

## EPISTEMOLOGI, ONTOLOGI DAN AKSIOLOGI HUKUM ISLAM

Oleh: Mifathul Huda\*

**Abstrak**

*Hukum Islam adalah hukum Tuhan yang taken from granted, ia tidak pernah mengalami perubahan sejak diturunkan hingga akhir kehidupan. Sebagai hukum yang universal ia memiliki karakteristik yang senantiasa bisa dilaksanakan kapan saja, di mana saja dan oleh siapa saja. Universalitas hukum Islam didukung oleh seperangkat mashadir al-ahkam yaitu al-Qur'an dan Assunah yang turun dari Allah ta'ala melalui rasulNya. Selain itu ada pula adilah al-ahkam yang dirumuskan oleh para cendekiawan Islam. Hukum Islam yang secara global terdapat di dalam al-Qur'an di jelaskan oleh al-Sunnah yang dikembangkan oleh para juris Islam. Hasilnya adalah hukum Islam yang senantiasa up to date hingga akhir zaman.*

*Pendekatan filsafati untuk mengkaji hukum Islam telah menghasilkan bagaimana ia merupakan metode dalam memperoleh ilmu pengetahuan melalui epistemology. Pada tataran keberadaannya ia menjadi satu disiplin ilmu yang telah kokoh berdiri di atas basis keilmuan berdasarkan wahyu, sehingga secara ontology ilmu hukum Islam menjadi hal unik dalam studi hukum. Aksiologi hukum Islam tercermin dari aplikasi dan implementasi yang konsisten dilakukan umat Islam sebagai hasil dari pemikiran tokoh-tokohnya.*

**Key Word:** *Epistemologi, Ontologi, Aksiologi, Hukum Islam*

**A. Pendahuluan**

Dalam tradisi sejarah dan keilmuan Islam, filsafat hukum Islam merupakan disiplin baru, sehingga jika dilihat dalam pembidangan ilmu keislaman tradisional, nama “filsafat hukum” belum dikenal. Kajian yang memiliki kemiripan dalam pembahasan seperti itu dalam tradisi Islam adalah ushul fikih. Adapun penjelasannya bisa dimulai dari ilustrasi berikut ini. Pengadilan Agama masa kini bisa saja mengizinkan seorang istri menggugat cerai atas dasar dia mengalami penderitaan karena suaminya kawin lagi atau poligami. Keputusan untuk menceraikan di sini adalah “pengaturan manusia” yang bersumber dari ketentuan ketuhanan dalam al-Qur'an bahwa istri harus diperlakukan dengan baik.<sup>1</sup>

Tapi antara teks al-Qur'an dan keputusan pengadilan tersebut terdapat serangkaian pertanyaan panjang. Dari mana

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

Ushul fiqh sebagai sebuah disiplin yang pertama kali digagas asy-Syafi'i sebagaimana dikatakan Imran Ahsan Khan Nyazee merupakan ratunya ilmu keislaman (*the queen of Islamic sciences*).<sup>2</sup> Di

\* Dosen Fakultas Syariah STAIN Pontianak.

<sup>1</sup> Al-Qur'an, al Nisa' (4) : 19

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

samping kedudukannya sebagai salah satu metodologi dalam kajian hukum Islam, ushul fiqh merupakan cabang ilmu yang dalam banyak hal berkaitan dengan cabang-cabang ilmu keislaman lainnya, seperti ilmu tafsir, ilmu hadis dan ilmu kalam.<sup>3</sup> Ushul fiqh sebagai disiplin yang mengkaji hukum, bukan hanya mempelajari masalah-masalah hukum dan legitimasi dalam suatu konteks sosial dan institusional, melainkan juga melihat persoalan hukum sebagai masalah epistemologi. Dengan kata lain ushul fiqh tidak hanya berisi analisis mengenai argumen dan penalaran hukum belaka, akan tetapi di dalamnya juga terdapat pembicaraan mengenai logika formal, teologi dialektik, teori linguistik dan epistemologi hukum. Bahkan Arkoun secara tegas berpendapat bahwa ushul fiqh telah menyentuh epistemologi kontemporer.<sup>4</sup>

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

tentang dan justifikasi bagi pelbagai inferensi atau kesimpulan.<sup>5</sup>

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

Meskipun begitu, secara ontologis ilmu ushul fiqh dapat dikelompokkan

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

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

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

<sup>6</sup> Kajian tentang teori pengetahuan disebut juga dengan epistemologi (Yunani: *episteme* = knowledge, pengetahuan; dan *logos* = teori). Definisi epistemologi secara umum adalah teori pengetahuan (*theory of knowledge*). Istilah ini pertama kali digunakan pada tahun 1854 oleh J.F. Ferrier yang membuat perbedaan antara dua cabang filsafat yaitu ontologi (Yunani: *on* = being, wujud, ada; dan *logos* = teori) dan epistemologi. Ontologi sering disinonimkan dengan metafisika, meskipun yang disebutkan terakhir ini dapat berarti ontologi yang merupakan teori tentang apa, juga berarti pula epistemologi sebagai teori pengetahuan. Baca: Donald Gotterbarn, hal. 221.

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

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

itu, yang sedikit banyak telah dipaparkan dalam ilmu ushul fiqh.

## B. Hakekat Hukum Islam

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

Titah Ilahi merupakan kalam Allah yang merupakan salah satu sifat-Nya yang qadim. Namun perlu ditegaskan bahwa “kalam” mempunyai dua pengertian yaitu, ungkapan mental (kalam nafsi) dan

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

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

ungkapan verbal (kalam lafdzi). Perbedaan ini tampaknya sejalan dengan kegandaan (teks dan makna) yang terdapat dalam semua bahasa antara makna dan kata. Makna adalah konstruk mental yang terdapat pada pikiran seseorang di mana kata adalah ungkapan verbalnya. Sedangkan "kata qadim" menurut al-Ghazali, adalah ungkapan mental yang tidak tersusun dari huruf, suara atau kata. Sedangkan kalam Allah yang didengar oleh Nabi dan didengar oleh umatnya tidak termasuk tatanan gaib yang abadi melainkan termasuk tatanan ciptaan yang baru yang merupakan replika dari kalam Allah yang qadim itu.<sup>9</sup>

Sebagai titah Illahi yang bersifat eternal (qadim), hukum, karenanya adalah benda dalam tatanan gaib bersama wujud Tuhan yang gaib pula. Sebagaimana dahulunya hukum – meskipun manusia sebagai subjeknya – belum ada, bahkan setelah manusia ada berkat ciptaan Allah. Hukum, mungkin saja masih berada dalam kegaibannya tanpa manusia mempersepsikannya. Memang, pada mulanya manusia menaati pemanifestasian dan pemunculan hukum.<sup>10</sup>

Hal ini berarti, sebagaimana yang ditegaskan Weiss, penggambaran suatu pengertian yang sangat khas orang Muslim mengenai bagaimana sesuatu yang termasuk tatanan gaib yang abadi menjadi manifes dan memasuki ruang waktu dalam tatanan ciptaan. Pemanifestasian alam gaib ke dalam alam nyata itu melalui ucapan yang didengar Nabi. Dari sinilah kita mulai memasuki lingkungan bahasa. Sebagai titah Illahi yang qadim, hukum tidak dapat

diketahui oleh manusia, dan dengan demikian ia tidak mempunyai arti apa-apa. Di sini para ahli hukum dan teolog Islam sejak zaman yang relatif dini mempersoalkan: bagaimanakah caranya hukum itu dimanifestasikan oleh Tuhan sehingga dapat diketahui oleh manusia. Hal ini memang sangat berhubungan dengan problem pada kajian etika. Menurut para ushuliyin hukum mengikuti nilai baik dan buruk dalam arti apa yang ternyata baik dikehendaki oleh hukum dan apa yang buruk tidak mungkin diperintahkan oleh hukum.

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

### C. Konsepsi Hukum Islam

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

#### 1. Syari'ah

Syari'ah berasal dari kata Arab "al-syariah" dan sinonim dengan kata "al-syir'ah". Secara leksikal keduanya berarti "jalan menuju mata air".<sup>11</sup> Ungkapan "jalan menuju mata air" ini mengandung konotasi "keselamatan". Berangkat dari pengertian ini dikatakan bahwa agama yang dibawa oleh masing-masing Nabi disebut "syari'ah" karena merupakan jalan menuju kepada keselamatan abadi. Dalam al-

<sup>9</sup> *Ibid.*, 119.

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

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

Qur'an kata tersebut dipakai dalam arti "agama sebagai jalan lurus yang ditetapkan Allah untuk diikuti oleh manusia agar memperoleh keselamatan".

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

Dalam perkembangan kemudian kata "syari'ah" kadang-kadang digunakan untuk merujuk kepada aspek hukum dari agama Islam dan kadang dipakai juga untuk menyebut aspek hukum dan agama itu sekaligus. Al-Asy'ari (324 H/935 M) teolog terkenal secara tegas memaknai syari'ah untuk merujuk pada aspek hukum dari

agama Islam. Ia menyatakan bahwa masalah kasus cabang agama, seperti kewarisan, hukum halal dan halal, masalah pidana dan talak harus dikembalikan kepada syari'ah yang dasarnya adalah dalil-dalil sam'i (revelasional), sedangkan masalah pokok agama dikembalikan kepada sejumlah prinsip yang didasarkan kepada dalil akal, pengalaman intuisi. Janganlah dicampuradukkan antara masalah akidah yang didasarkan kepada dalil rasional ('aqliyyah) dengan masalah cabang agama yang didasarkan kepada dalil revelasional (sam'i).<sup>15</sup> Pengertian yang diberikan al-Asy'ari terhadap syari'ah masih tetap dipakai hingga sekarang seperti dapat dilihat penggunaan frase "fakultas syari'ah", "bank syari'ah" dan judul beberapa buku, serta sejumlah peraturan perundangan muslim. Berbeda dengan Asy'ari, Syatibi (790 H/1388 M) mengartikan "syari'ah" sebagai "keseluruhan ketentuan agama yang mengatur tingkah laku, ucapan dan kepercayaan manusia". Pengertian ini menggambarkan syari'ah dalam arti luas yang meliputi aspek hukum dan aspek doktrinal.<sup>16</sup>

Dari apa yang dikemukakan di atas dapat dilihat bahwa terminologi "syari'ah" dipakai dalam dua pengertian, yaitu: dalam arti luas dan dalam arti sempit. Dalam arti luas, syariah dimaksudkan keseluruhan norma agama Islam yang meliputi baik aspek doktrinal maupun aspek praktis. Dalam arti sempit "syari'ah" merujuk pada aspek praktis dari ajaran Islam yaitu, bagian yang terdiri dari norma yang mengatur tingkah laku konkret manusia

<sup>12</sup> al Jasiyah (18); 25 dan al Maidah (5): 48.

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

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

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

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

seperti ibadah, nikah, jual beli, perkara di pengadilan, penyelenggaraan negara dan lainnya. Apabila istilah “hukum Islam” hendak digunakan untuk menerjemahkan istilah “syari’ah”, maka “syariah” yang dimaksud syari’ah adalah dalam arti sempit.<sup>17</sup>

## 2. Fikih

Kata “*fiqh*” diambil dari kata Arab “*fiqh*”. Dalam bahasa Indonesia secara leksikal berarti “*faham*”, “mengerti” atau “mengetahui”.<sup>18</sup> Kemudian dikembangkan menjadi “pengertian, pengetahuan dan pemahaman mendalam mengenai sesuatu”.<sup>19</sup>

Sebagai sebuah istilah, fikih dipakai dalam dua arti, pertama, sebagai ilmu hukum (yurisprudensi) dan kedua, sebagai hukum itu sendiri (law).<sup>20</sup> Dalam arti sebagai ilmu hukum, fikih didefinisikan sebagai ilmu yang mengkaji hukum-hukum (norma) syari’ah yang menyangkut tingkah laku manusia yang bersumber dari dalil dalil partikuler.<sup>21</sup> Al-Ghazali mendefinisikan fikih dalam pengertian ilmu hukum sebagai ilmu yang mengkaji hukum-hukum syar’i yang ditetapkan mengenai tingkah laku orang menjadi subjek hukum seperti hukum wajib, sunnah, haram, fasad, sah dan lain sebagainya. Sedangkan dalam arti sebagai hukum itu sendiri, fikih dimaksudkan sebagai kumpulan hukum syar’i mengenai

tingkah laku manusia yang ditetapkan melalui al-Qur’an, penjelasan Nabi, ijma ummat dan ijtihad para ahli hukum.<sup>22</sup>

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

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

<sup>17</sup> Syamsul Anwar, “Islamic Jurisprudence of Christian-Muslim Relations”, Al Jami’ah, No. 60, Tahun 1997, 134.

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

<sup>19</sup> Ahmad Hassan, *Early Development of Islamic Law*, 1.

<sup>20</sup> Ahmad Zarqa’, *al Fiqh al Islami fi Saubuhi al Jadid*, (Beirut: Dar al Fikr, 1967), I, 54-55.

<sup>21</sup> Salam Madkur, *al Fiqh al Islami*, ( ttp: Maktabah Abdullah Wahbah, 1995), 44.

<sup>22</sup> Ahmad Zarqa’, *al Fiqh al Islami fi Saubuhi al Jadid*, 51.

<sup>23</sup> Wahbah al Zuhaily, *al Fiqh al Islami wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dar al Fikr, 1980), IV, 837.

bersumber kepada syari'ah, sehingga tidak mungkin ada fikih tanpa syari'at.<sup>24</sup>

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

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

Mesir yang terkenal dengan "qawl qadim" dan "qawl jadid".

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

### 3. Hukum Syari'ah

Apakah hukum syari'ah itu sendiri? Uraian mengenai pengertian hukum syari'ah ini akan menjelaskan konsep hukum Islam dilihat dari segi hakekat dan substansinya.<sup>26</sup> Arti etimologi hukum dalam bahasa Indonesia diserap dari bahasa Arab "al hukm" yang secara harfiah dalam bahasa aslinya dipakai untuk berbagai pengertian sesuai dengan konteksnya, misalnya diartikan sebagai keputusan, ketetapan, peraturan, ketentuan, kekuasaan, pemerintahan, dekrit, norma atau nilai hukum.<sup>27</sup>

Asal mula makna "hukum" dalam bahasa Arab adalah "mencegah". Hakim dinamakan "hakim", karena keputusannya mencegah orang untuk bertindak yang tidak semestinya dan dengan keputusan hakim itu orang tersebut tercegah untuk menyimpang dari hal yang benar.<sup>28</sup> Selain itu, kata "al hukm" juga berarti bijaksana (hikmah). Karena keputusan hakim yang sifatnya mencegah dari perilaku yang menyimpang dari kebenaran merupakan suatu hal yang bijaksana. Secara umum kata "al hukm" berarti "al qada bi al adl"

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

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

<sup>26</sup> Syamsul Anwar, Epistemologi Hukum Islam, 125-126.

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

<sup>28</sup> M Salam Madkur, al Hukmu al Tahyiri au Nadzariyyah al Ibahah inda Usuliyyin wa al Fuqaha, (Mesir: Dar al Nahdah al Arabiyyah, 1965), 16.

(memutuskan dengan adil). Dalam bahasa Arab kata "hukum" dipakai dalam arti kata benda (bi al makna isim maf'ul), seperti arti kata yang baru disebutkan, dan arti kata kerja (bi al makna masdarayn), yaitu "memutuskan", "menetapkan", "memerintah", "berkuasa".

Secara umum hukum dalam bahasa Arab dipakai dalam arti "menetapkan sesuatu yang lebih baik untuk menyatakan hubungan afirmasi maupun negasi (dalam arti kata kerja)" atau "ketetapan mengenai hubungan afirmasi atau negasi sesuatu yang lain (dalam kata benda)". Misalnya seorang menyatakan gedung itu bagus atau gedung tidak bagus. Di sini orang tetap menetapkan gedung itu bagus atau tidak bagus. Tindakan orang itu mensifati gedung tersebut (kata kerja) dan pernyataannya mengenai gedung itu bagus (kata benda) adalah hukum menurut pengertian hukum. Contoh lain adalah tentang penetapan kualifikasi hakim perihal penetapan hukum bersalah atau tidak. Pernyataan afirmasi atau negasi mengenai hubungan dua hal menyangkut hubungan kausal alam fisik disebut hukum alam. Apabila menyangkut hubungan logika pikiran disebut hukum akal, apabila menyangkut masalah syari'ah disebut hukum syar'i.<sup>29</sup>

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

itu berisi tuntutan, alternasi (pemberian pilihan) atau penetapan.<sup>30</sup>

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

Selanjutnya titah Ilahi itu bisa berwujud mewajibkan, melarang, menganjurkan, memakruhkan atau membolehkan manusia sebagai subjek hukum untuk melakukan atau tidak melakukan.

<sup>29</sup> Syamsul Anwar, Epistemologi Hukum Islam, 127.

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

<sup>31</sup> Al Ghazali, al Mustasfa min Ilmi al Ushul, 119-200.

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



Dan bisa berupa menetapkan hubungan dua hal yang satu menjadi sebab, syarat atau penghalang bagi yang lain. Contohnya adalah berbagai firman Allah dalam keharusan memenuhi perjanjian yang telah dilaksanakan, pelarangan seseorang untuk makan riba berlipat-lipat atau pembunuh tidak boleh menerima dari warisan terbunuh.<sup>33</sup>

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

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

Meskipun tampak berbeda kedua konsep hukum yang dikemukakan di atas, pada hakekatnya tidak berbeda substansinya karena kedua belah pihak sama mengakui hukum sebagai titah Ilahi, perbedaannya terletak hanya pada sudut pandang pijakan awal masing-masing.

Mutakalimin melihat titah itu dari sudut sumbernya yaitu pembuat hukum Syari', sehingga diartikan aksi-Nya menyapa manusia. Fuqaha melihat titah itu dari segi efek yang ditimbulkan terhadap manusia.

Adapun hukum sebagai kategori dan penilaian tingkah laku, hal ini sebenarnya telah disinggung bahwa hukum yang merupakan titah Ilahi yang ditujukan kepada perbuatan manusia itu berisi tuntutan, perizinan atau penetapan. Tuntutan, sebagai isi dari titah ilahi itu, ada kalanya berupa tuntutan melakukan suatu perbuatan seperti tuntutan melakukan sesuatu perbuatan agar memenuhi perjanjian, atau agar tidak membunuh jiwa yang diharamkan oleh Allah. Begitu juga dengan hukum tuntutan seperti wajib, nadab, tahrir, karahah dan mubah.<sup>36</sup> Penetapan adalah bahwa Pembuat hukum syar'i menetapkan kaitan atau hubungan dua hal yang satu dijadikan sebab, syarat atau penghalang bagi yang lain. Seperti hubungan peristiwa pembunuhan sengaja dengan peristiwa penjatuhan pidana qisas. Ia menetapkan bahwa peristiwa pembunuhan sengaja menjadi sebab dijatuhkannya pidana qisas kepada pelaku pembunuhan.

Paparan di atas memperlihatkan adanya delapan kategori hukum, yaitu ijab, tahrir, nadab, karahah, ibahah, penetapan sebab, penetapan syarat, penetapan penghalang. Lima kategori pertama dinamakan hukum taklifi dan tiga terakhir hukum wadli, sedangkan yang bersifat alternasi dinamakan tahyir. Apabila dihubungkan dengan perbuatan manusia, maka perbuatan tersebut menjadi wajib, haram, mandub, makruh, mubah, sebab, syarat atau penghalang. Dengan demikian

<sup>33</sup> Al Ma'idah (5); 1.

<sup>34</sup> Al Ghazali, al Mustasfa min Ilmi al Ushul, I, 59-60.

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

<sup>36</sup> Syamsul Anwar, Epistemologi Hukum Islam, 134.

nampak bahwa hukum syar'i itu merupakan kategorisasi terhadap perbuatan manusia namun bukan kategorisasi yang bersifat deskriptif belaka, melainkan kategorisasi normatif karena di dalamnya terkandung suatu penilaian. Justru tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa hakekat hukum syar'i adalah merupakan penilaian Ilahi terhadap perbuatan manusia.<sup>37</sup>

#### D. Sumber Hukum Islam

Kata-kata "sumber hukum Islam" merupakan terjemahan dari mashadir al-ahkam oleh ulama fikih dan ushul klasik atau adillah al-syar'iah oleh ulama sekarang yang diartikan sebuah wadah yang merupakan tempat penggalian norma-norma hukum dan ini hanya berlaku pada al-Qur'an dan Sunnah.<sup>38</sup> Sedangkan dalil merupakan petunjuk yang membawa kita kepada usaha untuk menemukan hukum atau sebagai media untuk menemukan hukum, seperti ijma, qiyas, istihsan, istislah, sad al-zari'ah, istishhab, 'amal ahl al-Madinah, syar'u man qablana, mashlahah mursalah, dan lain sebagainya.

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

bahwa ia serta hukum yang wajib ditaati itu datang dari Allah.

Al-Qur'an merupakan sumber dari segala sumber hukum, darinya ditimbang hukum-hukum lain. Dalam merumuskan semua hukum, manusia jika menghendaki kemashlahahan dan keselamatan harus berpedoman dan berwawasan al-Qur'an. Penentangan dan perlawanan terhadap al-Qur'an merupakan pengingkaran terhadapnya. Hukum dan undang-undang buatan manusia tidak boleh menyalahi kaidah-kaidah hukum al-Qur'an. Kesesuaian dan kesejiwaan hukum dengan al-Qur'anlah yang dikehendaki. Dengan cara ini manusia memperoleh kesejahteraan.

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

#### E. Nilai Epistemik Sunnah.

Sedangkan sunnah adalah suatu laporan mengenai masa lalu, khususnya laporan seputar Nabi ﷺ menyangkut perkataannya, perbuatannya dan persetujuan diam yang ditunjukinya (*taqrir*). Pertanyaan yang timbul dari segi epistemologi

<sup>37</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>38</sup> Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 81. 40 *Ibid.*, 83.

adalah mungkinkah kita mengetahui masa lampau?<sup>39</sup>

Para *ushuliyin*, sebagaimana diamati oleh Weiss, menyadari bahwa pengetahuan kita tentang masa lalu itu terbatas adanya, karena masa lalu itu telah lenyap buat selamanya dan tidak mungkin dihadirkan kembali secara empiris. Apa yang masih tersisa tentangnya dalam rekaman atau dalam memori kolektif masyarakat tidaklah memadai untuk dianggap sebagai suatu pengetahuan yang pasti. Maksimal yang dapat kita lakukan dalam upaya merekonstruksi masa lalu itu adalah membuat opini yang tentatif (*dzanni*). Bahkan berlaku juga terhadap laporan sekitar Nabi sendiri yang merupakan sumber ajaran dan sumber agama. Namun sebaliknya para ahli *ushuliyin* juga menyadari bahwa merelatifikasi sejarah masa silam secara menyeluruh adalah suatu tindakan kebodohan dari sudut pandang agama berarti pengingkaran terhadap wahyu itu sendiri yang merupakan peristiwa masa lalu. Oleh karena itu menurut para *ushuliyin* pastilah ada suatu bagian dari masa lalu itu dan barangkali merupakan inti sejarahnya yang dapat kita ketahui secara pasti. Atas dasar itu para *ushuliyin* membedakan pengetahuan tentang masa lalu menjadi pengetahuan yang bersifat pasti (*qath'i*) dan pengetahuan yang bersifat tentatif (*zhanni*).<sup>40</sup>

Kita tentu yakin dengan pasti bahwa figur seperti Abu Hanifah, Syafi'i atau bahkan Nabi Muhammad sendiri adalah figur historis yang benar-benar ada dalam

sejarah.<sup>41</sup> Kepastian kita tentang historisitas figur ini persis sama dengan kepastian kita tentang adanya tempat-tempat yang jauh dari kita dan belum pernah kita kunjungi seperti Mekkah, Baghdad, Mesir, Cina dan sebagainya. Barang siapa yang mengingkari semua ini adalah benar-benar gila dan keras kepala. Persoalannya adalah bagaimana pengetahuan hal-hal di luar jangkauan pengalaman inderawi manusia itu dimungkinkan, pada zamannya para *ushuliyin* klasik berhadapan dengan para penganut paham empiris, yang berpendapat bahwa tiada pengetahuan yang diluar pengalaman inderawi manusia.

Menurut *ushuliyin* pengalaman inderawi bukan satu-satunya sumber andalan yang masih bagi pengetahuan manusia. Di samping indera masih terdapat sumber lain yang valid asalkan pengetahuan mengenai peristiwa atau objek yang jauh dan di luar jangkauan pengalaman empiris manusia dapat diperoleh. Prinsip yang melandasi pengetahuan ini diambil dari prinsip yang sama ketika diterapkan di peradilan. Melalui kesaksian yang benar dari para saksi, hakim di pengadilan dihubungkan kepada peristiwa sebenarnya dari kasus yang sedang ia tangani. Kesaksian memungkinkan kita memperluas di luar capaian pengalaman individual kita, seperti pengetahuan kita tentang keberadaan kota-kota yang jauh yang belum pernah kita kunjungi.<sup>42</sup>

Dalam pengetahuan sejarah mengenai zaman lampau, kesaksian serangkaian orang yang disebut rawi dalam teori 'ulum

<sup>39</sup> Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam*, Disertasi, Tahun 2000, IAIN Sunan Kalijaga, 272.

<sup>40</sup> Bernad Weiss, "Knowledge of The Past: The Theory of Tawatur According to Al-Ghazali", *SI*, LXI, (Paris:, 1985), 84. Sebagaimana dikutip oleh Syamsul Anwar dalam *Epistemologi Hukum Islam*, 273.

<sup>41</sup> Al-Ghazali, *al Mustasfa min Ilmi al Ushul*, (Kairo: Syirkah al Tiba'ah al Fanniyah al Muftahidah, 1971), 156.

<sup>42</sup> Heer (ed), *Islamic Law and Jurisprudence*, (London: University of Washinton Press, 1990), 9.

al-hadits dan pembentukan sanad yang menghubungkan kita ke masa lalu menjadi jembatan yang memungkinkan kita memiliki pengetahuan tentang masa silam itu. Seperti ditegaskan oleh Syafi'i, dasar pengetahuan kita tentang perintah Nabi tidak lain adalah laporan tentang dan berasal darinya seperti halnya dasar pengetahuan hakim di pengadilan untuk memberikan suatu keputusan hukum adalah laporan dari kesaksian saksi. Pada hakekatnya adalah laporan mengenai peristiwa lampau yang telah terjadi. Oleh karena itu kriteria yang diterapkan untuk menguji kebenaran laporan zaman silam itu adalah seperti kriteria untuk menguji kesaksian para saksi.<sup>43</sup>

Karenanya ada dua kategori laporan, yaitu laporan mutawatir dan ahad. Laporan mutawatir merupakan laporan yang dialirkan melalui banyak jalur yang sedemikian rupa di mana tidak memungkinkan terjadinya persekongkolan untuk memalsukannya. Sedangkan laporan tunggal (ahad) adalah laporan yang disampaikan melalui satu jalur atau lebih tetapi tidak mencapai derajat mutawatir. Secara epistemologis laporan mutawatir menimbulkan pengetahuan (ilmu). Mutawatir sendiri berarti bertubi-tubi atau beruntun. Jadi keberuntunan serta banyaknya jalur dan sumber laporan tersebut menimbulkan kepastian tentang kebenaran isinya. Laporan mutawatir termasuk laporan jenis ini, yaitu laporan yang kebenaran isinya diketahui berdasarkan laporan itu sendiri, tanpa tergantung kepada atau ditentukan oleh verifikasi empiris.<sup>44</sup>

Mayoritas ushuliyin menyatakan bahwa pengetahuan yang dihasilkan melalui laporan mutawatir termasuk pengetahuan niscaya, yaitu pengetahuan yang tercipta dalam diri manusia sedemikian rupa tanpa ia menyadari proses penalaran diskursif yang terjadi. Seperti terjadi pembunuhan dan sejumlah banyak orang yang menyaksikan peristiwa itu tentang kejadiannya maka laporan orang pertama barangkali menimbulkan asumsi yang belum begitu kuat. Namun laporan orang kedua, ketiga dan selanjutnya menambah kuat keyakinan kita tentang peristiwa yang terjadi.<sup>45</sup>

Jenis yang kedua adalah ahad. Laporan soliter ini tidak menghasilkan pengetahuan pasti, melainkan hanya menimbulkan pengetahuan tentatif, dan ini merupakan bagian terbesar dari laporan masa silam diseputar Nabi.

#### **F. Otentikasi Sunnah dan Kriteria Kebenaran**

Sunnah adalah sebuah pernyataan historis yang bersifat singular dan bukan merupakan deskripsi menyeluruh mengenai bagian tertentu dari masa silam. Adanya sunnah dari Ibn Mas'ud yang mengatakan: "apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin adalah baik di sisi Allah" adalah sebuah pernyataan singular mengenai satu peristiwa, yaitu peristiwa Ibn Mas'ud pernah membuat pernyataan. Apabila Sunnah dipersempit lagi maksudnya dengan dibatasi hanya pada pernyataan historis masa silam seputar Nabi yang lazimnya disebut "hadits", maka tampak bahwa setiap hadits adalah suatu pernyataan singular di sekitar Nabi.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Al Syafi'i, *Ihtilaf al Hadits*, (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, 1986), 12-13.

<sup>44</sup> Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam*, 281.

<sup>45</sup> Al-Ghazali, *Al Mustasfa min Ilmi al Ushul*, 170.

<sup>46</sup> Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam*, 283-284.

Bagi para ahli hukum Islam seperti halnya seluruh sejarawan adalah penting bahwa pernyataan singular historis itu benar. Bagi para ahli hukum Islam kebenaran khabar atau singular sekitar Nabi itu memiliki arti penting karena pernyataan tersebut menjadi premis yang kepadanya dikaitkan kebenaran hukum yang disimpulkan dari pernyataan historis tersebut. Lalu di sini kita berhadapan dengan maksud pernyataan benar itu. Dalam filsafat epistemologis dikembangkan beberapa teori kebenaran, namun untuk pengkajian kebenaran laporan sejarah dianggap dua teori yang relevan, yaitu teori korespondensi dan teori koherensi.<sup>47</sup>

Menurut teori kebenaran korespondensi suatu pernyataan adalah benar apabila pernyataan itu sesuai dengan fakta, dan sebaliknya apabila tidak sesuai dengan fakta maka pernyataan itu tidak benar. Jadi inti teori kebenaran korespondensi adalah penekanan pada ekuivalensi kebenaran dan kenyataan atau fakta. Misalnya untuk menguji apakah pernyataan sekarang hujan, adalah benar kita harus pergi keluar rumah dan melihat apakah memang faktanya ada hujan atau tidak. Hanya apabila di luar memang hujan pernyataan tersebut adalah benar jika tidak berarti salah. Contoh hujan diatas adalah contoh yang sederhana. Persoalannya apabila fakta tidak sesederhana dan tidak selalu mudah untuk ditangkap guna menjadi acuan kebenaran suatu pernyataan. Fakta sering harus dirumuskan dan ditetapkan. Apabila kita hendak menguji dalam suatu kelas misalnya, ada dua anak yang berprestasi, maka kita harus merumuskan bagaimanakah seorang siswa

baru dikatakan berprestasi apakah nilai sembilan atau aktif dalam kelas atau menjadi rujukan pertanyaan bagi temannya. Hal ini akan lebih kentara lagi dalam penyelidikan historis mengenai zaman lampau yang telah lenyap selamanya dan karena itu fakta harus direkonstruksi.<sup>48</sup>

Kenyataan fakta yang menjadi acuan kebenaran suatu pernyataan menurut teori korespondensi harus ditetapkan dan karena itu terutama dalam kajian sejarah fakta tidak seluruhnya lepas dari kontruksi subjek membawa teori korespondensi mendekati perbatasan dengan teori koherensi. Menurut teori ini ukuran kebenaran suatu pernyataan adalah koherensinya dengan pernyataan terdahulu yang sudah diterima kebenarannya. Jadi pernyataan disini tidak dihadapkan kepada fakta melainkan dihubungkan kepada pernyataan lain.

Hubungannya dengan sunnah bahwa untuk menentukan khabar atau hadits digunakan metode otentikasi seperti dikemukakan diatas yang mulai dengan penelitian sanad dan dengan penelitian matan. Sanad pada hakekatnya bukan sebuah teori yang dikonstruksi, melainkan sebuah fakta yang terlepas dari subjek yang mengkajinya, sanad itu ada meskipun ia juga harus ditetapkan keabsahannya. Namun sekali ia dinyatakan sah adalah suatu fakta. Kebenaran khabar atau hadits diacukan kepadanya. Oleh karena itu kiranya tidak terlalu berlebihan apabila dikatakan bahwa teori kebenaran dalam kajian khabar dan hadits bermula dengan kebenaran korespondensi. Hanya saja teorisasi hukum Islam dan ahli hadits tidak mencukupkan dirinya dengan penelitian sanad, tetapi dilanjutkan dengan penelitian

<sup>47</sup> FR. Arkensanit, Refleksi tentang Sejarah, Pendapat-pendapat Modern tentang Sejarah, Dick Hartono (terj), (Jakarta: Gramedia, 1987), 112-113.

<sup>48</sup> Syamsul Anwar, Epistemologi Hukum Islam, 286.

matan, yaitu memeriksa isi pernyataan dengan khabar atau hadits apakah sesuai dengan pernyataan lain yang sudah diterima kebenarannya seperti pernyataan al-Qur'an hadis sahih lainnya dan kriteria lain. Jadi dengan demikian jelas di sini diterapkan teori kebenaran koherensi. Secara keseluruhan dalam pengkajian khabar atau hadits digabungkan teori kebenaran seperti dikemukakan terdahulu.

Akan tetapi penyelidikan dan perdebatan mengenai kekurangan dan kelebihan masing-masing dari kedua teori kebenaran ini membawa kepada kesimpulan bahwa keduanya bukan teori yang bertentangan satu sama lain. Justru sebaliknya saling melengkapi teori korespondensi menunjukkan kepada apa yang kita maksudkan bila mengatakan bahwa suatu pernyataan benar dan teori koherensi menunjukkan bagaimana menetapkan kebenaran suatu pernyataan. Dengan kata lain yang pertama mendefinisikan konsep kebenaran dan yang kedua menunjukkan ukuran untuk mengecek kebenaran.<sup>49</sup>

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

dalam diri penerima laporan secara tanpa terelakkan.<sup>50</sup>

### G. Metode Penemuan Hukum Islam

Dalam perspektif ushul fiqh, setidaknya terdapat tiga pola (*tariqat*) atau metode ijtihad, yaitu *bayani* (linguistik), *ta'lili* (*qiyasi*: kausasi) dan *istislahi* (teleologis).<sup>51</sup> Ketiganya, dengan modifikasi di sana sini, merupakan pola umum yang dipergunakan dalam menemukan dan membentuk peradaban fiqh dari masa ke masa. Dengan berbagai pola dan basis epistemik inilah lahir dan tersusun ribuan kitab fiqh dengan derivasi cabang yang bermacam-macam di dalamnya.

Pola ijtihad bayani adalah upaya penemuan hukum melalui interpretasi kebahasaan. Konsentrasi metode ini lebih berkuat pada sekitar penggalian pengertian makna teks. Usaha ini mengandung kelemahan jika dihadapkan dengan permasalahan yang baru yang hanya bisa diderivasikan dengan makna yang jauh dari teks. Pola implementasi inilah yang berkembang dan dipergunakan oleh para mujtahid hingga abad pertengahan dalam merumuskan berbagai ketetapan hukum. Mereka hanya melakukan reproduksi makna dan belum melakukan produksi makna baru.

Sebagai pengembangan, sebenarnya pada masa kontemporer ini mulai ada upaya rethinking metode ini dengan memakai alat bantu filsafat bahasa yang

<sup>50</sup> Al Baqillani, Kitab al Tamhid, (Beirut: al Maktabah al Syarqiyah, 1957), 11

<sup>51</sup> Ijtihad istihsani tidak dianggap sebagai pola ijtihad yang berdiri sendiri dengan alasan beberapa bagian aplikasinya masuk bahasan ijtihad qiyasi dan sebagian yang lain dalam katagori istislahi, Lihat lebih lanjut pada Muhammad Ma'ruf ad-Dawalibi, al-Madhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh, (Ttp: Dar al-Kitab al-Jadid, 1965), hlm. 419

<sup>49</sup> *Ibid.*, 290.

memungkinkan dapat melakukan produksi makna baru. Salah satu pendekatan dimaksud adalah interpretasi produktif yang dikemukakan oleh Gadamer.<sup>52</sup> Interpretasi produktif sebagai model dari hermeneutika memiliki relevansi tersendiri dalam upaya interpretasi terhadap penemuan hukum Islam. Mekanisme interpretasi produktif Gadamer ini dimulai dengan memandang suatu teks tidak hanya terbatas pada masa lampau (masa teks itu dibuat) tetapi memiliki keterbukaan untuk masa kini dan mendatang untuk ditafsirkan menurut pandangan suatu generasi. Sebagai hal yang bersifat historis, sebuah pemahaman sangat terkait dengan sejarah, yaitu merupakan gabungan dari masa lalu dengan masa sekarang.

Namun, upaya ini sepertinya tidak begitu berkembang. Karena kurangnya spesifikasi analisis sosial dan tiadanya mekanisme operasional yang jelas adalah di antara faktor kurang berkembang dan diminatinya metode ini. Akhirnya, apriori asumsi muncul bahwa pengembangan penafsiran teks dengan memakai tawaran Gadamer ini, bagaimanapun diusahakan, tetap saja akan terjebak dengan hegemoni makna lama dari pada pencapaian makna baru. Dalam konteks sebagai sarana bantu penyelesaian kasus hukum baru, upaya penafsiran ini berimplikasi pada pencapaian status hukum yang tetap rigid dan kaku. Karena, upaya maksimal yang dapat dilakukan hanya mampu memodifikasi makna baru teks, membuat metode ini hanya cocok dipakai dalam ranah terbatas.

Sedangkan pola ijtihad ke dua yaitu ta'lili (kausasi) berusaha meluaskan proses berlakunya hukum dari kasus nas ke kasus

cabang yang memiliki persamaan illat.<sup>53</sup> Dalam epistemologi hukum Islam pola ini diterapkan melalui qiyas. Dasar rasional aplikasi pola ini adalah adanya keyakinan kuat mujtahid yang melakukan qiyas mengenai adanya suatu atribut (wasf) pada kasus pokok yang menjadi alasan ditetapkannya hukum yang berlaku terhadap kasus tersebut dan atribut yang sama terdapat pada kasus cabang sehingga hukum kasus pokok itu berlaku pada kasus cabang.

Dengan melihat dasar dan pola operasionalnya, terlihat bahwa metode ini sangat gagap jika harus dihadapkan pada penyelesaian berbagai kasus baru yang muncul. Ke-monolitik-an metode ini menguasai hukum segala persoalan aktual kepada nas, dengan cara menempelkan hukum masalah di dalam nas (asal) kepada cabang. Deduktifitas qiyas – dengan sendiri– menjauhkannya dari nuansa empirical approach, alih-alih equilibrium approach bagi sebuah metode,<sup>54</sup> yang mengakibatkan produk hukum yang dihasilkan terasa utopis, sui generis, dan “ngawang-ngawang”, tidak menyelesaikan masalah. Karena, ideal sebuah metode penemuan hukum tidak semata berpijak pada nalar bayani (bahasa, teks, nas) akan tetapi perpaduan gerak nalar bayani dan nalar alami (perubahan empirik).

Upaya penemuan metode yang prospektif-futuristik sebenarnya dapat diharapkan pada pola ijtihad istislahi yang

<sup>52</sup> Lihat lebih lanjut pada Hans George Gadamer, *Truth and Method*, (New York: The Seabury Press, 1975).

<sup>53</sup> Lihat uraian metode ini pada Mahsun Fuad, “Ijtihad Ta’lili sebagai Metode Penemuan Hukum Islam (Telaah dan Perbandingannya dengan Analogi Hukum positif),” *Hermedia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol.3, No. 1, Januari-Juni 2004, hlm. 57-79.

<sup>54</sup> Yang penulis maksud dengan istilah “equilibrium approach” adalah pendekatan yang mengkombinasikan secara seimbang (adil) aspek teks dan konteks atau normatif dan historis.

lebih memberi ruang kepada kemungkinan analisis sosial. Namun usaha yang dirintis oleh al-Ghazali<sup>55</sup> dan tertata sebagai bidang keilmuan yang mantap dan terstruktur di tangan as-Syatibi<sup>56</sup> ini tidak begitu berkembang, dipakai sebagai piranti ijtihad. Alasan umum realitas ini adalah tiadanya kata mufakat di antara pemikir akan otentitas dan landasan epistemik pola ini sebagai metode penemuan hukum Islam. Sebagaimana akan terlihat nanti betapa prospek metode ini akhirnya hilang dan baru muncul pada akhir-akhir ini dengan format, struktur dan kemasan yang modern.

Sampai di sini, terasa sekali kesan bahwa studi hukum Islam yang berkembang selama ini adalah semata-mata bersifat normatif dan sui-generis. Kesan demikian ini sesungguhnya tidak terlalu berlebihan, karena jika kita cermati dari awal dan mendasar, usul al-fiqh sendiri – yang nota bene merupakan induk dasar metode penemuan Islam itu sendiri—selalu saja didefinisikan sebagai "القواعد لإستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية" "seperangkat kaidah untuk mengistimbathkan hukum syar'i amali dari dalil-dalilnya yang tafsihi".<sup>57</sup>

Istilah yang tidak pernah lepas tertinggal dari semua definisi usul al-fiqh tersebut adalah kalimat *من أدلتها التفصيلية*. Ini memberi kesan sekaligus membuktikan

bahwa kajian metode hukum Islam memang terfokus dan tidak lebih dari pada analisis teks.<sup>58</sup> Lebih dari itu, definisi di atas juga memberi petunjuk bahwa hukum dalam Islam hanya dapat dicari dan diderivasi dari teks-teks wahyu saja (law in book). Sementara itu, realitas sosial empiris yang hidup dan berlaku di masyarakat (living law) kurang mendapatkan tempat yang proporsional di dalam kerangka metodologi hukum Islam klasik.

Lemahnya analisis sosial empiris (lack of empiricism) inilah yang disinyalir oleh banyak pihak menjadi satu kelemahan mendasar dari cara berpikir dan pendekatan dalam metode penemuan hukum Islam selama ini.[64] Dari tiga model metode penemuan hukum Islam yang merupakan jabaran dari ushul fiqh klasik di atas, adalah ilustrasi nyata akan semua asumsi sulitnya kajian hukum Islam memberi proporsi yang seimbang bagi telaah empiris. Studi ushul al-fiqh pada akhirnya masih berputar pada pendekatan doktriner-normatif-deduktif dan tetap saja bersifat sui-generis.<sup>59</sup>

## H. Tujuan Hukum Islam

Bangunan hukum dalam Islam telah jadi terlebih dahulu sebelum para ahli

<sup>55</sup> Mengenai konsep masalah al-Ghazali, lihat al-Ghazali, *Al Mustasfa min Ilm al-Usul*, (Beirut Dar al-Fikr, tt), terutama hlm 251.

<sup>56</sup> Mengenai konsep masalah lihat pada asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, (Ttp: Dar al-Fikr, 1341 H).

<sup>57</sup> Abu Zahrah misalnya mendefinisikannya sebagai العلم بالقواعد التي ترسم المناهج لإستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية. . . Lihat Abu Zahroh, *Ushul al-Fiqh*, ( ttp.: Dar al-Fikr al-‘Araby, tt.), hlm. 7. Wahhab Khallaf juga mendefinisikannya sebagai العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى إستفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. . . Lihat Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, tt.), hlm. 12.

<sup>58</sup> Secara tegas Hasyim Kamali bahkan menyebut bahwa ushul al-fiqh merupakan ilmu yang menjelaskan sumber-sumber hukum dan sekaligus metode deduksi hukum dari sumber-sumber tersebut. M. Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), hlm. 1. Cetak miring dari penulis.

<sup>59</sup> Lihat Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relation: New Direction for Methodology and Thought*, 2nd Edition, (Herndon, Virginia: IIIT, 1994), hlm. 87-92. Idem, *Crisis in the Muslim Mind*, alih bahasa Yusuf Talal Delorenzo, 1st Edition, (Herndon, Virginia: IIIT, 1993), hlm. 43-45. Lihat juga Akh. Minhaji, "A Problem of Methodological Approach to Islamic Law Studies", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999, hlm. iv-v.



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

Al-Ghazali mengatakan bahwa maqashid syari'ah dibagi menjadi dua wilayah, yaitu masalah dunia dan akhirat. Masing-masing wilayah ditegakkan dengan dua langkah, yaitu langkah tahshil (mengusahakan terpenuhinya manfaah) dan ibqa' (usaha menghilangkan mudarat).<sup>60</sup> Kedua wilayah tersebut dilebur lalu dibagi ke dalam lima sektor masalah (kulliat al-khams), yaitu nafs (perlindungan terhadap nyawa), aql (perlindungan terhadap akal), din (perlindungan terhadap agama), nasl (perlindungan terhadap keturunan) dan mal (perlindungan terhadap hak milik). Masing-masing didukung oleh aturan hukum Islam (fikih) dalam seluruh bab sebagaimana yang tercantum dalam kitab-kitab fikih. Aturan ini dikelompokkan dalam tiga kategori, yaitu peringkat dharuriyat, hajiyat dan tahsiniyat.<sup>61</sup>

Pemikir Islam belakangan ada yang memasukkan dua hal lagi ke dalam tujuan hukum Islam, yaitu bahwa hukum Islam bertujuan mendidik manusia dan keadilan.

Abu Zahrah mengatakan bahwa hukum Islam mengambil individu sebagai fokus pembinaan. Pertama-tama Islam membidik individu agar memiliki keimanan dan sifat bisa dipercaya sebagai cara untuk mencapai tujuan sosialnya. Ibadah yang dimaksud sebagai cara mendidik individu agar berguna bagi masyarakat dan menjauhkannya diri dari sifat mementingkan diri sendiri. Abu Zahrah mengutip ayat al-Qur'ani, Hadits Nabi dan berbagai tata cara ibadah yang mencerminkan hikmah ibadah, mulai dari shalat sampai haji.<sup>62</sup>

Selain itu, hukum Islam juga bertujuan menegakkan keadilan di kalangan masyarakat. Keadilan harus tegak mulai dari peradilan sampai pada mu'amalah (hubungan antar manusia). Ajaran Islam juga menegaskan persamaan manusia di muka hukum, tanpa memandang kekayaan, pangkat, rasa, golongan, kelas dan sebagainya. Artinya Abu Zahrah hanya merekonstruksi dari kemapanan yang ada bukan membuat spekulasi seperti yang terjadi dalam sejarah pemikiran Barat. Ia mengutip ayat, hadits, meneliti fikih yang telah ada untuk melakukan penyimpulan induktif.<sup>63</sup>

### I. Makna Maqasid Syari'ah

Secara *lughawi* (bahasa), maqashid syari'ah terdiri dari dua kata, "maqashid" dan "syari'ah". Maqashid adalah berarti kesengajaan atau tujuan. Syari'ah secara bahasa berarti "tahadur amwadi ila al ma'" yang berarti jalan menuju sumber air, yang dapat diartikan dengan jalan ke arah sumber pokok kehidupan.<sup>64</sup> Dalam periode

<sup>60</sup> Al-Ghazali, Syifa' al Ghalil, (Baghdad: tnp, 1971), 159-160.

<sup>61</sup> Al-Ghazali, al Mustasfa min Ilmi al Ushul, I, 161..

<sup>62</sup> Abdul Wahab Khallaf, Ilmu al Ushul Fiqh, Jakarta: MTDII, 1972), 200-202.

<sup>63</sup> Muhammad Abu Zahrah, Ushul al Fiqh, (tt: Dar al Fikr al Arabi, tt), 364.

<sup>64</sup> Akhmad Raisuni, Nadzariyyat al Maqashid Inda al Al-Syathibi, (Rabath: Dar al Aman, 1991), 67.

awal, syari'ah merupakan nusus al muqaddasah dari al-Qur'ani dan sunnah yang mutawatir yang sama sekali belum dicampuri oleh pemikiran manusia, sehingga dalam wujud seperti ini disebut thariqah mustaqimah.

Apabila kita teliti arti syari'ah secara bahasa diatas, dapat kita katakan bahwa terdapat keterkaitan kandungan makna antara syari'ah dan air, dalam arti keterkaitan antara cara dan tujuan. Sesuatu yang hendak dituju tentu merupakan sesuatu yang amat penting. Syariah adalah cara atau jalan. Air adalah sesuatu yang hendak dituju. Pengaitan antara syari'at dan air tampaknya dimaksudkan untuk memberikan penekanan pentingnya syari'at dalam memperoleh sesuatu yang penting yang disimpulkan dengan air. Penyimbunan air ini cukup tepat karena air merupakan unsur alam yang sangat penting.

Begitu juga dengan pandangan Al-Syathibi sebagai tokoh yang mengelaborasi lebih jauh tentang maqashid syari'ah. Kandungan maqashid syariah atau tujuan hukum adalah kemaslahatan manusia. Pemahaman maqashid syari'ah mengambil porsi yang besar dalam kajian Al-Syathibi. Menurut pandangannya maqashid syari'ah bertitik tolak dari bahwa semua kewajiban (taklif) diciptakan dalam rangka merealisasikan kemaslahatan manusia. Tak satupun hukum Allah dalam pandangannya yang tidak mempunyai tujuan. Hukum yang tidak mempunyai tujuan sama dengan taklif ma la yuthaq (memberikan sesuatu yang tak dapat dilaksanakan). Sesuatu hal yang tak mungkin terjadi pada hukum Tuhan.

Abu Zahrah dalam kaitan ini menegaskan bahwa tujuan hakiki hukum Islam adalah kemaslahatan. Tak satupun

hukum Islam yang disyari'atkan baik dalam Al-Qur'ani maupun sunnah melainkan di dalamnya terdapat kemaslahatan. Karenanya kandungan inti dari maqashid syariah adalah kemaslahatan umat, yang dapat terlihat bukan secara teknis belaka tapi juga dalam upaya dinamika dan pengembangan hukum selanjutnya.

## J. Eksplanasi Maqashid Syari'ah

Tujuan hukum harus diketahui oleh mujtahid dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum dalam Islam secara umum dan menjawab persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit oleh Al-Qur'ani dan Hadits. Lebih dari itu, tujuan hukum Islam harus diketahui dalam rangka mengetahui, apakah suatu kasus masih dapat diterapkan berdasarkan suatu ketentuan hukum, karena adanya perubahan struktur sosial, hukum tersebut tidak dapat diterapkan. Dengan demikian pengetahuan tentang maqashid syari'ah menjadi kunci bagi keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya. Tentu yang dimaksud dalam persoalan hukum di sini adalah hukum yang menyangkut bidang mu'amalah.<sup>65</sup>

Diakui bahwa pada dasarnya bidang mu'amalah dalam ilmu fikih dapat diketahui makna dan rahasianya oleh manusia (ma'qulat al-ma'na). Sepanjang masalah itu argumentatif maka penelusuran terhadap masalah-masalah mu'amalah menjadi penting. Dalam hal ini mujtahid dapat, bahkan harus, mempertanyakan mengapa Allah Swt dan Rasul-Nya menetapkan hukum tertentu dalam bidang mu'amalah. Pertanyaan semacam ini lazim dikemukakan dalam filsafat hukum Islam. Pengaruh lebih lanjut

Satria Effendi M Zein, "Maqashid Syariah dan Perubahan Sosial", Dialog, (Balitbang Depag, No 33, Tahun XV, 1991), 21

<sup>65</sup> Satria Effendi M Zein, "Maqashid Syariah dan Perubahan Sosial", Dialog, (Balitbang Depag, No 33, Tahun XV, 1991), 21

dari pertanyaan tersebut adalah, apakah suatu aturan hukum tertentu masih dapat diterapkan dalam kasus hukum yang lain.<sup>66</sup>

Tujuan Allah mensyariatkan hukum-Nya adalah untuk memelihara kemaslahatan manusia, sekaligus untuk menghindari mafsadat, baik di dunia maupun di akhirat. Tujuan tersebut hendak dicapai melalui taklif, yang pelaksanaannya tergantung pada pemahaman sumber hukum utama yaitu, al-Qur'ani dan Hadist. Dalam rangka mewujudkan kemaslahatan di dunia dan akhirat, berdasarkan penelitian ushuliyin, ada lima unsur pokok yang harus dipelihara dan diwujudkan, ke lima pokok tersebut adalah agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Seorang mukallaf akan memperoleh kemaslahatan, ketika ia dapat memelihara ke lima aspek pokok tersebut, sebaliknya ia akan merasakan adanya mafsadah, ketika ia tidak dapat memelihara ke lima unsur dengan baik.<sup>67</sup> Menurut al-Syathibi, penetapan kelima pokok di atas didasarkan atas dalil-dalil al-Qur'ani dan Hadits.

Dalil tersebut berfungsi sebagai qawaid kulliyat dalam menetapkan kulliyat khams. Atau al-Qur'ani yang dijadikan dasar pada umumnya adalah ayat-ayat Makkiyah, yang tidak di-nasakh dan ayat-ayat madaniyah yang mengukuhkan ayat Makkiyah. Guna kepentingan menetapkan hukum, kelima unsur di atas dibedakan menjadi tiga peringkat, dharuriyat, hajiat, dan tahsiniyat. Pengelompokan ini didasarkan pada tingkat kebutuhan dan skala prioritasnya. Urutan peringkat ini akan terlihat kepentingannya, ketika kemaslahatan yang ada pada masing-masing peringkat satu sama lain

bertentangan. Dalam hal ini peringkat dharuriyah menempati urutan pertama disusul oleh hajiyat, kemudian disusul oleh tahsiniyat. Namun di sisi lain dapat dilihat bahwa peringkat ketiga melengkapi peringkat kedua, dan peringkat kedua melengkapi peringkat pertama.

Yang dimaksud dengan "memelihara kelompok dharuriyat" adalah memelihara kebutuhan yang bersifat esensial bagi kehidupan manusia. Kebutuhan yang esensial itu adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta dalam batas jangan sampai eksistensi ke lima pokok itu terancam. Tidak terpenuhinya atau tidak terpeliharanya kebutuhan itu akan berakibat terancamnya eksistensi ke lima pokok di atas. Berbeda dengan kelompok hajiyat, tidak termasuk kebutuhan yang esensial, melainkan kebutuhan yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan dalam hidupnya. Tidak terpeliharanya kelompok ini tidak mengancam eksistensi ke lima pokok di atas, tetapi hanya akan menimbulkan kesulitan bagi mukallaf. Kelompok ini erat kaitannya dengan rukhsah atau keringanan dalam fikih. Sedangkan kebutuhan dalam kelompok tahsiniyat adalah kebutuhan yang menunjang peningkatan martabat seseorang dalam masyarakat dan di hadapan Tuhannya, sesuai dengan kepatutan.<sup>68</sup>

Guna memperoleh gambaran yang utuh tentang teori maqashid syari'ah, berikut ini akan dijelaskan kelima pokok kemaslahatan dengan peringkatnya masing-masing.<sup>69</sup> Uraian ini bertitik tolak dari kemaslahatan yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Berikut penjabaran dari kemaslahatan tersebut adalah:

<sup>66</sup> Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 104.

<sup>67</sup> Al Al-Syathibi, *al Muwafaqat fi Ushul al Fiqh*, (tt: Dar al fikr, tt), III, 62-64.

<sup>68</sup> *Ibid*, II, 4.

<sup>69</sup> Al Buti, *Dawabith al Maslahah fi al Syari'ah al Islamiyah*, (Beirut: Muasasah, tt), 249-254.

### 1. Memelihara Agama

Berdasarkan kepentingannya, dapat dibedakan menjadi tiga peringkat: pertama, dengan peringkat dharuriyah, yaitu memelihara dan melaksanakan kewajiban keagamaan yang masuk peringkat primer, seperti melaksanakan shalat lima waktu. Kalau shalat itu diabaikan, maka akan terancam eksistensi agama. Kedua, memelihara agama dalam hajiyyat, yaitu melaksanakan ketentuan agama, dengan maksud menghindari kesulitan, seperti shalat jamak dan shalat qashar bagi orang yang sedang bepergian. Kalau ketentuan ini tidak dilaksanakan maka tidak akan mengancam eksistensi agama, melainkan hanya akan mempersulit orang yang melakukannya. Ketiga, dalam peringkat tahsiniyat, yaitu mengikuti petunjuk agama guna menjunjung tinggi martabat manusia, sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajiban terhadap Tuhan, misalnya menutup aurat, baik di dalam maupun diluar salat, membersihkan badan, pakaian dan tempat. Kegiatan ini erat kaitannya dengan akhlak terpuji.<sup>70</sup>

### 2. Memelihara Jiwa

Memelihara jiwa, berdasarkan tingkat kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat; pertama, dalam peringkat dharuriyah, seperti memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan untuk mempertahankan hidup. Kalau kebutuhan pokok ini diabaikan, maka akan berakibat terancamnya eksistensi jiwa manusia. Kedua, memelihara jiwa, dengan peringkat hajiyyat, seperti diperbolehkan berburu binatang untuk menikmati makanan yang lezat dan halal. Kalau kegiatan ini diabaikan, maka tidak akan mengancam

eksistensi manusia, melainkan hanya mempersulit hidupnya. Ketiga, memelihara jiwa dalam peringkat tahsiniyat, seperti ditetapkannya tata cara makan dan minum. Hal ini hanya berhubungan dengan kesopanan dan etika sama sekali tidak akan mengancam eksistensi jiwa manusia, ataupun mempersulit kehidupan seseorang.<sup>71</sup>

### 3. Memelihara Akal

Memelihara akal dapat dilihat dari segi kepentingannya, terbagi menjadi tiga peringkat yaitu: pertama, memelihara akal dalam peringkat dharuri, seperti diharamkannya meminum minuman keras dan kewajiban menuntut ilmu, jika tidak diindahkan, maka akan berakibat terancamnya eksistensi akal. Kedua, dalam peringkat hajiyyat, seperti anjuran mengembangkan ilmu pengetahuan dalam mengembangkan peradaban manusia, sekiranya hal ini dilakukan, maka tidak akan merusak akal, tetapi akan mempersulit diri dalam kaitannya dengan pengembangan ilmu pengetahuan. Ketiga, dalam peringkat tahsiniyat, seperti menghindarkan diri dari menghayal atau mendengarkan sesuatu yang tidak berfaedah. Hal ini kaitannya dengan etiket yang tidak akan mengancam eksistensi akal secara langsung.

### 4. Memelihara Keturunan

Memelihara keturunan ditinjau dari segi kebutuhannya dapat dibedakan dalam tiga peringkat: pertama, dalam peringkat dharuri, seperti disyariatkannya nikah dan dilarang berzina. Kalau kegiatan ini diabaikan, maka eksistensi keturunan akan terancam. Kedua, dalam peringkat hajiyyat, seperti ditetapkannya keturunan menyebut-

<sup>70</sup> Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, 129.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 129-130.

kan mahar bagi suami pada waktu akad nikah dan diberikan hak dan kewajiban diantara keduanya. Sedangkan dalam kasus rumah tangga akan mengalami kesulitan, jika ia tidak ada aturan relasi hak dan kewajiban pada situasi rumah tangga yang tidak harmonis. Ketiga, dalam peringkat tahsiniat, seperti disyariatkannya khitbah dan walimat al-‘ursy dalam perkawinan. Hal ini dilakukan dalam rangka melengkapi kegiatan perkawinan. Jika diabaikan, maka tidak akan mengancam eksistensi keturunan dan tidak mempersulit orang yang melakukan perkawinan.<sup>72</sup>

### 5. Memelihara Harta

Dilihat dari segi kepentingannya, memelihara harta dapat dibedakan dalam tiga tahap: pertama, dalam tahap dharuri, seperti disyari’atkannya tentang tata cara pemilikan harta dan larangan mengambil harta orang lain dengan cara tidak sah. Apabila aturan ini dilanggar maka berakibat terancamnya eksistensi harta. Kedua, dalam tahap hajiat, seperti disyari’atkannya jual beli dengan cara hutanga atau “salam”. Apabila ini tidak terpakai maka tidak mengancam eksistensi harta melainkan akan mempersulit orang yang memerlukan modal. Ketiga, dalam tahap tahsiniat, seperti ketentuan tentang menghindarkan diri dari pengecoh-an atau penipuan, hal ini erat kaitannya dengan etika ber-muamalah atau etika bisnis. Hal ini juga akan berpengaruh kepada sah tidaknya jual beli itu.<sup>73</sup>

Dalam setiap peringkat, terdapat hal-hal atau kegiatan yang bersifat

menyempurnakan terhadap pelaksanaan tujuan syariat Islam. Dalam peringkat dharuri, misalnya ditentukan batas minimal minuman yang memabukkan dalam rangka memelihara akal atau ditetapkan adanya perimbangan dalam hukum qisas, untuk memelihara jiwa. Dalam peringkat hajji, misalnya ditetapkan khiyar dalam jual beli untuk memelihara harta atau kafa’ah dalam perkawinan, untuk memelihara keturunan. Sedangkan dalam peringkat tahsiniat misalnya ditetapkan tata cara taharah dalam rangka pelaksanaan shalat untuk memelihara agama.

### K. Kesimpulan

Pembicaraan tentang filsafat hukum Islam, sebenarnya tidak didudukkan untuk saling menafikan atau membongkar dan membuat yang baru ilmu ushul fiqh, melainkan semata-mata cerminan dan perhatian utama yang diberikan oleh masing-masing pemikir. Ada kalanya seseorang lebih suka berbicara tentang hukum sebagai bersumber dari Tuhan. Orang lain lebih suka berbicara tentang metode menggali hukum dari sumbernya. Sementara pemikir lain lebih suka berbicara tentang tujuan dan seterusnya. Kajian-kajian yang bervariasi dewasa ini semestinya digunakan sebagai cara mempertajam analisa dalam wacana hukum Islam.

Dengan kata lain teori hukum Islam sebenarnya telah ditulis lengkap dengan segala isinya, mulai dari sumber hukum, validitas sumber hukum, cara memperlakukan sumber hukum, cara mengatasi masalah, metode penggalian hukum, tujuan hukum dan sebagainya, sehingga secara nyata telah di bahas dalam hukum Islam meliputi aspek ontologis, epistemologis dan aksiologis yaitu hakekat hukum, sumber dan cara memperoleh

<sup>72</sup> Wael B Hallaq, Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Ushul Fikih Madzab Sunni, E Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid (terj.), (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2000), 248-250.

<sup>73</sup> Fathurrahman Jamil, Filsafat Hukum Islam, 131.

hukum dan tujuan hukum. Ketika sebuah “negara Islam” misalnya, menjatuhkan hukum potong tangan bagi pencuri itu jelas prosesnya mulai dari fakta tekstual berupa al Qur’an dan Sunnah sampai putusan hukum.

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

Ketika sudah diyakini bahwa hukum Islam adalah hukum Tuhan, sumber hukum telah jelas, tugas manusia telah jelas, maka seluruh kebaikan yang ditemukan oleh sejarah pemikiran manusia sampai dewasa ini, bisa dipergunakan untuk mempertajam atau melengkapi aspek-aspek pemikiran hukum dalam Islam. Tampaknya pandangan dalam filsafat hukum konvensional (umum) pun juga amat berguna dipelajari oleh ahli hukum Islam agar keseluruhan kerja pemikiran hukum dalam Islam dilakukan dengan seimbang, sehingga produk pemikiran hukum menjadi aturan yang benar-benar matang dan komprehensif.

Di sini hukum Islam mampu memenuhi dambaan sebuah hukum yang berlaku secara universal dan abadi. Karena manusia kemudian mempunyai hak untuk menemukan hukum, memberikan tafsiran, mengembangkan dan lain sebagainya, maka hukum Islam bisa menjadi hukum yang sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat, yang tumbuh dan berkembang bersama masyarakat. Hukum Islam juga dalam batas tertentu diputuskan oleh hakim

dengan merunut konsep tujuan hukum yang dirumuskan oleh para ahli demi kepentingan manusia.

Penonjolan hukum Islam sebagai hukum illahi, bukan hukum hasil buatan manusia merupakan cerminan dari janji kesanggupan untuk memelihara kebenaran illahi agar terjaga sepanjang masa supaya selalu siap dieksplorasi disetiap zaman ketika dibutuhkan.

#### L. Daftar Pustaka

- Al-Qur’an Al Karim  
Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, tt.)
- Abdullah M Husein al ‘Amiri, *Dekontruksi Sumber Hukum Islam Pemikiran Hukum Naj ad Din al Thufi*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004)
- Abu Hayyan, *Tafsir al Bahr al Muhit*, (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 1993)
- Abu Zahroh, *Ushul al-Fiqh*, ( ttp.: Dar al-Fikr al-‘Araby, tt.),
- Ahmad Hassan, *Early Development of Islamic Law*, (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994)
- Ahmad Hassan, *The Principles of Islamic Jurisprudence, The Commad of The Syari’ah and Judicial Norm*, (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994)
- Ahmad Zarqa’, *al Fiqh al Islami fi Saubuhi al Jadid*, (Beirut: Dar al Fikr, 1967)
- Akh. Minhaji, “A Problem of Methodological Approach to Islamic Law Studies”, *al-Jami’ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999,
- Akh. Minhaji, “Reorientasi Kajian Ushul Fiqih”, *al-Jami’ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999.

- Akhmad Raisuni, *Nadzariyyat al Maqashid Inda al Al-Syathibi*, (Rabath: Dar al Aman, 1991),
- Al Al-Syathibi, *al Muwafaqat fi Ushul al Fiqh*, (tt: Dar al fikr, tt), III, 62-64.
- Al Asy'ari, *Kitab al Luma' fi Radd 'ala Ahl al Zig wa al Bida'*, (Beirut: al Matba'ah al Kasulikiyyah, 1952)
- Al Baqillani, *Kitab al Tamhid*, (Beirut: al Maktabah al Syarqiyyah, 1957)
- Al Buti, *Dawabith al Maslahah fi al Syari'ah al Islamiyah*, (Beirut: Muasasah, tt)
- Al Ghazali, *al Mustasfa min Ilmi al Ushul*, (Kairo: Syirkah al Tiba'ah al Fanniyah al Muntahidah, 1971)
- Al Qarafi, *Tanqih al Fusul fi Ikhtilaf al Mahsul*, (Beirut: Maktabah Kulliyat al Azhariyyah, 1973)
- Al Qurtubi, *al Jami' li Ahkam al-Qur'an*, (Kairo: Dar al Katib al Arabi li al Tiba'ah wa an Nasr, 1967)
- Al Syafi'i, *Ihtilaf al Hadits*, (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyah, 1986)
- Al-Ghazali, *Syifa' al Ghalil*, (Baghdad: tnp, 1971)
- Amin Abdullah, "Paradigma alternative Pengembangan Usul Fikih dan Dampaknya pada Fikih Kontemporer", dalam Ainurrafiq (Ed), *Madzhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer*, (Yogyakarta; ar-Ruzz Press, 2002)
- Amin Badsyah, *Taisir al Tahrir*, (Beirut: Dar al 'Ilmiyyah, tt)
- An Na'im, *Towards an Islamic Reformation., Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1990)
- as-Salih, 'Ulum al-Hadis wa Mustalahuh, cet. 9 (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malain, 1977)
- Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in The Writing of Saikh al Din al Amidi*, (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992)
- Donald Gotterbarn dalam Barnes dan Noble, *New American Encyclopedia* (USA: Grolier Incorporated, 1991)
- Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar baru Van Hoeve, 1997)
- Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997)
- FR. Arkensanit, *Refleksi tentang Sejarah, Pendapat-pendapat Modern tentang Sejarah*, Dick Hartono (terj), (Jakarta: Gramedia, 1987)
- Hans George Gadamer, *Truth and Method*, (New York: The Seabury Press, 1975)
- Heer (ed), *Islamic Law and Jurisprudence*, (London: University of Washinton Press, 1990)
- Husein Hamid Hasan, *Al Hukm al Syar'i 'Inda al Usuliyyin*, (Kairo: Dar al Nahdah al Misriyyah, 1972)
- Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945).
- M Arkoun, *Pemikiran Arab*, Yudian W Asmin (Terj), (Yogyakarta: Pustaka, 1996), 71.
- M Salam Madkur, *al Hukmu al Tahyiri au Nadzariyyah al Ibahah inda Usuliyyin wa al Fuqaha*, (Mesir: Dar al Nahdah al Arabiyyah, 1965)
- M. Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991),
- Mahsun Fuad, "Ijtihad Ta'lili sebagai Metode Penemuan Hukum Islam (Telaah dan Perbandingannya dengan Analogi Hukum positif)," *Hermenia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol.3, No. 1, Januari-Juni 2004

- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al Fiqh*, (tt: Dar al Fikr al Arabi, tt)
- Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994)
- Muhammad Ma'ruf ad-Dawalibi, *al-Madhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh*, (Ttp: Dar al-Kitab al-Jadid, 1965)
- Nuruddin Itr, *Ulumul Hadits*, (Bandung: Rosdakarya, 1997)
- Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, (Islamabad: Islamic Research Insitute, 1994)
- Sadr al Syari'ah, *al Taudih fi Hal Gawamid al Tanqih*, (Kairo: Dar al Ahd al Jadid li al Tiba'ah, 1957)
- Salam Madkur, *al Fiqh al Islami*, ( ttp: Maktabah Abdullah Wahbah, 1995)
- Satria Effendi M Zein, "Maqashid Syariah dan Perubahan Sosial", *Dialog*, (Balitbang Depag, No 33, Tahun XV, 1991)
- Subhi as-Salih, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, cet 9 (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977)
- Syamsul Anwar, "Islamic Jurisprudence of Christian-Muslim Relations", *Al Jami'ah*, No. 60, Tahun 1997
- Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam*, Disertasi Tahun 2000, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Wel B Hallaq, "On inductive Corroboration, Probability, and Certainty", dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, Nicholas heer (Ed)
- Wael B Hallaq, *A History of Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Fikih*, (Cambridge: University Press, 1997)
- Wael B Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Ushul Fikih Madzab Sunni*, E Kusnadingrat dan Abdul
- Haris bin Wahid (terj.), (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2000)
- Wahbah al Zuhaily, *al Fiqh al Islami wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dar al Fikr, 1980)
- Zarkasi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman, *Pengantar Ilmu Fiqh-Ushul Fikih I*, (Yogyakarta; LESFI, 1994).