

SHARĪ'AH SEBAGAI HUKUM TUHAN DAN POSISINYA DIANTARA ALIRAN FILSAFAT HUKUM

Khozainul Ulum

Abstract: *In the understanding of Islamic law, there are two dimensions: first, ilāhiyah dimension of Islamic law, because he believed the teachings that come from God (Allah). Secondly, Islamic law insāniyah dimension. In this dimension, Islamic law is a human attempt seriously to understand the teachings of which was considered sacred by the two approaches, namely the approach of language (linguistic/lughawi) and maqasid approach. Islamic law, the law of God because it comes from khitāb Allāh recorded in al-Quran and Sunnah, from al-Quran and Sunnah is, the scholars to understand and then produces the laws of the various methodological tools to stand on "views of the world" (world view). Legal products that are then we know called fiqh. Thus, the position of Islamic law in the schools of philosophy of law, including "the ideology of natural law".*

Keywords: *Shari'ah, the ideology of law philosophy.*

Pendahuluan

Islam adalah agama dan cara hidup berdasarkan *Shari'ah* Allah yang terkandung di dalam al-Quran dan Sunnah Rasulullah SAW. Al-Quran sendiri merupakan wahyu Allah yang mencakup seluruh aspek agama yang disampaikan kepada Rasul-Nya untuk mengatur dan mengarahkan manusia untuk mengembangkan kehidupan ideal mereka di dunia maupun di akhirat. Setiap orang yang mengintegrasikan dirinya kepada Islam wajib membentuk seluruh hidup dan kehidupannya berdasarkan *Shari'ah* yang termaktub dalam al-Quran dan as-Sunnah.

Al-Quran dan Sunnah merupakan sumber utama yang memuat kehendak Allah sebagaimana yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Kedua sumber tersebut mencitakan sebuah tatanan masyarakat muslim yang ideal yang tidak dibatasi oleh sekat-sekat kesukuan, batas wilayah maupun perbedaan ras dan kelas. Karena itu, tidak heran kalau kehidupan umat Islam di dunia ini dipusatkan dan direferensikan hanya kepada Allah melalui *Shari'ah* -Nya.

Shari'ah, yang termaktub dalam al-Quran dan Sunnah merupakan sebuah kerangka pola hidup yang jangkauannya tidak hanya pada dimensi dunia tetapi juga dimensi akhirat. *Shari'ah* merupakan kesatuan organik yang masing-masing bagiannya tidak dapat dipisahkan. Agar fungsi *Shari'ah* dapat berjalan dengan baik dan berhasil, maka seluruh pola *Shari'ah* harus diterapkan ke dalam kehidupan manusia. Salah satu unsur yang masuk dalam bagian *Shari'ah* adalah *al-hukm al-shar'i* (hukum Islam).

Dalam memahami hukum Islam, terdapat dua dimensi, yaitu *pertama*, hukum Islam berdimensi *ilāhiyah*, karena ia diyakini sebagai ajaran yang bersumber dari Tuhan (Allah). *Kedua*, hukum Islam berdimensi *insāniyah*. Dalam dimensi ini, hukum Islam merupakan upaya manusia secara sungguh-sungguh untuk memahami ajaran yang dinilai suci dengan melakukan dua pendekatan, yaitu pendekatan kebahasaan (*linguistik/lughawi*) dan pendekatan *maqāsid*. Dengan kata lain, hukum Islam dipahami sebagai produk pemikiran yang dilakukan dengan berbagai pendekatan yang dikenal dengan *ijtihad*, atau pada tingkat yang lebih bersifat teknis disebut *istinbāt al-ahkām*.¹

¹ Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000), vii.

Hukum Islam dalam dimensi pertama, diyakini oleh umat Islam sebagai ajaran suci karena ia bersumber dan merupakan ketentuan dari Allah yang terekam dalam al-Quran dan Sunnah. Karena itu, sakralitas hukum Islam senantiasa terjaga. Lebih-lebih, sakralitas tersebut didukung dengan adanya *al-wa'd* dan *al-wa'id* (janji [pahala] dan ancaman [sanksi]) dari *Shāri'* dalam pemenuhan dan pengabaian terhadap pelaksanaan hukum Islam, meskipun sebagian dari hukum Islam pada dasarnya merupakan hasil ijtihad para ulama. Pada titik ini, dapat dilihat sisi utama perbedaan hukum Islam dengan bentuk sistem hukum konvensional.

Definisi *Shari'ah*

Secara etimologi, *Shari'ah* berarti "lekuk liku lembah", "jalan menuju mata air" atau "jalan yang harus diikuti".² Kata *Shari'ah* muncul dalam beberapa ayat al-Quran, seperti pada surat al-Māidah ayat 48, al-Shūrā ayat 13, dan al-Jāthiyah ayat 18 yang mengandung arti jalan yang jelas yang membawa kepada kemenangan.³ Dalam perkembangannya, *Shari'ah* digunakan orang Arab untuk mengacu kepada jalan yang lurus (*al-tariqah al-mustaqimah*), yaitu dalam bentuk agama.⁴ Dari akar kata dan pengertian tersebut, mengindikasikan bahwa agama yang ditetapkan untuk manusia juga disebut *Shari'ah*.⁵

Sedangkan secara terminologis, terdapat banyak pengertian *Shari'ah* yang diajukan oleh para sarjana Muslim. Menurut Amir Syarifuddin, *Shari'ah* adalah segala titah Allah yang berhubungan dengan tingkah laku manusia di luar yang mengenai akhlak.⁶ Dengan demikian, *Shari'ah* adalah sebutan bagi hukum-hukum yang bersifat amaliah. Sedangkan Shaltūt, seperti yang dikutip oleh Hasby Ash-Shiddieqy mendefinisikan *Shari'ah* sebagai hukum-hukum dan aturan-aturan (hukum) yang ditetapkan oleh Allah untuk hamba-Nya untuk diikuti dalam hubungannya dengan Allah dan hubungan manusia dengan sesama.⁷

Sebagian ulama juga ada yang mengkhususkan *Shari'ah* dengan segala sesuatu yang bersangkutan dengan peradilan serta pengajuan perkara kepada mahkamah dan tidak mencakup kepada halal dan haram.⁸ Qatādah, seperti yang diriwayatkan oleh at-Tabāri menggunakan kata *Shari'ah* kepada hal-hal yang menyangkut kewajiban, *had-had* perintah dan larangan, dan tidak termasuk di dalamnya akidah, hikmah-hikmah dan ungkapan-ungkapan (*'ibārah*) yang tercakup dalam agama.⁹

Secara umum, pengertian-pengertian *Shari'ah* di atas dikhususkan pada hukum-hukum amaliyah. Seperti yang dikutip oleh Ismail Muhammad, al-Qurtubi menjelaskan bahwa pada awalnya *Shari'ah* diartikan agama sebagaimana yang disinggung oleh Allah dalam Surat ash-Shūrā ayat 13, namun kemudian dikhususkan penggunaannya untuk hukum amaliyah. Pengkhususan ini dimaksudkan karena agama pada dasarnya adalah satu dan berlaku secara universal, sedangkan *Shari'ah* berlaku untuk masing-masing umat dan berbeda dengan umat-umat sebelumnya.¹⁰ Namun, menurut hemat penulis, pengertian-pengertian tersebut merupakan reduksi makna dari pengertian *Shari'ah* yang sejatinya

² Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, vol. 1 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 1. Bandingkan dengan Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam.....*, 3 dan Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam*, Cet. II (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), 11.

³ Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam.....*, 12.

⁴ Abdul Aziz Dahlan... [et al], *Ensiklopedi Hukum Islam*, vol. 1, Cet. V (Jakarta: PT. Ichtiar Bau van Hoeve, 2001), 334.

⁵ *Ibid.*, lihat juga Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh.....*, 1.

⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh.....*, 1.

⁷ Hasby Ash-Shiddieqy, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 31.

⁸ Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam.....*, 12.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh.....*, 2.

bersifat umum mencakup seluruh aspek agama yang diwahyukan oleh Allah kepada Rasul-Nya.

Berbeda dengan pengertian *Shari'ah* di atas, ash-Shātjibi menyatakan bahwa *Shari'ah* sama dengan agama. Sedangkan Mannā al-Qattān mendefinisikan *Shari'ah* sebagai segala ketentuan Allah bagi hamba-Nya yang meliputi masalah akidah, ibadah, akhlak, dan tata kehidupan umat manusia untuk mencapai kebahagiaan mereka di dunia dan di akhirat.¹¹ Fathji ad-Duraini menyatakan bahwa *Shari'ah* adalah segala yang diturunkan oleh Allah kepada Muhammad yang berupa wahyu, baik yang terdapat dalam al-Quran maupun dalam Sunnah Nabi. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa *Shari'ah* adalah *al-nusūṣ al-muqaddasah* (the sacred texts) yang dikandung oleh al-Quran dan Sunnah Nabi.¹²

Farouk Abu Zeid, seperti yang dikutip oleh Amir Syarifuddin menjelaskan bahwa *Shari'ah* adalah segala sesuatu yang ditetapkan Allah melalui lisan Nabi-Nya.¹³ Sha'bān Muhammad Ismail memberikan definisi *Shari'ah* sebagai peraturan yang telah ditetapkan (diwahyukan) oleh Allah kepada Nabi Muhammad untuk manusia yang mencakup tiga bidang, yaitu keyakinan (akidah), perbuatan (amaliah) dan akhlak.¹⁴

Pengertian-pengertian terakhir di atas menyamakan *Shari'ah* dengan agama itu sendiri yang cakupannya lebih luas tidak hanya pada masalah-masalah hukum (amaliah) saja, tetapi seluruh ketetapan Tuhan yang diwahyukan kepada Muhammad. Karena itu, ketetapan-ketetapan tentang akidah dan akhlak yang menghiasi al-Quran dan Sunnah juga termasuk unsur *Shari'ah*.

Hukum *Shar'i*

Dalam pemahaman sehari-hari, hukum *shar'i* dianggap sama dan disebut juga dengan hukum Islam, karena hukum *shar'i* merupakan hukum yang dipegang dan diamalkan oleh umat Islam. Oleh sebab itu, tidak mengherankan kalau kemudian hukum *shar'i* menjadi tolak ukur tingkat keberagamaan mereka.

Term "hukum (*al-hukm*)" secara etimologi berarti mencegah (*al-man'u*), memutuskan (*al-qadā'*) dan menetapkan.¹⁵ Adapun secara terminologi, menurut mayoritas *usūliyyūn* hukum *shar'i* adalah :

خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء أو التخيير أو الوضع¹⁶

Abdul Wahhāb Khallāf, terkait dengan definisi hukum *shar'i* memberikan pengertian yang sama seperti di atas, hanya saja ia menggunakan kalimat خطاب الشارع sebagai ganti dari kalimat خطاب الله.¹⁷

Sedangkan al-Āmidi memberikan definisi hukum *shar'i* dengan :

خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية¹⁸

Menurut Nasrun Haroen, pemakaian kalimat خطاب الشارع oleh Abdul Wahhāb Khallāf dan al-Āmidi dimaksudkan agar hukum itu bukan saja ditentukan oleh Allah, melainkan juga ditentukan oleh Rasulullah melalui Sunnahnya.¹⁹ Akan tetapi, mayoritas *usūliyyūn* menyatakan bahwa kalimat خطاب الله tersebut maksudnya adalah wahyu Allah yang tercover

¹¹ Abdul Aziz Dahlan... [et al], vol. 1, *Ensiklopedi Hukum Islam*....., 334.

¹² *Ibid.*

¹³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*....., 2.

¹⁴ Sha'bān Muhammad Ismail, *al-Tashrī' al-Islāmiyy; Masādīruh wa atwāruh* (Mesir: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1985), 7.

¹⁵ Wahbah az-Zuhaili, *Usūl al-Fiqh al-Islāmi* vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 37. Bandingkan dengan Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, Cet. II (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 207 dan Abdul Aziz Dahlan... [et al], vol. 2, *Ensiklopedi Hukum Islam*....., 571.

¹⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Usūl al-Fiqh al-Islāmi*....., 37-38.

¹⁷ Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilm Usūl al-Fiqh*, Cet. XII (t.tp., Dār al-Qalam, 1978), 100.

¹⁸ Abū al-Hasan Alī al-Āmidi, *al-Ihkām fi Usūl al-Ahkām*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 71.

¹⁹ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*....., 208.

dalam al-Quran dan Sunnah Rasul. Dengan demikian, apa yang dimaksudkan oleh Abdul Wahhāb Khallāf dan al-Āmidi tentang makna *خطاب الشارع* sudah tercakup dalam kalimat *خطاب الله*.²⁰

Semua definisi di atas menunjukkan bahwa hukum harus bersumber dari wahyu Allah, dan dalam hal ini berupa al-Quran dan Sunnah. Karena itu, al-Quran dan Sunnah Rasul menjadi *adillah shar'iyah* dalam pembentukan hukum *shar'i*. Ali Hasbullah, seperti yang dikutip oleh Nasrun Haroen, setelah mengemukakan rumusan hukum menurut *usūliyyūn*, juga menyatakan hal yang sama, yaitu bahwa sumber hukum yang sebenarnya adalah al-Quran dan Sunnah.²¹ Hal senada juga dikatakan oleh Abdul Wahhāb Khallāf bahwa hukum *shar'i* khusus berkenaan dengan teks-teks agama (al-Quran dan Sunnah) dalam wilayah *istinbāt* karena keduanya merupakan titah Allah.²² Jadi, al-Quran maupun Sunnah merupakan dasar dari hukum Tuhan.²³

Penekanan pengertian hukum *shar'i* sebagai hukum Allah terletak pada refrensi utama pembentukan hukum, yaitu *خطاب الله* atau *خطاب الشارع* yang terekam dalam al-Quran dan Sunnah Rasul. Al-Quran, yang pada mulanya berada di *lauh mahfūdh*, diwahyukan oleh Allah kepada Muhammad melalui Jibril dengan memilih sistem bahasa tertentu sesuai dengan penerima pertamanya, yaitu bahasa Arab.²⁴ Pemilihan terhadap bahasa ini karena bahasa merupakan perangkat sosial yang sangat penting dalam menangkap dan mengorganisasi dunia.

Penunjukan al-Quran dengan bahasa sebagai media "komunikasi" antara *Shāri'* dengan manusia memberikan pengertian bahwa Allah bermaksud memahamkan mereka tentang apa yang menjadi tujuan dari *خطاب الله* atau *خطاب الشارع*. Karena itu al-Āmidi menjelaskan makna *خطاب الله* sebagai lafaz atau kalimat yang telah menjadi ketetapan Allah dengan maksud memberikan pemahaman kepada manusia yang siap untuk memahaminya.²⁵

Dengan bahasa Arab sebagai sistem bahasa yang dipakai al-Quran, maka al-Quran dianggap sebagai "teks kebahasaan" (*nas lughawi*) dalam pandangan Nasr Hamid²⁶ atau teks *bayāni* dalam pandangan Ali Harb.²⁷ Karena itu, untuk memahami kehendak Allah yang termaktub dalam al-Quran maka cara yang paling dasar dan awal adalah dengan melakukan kajian kebahasaan (linguistik, semantik, semiotik). Metodologi kebahasaan terhadap al-Quran dapat ditemukan dalam kerangka *usūl al-fiqh* dan kaidah-kaidahnya, semisal tentang *mutlaq* dan *muqayyad*, *'amm* dan *khās*, *al-haqīqah wa al-majāz*, *'ibārah al-nas*, *ishārah al-nas*, *dilālah al-nas*, *al-mantūq wa al-mafhūm*, *hurūf al-ma'ānī*.

Namun pada masa kekinian, kecenderungan para sarjana muslim kontemporer dalam mengkaji al-Quran dan *istinbāt* hukum tidak hanya mengandalkan metodologi ushul fiqh atau metodologi kebahasaan *an-sich*, tetapi mereka mencoba memadukannya dengan disiplin ilmu lain, seperti Arkoun yang juga memanfaatkan pendekatan arkeologis dengan analisis sosiologis dan kritik sejarahnya, Amina Wadud Muhsin dan Hassan Hanafi dengan kecenderungan hermeneutiknya.

Eksplorasi Al-Quran tentang Hukum Allah

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilm Usūl al-Fiqh.....*, 101.

²³ S. H. Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hashim Wahid, Cet. II (Jakarta: LEPPENAS, 1983), 27.

²⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Quran*, terj. Khoiron Nahdliyin, Cet. II (Jogjakarta: LKiS, 2002), 19.

²⁵ Abū al-Hasan Ali al-Āmidi, *al-Ihkām fi Usūl al-Ahkām.....*, 71.

²⁶ Selengkapnya, baca Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Quran.....*, 19-25.

²⁷ Ali Harb, *Kritik Nalar al-Quran*, terj. M. Faishol Fatawi (Jogjakarta: LKiS, 2003), 319.

Penekanan bahwa hukum sebagai hukum Allah tidak hanya ditegaskan oleh *usjūliyyūn* melalui pemberian definisi *al-hukm*. Al-Quran, sebagai *kalām Allāh* juga turut memberikan ketegasan bahwa hukum adalah hukum Allah, bukan yang lain, semisal :

كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه²⁸

Ayat di atas pada dasarnya menjelaskan bahwa umat manusia mulai pada masa Nabi Adam sampai masa Nabi Nuh berada pada satu agama, namun kemudian diantara mereka ada yang taat dan ada yang ingkar. Karena itu, Allah memberikan wahyu kepada para nabi berupa "Kitab" yang berisi tentang *shari'ah* Allah dengan maksud supaya "Kitab" tersebut menjadi acuan hukum bagi mereka dan dilaksanakan sepenuhnya.²⁹

إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً³⁰
وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله³¹
وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم...³²

Kata *al-Kitāb* pada ayat tersebut ditafsiri dengan al-Quran,³³ dan ini menunjukkan bahwa ia merupakan *khitāb Allāh* yang berfungsi untuk mengatur kehidupan umat Muhammad, karena al-Quran merupakan wahyu Allah yang diturunkan kepada Muhammad melalui Jibril. Sedangkan keharusan melaksanakan hukum Allah bagi umat Muhammad dipertegas dengan *وأن احكم بينهم بما أنزل الله* dan *فاحكم بينهم بما أنزل الله*.

وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله...³⁴

Ayat tersebut berkenaan dengan umat Nabi Musa yang meminta keputusan hukum kepadanya. Namun, Allah berfirman kepada Musa bahwa cukup bagi mereka Kitab Taurat, karena kandungan di dalamnya merupakan hukum Allah.

وهو الله لا إله إلا هو له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون³⁵
ولا تدع مع الله إلهاً آخر لا إله إلا هو كل شئى هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون³⁶

Kalimat *له الحكم* pada ayat di atas, ditafsiri dengan segala keputusan (*qadā'*) Allah tentang segala sesuatu,³⁷ termasuk hal-hal yang menyangkut perilaku (amaliah) manusia (hukum).

Dari keterangan ayat-ayat di atas, menunjukkan bahwa kitab-kitab yang disampaikan oleh Allah kepada para rasul-Nya, termasuk kepada Muhammad merupakan wahyu dari-Nya yang mengandung keputusan-keputusan (hukum) untuk mengatur umat manusia. Karena hukum tersebut merupakan hukum Allah, maka dapat dipastikan bahwa kebenaran dan keadilan hukum tersebut bersifat pasti. Hal ini senada dengan firman Allah dalam al-Quran :

إن الحكم إلا لله³⁸
وأنزلنا إليك الكتاب بالحق³⁹

Oleh sebab hukum adalah hukum Allah, maka bagi umat Islam harus menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari kalau mereka tidak mau dianggap oleh Allah sebagai orang yang dhalim dan fasik, seperti yang ditunjukkan oleh ayat :

ومن لم يحكم بما أنزل الله فألئك هم الظالمون⁴⁰
ومن لم يحكم بما أنزل الله فألئك هم الفاسقون⁴¹

²⁸ Q.S. al-Baqarah (2): 213.

²⁹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Wajīz* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1415 H), 34.

³⁰ Q.S. al-Nisā' (4): 105.

³¹ Q.S. al-Mā'idah (5): 48.

³² Q.S. al-Mā'idah (5): 49.

³³ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Wajīz*....., 96 dan 117.

³⁴ Q.S. al-Mā'idah (5): 43.

³⁵ Q.S. al-Qasās (28): 70.

³⁶ Q.S. al-Qasās (28): 88.

³⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Wajīz*....., 394 dan 397.

³⁸ Q.S. al-An'ām (6): 57, Q.S. Yūsuf (12): 40 dan 67.

³⁹ Q.S. al-Mā'idah (5): 48.

⁴⁰ Q.S. al-Mā'idah (5): 45.

Tekstualis dan Kecenderungannya

Literalis dan tekstualis secara umum memiliki pengertian yang sama, yaitu memahami dan memaknai teks secara harfiah atau menurut apa yang tertulis.⁴² Dalam pandangan kelompok tekstualis, teks suci (al-Quran dan hadits) harus dipahami secara literal sebagaimana bunyinya, karena nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks.

Senada dengan pernyataan di atas, Daud al-Djāhiri mengatakan bahwa tujuan *Shāri'* tidak akan diketahui oleh manusia sampai ada penjelasan dari-Nya dalam bentuk *al-tasrīh al-kalāmi*, tanpa meninjau substansi makna yang dihasilkan oleh penelitian terhadap *nusūs* dan juga *alfād* berdasarkan pendekatan kebahasaannya.⁴³

Bagi kelompok tekstualis, al-Quran dan Sunnah merupakan wahyu Allah yang *dikhitjābkan* kepada manusia, dan oleh karena itu dianggap sebagai "bahasa *Shar'i*" yang mengandung kepastian hukum, sehingga harus dilaksanakan apa adanya sesuai dengan *dāhir al-nas*. Kesimpulan ini menunjukkan bahwa teks al-Quran dan hadits – bagi mereka – tidak terikat oleh konteks turunnya atau terlepas dari *asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd*. Dengan kata lain bahwa teks suci tidak mengenal ruang dan waktu dalam proses turunnya ke tingkatan dunia (dimensi manusia). Karena itu, kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-laḥd la bi khusūs al-sabāb* dipahami bahwa meskipun wahyu Allah turun berkenaan dengan peristiwa dan orang tertentu, tetapi ketetapan hukumnya berlaku secara umum.⁴⁴

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa tujuan akhir tingkah laku manusia telah ditetapkan oleh Tuhan. Perbuatan itu dipandang sesuai dengan yang diinginkan dan dianggap benar bukan karena akal manusia dapat menilainya demikian, tetapi karena Tuhan telah mendekritnya melalui wahyu. Oleh karena itu, peran manusia harus sepenuhnya ditempatkan di bawah ketetapan-ketetapan yang telah ditentukan oleh wahyu.⁴⁵ Konsekuensinya adalah bahwa realitas dan akal harus tunduk kepada teks.

Pada titik inilah, wahyu Tuhan (al-Quran dan Sunnah) dianggap bersifat otoriter dalam bentuk kesatuan doktrin menuju kepastian hukum yang rigid dan stabil.⁴⁶ Kepastian dan stabilitas hukum dalam al-Quran dan Sunnah tersebut berdasarkan pada dua dalil yang fundamental dan tidak dapat dibantah;⁴⁷ *pertama*, Tuhan menetapkan doktrin tersebut berlaku dalam semua kondisi dan waktu. Hal ini senada dengan adagium bahwa al-Quran *salih li kulli zamān wa makān*.⁴⁸ *Kedua*, wahyu Tuhan menjawab seluruh persoalan hukum. Point inilah yang menjadi rujukan bagi kaum tekstualis bahwa al-Quran mencakup dan menjelaskan segala aturan kehidupan manusia.

Stabilitas hukum dalam al-Quran dan Sunnah terletak pada ketetapan Allah bahwa apa yang ditentukan sebagai wajib tetap seperti itu; bahwa apa yang ditentukan sebagai terlarang (haram) juga tetap demikian; bahwa apa yang ditetapkan sebagai sebab (*sabab*) tetap menjadi sebuah sebab; bahwa apa yang ditetapkan sebagai syarat (*shart*) tetap menjadi

⁴¹ Q.S. al-Māidah (5): 47.

⁴² Pius A. Partanto dan M. Dahlan, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994), 415.

⁴³ Abū Ishāq ash-Shātibi, *al-Muwāfaqāt fi Usūl al-Sharī'ah*, vol. 2, Cet. II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1996), 666.

⁴⁴ M. Lubabul Mubahitsin, "Pergulatan Akal dan Teks Dalam Epistemologi Hukum Islam", <http://lubabulmubahitsin.blogspot.com/2008/02/pergulatan-akal-dan-teks-dalam.html>.

⁴⁵ Noel J. Coulson, *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, terj. Fuad Zen (Jogjakarta: Navila, 2001), 8.

⁴⁶ *Ibid.*, 119.

⁴⁷ *Ibid.*, 126.

⁴⁸ Antara tekstualis dan kontekstualis keduanya sama-sama menggunakan adagium ini untuk meyakini bahwa wahyu Allah sesuai dengan segala ruang dan waktu. Namun, keduanya melihat dari sudut pandang yang berbeda dalam memahami adagium tersebut.

syarat.⁴⁹ Segala ketetapan hukum yang telah ditentukan oleh Allah di dalam al-Quran dan Sunnah tidak akan mengalami perubahan meskipun kondisi dan waktu telah berubah.

Stabilitas doktrin al-Quran dan Sunnah inilah yang mendorong kelompok tekstualis kepada pemahaman tentang universalitas hukum Allah. Bagi mereka, hukum Allah yang termaktub dalam al-Quran dan Sunnah yang harus dipahami secara tersurat (*al-tasrih al-kalāmi*) berlaku bagi seluruh umat Islam di mana saja karena penerapannya tidak dibatasi oleh waktu atau tempat tertentu.

Alasan lain yang dikemukakan adalah bahwa al-Quran adalah kitab yang lengkap dan sempurna karena ia merupakan wahyu Allah; kitab yang mengandung firman Allah yang dikirimkan kepada manusia melalui Muhammad untuk menjadi petunjuk dan pegangan. Karena ia menjadi petunjuk dan pegangan hidup manusia, maka ia tidak mungkin tidak sempurna. Al-Quran yang demikian sifatnya tidak mungkin tidak mencakup dan tidak menjelaskan segala-galanya.⁵⁰

Selain itu, mereka juga mendasarkan pada ayat-ayat al-Quran, yaitu :

اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً⁵¹
 ما فرطنا في الكتاب من شيء⁵²
 ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة...⁵³

Posisi Hukum Islam dalam Aliran Filsafat Hukum

Dalam filsafat hukum, terdapat beberapa aliran hukum, yaitu 1). Aliran hukum alam 2). Aliran positivisme dan 3). Aliran utilitarianisme.

1. Aliran Hukum Alam

Istilah latinnya adalah *lex naturalis*. Sedangkan dalam bahasa Inggris diistilahkan dengan *natural law* yang berarti hukum kodrat.⁵⁴ Pokok pikiran dari aliran ini adalah bahwa hukum berlaku secara universal dan abadi, baik berasal dari Tuhan yang bersifat irrasional maupun berasal dari manusia yang bersifat rasional. Munculnya pendapat hukum berasal dari Tuhan dilatarbelakangi oleh usaha manusia dalam mencari apa yang dinamakan dengan keadilan *absolute* serta dari kegagalan-kegagalannya.⁵⁵ Sedangkan hukum alam yang berasal dari manusia dilatarbelakangi oleh terjadinya perubahan-perubahan pandangan hidup manusia.⁵⁶

2. Aliran Positivisme

Positivisme merupakan suatu sistem filsafat yang hanya mengakui fakta-fakta positif dan fenomena-fenomena yang bisa diobservasi, dan juga sebagai sebuah sikap ilmiah yang menolak spekulasi-spekulasi apriori dan berusaha membangun dirinya dari data lapangan.⁵⁷ Aliran ini mengidentikkan hukum dengan undang-undang. Bahkan dengan tegas mengatakan bahwa tidak ada hukum di luar undang-undang dan salah satu sumber hukum adalah undang-undang.⁵⁸

3. Aliran Utilitarianisme

⁴⁹ Muhammed Abid al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam; Wacana Baru Filsafat Islam*, terj. Burhan (Jogjakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), 168-169.

⁵⁰ Harun Nasution, *Islam Rasional*, Cet. VI (Bandung: Mizan, 2000), 25.

⁵¹ Q.S. al-Māidah (5): 3.

⁵² Q.S. al-An'ām (6): 38.

⁵³ Q.S. al-Nahl (16): 89.

⁵⁴ Abdul Ghafur Anshari, *Filsafat Hukum* (Jogjakarta: Gadjah Mada University Press, 2006), 87.

⁵⁵ Lili Rasjidi dan Thania Rasjidi, *Dasar-Dasar Filsafat dan Teori Hukum*, Cet. X (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2007), 54.

⁵⁶ *Ibid.*, 32-33.

⁵⁷ Abdul Ghafur Anshari, *Filsafat Hukum...*, 92.

⁵⁸ Lili Rasjidi, *Filsafat Hukum; Apakah Hukum Itu?*, Cet. VI (Bandung: RemajaRosdakarya, 1993), 42.

Aliran ini menitikberatkan ajaran yang meletakkan kemanfaatan sebagai tujuan utama hukum. Para penganut aliran ini mempunyai prinsip bahwa manusia akan melakukan tindakan-tindakan untuk mendapatkan kebahagiaan yang sebesar-besarnya dan mengurangi penderitaan.⁵⁹ Jadi, atas dasar inilah baik atau buruknya hukum dapat dilihat dari dapat atau tidaknya hukum memberikan manfaat (kebahagiaan) kepada manusia.⁶⁰

Kesimpulan

Dari penjelasan beberapa aliran hukum di atas, dapat dilihat bagaimana posisi hukum Islam dalam klasifikasi aliran tersebut. Hukum Islam, seperti yang telah dijelaskan di atas, merupakan hukum Tuhan (Allah) karena bersumber dari *khitāb Allāh* yang terekam dalam al-Quran dan Sunnah yang diucapkan oleh Nabi Muhammad. Dari al-Quran dan Sunnah inilah, para ulama memahami dan kemudian memproduksi hukum-hukum dengan berbagai perangkat metodologi dengan berpijak pada "pandangannya terhadap dunia" (*world view*). Produk-produk hukum itulah yang kemudian kita kenal dengan sebutan *fiqh*. Jadi, dari sisi ini bisa disimpulkan bahwa hukum Islam masuk dalam "aliran hukum alam".

Hukum Islam yang dikenal dengan sebutan *fiqh* merupakan cerminan dari hukum Tuhan karena ia diproduksi dari dua sumber utama, yaitu al-Quran dan Sunnah, meskipun pada dasarnya ia merupakan "pemahaman" para ulama. Pemahaman yang dilakukan oleh para ulama juga tidak mengabaikan kondisi nyata dari suatu masyarakat. Karena itu, dalam memproduksi hukum, mereka senantiasa merujuk kepada sumber teks agama dan juga menyesuaikannya dengan kondisi riil masyarakat, terutama masalah-masalah hukum yang bersifat *zanni*. Produk-produk hukum Islam yang dihadirkan dalam kitab-kitab *fiqh* merupakan dan berfungsi sebagai *rechtsboek* (buku hukum).⁶¹ Dalam kerangka *usūl al-fiqh* dan kaedah-kaedahnya, tercakup beberapa metode dimana salah satunya berupa *istiqrā'i*. Dari sisi ini, hukum Islam bisa dimasukkan dalam aliran positivisme.

Sedangkan sifat utilitarianisme dalam hukum Islam bisa dilihat dari pijakan pokok dalam legislasinya, yaitu kemaslahatan dan kemanfaatan yang ditujukan untuk umat manusia. Kemaslahatan dan kemanfaatan dalam hukum Islam terbingkai pada *maqāsid shar'iyah* yang terdiri dari lima hal, yaitu menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan dan menjaga harta. Lima hal inilah yang harus selalu menjadi pijakan para ulama dalam memproduksi hukum.

Meskipun unsur-unsur yang ada dalam ketiga aliran hukum di atas terdapat pada hukum Islam, namun kendala yang dihadapi dalam penerapannya di Indonesia adalah ketika hukum Islam diwujudkan dalam bentuk *rechtsboek*. Kesulitan ini sangat dimungkinkan mengingat produk hukum Islam dalam kitab-kitab *fiqh* tidak merujuk pada satu mazhab dan satu pendapat hukum. Tetapi dengan Arah Kebijakan Garis-Garis Besar Haluan Negara Tahun 1999 tentang reformasi hukum nasional yang menjadikan hukum Islam sebagai salah satu sumber pembentukan hukum, setidaknya hukum Islam mendapatkan peluang untuk bisa masuk dalam sistem hukum nasional.

Daftar Rujukan

- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Tekstualitas al-Quran*, terj. Khoiron Nahdliyin, Cet. II, Jogjakarta: LKiS, 2002
 Anshari, Abdul Ghafur, *Filsafat Hukum*, Jogjakarta: Gadjah Mada University Press, 2006

⁵⁹ Zainuddin Ali, *Filsafat Hukum* (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), 59.

⁶⁰ Darji Darmodiharji dan Shidarta, *Pokok-Pokok Filsafat Hukum; Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), 117.

⁶¹ Syechul Hadi Permono, *Dinamisasi Hukum Islam dalam Menjawab Tantangan Era Globalisasi* (Surabaya: Demak Press, t.th), 32.

- Ash-Shātibī, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt fi Ushul al-Syari'ah*, vol. 2, Cet. II, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1996
- Ash-Shiddieqy, Hasby, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993
- Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Tafsīr al-Wajīz*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1415 H
- , *Usūl al-Fiqh al-Islāmi*, vol. 1, Beirut: Dār al-Fikr, 1986
- Al-Jabiri, Muhammed Abid, *Kritik Pemikiran Islam; Wacana Baru Filsafat Islam*, terj. Burhan, Jogjakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003
- Al-Āmidī, Abū al-H}asan Alī, *al-Ihkām fi Usūl al-Ahkām*, vol. 1, Beirut: Dār al-Fikr, 1996
- Ali, Zainuddin, *Filsafat Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika, 2006
- Coulson, Noel J., *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, terj. Fuad Zen, Jogjakarta: Navila, 2001
- Dahlan, Abdul Aziz... [et al], *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. V, Jakarta: PT. Ichtiar Bau van Hoeve, 2001
- Darmodiharji, Darji dan Shidarta, *Pokok-Pokok Filsafat Hukum; Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006
- Harb, Ali, *Kritik Nalar al-Quran*, terj. M. Faishol Fatawi, Jogjakarta: LKiS, 2003
- Haroen, Nasrun, *Ushul Fiqh*, Cet. II, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997
- Ismail, Sha'bān Muh}ammad, *al-Tashrī' al-Islāmiy; Masādīruh wa atwāruh*, Mesir: Maktabah al-Nahd}ah al-Mis}riyah, 1985
- Khallāf, Abdul Wahhāb, *'Ilm Usūl al-Fiqh*, Cet. XII, t.tp., Dār al-Qalam, 1978
- Mubahitsin, M. Lubabul, *"Pergulatan Akal dan Teks Dalam Epistemologi Hukum Islam"*, <http://lubabulmubahitsin.blogspot.com/2008/02/pergulatan-akal-dan-teks-dalam.html>.
- Mubarok, Ja'ih, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000
- Nasr, S. H., *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hashim Wahid, Cet. II, Jakarta: LEPPENAS, 1983
- Nasution, Harun, *Islam Rasional*, Cet. VI, Bandung: Mizan, 2000
- Partanto, Pius A. dan M. Dahlan, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994
- Permono, Syechul Hadi, *Dinamisasi Hukum Islam dalam Menjawab Tantangan Era Globalisasi*, Surabaya: Demak Press, t.th
- Rasjidi, Lili, *Filsafat Hukum; Apakah Hukum Itu?*, Cet. VI, Bandung: RemajaRosdakarya, 1993
- Rasjidi, Lili, dan Thania Rasjidi, *Dasar-Dasar Filsafat dan Teori Hukum*, Cet. X, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2007
- Syah, Ismail Muhammad, *Filsafat Hukum Islam*, Cet. II, Jakarta: Bumi Aksara, 1992
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh*, vol. 1, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997