejarah von Savigny berpangkal pada pendapat yang menyatakan bahwa di dunia ini terdapat bermacam-macam bangsa. Tiap-tiap bangsa tersebut punya Volkgeist (jiwa rakyat) sendiri-sendiri. Jiwa rakyat ini berbeda-beda, baik menurut waktu dan menurut tempat. Jadi, tidak masuk akal jika terdapat hukum yang berlaku universal dan pada semua waktu, kata von Savigny. Hukum, menurut von Savigny, sangat bergantung atau bersumber pada jiwa rakyat. Isi dari hukum itu ditentukan oleh pergaulan hidup manusia dari masa-ke-masa. Hukum menurut von Savigny berkembang dari suatu masyarakat sederhana yang pencerminannya nampak dalam tingkah laku semua individu kepada masyarakat yang modern dan kompleks di mana kesadaran hukum rakyat itu tampak pada apa yang diucapkan ahli hukumnya.

5. Aturan-aturan hukum (undang-undang) yang bertentangan dengan kesadaran hukum masyarakat (volksgeist) harus dibatalkan karena sifat aturan hukum tidak lebih penting dari kesadaran hukum tersebut

Adanya penolakan sekelompok masyarakat terhadap aturan perundang-undangan tertentu karena didasari oleh adanya pertentangan antara aturan-aturan hukum tersebut dengan kesadaran hukum masyarakat. Pertentangan tersebut, baik secara linier maupun diametral akan menimbulkan friksi secara tajam di masyarakat. Selain penolakan, tidak menutup kemungkinan adanya upaya untuk menggugurkan aturan perundangan tersebut, karena sekali lagi, jiwa rakyat adalah supremasi tertinggi, dan karenanya aturan hukum harus tunduk dengan jiwa rakyat tersebut.

Hal ini merupakan sesuatu yang lumrah atas penolakan sekelompok masyarakat terhadap aturan perundang-undangan tertentu karena didasari oleh adanya pertentangan antara aturan-

aturan hukum tersebut dengan kesadaran hukum masyarakat. Pertentangan tersebut, baik secara linier maupun diametral akan menimbulkan friksi secara tajam di masyarakat. Selain penolakan, tidak menutup kemungkinan adanya upaya untuk menggugurkan aturan perundangan tersebut, karena sekali lagi, jiwa rakyat adalah supremasi tertinggi, dan karenanya aturan hukum harus tunduk dengan jiwa rakyat tersebut.

Menilik lebih jauh tentang ajaran mazhab Sejarah, *volksgeist* (jiwa rakyat) merupakan episentrum paradigma yang dibangun dalam suatu konsep abstrak. *Volksgeist* menjadi teramat penting, terutama karena konsep ini menurut mazhab Sejarah adalah akar dari hukum itu sendiri. Hukum yang baik tidak akan terbangun jika volksgeist tidak dijadikan sebagai patron dalam perumusan dan pelaksanaannya.

Sebagaiman pendapat Charles Stamford, yang dikutip oleh Satjipto Rahardjo, mengatakan bahwa hukum yang dipenuhi dengan ketidakpastian (ketidakteraturan) tidak akan mungkin dapat mewujudkan ketertiban yang sempurna, baik dalam hukum itu sendiri maupun di masyarakat.

Pendapat C.Sampford ini dikenal dengan "the disorder of law" atau ketidakteraturan hukum. Sampford melihat bahwa hukum tidak cukup (not suficient) untuk dianggap sebagai sebuah sistem, karena antara satu aspek dengan aspek lainnya tidak saling berpadu secara linier dan reliabel. Misalnya, koruptor yang seharusnya dihukum berat (sesuai amanat undang-undang) dalam kenyataannya ternyata banyak yang dihukum "ringan" bahkan tidak jarang divonis bebas, meskipun secara formil-materil terbukti melakukan tindak pidana korupsi.

Belum lagi perilaku yuris yang sangat jauh dari idealitas aturan-aturan hukum, yang tidak menjadikan kode etik profesi sebagai patronase dalam menjalankan tugas, fungsi, dan tanggung jawabnya; yaitu penegakan supremasi hukum, menjadikan hukum sebagai panglima.

Perundangan-undangan sebagai *the ultimate law instrument* (instrumen utama hukum) banyak yang bertentangan dengan kehendak dan keinginan masyarakat (kesadaran hukum masyarakat). Peraturan-peraturan yang termaktub dalam undang-undang tidak jarang menabrak aspirasi masyarakat akan sebuah tatanan yang berkeadilan.

Dalam kaitan ini, mazhab Sejarah melihat hukum sebagai entitas yang organis-dinamis. Hukum bagi mazhab ini, dipandang sebagai sesuatu yang natural, tidak dibuat, melainkan hidup dan berkembang bersama masyarakat. Hukum bukanlah sesuatu yang statis, melainkan dinamis karena akan senantiasa berubah seiring dengan perubahan tata nilai di masyarakat.

Hukum bersumber dari jiwa rakyat *(volksgeist)* dan karenanya undang-undang tidak begitu penting. Cerminan jiwa suatu bangsa tercermin dari hukumnya dan karenanya, benar argumentasi mazdhab Sejarah, yaitu hukum tidak dibuat, melainkan ditemukan dan bersumber dari jiwa rakyat.

Jika dikaitan dengan pandangan Ibnu Khaldun dalam teori *ashobiyah* yang menyebutkan bahwa proses pembentukan hukum tidaklah dengan sendirinya. Hukum dibentuk atas konsolidasi dan solidaritas masyarakat.

Menurut Ibnu Khaldun, solidaritas masyarakat layaknya seperti *ka al-bunyâni masrşus* (seperti bangunan yang kokoh), elemen yang satu dengan elemen masyarakat lainnya saling menguatkan. Inilah jiwa solidaritas masyarakat, yang dalam bahasa Savigny disebut *volksgeist* (jiwa rakyat).

BAB VI

MADZHAB SOSIOLOGI HUKUM

Madzhab sososilogi hukum merupakan salah satu madzhab hukum yang kemunculannya didasarkan atas pandangan bahwa hukum tidak bisa dipahami atas dasar analisa logika semata, tetapi diperlukan pendekatan-pendekatan sosiologis. Aspek sosiologi dalam pendekatan hukum menjadi keharusan. Karena, melalui pendekatan sosiologi, segala sesuatu yang terkait dengan tingkat laku manusia dalam masyarakat dapat diketahui sebagai peristiwa hukum.

Madzhab sosiologi berpandangan bahwa pada dasarnya hukum bukan norma tetapi kebiasaan manusia yang menjelma dalam perbuatan atau perilakunya di masyarakat. Atas dasar tersebut, hukum bisa dikatakan sebagai fakta atau petunjuk yang mencerminkan kehidupan masyarakat. Untuk memahami yang hidup dan berkembang di masyarakat, maka seorang ahli hukum harus mempelajari perundang-undangan, keputusan pengadilan dan kenyataan sosial.

Kenyataan sosial merupakan bagian dari fakta hukum yang terbentuk oleh dan berkembang di masyarakat. Dengan demikian, menurut faham ini, pada hakekatnya proses pembentukan hukum tidak perlu diciptakan oleh negara, karena hukum sebenarnya tidak merupakan pernyataan-pernyataan tetapi terdiri dari lembaga-lembaga hukum yang diciptakan oleh kehidupan golongan dalam masyarakat. Hakim bebas dalam menggali sumber-sumber hukum yang

terdapat dalam masyarakat, yang berwujud kebiasaan-kebiasaan, perbuatan-perbuatan dan adat. Oleh karenanya mazhab sosiologis disebut juga mazhab hukum bebas atau *freie rechtsschule*.

A. MADZHAB SOSIOLOGI HUKUM

Ada dua madzhab yang berpengaruh dalam sosiologi hukum, yaitu:

1. Madzhab Positivism.

Madzhab ini lebih dominan membicarakan kejadian yang dapat di indera secara kasat mata. Mereka tidak mau memasukan hal-hal yang bersifat supranatural tidak dapat diamati dari luar, seperti *value* dan tujuan. Penggagas madzhab ini yang terkenal adalah Donald Black. Menurut Black, ia hanya berurusan dengan fakta yang dapat diamati (*observable fact*). Ia tidak boleh memikirkan tentang adanya tujuan hukum, maksud hukum, nilai dalam hukum dan lain-lain. Hukum adalah apa yang kita lihat ada dan terjadi dilakukan dalam masyarakat. Atas dasar, titik tolak madzhab sosiologi hukum berangkat dari kenyataon yang jelas dari masa dominasi gereja (*teologis*) dan para pendukungnya (*metafisik*), digantikan oleh kaum industrialis dan intelektual, yang tidak lain adalah kaum positivistis itu. Yang melatarbelakangi tumbuhnya sosiologi dalam filsafat positivisme itu adalah sebagai berikut:

- Semua pengetahuan harus didasarkan atas pengamatan empiris, baik itu alam, manusia dan masyarakat.

  Pengamatan harus diberi nilai tinggi dari suatu gagasan (*reprensentation*). Lihat Yesmil Anwar & Adang, *Pengantar Sosiologi Hukum*, PT. Grasindo, Jakarta, 2008, hlm.130-131

- Dengan demikian, pengetahuan yag benar atau ilmiah, yang empiris dan yang bukan diturunkan dari agama dan filsafat. Itulah yang dikatakan positivisme sebagai pemikiran sosiologi awal.

2. Madzhab Normativism

Menurut aliran ini, hukum bukan merupakan fakta yang teramati tetapi merupakan suatu institusi nilai. Hukum mengandung nilai-nilai dan bekerja untuk mengekspresikan nilai-nilai tersebut dalam masyarakat. Menurut aliran ini, hukum bersifat derivartif, karena itu tidak dapat dipisahkan dari institusi primer seperti politik dan ekonomi.

B. Para Tokoh Sosiologi Hukum dan Pemikirannya

1. Durkheim

Karya Durkheim, *Division du Travail Social*, menjelaskan masalah hubungan antara bentuk-bentuk kemasyarakatan dan jenis-jenis hukum. "Lambang kesetiakawanan sosial yang tampak (dianggap sebagai suatu kesetiakawanan yang sungguh-sungguh, yakni sebagai suatu bentuk kemasyarakatan) adalah hukum". Alvin S. Johnson, *Sosiologi Hukum*, Rineka Cipta, Jakarta, 2006. Hlm. 103

Durkheim, banyak jasanya untuk perkembangan sosiologi hukum yang sistematis (dengan menelaah hubungan antara tipe-tipe hukum dan masyarakat-masyarakat yang serba meliputi).

Sosiologi hukum itu harus membedakan antara jenis-jenis hukum. Klasifikasi pertama yang perlu diadakan ialah antara hukum yang bersesuaian dengan kesetiakawanan mekanis atau kesetiakawanan karena perbedaan. Hukum yang bersesuaian dengan kesetiakawanan **mekanis** ialah hukum pidana dan hukum yang bersesuaian dengan kesetiakawanan **organis** ialah hukum keluarga, kontrak dan dagang, hukum prosedur, hukum administratif dan konstitusionil. Dua tipe pengaturan hukum yang pararel dengan dua tipe kesetiakawanan yang berlawanan dijelmakan dalam dua jenis sanksi-sanksi yang terorganisasi yang berlain-lainan: hukum yang timbul dari kesetiakawanan mekanis diiring dengan sanksi-sanksi yang sifatnya mengekang dan hukum yang

timbul dari kesetiakawanan yang organis diiringi oleh sanksi-sanksi yang sifatnya memulihkan.

Sanksi yang sifatnya mengekang (*repressive*) adalah suatu sanksi yang berarti suatu celaan dari masyarakat, suatu penghinaan terhadap kehormatan, baik dalam bentuk hukuman mati atau hukuman badan, penghapusan kemerdekaan dan lain-lain atau semata-mata pencelaan dimuka umum. Sesungguhnya sanksi-sanksi represif (mengekang) dan hukum pidana yang mengiringinya melindungi persamaan-persamaan sosial yang paling hakiki. Sebaliknya sanksi-sanksi yang bersifat memulihkan, melindungi diferensiasi masyarakat dalam fungsi-fungsi yang khusus, dalam kelompok-kelompok yang kecil, dalam kegiatan-kegiatan pribadi yang diindividualiskan. Hukum ***restitutif*** menjamin pembagian bebas kerja sosial, yang sendirinya merupakan suatu akibat: "diasosiasikan dengan idaman kolektif yang lebih luwes, yang membolehkan pengkhususan".

Durkheim mendapatkan bukti bagi adanya persesuaian antara hukum yang mengekang dan kesetiakawanan mekanis, antara hukum yang memulihkan dan kesetiakawanan organis. Sesungguhnya sanksi-sanksi refresif (mengekang) dan hukum pidana yang mengiringi persamaan-persamaan sosial yang paling hakiki. Dalam suatu masyarakat yang kesetiakawanan organis, suatu kesetiakawanan di antara mereka yang sejenis, menjadi berkuasa, maka sebagian terbesar dari hukum membebaskan diri dari hukum pidana, bahkan mulai menguasai hukum pidana itu. Kemudian Durkheim membedakan hukum kontrak dari hukum yang berada di luar kontrak (hukum rumah tangga, hukum serikat buruh, hukum konstitusionil dan lalin-lain). Demikian pula, menurut Durkheim kesetiakawanan organisasi seolah-olah runtuh menjadi apa yang dinamakan sendiri kesetiakawanan kontrak atau kesetiakawanan yang membatasi dan sauatu kesetiakawanan yang lebih erat dan lebih positif yang boleh dianggap sebagai kesetiakawanan karena saling masuk memasuki atau setengah

peleburan. Tetapi dalam penyelidikan-penyelidikannya yang kemudian, Durkheim agak kurang optimis terhadap revolusi hukum. Bahkan dalam karyanya *Deux lois de le'volution penale* (1900), ia memisahkan Negara dari setiap ikatan yang perlu dengan kesetiakawanan organis dan menegaskan peranannya yang merdeka sebagai suatu faktor dalam evolusi hukuman-hukuman selama masih berdasarkan penguasaan. Hukum menjadi semakin keras sesuai dengan semakin rendahnya tipe masyarakat dan semakin mutlak kekuasaan pusatnya.

Pada hakikatnya, dimana Durkheim melihat identitas atau persamaan, di sana ada berbagi kombinasi: hukum kerjasama, boleh jadi bersifat represif dan bersanksikan sanksi-sanksi yang sifatnya restitutif dan paksaan-paksaan yang bersyarat (hukum mengenai perusahaan-perusahaan dagang, trust-trust dan pabrik-pabrik dewasa ini). Namun terdapat pengabaian setelah ia meninggal dunia (revue Metaphysique, 1930). Adapun pengabaian analisis permasalahan itu antara lain:

- Pentingnya kedudukan sosiologi hukum genetis dengan sendirinya memusatkan perhatian Durkheim kepada masyarakat yang menyeluruh dan bukan kepada kelompok-kelompok bawah.
- Durkheim cenderung kepada monisme social dan hukum: menyusun kelompok-kelompok bawahnya dalam suatu hierarki yang rapi, dan kelompok kelompok profesional senantiasa dibawahakan kepada Negara, yang jauh lebih tinggi daripada masyarakat internasional.

Dalam bahasan-bahasan yang konkret mengenai hukum, realismenya mengenyahkan idealismenya yang hampir saja membawa dia kembali kepada konsepsi hukum sebagai suatu epiphenomena sederhana, suatu proyeksi subjektif: itulah sebabnya lebih diutamakan penyelidikan genetis.

2. Duguit, Levy dan Hauriou

Tiga peletak dasar sosiologi hukum bangsa Perancis, Leon Duguit (w.1938), Emmanuel Levy dan Maurice Hauriou (w.1930), sampai pada sosiologi hukum bukan dari sosiologi, tetapi ilmu hukum. Dua tokoh tersebut dianggap sebagai murid-murid Durkheim, tetapi Hourioulah yang meneruskan mencari sintesa antara realisme dan idealisme sebagai suatu dasar bagi sosiologi hukum. Sebaliknya Duguit mengganggap dirinya "realistis dan bukannya naturalistis" dalam orientasinya, sedang Levy cenderung kepada subjektivismenya yang sangat idealistis.

Leon Duguit tidak begitu mengindahkan bahasan sosiologi hukum itu sendiri, melainkan lebih mementingkan penggunaannya dalam ilmu hukum yakni tekhnis sebagai seni dari sistematisasi hukum yang benar-benar berlaku, khususnya hukum konstitusionil. Diantara karya Duguit yang berkaitan langsung dengan masalah-masalah sosiologi hukum, *L'Etat* (1901-1903) terutama sekali dikhususkan yang berkaitan dengan masalah-masalah umum. Sebagaimana halnya Durkheim, Duguit pun menghubungkan semua hukum itu dengan kesetiakawanan *de facto*, yakni ikatan sosial. Duguit setelah mendapatkan bahwa dalam masyarakat yang beradab, ada kesetiakawanan organis, memusatkan perhatiannya pada hubungan antara hukum yang timbul dari kesetiakawanan ini (hukum objektif) dan Negara.

Hukum objektif yang timbul dari kesetiakawanan yang semata-mata menguasai *milieusosial* yang berlawanan dengan Negara, adalah bebas dari pernyataan kehendak, karena kehendak tidak dapat berbuat lebih selain daripada mengakuinya dan dapat menghasilkan akibat-akibat hukum hanya dengan menundukkan kepada "hukum objektif". "Berbicara tentang hak-hak individu, hak-hak masyarakat, hak-hak kelompok, adalah membicarakan segala sesuatu yang tidak ada". Hukum objektif yang timbul dari kesetiakawanan sosial "tidak memungkinkan paham tentang suatu hak masyarakat kolektif untuk memerintah individu dan

juga hak individu untuk memaksakan kepribadiannya kepada masyarakat kolektif dan individu-individu lainnya". Organisasi yang dilihat dari sudut hukum, tidak lain adalah gabungan yang saling berkaitan dengan berbagai macam pembagian wewenang serta tugas-tugas, yakni melalui saling resap-meresapi di antara hak-hak, yang diberikan untuk menyelenggarakan fungsi-fungsi tertentu. Hukum yang tidak terorganisasi dan spontan "adalah lebih tua dan lebih unggul daripada Negara", bukan hanya unggul dari kekuasaan Negara, juga lebih unggul dari tata tertib Negara dan lembaga Negara, itu sendiri. "Campur tangan pembuat undang-undang tetap tidak mampu mengubah hukum yang spontan dan terorganisir: "segala apa yang dapat diperbuatnya hanya sekedar merumuskan hukum yang dinamis yang telah ada terlebih dahulu, yang selalu melampaui limitnya". Pada akhir kariernya, Duguit terpaksa, apabila ia berbicara tentang kesetiakawanan dan hukum, untuk memperhatikan unsur psikologis dan aspirasi-aspirasi terhadap keadilan. "Yang membuat hukum itu adalah kepercayaan, yang meresap ke dalam kalbu pada suatu masa di suatu tempat tertentu, bahwa suatu peraturan tertentu bersifat imperatif. Kalau kalimat tersebut dihubungkan dengan kaidah berarti: adil menurut perasaan keadilan yang berlaku ketika itu".

Tipologi hukum masyarakat yang meliputi segala-galanya dewasa ini, sebagaimana yang dilakukan Duguit, bermaksud untuk menggambarkan perubahan-perubahan sistem hukum pada bagian kedua dari abad ke-19 dan dalam abad ke-20. Bentuk-bentuk kolektifitas dari Negara mulai zaman Romawi kuno Kerajaan Jacobin, hingga Napoleon, yang diasosiasikan dengan asas kedaulatan "yang hanya merupakan nama lain untuk hak subjektif Negara untuk Pemerintah", "sedang mengalami kematian", yang harus diganti dengan "federalisme fungsionil dari jawatan-jawatan umum yang disentralisasikan", yang "mengurus dirinya sendiri di bawah pengawasan pemerintah. Demikianlah di zaman seka-

rang ini, karena dekade "konsepsi imperialistis tentang hukum antar bangsa" dan " konsepsi individualistis tentang hukum privat", maka munculah "tata tertib hukum yang realistis, sosialistis dan objektif", dan yang sendirinya merupakan hasil suatu hari dalam sejarah. Penyelidikan Duguit, cenderung terlalu dogmatis, diresapi oleh asas realivitas. Sedangkan uraian-uraian genetisnya adalah jelas tidak bebas dari suatu prasangka tertentu, suatu hasrat untuk membuktikan bahwa evolusi hukum saat ini membenarkan premis-premis teoretikusnya, realisme sensualisnya, dan lain-lain.

Jasa Duguit terutama sekali terletak dari caranya ia memperlihatkan adanya masalah-masalah tertentu yang tidak dilihat oleh Durkheim (hukum yang spontan tidak terorganisasi, hukum dan Negara), dan bukan dalam caranya memecahkan masalah-masalah itu. Jika Duguit berusaha memutar sintesa sosiologis Durkheim ke arah suatu realisme, maka sebaliknya Emmanuel Levy, mencoba memberinya orientasi yang semata-mata bersifat subyektif dan idealistis. Levy mengejar tujuan dari pengembangan "pandangan hukum sosialistis", dari menemukan jiwa hukum di masa depan yang sesuai dengan keyakinan-keyakinannya. Ia mengatakan bahwa perubahan hukum sekarang melalui perubahan-perubahan kepercayaan kolektif. Ia menganalisa evolusi sekarang dari psikologi kolektif hukum. Bagi Levy hukum yang spontan ini semata-mata berupa "hukum kolektif" dan di lain pihak, sebagai kesadaran fenomena, sebagai sifat dasar kita, dan kemutlakan kita. Semua hubungan hukum berubah menjadi hubungan-hubungan antara orang-orang yang menyertai dalam kepercayaan-kepercayaan, pada hakikatnya hubungan-hubungan yang bersifat membatasi dan negative, yang di dalamnya tersimpul subyek-subyek yang terisolir dan bertentangan. Karena gagal mengutarakan masalah bentuk-bentuk hubungan masyarakat, Levy akhirnya mereduksi semua ikatan masyarakat terhadap hubungan-hubungan dengan orang-orang lain (*alter, ego*), menjadi hubungan-

hubungan saling keterkaitan dan saling bersatu: dengan mengabaikan interpenetrasi dan peleburan sebagian-sebagian dan demikian kembali kepada konsepsi-konsepsi tradisional-individualistis. Levy telah memberikan kita suatu uraian tajam tentang perubahan-perubahan milik serta tanggungjawab dalam masyarakat kapitalis modern, yang menuju ke arah suatu hukum berdasarkan nilai-nilai yang tidak tetap, yang dipengaruhi dan tergantung kepada keyakinan dan jaminan kolektif terhadap resiko yang timbul dari ketidaktetapan itu.

Berlawanan dengan realisme sensualis Duguit dan idealisme subyektivistis Levy, Maurice hauriou, seperti Durkheim, berusaha mencari suatu dasar yang "idealistis-realistis" bagi sosiologi hukum. Menurut Maurice Hauriou, gagasan-gasan ini member perlawanan dan bertindak sebagai objeknya. Tetapi gagasan-gagasan serta nilai-nilai ini tidak diperoleh melalui perangkaan atau demonstrasi, karena telah dikhususkan dan tersimpul dalam kenyataan yang mengelilingi kita. Hanya pengalaman langsung yang diperluas memungkinkan kita memahami gagasan-gagasan dan niali-nilai itu. Sosiologi hukum Hauriou yang mengutamakan analisis terhadap lapisan-lapisan keseimbangan yang merupakan "lembaga", yakni: kenyataan sosial hukum, pada suatu pihak tertuju kepada masalah-masalah sistematis, pada pihak lain tertuju masalah-masalah yang berkenaan dengan tipologi hukum dari kelompok-kelompok, yang sayang sekali tidak dibedakan dari mikrososiologi hukum.

Hauriou membedakan dua jenis lembaga yaitu, lembaga-lembaga kelompok, badan-badan sosial dan apa yang dinamakan *"thing institution"* atau lembaga perizinan yang digunakan untuk berhubungan dengan yang lainnya. Ia menyinggung masalah bentuk-bentuk kemasyarakatan sebagai tempat-tempat lahirnya berbagai macam hukum, tetapi karena ia tidak mengadakan pembedaan jelas antara mikrososiologi dan makrososiologi hukum, maka ia pun segera pula meninggalkan persoalan untuk menya-

makan ini dengan persoalan "kehidupan hukum bathiniah dan lahiriah" dari satuan-satuan kolektif yang nyata. Kekuatan yang dipergunakan Hauriou untuk menegaskan kemampuan tiap-tiap lembaga kelompok untuk menciptakan keranga hukumnya sendiri, ketegasan yang diperlihatkan dalam mengutarakan masalah keserbanajemukan hukum, memaksanya menelaahtipologi hukum dari kelompok-kelompok tertentu yang khas. Tetapi tipologi kelompok-kelompok ini, tidak begitu diperkembangkan seluas-luasnya oleh Hauriou dan tidak merupakan kemajuan yang jelas. Ini disebabkan:

- Karena sama sekali tidak ada pertimbangan mikrososiologis di dalam setiap kelompok, seharusnya memperhatikan adanya berbagai bentuk kemasyarakatan yang menentang dan menyeimbangkan satu sama lain dengan cara yang khas.
- Karena tipe-tipe kelompoknya yang kompleks, terdiri dari berbagai jenis hukum yang timbul dari masyarakat, maka semuanya tidak dapat ditentukan cirri-cirinya.

Akhirnya, ketiadaan analisis mikrososiologis membuatnya ragu-ragu untuk mengakui bahwa kepentingan umum dapat diwakili oleh kelompok-kelompok lain yang bukan Negara, dan menjelang akhir kariernya keragu-raguan ini meneyebabkan (terpengaruh oleh St. Thomas) menyatakan secara dogmatis, bahwa Negara adalah "lembaga terpenting di antara segala lembaga", lembaga yang paling sempurna dan paling utama "yang mewakili kepentingan umum".

3. Max Weber dan Eugene Ehrlich

Menurut Max Weber semua sosiologi hukum direduksikan menjadi kemungkinan-kemungkinan atau "kesempatan-kesempatan" dari kelakuan sosial, menurut suatu sistem yang koheren dari aturan-aturan yang diselenggarakan oleh ahli hukum bagi suatu

tipe masyarakat tertentu. Pendekatan Weber terhadap penggunaan metode pemahaman secara interpretatif dalam arti-arti bathin perbuatan-perbuatan untuk sosiologi, suatu metode yang bermanfaat bagi perdamaian dan kerjasama antara sosiologi hukum dan filsafat hukum. Sedangkan Erlich membuktikan kenyataan bahwa jikalau sosiologi hukum hanya mengambil sistematisasi ilmu hukum sebagai titik tolak, maka sosiologi hukum itu tidak akan memahami tujuannya yang sebenarnya, yakni kenyataan hukum integral yang mentransendikan semua skema "dalil hukum bersifat abstrak" atau aturan-aturan mengenai persengketaan. Dalam tiga karyanya yang terutama, *Beitrage zur Theorie der Rechtsqullen* (1902), *Grundlegung der Sozioligie des Rechts* (jilid pertama 1913, jilid kedua 1928) dan *Die Juristische Logik* (1919) Ehrlich menyelenggarakan dua tugas yaitu:

- Ia hendak menunjukkan bahwa apa yang dinamakan "ilmu hukum" yang diselenggarakan oleh para ahli hukum adalah semata-mata suatu teknik yang bersifat relatif dimaksudkan untuk mencapai ujuan-tujuan praktis dan sementara waktu, dan berkat sistematisasi khayali, tidak mampu memahami apapun kecuali kulit yang paling luar dari kenyataan hukum integral dan spontan dalam segala tingkat kedalamannya.
- Kenyataan bahwa ilmu hukum dogmatis-normatif bukanlah suatu ilmu melainkan semata-mata suatu teknik yang diapakai untuk mencapai tujuan-tujuan pengadilanyang bersifat temporer, menjadi sangat jelas apabila diketahui bahwa asas-asas yang biasanya dianggap bersumber pada logika hukum yang tidak berubah-ubah hanyalah penyesuaian kepada keadaan-keadaan kesejarahan yang sangat konkret.

Demikianlah postulat dari apa yang dinamakan dengan logika hukum yang sesungguhnya tidak ada sangkut pautnya dengan logika yang sebenarnya. Yaitu:

a. Pengabaian kebebasan bagi hakim, yang terikat oleh dalil-dalil yang diterapkan terlebih dahulu.

b. Tergantungnya segala hukum kepada Negara.

c. Kesatauan hukum yang disamakan dengan keruntuhan sistematis dari dalil-dalil hukum.

4. O.W. Holmes

Holmes menekankan perlunya bagi sarjana hukum yang berkaitan dengan pekerjaannya memberikan perhatiannya kepada penelaahan-penelaahan yang obyektif dan empiris dari kenyataan sosial yang aktual, sebagaimana yang dilakukan oleh ilmu-ilmu sosial, khusunya sosiologi.

Holmes berpandangan bahwa definisi bukanlah tentang ilmu hukum yurisprudensi an sich , tetapi tentang hukum itu sendiri sebagai ramalan tentang apa yang dilakukan oleh pengadilan-pengadilan membatasi programnya yang luas dari sosiologi hukum dengan memusatkan perhatiannya kepada penggambaran satu lapisan kedalaman dari kenyataan hukum saja, yang berhubungan dengan kegiatan pengadilan-pengadilan.

5. Roscoe Pound

Sosiologi hukum di Amerika Serikat telah menemukan ketelitian yang sangat terperinci dan meluas, berkat penemuan ilmiah Roscoe Pound, pakar tiada tandingannya dari mazhab "ilmu hukum sosiologis yurisprudensi". Pound lebih mengutamakan tujuan-tujuan praktis, yaitu antara lain:

a. Menelaah "akibat-akibat sosial yang aktual dari lembaga-lembaga hukum dan doktrin-doktrin hukum", Ia lebih memandang kepada kerjanya hukum daripada isi abstraknya.

b. Mengajukan "studi sosiologis berkenaan dengan studi hukum untuk mempersiapkan perundang-undangan".

c. Menciptakan "efektifitas studi tentang cara-cara membuat peraturan-peraturan dan memberi tekanan kepada tujuan-tujuan sosial yang hendak dicapai oleh hukum dan bukannya kepada sanksi".

d. Studi "sejarah hukum sosiologis" yakni tentang akibat sosial yang telah dihasilkan oleh doktrin-doktrin hukum dan bagaimana cara menghasilkannya.

e. Membela apa yang telah dinamakan pelaksanaan hukum secara adil dan mendesak agar ajaran-ajaran hukum harus dianggap petunjuk-petunjuk ke arah hasil-hasil yang adil bagi masyarakat dan bukannya terutama sekali sebagai bentuk-bentuk yang tidak dapat dirubah.

f. Akhirnya tujuan yang hendak dicapai dari keseluruhan ialah agar lebih efektifnya usaha untuk mencapai maksud-maksud serta tujuan-tujuan hukum.

Penandasan Pound lebih kepada kepentingan-kepentingan sosial, yang terkadang sering terjadi benturan kepentingan sosial.

6. Benjamin Cardoso

Sosiologi hukum Hakim Cardoso ini bertolak dari perenungan tentang perlunya memperbaharui teknik hukum yang actual dengan menutup jurang antara teknik hukum itu dan kenyataan hukum yang hidup dewasa ini. Karya pertamanya, *The Nature of Judicial Proses* (1921, edisi ke-8, 1932) bertujuan untuk menunjukan bahwa "*ketidaktetapan yang semakin bertambah oleh keputusan pengadilan*" adalah suatu manisfestasi yang tidak dapat dicegah dari kenyataan bahwa proses pengadilan "bukanlah penemuan, melainkan penciptaan" penciptaan yang diperhebat oleh situasi sesungguhnya dari kehidupan hukum. Situasi ini terdiri

atas kenyataan "bahwa untuk setiap tendensi kelihatannya orang harus mencari tendensi-lawan, dan bagi setiap peraturan harus dicariakn lawannnya pula.

Melalui konsep sempit dari metode sosiologi yang diperlengkapi dengan metode logika secara analog, dan juga metode tradisi dalam proses pengadilan bahwa Cardozo mengawali bukunya dan dalam beberapa hal. Kecenderungan *teologikal-sosiologikal* inilah yang mendorong Cardozo, melalui putusan-putusan pengadilan, mencari yang bertindak sebagai penengah dari antara pergerakan dan stabilitas luar biasa, ketidaktentuan dan keamanan. Ia menyatakan bahwa "adat kebiasaan" hanya menjadi hukum jika mendapat sanksi atau mampu mengadakan sanksi demi pengadilan. Ia bersandar pada definisi Holmes tentang hukum sebagai suatu ramalan tentang apa yang akan dilakukan oleh pengadilan. Menurut Cardozo, cukup memadai untuk menentapkan kemungkinan berhasil bahwa adat kebiasaan pada suatu hari akan dapat berwujud sebagai suatu pertimbangan untuk menganggapnya sebagai hukum.

Buku terakhir Cardozo, *Paradoxes of Legal Sciences* (1982) yang paling berkesan dari antara karya-karyanya, maju selangkah lagi ke arah sosiologi hukum yang bebas dari tehnik yuridis (yurisprudensi) dan yang bertugas sebagai satu dasarnya. Bahwa sosiologi hukum haruslah dibimbing oleh kesadaran. Dinamisme yang serba nisbi dan anti konseptualisme mulai menguasai pemikiran-pemikiran terkahir Cardozo, yang disokong oleh suatu renungan tentang partikularisme, kekhususan, nilai-nilai konkret, dan oleh pluralisme, kemajemukan sosiologis.

C. Realisme Hukum dan selanjutnya

K.M. Lewelyn dan Thurman Arnold. Mazhab neo-realistis yang berkembang selama sepuluh tahun terakhir ini merupakan suatu reaksi yang sengit terhadap orientasi "*sociological yurisprudence*" yang bersifat terutama sekali teleologis dan moralistis. Erat bertalian

dengan nama-nama K.N. Lewelyn, Thurman Arnold, Walter W. Cook, H.E. Yntema, L. Green, Underhill Moore, H.Oliphant, Max Radin, Yerone Frank, E.W. Robinson dan Charles E. Clark, aliran ini hanya sama dengan sikap negative daripada juru bicaranya. Mereka berusaha untuk menghapuskan pertimbangan-pertimbangan teleologis dan penilaian-penilaian buruk, bukan saja dari sosiologi hukum melainkan juga ilmu hukum sendiri.

Para realis-realis hukum *(legal realist)* itu semuanya memulai dengan interprestasi yang sangat sempit dan sungguh-sungguh buruk dari definisi hukum Holmes, yakni hukum sebagai "ramalan tentang apa yang dilakukan oleh pengadilan-pengadilan. Maka Lewelyn menulis dalam karyanya yang pertama: apa yang diperbincangkan oleh para pembesar (hakim-hakim atau polisi-polisi atau klerk-klerk atau sipir-sipir atau ahli-ahli hukum). Demikian pula Frank: hukum adalah suatu keputusan dari suatu pengadilan. Realisme hukum saat ini mempunyai arti 'sensualisme naturalistis", yakni suatu keperluan sederhana untuk menggantikan penilaian-penilaian berdasarkan kenyataan, yakni "serba pengalaman" (empiricism), istilah yang dapat mempunyai berbagai arti, yakni anti-konseptualisme, yakni irrasionalisme decisionistis dan actualistis irrationalism yang tidak perlu bersifat sensualistis atau realistis dan lain-lainnya.

K.N. Lewelyn menyatakan dalam bukunya yang pertama, bahwa yang dapat menjadi dasar ilmiah dari ilmu hukum hanyalah sosiologi hukum: "suatu hal yang tak dapat dihindarkan untuk member kepada sosiologi hukum kemungkinan untuk melakukan pekerjaannya sendiri, tanpa gangguan, sebelum hasil-hasilnya yang pasti dapat digunakan terhadap ilmu hukum (Jurisprudensi)". Sosiologi hukum menyimpulkan adanya "konsepsi masyarakat sedang bergerak, dan bergerak jauh lebih cepat daripada hukum, sehingga selalu ada kemungkinan, bahwa setiap bagian hukum memerlukan pemeriksaan kembali untuk menentukan apakah ia masih sesuai dengan masyarakat. Lewelyn merasa juga adanya kebutuhan-kebutuhan yang di-

hadapinya, dan ia berusaha meloloskan diri dari kebuntuan-kebuntuan dengan menambahkan kepada salah satu bahasan-bahasannya tentang definisi hukumnya yang asli, pernyataan bahwa bukannya semata-mata kelakuan resmi, melainkan juga "kelakuan orang-orang awam adalah sebagian dari hukum" *(A realistic Jurisprudence)* atau sebagaimana ia pernah menuliskan "hukum adalah apa yang dilakukan sesungguhnya oleh pengadilan-pengadilan atau orang-orang (Some Realism About Realism). "Cara-cara hukum dipergunakan untuk menunjukan sesuatu kelakuan atau perbuatan yang jelas menurut hukum adalah menurut sifatnya, coraknya, artinya atau akibatnya".

D. Beberapa Mazhab Dewasa ini

Di Perancis studi-studi terbaru di lapangan sosiologi hukum pada umumnya memusatkan usahanya kepada suatu penguraian dari percobaan-percobaan dalam hukum kepada suatu studi mengenai corak-corak khas hukum serikat-serikat dagang yang berlawanan dengan hukum Negara. Maximo Lorey, *Le Code Civil et le Droit Nouveau* (1906) *La Coutume Ouvriere* dua jilid (1931); *Les Tendaces du Pouvoiret de la Liberte en France au Xxe siècle* (1937) menyumbangkan suatu contoh jenis studi ini, yang hanya berdasarkan pengamatan deskriptif dari corak ragam empiris dan dibebaskan dari segala tuntutan dan kecenderungan yang dogmatis. Penulis-penulis lainnya mengikuti tipe penyelidikan yang sama. Di antara mereka ialah Cruet (*la Vie du Troit et l'lmuissance des Lis*, (1914) dan terutama sekali, Gaston Morin (*La revolte de Faits Contre le Code, 1920 dan La Loi et el Contrat*: *la Decadence de leur Souverainete*, 1927). Analisis sistematis masalah-masalah sosiologi sukma manusia, terutama sekali dibawah aspek mikrososiologi serta tipologi hukum pengelompokan, mengilhami karya-karya penulis ini.

Di negara-negara Anglo-Saxon, perkembangan teori-teori pluralistis dalam ilmu politik sejajar dengan aliran yang lebih baru dari sosiologi hukum di Perancis. Dirumuskan untuk pertama kalinya

dalam G.D.H Cole, *Social Theory* (1920) dan Harold J. Laski, *Authority in the Modern State* (1919) dan juga J.A Hobson, *The Guilds and the State* (1918), aliran ini menarik perhatian terutama sekali karena pertaliannya dengan "sosialisme gilda". Pluralisme politik dinyatakan sangat terperinci sekali dalam Laski, " *A grammar of Politics* (1926), dan ada beberapa penganutnya di Amerika Serikat (cf. W.F. Shepart, *Political Science",* dalam H.E Barnes, *History And Prospects of Social Science,* dan dilanjutkan oleh Mary P Follet, The New State, 1918, Creative Experience, 1924). Tetapi aliran ini memusatkan usaha-usahanya khusus kepada masalah-masalah teleologis dan praktis tentang reorganisasi Negara dan masyarakat dewasa ini daiatas dasar perseimbangan baru dari kelompok-kelompok.

Di Jerman, Hugo Sinzheimer, *De Taak der Rechtssociologie* (1935), didahului dengan berbagai kerja persiapan yang penting oleh penulis yang sama tentang hukum perburuhan, khususnya *Die Soziale Selbstbestimmung in Recht* (1916), dan Die *Sozilogisce Methode in der Privaterchswissenchaft* (1909). Sinzheimer, yang mendasarkan pendapat-pendapatnya serentak atas Gierke, Erlich dan Weber, mengemukakan masalah asasi tentang diferensiasi serta hierarkisasi dari bebagai bagian sosiologi hukum. Ia mengusulkan untuk mengadakan perbedaan antara:

a. Sosiologi hukum deskriptif
b. Sosilogi hukum kritis
c. Sosiologi hukum genetis, dan
d. Sosiologi hukum teoritis

Sosiologi hukum kritis menyelidiki masalah perwujudan norma-norma dalam kelakuan kolektif yang efektif. Sosiologi hukum teoritis menyelidiki pengaruh unsur-unsur rohani maupun segi-segi morfologi serta ekonominya pada susunan kenyataan hukum. Sosiologi hukum deskriptif semata-mata mengumpulkan fakta-fakta tentang kehidupan hukum dalam berbagai masyarakat. Sosiologi hukum genetis mengikuti perubahan-perubahan hukum menurut lingkung-

an-lingkungan serta zaman-zaman konkret. Sosiologi hukum kritis adalah berdasarkan sosiologi deskriptif, sosiologi hukum genetis bersandar kepada kedua sosiologi hukum tersebut, sedangkan sosiologi hukum teoritis memahkotai bangunan itu.

Diantara tulisan-tulisan sosiologi hukum genetis di Eropa Tengah, yang diterapkan pada masyarakat dewasa ini, harus dicatat secara khusus karya seorang Austria, Karl Renner, *Die Rechtsintute des Privatrechts und ihre Soziale Funktion* (1922), yang rencananya terbit dengan judul "Die soziale Funktion des Rechts" (1904) dalam Marxstudien, Jilid V, buku ini menentang kerangka hukum yang tidak dapat diubah-ubah dengan akibat-akibat ekonomi dibawah pemerintahan kapitalisme.

BAB VII

HUKUM SEBAGAI PRANATA SOSIAL

Secara bahasa, pranata sosial memiliki padanan dengan kata *sosial institution*, yang berarti (lembaga sosial). Sedangkan dalam bahasa German terambil dari kata *soziale gebilde* yang berarti bangunan sosial atau kemasyarakatan. Kemudian, kata tersebut dalam bahasa Indonesia menjadi pranata sosial.

Pranata sosial terbentuk melalui norma-norma atau kaidah-kaidah yang terhimpun secara institusional dan mengatur pola hidup dan hubungan antar sesama masyarakat. Supaya hubungan tersebut memiliki kekuatan mengikat, maka diperlukan sebuah pranata sosial, yang di dalamnya mempunyai fungsi-fungsi dan aturan untuk memenuhi kebutuhan dalam kehidupan bermasyarakat.

Banyak para ahli mendefinisikan pranata sosial, antara lain:

1. Mac Iver dan Charles: Pranata sosial merupakan lembaga kemasyarakatan sebagai tata cara suatu prosedur yang telah diciptakan untuk mengatur hubungan antar manusia dalam suatu kelompok kemasyarakatan atau sosial.
2. Koenjaraningrat: Pranata sosial merupakan unsur-unsur yang mengatur perilaku para warga masyarakat yang saling berinteraksi.
3. Soekanto: Pranata sosial merupakan lembaga kemasyarakatan yang lebih menunjukan suatu bentuk dan sekaligus mengandung

pengertian-pengertian abstrak perihal adanya norma-norma dan peraturan tertentu yang menjadi ciri dari sautu lembaga.

Berbagai pandangan para ahli di atas, tersirat tujuan pranata sosial adalah untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokok manusia. Kebutuhan akan rasa aman dan kebutuhan akan keteraturan dalam bermasyarakat merupakan bagian dari kebutuhan pokok masyarakat.

Kebutuhan-kebutuhan tersebut dapat terealisasi, apabila hukum berfungsi sebagai pranata sosial. Fungsi hukum sebagai pranata sosial dapat memberikan pedoman pada anggota masyarakat, bagaimana mereka harus bertingkahlaku atau bersikap di dalam menghadapi masalah-masalah dalam masyarakat, terutama yang menyangkut kebutuhan-kebutuhannya. Dalam hal ini, bisa dikatakan bahwa hukum sebagai pranata sosial bisa menjadi alat kontrol *(social control)* terhadap perilaku maupun cara pandang individu dan komunal dalam lingkup masyarakat.

A. Karakteristik Pranata Sosial

Menurut Gillin bahwa pranata sosial memiliki karakteristik terorganisasinya pola-pola pemikiran dan pola-pola perilaku melalui aktivitas sosial yang berwujud. Aktivitas sosial yang dilakukan memiliki kekhasan dan simbol-simbol yang dijadikan sebagai identitas diri sekaligus pembeda. Suhardi berpandangan bahwa prasyarat sebuah pranata menjadi pranata sosial apabila ia memiliki aturan atau norma yang hidup dan berkembang di masyarakat.

Dengan demikian bahwa pranata atau lembaga merupakan kelompok individu yang memiliki norma dan berhubungan secara langgeng, dimana anggotanya memiliki fungsi masing-masing untuk mendukung fungsi pranata itu sendiri.

B. Daya Ikat Norma dalam Pranata Sosial

Ada empat definisi yang menjelaskan mengenai norma:

1. Norma diartikan sebagai cara *(usage)*, yaitu penyimpangan terhadap cara tidak akan mendapat hukuman yang berat, tetapi hanya celaan. Seperti: makan bersuara.
2. Norma diartikan sebagai kebiasaan *(folkways)*, yaitu perbuatan yang berulang-ulang sehingga menjadi kebiasasan. Kebiasaan mempunyai kekuatan mengikat dibandingkan cara. Bila tidak dilakukan dianggap menyimpang dari kebiasaan umum dan masyarakat. Memberi hormat kepada orang lain yang lebih tua, mendahulukan kaum wanita waktu antri dan sebagainya.
3. Norma diartikan sebagai tata kelakuan (mores), yaitu kebiasaan yang dianggap tidak hanya sebagai perilaku saja, tetapi diterima sebagai norma-norma pengatur.
4. Norma diartikan sebagai adat istiadat, yaitu tata kelakuan yang menyatu dengan pola-pola perilaku masyarakat dan memiliki kekuatan mengikat yang lebih. Apabila dilanggar akan mendapat sanksi keras dari masyarakat.

Dari kempat pengertian tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa norma adalah nilai-nilai yang disepakati dan ditaati oleh masyarakat yang bertujuan untuk menciptakan keteraturan dalam kehidupan bermasyarakat.

Norma yang ditaati oleh masyarakat dan dijalankan oleh masyarakat, bahkan sampai gerak masyarakat berpandukan pada norma tersebut, maka keberadaan norma memiliki daya ikat dalam struktur masyarakat.

Masyarakat yang terstruktur adalah masyarakat yang melembaga. Keterhimpunan norma-norma yang berkembang dan mengakar di masyarakat yang berbeda-beda dengan sendirinya mengikat masyarakat tersebut. Dengan demikian, norma-norma yang terdapat

di dalam kehidupan masyarakat mempunyai kekuatan mengikat yang berbeda-beda.

C. Klasifikasi Norma dalam Pranata Sosial

Norma masyarakat mengatur pola perilaku setiap individu sebagai berikut:

1. Norma tidak tertulis yang dilakukan (informal) masyarakat dan telah melembaga, yang lambat laun akan berupa peraturan dan tertulis pula, walupun sifatnya tidak baku tetapi tergantung pada kebutuhan masyarakat, hal ini berupa gabungan dari *folksway* dan *mores*, seperti kebutuhan keluarga, cara membesarkan anak. Dari lembaga terkecil sampai masyarakat, akan mengenal norma prilaku, nilai cita-cita dan sistem hubungan sosial. Karena itu suatu lembaga mencakup:
   a. Seperangkat pola prilaku yang telah distandarisasi dengan baik
   b. Serangkaian tata kelakuan, sikap dan nilai-nilai yang mendukung, dan
   c. Berbentuk tradisi, ritual, upacara simbolik dan pakaian adapt serta perlengkapan yang lain.
2. Norma tertulis (formal), biasanya dalam bentuk peraturan atau hukum yang telah yang telah dibakukan dan berlaku di masyarakat.

BAB VIII

TEORI-TEORI KEADILAN

Keadilan merupakan cita-cita agung yang menjadi ekspetasi semua umat manusia. Namun, keadilan bukanlah sebuah term yang terhenti sebatas harapan, keadilan harus dirasa dan dinikmati oleh setiap ummat manusia dengan tanpa pandang bulu.

Ikhtiar memperjuangkan dan memaknai keadilan telah banyak dikupas dengan pelbagai pendekatan oleh para Filosof. Tulisan ini mengungkap keadilan dalam perspektif Islam dan Barat serta menjelaskan titik temu dan diametral konseptual keadilan antara keduanya.

A. Keadilan dalam Perspektif Islam

Dalam perspektif Islam, kata 'adl adalah bentuk masdar dari kata kerja 'adala – ya'dilu – 'adlan – wa 'udulan – wa 'adalatan (عَدَلَ – يَعْدِلُ – عَدْلاً – وَعُدُوْلاً – وَعَدَالَةً). Kata kerja ini berakar dengan huruf-huruf 'ain (عَيْن), dal (دَال) dan lam (لأم), yang makna pokoknya adalah 'al-istiwa'' (اَلْإِسْتِوَاء = keadaan lurus) dan 'al-i'wijaj' (اَلْإِعْوِجَاج = keadaan menyimpang). Jadi rangkaian huruf-huruf tersebut mengandung makna yang bertolak belakang, yakni lurus atau sama dan bengkok atau berbeda. Dari makna pertama, kata 'adl berarti "menetapkan hukum dengan benar". Jadi, seorang yang 'adil adalah berjalan lurus dan sikapnya selalu menggunakan ukuran yang sama, bukan ukuran ganda. Persamaan itulah yang merupakan makna asal kata 'adl, yang menjadikan pelakunya "tidak berpihak" kepada salah seorang yang

Nya. Di dalam pengertian inilah harus dipahami kandungan S. Ali 'Imran (3): 18, yang menunjukkan Allah swt. sebagai Qaiman bil-qisthi (بِالْقِسْطِ قَائِمًا =Yang menegakkan keadilan).

B. Keadilan dalam Perspektif Barat

Tulisan ini menjelaskan keadilan menurut para filosof barat, antara lain:

1. Keadilan Jhon Stuart Mill

Teori keadilan Jhon Stuart Mill banyak dipengaruhi oleh madzhab utilitarisnism. Dalam pandangannya, keadilan dan kemanfaatan merupakan kesatuan yang tak terpisahkan. Oleh karena itu, keadilan yang terdistribusi harus dapat dirasa manfaatnya secara umum. Jika keadilan tidak melahirkan kemanfaatan, maka yang demikian itu bukan keadilan.

Menurut Mill, keadilan itu dipicu oleh perasaan sosial yang menempatkan kepentingan umum diatas kepentingan pribadi. Dari sini memunculkan konsep kebebasan dan keadilan. Keadilan, akan diawali dengan pengakuan atas eksistensi hak-hak orang lain dan keadilan juga tidak terpisahkan dengan unsur kebebasan manusia.

Pengakuan atas eksistensi hak-hak manusia merupakan bentuk sikap keadilan distributif. Pada setiap individu manusia, maka melekat padanya hak-hak. Dan pengapresiasian terhadap hak-hak tersebut merupakan bentuk keadilan yang mendatangkan kebahagiaan dan kebermanfaatan pada setiap individu manusia.

2. Keadilan Jhon Rowls

Teori keadilan Jhon Rowls merupakan lanjutan dari teori keadilan Jhon Stuart Mill. Namun dalam teori ini, Jhon Rowls mekakukan perbaikan terhadap teori sebelumnya, dengan memasukan unsur

kesataraan *(equality)* yang tidak ditemukan dalam teori sebelumnya.

Menurut Rowls, unsur kesetaraan dalam keadilan harus masuk dalam strata sosial di masyarakat, keadilan tidak tersekat oleh strata sosial. Keadilan merupakan milik semua lapisan masyarakat.

Untuk mewujudkan kesetaraan dalam keadilan pada semua lapisan masyarakat, maka diperlukan dua prinsip yang menjadi penyangganya. Ada dua prinsip yang dipegang Rowls, yaitu: 1) *equal liberty principle* (prinsip kebebasan yang sama), dan 2) *inequality principle* (prinsip ketidaksamaan).

Equal liberty principle melahirkan ragam bentuk kebebasan: 1) kebebasan berpolitik *(political liberty)*, 2) kebebasan berpendapat dan mengemukakan ekspresi *(freedom of speech and exspression)*, 3) kebebasan *(liberty of conscience)* 4) kebebasan untuk memiliki kekayaan *(liberty to hold property)*, dan 5) kebebasan dari tindakan kesewenang-wenangan.

Inequality principle (prinsip ketidaksamaan) melahirkan *differences principle* (prinsip keberbedaan) dan *equal opportunity principle* (prinsip persamaan kesempatan). Menurut Rowls, *differences principle* diarahkan pada pengaturan atas ketidaksamaan sosial dan ekonomi agar masyarakat dapat mengambil keuntungan dari ketidaksamaan tersebut. Sedangkan *equal opportunity principle* diarahkan pada inklusivitas terhadap posisi-posisi strategis yang terkait dengan pengaturan kehidupan publik. Sehingga individu memiliki hak dan kesempatan yang sama dalam ruang publik dan disinilah hakekat letak keadilan itu ada.

3. Keadilan Robert Nozick

Keadilan dalam perspektif Nozick berangkat dari analogi kepemilikan pribadi. Seseorang yang memiliki hak atas barang, kemudian dipertukarkanya dengan barang lain atau dalam jenis yang lain dengan caranya sendiri, tanpa ada keterpaksaan, maka yang

demikian itu merupakan hakekat dari keadilan. Karena, padanya terdapat kebebasan.

Menurut Nozick, prinsip "kebebasan" dan prinsip "perbedaan" Rawls tidaklah konsisten bahkan kontradiktif. Nozick melihat bahwa prinsip kebebasan menuntut tiadanya pembatasan pada hak kepemilikan individual. Artinya, prinsip kebebasan secara otomatis akan membatalkan prinsip perbedaan. Sebagai argumen, Nozick membedakan teori keadilan "historis" (*historical theory of justice*) dengan teori keadilan "hasil-akhir" (*end state theory of justice*). Ia memecah lagi teori keadilan historisnya menjadi teori "berpola" (*patterned theory*) dan teori "tak-berpola" (*unpatterned theory*). Menurutnya teori keadilan Rawls adalah teori keadilan historis 'berpola", dimana keadilan bagi setiap orang dapat dicapai menurut kebutuhan/ status/ kemampuan/ kewajaran. Sementara ia menegaskan bahwa teorinya sendiri adalah teori kebebasan historis "tak-berpola", dalam arti bahwa jalan untuk mencapai keadilan bagi setiap orang harus ditentukan oleh prosedur yang legitim. Dalam kacamata Nozick, teori keadilan historis berpola sangat lemah sebagai argumen. Sebab, pola apapun akan selalu berubah karena tindakan bebas (*free action*) masing-masing orang. Penetapan pola sejak awal sendiri akan menjadi absurd karena perubahan-perubahan yang ditentukan oleh prinsip kebebasan dan tindakan sukarela (bebas). Maka, "keadilan-berpola" bagi Nozick hanya dapat dipertahankan dengan paksaan (bertentangan dengan prinsip kebebasan).

4. Keadilan dalam Katholikisme

Dalam perspektif Katholikisme, keadilan bukanlah hasil konsensus sosial maupun deduksi rasional atau kalkulasi. Ia berasal dari tradisi iman yang merespon Tuhan yang adil dan penuh kasih. Agenda Tuhan bagi umat manusia menentukan keadilan dan ketidakadilan.

Karena itu, keadilan tidak hanya kesenjangan kekayaan, meskipun kesenjangan kekayaan mengindikasikan sesuatu yang tidak adil, karena ia dipandang sudah melanggar kodrat manusia sebagai mahluk sosial.

Teori keadilan dalam katholikisme pada awalnya berangkat dari ketidakadilan dalam ranah ekonomi yang seharusnya produk-produk ekonomi bisa sampai kepada masyarakat. Produk-produk yang sampai kepada masyarakat disebut dengan keadilan distributif yang berkaitan dengan pengalokasian produk-produk sosial.

Keterserapan akan produk-produk sosial oleh mahluk sosial merupakan keadilan sosial. Disinilah universalitas keadilan khatolikisme.

struktur. Pada tahapan ini terdapat pentahapan hukum. Dari tahapan norma dasar ketahapan hierarki hukum. Proses pentahapan bertujuan untuk menciptakan keadilan. Dan keadilan inilah yang menjadi muara akhir dari filsafat hukum Hans Kelsen dan Hobbes.

Pandangan Hans Kelsen dan Hobbes memiliki relasi dengan pandangan dalam madzhab-madzhab hukum Islam. Ada empat madzhab yang berpengaruh dalam hukum Islam atau disebut madzahibul arba'ah, yaitu: Madzhab Hanafi, madzhab, madzhab Maliki, Madzhab Safi'i, dan Madzhab Hambali.

Hierarki hukum dalam Madzhab Hanafi didasarkan atas lima sumber utama, yaitu: al-Qur'an , As-Sunnah, Ijma, Qiyas, dan Al-Istihsan. Menurut madzhab ini bahwa al-Qur'an adalah dasar hukum utama dalam penetapan hukum. jika tidak dijumpai dasar dari al-Qur'an, maka diambil dari Sunnah. Jika sunnah tidak ada, maka diambil dari ijma, yakni kesepakatan sahabat tentang pemaknaan atas al-Qur'an dan atau as-Sunnah. Jika ijma tidak ada, maka menggunakan qiyas, pengambilan hukum secara analogis. Namun dalam penggunaan Qiyas, disyaratkan harus memenuhi empat unsur: 1). *Al-Aslu*, yaitu hukum pokok; 2). *Al-far'*, yaitu peristiwa hukum yang akan ditetapkan hukumnya; 3) *illat al-hukum* yaitu alasan adanya hukum yang sama antara *al-ashlu* dengan *al-far'u*; 4) al-hukm, yaitu hukum yang ditetapkan atas dasar analogis.

Hierarki Hukum dalam madzhab Maliki didasarkan pada: 1) *nash al-Kitab* (teks al-Qur'an), 2) Dza'hir al-Kitab (al-Qur'an secara umum) yaitu al-umu'm (hukum yang berlaku umum), 3) dalil al-Kitab (petunjuk hukum dalam al-Qur'an), yaitu *mafhum al-mukhalafah* (cara memahami hukum secara paradoks), 4) *mafhum al-Kitab* (makna hukum dalam al-Qur'an sebagaimana adanya), yaitu *mafhum al-muwafaqah* (pemahaman hukum sesuai dengan yang tersurat); 5) *tanbih al-Kitab* (peringatan dalam al-Qur'an).

Kelima hierarki hukum, , kemudian ditopang oleh sembilan hierarki hukum lainya, yaitu; 1) ijma' 2) Qiyas; 3) amal ahl al-madinah; 4) Qaul al-Shahabi, 5) al-ihtihsan, 6) al-hukm bi al sadd aldara'i

(hukum yang ditetapkan atas tujuan prefentif); 7) Mura'at al-Khilaf (menghindari adanya kontroversi hukum); 8) al-istishab (kembali kepada hukum asal ketika terjadi kontroversi hukum); 9) al-mashalih al-mursalah (menetapkan hukum atas pertimbangan manfaat); 10) syar'un man qablana' (menetapkan hukum atas suatu peristiwa hukum sesuai dengan hukum yang telah ditetapkan agama samawi sebelumnya).

Hierarki hukum madzhab Syafi'i didasarkan pada al-Qur'an, Sunnah, ijma', dan qiyas. Sementara aqwal al-shahabah, tidak jadikan sebagai dari hierrarki hukum, karena bagi madzhab Syafi'i, *aqwal al-shahabah* dimunkinkan salah. Oleh karena itu, ia menolak terhadap *aqwal al-shahabah*.

Hierarki hukum madzhab Hanbali didasarkan pada al-Qur'an, sunnah, *fatwa shahabi, ijma, qiyas, al-Istishab, al-masholih al-mursalah,* dan *al-dzara*. Ia tidak menulis

Berdasarkan hierarki hukum di atas, para ulama madzhab telah memberikan formulasi yang jelas mengenai hierarki hukum dalam Islam. Dengan ada hierarki hukum yang telah dibangun oleh kelima madzbah tersebut, bertujuan untui menegakan keadilan.

3. Positivisme dan al-Kuliyatul wa al-Juz'iyyat

Dalam pandangan kaum positivism bahwa hukum itu bersifat empirical. Ketika hukum memiliki sifatnya yang empirical, maka hukum harus berwujud dan dapat dirasa. Wujud hukum dalam masyarakat adalah adanya keteraturan dan memberikan kenyamanan pada masyarakat.

Tokoh pengusung filsafat hukum positivism adalah Auguste Comte, Jeremy Bentham, dan Jhon Austin. Menurut Comte, hakekat hukum adalah untuk menciptakan keadilan di masyarakat. Untuk mendapatkan keadilan tersebut diperlukan metode positivism. Metode positivism yang dimaksud disini adalah metode yang memiliki 4 ciri; 1) diarahkan pada fakta-fakta, 2) diarahkan pada perbaikan yang terus menerus dari syarat-syarat hidup, 3) bergerak kearah kepasti-

an, dan 4) bergerak kearah keterukuran. Menurut Comte keempat ciri tersebut menjadi prasyarat untuk membangun keadilan di masyarakat.

Pandangan Comte di atas, menempatkan bahwa hukum dan keadilan bukanlah sesuatu yang bersifat spekulatif. Kebenaran hukum adalah kebenaran atas fakta-fakta hukum yang positif, empirikal dan logis. Dengan demikian di dalamnya ada kepastian hukum dan disinilah keadilan itu ada ditengah-tengah masyarakat.

Pandangan Comte tentang filsafat hukum dan keadilan masyarakat memiliki perbedaan sekaligus terdapat titik temu dengan pandangan yang muncul dalam khazanah filsafat hukum Islam.

Perbedaan filsafat hukum Comte dengan filsafat hukum Islam dari basis metodologisnya. Kontruksi pemikiran filsafat Comte didasarkan atas basis positivism yang menolak hukum yang bersifat teologis, karena dipandang tidak empirikal. Menurutnya, kebenaran yang tidak empirikal hanya akan melahirkan kebenaran spekulatif. Sedangkan kebenaran hukum adalah kebenaran positif. Pandangan ini berbeda dengan pandangan maenstream filsafat hukum Islam yang tidak bisa menafikan ***adikodrati*** bahwa hukum merupakan bagian dari kehendak Tuhan.

Sementara itu, titik temu filsafat hukum Comte dengan filsafat hukum Islam dapat ditemukan dalam khazanah hukum Islam yang dikenal dengan terminologi *al-Kulliyat wa al-juz'iyyat*, hukum yang bersifat umum (komprehensif) dan hukum yang terperinci.

Menurut As-Syatibi metodologi penemuan hukum bisa menggunakan pendekatan *al-kulliyat wa al-juz'iyyat.* Pendekatan ini digunakan untuk menemukan subtansi hukum yang bergerak dari *al-kulliyat (deduktif)* ke *al-juz'iyyat (induktif).* Hukum yang berlaku universal dan yang berlaku partikular.

Subtansi hukum yang dimaksud as-Syatibi adalah *maqashid al-syari'ah* yang terdiri dari: 1) *hifdz al-dîn* (menjaga agama), 2) *hifdz al-nasl* (menjaga jiwa), 3) *hifdz al-'aql* (menjaga akal), 4) *hifdz nasl* (menjaga keturunan)dan 5) *hifdzh al-mal* (menjaga harta).

Ketika subtansi hukum atas hukum itu sendiri dapat ditemukan, maka hakekatnya hukum bergerak kearah positif yang dapat memberikan kepastian hukum dan keadilan hukum di masyarakat. Pada konteks inilah terdapat relasi filsafat hukum positivism Comte dengan *al-kulliyat wa al-juz'iyyah*nya As-Syathibi.

4. Realisme Hukum dan Ibnu Taimiyah: al-haqiqatul fi al-'ayan la fi al-azhan

Madzhab realisme memandang bahwa hukum dimaknai sebagaimana apa adanya, tanpa idealisasi dan kontekstualisasi. Kemudian ia berinteraksi dan bergerak dengan kekuatan-kekuatan sosial dan kontrol sosial.

Madzhab realisme sebagai sebuah gerakan dapat diklasifikasikan pada dua kelompok, realisme Amerika Serikat dan realisme Skandinavia. Corak pemikiran realisme Amerika sangat kental pada eksistensi hakim. Madzhab ini berpandangan bahwa hakim merupakan sumber hukum dan penemu hukum. Tokoh-tokoh pengsung madzhab realisme hukum Amerika ini antara lain: Oliver Wendell Holmes, Jerome Frank, dan Benjamin N. Cardozo.

Sedangkan madzhab realisme Skandinavia bercirikan pada pandangan bahwa hukum merupakan bagian dari keniscayaan sosial yang hidup dan berinteraksi di tengah-tengah masyarakat. Tokohnya-tokonya, antara lain: Axel Hägerström dan Alf N. Cristian Ross.

Pandangan madzhab realisme di atas terdapat relasi dengan filsafat hukum Islam yang diungkap oleh Ibnu Taimiyah mengenai *al-Haqiqah fi al-a'yan la fi al-adzhan* (hakikat kebenaran itu ada dalam realita bukan dalam wacana).

Konsep yang ditawarkan Ibnu Taimiyah mengenai kebenaran itu ada dalam realita, bukan wacana, telah mengantarkan Ibnu Taimyah sebagai seorang filosof muslim, yang meyakini bahwa kebenaran itu sebuah keniscayaan yang nyata bukan sesuatu yang abstrak.

Kebenaran itu ada dalam realita, berarti kebenaran itu ada dan hidup dalam kehidupan sosial masyarakat. Begitu juga dengan ke-

benaran hukum yang harus ada dan hidup dalam dunia nyata bukan ada dan hidup dalam dunia baca *(recthen)*. Konteks inilah terdapat relasi antara filsafat hukum Ibnu Taimiyah dengan madzhab realisme hukum.

5. Sejarah Hukum dan Tarikh Tasry'

Melalui karyanya *Vom Beruf unserer Zeit fur Gezetgebung und Rechtwissenchaft* (tentang seruan masa kini akan undang-undang dan ilmu hukum), Friedrich Karl von Savigny ditasbihkan sebagai peletak madzhab sejarah hukum.

Dalam pandangan madzhab ini, hukum bukanlah sesuatu yang dengan sengaja dibuat oleh pembuat hukum. Hukum tumbuh dan berkembang seiring dengan perkembangan masyarakat. Perubahan sosial masyarakat akan berpengaruh pada perubahan hukum.

Pandangan di atas mengindikasikan bahwa kondisi masyarakat menjadi unsur penentu terhadap perubahan hukum. Hal ini sesuai dengan konsep *volksgeist* yang dianut oleh madzhab ini.

Konsep *volksgeist* adalah konsep yang meyakini bahwa hakekat hukum itu ada pada jiwa masyarakat. Dengan kata lain, sejarah hukum dalam madzhab ini adalah sejarah masyarakat itu sendiri. Tidak ada masyarakat berarti tidak adanya hukum. Karena hukum itu lahir dan terbentuk dari adanya masyarakat.

Sejarah hukum adalah sejarahnya masyarakat. Ungkapan ini dalam filsafat hukum Islam dikenal dengan *tarikh al-tasyri'*, yaitu sejarah penetapan hukum dari masa Nabi sampai pada masa sekarang.

Eksistensi hukum pada masa Nabi sampai pada masa sekarang yang tetap ada dan eksis, menandakan bahwa hukum memiliki kemampuan untuk menyerap setiap perubahan yang terjadi pada masyarakat. Dalam kaitan ini, menurut Ibnu Qayyim bahwa perubahan hukum itu berdasarkan perubahan zaman, tempat, dan keadaan (*taghayyar al-ahkam bi taghayyar al-azminati wa al-amkinati wa al-ahwali).*

6. Madzhab Sosiologi Hukum dan As-Syahrastani: *An-Nusûs qad intahat wa al-waqa'i latatanâhiy*

Madzhab sosiologi berpandangan bahwa pada dasarnya hukum bukan norma, tetapi kebiasaan manusia yang menjelma dalam perbuatan perilakunya di masyarakat. Atas dasar tersebut, hukum bisa dikatakan sebagai fakta atau petunjuk yang mencerminkan kehidupan sosial masyarakat.

Penggagas madzhab ini salah satunya adalah Durkheim. Menurut Durkheim dalam bukunya *"Division du Travail Social"*, disebutkan bahwa hukum terbentuk atas adanya kesetiakawanan sosial yang terbangun di masyarakat. Hal yang terkait dengan problematika hukum yang terjadi di masyarakat akan terselesaikan dengan kesetiakawanan sosial.

Pandangan Durkheim di atas memiliki keserasian dengan pandangan Syahrastani melalui konsepnya *An-Nusûs qad intahat wa al-waqa'i latatanâhiy*, atau 'ashobiyyah Ibn Khaldun.

Menurut Syahrastani dalam konsepnya tersebut menyebutkan bahwa sumber hukum (al-Qur'an dan al Hadits) memiliki keterbatas sementara pelbagai masalah yang tidak terbatas. Hal senada diungkap oleh Ibnu Rusyd dalam *magnum opusnya* yang berjudul *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid* menyatakan, bahwa fakta-fakta dalam masyarakat tidak terbatas *(al-waqa'i baina asykhas al-unasiy ghairu mutanaahiyah)*, sedangkan teks, perbuatan-perbuatan *(af'al)* dan keputusan-keputusan *(iqraaraat)* Nabi (yang keduanya dijadikan dalil hukum) terbatas. Dan ini jelas hal yang mustahil untuk menghadapi sesuatu yang tidak terbatas kepada sesuatu yang terbatas.

Dari pandangan kedua filosof muslim tersebut orientasinya adalah ketika teks-teks hukum dalam sumber hukum tidak ditemukan, maka fakta-fakta sosial yang terbangun di masyarakat dapat dijadikan sebagai referensi hukum. Dalam konteks inilah terdapat pertemuan ide yang diusung madzhab sosiologinya Durkheim dengan Syahrastani, Ibnu Rusyd dan Ibnu Khaldun.

MATRIK
Komparasi dan Relasi Madzhab Filsafat Hukum Barat dan Filsafat Hukum Islam

No	Filsafat Hukum Barat	Filsafat Hukum Islam
1	Hukum Kodrat	Hukum Tuhan
2	Hukum Murni dan Hierarki Hukum	*Tartib Al-'Adilatuh* ↓ *Madzhahibul al-'Arba'ah*
3	Positivisme	*al-Kuliyâtul wa al-Juz'iyyat*
4	Realisme Hukum	Ibnu Taimiyah: *"al-haqiiqatul fi al-'ayan la fi al-ażhan".*
5	Sejarah Hukum	*Tarikh at-Tasyri':* - *'adamu kharaj* - *Qilatu taklif* - *At-tadaruj fi al-tasyri'*
6	Madzhab Hukum Sosiologis	As-Syarastani: *An-Nusûs qad intahat wa al-waqa'i latatanâhiy*

DAFTAR PUSTAKA

Al-Khafa 'Abd al-Maji'd Muhammad, *Ushul al-Tasyri' fi' al-Mamlakat al-'Arabiyyah al-Sa'udiyyah,* [T.p.], [T.th.]

Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah,* Kairo, Mushthafa al-Bab al-Halabi wa Awladuh, 1960, Mentgomery Watt, W., *Muhammad Prophet and the Statement* (Ed.), Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1977

Al-Qurtubi, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an*

Al-Syafi'i, *al-Risalah,* Dar al-Fikr, [T.th.]

Antonious Cahyadi dan E, Fernando M. Manullang, *Pengantar ke Filsafat Hukum,* Kencana, Jakarta, 2008

Antonius Cahyadi, E. Fernando M. Manulang *Pengantar ke Filsafat Hukum Islam*

Carl Joachim Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective,* The University of Chicago Press, 1969

Donald Eugence Smith, *Politic, Religion, and Social Change in the Third World,* New York-London, MacMillan Publishing Co.Inc., 1971

Jamaluddin Surur, *al-Dawlah al-Fahimiyyah fi Mishr*, Kairo, Da'r al-Fikr al-'Arabi, 1979

Jawad Mughniyyah, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, Beirut, Da'r al-'Ilm al-Mala'yi'n, 1975

Jefrey G. Murphy and Jules L. Coleman, *Philosophy of Law, An Introduction to Jurisprudence,* Bolder-San Fransisco-London, Westview Press, 1990

Juhaya S Praja, *Aliran-aliran Filsafat dan Etika,* Bandung, Yayasan Piara, 1993

Juhaya S Praja, *Epistemologi Hukum Islam, suatu Telaah tentang Sumber, 'Illat, dan Tujuan Hukum Islam serta Metode-metode Pengujian Kebenarannya dalam Sistem Hukum Islam Menurut Ibn Taimiyyah,* desertasi Fakultas Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1988

Karen Leback, *Six Theories of Justice*, Augusbung Publishing House, Indianapolis, 1986

Kattsof Louis, *Pengantar Filasafat,* Yogyakarta, Tiara Wacana, 1986

Lili Rasyidi, *Filsafat Hukum, Apakah Hukum itu?*, Bandung, Remadja Karya, 1984

Morawetz Thomas, *The Philosophy of Law,* New York London, Mc Millan Publishing, 1980

Mudhaffar, al-Syekh Muhammad Ridla, *'Aqa'id al-Imamiyyah,* (Ed.), Dr. Hifn: Dawud, Teheren, [N.p.],[N.d.]

Muhammad Rasyid Ridla, *al-Wahy al-Muhammadiyy,* Beirut, al-Maktab al-Islamiy, 1399 H/1979 M

Musthafa 'Abd al-Ra'ziq, *Tamhid li Ta'rikh al-Falsafah al-Islamiyyah,* Kairo Lajnah al-Ta'lif wa al-Tatjamah wa al-Nasyr, 1959

Poemadi Purbacaraka dan A Ridwan Halim, *Hak Milik,Keadilan dan Kemakmuran Tinjauan Filsafat Hukum,* Jakarta, Ghalia Indonesia, 1982

Poeradisastra, *Sumbangan Islam Kepada Ilmu dan Peradaban Modern,* Jakarta P3M, 1986

Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia,* Jakarta, Bala Pustaka, 1986

Rasyidi, *Filsafat Agama,* Jakarta, Bulan Bintang, 1983

Rosco Pound, *an Introduction to Philosophy of Law,* 1922

Rosenthal, *Islam in the Modern National State,* Cambridge, Cambride University Press, 1958

Sabhi Mahmashani, *Filsafat al-Tasyir fi al-Islam,* Dar al-Kasysyaf, al-Thabat al-Tsalitsah, 1952

Saeed Syekh, *Dictionary of Muslim Philosophy,* Lahore, Institute of Islamic Culture, 1976

Salam Madkur, *al-Madkhal ila Fiqh al-Islamiyy*

Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum,* Jakarta, UII-Press, 1982

Soerjono Soekanto, *Perihal Keadilan Hukum,* Bandung, Alumni, 1979

Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*

Syaukani, *Nayl al-Authar*

Syekh Mahmud Syaltout, *al-Islam 'Aqidah wa Syati'ah,* Dar al-Fikr, [T.th.]

Sylvia G. Haim, *The Abolition of the Cliphate and Its Aftermath,* Thomas W Amold (Ed.), The Caliphate, London, Routledge & Keagan Paul Ltd., [N.d.]

Thahir, *Maqashid al-Syari'ah,* Kairo, Dar al-Fikr, [T.th.]

Utrecht, *Pengantar dalam Hukum di Indonesia,* Jakarta, Ichtiar

Yasir Nasution, *Teori-teori Politik Al-Gazali,* Desertasi Fakultas Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1977

Zaenal Asikin, *Madzhab Sejarah Hukum,* lamanhttp://asikinzainal.blogspot.com/2012/10/mashabsejarah-hukum, dengan modifikasi penulis.

Riwayat Singkat

Juhaya S. Praja adalah putera bungsu pasangan Mochammad setjapraja dengan nyimas adjeng Widianingsih. Ia lahir di Tanjungsari, Sumedang Jawa Barat, 30-01-1953. Pendidikannya dimulai dari Sekolah Rakyat (SR, sekarang SD), kemudian SMP Muhammadiyah/PGAP 4 tahun di Tanjungsari, Sumedang, di samping belajar ngaji kitab kuning di tempat kelahirannya. Pendidikannya dilanjutkan ke Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jawa Timur (1968-1972), yang kemudian pulang kampung leluhurnya dari pihak ayahnya, sambil nyantri di Pesantren Suryalaya pimpinan Abah Anom (K.H. Ahmad Sohibul Wafa Tajul Arifin). Atas izin dan dukungan serta motivasi Abah Anom, ia kuliah di IAIN SGD (sekarang UIN SGD) hingga lulus dengan gelar BA (1977) dan Drs (1980). Sebagai PNS/Dosen Fakultas Syariah IAIN SYAHIDA, Sekarang UIN SYAHIDA Jakarta; lulus S2 1985 langsung masuk S3 dan lulus tahun 1988 dengan memperoleh penghargaan sebagai Lulus Doktor terbaik.

Lulus doktor belum puas, ia ikuti program postdoktor setelah melewati berbagai test, baik oleh AMINEF (American Indonesian Exchange Fundation) Jakarta, maupun Fullbright Founddation yang bermarkas di Washington DC, USA. Tahun 1991 mulailah berkelana di negeri Paman Syam sebagai Junior Researcher/Visiting Fullbright Professor dengan main program penelitian Sejarah Islam Amerika, berafiliasi dengan Departement of History, Denver University, Colorado; setahun kemudian; 1992, pindah afiliasi dengan Columbia University, in The City of New York, Departement of Middle East Languages and Cultures. Sepuluh tahun kemudian kembali ke USA, Visiting Fullbright Profesor/Senior Researcher dengan main Program Research on Terrorisme, berafiliasi dengan CIMMER (Central of Medieval and Rennaissance Research), Binghamton, New York State; Visiting the Expert on Terrorism UNAFEI (United Nation for Asian Far East Institute For Prevention of Crime) Tokyo, Jepang. Penulis juga dipercaya sebagai External Assecor University of Malay, Kuala Lumpur; Melbourne University, Australia in home promotor Program Doktor Universitas tersebut; Promotor doktor Filsafat Ekonomi Bomberg Universiteit Jerman.

Karirnya diawali sebagai pegawai harian lepas hingga menduduki jabatan Guru Besar; Selain tugas pokoknya di UIN Bandung, Penulis Guru Besar Sosiologi Antropologi-Agama Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran (UNPAD) Bandung; UNSUR Cianjur, UNISBA Bandung; UII Yogya, UI Jakarta, dan lain-lain berbagai Perguruan tinggi swasta.

Penulis pun Aktif di gerakan koperasi dan memimpin beberapa Yayasan Pesantren; Menjadi pimpinan berbagai Yayasan Pesantren, Anggota Dewan Pembina atau Pakar pada berbagai asosiasi tingkat nasional hingga menjabat ketua RW.

SAHIFA

ISBN: 978-602-95442-7-5

BANTEN DAN ISLAM