Buku ini berupaya mengkaji produk pemikiran hukum Islam secara ontologis, epistimologis dan aksiologis. Metodologi filsafat keilmuan ini digunakan untuk menemukan sebuah paradigma baru hukum Islam yang sesuai paradigma keilmuan modern. Pada akhirnya dengan menggunakan pendekatan historis, sosio-kultural, teleologis, filosofis dan pendekatan sains dapat diketahui bahwa paradigma baru hukum Islam adalah sebuah paradigma yang terpadu yang memandang hukum Islam bukan hanya sebagai norma, tapi juga sebagai falsafah hidup. Hukum Islam adalah sebuah disiplin ilmu yang dapat dikaji dengan menggunakan berbagai metodologi keilmuan modern.

Dengan demikian, para [illegible] dan ulama tidak hanya [illegible] pada [illegible] hukum Islam [illegible] sudah [illegible] metodologi keilmuan [illegible]

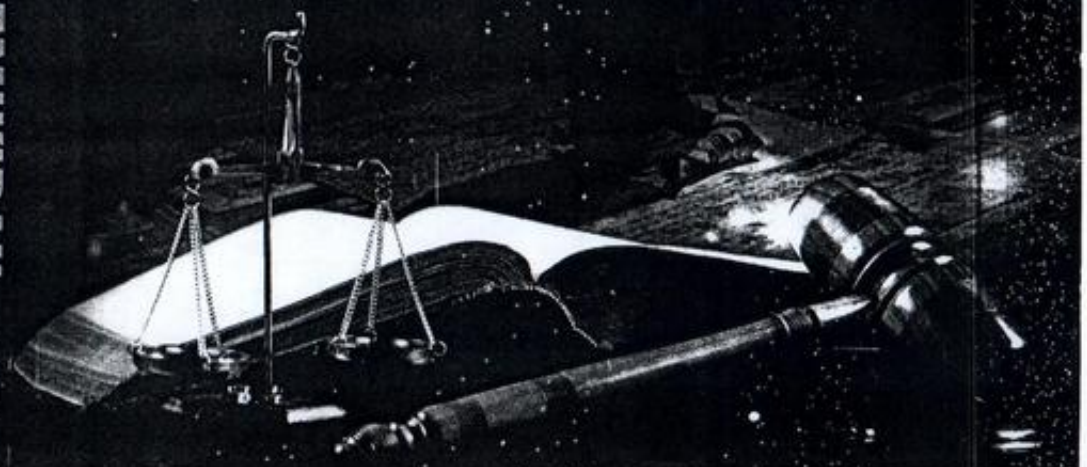
Filsafat
DAN PRODUK PEMIKIRAN
Hukum Islam

ISBN: 978-602-51923-5-7
9 786025 192357

Filsafat DAN PRODUK PEMIKIRAN Hukum Islam

• Muhtadin Dg. Mustafa •

Filsafat
DAN PRODUK PEMIKIRAN
Hukum Islam



Pesantren Anwarul Qur'an

Penerbit Buku
Pesantren Anwarul Qur'an

FILSAFAT DAN PRODUK PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

Muhtadin Dg. Mustafa

Filsafat dan Produk Pemikiran Hukum Islam

ISBN: 978-602-51923-5-7

Penulis: Muhtadin Dg. Mustafa

Editor: Muhammad Patri Arifin

Tata Letak: Mayyadah

Desain Sampul:

Cetakan Pertama, Desember 2020

Penerbit Pesantren Anwarul Qur'an

Jl. Tanderante No. 20 Kota Palu, Sulawesi Tengah

Email Redaksi: iqrapalu@gmail.com

Percetakan Ladang Kata

Yogyakarta

KATA PENGANTAR

Hukum yang dipekenalkan oleh Alquran bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri, tetapi merupakan bagian integral dari aqidah yang diimani. Aqidah tentang Allah yang menciptakan alam semesta, yang mengatur, memelihara dan menjaganya sehingga segala makhluk itu menjalani kehidupannya dengan baik dan melakukan fungsinya masing- masing dengan tertib.

Hukum Islam (fiqh, fatwa, yurisprudensi dan undang-undang) sebagai produk pemikiran pasti bersentuhan dengan perkembangan ilmu pengetahuan masa kini. Hal inilah yang memungkinkan keberadaan hukum Islam itu selalu berdialektika dengan perkembangan kehidupan masyarakat terutama di era modern. Oleh karena itu, analisa mengenai produk pemikiran hukum Islam yang dapat dijadikan sebagai sebuah disiplin ilmu dan implikasinya dalam paradigma keilmuan modern menjadi hal penting untuk terus dikaji agar keberadaan hukum Islam senantiasa menemukan momentumnya di masa yang akan datang.

Gerakan pembaharuan hukum yang dimaksud mengandung dua unsur, yaitu: *Pertama,* menetapkan hukum terhadap masalah baru yang belum ada ketentuannya, seperti masalah bayi tabung dan lainnya. *Kedua,* mencari ketentuan hukum baru bagi suatu masalah yang sudah ada ketentuan hukumnya tetapi tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kernaslahatan umat, misalnya posisi wanita sebagai kepala negara.

Dengan demikian, aksiologi produk hukum Islam tidak hanya dipahami sebagai pengejawantahan norma-nonna hukum Islam dalam kehidupan masyarakat muslim, tetapi lebih dari pada itu, menciptakan responsibilitas dan dinamisitas produk hukum Islam itu terhadap kemajuan IPTEK. Sebaliknya, jika hukum Islam sebagaimana pemikiran falsafi dan tasawuf, tidak dapat menunjukkan responsibilitas dan dinamisitasnya, maka lama kelamaan setiap produk pemikiran hukum Islam akan ditinggalkan oleh umat Islam sendiri, karena secara normatif hukum Islam dianggap tidak dapat memberikan menyelesaian hukum terhadap problem yang dihadapinya.

Buku ini berupaya mengkaji produk pemikiran hukum Islam secara ontologis, epistimologis dan aksiologis. Metodologi filsafat keilmuan ini digunakan untuk menemukan sebuah paradigma baru hukum Islam yang sesuai paradigma keilmuan modern. Pada akhirnya dengan menggunakan pendekatan histories, sosio-kultural, teleologi-filosofis dan pendekatan sains dapat diketahui bahwa paradigma baru hukum Islam adalah sebuah paradigma yang terpadu yang memandang hukum Islam bukan hanya sebagai norma, tetapi juga sebagai falsafah hidup. Hukum Islam adalah sebuah disiplin ilmu yang dapat dikaji dengan menggunakan berbagai metodologi keilmuan modern.

Dengan demikian, para mujtahid dan ulama tidak hanya bertahan pada metode hukum Islam klasik (ijtihad) tetapi sudah saatnya menjadikan metodologi keilmuan modern dalam merekonstruksi metode-metode klasik tersebut, sehingga hukum Islam tetap dijamin fleksibilitas dan dinamisitasnya terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.

Buku ini dapat pula dilihat sebagai pembaharuan pemikiran hukum Islam merupakan suatu keharusan guna

melahirkan sebuah paradigma keilmuan hukum Islam yang sesuai dengan paradigma keilmuan modem yang sarat dengan nilai-nilai Islam. Dengan kata lain bahwa paradigma keilmuan hukum Islam tidak lagi "bebas nilai" tetapi syarat dengan nilai-nilai keilahian dan kemanusiaan.

Palu, 5 Nopember 2020

Muhtadin Dg. Mustafa

DAFTAR ISI

PENDAHULUAN

Latar Belakang Masalah

Hukum yang diperkenalkan oleh Alquran bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri, tetapi merupakan bagian integral dari akidah yang diimani. Akidah tentang Allah yang menciptakan alam semesta, yang mengatur, memelihara dan menjaganya sehingga segala makhluk itu menjalani kehidupannya dengan baik dan melakukan fungsinya masing-masing dengan tertib.

Dengan demikian hukum Allah meliputi segenap makhluk (alam semesta). Indikasinya dapat diketahui melalui suatu pengamatan yang cermat atas gejala alam sekitar kita, bahwa betapa teraturnya alam raya ini. Dengan ilmu pengetahuan astronomi, dapat diketahui betapa teraturnya gerakan bintang-bintang pada garis edarnya masing-masing. Perputaran itu pasti menyebabkan silih bergantinya siang dan malam dan bertukarnya satu musim ke musim yang lain dengan sangat teratur. Dengan ilmu pengetahuan alam, kita mengenal dengan hukum-hukum fisika dan kimia serta biologi, seperti hukum proporsi, hukum gerak, hukum gravitasi, hukum relativitas, hukum reproduksi dan embriologi.

Penemuan hukum-hukum alam tersebut memberikan informasi yang jelas kepada kita betapa alam raya ini bergerak menurut ketentuan-ketentuan hukum alam yang mengaturnya. Jika demikian, maka adanya ketentuan hukum yang mengatur kehidupan manusia sebagai bagian integral alam ini, adalah suatu kemestian yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Hukum tersebut harus sejalan dengan perkembangan kehidupan manusia, baik yang menyangkut aspek budaya, ekonomi, idiologi maupun aspek keilmuan modern lainnya.

Selanjutnya hukum yang mengatur kehidupan manusia ini kadang memiliki perbedaan mendasar, yaitu menyangkut pemahaman hukum menurut ilmu hukum dengan hukum Islam yang bersumber dari Alquran. Menurut ilmu hukum, hukum itu hanya mengurus dan mengatur hubungan antar sesama manusia. Hukum itu hanya terdiri dari suruhan atau perintah dan larangan serta hak dan kewajiban. Apa yang dimaksud dengan nilai moral dan akhlak tidak tergolong hukum. Sebaliknya hukum menurut ajaran Alquran (hukum Islam), penegakan hukum berjalan sekaligus dengan pembinaan moral atau akhlak yang bersumber dari akidah.[1]

Dengan demikian, tidaklah mengherankan akibatnya apabila dalam rangka pembinaan hukum hanya diarahkan

[1]Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1995), h. 104.

supaya tidak melanggar rambu-rambu hukum, maka kepatuhan mentaati hukum menjadi kepatuhan yang semu dan bersifat lahiriyah belaka, sedangkan pembinaan hukum Islam yang berorientasi pada pembinaan moral dan akhlak akan membentuk kesadaran dirinya sebagai makhluk sosial dan hamba Tuhan. Pelanggaran terhadap kesadaran itu akan berakibat rapuhnya nilai kemanusiaan, baik di dunia maupun di akhirat.

Ide hukum yang diajarkan Alquran berkembang terus dari kurun ke kurun melalui jalur keilmuan, yakni menjelma menjadi ilmu dalam berbagai disiplin. Seandainya hukum yang diajarkan Alquran itu tergantung pada suatu kekuasaan, maka sudah lama jenis hukum ini terkubur dalam perut sejarah atau sekurang-kurangnya hanya dapat menjadi barang pajangan di lemari-lemari musium. Karena kita semua cukup mengetahui betapa hebatnya upaya dari kekuasaan-kekuasaan yang mampu menaklukkan wilayah-wilayah Islam dan ummat, disertai upaya melikuidasi budaya dan hukumnya, tetapi ternyata hukum Islam yang bersumber dari ajaran Alquran itu dapat memperlihatkan daya tahannya yang ampuh.

Hukum Islam, menurut K.H. Ali Yafie, tetap bertahan bahkan berkembang dalam bentuk baru melalui proses *taqnin*, yaitu dirumuskan menjadi hukum positif melalui yurisprudensi dan adakalanya melalui berbagai bentuk

perundang-undangan.[2] Hukum Islam juga memperlihatkan daya tahannya melalui pengembangan metode ijtihad.[3] Metode ini pernah dinyatakan tertutup sebagai akibat terjadinya kristalisasi mazhab-mazhab yang membuat hak untuk berijtihad dibatasi. Bahkan pada pertengahan abad ke-3 H/9 M, muncul gagasan bahwa ulama besar masa lampaulah yang berhak melakukan ijtihad.[4] Hal ini tentunya membuat tradisi kebebasan berpikir dalam pengembangan keilmuan hukum dan upaya untuk menemukan kandungan hukum *syar'ī* terhenti dan dapat berakibat buruk bagi perkembangan pemikiran hukum dalam Islam.

Dari pemikiran di atas dapat dipahami bahwa perjalanan hukum Islam juga mengalami masa pasang surut. Namun dengan metode *taqnīn*[5] dan ijtihad dapat

[2]Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah,* h. 105.

[3]Ijtihad, yang oleh sebagian ulama fikih dipahami sebagai kesungguhan dan pengerahan segala kemampuan pemikiran secara optimal untuk menemukan hukum-hukum syariat dan pengamalannya. Upaya ini dilakukan untuk mencapai suatu putusan syariat tentang kasus yang penyelesaiannya belum tertera dalam Alquran dan Sunnah. Lihat Yūsūf al-Qarḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* Diterjemahkan oleh Ahmad Syathori dengan judul "*Ijtihad dalam Syari'at Islam*" (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 1

[4]Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1989), h, 35

[5]*Taqnīn* atau tadwin adalah usaha pembukuan undang-undang atau kodifikasi. Lihat Atabik Ali (et.al), *Kamus Kontemporer Arab Indonesia* (Cet, II; Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren

dikembangkan lagi paradigma keilmuan dalam hukum Islam yang sejalan dengan tuntutan sains modern serta kebutuhan manusia.

Seiring dengan pengembangan metode *taqnīn* dan dibukanya kembali pintu ijtihad, maka paradigma keilmuan dalam hukum Islam pun berjalan terus memenuhi tuntutan kebutuhan manusia dan terus beradaptasi dengan perkembangan sains modern. Sebagai konsekuensinya lahirlah beberapa produk pemikiran hukum Islam, yang oleh Ahmad Rafiq menyebutnya ada empat, yaitu fikih, fatwa ulama, putusan pengadilan (yurisprudensi) dan undang-undang.[6]

Krapyak, 1997), h. 549. *Taqnin* yang kemudian berkembang menjadi *Qānūn* adalah istilah yang berasal dari Grik "*Canon*" yang artinya tiang atau ukuran tukang kayu. Istilah ini lalu dipahami sebagai hukum sipil (sebagai imbangan dari hukum syari'at atau hukum agama) berupa ketetapan yang dibuat oleh penguasa. Lihat Cyril Classe, *The Cancese Encyclopaedia of Islam,* diterjemahkan oleh Gufran A. Mas'adi dengan judul *Ensiklopedi Islam* (ringkas) (Cet, II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 325. Dalam Islam dikenal ada empat macam *al-qānūn,* yaitu 1) *al-Qānūn al-Daulah,* ialah peraturan yang mengatur hubungan antar negara, 2) *al-Qānūn al-Dustūr,* ialah peraturan mengenai dasar negara dan tata hubungan antar sesama anggota masyarakat, 3) *al-Qānūn al-Jazā'ī,* ialah undang- undang yang mengatur balasan atau hukuman terhadap tindak kejahatan pidana, 4) *al-Qānūn al-Madanī,* ialah undang-undang yang mengatur hubungan antar sesama anggota masyarakat dalam hal kebendaan dan keperdataan. Lihat Abd Aziz Dahlan (et.al), *Ensiklopedi Hukum Islam* (Cet. I; Jakarta: Ichtisar Baru Van Houve, 1996), h. 139-146.

[6]Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Cet. III; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), h. 8.

Dengan demikian, produk pemikiran hukum Islam yang selama ini hanya fikih, telah berkembang ke pemikiran hukum yang lebih kondusif dengan lahirnya yurisprudensi dan fatwa ulama. Namun ketiga produk pemikiran hukum Islam ini dianggap belum cukup untuk menjawab semua problema dan kebutuhan akan hukum di masyarakat, maka dibuatlah undang-undang sebagai hukum tertulis yang dapat mengikat suatu masyarakat yang sedang berkembang.

Di Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam juga sangat membutuhkan produk-produk hukum yang sejalan dengan tuntutan kebutuhan masyarakat. Oleh karena itu, keempat produk pemikiran hukum Islam di atas harus berjalan secara sinergi sesuai kebutuhan hukum masyarakat Islam Indonesia.

Akan tetapi bila dicermati lebih jauh, produk-produk pemikiran hukum Islam ini seringkali tidak menyentuh rasa keadilan masyarakat. Hal ini karena produk-produk hukum tersebut tidak dilandaskan pada sebuah konsepsi kebutuhan hukum kontemporer dengan menyertakan pertimbangan visi hukum dan visi sosial. Itulah sebabnya ia tidak menjadi aplikatif dan responsif terhadap irama perkembangan masyarakat.

Apapun produk hukum pasti bersentuhan dengan kehidupan masyarakat. Terlebih lagi jika hukum tersebut berada pada kerangka pemikiran manusia, karena hal ini akan berkembang mengikuti perkembangan tingkat kecerdasan

masyarakat di mana hukum itu diberlakukan. Dalam hal ini salah satu problem yang dihadapi ketika hendak diberlakukan suatu produk hukum adalah adanya ketidak-sesuaian dengan kerangka teori keberlakuan hukum[7] dan kurang memperhatikan paradigma keilmuan.

Paradigma keilmuan ini dibutuhkan karena dalam Islam beberapa produk pemikiran hukum seperti fikih dapat dikategorikan sebagai disiplin ilmu tersendiri atau paling tidak dalam prosesnya membutuhkan berbagai disiplin ilmu untuk dijadikan pertimbangan dalam pengambilan putusannya.

Uraian di atas memberikan gambaran untuk kita menelaah keilmuan hukum Islam dalam hubungannya dengan upaya transformasi hukum Islam di Indonesia pada aspek telaah keilmuan, yakni apa yang dikaji atau apa yang menjadi obyek kajian pengetahuan itu (ontologi), bagaimana cara

[7]Dalam perkembangan sejarah ilmu hukum, dikenal teori keberlakuan hukum yang meliputi; 1) teori filosofis yang beranggapan bahwa hukum itu berlaku secara esensial (filosofis) bukan secara formal, yakni hukum itu harus mencerminkan nilai-nilai keadilan secara esensial. 2) teori sosiologis yang beranggapan bahwa suatu hukum dapat berlaku apabila nilai yang terdapat di dalamnya sesuai dengan apa yang dikehendaki masyarakat. 3) teori yuridis (yuridis dogmatis) yang menyatakan bahwa keberlakuan suatu hukum ditentukan oleh adanya pengakuan negara atau kekuasaan. Lihat Soerjono Soekamto, *Fungsi Hukum dan Perubahan* (Bandung: Alumni, 1981), h. 14. Lihat pula Hans Kalsen, *The Teori of Law* (Los Angles: Universiti of California, 1964), h. 176.

mendapatkan pengetahuan (epistimologi), untuk kemudian mengantar pada pembicaraan untuk apa pengetahuan itu (aksiologi).[8]

Dalam studi pengetahuan hukum yang selalu dipertanyakan adalah apa masalahnya, bagaimana hukumnya dan apa yang seharusnya dilakukan. Oleh karena itu, mengangkat issu paradigma baru keilmuan hukum Islam tidak lepas dari permasalahan hukum secara mikro dan makro. Masalah hukum mikro berkaitan dengan pandangan hukum sosiologis yaitu hukum selalu tertinggal di belakang peristiwa. Penyelesaiannya adalah penemuan hukumnya. Sedang problem hukum makro yang berkaitan dengan kajian hukum adalah sesuatu yang tidak otonom, artinya banyak dipengaruhi oleh faktor non-hukum, di antaranya yang paling dominan adalah konspirasi politik yang penyelesaiannya dalam bentuk pembentukan hukum.[9]

Dengan menggunakan pendekatan paradigma keilmuan yaitu paradigma analitis, kritis, metodologis, historis dan empiris[10] maka dapat diketahui kerangka pengujian terhadap efektifitas penerapan produk pemikiran

[8]Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer* (Cet. X; Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), h. 105.

[9]Bernard Arief Sidharta, Refleksi Tentang Ilmu Hukum (Bandung: Mandar Maju, 1999), h. 192

[10]Abuddin Nata, Metodologi Studi Islam (Cet. IV; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 102.

hukum Islam. Dengan kata lain bahwa produk hukum tersebut harus dapat dianalisa secara kritis, bermetodologis, mengandung aspek historis dan empiris, sehingga ia bersifat rasional dan bisa diuji kebenarannya secara ilmiah.

Dalam hal ini fikih dan fatwa sebagai hasil pemikiran cemerlang dari ulama harus dapat menunjukkan aspek rasionalitasnya yang siap diuji oleh perkembangan keilmuan moderen. Demikian pula dengan yurisprudensi dan undang-undang sebagai produk pemikiran para hakim dan legislatif yang ditunjuk harus pula menampakkan aspek ilmiah dan fungsionalisasinya pada setiap perkembangan pemikiran manusia. Standar yang digunakan adalah melalui kerangka berpikir keilmuan atau paradigma sains.

Aspek Ontologi Pemikiran Hukum Islam

Dari sisi ontologis, produk pemikiran hukum Islam tidak mengalami problem yang serius, juga tidak mempunyai pengaruh signifikan dalam upaya transformasi ke dalam sistem hukum nasional. Hal ini karena dari generasi awal hingga hari ini obyek kajian hukum Islam adalah Alquran dan Sunnah yang direfleksikan pada dua hubungan, yakni hubungan dengan Allah dan hubungan dengan sesama manusia.

Fikih misalnya, sebagaimana dikemukakan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy, adalah segala hukum syariat yang diambil dari kitab Allah dan Sunnah Rasul Saw. dengan jalan

mendalamkan faham dan penelitian atau ijtihad dan istinbat.[11] Dengan demikian, jelas bahwa fikih merupakan hasil olah pikir para ahli hukum Islam untuk memahami kandungan syariat lalu kemudian dijadikan buku pegangan mazhab tertentu.

Aspek Aksiologi Pemikiran Hukum Islam

Penulis sengaja mendahulukan pembicaraan aksiologi dengan landasan berpikir merujuk pada fungsi hukum sebagai *a tool of social enggenering* untuk mengetahui ke arah mana masyarakat akan diarahkan dan dalam model apa masyarakat tersebut akan menentukan landasan aksiologi hukum. Landasan aksiologi ini merupakan terapi terhadap problem masyarakat hukum yang akan menentukan bagaimana proses pembentukan hukumnya (epistimologi).

Kita mengetahui bahwa semua produk pemikiran hukum Islam lahir sebagai respon terhadap problem hukum yang dihadapi masyarakat. Fikih muncul sebagai bentuk penyelesaian problem hukum yang belum ditemukan putusan hukumnya dalam Alquran dan Sunnah. Fatwa ulama lahir sebagai jawaban atas permintaan masyarakat mengenai problem tertentu yang tidak ada penyelesaian hukumnya dalam kitab-kitab fikih. Jadi fatwa lebih khusus dari fikih atau

[11]Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Cet. V; Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 16.

ijtihad secara umum,[12] karena fatwa pada dasarnya hanya memberikan kejelasan hukum terhadap apa yang ditetapkan sebelumnya dalam fikih.[13] Sedang yurisprudenmsi merupakan putusan hakim pengadilan berdasarkan pemeriksaan perkara di depan persidangan.

Selanjutnya undang-undang adalah peraturan yang dibuat oleh suatu badan legislatif yang mengikat setiap warga negara di mana undang-undang itu diberlakukan. Pelanggaran terhadap sebuah undang-undang akan mendatangkan sanksi.

Dengan demikian, dalam kajian aksiologi konsep hukum Islam jelas dan juga tidak menimbulkan problem ilmiah yang mendasar. Hukum Islam sebagai hukum yang bersumber dari ajaran agama, tentu saja tujuan penerapannya agar memelihara kemaslahatan manusia, sekaligus untuk menghindari mafsadat baik di dunia maupun di akhirat.

Aspek Epistimologi Pemikiran Hukum Islam

Aspek epistimologi pemikiran hukum Islam merupakan aspek yang sangat menentukan proses transformasi. Epistimologi menjadi penentu keberlakuan produk pemikiran hukum Islam baik secara filosofis,

[12]Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 8.

[13]Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial (Dirasah Islamiyah III)* (Cet. V; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 118.

sosiologis, maupun keberlakuan secara yuridis dalam kancah riel negara.

Pendekatan epistimologis senantiasa mempertanyakan bagaimana proses yang memungkinkan diterimanya hukum Islam, bagaimana prosedurnya, hal apa yang diperlukan untuk mendapatkan hukum Islam.[14] Dengan pendekatan epistimologi yang tepat maka konsep ontologi dan aksiologi akan terbumikan dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Tingkat epistimologi yang memadai akan mampu mengesankan Islam untuk memayungi gerak kesejarahan umat yang syarat dengan nuansa kemaslahatan.

Pengenalan terhadap sejumlah problem hukum mikro maupun makro, maka diperlukan landasan epistimologi yang bergerak pada suatu kerangka paradigma yang tepat. Oleh karena itu, dua tipe problem hukum yang ada bila kita konversi dalam transformasi hukum Islam, maka keduanya memerlukan paradigma yang berbeda, yakni:

Pertama, pada tingkat problem hukum mikro, maka paradigma epistimologi di arahkan pada pembaharuan hukum Islam yang berujung pada penemuan hukum. Kedua, pada tingkat problem hukum makro, epistimologi di arahkan pada

[14]Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer*, h. 33.

proses pembentukan hukum Islam yang meletakkan hukum Islam dipengaruhi oleh unsur non hukum.

Alquran sebagai sumber hukum Islam selain mengandung lafaz yang jelas dalalahnya yang tidak perlu penjelasan lagi (*qaṭ'ī al-dalālah*) dan lafaz yang tidak mempunyai kejelasan makna (*ẓannī al-dalālah*).[15] Oleh karena itu, secara mikro lahirnya produk pemikiran hukum Islam karena munculnya problem hukum masyarakat yang belum ditemukan hukumnya pada nas-nas *ẓannī ad-dalālah* tersebut yang dijadikan sumber rujukan penyelesaiannya. Dalam hal ini upaya yang dilakukan adalah melalui metode *taqnīn* dan ijtihad guna menemukan hukumnya. Sedangkan secara makro, problem yang dihadapi masing-masing produk pemikiran hukum itu berbeda-beda mengingat adanya unsur luar hukum yang mempengaruhinya:

1. Problem yang dihadapi fikih adalah tidak adanya ketentuan masa dan wilayah berlakunya sehingga fikih menjadi resisten (kaku) terhadap perubahan zaman. Masalahnya adalah problematika hukum yang dihadapi ummat ketika kitab-kitab tersebut ditulis belum sekompleks permasalahan hukum pada masa sesudahnya. Demikian pula latar belakang sosio-kultural ummat saat ini jauh berbeda dengan kondisi ummat pada masa itu.

[15]Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih* (Cet. VI; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), h. 169.

Karenanya adalah sangat dilematis bila diktum-diktum yang terdapat dalam kitab fikih tersebut harus diberlakukan pada masa dan tempat yang berbeda.

2. Problem hukum yang dihadapi fatwa ulama adalah karena kebanyakan para ulama hanya berfatwa dengan pemikiran-pemikiran fikih hasil karya imam mazhab atau tokoh besar di sekitarnya. Meskipun fatwa cenderung dinamis, akan tetapi dalam kenyataannya tidak selamanya sesuai dengan perkembangan masyarakat. Hal ini sangat tergantung pada visi hukum dan visi sosial ulama pemberi fatwa tersebut.
3. Problem hukum yang dihadapi yurisprudensi adalah sifatnya yang mengikat kepada pihak-pihak yang berperkara. Sampai tingkat tertentu, ia bersifat dinamis karena merupakan usaha pemberian jawaban atau penyelesaian suatu perkara. Namun karena kehidupan masyarakat selalu mengalami perubahan, termasuk perbedaan adat, budaya dan politis, maka belum tentu putusan pengadilan itu dapat berlaku pada semua daerah dan masyarakat Islam. Di sinilah para hakim dituntut untuk selalu melakukan analisa hukum atau ijtihad guna mendapatkan penyelesaian hukum pada masyarakat yang dihadapinya.
4. Problem hukum yang dihadapi undang-undang juga berbeda dengan problem yurisprudensi. Undang-undang memiliki daya ikat yang lebih luas dari yurisprudensi (putusan pengadilan). Karena diputuskan oleh lembaga, maka orang yang terlibat dalam perumusannya tidak terbatas pada fukaha atau ulama semata, tetapi juga politisi dan cendikiawan. Sebagai produk kolektif, undang-undang relatif memiliki kualitas yang lebih tinggi dan lebih mencerminkan kesadaran hukum masyarakat. Namun dari sisi kedinamisan, perundang-undangan cenderung lamban dinamikanya, karena untuk mengubah suatu undang-undang memerlukan waktu, biaya dan persiapan yang tidak kecil.

Dengan demikian, secara makro faktor luar yang mempengaruhi fikih adalah faktor geografis dan sosiologi masyarakat yang tidak sesuai ketika fikih itu ditulis. Adapun yang mempengaruhi fatwa ulama adalah keterikatannya pada peminta fatwa dan aspek wawasan intelektual ulama yang mengeluarkan fatwa tersebut. Sedang faktor luar yang mempengaruhi yurisprudensi adalah aspek budaya dan adat suatu masyarakat yang memungkinkan tidak berlakunya putusan pengadilan itu secara universal. Kemudian faktor yang mempengaruhi undang-undang adalah sosio-politis dan sistem legislasi yang sangat membutuhkan kesiapan waktu dan dana ketika undang-undang itu harus diubah dan disesuaikan dengan perkembangan masyarakat.

* * *

CAKUPAN PRODUK HUKUM ISLAM

A. *Fikih*

Fikih menurut bahasa berarti tahu atau paham.[16] Sedangkan menurut istilah, fikih diartikan dengan berbagai macam definisi. Ḥasan Aḥmad Khatīb, sebagaimana dikutip Hasbi Ash-Shaddieqy, mengartikan fikih sebagai kumpulan syariat yang sudah dibukukan dari berbagai mazhab yang dinukilkan dari fatwa-fatwa sahabat dan tabiin.[17]

Para fukaha (*jumhūr muta'akhkhirīn*) menta'rifkan fikih sebagai ilmu yang menerangkan hukum-hukum syariat yang diperoleh dari dalil-dalil yang *tafṣīlī* (dalil-dalil khusus).[18] Dengan kata lain bahwa hukum-hukum fikih merupakan hukum yang berpautan dengan masalah-masalah amaliyah, yang dikerjakan oleh para mukallaf sehari-hari.

Selanjutnya Hasbi Ash-shiddieqy menegaskan bahwa fikih ialah segala hukum syariat yang diambil dari kitab Allah swt. dan Rasulullah saw. dengan jalan mendalamkan faham

---

[16]Atabik Ali (et.al.), *Kamus Kontemporer Arab Indonesia* (Cet. II; Jogyakarta: Yayasan Ali Maksum, 1997), h. 1402.

[17]Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Cet. V; Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 19.

[18]Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*, h. 17.

dan penelitian atau melalui ijtihad dan istinbat.[19] Jadi jelas bahwa fikih merupakan hasil olah pikir para ahli hukum Islam untuk memahami kandungan hukum syariat lalu kemudian dijadikan buku pegangan mazhab tertentu.

Kata fikih dalam Alquran digunakan dalam bentuk kata kerja (*fi'il*) dan disebut sebanyak 20 kali.[20] Penggunaannya dalam Alquran yang berarti memahami, dapat dilihat ketika Tuhan menyuruh memperhatikan tanda-tanda kebesaran-Nya yang silih berganti (Q.S. al-An'ām (6): 65)[21] dan adanya anjuran Tuhan agar sebagian golongan memahami atau memperdalam ajaran agamanya (Q.S. al-Taubah (9): 122).[22]

Secara etimologis fikih artinya paham, namun berbeda dengan *'ilm* yang artinya mengerti.[23] Ilmu bisa diperoleh secara nalar atau wahyu, sedangkan fikih lebih menekankan pada penalaran, meski penggunaannya nanti ia terikat kepada wahyu. Dalam pengertian terminologis, fikih adalah hukum hukum syariat yang bersifat praktis (amaliyah) yang diperoleh

[19]Hasbi Ash-Shiddieqy, *Hukum-Hukum Fiqh Islam* (Cet. VI; Jakarta: Bulan Bintang, 1996), h. 1.

[20]Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Cet. III; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), h. 4.

[21]Departemen Agama RI., *Al-Quran dan Terjemahnya* (Semarang: Toha Putra, 1989), h.197.

[22]Departemen Agama RI., *Al-Quran dan Terjemahnya*, h. 302.

[23]Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), h. 277.

dari dalil-dalil yang rinci.[24] Contohnya hukum wajib shalat, yang diambil dari perintah Allah *aqīm al-ṣalāh* (dirikanlah shalat).[25] Karena dalam Alquran tidak dirinci bagaimana cara melaksanakan shalat, maka dijelaskan melalui hadis-hadis Nabi saw.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa antara syari'ah dan fikih memiliki hubungan yang sangat erat. Karena fikih adalah formula yang dipahami dari syari'ah. Syari'ah tidak bisa dijalankan dengan baik, tanpa dipahami melalui fikih atau pemahaman yang memadai, dan diformulasikan secara baku. Fikih sebagai hasil usaha memahami, sangat dipengaruhi oleh tuntutan ruang dan waktu yang melingkupi para fuqaha yang memformulasikannya. Karena itulah, sangat wajar jika kemudian terdapat perbedaan-perbedaan dalam rumusan mereka. KH. Ali Yafie mendefinisikan bahwa fikih adalah :

"العِلْمُ بِالأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ العَمَلِيَّةِ المُكْتَسَبِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ"[26]

"Ilmu yang menjelaskan hukum-hukum syariat yang berkaitan dengan perbuatan manusia berdasarkan dalil-dalil yang terperinci."

[24]Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia.*, h. 5.

[25]Departemen Agama RI., *Al-Quran dan Terjemahnya*, h. 436.

[26]Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah* (Cet. III; Bndung: Mizan, 1995), h. 108.

Sedangkan Ibn Khaldūn, sebagaimana yang dikutip Hasbi Ash- shiddieqy, mengemukakan bahwa fikih adalah ilmu yang menerangkan hukum-hukum Allah terhadap perbuatan para mukallaf, baik wajib, haram, sunnah, makruh dan mubah.[27]

Kalau definisi di atas diuraikan maka dapat dipertajam isinya bahwa :

1) Fikih adalah ilmu garapan manusia (*'ilmun muktasab*) yang banyak memberi peran pada nalar meskipun dalam batas-batas tertentu;
2) Fikih itu obyek garapannya adalah *al-aḥkām al-Islāmiyyah*, yakni terkait dengan pengaturan dan penataan perbuatan/kegiatan manusia yang bersifat positif dan riil serta tidak bersifat *naẓariyyah* (teoritis) seperti halnya dengan garapan ilmu kalam;
3) Sumber pokok fikih itu adalah wahyu/syariat dalam bentuknya yang rinci (*adillah tafṣīliyyah*), baik dalam Alquran maupun al-Sunnah.[28]

Secara historis dapat diketahui bahwa sasaran dari ilmu fikih adalah *af'āl al-Mukallafīn*, yaitu manusia dengan segala dinamika dan perkembangan masyarakatnya yang semuanya itu merupakan gambaran nyata dari perilaku

[27]Hasbi Ash-Shiddieqy, *Hukum-Hukum Fiqh Islam*, h. 2.

[28]Ali Yafie, *"Ke Arah Kontekstualisasi Fiqh" dalam Mimbar Hukum*, No. 13 (Jakarta: al-Hikmah, 1994), h. 36.

manusia dewasa, yang ingin dipolakan dalam tata nilai sehingga dapat menjamin tegaknya suatu kehidupan beragama dan bermasyarakat yang saleh atau berkualitas baik.

Dari sini jelas dipahami perbedaan fikih dengan syari'at. Fikih sebagai produk pemikiran manusia, sedangkan syari'at ialah peraturan-peraturan yang diciptakan Allah agar manusia berpegang kepadanya dalam melakukan hubungan dengan Allah, dengan sesama manusia atau dengan alam semesta.[29] Setidaknya ada empat perbedaan antara keduanya. Pertama, dilihat dari sudut subyeknya, syari'ah ditetapkan oleh Allah, sedang fikih ditetapkan oleh manusia. Dalam hal ini, mujtahid atau fuqaha. Kedua, syari'ah menempati kualitas wahyu, sedang fikih, karena di dalamnya ada intervensi *ra'yu* (rasio), maka ia berkualitas *ijthadī*. Ketiga, karena syari'ah diciptakan oleh Tuhan dan berkualitas wahyu, maka ia memiliki kebenaran absolut, sedang fikih yang berkualitas *ra'yu* memiliki kebenaran relatif. Keempat, syari'ah bersifat universal, sedang fikih bersifat lokal dan temporal.

Di Indonesia istilah fikih sering juga disebut sebagai hukum Islam. hal ini karena obyek dari fikih itu sendiri adalah *al-aḥkām al-Islāmiyyah*. Sehingga ketika orang menyebut fikih, maka yang dipahami adalah hukum Islam dalam konteks ke-Indonesiaan. Selanjutnya kata hukum Islam ini

[29]Maḥmūd Syaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, diterjemahkan oleh Abdurrahman Zain dengan judul "*Islam Aqidah dan Syari'ah*" (Cet. I; Jakarta: Pustaka Amani, 1986), h. 5.

berkembang sehingga meliputi seluruh produk pemikiran hukum Islam yang merujuk kepada pemikiran para ulama fikih.

Dengan kata lain bahwa hukum Islam adalah peraturan yang diambil dari wahyu dan diformulasikan dalam keempat produk pemikiran hukum (fikih, fatwa, yurisprudensi dan undang-undang) yang dipedomani dan diberlakukan bagi umat Islam di Indonesia. Sedangkan fikih adalah hukum-hukum syariat yang bersifat praktis (amaliyah) yang diperoleh dari dalil-dalil yang rinci.

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa hukum Islam dan fikih memiliki kesamaan dari segi obyek. Akan tetapi dari segi akibat hukum, keduanya memiliki perbedaan. Pelanggaran terhadap hukum Islam mengakibatkan hukuman fisik berupa penjara dan lain sebagainya, sedangkan pelanggaran terhadap ketentuan fikih hanya mengakibatkan dosa dan siksa diakhirat.

Fikih (dalam pengertian terminologis), sejak abad ke dua Hijriyah telah berdiri sendiri sebagai suatu disiplin ilmu. Adapun unsur-unsur yang membentuk ilmu ini adalah Alquran, sunnah, ijmak dan interpretasi serta fatwa-fatwa ulama sahabat dan tabiin. Sedang kerangka dasar dari fikih adalah kepastian, kemudahan dan kesepakatan bersama yang

sudah menetap. Dan pola umum fikih itu ialah kemaslahatan.[30]

Jadi dengan melihat peta yang utuh dari ilmu fikih ini yang menggambarkan unsur-unsur, sasaran, kerangka dasar dan pola umumnya, maka akan menjadi jelaslah bagi kita keterkaitan fikih itu dengan konteks- konteks kehidupan yang nyata dan fikih itu pada dasarnya bukanlah suatu ilmu *naẓariyyah* (teoritis) tetapi garapannya adalah *aḥkām 'amaliyyah* (ketentuan- ketentuan yang berlaku positif).

Amir Syarifuddin merinci pengertian dan cakupan fikih, yaitu : 1) bahwa fikih itu adalah ilmu tentang hukum syariat yang didasarkan pada dalil- dalil *tafṣīlī* (rinci); 2) bahwa yang dibicarakan fikih adalah hal-hal yang bersifat *'amaliyyah furū'iyyah*; dan 3) bahwa fikih itu digali dan ditemukan melalui penalaran dan *istidlāl* (penggunaan dalil) si mujtahid atau fakih.[31] Dengan demikian, memperhatikan watak dan sifat fikih adalah hasil jerih payah fuqaha, oleh karena itu ia dapat saja menerima perubahan atau pembaharuan, karena tuntutan ruang dan waktu.

Dalam era modern ini, fikih sebagai disiplin ilmu akan berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakat. Fikih tidak lagi sebagaimana pada zaman mujtahidin abad II hingga

---

[30]Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*, h. 108.

[31]Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam* (Cet. II; Padang: Angkasa Raya, 1993), h. 16-17.

abad IV Hijriah, yang masalahnya merupakan suatu paket kumpulan hukum Islami yang dipetik dari dalil-dalilnya yang *tafṣīlī*, tetapi telah berkembang sesuai dengan perkembangan zaman.[32] Perkembangan ilmu fikih ini sejalan dengan munculnya masalah- masalah baru yang belum pernah ada sebelumnya yang merupakan *masā'il al-fikhiyyah* seperti pembahasan tentang hukum pencangkokan jantung, kornea mata, inseminasi buatan, bayi tabung dan lain-lain.

Dengan demikian, fikih tidak hanya sekedar mengatur masalah ibadah, melainkan juga meliputi bidang-bidang kehidupan lainnya, seperti hubungan antara negara, hukum ketatanegaraan dan administrasi pemerintahan, hukum pidana dan peradilan. Terdorong oleh aturan hukum yang sesuai dengan perkembangan masyarakat itulah mulai dilakukan kodifikasi hadits yang menjadi landasan utama bagi tumbuhnya ilmu fikih yang mengantar pada munculnya imam-imam mazhab besar.

Itulah sebabnya Mc. Donald, menggambarkan hukum Islam (fikih) sebagai *the science of all things, human and divine*[33] (pengetahuan tentang semua hal, baik yang bersifat manusiawi maupun ketuhanan). Dari sini terlihat kedudukan

[32]Rahmat Djatnika, *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam dalam Hukum Islam di Indonesia, Perkembangan dan Pembentukan* (Cet. II; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), h. 28.

[33]D.B. Mc Donald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, No. 10 (Beirut: Khayats Oriental Reprints, 1965), h. 66.

hukum Islam atau fikih menjadi amat penting dan menentukan pandangan hidup serta tingkah laku para pemeluk agama Islam, sehingga upaya penyesuaian dengan masalah kemodernan terasa sangat urgen.

Akan tetapi kedudukannya yang sedemikian penting dan menentukan itu ternyata sebagian besar kini merupakan proyeksi teoritis belaka, sebagai semacam fosilisasi yang hampir selesai. Dalam hal ini hukum Islam (fikih) itu mengalami proses irelevansi secara berangsur-angsur, tetapi pasti. Soal-soal perdata telah banyak dipengaruhi bahkan diubah dengan hukum perdata modern. Begitu pula ketentuan-ketentuan pidananya hampir secara keseluruhan telah diganti oleh hukum pidana modern.[34] Tinggal hanya soal- soal ibadah yang masih mendapat tempat sepenuhnya dalam kehidupan, itupun dalam kadar dan intensitas yang semakin berkurang, dan bergantung pada kemauan perseorangan para pemeluk agama Islam yang masih taat beribadah.

Walaupun dalam paraktek tidak lagi berperan secara utuh dan menyeluruh, fikih Islam masih memiliki arti besar bagi kehidupan para pemeluk Islam. Pertama, fikih turut menciptakan tata nilai yang mengatur kehidupan umat Islam, minimal dengan menetapkan apa yang harus dianggap baik

[34]Abdurrahman Wahid, *Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan dalam Hukum Islam Di Indonesia, Pemikiran dan Praktek* (Cet. II; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), h. 3.

dan buruk, apa yang menjadi perintah, anjuran dan larangan agama. Kedua, banyak putusan hukum dari fikih Islam yang telah diserap dan menjadi bagian hukum positif yang berlaku, seperti berlakunya hukum perkawinan dan kewarisan di beberapa negara termasuk di Indonesia. Ketiga, fikih Islam menjadi bagian dari manifestasi kenegaraan Islam yang masih harus ditegakkan di masa depan, betapa jauhnya pun masa depan itu sendiri berada dalam perspektif sejarah.[35]

Karena ketiga sebab di atas, fikih Islam masih memiliki peranan cukup besar dalam kehidupan bangsa Indonesia. Peranan itu dewasa ini terasa masih bersifat statis, dalam arti masih berbentuk "pos pertahanan" untuk mempertahankan identitas keislaman dari pengaruh non-Islam, terutama yang bersifat sekuler. Sebagai pos pertahanan, fikih kadangkala hanya bersifat represif, melarang ini dan melarang itu. Atau dengan kata lain, ia hanya bisa berkarya menolak kemungkaran, kebatilan dan kemaksiatan serta belum mampu menjadi penganjur kebaikan dalam arti yang luas.

Untuk memperoleh relevansi dengan perkembangan masa depan, fikih harus mampu mengembangkan watak dinamis bagi dirinya, di antaranya dengan menjadikan dirinya penunjang perkembangan hukum nasional di alam reformasi

[35]Abdurrahman Wahid, *Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan dalam Hukum Islam Di Indonesia, Pemikiran dan Praktek*, h. 3-5.

ini. Watak dinamis ini hanya dapat dimiliki jika fikih meletakkan titik berat perhatiannya pada soal-soal duniawi yang menggeluti bangsa kita dewasa ini dan memberikan pemecahan pada persoalan-persoalan hidup aktual yang dihadapi pada masa ini.

Dengan demikian, fikih dituntut untuk mengembangkan diri dalam sebuah proses yang bersifat fleksibel dan tidak hanya terikat pada gambaran dunia hayati. Dengan kata lain, fikih harus menggunakan pedekatan multi dimensional kepada kehidupan dan tidak hanya terikat pada ketentuan normatif yang telah mengendap sekian lama, bahkan hampir menjadi fosil yang mati.

Salah satu cara yang dilakukan adalah menampakkan karakteristik fikih Indonesia yang tidak lagi diwarnai oleh "Kepribadian Arab" (*Arab Orientid*), tetapi lebih menyentuh aspek yang substansial, yaitu sesuai dengan rasa kesadaran hukum masyarakat Indonesia yang melembaga dalam hukum adat.[36]

Dalam kaitan ini Hasbi Ash-Shiddieqy mengatakan bahwa :

Fikih yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang sebagiannya adalah *fikih hijazi* yaitu fikih yang terbentuk atas dasar adat istiadat yang berlaku di Hijaz, atau

[36]Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fikih Mazhab Negara, Kritik Atas Poltik Hukum Islam di Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta: LKIS, 2001), h. 128.

fikih mishry yaitu fikih yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan Mesir, atau *fikih hindi* yaitu fikih yang terbentuk atas *'urf* dan adat istiadat yang berlaku di India. Selama ini kita belum menunjukkan kemampuan untuk berijtihad mewujudkan fikih yang sesuai dengan kepribadian Indonesia, karena itu kadang-kadang kita paksakan *fikih hijaz*, *fikih mesir* atau *fikih hindi* berlaku di Indonesia atas dasar taklid.[37]

Keterasingan fikih itu antara lain juga disebabkan oleh pandangan fikih yang terlalu formalistik. Titik tolak kehidupan yang kian hari kian cenderung bersifat teologis, menjadi tidak berbanding dengan konsep legal formalisme yang ditawarkan oleh fikih. Teologi di sini bukan hanya berarti tauhid, tetapi merupakan pandangan hidup yang menjadi titik tolak semua kegiatan kaum muslimin. Padahal di balik itu, asumsi formalistik terhadap fikih ternyata akan dapat tersisihkan oleh hakekat fikih itu sendiri.[38]

Kecenderungan fikih yang demikian menjadikannya sebagai paradigma "kebenaran ortodoksi" di mana semua realitas ditundukkan pada kebenaran fikih. Hal ini dapat dilihat dari kenyataan bahwa hampir tidak ada sejengkal belantara kehidupan kaum muslimin yang dapat lepas dari

[37]Hasbi Ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), h. 41-42.

[38]Sahal Mahfud, *Nuansa Fikih Sosial* (Yogyakarta: LKIS, 1994), h. 41-42.

ortodoksi fikih. Namun karena penekanan yang terlalu berlebihan pada formalisme dan kecenderungan melakukan teologisasi fikih (menundukkan realitas sosial dengan klaim teologis fikih sebagai sarananya), maka fikih seolah-olah menjauhkan diri dari realitas sosial.[39]

Oleh karena itu, sudah saatnya dipikirkan upaya untuk menggeser paradigma kebenaran ortodoksi kepada paradigma pemaknaan sosial, yaitu menggunakan fikih sebagai wacana tandingan dalam kehidupan masyarakat yang tengah berlangsung. Di sini diperlukan seperangkat metodologi dalam rangka pembentukan dan penerapan hukum fikih. Upaya ini dilakukan agar fikih tetap memiliki nuansa dinamisitas, fleksibilitas dan tidak hanya berwatak "hitam putih" dalam memandang realitas.

B. *Fatwa Ulama*

Secara etimologi fatwa (jamaknya: *fatāwā*) artinya petuah, nasihat, jawaban atas pertanyaan hukum).[40] Dalam Insiklopedi Islam, disebutkan bahwa fatwa adalah pendapat mengenai suatu hukum dalam Islam yang merupakan tanggapan atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan

[39]Sahal Mahfud, *Nuansa Fikih Sosial*, h. vii.

[40]Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, h. 307.

oleh peminta fatwa dan tidak mempunyai daya ikat.[41] Dengan kata lain, sipeminta fatwa, baik perorangan, lembaga maupun masyarakat luas tidak harus mengikuti isi atau hukum dari fatwa yang diberikan kepadanya. Hal ini disebabkan karena fatwa seorang mufti atau ulama di suatu tempat bisa saja berbeda dari fatwa ulama lain di tempat yang sama.

Fatwa biasanya cenderung dinamis karena merupakan tanggapan terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat peminta fatwa. Meskipun demikian, isi fatwa itu sendiri belum tentu dinamis, tetapi minimal fatwa itu bersifat responsif.

Tindakan memberi fatwa disebut *futya* atau *ifta'*, suatu istilah yang juga merujuk pada profesi memberi nasehat. Orang yang memberi fatwa disebut mufti atau ulama, sedangkan yang meminta fatwa disebut *mustafti*. Peminta fatwa bisa berupa perorangan, lembaga ataupun siapa saja yang membutuhkannya.[42]

Keperluan akan fatwa ini sudah terasa sejak awal perkembangan Islam. Dengan semakin meningkatnya jumlah pemeluk Islam dan semakin meluasnya daerah Islam, maka setiap persoalan yang muncul memerlukan jawaban. Untuk menjawab persoalan tersebut diperlukan bantuan dari orang-

[41]Dewan Redaksi Insiklopedi Islam, *Insiklopedi Islam*, Jilid II (Cet. III; Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1994), h. 6.

[42]Dewan Redaksi Insiklopedi Islam, *Insiklopedi Islam*, Jilid II, h. 7.

orang yang berkompeten di bidang tersebut. Dalam masalah agama, yang berkompeten untuk itu adalah para mufti atau para mujtahid. Oleh karena itulah seorang ulama atau mufti dihadapkan pada beberapa persoalan hukum, maka ia melakukan ijtihad guna menemukan solisinya dengan terlebih dahulu merujuk pada kitab-kitab fikih yang telah ada sebelumnya. Dengan demikian, fatwa lebih khusus dari pada fikih atau ijtihad secara umum.

Kekhususan fatwa ini boleh jadi karena fatwa yang dikeluarkan seorang mufti sudah dirumuskan dalam fikih, hanya belum dipahami si peminta fatwa. Oleh karena itu sebagai produk pemikiran hukum Islam, fatwa bersifat kasuistik, karena ia merupakan respon atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa.

Para ulama dalam hal menentukan seorang mufti harus memiliki syarat-syarat sebagaimana seorang mujtahid. Syarat-syarat tersebut sebagaimana dikemukakan oleh Muhammad Daud Ali adalah : 1) menguasai bahasa Arab; 2) mengetahui isi dan sistem hukum Alquran; 3) mengetahui hadis-hadis hukum dan ilmu-ilmu hadis; 4) mengetahui sumber-sumber dan metode-metode penarikan garis hukum dari sumber itu; 5) mengetahui dan menguasai kaidah-kaidah fikih; 6) mengetahui rahasia dan tujuan hukum Islam; 7) jujur

dan ikhlas; 8) mengetahui ilmu-ilmu sosial; 9) dilakukan secara kolektif bersama para ahli lainnya.[43]

Imam Ahmad bin Hanbal menyebutkan bahwa seorang mufti harus memiliki lima syarat, yaitu : 1) Harus berniat semata-mata mencari keridhaan Allah swt., bukan karena motif-motif yang lain, misalnya untuk mencari harta dan sebagainya; 2) Berwibawa, sabar, dapat menguasai diri dan dapat menahan marah serta tidak sombong; 3) Betul-betul berilmu agar ia tegas dalam mengemukakan kebenaran; 4) Berkecukupan tidak menggantungkan diri kepada orang lain dalam memenuhi kebutuhan hidupnya agar ia tidak terpengaruh oleh pemberian sesuatu dari orang lain dalam memberi keputusan hukum; 5) Mengetahui ilmu-ilmu kemasyarakatan, karena suatu ketetapan hukum yang diambil harus mencerminkan kemaslahatan dan tidak mengakibatkan kerusakan-kerusakan dalam masyarakat.[44]

Melihat beberapa persyaratan yang dikemukakan di atas, maka kesan yang timbul adalah bahwa tidak mudah menjadi seorang mufti yang sebenarnya. Maksudnya mufti tersebut tidak hanya sekedar menyampaikan fatwa imam mazhab yang diikutinya, tetapi seorang mufti di era saat ini

[43]Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Cet. VI; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), h. 107.

[44]Departemen Agama RI., *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Jilid I (Jakarta: Dirjend Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Proyek Peningkatan Prasarana dan sarana PTA/IAIN, 1992/1993), h. 300.

harus memiliki integritas intelektual, emosional, spiritual dan integritas finansial (dana). Dengan memiliki beberapa integritas di atas diharapkan seorang mufti lebih bijaksana dan independen dalam menyampaikan fatwa-fatwanya.

Fatwa memiliki dinamika yang relatif tinggi, terlebih lagi konsen dari fatwa tersebut adalah bagi orang yang meminta fatwa. Meskipun ia bersifat dinamis, bukanlah berarti terbebas dari problem ketidaksesuaian dengan kondisi sosial sebagaimana yang dihadapi kitab-kitab fikih. Problem ini terjadi karena kebanyakan para ulama hanya berfatwa dengan pemikiran-pemikiran fikih hasil karya imam mazhabnya atau tokoh-tokoh besar di sekitarnya.[45]

Problem ketidaksesuaian ini juga terjadi khususnya pada fatwa-fatwa yang diberikan oleh mufti secara individual, terutama jika visi hukum dan sosial mufti tersebut sektarian dan eksklusif. Apalagi hanya berkiblat pada kitab-kitab fikih tertentu.

Seorang ulama yang memiliki wawasan Islam dan sosial yang holistik sudah pasti akan memberikan fatwanya yang dapat diterima oleh banyak kalangan. Sebaliknya seorang ulama yang sektarian dan eksklusif, cenderung mempertahankan sebuah pandangan yang menurutnya sangat

[45]Dede Rosadi, *Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Dirasah Islamiyah III) (Cet. V; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 118.

mapan, fatwanya akan menjadi konsumsi bagi kalangan terbatas.

Untuk mengatasi problem tersebut, maka upaya yang harus ditempuh agar fatwa-fatwa dapat diterapkan secara optimal adalah merumuskan visi hukum dan visi sosial yang lebih relevan. Di samping itu, integritas dan independensi para mufti perlu terus ditingkatkan agar tidak mudah diintervensi oleh kekuasaan.

Intervensi kekuasaan atau negara terhadap mufti ini banyak terjadi di negara-negara Islam. Dengan kata lain bahwa meskipun pada dasarnya *futya* (profesi memberi nasehat hukum) adalah profesi independen, namun di banyak negara muslim menjadi terkait dengan otoritas kenegaraan dalam berbagai cara.

Dalam sejarah Islam, dari abad pertama sampai ke tujuh Hijriyah, negaralah yang mengangkat ulama yang bermutu sebagai mufti. Namun pada masa-masa selanjutnya, pos-pos resmi dari *futya* diciptakan, sehingga mufti menjadi jabatan kenegaraan yang hirarkis, namun tetap dalam fungsi keagamaan. Pada tempat dan periode tertentu, seperti pada masa kerajaan Ottaman, fungsi mufti dikombinasikan dengan hakim dan pemegang jabatan ini seringkali dilarang

memberikan fatwa sehubungan dengan tindakan hukum yang terjadi di pengadilan.[46]

Fungsi kenegaraan yang dibebankan *futya* tidak menghilangkan pelaksanaan profesi itu secara pribadi, asal dapat memenuhi persyaratan yang diperlukan dalam pelaksanaan profesi *futya*, yaitu beragama Islam, memiliki integritas pribadi (adil) dan ahli ijtihad atau memiliki kesanggupan untuk memecahkan masalah melalui penalaran pribadi. Berbeda dengan seorang hakim, seorang mufti bisa saja wanita, orang buta atau orang cacat tubuh lainnya, kecuali jika ia diangkat untuk jabatan kenegaraan.

C. *Yurisprudensi (Putusan Pengadilan)*

Usaha keras yang dilakukan oleh ahli-ahli hukum Islam untuk melahirkan diktum-diktum hukum (produk ijtihad) yang benar-benar aktual dan kondisional telah melahirkan pemikiran-pemikiran cerdas dan cemerlang dalam bentuk produk hukum Islam yang di antaranya adalah yurisprudensi yang telah dihasilkan oleh para kadi (Hakim) atau yang dikenal dengan putusan pengadilan.

Yurisprudensi berasal dari bahasa Latin yang terdiri dari dua kata, yaitu "*ius/iuris*" yang berarti hukum dan

[46]Dewan Redaksi Insiklopedi Islam, *Insiklopedi Islam*, Jilid II, h. 7.

"*prudenstia*" yang berarti keahlian atau kecakapan.[47] Dalam bahasa Inggris disebut "*jurisprudence*" yang artinya ilmu hukum.[48] Jadi yurisprudensi berarti keahlian atau kemampuan dalam bidang hukum.

Secara istilah, yurisprudensi adalah ilmu/penerapan tentang undang-undang atau peradilan, juga disebut himpunan keputusan-keputusan pengadilan[49] yang diikuti oleh para hakim dalam mengadili atau memutuskan suatu perkara, baik sebagai rujukan atas kasus hukum yang sama maupun sebagai perbandingan dalam kasus hukum yang berbeda.

Di dalam Kamus Hukum, isitilah yurisprudensi diartikan sebagai putusan-putusan pengadilan yang dapat dianggap suatu sumber hukum karena bila sudah ada suatu yurisprudensi yang tetap, maka hal ini akan selalu diikuti oleh hakim-hakim dalam memberikan putusannya dalam soal yang serupa.[50]

Yurisprudensi seperti salah satu produk pemikiran hukum Islam adalah putusan hakim pengadilan berdasarkan

[47]Abd. Aziz Dahlan (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid VI (Cet. I; Jakarta: Ichtiara Baru Van Houve, 1996), h. 1965.

[48]John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Cet. XXIII; Jakarta: Gramedia, 1996), h. 338.

[49]Hartono Hadisoeprapto, *Pengantar Tata Hukum Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta: Liberti, 1993), h. 14.

[50]J.C.T. Simorangkir (et.al.), *Kamus Hukum* (Cet. VI; Jakarta: Sinar Grafika, 2000), h. 78.

pemeriksaan perkara di depan persidangan. Dalam istilah teknis, hal ini disebut dengan *al-Qaḍā'* atau *al-Ḥukm*, yaitu ucapan (lisan atau tulisan) penetapan atau putusan yang dikeluarkan oleh badan yang berwewenang untuk itu.[51] Dengan demikian, putusan pengadilan merupakan ketetapan hukum *syar'ī* yang disampaikan melalui seorang kadi atau hakim yang diangkat dalam hal tersebut. Keputusan pengadilan ini selain sebagai kepentingan pengadilan khususnya pihak yang berperkara, ia dapat juga sebagai referensi hukum bagi hakim yang lain.

Yurisprudensi dalam pandangan hukum Islam dipahami sebagai suatu metodologi ijtihad yang tersusun secara sistematis. Ulama yang paling berjasa menyusun metodologi ijtihad menjadi suatu cabang ilmu yang disebut *uṣūl al-fiqh,* adalah Imam Syafii dengan bukunya yang terkenal, yaitu *al-Risālah* (uraian jelas tentang cara-cara mengistinbatkan hukum), oleh karena itu, Imam Syafii dianggap sebagai peletak dasar teori tentang yurisprudensi hukum Islam.[52]

Dari uraian di atas dapat penulis mengemukakan bahwa yurisprudensi adalah usaha yang dilakukan oleh hakim untuk mengeluarkan putusan pengadilan atas suatu perkara yang dihadapinya. Putusan ini dapat pula digunakan oleh

[51]Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 9.

[52]Abd. Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid VI, h. 1966.

hakim yang lain sebagai referensi hukum. Yurisprudensi juga disebut ilmu hukum karena para hakim dalam memutuskan suatu perkara membutuhkan seperangkat pengetahuan hukum, lengkap dengan metodologi ilmiah dan sistematikanya. Sedang dalam Islam, istilah yurisprudensi dipahami sebagai hasil ijtihad, karena para hakim dalam mengistinbatkan hukum harus berusaha menemukan kandungan hukum dalam Alquran dan Sunnah terutama pada hal-hal yang belum jelas hukumnya.

Putusan pengadilan atau yurisprudensi ini bersifat mengikat kepada pihak-pihak yang berperkara. Sampai pada tingkat tertentu, ia bersifat dinamis karena merupakan usaha pemberian jawaban atau penyelesaian suatu perkara tertentu. Namun karena kehidupan masyarakat selalu mengalami perubahan, termasuk karena adanya perbedaan adat istiadat, budaya dan sosial kemasyarakatan, maka belum tentu putusan pengadilan itu dapat berlaku pada semua daerah dan masyarakat Islam. Di sinilah para hakim dituntut untuk selalu melakukan analisa hukum atau ijtihad guna mendapatkan penyelesaian problem hukum pada masyarakat yang dihadapinya.

Problem hukum masyarakat selalu muncul seiring dengan perkembangan masyarakat tersebut, sementara sumber-sumber hukum yang mengatur masyarakat seringkali tidak mendetail dan tidak mengcaver semua masalah. Oleh karena itu, penafsiran terhadap sumber-sumber hukum,

termasuk reinterpretasi yurisprudensi adalah suatu keharusan agar hukum Islam tetap berjalan sesuai dengan perkembangan permasalahan hukum yang timbul di masyarakat.

Yurisprudensi yang dihasilkan oleh para hakim atau ulama-ulama terdahulu, tidak bersifat mutlak bagi umat Islam masa kini. Oleh karenanya, keberlakuannya pun tidak mengikat. Mesikipun demikian, yurisprudensi ulama terdahulu sangat berperan dalam dinamisasi hukum Islam. Umat Islam dapat menggunakan dan mengembangkan metodologi yang telah dirumuskan oleh hakim atau ulama masa lalu untuk menjawab problematika hukum masa kini. Di sini terlihat bahwa pemberdayaan yurisprudensi sebagai produk pemikiran hukum Islam tetap berkembang sesuai dengan perkembangan zaman.

Salah satu indikasi bahwa hukum Islam selalu sejalan dengan perkembangan masyarakat dan masih memiliki arti besar bagi kehidupan para pemeluknya adalah banyaknya keputusan hukum dan unsur yurisprudensi dari hukum Islam telah diserap menjadi bagian dari hukum positif yang berlaku.[53]

---

[53]Juhaya S. Praja, *Hukum Islam Di Indonesia Pemikiran dan Praktek* (Cet. II; Bandung: Ramaja Rosdakarya, 1994), h. xv.

Dari penjelasan di atas, penulis dapat mengemukakan beberapa upaya konkrit dalam rangka pemberdayaan yurisprudensi sebagai sumber sumber hukum Islam :

1. Yurisprudensi atau putusan pangadilan ini akan bersentuhan dengan kebutuhan masyarakat, sehingga para hakim dalam mengeluarkan putusan itu harus bisa memahami kebutuhan hukum pada masyarakat, sehingga putusan itu berkualitas dan aktual serta dapat memberi solusi bagi persoalan hukum yang dihadapinya.
2. Dalam mengeluarkan suatu yurisprudensi, hakim hendaknya memperhatikan secara keseluruhan suatu putusan, termasuk bentuk dan isi putusan pengadilan yang di antaranya adalah duduk perkara, tentang pertimbangan hukum, dasar hukum dan diktum atau amar putusan.[54] Dengan memperhatikan aspek-aspek putusan ini akan melahirkan suatu yurisprudensi yang akan memberikan rasa adil bagi yang berperkara.

Melihat dua upaya konkrit pemberdayaan yurisprudensi di atas nampak jelas betapa besar peranan hakim sebagai unsur utama dalam pengambilan putusan pengadilan. Bahkan dapat dikatakan bahwa hakim identik dengan putusan pengadilan tersebut. Jika kebebasan Pengadilan seringkali diidentikkan dengan kebebasan hakim,

[54]Roihan A. Rasyid, *Hukum Acara Peradilan Agama* (Cet. VII; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 194.

maka demikian pula keputusan pengadilan diidentikkan dengan keputusan hakim.[55] Oleh karena itu, pencapaian penegakan hukum dan keadilan terletak pada kemampuan dan kearifan hakim dalam merumuskan putusan yang dapat mencerminkan keadilan.

Hakim juga harus memiliki semangat moral yang tinggi untuk berbuat secara benar dalam menegakkan keadilan. Dalam istilah Bustanul Arifin, seorang hakim harus menjadikan hati nuraninya dan Tuhan sebagai atasan langsung dalam memerintahkannya.[56] Sehingga hakim tidak terpengaruh pada bujukan dan rayuan yang bisa mempengaruhi putusannya.

Kualitas dan kejujuran para hakim memang sangat menentukan suatu putusan pengadilan. Dengan kata lain, bahwa yurisprudensi dapat dijadikan sebagai sumber hukum apabila para hakim yang membuatnya benar-benar berkualitas, jujur dan adil terhadap yang berperkara. Sebab kadangkala hakim dalam memutuskan suatu perkara yang tidak ada peraturan hukum sebelumnya.

Dalam kondisi seperti inilah hakim harus menciptakan hukum sendiri terhadap peristiwa konkrit yang dihadapinya dan yang mengikat kepada pihak- pihak yang berperkara.

[55]Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama Di Indonesia* (Cet. III; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 193.

[56]Bustanul Arifin, *Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 10.

Maka dalam hal ini harus diakui bahwa hakim mempunyai kedudukan tersendiri, yaitu sebagai pembuat hukum di samping perundang-undangan lainnya.

Soebekti, sebagaimana dikutip Hartono Hadisoeprapto, mengatakan bahwa perkerjaan hakim pada hakikatnya adalah sama dengan pekerjaan pembuat undang-undang, yaitu keduanya membuat peraturan yang harus dituruti. Perbedaan keduanya dapat dilihat bahwa pembuat undang-undang memberikan suatu peraturan yang disusun dalam kata umum dan ditujukan kepada siapa saja yang berada dalam keadaan yang diuraikan pada undang-undang tersebut, sedang hakim memberikan suatu peraturan yang belaku terhadap kedua belah pihak yang berperkara.[57] Dengan kata lain bahwa pembuat undang-undang mencipatakan aturan yang bersifat umum, sedang hakim hanya dapat membuat aturan yang bersifat khsus, meskipun apa yang dihasilkan hakim dapat pula digunakan pada kasus yang sama di daerah lain.

Maksudnya bahwa, walaupun putusan hakim hanya mengikat kepada pihak yang berperkara, namun penting juga artinya bagi masyarakat umum, sebab mungkin dikemudian hari akan timbul juga perkara-perkara yang sama, maka bilamana keputusan hakim terdahulu itu dipandang sudah adil, maka terhadap perkara yang sama dapat pula digunakan

[57]Hartono Hadisoeprapto, *Pengantar Tata Hukum Indonesia*, h. 15.

keputusan yang sama pula. Apabila keputusan hakim itu diikuti terus oleh hakim lainnya, maka keputusan itu akan merupakan peradilan tetap. Dengan demikian, maka keputusan hakim yang membuat peraturan sendiri itu menjadi sumber hukum.

Dalam hal ini sudah dapat dipahami bahwa yurisprudensi itu dapat dijadikan sumber hukum Islam, apabila putusan hakim agama dalam suatu perkara dapat dijadikan rujukan terus-menerus atau dasar hukum tetap untuk perkara yang lain oleh hakim dan pengadilan yang berbeda.

Sebagai pembuat keputusan pengadilan, hakim telah diberi kewenangan dan kebebasan. Hakim sebagai pelaksana kekuasaan kehakiman sangat dituntut untuk bersikap mandiri dalam menjalankan tugas peradilannya. Hal ini sesuai dengan pasal 4 ayat (3) Undang-Undang No. 14 Tahun 1970 Tentang Pokok-Pokok Kekuasaan Kehakiman yang menyatakan bahwa :

> "Supaya pengadilan dapat menunaikan tugasnya dengan sebaik-baiknya, yakni memberi keputusan yang semata-mata berdasarkan kebenaran, keadilan dan kejujuran maka tidak dapat dibenarkan adanya tekanan- tekanan atau pengaruh dari luar yang akan

menyebabkan para hakim tidak bebas lagi dalam mengambil keputusan yang seadil-adilnya."[58]

Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa hakim dalam menjalankan tugas peradilannya, kemandiriannya dijamin oleh konstitusi. Adanya jaminan konstitusi ini merupakan salah satu syarat mutlak bagi suatu negara hukum demi tegaknya supremasi hukum itu sendiri.[59] Dengan kata lain bahwa untuk menegakkan supremasi hukum paling tidak harus didukung oleh tiga pilar hukum, yakni materi hukum, aparatur hukum dan budaya hukum.

Demikian pula halnya jika kita hendak menegakkan hukum Islam atau memberlakukan suatu putusan pengadilan (yurisprudensi Islam), tiga pilar hukum ini harus berjalan secara sinergi. Dalam hal ini, yurisprudensi Islam sebagai salah satu produk pemikiran hukum Islam, tidak hanya berusaha menemukan istilah keinginan Tuhan dan mentransformasikannya ke dalam sistem hak dan kewajiban,[60] tetapi yurisprudensi Islam harus dapat

[58]Undang-Undang No. 14 Tahun 1970 dalam Abdul Gani Abdullah, *Himpunan Perundang-undang dan Peraturan Peradilan Agama* (Jakarta: Intermasa, 1991), h. 170-171.

[59]Nanda Agung Dewantara, *Masalah Kebebasan Hakim Dalam Menangani Suatu Perkara Pidana* (Cet. I; Jakarta: Aksara Persada Indonesia, 1987), h. 49.

[60]Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law*, diterjemahkan oleh Yudian Wahyudi dengan judul *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis, Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam* (Cet. II; Yogyakarta, Tiara Wacana, 1991), h. 15.

menyentuh keinginan masyarakat dan membentuk watak manusianya. Jelasnya, yurisprudensi Islam tidak hanya bersifat normatif, tetapi bersifat dinamis, implementatif dan edukatif.

D. *Undang-Undang*

Untuk mengatur sebuah masyarakat yang sedang berkembang sangat dibutuhkan sebuah perundang-undangan. Mochtar Kusumaatmadja, sebagaimana dikutip Abdul Bari Azed, menyatakan bahwa pengembangan konsep hukum sebagai sarana pembaharuan masyarakat di Indonesia lebih luas jangkauannya, karena lebih menonjolkan peranan peraturan perundang- undangan dalam proses pembaharuan hukum Indonesia.[61] Dengan kata lain, bahwa undang-undang sebagai produk pemikiran hukum sangat besar peranannya bagi suatu masyarakat yang selalu mengalami perubahan.

Undang-undang atau peraturan perundang-undangan yang dibuat oleh pemerintah (menteri, badan eksekutif dan sebagainya), disahkan oleh Parlemen (DPR, badan legislatif dan sebagainya), ditandatangani oleh kepala negara (Presiden, kepala pemerintahan dan sebagainya) dan mempunyai kekuatan yang mengikat. Biasa juga disebut hukum, dalam

[61]Abdul Bari Azed, *Aliran sosiological Jurisprudence dan Cita-cita Pancasila di Bidang Hukum Islam* dalam Lili Rasyidi (et. al.), *Filsafat Hukum Mazhab dan Refleksinya* (Cet. II; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), h. 92.

arti patokan yang bersifat alamiah atau sesuai dengan sifat-sifat alam.[62]

Dalam Kamus Hukum, undang-undang diartikan sebagai praturan atau ketentuan-ketentuan yang dibuat oleh badan legislatif (Presiden dan DPR) yang mempunyai kekuatan mengikat setiap warga negara di mana undang-undang itu diberlakukan.[63] Dengan kata lain bahwa undang-undang ialah suatu peraturan negara yang mempunyai kekuatan hukum yang mengikat, diadakan dan dipelihara oleh penguasa negara.

Menurut Buys, sebagaimana dikutip oleh C.S.T. Kansil, bahwa undang-undang itu mempunyai dua arti, yakni: 1) Undang-undang dalam arti formal, ialah setiap keputusan pemerintah yang merupakan undang-undang karena cara pembuatannya (misalnya dibuat oleh pemerintah bersama-sama dengan parlemen). 2) Undang-undang dalam arti material, ialah setiap keputusan pemerintah yang menurut isinya mengikat langsung setiap penduduk.[64]

Syarat mutlak untuk berlakunya suatu undang-undang ialah diundangkan dalam Lembaran Negara (LN) oleh Menteri atau Sekretaris Negara (dahulu: Menteri

[62]Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 1994), h. 990.

[63]J.C.T. Simorangkir (et. al), *Kamus Hukum*, h. 172.

[64]C.S.T. Kansil, *Hukum Tata Negara Republik Indonesia* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1984), h. 35.

Kehakiman).[65] Dengan demikian, suatu undang- undang dapat diberlakukan setelah termuat dalam Lembaran Negara sebagai dokumen resmi yang telah memiliki azas legalitas.

Tanggal mulai berlakunya suatu undang-undang ialah menurut tanggal yang ditentukan dalam undang-undang itu sendiri. Jika tanggal berlakunya itu tidak disebutkan dalam undang-undang, maka undang-undang itu mulai berlaku 30 hari setelah undang-undang itu diundangkan dalam Lembaran Negara untuk Jawa dan Madura, sedangkan untuk daerah-daerah lainnya baru mulai berlaku 100 hari setelah pengundangannya. Sesudah syarat-syarat tersebut dipenuhi, maka berlakulah suatu ketentuan (*fiksi adagium*) dalam hukum "Setiap orang dianggap telah mengetahui adanya sesuatu undang- undang".[66] Hal ini berarti, bahwa jika ada seseorang yang melanggar undang- undang, ia tidak diperkenankan membela atau membebaskan diri dengan alasan "saya tidak tahu-menahu adanya undang-undang itu".

Di Indonesia, undang-undang dipahami pula sebagai salah satu bentuk peraturan perundangan yang diadakan untuk malaksanakan Undang-Undang Dasar atau Ketetapan MPR. Undang-undang yang dibentuk berdasarkan ketentuan dalam Undang-Undang Dasar dianggap sebagai undang-undang organik.

[65]C.S.T. Kansil, *Hukum Tata Negara Republik Indonesia*, h. 35.

[66]C.S.T. Kansil, *Hukum Tata Negara Republik Indonesia*, h. 61.

Undang-undang dapat dibuat oleh pihak Legislatif maupun Eksekutif. Menurut UUD. 1945 pasal 5 ayat (1): Presiden memegang kekuasaan membentuk undang-undang dengan persetujuan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR). Jika suatu rancangan undang-undang yang diajukan Presiden (pemerintah) tidak mendapat persetujuan DPR, maka rancangan tadi tidak boleh diajukan lagi dalam persidangan DPR pada masa itu. Demikian pula, selain Presiden (pemerintah), anggota-anggota DPR berhak mengajukan rancangan undang-undang. Jika rancangan yang diajukan DPR itu tidak disetujui oleh Presiden, maka rancangan tersebut tidak boleh diajukan lagi dalam persidangan DPR masa itu.[67]

Menyangkut masalah materi undang-undang tidak perlu harus diatur seluas-luasnya. Yang harus diatur dalam undang-undang adalah apa yang diperlukan di dalam praktek dan tidak lebih dari itu. Jadi suatu undang-undang harus lengkap isinya, tetapi tidak perlu memuat ketentuan-ketentuan yang tidak berguna.

Dengan kata lain bahwa berdasarkan alasan-alasan praktis, seringkali tidak perlu seluruh materi diatur dalam undang-undang dalam arti formal, tetapi hanyalah pokok-pokok dari materi itu, sedangkan peraturan-peraturan

[67]C.S.T. Kansil, *Hukum Tata Negara Republik Indonesia*, h. 60.

pelaksanaannya dapat diatur dalam peraturan pemerintah atau peraturan lainnya.

Sehubungan dengan hal ini maka dalam ketatanegaraan Indonesia dikenal beberapa peraturan perundang-undangan, yaitu :

1. Undang-Undang Dasar (1945);
2. Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat;
3. Undang-Undang / Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang;
4. Peraturan Pemerintah / Peraturan Presiden;
5. Keputusan Presiden;
6. Peraturan Menteri; dan
7. Keputusan Menteri.[68]

Menurut A. Hamid S. Attamimi bahwa perundang-undangan di Indonesia hanyalah tiga macam, yaitu :

1. Undang-undang atau Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang (Perpu).
2. Peraturan Pemerintah.
3. Keputusan / Instruksi Presiden.[69]

[68]C.S.T. Kansil, *Hukum Tata Negara Republik Indonesia*, h. 50.

[69]A. Hamid S. Attamimi, *Peranan Keputusan Prersiden RI. Dalam Penyelenggaraan Pemerintahan Negara* (Jakarta: Fakultas Pascasarjana UI., 1990), h. 287.

Nampaknya Attamimi tidak memasukkan Undang-Undang Dasar. Ketetapan MPR dan Peraturan / Keputusan Menteri sebagai bagian dari perundang-undangan kita. Hal ini karena beliau memandang bahwa Undang-Undang Dasar 1945 merupakan hukum dasar negara yang lahir dari sebuah proses undang-undang. Sedangkan Ketetapan MPR dan Keputusan Menteri adalah bagian dari ketentuan penyelenggaraan negara yang terimplikasi ke dalam peraturan pemerintah.

Meskipun Attamimi memasukkan keputusan/Instruksi Presiden sebagai salah satu sistem perundang-undangan di Indonesia, namun di sisi lain Attamimi tidak mengakui Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai peraturan perundang-undangan. KHI menurutnya bukan hukum tertulis, bukan undang-undang, bukan peraturan pemerintah, bahkan bukan keputusan Presiden.[70]

Dalam hal ini penulis memandang bahwa Attamimi tidak konsisiten dalam memahami produk perundang-undangan di tanah air. Attamimi mungkin lupa bahwa KHI adalah salah satu produk pemikiran hukum Islam yang telah dilegalisasikan oleh pemerintah melalui INPRES No 1 tahun 1991. Dengan demikian, maka KHI adalah hukum yang ditulis

[70]A. Hamid S. Attamimi, *Kedudukan Kompilasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, dalam Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional* (Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1998), h. 153.

dan tertulis, yang hidup secara nyata dalam kehidupan sehari-hari sebagian besar penduduk Indonesia. KHI juga merupakan salah satu produk perundang-undangan yang tercatat dalam lembaran negara sehingga dapat diberlakukan di masyarakat.

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa undang-undang merupakan suatu bentuk peraturan yang dibuat oleh pihak eksekutif (Pemerintah) maupun Legislatif (DPR), yang kemudian melahirkan berbagai produk perundang-undangan yang bersifat mengikat kepada masyarakat di mana undang-undang itu diberlakukan. Pelanggaran terhadap sebuah undang- undang akan mendatangkan sanksi atau akibat hukum yang dialami masyarakat tersebut.

Dengan demikian, maka undang-undang memiliki daya ikat yang kuat dari yurisprudensi. Hal ini karena proses pembuatan undang-undang itu melibatkan banyak orang, bukan hanya pihak legislatif dan eksekutif saja, tetapi juga melibatkan ulama, fukaha maupun cendikiawan, terutama dalam penyusunan rancangan undang-undangnya hingga sampai ke pembahasan di tingkat DPR.

Undang-undang sebagai ijtihad kolektif dinamikanya relatif lamban. Karena biasanya, untuk menyatakan tidak berlakunya suatu undang- undang memerlukan ketentuan-

ketentuan tersendiri,[71] atau untuk mengubahnya memerlukan waktu, biaya dan persiapan yang tidak kecil, mulai dari proses pengajuan kembali Rancangan Undang-Undang (RUU) hingga pencapaian kesepakatan untuk mengesahkannya.

Produk pemikiran hukum jenis undang-undang ini, memang tidak setiap negara muslim mempunyainya. Saudi Arabia misalnya, belum dijumpai adanya undang-undang. Hal ini karena mereka merasa cukup dengan ketentuan hukum syariat atau dalam batas-batas tertentu fikih. Namun mayoritas negara muslim di dunia ini, seperti al-Jazair, Mesir, Iraq, Yordania, termasuk Indonesia, sudah memiliki undang-undang sebagai peraturan organik tentang masalah tertentu.[72]

Di Indonesia, khususnya selama periode pemerintahan Orde Baru telah melahirkan beberapa produk pemikiran hukum dalam bentuk undang- undang yang berhubungan dengan eksistensi Peradilan Agama di Indonesia, seperti Undang-Undang Tentang Pokok-pokok Kekuasaan Kehakiman Nomor 14 tahun 1970, Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 mengenai perkawinan dan Undang-Undang

[71]Dalam Hukum Tata Negara Indonesia disebutkan bahwa suatu Undang-undang tidak berlaku lagi jjika : 1) jangka waktu berlaku telah ditentutkan oleh undang-undang itu sudah lampau; 2) keadaan suatu hal untuk apa undang-undang itu diadakan sudah tidak ada lagi ; 3) undang-undang itu dengan tegas dicabut oleh instansi yang membuat atau instansi yang lebih tinggi ; 4) telah diadakan undang-undang yang baru yang isinya bertentangan dengan undang-undang yang dulu berlaku. Lihat C.S.T. Kansil, *Hukum Tata Negara Republik Indonesia*, h. 36.

[72] Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 9.

Nomor 7 tahun 1989 Tentang Peradilan Agama. Di bawah hirarki Undang-undang tersebut terdapat pula peraturan perundang-undangan yang mendukung, di antaranya Peraturan Pemerintah Nomor 28 tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik dan Istruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI).[73]

Selanjutnya di masa reformasi melahirkan beberapa produk pemikiran hukum Islam dalam bentuk perundang-undangan, yaitu (1) Undang-Undang No. 17 tahun 1999 tentang penyelenggaraan ibadah Haji, lengkap dengan Keputusan Menteri Agama RI No. 224 tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji dan Umrah.[74] (2) Undang-Undang No. 38 Tahun 1999 Tentang Pengelolaan Zakat, lengkap dengan Keputusan Menteri Agama RI. No. 581 Tahun 1999 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang No. 38 Tahun 1999 Tentang Pengelolaan Zakat.[75]

Lahirnya Undang-undang di atas tidak terlepas dari persoalan-persoalan kontroversial (pro dan kontra) antara menerima dan menolak. Hal ini terlihat jelas misalnya, ketika

[73]Abdul Halim, *Peradilan Agama dalam Politik Hukum Di Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 108.

[74]Departemen Agama RI., *Undang-Undang Republik Indonesia No. 17 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji* (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimas Islam dan Urusan Haji, 1999), h. 1- 18.

[75]Departemen Agama RI., *Undang-Undang Republik Indonesia No. 38 Tahun 1999 Tentang Pengelolaan Zakat* (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimas Islam dan Urusan Haji, 2001), h. 1-11.

pada tahun 1989 Pemerintah mengajukan Rancangan Undang-Undang tentang Peradilan Agama (RUU. PA) untuk dibahas di DPR muncul polemik yang hangat, bahkan cenderung panas, di tengah-tengah masyarakat.

Moh. Mahfud MD mengemukakan bahwa jika saat ini kita membuka lagi kliping-kliping polemik tersebut maka akan segera tampak bahwa polemik tentang RUU-PA saat itu adalah lebih sarat dengan muatan politik ketimbang muatan hukumnya. Hal ini menujukkan bahwa "hukum adalah produk politik" atau "hukum adalah kristalisasi dari kehendak-kehendak politik yang saling bersaingan" sehingga diskusi-diskusi yang mengiringi proses kelahiran sebuah produk hukum tidak dapat menghindarkan dirinya dari soal-soal politik.[76] Dalam keadaan demikian cara berpikir atau logika yuridis yang seharusnya lebih mengedepankan di dalam berpolemik menjadi tenggelam di dalam kegaduhan-kegaduhan yang berbau politik.

Demikianlah seperti yang terjadi pada pembahasan RUU-PA yang kental dengan polemik panas antara kubu pendukung dan penolaknya. Para penolak beranggapan bahwa sebuah UU. Tentang Peradilan Agama tidak boleh ada di negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila, sebab negara ini

[76]Moh. Mahfud MD, *Peluang Konstitusional Bagi Peradilan Agama,* dalam Dadang Muttaqin (ed.), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia,* Edisi 2 (Jakarta: UII Press, 1999), h. 20.

bukanlah negara agama. Jika Lembaga Peradilan Agama Islam boleh ada maka Peradilan agama lain pun harus ada, sebab Pancasila memberi kedudukan yang sama pada agama.[77] Tegasnya, menurut kaum penolak itu, adanya Undang-undang Peradilan Agama tidak memiliki peluang konstitusional di negara Indonesia yang sangat plural kehidupan beragamanya. Terlepas dari argumentasi yang mendukung maupun yang menolak, namun yang jelas bahwa kelahiran Undang-undang Peradilan Agama dan produk perundang-undangan lainnya dalam Islam selama masa Orde Baru hingga masa Reformasi, menandakan berkembangnya pembangunan hukum di Indonesia. Hal ini juga menunjukkan bahwa Undang-undang, meskipun lamban dinamisitasnya, namun kelahiran suatu undang-undang itu memberi peran tersendiri bagi wacana pemikiran hukum Islam di Indonesia.

* * *

[77]Moh. Mahfud MD, *Peluang Konstitusional Bagi Peradilan Agama,* dalam Dadang Muttaqin (ed.), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia,* Edisi 2, h. 21.

METODOLOGI EPISTIMOLOGI HUKUM ISLAM

Di sejumlah negara, terutama di Indonesia, studi tentang ushul fikih (metodologi hukum Islam) belum mendapat perhatian yang memadai di perguruan-perguruan keagamaan, bahkan di perguruan tinggi. Studi hukum Islam lebih banyak ditekankan pada penguasaan materi hukum fikih dari buku-buku klasik, sementara metode bagaimana suatu hukum dirumuskan kurang mendapat perhatian.

Para pengikut mazhab, seperti mazhab syafii di Asia Tenggara, tampaknya lebih cenderung bertaklid hanya kepada fikih hasil ijtihad pendiri mazhabnya, dibanding dengan mencari tahu bagaimanakah jalan pikirannya sehingga mazhab itu terbentuk. Mereka belum banyak mempelajari, apalagi mendalami, metode Imam Syafi'i dalam membentuk mazhabnya. Oleh karena itu, wajar bila di Indonesia misalnya, kitab *al-Um* karya Imam syafi'i di bidang fikih lebih dikenal di kalangan umat Islam dibandingkan dengan karya monumentalnya *al-Risālah* dalam bidang metodologi hukum Islam.[78] Konsekuensinya terdapat kesenjangan di kalangan umat Islam ketika mereka didesak oleh kebutuhan melakukan

[78]Satria Effendi M. Zein, *Metodologi Hukum Islam*, dalam Amrullah Ahmad (et. al), *Dimensi Hukum dalam Sistem Hukum Nasional* (cet.; Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 117.

ijtihad. Pada satu sisi, ruh ijtihad marak dikumandangkan, sedangkan pada sisi lain, metodologi bagaimana melakukan ijtihad tersebut kurang mendapat perhatian.

Seiring dengan pesatnya perkembangan zaman, muncul berbagai masalah baru yang memerlukan ketetapan hukum Islam. Di antara masalah tersebut, ada yang tidak terjangkau oleh rumusan fikih di dalam kitab-kitab kuning. Di samping itu, kesempatan untuk mengamalkan ajaran Islam semakin hari semakin bertambah.

Untuk memenuhi kebutuhan itu, warisan fikih masa silam dalam kitab-kitab klasik menjadi bekal yang sangat berharga. Namun perlu disadari, kitab-kitab kuning itu pun memiliki kelemahannya sendiri. Rumusan hukumnya perlu diformulasikan ke dalam bentuk baru dengan bahasa yang komunikatif. Juga perlu dilakukan kajian fikih dengan pendekatan metodologi (ushul fikih) untuk memahami terbentuknya suatu rumusan hukum agar lebih dapat memastikan hukum yang tidak boleh diubah dan hukum yang boleh diubah.

Dengan itu pula, upaya mencari penafsiran baru terhadap ayat-ayat atau hadis-hadis hukum sebagai alternatif dapat dilakukan. Kebutuhan tersebut menunjukkan bahwa penguasaan metodologi hukum Islam adalah kebutuhan yang sangat mendesak untuk segera direalisasikan. Hal ini perlu mendapat perhatian serius, mengingat salah satu kelemahan

dari pembentukan maupun penerapan hukum Islam adalah karena kurangnya metodologi yang dimiliki.

Untuk mencapai maksud tersebut, pada tulisan ini penulis mengemukakan tiga metodologi hukum Islam yang sangat berkaitan dengan empat produk pemikiran hukum Islam, yaitu metode ijtihad, metode *taqnīn* dan metode sosialisasi hukum.

A. *Metode Ijtihad*

Kata ijtihad diambil dari akar kata dalam bahasa Arab "jahada" (جهد) artinya berusaha dengan sungguh-sungguh.[79] Kata (جهد) bermakna berusaha keras atau melakukan sesuatu beban melebihi dari kekuatannya.[80] Bentuk masdarnya ada dua, yaitu (1) berbentuk (جهد) dengan arti kesungguhan atau sepenuh hati atau serius (Q.S. 6: 109) dan bentuk (2) yaitu (جهد) dengan arti kesanggupan atau kemampuan yang di dalamnya terkandung arti sulit, berat dan susah. (Q.S. 9: 79).[81] Bila kata "jahada" dihubungkan dengan dua bentuk masdarnya tersebut, maka pengertiannya adalah kesanggupan dan kesungguhan yang sangat tinggi untuk melakukan sesuatu meskipun hal itu sulit dan berat dilakukannya. Dengan

[79]Atabik Ali (et. al.), *Kamus Kontemporer Arab Indonesia* (Cet. II; Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, 1997), h. 704.

[80]Abd. Bin Nuh (et. al.), *Kamus Indonesia Arab Inggris* (cet. IV; Jakarta: Mutiara, 1959), h. 71.

[81]Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih*, Jilid II (Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 219.

demikian, orang yang melakukan ijtihad harus memiliki keuletan atau keseriusan dalam melakukan kegiatan-kegiatan hukum.

Secara terminologis, ijtihad adalah usaha sungguh-sungguh yang dilakukan seorang mujtahid untuk mencapai suatu putusan *syara'* (hukum Islam) tentang kasus hukum yang penyelesaiannya belum tertera dalam Alquran dan Sunnah Nabi saw.[82]

Definisi ijtihad ini meskipun secara umum dapat diterima, namun di kalangan ulama terdapat beberapa rumusan ijtihad yang dikemukakannya. Perbedaan definisi ini pada umumnya berawal dari perbedaan pendekatan yang digunakan oleh masing-masing ulama tersebut. Bagi ulama yang melakukan pendekatan melalui pemikiran holistik dan integral, ijtihad diartikan dengan "segala upaya yang dicurahkan oleh mujtahid dalam berbagai bidang ilmu, seperti fikih, teologi, filsafat dan tasawuf". Sedang ulama ushul fikih melihat ijtihad sebagai aktifitas nalar yang berkaitan dengan masalah fikih.[83]

Oleh karena itu, segala bentuk analisis atau aktifitas pikir dalam memahami berbagai bidang ilmu dapat pula dikategorikan ijtihad. Jadi ijtihad itu bukan hanya usaha

[82]Abd. Aziz Dahlan (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid II (Cet. I; Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1996), h. 669.

[83]Abd. Aziz Dahlan (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid II, h. 669.

memahami hukum Islam (syariat) tetapi juga ilmu-ilmu lainnya. Walaupun selama ini metode ijtihad ini hanya digunakan oleh para ulama untuk menetapkan suatu hukum *syara'*.

Fazlur Rahman, sebagaimana dikutip Taufik Adnan Amal, memandang bahwa ijtihad adalah upaya untuk memahami suatu teks yang relevan di masa lampau yang berisi suatu aturan, dan untuk mengubah aturan tersebut harus dimodifikasikan sedemikian rupa melalui suatu solusi yang baru agar dapat sesuai dengan situasi yang baru pula.[84] Aktivitas ijtihad semacam ini secara alami dan prinsipil hanya dapat dilakukan oleh mereka yang terpelajar serta memiliki wawasan yang dalam tentang ajaran Islam.

Dengan kata lain bahwa ijtihad adalah salah satu metode pemahaman hukum Islam yang diakui bahkan dianggap sebagai sebuah kewajiban bagi orang-orang yang cukup terpelajar dalam sebuah masyarakat, yang mampu melakukannya, kewajiban ini disebut dengan fardu kifayah.[85]

[84]Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1989), h. 177.

[85]Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, diterjemahkan oleh E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid dengan judul *Sejarah Teori Hukum Islam* (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 173.

Ijtihad sebagai metode hukum Islam ini sudah dimulai sejak masa awal-awal Islam. Kemudian berkembang pada masa-masa sahabat, tabiin dan generasi selanjutnya hingga sekarang, sesuai dengan pasang surut dan ciri-ciri khas ijtihad pada masing-masing generasi.

Ijtihad pada masa Nabi saw. dapat dilihat pada periode awal Islam, di mana hukum dan peradilan dilaksanakan langsung oleh Nabi saw.[86] Beliau tidak hanya berkedudukan sebagai kepala negara, tetapi juga bertindak sebagai hakim dan pembuat serta perumus hukum (*musyarri'*).[87] Oleh karena itu, Nabi sering memutuskan suatu perkara bukan saja berdasarkan zahirnya perkara (bukti-bukti) yang dikemukakan dalam persidangan. Keputusan yang ditempuh Nabi dalam hal seperti ini adalah dengan berdasarkan ijtihad.[88]

Menurut ushul fikih, bahwa upaya penalaran hukum yang dilakukan oleh Nabi saw. ini dilakukan dalam rangka mendidik para sahabat untuk melakukan ijtihad ketika kasus yang dihadapi tidak ada ketentuan hukumnya secara pasti

[86]Hasbi Ash-Shiddieqy, *Peradilan dan Hukum Acara Peradilan* (Cet. I; Jakarta: al-Ma'arif, t.th.), h. 10.

[87]Tahir Azhary, *Negara Hukum, Suatu Studi Tentang Prinsipnya Dilihat Dari Segi Hukum Islam Implementasinya Pada Periode Madinah* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 1126.

[88]Muhammad Salam Madkur, *al-Qaḍā' fi al-Islām*, diterjemahkan oleh A.M. Imran dengan judul *Peradilan Dalam Islam*, (Cet. I; Jakarta: Bina Ilmu, 1989), h. 39.

dalam Alquran dan Sunnah. Akan tetapi status hasil ijtihad para sahabat pada masa ini yang diakui oleh Rasulullah saw. sendiri menjadi sunnah *taqrīriyah* (sunnah yang berbentuk ketetapan).[89]

Para ahli ushul fikih sepakat bahwa tidak boleh ada hasil ijtihad lain yang bertentangan dengan hasil ijtihad para sahabat yang diakui oleh Rasulullah saw. karena hasil ijtihad yang diakui oleh Nabi saw. tersebut sama dengan nash dan hasil ijtihad tidak boleh bertentangan dengan nas. Hal ini berbeda dengan hasil ijtihad yang dilakukan setelah Rasulullah saw. wafat. Karena tidak ada pengakuan dari Nabi saw., maka hasil ijtihad itu hanya wajib dilaksanakan oleh mujtahid yang bersangkutan. Apabila mujtahid lain melakukan ijtihad dalam kasus yang sama, maka hasilnya boleh saja berbeda dengan hasil ijtihad mujahid pertama.[90]

Setelah Rasulullah saw. wafat, persoalan yang dihadapi para sahabat semakin berkembang dan rumit. Kebanyakan dari persoalan itu tidak ada dasar hukumnya dalam Alquran dan Sunnah. Dalam menyelesaikan persoalan tersebut, para sahabat melakukan ijtihad, baik secara bersama-sama melalui musyawarah maupun secara pribadi. Oleh karena itu, ijtihad sudah merupakan salah satu metode

[89]Abd. Aziz Dahlan (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid II, h. 670.

[90]Abd. Aziz Dahlan (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid II, h. 670.

yang utuh dalam mengistinbatkan (menetapkan) hukum dalam kasus-kasus seperti itu.

Dewasa ini umat dihadapkan kepada sejumlah peristiwa kekinian yang menyangkut berbagai aspek kehidupan. Peristiwa-peristiwa itu memerlukan penyelesaian yang seksama, lebih-lebih pada kasus yang tidak tegas ditunjuk oleh nas. Di balik itu pula umat Islam dihadapkan pada dua macam tantangan, yaitu taklid kepada Barat dan taklid kepada masa lalu. Taklid model pertama muncul karena ketidakmampuan dalam membedakan antara modernisasi dan cara hidup Barat, sedang taklid model kedua muncul karena ketidakmampuan dalam membedakan anatara syariat yang merupakan wahyu dan pandangan fukaha masa lalu tentang syariat itu.

Melihat persoalan-persoalan di atas, umat Islam dituntut keluar dari kemelut itu, yaitu dengan cara melakukan ijtihad. Oleh karena itu, ijtihad menjadi sangat penting meskipun tidak bisa dilakukan oleh setiap orang. Adapun kepentingannya itu disebabkan oleh beberapa hal.

Jarak antara kita dengan masa *tasyri'* semakin jauh. Jarak yang jauh ini memungkinkan terlupakannya beberapa nas khususnya dalam Sunnah, yaitu masuknya hadis-hadis palsu dan perubahan pemahaman terhadap nas. Oleh karena itu, para mujtahid dituntut secara bersungguh-sungguh menggali ajaran Islam yang sebenarnya melalui kerja ijtihad.

Syariat disampaikan melalui Alquran dan Sunnah secara komprehensif, sehingga memerlukan penelaahan dan pengkajian yang sungguh-sungguh. Di dalamnya terdapat yang *'ām* dan *khaṣ*, *muṭlaq* dan *muqayyad*, *hākim* dan *muhkam*, *nāsikh* dan *mansūkh*, serta yang lainnya yang memerlukan penelaahan dan penjelasan para mujtahid.[91]

Dilihat dari fungsinya, ijtihad berperan sebagai penyalur kreativitas pribadi atau kelompok dalam merespon peristiwa yang dihadapi sesuai dengan pengalaman mereka. Di samping itu, ijtihad pun memberikan tafsiran kembali atas perundang-undangan yang sifatnya insidentil sesuai dengan syarat-syarat yang berlaku pada masanya dengan tidak melanggar prinsip-prinsip umum, dalil-dalil *kulli* dan *maqāṣid al-tasyri'* yang merupakan aturan-aturan pengarah dalam hidup.

Ijtihad juga berperan sebagai interpreter terhadap dalil-dalil yang *ẓann al-wurūd* atau *ẓann al-dalālah*. Penjelasan terhadap dalil-dalil tersebut merupakan kerja ijtihad dalam rangka menyelesaikan persoalan kehidupan manusia yang senantiasa berubah dalam nuansa perkembangan.

Ijtihad diperlukan untuk menumbuhkan kembali ruh Islam yang dinamis menerobos kejumudan dan kebekuan,

[91] Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam* (Cet. I; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), h. 108.

memperoleh manfaat yang sebesar-besarnya dari ajaran Islam, mencari pemecahan ini untuk masalah-masalah kehidupan kontemporer. Ijtihad juga adalah saksi bagi keunggulan Islam atas agama-agama lain.

Selanjutnya, dalam melakukan ijtihad ada dua hal yang menjadi fokus kegiatan, yaitu (1) upaya menyimpulkan hukum dari sumber-sumbernya, dan upaya menerapkan hukum itu secara tepat terhadap sesuatu kasus. Kegiatan yang disebut pertama dikenal dengan *ijtihād istinbāṭī* dan kegiatan yang disebut kedua disebut dengan *ijtihād taṭbīqī*.[92] Kedua metode ini merupakan kegiatan utama ijtihad dan sekaligus sebagai epistimologi hukum Islam.

Dalam *ijtihād istinbāṭi*, yang menjadi pusat penelitian terutama sumber-sumber hukum Islam, yang dilakukan baik dengan pendekatan kebahasaan maupun pendekatan tujuan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*). Dua pendekatan ini, dengan seperangkat kaidah yang mengikat, diharapkan mampu mengantarkan seorang mujtahid kepada kesimpulan hukum yang lebih objektif. Pertanyaan yang hendak dijawab oleh ijtihad dalam bentuk ini terutama adalah ide apa yang terkandung dalam sebuah ayat, hadis atau undang-undang, sejauh manakah cakupannya, mungkinkah ada beberapa alternatif penafsiran, serta apa yang menjadi landasan

[92]Satria Effendi M. Zein, *Metodologi Hukum Islam*, dalam Amrullah Ahmad (et. al), *Dimensi Hukum dalam Sistem Hukum Nasional*, h. 118.

filosofis dan pertimbangan suatu perintah atau larangan. Segala informasi mengenai hal-hal tersebut penting karena upaya penerapan hukum secara tepat dapat dilakukan, juga upaya pengembangan hukum secara maksimal.

Selanjutnya, *ijtihād taṭbīqī*, dengan seperangkat kaidahnya, dilakukan untuk mengantarkan seorang penerap hukum dapat menerapkan hukum secara tepat dalam suatu kasus. Dalam kegiatan ini, ia harus sudah mengetahui hukum materil dan metode pengembangannya. Yang menjadi objek kajian adalah hal-hal yang meliputi perbuatan manusia dengan segala bentuk objek perbuatan itu, juga manusia itu sendiri sebagai pelaku perbuatan dengan segala kondisi dan perubahannya.

Hubungan antara *ijtihād istinbāṭī* dengan *ijtihād taṭbīqī* akan lebih jelas dapat dilihat pada salah satu Hadis Nabi saw. Dalam sebuah Hadis, Rasulullah melarang menjual buah-buahan yang masih muda, yang belum dapat dipastikan akan masak.[93] Melalui *ijtihād istinbāṭī*, dapat diketahui bahwa

[93]Nabi bersabda :

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلاَ حُهَا نَهَى الْبَائِعَ وَالْمُبْتَاعَ

Dari Abdullah Ibn Umar ra. Berkata: Rasulullah saw. Melarang menjual buah-buahan sehingga tampak baiknya, beliau melarang pada orang yang menjual dan yang membeli". (HR. Bukhari dan Muslim) Lihat Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz I (Baerut: *Dār al-Kutub al-Islāmiyyah*, t.th.), h. 665. Dalam sebuah riwayat: Apabila beliau ditanya tentang baiknya, beliau menjawab: "Sehingga bersih dari cacat". Lihat Ibnu Hajar al-Asqalany, *Bulūg al-Marām*, alih bahasa oleh Muh. Syarif Sukandi dengan

pelarangan itu didasarkan pada kekhawatiran bahwa buah-buahan itu rusak sebelum masak, yang mengakibatkan pihak pembeli mengalami kerugian. Namun, kekhawatiran seperti ini tidak ada lagi jika teknologi canggih bidang pertanian mampu mewujudkan sistem pemeliharaan yang lebih baik sehingga buah-buahan muda itu dijamin akan masak. Di sini *ijtihād taṭbīqī*, dengan bantuan tenaga ahli, berperan memastikan kebenarannya. Dan bilamana hal itu benar, maka dalam kondisi demikian, larangan yang terdapat dalam Hadis Nabi tersebut tidak lagi relevan.[94] Kesimpulan seperti ini secara metodologis hanya dapat diterapkan pada hukum-hukum yang dapat dilacak secara pasti illat hukumnya, misalnya dalam bidang ibadah murni. Pada bidang ini umat Islam harus menerima rumusan seadanya.

Metodologi hukum Islam yang mengatur dua bentuk ijtihad di atas, dengan pendekatan kebahasaan dan maq±¡id al-syar³'ah, telah terasa kebutuhannya sejak dari masa awal Islam, dan ini berarti ijtihad sebagai metode pemikiran hukum sangat dibutuhkan pada setiap perkembangan Islam.

Apabila ijtihad itu dibutuhkan di setiap zaman, maka pada zaman kita sekarang ini lebih butuh lagi kepada ijtihad bila dibandingkan dengan zaman-zaman sebelumnya karena

judul *Terjemahan Bulughul Maram Fikih Berdasarkan Hadits* (Cet. VIII; Bandung: Alma'arif, 186), h. 312.

[94]Satria Effendi M. Zein, *Metodologi Hukum Islam*, dalam Amrullah Ahmad (et. al), *Dimensi Hukum dalam Sistem Hukum Nasional*, h. 119.

adanya perubahan yang terjadi dalam kehidupan dan perkembangan sosial yang amat pesat setelah adanya revolusi industri yang terjadi di dunia ini.

Selayaknya ijtihad di zaman sekarang ini merupakan ijtihad *jam'ī* (ijtihad kolektif) dalam bentuk lembaga ilmiah yang terdiri dari orang-orang yang memiliki kemampuan tinggi di bidang fikih, dan hendaknya lembaga ilmiah tersebut mampu menetapkan hukum dengan berani dan bebas serta lepas dari pengaruh dan tekanan sosial politik. Walaupun demikian, kita tetap memerlukan ijtihad *fardī* (ijtihad individu) sebab ijtihad individu inilah yang menyinari jalan ke arah ijtihad kolektif dengan berbagai topangan yang diberikan dalam bentuk studi yang mendalam atau hasil penelitian yang murni bersih. Bahkan sebenarnya proses ijtihad yang merupakan aktivitas individu itulah yang seharusnya didahulukan.[95]

Ijtihad yang dimaksudkan di atas, hendaknya mengarah kepada pembahasan masalah-masalah baru dan problema-problema modern serta berusaha mencari penyelesaiannya berdasarkan nas-nas hukum yang pokok,

[95]Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah Ma'a Naẓarāt taḥlīliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, alih bahasa oleh Achmad Syathori dengan judul *Ijtihad dalam Syari'at Islam, Beberapa Pandangan Analitis Tentang Ijtihad Kontemporer* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 127.

maksudnya yang umum dan kaidah hukum yang masih bersifat umum.

Di samping itu perlu juga meninjau kembali pendapat-pendapat lama guna meluruskannya dan membubuhinya dengan suatu nilai baru kembali, sesuai dengan kondisi dan situasi zaman sekarang serta kebutuhan-kebutuhannya yang sangat kompleks dan rumit.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa ijtihad sebagai salah satu metodologi hukum Islam sangat dibutuhkan guna menyelesaikan berbagai problem masa kini yang belum ditemukan kejelasan hukumnya, selanjutnya, sebagai metode hukum, ijtihad harus dapat diformulasikan dengan mengikuti perkembangan pemikiran di bidang hukum Islam maupun ilmu pengetahuan lainnya. Dari sini nampak bahwa ijtihad dengan menggunakan berbagai disiplin ilmu merupakan suatu kebutuhan yang harus dilakukan oleh para mujtahid masa kini.

B. *Metode Taqnīn*

Taqnīn atau *Tadwīn* adalah usaha pembukuan undang-undang atau kodifikasi.[96] *Taqnīn* yang kemudian berkembang menjadi *Qānūn* adalah istilah yang berasal dari Grik yaitu *Canon* yang artinya tiang atau ukuran tukang kayu. Istilah ini

[96]Atabik Ali (et. al.), *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, h. 549.

kemudian dipahami sebagai hukum sipil (sebagai imbangan dari hukum syariat atau agama) berupa ketetapan yang dibuat oleh penguasa.[97] Dengan demikian, *taqnīn* berarti usaha pembuatan atau penetapan suatu aturan menjadi sebuah perundang-undangan yang oleh penguasa dijadikan hukum yang harus ditaati oleh masyarakat.

Dalam Ensiklopedi Hukum Islam dijelaskan bahwa *taqnīn* secara etimologis berarti "ukuran segala sesuatu" (*al-misṭarah*). Dalam perkembangan selanjutnya, kata ini digunakan dalam bahasa Indonesia untuk menyebut suatu peraturan (antara lain-*qaidah*). Ulama fikih mengemukakan bahwa secara terminologis *al-taqnīn* bisa diartikan sebagai penetapan (oleh penguasa) sekumpulan undang-undang yang mempunyai daya memaksa dalam mengatur hubungan sesama manusia dalam suatu masyarakat, atau bisa juga diartikan secara khusus sebagai penetapan sekumpulan undang-undang untuk mengatur masalah tertentu.[98]

Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan *al-taqnīn* sebagai hukum-hukum Islam dalam bentuk buku atau kitab undang-undang yang tersusun rapi, praktis dan sistematis, kemudian ditetapkan dan diundangkan secara resmi oleh kepala negara, sehingga mempunyai kekuatan hukum yang

[97]Cyril Classe, *The Cansece Encyclopaedia of Islam*, diterjemahkan oleh Gufran A. Mas'adi dengan judul *Ensiklopedi Islam (Ringkas)*, (cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 325.

[98]Abd. Aziz Dahlan (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid III (Cet. I; Jakarta: Ictiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 960.

mengikat dan wajib dipatuhi serta dilaksanakan oleh seluruh warga negara.[99]

Pemikiran tentang *al-taqnīn* dalam Islam sebenarnya telah dimulai sejak zaman *al-Khulafā' al-Rāsyidīn*, ketika Umar bin Khattab mengajukan usulan kepada Khalifah Abu Bakar al-Siddiq untuk membukukan Alquran.[100] Kemudian pada zaman Umar bin Abdul Aziz, Khalifah Bani Umayyah, dilakukan pula *al-taqnīn* terhadap Sunnah Rasulullah saw.[101]

Sedangkan ide *al-taqnīn* terhadap hukum Islam (fikih) pertama kali dicanangkan oleh Abu Muhammad Ibnu al-Muqaffa, sekretaris negara di zaman pemerintahan Khalifah Abu Ja'far al-Mansur dari Bani Abbasiyah. Ide ini diajukan oleh Ibnu al-Muqaffa kepada Khalifah. Karena menurut pengamatannya terdapat kekacauan hukum dan peradilan ketika itu. Ada beberapa tujuan yang hendak dicapai dengan ide *al-taqnīn* tersebut, antara lain untuk memberikan batasan jelas tentang hukum sehingga mudah disosialisasi di masyarakat, dan untuk membantu para hakim dalam merujuk hukum yang akan diterapkan terhadap kasus yang dihadapi

[99]Abd. Aziz Dahlan (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid III, h. 960.

[100]Umar Sulaiman al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, diterjemahkan oleh Dedi Junaedi dan Ahmad Nurrahman dengan judul *Fiqih Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya* (Cet. I; Jakarta: Akademika Pressindo, 2001), h. 82.

[101]Umar Sulaiman al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, diterjemahkan oleh Dedi Junaedi dan Ahmad Nurrahman dengan judul *Fiqih Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya*, h. 115.

tanpa harus melakukan ijtihad lagi. Inilah yang mendorong Ibnu al-Muqaffa untuk mengajukan usul kodifikasi hukum Islam melalui bukunya *Risālah al-Ṣaḥābah*.[102]

Ada kesan yang muncul melalui usulan Ibnu al-Muqaffa dalam buku ini, bahwa seakan-akan beliau berharap agar kekacauan hukum dan subjektifitas hakim di lembaga peradilan dapat dihindari dengan adanya kodifikasi hukum Islam, namun, ide ini mendapat tantangan dari penguasa, karena dikhawatirkan terjadi kesalahan berijtihad di satu pihak dan keterpakuan terhadap hukum yang dikodifikasi di pihak lain sebagai bentuk taklid yang baru.

Meskipun demikian keinginan melakukan kodifikasi hukum Islam terus berjalan. Hal ini terlihat dengan munculnya kitab *al-Muwaṭṭa'* karya Imam Malik. Kitab ini lahir atas usulan Khalifah Abu Ja'far al-Mansur untuk memberlakukan hukum di seluruh wilayah Abbasiyah sekaligus untuk mengikat warganya.[103]

Dalam periodesasi perkembangan hukum Islam, terutama mulai awal abad II H. dan berakhir pada pertengahan abad IV H. di mana proses perkembangan hukum berlangsung sekitar 250 tahun, terlihat jelas bahwa metode *taqnīn* merupakan salah satu metode yang sangat diunggulkan dalam

[102]Abd. Aziz Dahlan (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid III, h. 961.

[103]Abd. Aziz Dahlan (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid III, h. 961.

pembentukan hukum Islam. Oleh karena itu, periode ini disebut pula sebagai periode *taqnīn* atau kodifikasi (pembukuan) karena pada masa inilah gerakan penulisan dan pembukuan hukum-hukum Islam mengalami perkembangan kemajuan yang sangat pesat. Hadis-Hadis Nabi saw., fatwa-fatwa dari kalangan sahabat, tabiin, tafsir Alquran, fikih para Imam mujtahid serta berbagai risalah ilmu usul fikih telah dikodifikasi dalam suatu bentuk pembukuan.[104]

Periode ini merupakan periode keemasan dalam sejarah pembentukan hukum Islam. Hukum Islam telah berkembang dan menjadi matang hingga membuahkan perbendaharaan hukum. Dengan demikian, pemerintahan Islam kaya dengan pelbagai undang-undang dan hukum-hukum sesuai dengan keluasan wilayah kekuasaan dan berbagai macam problematikanya yang timbul serta banyaknya kemaslahatan yang dipertimbangkan.

Faktor-faktor yang melatarbelakangi berkembangnya hukum Islam dan gerakan ijtihad pada periode *taqnīn* ini cukup banyak namun yang sangat penting di antaranya, wilayah kekuasaan pemerintahan Islam pada periode ini sudah sangat luas. Kekuasaannya telah meliputi berbagai macam bangsa dengan latar belakang tradisi dan strata sosial serta

[104]Abdul Wahab Khallaf, *Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, disadur oleh Wajidi Sayadi dengan judul *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam* (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada , 2001), h. 71.

kepentingan yang berbeda-beda. Wilayah kekuasaan pemerintahan Islam sudah berkembang luas ke Timur hingga menembus sampai ke negeri Cina, dan luasnya ke Barat hingga menembus ke negeri Andalusia (Spanyol).[105] Penduduk negara yang sangat luas ini sudah merupakan keharusan mutlak adanya undang-undang yang dijadikan pedoman dalam hidup bermasyarakat, berbangsa dan bernegara terutama para hakim dan Gubernur. Dan penetapan undang-undang dan pemberian fatwa-fatwa tetap bersumberkan dari sumber-sumber syariat.

Oleh karena itu, para ulama berusaha mencurahkan segenap kapasitas kemampuannya mengembalikan seluruh permasalahan yang terjadi kepada sumber-sumber hukum Islam. Mereka tetap berpedoman kepada nas-nas syariat (Alquran dan Sunnah) dan semangat atau jiwa yang dikehendaki nash itu dan dalil-dalil lain yang dibenarkan oleh syariat serta hukum-hukum yang ditetapkan oleh pemerintah berdasarkan pertimbangan kemaslahatan dan hajat tertentu.

Hal ini menunjukkan bahwa perundang-undangan dalam Islam tidak mempersempit kebutuhan hidup dan tidak mengurangi kemaslahatan. Termasuk dalam bidang politik yang mengatur seluruh kehidupan negara.

[105]Abdul Wahab Khallaf, *Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, disadur oleh Wajidi Sayadi dengan judul *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, h. 72.

Pada periode ini, para ulama dalam menetapkan perundang-undangan dan memberi fatwa telah menguasai metode *tasyri'* secara luas dan mudah. Hal ini disebabkan karena mereka telah menguasai sumber-sumber *tasyri'* dan mengetahui berbagai peristiwa yang pernah terjadi dan sejumlah kemuskilan yang sudah diatasi jalan keluarnya oleh para ulama sebelumnya.[106]

Secara umum, para ulama mengetahui langkah-langkah penetapan dan penerapan hukum yang telah dilakukan oleh sahabat dan ulama terdahulu dalam *istinbāt al-aḥkām*. Langkah-langkah yang mereka lakukan adalah; 1) mencari ketentuannya dalam Alquran; 2) apabila ketentuan itu tidak didapatkan dalam Alquran mereka mencarinya dalam Sunnah; 3) jika tidak diperoleh pada kedua sumber tersebut, maka mereka kembali kepada pendapat sahabat; 4) dan apabila pendapat sahabat tidak diperoleh, maka mereka pun berijtihad.[107]

Dengan demikian, sumber-sumber atau dasar-dasar hukum dan perundang-undangan dalam Islam pada periode ini adalah Alquran, Sunnah, ijmak dan pendapat para sahabat serta ijtihad para ulama. Oleh karena itu, para imam mujtahid pada periode ini ketika menghadapi pelbagai permasalahan,

[106]Abdul Wahab Khallaf, *Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, disadur oleh Wajidi Sayadi dengan judul *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, h. 72.

[107]Jaih Mubarok, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Cet. I; Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), h. 56.

maka dengan mudah mereka merujuk kepada Alquran, sunnah, fatwa-fatwa sahabat dan ijtihad ulama.

Langkah para ulama mujtahid periode ini sangat memungkinkan karena pada periode ini pula telah dibukukan Alquran dan tersebar luas di kalangan umat Islam. Demikian pula Hadis Nabi saw. kebanyakan sudah dibukukan sejak awal abad ke II H. termasuk fatwa para sahabat dan tabiin juga sudah dibukukan.[108] Semua ini sangat mendukung para ulama untuk melakukan pen*taqnīn*an (pengkodifikasian) hukum Islam sehingga dapat mengantisipasi problem-problem hukum yang muncul di masyarakat saat itu.

Pada periode *taqnīn* ini umat Islam sangat bersemangat dan antusias dalam seluruh aktivitasnya, baik dalam hal ibadah, muamalah maupun transaksi-transaksi sosial lainnya agar penerapannya sesuai dengan hukum Islam. Umat Islam menghadapai pelbagai problem hukum, mereka mendatangi para ulama menanyakan dan meminta fatwa tentang ketetapan hukum-hukumnya menurut syariat Islam.

Demikian pula halnya para penguasa dan pejabat negara (ketika hendak membuat suatu undang-undang) dan hakim-hakim ketika menghadapi kasus persengketaan, mereka merujuk ke mufti dan tokoh-tokok *tasyri'*. Tokoh-

[108]Abdul Wahab Khallaf, *Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, disadur oleh Wajidi Sayadi dengan judul *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, h. 73.

tokoh yang sangat berperan dalam mengembangkan huk
Islam dan memenuhi kebutuhan perundang-undangan b
pemerintahan Islam di antaranya Abu Hanifah (150 H./7451-1481) yang berhasil membuat Qanun Turki yang
M.), Imam Malik (179 H./798 M.), Imam Syafi'i (204 H./ 8
M.), Ahmad bin Hanbal (241 H./855 M.), dan tokoh-tok
lainnya yang mempunyai bakat dan kemampuan se
didukung oleh situasi dan kondisi saat itu.[109]

Dengan demikian, pada periode ini para ima
mujtahid benar-benar menjadi sentral tumpuan harapan uma
mulai dari masyarakat kalangan bawah, para hakim da
sampai pada pejabat petinggi negara datang dan berkunjun
terus menerus kepada mereka. Kondisi seperti ini membua
para imam mujtahid produktif melahirkan pemikiran ijtiha
yang sangat berkembang.

Seiring dengan itu pula, proses pentaqninan hukum
pun berjalan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat akan
adanya suatu perundang-undangan yang mengatur kehidupan
berbangsa dan bernegara, sebagaimana yang terjadi pada masa
pemerintahan Turki Usmani, khususnya di masa
kepemimpinan Sulaiman[110] yang membuat undang-undang

[109]Abdul Wahab Khallaf, *Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, disadur oleh Wajidi Sayadi dengan judul *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, h. 74.

[110]Menurut Philip K. Hitti, untuk mengatur urusan pemerintahan negara, di masa Sultan Sulaiman I disusun sebuah kitab undang-undang (qanun). Kitab tersebut diberi nama *Multaqā al-Abḥar*, yang menjadi pegangan hukum bagi kerajaan Turki Usmani sampai datangnya reformasi

tuk mengatur struktur pemerintahan yang dipimpinnya.
emikian pula pada masa pemerintah Sultan Mahmud II
emuat hukum administrasi yang sesuai dengan syariat
lam.[111] Qanun pertama dalam Mazhab Hanafi ini diberi
ama *Majallah al-Aḥkām al-'Adliyyah* (hukum Perdata
erajaan Turki Usmani).[112]

Pasca Qanun Turki, terutama setelah perang dunia II,
uncul berbagai kodifikasi hukum Islam di beberapa negara
rab dan muslim lainnya. Di Indonesia, meskipun kodifikasi
ukum untuk umat Islam sudah ada sejak masa penjajahan,
amun statusnya masih berada di bawah dominasi hukum adat

pada abad ke-19. Karena jasa Sultan Sulaiman I yang amat berharga ini, maka diujung namanya ditambah gelar *al-Qānūn*. Lihat Philip K. Hatti, *History of The Arabs* (London, Macmilan Press, 1970), h. 713-714. Selanjutnya di masa reformasi, masyarakat Usmani dilanda perdebatan tentang perlu tidaknya pemberlakuan *Qānūn* Sulaiman I. Kubu restorasionis menghendaki pemberlakuan kembali undang-undang *(qānūn) Sulaiman al-Qānūni* dan menentang setiap perubahan yang memberi kesempatan baru kekuatan Eropa dan Kristen. Sedangkan kubu modernis menghendaki pemberlakuan hukum yang diadopsi dari Eropa (Barat) untuk kepentingan Sipil dan mendukung negara modern. Lihat Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, diterjemahkan oleh Ghufron A. Mas'adi dengan judul *Sejarah Sosial Umat Islam*, Jilid III (Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 72.

[111]St. Rosetam (et. al.), *Hukum dan Syariat Islam*, Jilid II (Cet. I; Jakarta: Kalam Mulia, 1992), h. 466.

[112]Abd. Aziz Dahlan, Abd. Aziz Dahlan (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid III, h. 961.

karena teori resepsi[113] sangat berpengaruh dalam sistem hukum saat itu. Karenanya dapat dikatakan bahwa kodifikasi tersebut dimulai pada tahun 1974 dengan munculnya kodifikasi Undang-Undang Perkawinan (UU No. 1/1974)[114] dengan peraturan pelaksanaannya (PP No. 9/1975[115] dan No. 10/1983)[116] yang mengatur secara khusus persoalan perkawinan dan perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil dan ABRI. Kemudian muncul lagi Undang-Undang Peradilan Agama (UU. No. 7/1989)[117] Undang-Undang ini pada dasarnya merupakan tuntutan dari UU. No. 14/1970 tentang Pokok-Pokok Kekuasaan Kehakiman yang mengakui adanya

[113]Teori resepsi adalah teori yang dikembangkan oleh C. Snouck Hurgronje (1857-1936) yang menyatakan bahwa hukum Islam dipandang sebagai hukum positif apabila diterima oleh hukum adat. Lihat Wasit Aulawi, *Sejarah Perkembangan Hukum Islam*, dalam Amrullah Ahmad, Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional, h. 56. Teori Resepsi oleh Prof. Hazairin menyebutnya sebagai "Teori Iblis" yang diciptakan oleh kolonial Belanda untuk merintangi kemajuan Islam di Indonesia, karena teori ini mengajak orang Islam untuk tidak mematuhi dan melaksanakan perintah Allah dan Rasulnya. Lihat Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Edisi VI (Cet. VI; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), h. 220.

[114]Zainal Abidin Abubakar, *Kumpulan Peraturan Perundang-undangan Dalam Lingkungan Peradilan Agama* (Cet. IV; Jakarta: Yayasan Al-Hikmah, 1995), h. 123.

[115]Zainal Abidin Abubakar, *Kumpulan Peraturan Perundang-undangan Dalam Lingkungan Peradilan Agama*, h. 150.

[116]Zainal Abidin Abubakar, *Kumpulan Peraturan Perundang-undangan Dalam Lingkungan Peradilan Agama*, h. 382.

[117]Zainal Abidin Abubakar, *Kumpulan Peraturan Perundang-undangan Dalam Lingkungan Peradilan Agama*, h. 244.

empat macam peradilan di Indonesia, yaitu Peradilan umum, Peradilan Militer, Peradilan Tata Usaha Negara dan Peradilan Agama.[118] Keempat peradilan ini memiliki kedudukan yang sama dan berwenang secara mandiri mengadili perkara-perkara yang menjadi wewenangnya. Selanjutnya keluar pula Inpres RI No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) di bidang hukum perkawinan, perceraian, waris, wakaf, wasiat dan hibah,[119] serta Undang-Undang No. 17 tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji[120] dan Undang-Undang No. 38 Tahun 1999 Tentang Pengelolaan Zakat.[121]

[118]Zainal Abidin Abubakar, *Kumpulan Peraturan Perundang-undangan Dalam Lingkungan Peradilan Agama*, h. 101.

[119]Suparlan Usman mengatakan bahwa kelahiran KHI selain memiliki landasan yuridis (Pasal 27 ayat (1) UU. No. 14/1970) yang mengharuskan para hakim untuk senantiasa mengikuti dan memahami nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat, juga memiliki landasan fungsional, yaitu bahwa KHI adalah fikih Indonesia yang disusun dengan memperhatikan kondisi kebutuhan hukum umat Islam Indonesia. Ia bukan merupakan mazhab baru, tetapi ia mengarah kepada penyatuan (unifikasi) berbagai pendapat mazhab dalam hukum Islam, dalam rangka upaya menyatukan persepsi para hakim tentang hukum Islam, menuju kepastian hukum bagi ummat Islam. Lihat Suparlan Usman, *Hukum Islam Asas-Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h. 148.

[120]Departemen Agama RI., *Undang-Undang Republik Indonesia No. 17 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji* (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimas Islam dan Urusan Haji, 1999), h. 1-18.

[121]Departemen Agama RI., *Undang-Undang Republik Indonesia No. 38 Tahun 1999 Tentang Pengelolaan Zakat* (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimas Islam dan Urusan Haji, 2001), h. 1-11.

Beberapa kodifikasi hukum Islam di atas merupakan produk pemikiran putra-putra Indonesia yang menyangkut hukum Islam di Indonesia. Hal ini sekaligus juga menunjukkan bahwa metode taqn'n merupakan salah satu metodologi pembentukan hukum Islam yang tak dapat dipisahkan dengan metode-metode lainnya seperti metode ijtihad dan metode sosialisasi (pembudayaan hukum).

C. *Metode Sosialisasi*

Dalam Kamus Sosiologi dikemukakan bahwa *sosialization* (sosialisasi) ialah proses mengkomunikasikan kebudayaan kepada warga masyarakat yang baru.[122] Sosialisasi juga berarti usaha untuk melakukan sesuatu secara beruntun untuk menjadi milik masyarakat. Dengan kata lain bahwa sosialisasi adalah suatu proses pembiasaan atau pembudayaan kepada masyarakat mengenai suatu ide, gagasan atau aturan tertentu.

Apabila pemaknaan sosialisasi ini dibawa ke dalam terminologi sosialisasi hukum Islam di Indonesia, maka ia bermakna suatu usaha untuk melakukan proses perubahan dengan melalui usaha yang direncanakan, bagaimana hukum Islam itu bisa berfungsi di dalam masyarakat, karena telah dibutuhkannya dalam masyarakat Indonesia. Dapatnya hukum Islam berfungsi di masyarakat harus melalui proses

[122]Soejono Soekamto, *Kamus Sosiologi* (Cet. I; Jakarta: Rajawali Press, 1983),h. 330.

pelembagaan (*institusionalization*) hukum Islam, agar menjadi bagian dari suatu lembaga sosial. Pelembagaan merupakan suatu proses di mana norma-norma hukum Islam dapat diketahui, difahami, dinilai, dijiwai dan ditaati oleh sebagian besar warga masyarakat, sehingga menjadi budaya dalam masyarakat tersebut.[123] Dengan kata lain bahwa manusia akan menghargai hukum Islam, kalau dia benar-benar yakin bahwa hukum Islam akan menjamin hidupnya untuk memperoleh kebahagiaan di dunia dan di akhirat.

Jadi proses sosialisasi di sini adalah penyuluhan kesadaran hukum, untuk menanamkan pengertian pada masyarakat bahwa hukum Islam itu merupakan sistem fasilitas yang dibutuhkan oleh mereka, karena hukum Islamlah yang akan menghantarkan mereka ke tujuan untuk mencapai maslahat di dunia dan di akhirat. Karena manusia akan menghargai hukum Islam, kalau dia benar-benar yakin bahwa hukum Islam tersebut menjamin kedamaian dan kesejahteraan hidupnya yang diistilahkan dengan *maṣlahah*, baik maslahat individu (*maṣlahah fardi*) maupun maslahat sosial (*mujtama'*). Suparlan Usman mengemukakan bahwa:

> "Setiap produk hukum Islam (termasuk KHI) sebagai norma hukum yang akan diterapkan di Indonesia, ada kaitannya dengan pemenuhan komulasi dimensi

[123]Syachrul Hadi Permana, "Sosialisasi Inpres No. 1 Tahun 1991 Tentang Pemasyarakatan Kompilasi Hukum Islam", dalam Dadang Muttaqien (et. al.), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia* (Cet. II; Jakarta: UI-Press, 1999), h. 131.

horizontal dan transendental. Sebab pada akhirnya hukum itu hanya mungkin berlaku efektif dalam masyarakat (aplikasi dimensi horizontal), apabila hukum itu mencerminkan nilai-nilai yang diyakini kebenarannya oleh masyarakat tempat hukum itu diberlakukan."[124]

Sehubungan dengan itu, apabila ada produk hukum yang tidak sejalan atau bertentangan dengan nilai-nilai kebenaran dan keadilan yang hidup dalam masyarakat, maka hukum itu tidak akan mudah diterima dan dilaksanakan oleh mereka. Karena pada dasarnya penegak hukum dan keadilan akan tergantung kepada tiga komponen pokok, yaitu 1) diperlukan adanya peraturan hukum yang sesuai dengan aspirasi masyarakat, 2) adanya aparat penegak hukum yang professional dan bermental tangguh atau memiliki integritas moral yang tinggi, dan 3) adanya kesadaran hukum masyarakat yang memungkinkan dilaksanakanya penegakan hukum tersebut.[125]

Dengan demikian, sosialisasi hukum Islam harus mengarah kepada upaya mempersiapkan materi hukum yang sesuai dengan norma-norma hidup masyarakat dan pembentukan kesadaran hukum masyarakat di mana hukum itu diterapkan. Hal ini penting dilakukan oleh seorang

[124]Suparlan Usman, *Hukum Islam Asas-Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia*, h. 146.

[125]Baharuddin Lopa, *Permasalahan Pembinaan Hukum Di Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 4.

penegak hukum, karena hukum Islam bukan hanya sebagai aturan yang mengikat dan mengatur prilaku hidup masyarakat Islam, tetapi hukum Islam itu berperan sebagai sarana perubahan (*ādah al-tagyīr* atau *agen of change*), sarana pembentuk, penentu, pelopor perubahan, terhadap prilaku hukum masyarakat yang tidak sesuai dengan aturan-aturan syariat dan *fiqhul 'ibādah*.

Proses sosialisasi dalam bidang ini seterusnya dapat dilakukan melalui metode *taqnīn*, sehingga hukum di sini diartikan sebagai peraturan-peraturan yang ditetapkan oleh penguasa untuk dijadikan sebagai *social control* (*al-tawjīh al-ijtimā'ī*). Kontrol sosial yang dimaksud biasanya diartikan sebagai proses, baik yang direncanakan maupun tidak, yang bersifat mendidik, mengajak atau bahkan memaksa warga masyarakat dengan mengenakan sanksi, agar mematuhi sistem norma-norma dan nilai-nilai yang disahkan.

Kesadaran hanya dalam bidang ini dapat dibentuk melalui proses pengawasan sosial secara persuasif. Dan faktor yang sangat penting adalah pemberian contoh kepatuhan terhadap hukum dari para pejabat hukum itu sendiri dan golongan masyarakat yang merupakan *pattern setting group* (tokoh atau kelompok masyarakat yang dijadikan sebagai teladan). Karena selama ini dapat dirasakan bahwa salah satu penghalang dari proses pelembagaan hukum dan penerapan hukum di masyarakat adalah mentalitas dari penegak hukum itu sendiri, dan *pattern setting group* (yang mungkin kurang

terpuji) yang kemudian tentu saja ditiru oleh warga masyarakat.

Dengan demikian, maka sosialisasi sebagai salah satu metode pembudayaan hukum Islam di masyarakat dapat diarahkan pada pembentukan kesadaran hukum para penegak hukum dan tokoh-tokoh masyarakat, karena faktor keteladanan sangat berperan dalam terciptanya budaya hukum masyarakat. Dengan kata lain bahwa peranan kualitas para penegak hukum dan tokoh masyarakat (yang bersih, berwibawa, uswatun hasanah) sangat penting dalam pembudayaan kesadaran hukum dan pelembagaan hukum tersebut.

Tentu saja dalam melaksanakan proses sosialisasi tersebut di atas fasilitas sangat dibutuhkan terutama dalam penyelenggaraan penyuluhan dan pendidikan hukum. Fasilitas yang dimaksud adalah materi hukum, aparat hukum, sarana dan prasarana hukum (termasuk biaya).

* * *

PRODUK PEMIKIRAN HUKUM ISLAM PERSPEKTIF FILSAFAT ILMU

Mencermati karakteristik masing-masing produk mikiran hukum Islam (fikih, fatwa, yurisprudensi dan ıdang-Undang) dapat dipahami bahwa problem utama yang ıadapi dalam penerapannya adalah ketidak-sesuaian antara ctum-diktum hukum yang telah dirumuskan tersebut dengan ndisi serta problem hukum dan rasa keadilan masyarakat di ına hukum tersebut diberlakukan.

Untuk penerapan produk-produk atau diktum-diktum cih misalnya, harus dilakukan secara selektif dan melalui oses analisis yang mendalam. Ia harus diletakkan secara oporsional, yakni tidak boleh selalu dipandang sebagai ıkum yang siap pakai dan secara langsung dapat diterapkan. kan lebih bijaksana bila dipandang sebagai suatu masalah ıng harus ditinjau kembali. Kita perlu mengubah pemahaman asyarakat yang menempatkan fikih sebagai hukum tertinggi lu mengesampingkan produk pemikiran lainnya seperti ıtusan pengadilan dan produk perundang-undangan.

Adapun tentang fatwa, meskipun ia merupakan sponsi secara langsung bagi problem hukum pada suatu aktu tertentu dan bersifat kasuistik, bukan berarti ia terbebas

dari problem irelevan sebagaimana yang diidap kitab-kitab fikih. Problem ketidaksesuaian ini khususnya berpeluang terjadi pada fatwa-fatwa yang diberikan oleh mufti secara individual, terutama jika visi hukum mufti tersebut sektarian dan eksklusif. Apalagi bila hanya berkiblat pada kitab-kitab fikih tertentu.

Problem ketidaksesuaian ini pula terjadi pada produk pemikiran hukum Islam lainnya, yaitu yurisprudensi (putusan pengadilan) dan perundang-undangan. Sering putusan pengadilan itu terasa belum menyentuh rasa keadilan bagi pihak-pihak yang berperkara. Selain itu putusan tersebut sering tidak berlaku universal (dapat digunakan oleh hakim pada daerah lain) tetapi hanya berlaku lokal, yaitu pada daerah tertentu di mana putusan tersebut dikeluarkan. Sedang problem yang dihadapi undang-undang adalah terletak pada ketidamampuan legislatif atau eksekutuf kita dalam mengakomodir keinginan masyarakat banyak, sehingga perundang-undangan tersebut biasanya tidak mendapat respon masyarakat. Bahkan lebih fatal lagi perundang-undangan tersebut hanya menyuarakan kepentingan penguasa.

Problem ketidaksesuaian ini, menurut penulis bukan hanya karena hukum tersebut tidak sejalan atau tidak dapat mengimbangi laju perkembangan pemikiran masyarakat, tetapi dapat pula dilihat dari sudut pandang filsafat ilmu bahwa ternyata hukum tersebut dibuat dengan hanya mempertimbangkan aspek pragmatis (untuk memenuhi

kepentingan masyarakat saat tertentu) dan kurang memperhatikan aspek keilmuan lainnya yaitu aspek ontologis, epistimologis dan aksiologis.

A. *Ontologi Produk Pemikiran Hukum Islam*

Ontologi menurut bahasa berasal dari kata "*onto*"yang artinya "ada" dan "*logos*" yang berarti "pikiran".[126] Dalam Kamus Filsafat disebutkan, kata "*ontos*" berarti "berbeda" sedang "*logos*" artinya "ilmu pengetahuan, ajaran atau teori".[127] Selanjutnya, ontologi menurut istilah adalah ilmu hakekat yang menyelidiki alam nyata ini, bagaimana keadaan yang sebenarnya.[128]

Dalam filsafat, ontologi dipahami sebagai suatu pengetahuan yang membicarakan tentang hakekat kenyataan yang dapat membedakan antara yang nyata (*the real*) dengan yang tidak nyata (*the unreal*) atau antara kenyataan dengan kenampakan.[129] Dengan demikian, maka ontologi dapat dipahami sebagai suatu ilmu yang membicarakan tentang

---

[126]Suparlan Suhartono, *Konsep Dasar Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Ujungpandang: Program Pascasarjana UNHAS, 1997), h. 77.

[127]Tim Penulis Rosdakarya, *Kamus Filsafat* (Cet. I; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), h.30.

[128]Jalaluddin dan Abdullah Idi, *Filsafat Pendidikan* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1998), h. 69.

[129]Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, diterjemahkan oleh Soejono Soemargono dengan judul *Pengantar Filsafat* (Cet. IV; Yogyakarta: tiara Wacana, 1989), h. 193.

karakter dasar dari berbagai pengetahuan yang diperoleh melalui pemaknaan indrawi.

Dalam ilmu pengetahuan, apapun jenisnya pastilah mempunyai unsur-unsur yang sama (hakekat jenis). Adapun unsur-unsur yang sama itu adalah adanya objek, metode, sistem dan kebenaran ilmiah. Maka untuk mengetahui hakekat jenis ilmu pengetahuan itu perlu menggunakan pendekatan ontologis, sehingga pengetahuan itu seharusnya bersifat multidisipliner, dan karenanya bersifat tidak bebas nilai.[130]

Dalam kerangka ini, ontologi produk pemikiran hukum tidak hanya memiliki unsur yang sama, baik dari segi objek, sumber dan metodologi, tetapi juga lebih jauh ontologi hukum juga berusaha menelusuri "apa yang ada di balik objek, sumber dan metode tersebut". Dengan kata lain bahwa ontologi hukum sebagai suatu kegiatan penyelidikan yang berusaha menemukan intisari sumber, objek maupun metodologinya.

Dalam teori klasik Islam, hukum bersumber kepada kehendak Ilahi, sehingga dinyatakan bahwa Pemberi Hukum (*al-Hakīm*) dalam Islam adalah Allah Yang Maha Bijaksana. Oleh karena itu, setiap usaha penemuan hukum Islam, tidak

[130]Suparlan Suhartono, *Konsep Dasar Filsafat Ilmu Pengetahuan*, h. 73.

lain merupakan upaya pencarian dan perumusan kehendak Ilahi.[131]

Meskipun diakui bahwa kehendak itu bukan suatu sistem yang statis dan telah ditentukan buat selamanya tanpa mengalami perubahan, melainkan lebih merupakan prinsip-prinsip yang terungkap dan terjabarkan secara progresif, bagaimana dan dengan cara apa kehendak Allah yang menjadi hukum itu dapat diungkapkan.

Kehendak Allah itu kemudian dikenal dengan nama syariat,[132] adalah merupakan inti paling sentral dari ajaran Islam dan tidak mungkin memahami kebudayaan, sejarah, sosial dan tatanan masyarakat Islam tanpa memahami syariat. Dengan kata lain bahwa hukum dalam Islam tidak berdiri sendiri. Hukum Islam tegak di atas landasan teologis yang sangat dalam. Oleh karena itu, konsep-konsep hukum dalam Islam secara fundamental dipengaruhi oleh doktrin-doktrin teologi.

[131]Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Cet. I; yogyakarta: UII-Press Indonesia, 1999), h. 20.

[132]Syari'at ialah peraturan-peraturan yang diciptakan Allah atau yang diciptakan pokok-pokoknya agar manusia berpegang kepadanya dalam melakukan hubungan dengan Tuhan, sesama manusia, dengan alam semesta dan dengan kehidupan lainnya. Lihat Mahmūd Syaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, diterjemahkan oleh Abdurrahman Zain dengan judul *Islam Aqidah dan Syari'ah* (Cet. I; Jakarta: Pustaka Amani, 1986), h. 5.

Doktrin-doktrin teologi dalam huku m Islam in yang kemudian membedakan hukum Islam dengan pro pemikiran hukum sekuler di Barat. Perbedaan itu bukan ha terletak pada sikap masyarakat di mana hukum itu mas masing berlaku,[133] tetapi lebih jauh lagi, antara kedua dibedakan oleh tujuannya masing-masing. Hukum Is bertujuan untuk membangun kemaslahatan di dunia dan akhirat sekaligus, sedangkan hukum sekuler hanya un kebaikan di dunia semata.[134]

Konsekuensi logisnya adalah bahwa dalam syar Islam dikenal konsep pahala bagi orang yang menunaikan dan dosa atas orang yang melanggarnya, yang akibatnya ak dirasakan oleh manusia di akhirat. Iman akan hari akhi menjadi bagian dari filsafat hukum Islam.

Inilah esensi hukum Islam jika dilihat dari intis sumbernya. Bahwa secara ontologis, produk pemikiran huku Islam bersumber dari satu syariat yang kemudian dijabark

[133]Perbedaan syariat Islam dengan hukum Barat dilihat d sikap masyarakat penerima hukum tersebut adalah bahwa syar Islam diterima oleh umatnya sebagai kebenaran mutlak yang har diberlakukan dengan prinsip سمعنا و اطعنا (kami dengar dan ka mentaatinya) sebagai bagian dari pengamalan religius, seda hukum Barat diterima oleh masyarakatnya sebagai hukum ya harus dilaksanakan untuk menegakkan nilai-nilai mu kemanusiaan. Lihat Hamka Haq, *Filsafat Ushul fikih* (Makassa Yayasan Al-Ahkam, 2000), h. 19.

[134]Hamka Haq, *Filsafat Ushul fikih,* h. 20.

alui firman-firman Allah dan Sunnah Rasulullah. Dengan lain bahwa hukum syariat yang diturunkan dari Allah itu npunyai satu sistem. Artinya hukum-hukum yang ndung Islam itu tunduk pada satu landasan dan tujuan, ngga ketentuan-ketentuannya pun seragam, tidak entangan antara satu dengan lainnya. Allah swt. egaskan hal ini dengan firmanNya (QS. al-Nisā' (4): 82).

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾

"Maka Apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran? kalau kiranya Al Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya."[135]

Bertolak dari sinilah maka dalam metodologi hukum am dikenal sejumlah kaedah yang berupaya memadukan il-dalil yang lahirnya tampak bertentangan, baik dalam uran maupun dalam Hadis, atau antara ayat-ayat Alquran ngan teks Hadis tertentu.[136]

[135]Departemen Agama RI., *Alquran dan Terjemahnya* emarang: Toha Putra, 1989), h. 132.

[136]Hamka Haq, *Filsafat Ushul fikih,* h. 23.

Kaidah tentang *al-nāsikh wa al-mansūkh*,[137] *al-'ām wa al-Khāṣ*,[138] *al-muṭlaq wa al-muqayyad*,[139] sangat sering dikaitkan dengan upaya menyeleraskan antara dua teks syariat yang sepintas bertentangan secara lahir.

[137] *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* terdiri dari dua kata; *nāsikh* artinya pembatalan atau penghapusan, sedang *mansūkh* artinya sesuatu yang dibatalkan, dihapuskan atau dipindahkan. Ahli ushul memandang metode ini sebagai penjelasan berakhirnya masa berlaku suatu hukum melalui dalil *syar'i* yang datang kemudian, dan ini terjadi atas kehendak Allah dan penghapusan ini sesuai dengan habisnya masa berlaku hukum itu. *Nāsikh* dan *Mansūkh* itu berlaku ketika Nabi saw. masih hidup. Setelah Nabi saw. wafat, tidak ada lagi *nāsikh*. Lihat Nasrun Haroen, *Ushul Fikih* (Cet. II; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 180-184.

[138] *al-'Ām wa al-Khāṣ*. *al-'ām* adalah suatu lafaz yang sengaja dikehendaki oleh bahasa untuk menunjukkan satu makna yang benar yang dapat mencakup seluruh satuan-satuan yang tidak terbatas dalam jumlah tertentu. Sebagai contoh, fukaha pernah berkata: يشترط لانعقاد كل عقد اهلية العاقدين untuk sahnya setiap akad disyaratkan adanya kecakapan dua orang yang mengadakan akad". Lafadz akad (عقد) tersebut di atas adalah lafadz *'ām*, ia mencakup segala sesuatu yang bisa dikatakan *'aqd*, tanpa terbatas pada *'aqd* tertentu. Sedangkan *al-khāṣ* adalah lafaz yang diciptakan untuk menunjukkan pada seseorang, jenis, satuan atau kelompok tertentu. Lihat Abd. Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fikih*, diterjemahkan oleh Noer Iskandar (et. al) dengan judul *Kaidah-Kaidah Hukum Islam, Ilmu Ushul Fikih* (Cet. VII; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 290-308.

[139] *al-Muṭlaq wa al-Muqayyad*, *al-Muṭlaq* ialah lafaz yang menunjukkan kepada arti yang sebernarnya dengan tanpa dibatasi oleh sesuatu hal lain. Sedangkan *al-Muqayyad* adalah lafaz yang menunjukkan pada arti yang sebernarnya dengan dibatasi oleh sesuatu hal lain. Contoh, kata رقبة (budak) pada ayat فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ

Prinsip kesatuan sistem syariat Islam menjadikan dalil-dalil syariat itu sendiri berada dalam satu jalinan yang utuh, tak terpisahkan, dan antara satu dengan yang lainnya saling mendukung, serta dalil yang satu berfungsi sebagai penjelasan bagi dalil yang lain. Artinya, ayat-ayat Alquran mendapat penjelasan dari ayat-ayat lain, atau penjelasan dari Hadis-Hadis Rasulullah.

Sebagai contoh, dapat dilihat pada perintah melakukan shalat. Perintah itu, meskipun sudah diyakini kebenarannya, tetapi dalil tentang wajibnya shalat tetap dalam keadaan *ẓannī*, karena tidak ada pengertian atau sebutan yang jelas mengenai wajibnya shalat. Tuhan hanya menyebut اوميقا الاصلة

"maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami isteri itu bercampur" (QS. al-Mujādilah (58): 3) menunjukkan pada *muṭlaq* karena tidak dibatasi oleh sesuatu hal lain, sedang kata رقبة (budak) pada ayat (QS. al-Nisā' (4): 92) مُؤْمِنَةٍ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ "hendaklah ia memerdekakan hamba sahaya (budak) yang beriman" menunjukkan pada lafaz *muqayyad* yaitu dengan adanya kata مُؤْمِنَةٍ yangmenunjukkan pada budak yang beriman saja. Lihat H.A. Djazuli dan I. Nurol Aen, *Ushul Fikih, Metodologi Hukum Islam*, (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 369-370.

(dirikanlah shalat) dan tidak menyebut وبجب الاصلاة (wajiblah shalat atau diwajibkan shalat bagimu). Dari sini dapat dipahami ada kemungkinan bahwa shalat itu "tidak wajib hukumnya". Kalaupun ia sebagai ibadah wajib maka hal itu berada pada substansi shalat yaitu usaha meninggalkan perbuatan keji dan munkar (QS. *al-'Ankabūt* (29): 45),[140] bukan pada kaifiat shalatnya.

Belakangan pengertian tentang wajibnya shalat nanti menjadi jelas setelah mendapatkan keterangan dari dalil-dalil lain, misalnya tata cara melakukan shalat dijelaskan oleh Hadis-Hadis Nabi, dan kenyataan bahwa Nabi saw. sendiri tidak pernah meninggalkan shalat lima waktu, semua ini membuat dalil tentang wajibnya shalat menjadi kuat dan pasti. Hal ini menunjukkan bahwa ayat-ayat Alquran, memang sebagian menjadi pedoman umum (dalam penetapan hukum maupun soal kemasyarakatan) dan sebagian lainnya berfungsi menjadi penjelasan atas ayat yang lain (QS. *al-Baqarah* (2): 185).[141]

---

[140]Allah berfirman:

إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ sesungguhnya shalat itu mencegah dari perbuatan keji dan munkar". Departemen Agama RI., *Alquran dan Terjemahnya*, h. 635.

[141]Allah berfirman:

هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ Sebagai petunjuk bagi manusia dan sebagai penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk

Dengan demikian, meskipun secara ontologis syariat Islam bersumber dari kalam Allah yang telah dikodifikasi menjadi Alquran, namun untuk menjabarkan kehendak "pembuat syariat" tersebut maka diperlukan penjelasan Nabi saw. melalui sunnahnya. Pasca Nabi saw. muncul berbagai persoalan hukum yang harus dicarikan penyelesaiannya, sehingga para sahabat dan tabiin serta para ulama pun dituntut untuk melakukan ijtihad guna menemukan jawaban hukum dari sumbernya yang pertama, yaitu Alquran.

Inilah sebabnya sehingga menurut teori hukum Islam yang dibuat oleh ahli-ahli hukum Islam masa pertengahan, bahwa hukum Islam dibangun di atas empat struktur dasar hukum yang disebutkan sebagai "sumber-sumber hukum Islam". Sumber-sumber hukum tersebut adalah Alquran, Sunnah Nabi saw., ijtihad (*qiyās*) dan ijmak.[142] Akan tetapi keempat sumber tersebut, Alquranlah yang dipandang sebagai pedoman utama kehidupan dan sebagai sumber hukum.

Fazlur Rahman, sebagaimana dikutip Ghufron A. Mas'adi bahwa sepanjang perkembangan teori hukum Islam, Alquran memiliki "identitas khas" tidak sebagaimana tiga sumber hukum lainnya, sunnah, ijtihad, dan ijmak, di mana

---

itu dan pembeda (antara yang hak dan yang batil". Departemen Agama RI., *Alquran dan Terjemahnya*, h. 45.

[142]Ghufron A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), h. 88.

antara ketiga dasar tersebut terjadi interaksi yang erat.[143] Perkembangan dari konsep "sunnah Nabi" menjadi Hadis, perkembangan praktek ijtihad dari *ra'yi* (penalaran individu) lalu muncul konsep ijmak dan sistematisasi *ra'yu* menjadi *qiyās*, merupakan sebuah fenomena proses evolusi, yang di dalamnya terjadi interaksi ketiga dasar tersebut.

Interaksi dasar-dasar hukum tersebut dimaksudkan untuk menetapkan hubungan manusia dengan Tuhan dan hubungan manusia dengan sesama manusia serta alam sekitarnya atau dalam istilah agama dikenal dengan "*ḥablun min al-nās*". Dalam posisi ini, ontologi hukum Islam lebih diarahkan pada pembentukan manusia sebagai hamba Tuhan dan manusia sebagai makhluk sosial.

Dengan demikian, dari sisi ontologis, produk pemikiran hukum Islam tidak mengalami masalah yang serius, juga belum mempunyai pengaruh signifkan dalam upaya transformasi sosial. Kondisi ini dimungkinkan karena sejak awal objek kajian hukum Islam adalah Alquran dan Hadis Nabi saw. yang selalu direfleksikan pada dua hubungan, yaitu hubungan dengan Allah dan hubungan dengan sesama manusia.

Interaksi terhadap hubungan tersebut membuat hukum Islam sebagai satu pranata sosial harus memiliki dua fungsi,

[143]Ghufron A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, h. 89.

pertama, sebagai kontrol sosial, dan *kedua*, sebagai nilai baru dan proses perubahan sosial.[144] Jika yang disebutkan pertama, hukum Islam ditempatkan sebagai *blue-print* atau "cetak biru" Tuhan yang selain sebagai kontrol juga sekaligus sebagai "*social engineering*" terhadap keberadaan suatu komunitas masyarakat. Sementara yang disebutkan kedua, hukum Islam lebih merupakan produk sejarah yang dalam batas-batas tertentu diletakkan sebagai jastifikasi terhadap tuntutan perubahan sosial, budaya dan politik.[145]

Oleh karena itu, dalam konteks ini, hukum Islam dituntut akomodatif terhadap persoalan ummat tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasarnya.[146] Sebab kalau tidak,

[144]Ahmad Rafiq, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta: Gama Media, 2001), h. 98.

[145]Ahmad Rafiq, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, h. 99.

[146]Hukum Islam memiliki prinsip-prinsip dasar yang berlaku dalam setiap cabang hukum Islam dan dapat berlaku di mana pun dan kapan pun di wilayah hukum Islam. Pertama, *Tauḥīdullāh*. Prinsip ini menyatakan bahwa segala hukum dan tindakan seorang muslim mesti menuju kepada satu tujuan, yakni *tauḥīdullāh*. *Tauḥīdullāh* di sini berarti kesatuan substansi hukum dan tujuan setiap tindakan manusia dalam rangka menyatu dengan kehendak Tuhan. Kedua, *Muwāfaqat al-Ṣariḥ al-Ma'qūl fī Ṣaḥīḥ al-Manqūl*. Prinsip ini menyatakan bahwa wahyu yang sahih bersesuaian dengan penalaran yang sarih. Dengan kata lain, wahyu tidak akan pernah bertentangan dengan akal. Ketiga, *al-Rujū' ilā al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Bahwa dalam kehidupan muslim, referensi segala tindakan berpedoman kepada Alquran dan Sunnah yang tidak pernah

besar kemungkinan Hukum Islam akan mengalami "kemandulan fungsi" atau "fosilisasi" bagi kepentingan umat. Karena itu apabila para pemikir hukum tidak memiliki kesanggupan atau keberanian untuk mereformulasi dan mengantisipasi setiap persoalan yang muncul dalam masyarakat dan mencari penyelesaian hukumnya, maka hukum Islam akan kehilangan aktualisasinya.

Dengan demikian, pembicaraan mengenai ontologi produk pemikiran hukum Islam tidak hanya menyangkut unsur-unsur yang mendasari pembentukan hukum atau intisari

---

bertentangan dengan akal yang sarih. Keempat, *Inna Uṣūl al-Dīn wa Furū'ahā Qad Bayyanahā al-Rasūl.* Bahwa hal-hal yang berkenaan dengan pokok-pokok agama telah dijelaskan oleh Rasul. Kelima, *al-'Adālah* yang berarti keadilan, yaitu keseimbangan dan moderasi menghendaki adanya keseimbangan dan kelayakan antara apa yang seharusnya dilakukan dengan kenyataan; keseimbangan antara kehendak manusia dan kemampuan merealisasikannya. Keenam, *al-ḥaqīqah fī al-A'yān lā fī al-Aẓhān.* Prinsip ini berarti bahwa kebenaran itu bukan pada alam idea, bukan pada alam cita-cita dan apa yang seharusnya, melainkan apa yang menjadi kenyataan. Ketujuh, *al-Ḥurriyah,* yang berarti kemerdekaan atau kebebasan. Prinsip ini menyatakan bahwa tidak ada paksaan dalam beragama, namun ia diberi dua pilihan; bersyukur atau berkufur. Kedelapan, *al-Musāwah,* yang berarti persamaan. Kesembilan, *al-Musyāwarah.* Prinsip ini merupakan landasan pembentukan hukum Islam melalui proses *taqnīn* dan menjadikannya sebagai hukum positif. Lihat Juhaya S. Praja, *Aspek Sosiologis Dalam Pembaharuan Fikih Di Indonesia,* dalam Noor Ahmad (et. al.), *Epistimologi Syara' Mencari Format Baru Fikih Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta: Walisongo Press, 2000), h. 121-124.

(hakikat) landasan pemikiran hukum, tetapi yang lebih penting pula adalah melakukan refungsionalisasi dasar atau sumber hukum tersebut sehingga dapat memberi jawaban terhadap persoalan hukum yang dihadapi masyarakat yang kian hari semakin kompleks dan rumit.

Upaya refungsionalisasi dasar atau sumber hukum ini dimaksudkan agar sumber-sumber hukum Islam tersebut tetap terjaga sakralitasnya dan juga senantiasa aktual pada setiap perkembangan zaman. Masyarakat pun akan tetap menjunjung tinggi validitas sumber hukum tersebut dan menjadikannya sebagai pedoman hidup, baik dalam kehidupan berbangsa maupun bernegara.

Untuk mencapai maksud tersebut di atas maka problem yang muncul kemudian adalah bagaimana cara penetapan dan penerapan produk pemikiran hukum Islam yang digali dari sumber utamanya (Alquran dan Sunnah). Ini merupakan kerja epistimologi, sebuah kerangka keilmuan, yang dalam filsafat digunakan sebagai cara untuk memperoleh pengetahuan. Namun dalam pembahasan mengenai epistimologi hukum Islam ini penulis lebih mengarahkannya pada metodologi penetapan atau pembentukan dan penerapan produk pemikiran hukum Islam tersebut.

merumuskan dua sumber di atas, yakni tatkala berhadapan dengan unsur-unsur otonomi manusia.

Perbedaan-perbedaan itu selanjutnya terjadi karena: *Pertama,* perbedaan dalam memberikan arti bahasa, *kedua,* dalam penerimaan suatu Hadis, *ketiga,* penyelesaian nas yang saling bertentangan, *keempat,* perbedaan dalam penggunaan *qiyās, kelima,* perbedaan dalam menggunakan dalil tertentu, misalnya *istiḥsān, istiṣḥāb* dan *istiṣlāḥ,* dan *keenam,* perbedaan dalam penggunaan dan kedudukan suatu lafaz.[149]

Meskipun telah terjadi perbedaan pemahaman terhadap nas, namun bagi penulis secara epistimologi, hal ini semata-mata disebabkan karena pertemuan antara alur pikir nas yang dikaitkan dengan kekuatan akal serta kebutuhan riil manusia. Oleh karena itu, pemikiran epistimologi hukum Islam tidak pernah terlepas dari konteks nas. Artinya pemikiran yang terjadi dalam hukum-hukum Islam semata-mata bersifat *ijtihādī* atau *istinbāṭī.*

Dalam kaitan ini, al-Dawalibi, sebagaimana dikutip Noor Ahmad, memberikan perumusan dengan membagi metode ijtihad yang digunakan oleh para ulama, yaitu: 1) *Ijtihād Bayānī* adalah ijtihad yang didasarkan pada kaidah-kaidah kebahasaan, yang sering disebut *al-Qawā'id al-*

[149]Noor Ahmad, *Pengaruh Filsafat Sosial Barat Terhadap Fikih Di Indonesia,* dalam *Epistimologi Syara' Mencari Format Baru Fikih Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta: Walisongo Press, 2000), h. 7.

Lugawiyyah; 2) *ijtihād qiyāsī* adalah bentuk penalaran yang berusaha melihat sesuatu dari aspek '*illat* hukum; 3) *ijtihād istiṣlāḥī* yaitu suatu bentuk penalaran yang didasarkan pada aspek tujuan hukum Islam.[150]

Metode-metode penalaran tersebut telah berkembang sejak masa awal Islam dan mendapat kesempurnaannya pada zaman ulama-ulama mujtahid pada sekitar abad kedua dan ketiga hijriyah sebelum gelombang Hellenisme mempengaruhi pemikiran umat Islam.

M. Arkoun menyebutkan bahwa para ulama-ulama mujtahid pada abad kedua dan ketiga Hijriah telah menerapkan prosedur-prosedur penalaran independen untuk mendeduksikan (*istinbāṭ*) hukum dengan bertolak dari naskah-naskah (*nuṣūṣ*). Prosedur itu ada tiga: 1) menentukan yang lebih baik (*istiḥsān*); 2) menentukan kepentingan yang dianggap baik (*istiṣlāḥ*); dan 3) penalaran analogis (*qiyās*). Dua prosedur yang disebutkan pertama yang ditetapkan oleh Hanafiyah dan Malikiyah berakhir pada *ra'yu* (pendapat pribadi), karena itulah mereka cenderung mengutamakan aturan (norma) manusiawi serta lebih merugikan lagi menimbulkan kesemenaan individual atas aturan (norma) Tuhan. Karena itu, *qiyās* dirumuskan oleh Syafii untuk

[150]Noor Ahmad, *Pengaruh Filsafat Sosial Barat Terhadap Fikih Di Indonesia,* dalam *Epistimologi Syara' Mencari Format Baru Fikih Indonesia,* h. 8.

B. Epistimologi Penetapan dan Penerapan Produk Pemikiran Hukum Islam

Kata epistimologi berasal dari akar kata "*efiste*" yang berarti pengetahuan dan "*logos*" yang berarti ajaran atau teori.[147] Dengan demikian, epistimologi secara bahasa adalah teori tentang pengetahuan.

Bila ditinjau secara istilah, epistimologi adalah ilmu yang membahas secara mendalam segala proses penyusunan pengetahuan yang benar.[148] Dengan kata lain bahwa epistimologi adalah ilmu pengetahuan yang mengkaji bagaimana cara mendapatkan pengetahuan.

Jika pemaknaan ini dibawa ke dalam pembahasan hukum Islam, maka yang dimaksud epistimologi penetapan dan penerapan produk pemikiran hukum Islam adalah bagaimana mengetahui pesan-pesan syariat (Tuhan sebagai pembuat hukum) dan RasulNya Muhammad saw. melalui firman yang termaktub di tengah kehidupan masyarakat yang terus berkembang.

Sejak dunia Islam bersentuhan dengan filsafat Yunani pada abad pertengahan, lalu kemudian muncullah filosof-filosof Islam kenamaan seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, al-Gazali dan Ibnu Rusyd, sejak itu maka teori pengetahuan

[147]Tim Penulis Rosdakarya, *Kamus Filsafat*, h. 30.

[148]Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Cet. VI; Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990), h. 105.

pun berkembang di dunia Islam, seperti pengetahuan rasional, pengetahuan indrawi (empirisme) dan pengetahuan *kasb* yang diperoleh melalui ilham. Dalam perkembangannya, ternyata yang paling dominan adalah pada pemikiran teologi tradisional (kalam) dan pemikiran spekulatif (sufisme). Pemikiran-pemikiran empirik kurang mendapat perhatian bahkan cenderung "didosakan". Akibatnya teori relatifitas ilmu menjadi mandek.

Yang menjadi persoalan sekarang adalah, apakah di dunia pemikiran hukum Islam juga mengalami perkembangan pemikiran sebagaimana terjadi pada pemikiran filsafat kalam dan sufisme di atas. Untuk mengkaji persoalan ini kita perlu memahami karakter perkembangan pemikiran Islam pada masa awal, di mana persoalan hukum telah mendapat perhatian yang serius, karena persoalan hukum merupakan persoalan yang hidup dan langsung bersentuhan dengan praktik kehidupan manusia, baik dalam persoalan-persoalan ibadah maupun muamalah. Oleh karena itu, teori yang berhubungan dengan cara-cara penetapan dan pemberlakuan hukum telah ada sejak zaman Rasulullah. Teori itulah yang kemudian disistematisasikan oleh para ulama.

Secara garis besar sejak periode yang paling awal, setelah wafatnya Rasulullah para ulama telah merumuskan sumber hukum Islam (Alquran dan Hadis). Namun dalam perkembangan selanjutnya terjadi semacam perbedaan dalam

lahir mujtahid yang dapat mengembalikan masa yang telah dilalui mujtahid besar masa lalu. Dan dengan metode perbandingan (komparasi) maka usaha kompilasi dan kodifikasi hukum Islam, akan lebih mudah dikerjakan. Oleh karena itu, *takhrīj, taḥqīq* dan *tarjīḥ*, sebagai hasil studi komparasi, adalah produk ijtihad. Sedangkan ijtihad adalah "sokoguru" bagi tegaknya hukum Islam.[154]

Metode penggalian hukum seperti yang ditawarkan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy ini tidak lain adalah sebuah pendekatan sosio-kultural historis[155] dan tetap berpijak pada dalil-dalil nas. Dengan kata lain bahwa metode ijtihad, baik yang berbentuk *istinbāṭ* (penetapan) maupun *taṭbīq* (penerapan) hukum Islam tetap menjadi prioritas utama dengan tetap memperhatikan aspek sosio-kultural masyarakat di mana hukum itu akan diberlakukan.

[154]Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Perbandingan Mazhab* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 37.

[155]Dengan menilik sejarah pertumbuhan dan perkembangan *tasyrī'*, Hashbi berkeyakinan bahwa penetapan hukum yang diberikan oleh para fukaha terdahulu tidak terlepas dari pengaruh perkembangan sosio-kultural. Karena itu, dalam mengkaji hukum Islam harus dipergunakan pendekatan sejarah (*dirāsah tārīkhiyyah*) supaya dapat diketahui bagaimana para fukaha itu menggali hukum, peristiwa apa yang mempengaruhi dirinya dan apa pula maksud dari penetapan hukum yang ditarik (*istinbāṭ*) itu, baik yang bersifat etik (*akhlāqiyyah*) maupun yang bersifat hukum (*tasyrī'iyyah*) yang berangkat dari falsafah Islami. Lihat Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia Penggagas dan Gagasannya*, h. 77.

Oleh karena itu, dalam tinjauan epistimologi hukum Islam, kita mengenal kurang lebih tujuh metode yang digunakan para ulama mujtahid untuk menetapkan dan menerapkan produk pemikiran hukum Islam, yaitu:

1. *Ijmā'* atau Ijmak adalah persetujuan atau kesesuaian pendapat para ahli mengenai suatu masalah pada suatu tempat di suatu masa. Lebih khusus lagi ijmak adalah ketetapan hati atau kesepakatan para mujtahid dari umat Muhammad saw. pada suatu masa, setelah wafatnya Rasulullah saw. terhadap suatu hukum syariat.[156] Ijmak dalam arti kesepakatan seluruh ahli hukum saat ini sulit dicapai mengingat luasnya bagian dunia yang didiami oleh umat Islam, beragamnya sejarah, budaya dan lingkungannya. Oleh karena itu, ijmak yang hakiki hanya mungkin terjadi pada masa kedua khulafaur Rasyidin. Sekarang ijmak hanya berarti persejutujuan dan kesesuaian pendapat di suatu tempat mengenai tafsiran ayat-ayat (hukum) tertentu dalam Alquran.[157] Di Indonesia misalnya, ijmak mengenai kebolehan beristri lebih dari satu orang berdasarkan ayat Alquran (QS. al-Nisā' (4): 3)[158] dengan syarat-syarat tertentu, selain dari

[156]Nasrun Haroen, *Ushul Fikih*, h. 52.

[157]Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam Di Indonesia* (Cet. IV; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), h. 109.

[158]Allah berfirman:

kewajiban berlaku adil yang disebutkan dalam ayat tersebut, dituangkan dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 tahun 1974.

2. *Qiyās* ialah mempersamakan hukum peristiwa yang belum ada ketentuannya dengan hukum yang sudah ada ketentuannya, karena antara kedua peristiwa tersebut terdapat segi-segi persamaan *'illat* (penyebab atau alasannya).[159] *Qiyās* merupakan ukuran akal budi untuk membanding suatu hal dengan hal lain. Sebagai contoh, adanya larangan meminum khamar. Yang menyebabkan minuman itu dilarang adalah *'illat*nya yakni memabukkan. Oleh sebab itu, setiap minuman yang memabukkan, dari apapun dibuat, hukumnya sama dengan khamar, yaitu dilarang untuk diminum. Jadi minuman yang memabukkan itu di*qiyās*kan dengan khamar sehingga dilarang diminum dan diperjualbelikan untuk umum.

فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ

Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi, dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja". Departemen Agama RI., *Alquran dan Terjemahnya,* h. 115.

[159]Ahmad Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam* (Cet. V; Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 33.

3. *Istidlāl* adalah menarik kesimpulan dari dua hal yang berlainan. Misalnya adalah menarik kesimpulan dari adat istiadat dan hukum agama yang diwahyukan sebelum Islam. Adat yang telah lazim dalam masyarakat dan tidak bertentangan dengan hukum Islam (seperti harta gono-gini atau harta bersama) dan hukum agama yang diwahyukan sebelum Islam tetapi tidak dihapuskan oleh syariat Islam, dapat ditarik garis-garis hukumnya untuk dijadikan hukum Islam.[160]

4. *Maṣlaḥah al-Mursalah* ialah cara menemukan hukum sesuatu hal yang tidak terdapat ketentuannya, baik dalam Alquran maupun kitab-kitab Hadis, berdasarkan pertimbangan kemaslahatan masyarakat atau kepentingan umum.[161] *Maṣlaḥah al-Mursalah* dalam epistimologi hukum Islam secara hakiki meliputi : 1) keselamatan keyakinan agama; 2) keselamatan jiwa; 3) keselamatan akal; 4) keselamatan keluarga dan keturunan; 5) keselamatan harta benda;[162] dan 6) keselamatan jamaah karena syariat berlaku secara umum dan manusia memiliki kesamaan tabiat untuk mendapatkan keselamatan.[163] Keenam jaminan dasar ini merupakan tiang penyanggah

[160]Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam Di Indonesia,* h. 110.

[161]Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam Di Indonesia,* h. 110.

[162]Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fikih* (Cet. VI; Jakarta: Pustaka firdaus, 2000), h.

[163]Hamka Haq, *Filsafat Ushul fikih,* h. 52.

kehidupan dunia agar umat manusia dapat hidup aman dan sejahtera.

5. *Istiḥsān* ialah metode penetapan hukum suatu masalah dan meninggalkan yang lainnya, karena adanya indikasi yang lebih kuat dan lebih bersifat khusus.[164] Dengan kata lain bahwa *istiḥsān* adalah cara menetapkan hukum dengan jalan menyimpang dari ketentuan yang sudah ada demi keadilan dan kepantingan sosial.[165] *Istiḥsān* adalah metode yang unik dalam mempergunakan akal pikiran dengan mengesampingkan analogi yang ketat dan bersifat lahiriyah demi kepentingan masyarakat dan keadilan. Misalnya, hukum Islam melindungi dan menjamin hak milik seseorang. Hak milik itu hanya dapat dicabut kalau disetujui oleh pemiliknya. Namun, demi kepentingan umum yang mendesak (seperti pelebaran jalan dan pembuatan irigasi) penguasa dapat mencabut hak milik seseorang dengan paksa atau dengan ganti rugi yang memadai.

6. *Istiṣḥāb* adalah menetapkan hukum sesuatu hal menurut keadaan yang terjadi sebelumnya, sampai ada dalil yang mengubahnya. Atau dengan kata lain *istiṣḥāb* adalah melangsungkan berlakunya hukum yang telah ada karena

[164]Zarkasyi Abdul Salam dan Oman Fathurohman SW., *Pengantar Ilmu Fikih-Ushul Fikih* (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1994), h. 113.

[165]Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam Di Indonesia,* h. 110.

belum ada ketentuan lain yang membatalkannya.[166] Misalnya, A mengadakan perjanjian utang-piutang dengan B. Menurut A utangnya telah dibayar kembali, tanpa menunjukkan suatu bukti atau saksi. Dalam kasus seperti ini berdasarkan *istiṣḥāb* dapat ditetapkan bahwa A masih belum membayar utangnya dan perjanjian itu masih tetap berlaku selama belum ada bukti yang menyatakan bahwa perjanjian utang piutang tersebut telah berakhir.

7. Adat-istiadat atau *'urf* yaitu kebiasaan mayoritas kaum, baik dalam perkataan maupun perbuatan.[167] *'Urf* adalah suatu metode penetapan hukum Islam selama tidak bertentangan dengan nas. Para ulama menerimanya sebagai dalil hukum yang tidak mandiri, tetapi harus terkait dengan dalil lain yang sunnah.[168] Hukum-hukum yang didasarkan atas *'urf* dapat berubah pada suatu waktu dan perubahan asalnya. Oleh karena itu, para ulama memandang bahwa perubahan fatwa terjadi disebabkan berubahnya kondisi, tempat dan adat istiadat. Karena itu menurut fukaha jika terjadi perselisihan pada suatu masa dan zaman, bukan perselisihan hujjah dan bukti,[169] tetapi

[166]Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam Di Indonesia,* h. 111.

[167]Nasrun Haroen, *Ushul Fikih,* h. 138.

[168]Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukānī: Relevansinya Bagi Pembaharuan Hukum Hukum Islam Di Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 35.

[169]Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihād al-Mu'āṣir Baina al-Inḍibāṭ wa al-Infirāṭ,* diterjemahkan oleh Abu Barzani dengan judul *Ijtihad*

karena perubahan zaman dan masa setelah suatu hukum ditetapkan. Contoh *'urf* yang dilegalkan oleh hukum Islam seperti melamar wanita dengan memberikan sebuah tanda (pengikat), pembayaran mahar secara tunai atau utang atas persetujuan kedua belah pihak dan lain-lain. Selama kebiasaan itu tidak bertentangan dengan Alquran dan Sunnah, maka kebiasaan itu dapat ditetapkan sebagai hukum, sebagaimana kaidah yang ditetapkan ahli ushul (العادة محكمة) artinya adat kebiasaan itu bisa menjadi hukum.[170]

Jika epistimologi hukum Islam di atas dapat dikembangkan oleh para ulama mujtahid kita sekarang, maka tidak ada masalah yang timbul dalam masyarakat yang tidak dapat dipecahkan dan ditentukan hukumnya. Masalah bayi tabung, pencangkokan kornea mata, misalnya dan masalah-masalah baru yang timbul sebagai akibat perkembangan ilmu dan teknologi dapat saja ditentukan hukumnya berdasarkan hukum Islam.

Dengan demikian, upaya pengembangan epistimologi hukum Islam adalah suatu kebutuhan umat yang harus dipenuhi. Akan tetapi dalam penerapan hukum Islam yang seiring dengan perkembangan IPTEK dan kebutuhan hukum masyarakat harus memperhatikan asas-asas penerapan

Kontemporer, Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan (Cet. I; Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 27.

[170]Nasrun Haroen, *Ushul Fikih,* h. 143.

syari'at, yaitu 1) tidak memberatkan, 2) tidak memperbanyak beban, dan 3) bertahap (*al-tadarruj*).[171]

Khusus untuk asas *al-tadarruj* (bertahap) ini, hukum Islam dibentuk dengan dua cara, yaitu 1) bertahap dalam pembentukan beberapa hukum, seperti satu tahun sebelum hijrah Nabi, shalat lima waktu diwajibkan. Kemudian pada tahun pertama hijriah, azan, perang dan hukum-hukum yang berkaitan dengan perkawinan disyariatkan. Pada tahun kedua, puasa, kurban dan zakat disyariatkan. Sedang pada tahun ketiga hijriah, hukum tentang kewarisan, talak, hukum zina dan lainnya disyariatkan. 2) berangsur-angsur dalam pembentukan suatu hukum. Shalat misalnya, ia disyariatkan sebanyak dua rakaat, kemudian setelah Nabi hijrah, disysariatkan sebanyak empat rakaat.[172] Demikian pula dengan larangan minuman khamar. Pada mulanya Allah menjelaskan efek buruk khamar itu dengan minuman lainnya (QS. al-Baqarah (2): 219), lalu Allah melarang bagi mereka yang mabuk (setelah minum khamar) untuk melakukan shalat (QS. al-Nisā' (4): 43) hingga selanjutnya divonislah bahwa khamar itu adalah minuman yang haram diminum sehingga

[171]Hamka Haq, *Filsafat Ushul fikih,* h. 37-40.

[172]Umar Sulaiman al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī,* diterjemahkan oleh Dedi Junaedi dan Ahmad Nurrahman dengan judul *Fiqih Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya* (Cet. I; Jakarta: Akademika Pressindo, 2001), h. 57-58.

secara total harus ditinggalkan (QS. al-Mā'idah (5): 90-91).[173] Hukum Islam yang diterapkan secara bertahap dan berangsur-angsur ini dimaksudkan agar umat Islam mudah memahaminya sehingga terbentuk watak dan budaya taat hukum bagi masyarakat di mana hukum itu diterapkan.

C. *Aksiologi Produk Pemikiran Hukum Islam*

Dalam filsafat ilmu, aksiologi dipahami sebagai ilmu pengetahuan yang meyelidiki hakekat nilai.[174] Aksiologi juga dimaksudkan sebagai teori nilai yang berkaitan dengan kegunaan dan manfaat dari pengetahuan yang diperoleh.

Para filosof berbeda pandang mengenai definisi nilai, namun pada umumnya menganggap bahwa nilai adalah pertimbangan tentang penghargaan.[175] Meskipun demikian, Sidi Gazalba memandang bahwa ada perbedaan antara pertimbangan nilai dengan pertimbangan fakta. Fakta

[173]Umar Sulaiman al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, diterjemahkan oleh Dedi Junaedi dan Ahmad Nurrahman dengan judul *Fiqih Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya*, h. 63-65.

[174]Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, diterjemahkan oleh Soejono Soemargono dengan judul *Pengantar Filsafat*, h. 327.

[175]Harold H. Titus (et. al.), *Living Isspes In Philosophy*, alih bahasa oleh H.M. Rasyidi dengan judul *Persoalan-Persoalan Filsafat* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1984),h. 121.

berbentuk kenyataan dan ia dapat ditangkap oleh panca indera, sedang nilai hanya dihayati.[176]

Pertimbangan nilai dan petimbangan fakta biasanya dibedakan, namun tidak dapat dipisahkan antara keduanya secara sempurna, karena keduanya saling mempengaruhi. Jika fakta atau kenyataan berubah, maka penilaian biasanya berubah pula.[177] Ini semua menunjukkan bahwa pertimbangan nilai bergantung kepada fakta. Fakta itu sendiri adalah netral, manusialah sebagai subjek yang memasukkan nilai ke dalamnya sehingga ia bernilai. Karena nilai itu diberikan oleh manusia, maka suatu barang bergantung pada orang yang menilai atau orang yang memasukkan nilai ke dalamnya.

Dalam hukum, persoalannya tidak hanya menyangkut fakta dan nilai. Sekalipun pengambilan suatu putusan para hakim membutuhkan pertimbangan fakta, realitas dan nilai, akan tetapi dalam hukum, aspek objektifitas problem hukum juga sangat berpengaruh terhadap pengambilan putusan atau pemberlakuan suatu produk hukum. Dengan kata lain bahwa hukum harus diberlakukan, terlepas dari setuju atau tidak setujunya suatu komunitas di mana hukum itu diberlakukan.

Kadang-kadang hukum itu harus bersifat "memaksa" sebab jika bersentuhan dengan nilai, orang pun akan

[176]Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, Buku IV (Jakarta: Bulan Bintang, t.th.),h. 469.

[177]Harold H. Titus, (et. al.), *Living Isspes In Philosophy*, alih bahasa oleh H.M. Rasyidi dengan judul *Persoalan-Persoalan Filsafat*, h. 121.

memandangnya dari sisi subjektif dan belum tentu secara objektif. Adil menurut hakim (subjektif) tetapi belum tentu adil menurut terdakwah (objektif). Untuk mengkombinasikan dua sisi yang berbeda ini rasanya sulit, namun karena sebuah putusan hukum mesti ditetapkan dan diberlakukan maka hakim harus memilih salah satunya, meskipun para pencari keadilan merasa bahwa putusan itu tidak adil baginya.

Pembicaraan mengenai aksiologi hukum Islam tidak hanya menyangkut subjektifitas dan objektifitas hukum, tetapi hukum Islam, sebagaimana hukum positif lainnya sangat berkaitan dengan politik, ekonomi, kehidupan sosial serta etika. Hubungan antara hukum dan soal-soal yang diatur tersebut di atas tersirat tiga hal penting, yang pada dasarnya merupakan landasan fundamental bagi cita-cita hukum, yaitu *pertama,* ialah stabilitas. Ia merupakan hal yang sangat penting bagi tujuan hukum (memberi bentuk dan ketertiban) dan pendorong utama perkembangan hukum. *Kedua,* ialah formalisme. Karena hukum merupakan metode untuk mengatur hubungan sosial , maka bentuk dan isi hukum menjadi sesuatu yang sangat penting. *Ketiga,* ialah hasrat akan rasa aman dari kekacauan. Ini merupakan keinginan manusia pada umumnya karena banyaknya gangguan dari orang-orang yang tidak taat hukum.[178]

[178]W. Friedmann, *Legal Teori,* diterjemahkan oleh Muhammad Arifin dengan judul *Teori dan Filsafat Hukum, telaah Kritis Atas Teori-Teori Hukum,* Susunan I (Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 17-18.

Ketiga hal di atas menjadi landasan aksiologi bagi pemberlakuan suatu produk hukum. Dengan kata lain bahwa hukum secara aksiologis, harus berfungsi di masyarakat. Oleh karena itu, setiap produk hukum, termasuk hukum Islam harus dapat dimasyarakatkan, sehingga hukum itu bernilai bagi masyarakat atau masyarakat dapat merasakan manfaat adanya hukum.

Selanjutnya, aksiologi hukum Islam merupakan suatu pola hubungan antara nilai, etika, kaedah dan pola perilaku. Dengan kata lain bahwa aksiologi hukum Islam merupakan dasar dari etika yang nantinya membentuk kaedah-kaedah untuk mengatur pola perilaku manusia. Contohnya, suatu nilai yang lazim dianut oleh masyarakat kita di Indonesia bahwa persetubuhan antara seorang pria dan wanita barulah wajar dilakukan jika keduanya telah menikah. Di luar nikah, hal itu dianggap sebagai zina.

Secara *etis* berzina merupakan perbuatan yang salah, yang kemudian dirumuskan di dalam kaidah-kaidah hukum tertentu, baik dalam hukum adat sebagai kaidah yang tidak tertulis, maupun di dalam KUHP sebagai peraturan hukum yang tertulis dengan rumusan bahwa barang siapa yang berzina dapat dihukum penjara sekian tahun. Kaidah-kaidah seperti itulah yang kemudian mengatur perilaku manusia, sehingga timbul *pola perilaku tertentu.*

memandangnya dari sisi subjektif dan belum tentu secara objektif. Adil menurut hakim (subjektif) tetapi belum tentu adil menurut terdakwah (objektif). Untuk mengkombinasikan dua sisi yang berbeda ini rasanya sulit, namun karena sebuah putusan hukum mesti ditetapkan dan diberlakukan maka hakim harus memilih salah satunya, meskipun para pencari keadilan merasa bahwa putusan itu tidak adil baginya.

Pembicaraan mengenai aksiologi hukum Islam tidak hanya menyangkut subjektifitas dan objektifitas hukum, tetapi hukum Islam, sebagaimana hukum positif lainnya sangat berkaitan dengan politik, ekonomi, kehidupan sosial serta etika. Hubungan antara hukum dan soal-soal yang diatur tersebut di atas tersirat tiga hal penting, yang pada dasarnya merupakan landasan fundamental bagi cita-cita hukum, yaitu *pertama,* ialah stabilitas. Ia merupakan hal yang sangat penting bagi tujuan hukum (memberi bentuk dan ketertiban) dan pendorong utama perkembangan hukum. *Kedua,* ialah formalisme. Karena hukum merupakan metode untuk mengatur hubungan sosial , maka bentuk dan isi hukum menjadi sesuatu yang sangat penting. *Ketiga,* ialah hasrat akan rasa aman dari kekacauan. Ini merupakan keinginan manusia pada umumnya karena banyaknya gangguan dari orang-orang yang tidak taat hukum.[178]

[178]W. Friedmann, *Legal Teori,* diterjemahkan oleh Muhammad Arifin dengan judul *Teori dan Filsafat Hukum, telaah Kritis Atas Teori-Teori Hukum,* Susunan I (Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 17-18.

Ketiga hal di atas menjadi landasan aksiologi bagi pemberlakuan suatu produk hukum. Dengan kata lain bahwa hukum secara aksiologis, harus berfungsi di masyarakat. Oleh karena itu, setiap produk hukum, termasuk hukum Islam harus dapat dimasyarakatkan, sehingga hukum itu bernilai bagi masyarakat atau masyarakat dapat merasakan manfaat adanya hukum.

Selanjutnya, aksiologi hukum Islam merupakan suatu pola hubungan antara nilai, etika, kaedah dan pola perilaku. Dengan kata lain bahwa aksiologi hukum Islam merupakan dasar dari etika yang nantinya membentuk kaedah-kaedah untuk mengatur pola perilaku manusia. Contohnya, suatu nilai yang lazim dianut oleh masyarakat kita di Indonesia bahwa persetubuhan antara seorang pria dan wanita barulah wajar dilakukan jika keduanya telah menikah. Di luar nikah, hal itu dianggap sebagai zina.

Secara *etis* berzina merupakan perbuatan yang salah, yang kemudian dirumuskan di dalam kaidah-kaidah hukum tertentu, baik dalam hukum adat sebagai kaidah yang tidak tertulis, maupun di dalam KUHP sebagai peraturan hukum yang tertulis dengan rumusan bahwa barang siapa yang berzina dapat dihukum penjara sekian tahun. Kaidah-kaidah seperti itulah yang kemudian mengatur perilaku manusia, sehingga timbul *pola perilaku tertentu.*

Menurut Soejono Soekanto,[179] bahwa secara konsepsional aksiologi hukum Islam itu mempunyai tiga aspek pokok, yaitu :

1. Aspek Kognitif
   Aspek kognitif ini berkaitan dengan rasio atau pikiran. Misalnya nilai suatu perkawinan menurut adat istiadat dan agama. Secara kognitif perkawinan merupakan suatu pergaulan antara dua manusia yang berbeda jenisnya, yang dilakukan secara teratur menurut hukum Islam maupun hukum adat yang dianut oleh masyarakat setempat.

2. Aspek Afektif
   Aspek ini berkaitan dengan perasaan atau emosi. Misalnya perkawinan di atas juga merupakan pergaulan hidup yang menghasilkan ketenteraman pada keluarga yang terbentuk karena perkawinan itu.

3. Aspek Konatif
   Aspek konatif ini berhubungan dengan penyerahan diri kedua aspek sebelumnya, yang berkaitan dengan kehendak (untuk berbuat atau tidak berbuat). Misalnya, keserasian antara ketertiban dan keteraturan dalam perkawinan, menghasilkan suatu kehidupan damai dalam keluarga.

[179]Rusli Effendy (et. al.), *Teori Hukum* (Cet. I; Ujung Pandang: Hasanuddin University Press, 1991), h. 35.

Secara akumulatif ketiga aspek aksiologi hukum Islam di atas dapat dirumuskan bahwa aspek kognitif bertalian dengan *kepastian hukum*, aspek konatif bertalian dengan *keadilan hukum* dan aspek afektif bertalian dengan *kemanfaatan hukum*. Ketiga aspek ini seyogianya mengarah kepada "pemanfaatan dan kemanfaatan" hukum Islam dalam kehidupan masyarakat. Pemanfaatan hukum Islam berhubungan dengan kemauan masyarakat untuk menggunakan norma-norma hukum dan perundang-undangan lainnya sebagai aturan hidup masyarakat. Sedangkan kemanfaatan hukum Islam berhubungan dengan dampak dari kepatutan atau ketaatan masyarakat terhadap norma-norma hukum. Dengan demikian, hukum Islam terasa sangat berfungsi atau berperan dalam menciptakan budaya hukum masyarakat.

Kata fungsi itu sama dengan kata peranan,[180] yaitu merupakan akibat dari eksistensi status atau kedudukan. Suatu status atau kedudukan merupakan posisi dalam suatu sistem sosial, sedangkan fungsi atau peranan adalah pola prilaku yang terkait dengan status tersebut.

[180]Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI., *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 1994), h. 281.

Di dalam teori-teori hukum, biasanya dibedakan antara empat macam hal berlakunya hukum sebagai norma (nilai). Empat unsur itu adalah :

1. Norma hukum tersebut berlaku secara "filosofis, falsafi", artinya sesuai dengan cita-cita hukum sebagai nilai positif yang tertinggi. Di dalam hukum Islam dikenal dengan "*maqāṣid al-tasyrī'*" dan "*asrār al-tasyrī'*", yang rumusan hukumnya dibentuk melalui "*al-qawā'id al-fiqhiyyah*".
2. Norma hukum berlaku secara "yuridis, ushuliyah", apabila penentuannya didasarkan pada norma yang lebih tinggi tingkatannya dan dibentuk menurut metode yang sahih. Dalam hal hukum Islam, tentu saja berdasarkan Alquran dan al-Sunnah, dengan memakai metode *istinbāṭ,* memakai ilmu *uṣūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqh.*
3. Norma hukum berlaku secara "*legality, qan-niyah*", apabila norma tersebut efektif. Artinya norma tersebut dapat dipaksakan berlakunya oleh penguasa walaupun belum diterima oleh warga masyarakat. Jadi norma hukum itu dilembagakan melalui prosedur perundang-undangan, yang dikenal dalam hukum Islam dengan "*al-taqnīn*" (dilembagakan menjadi undang-undang atau kodifikasi hukum Islam).
4. Norma hukum berlaku secara "sosiologis, *wāqi'ah ijtimā'iyyah*", apabila norma tadi berlaku karena diterima dan diakui oleh masyarakat; hukum yang hidup di tengah-tengah masyarakat, hukum Islam di Indonesia sebagian besar masih pada taraf ini, yakni diterima oleh sebagian masyarakat Indonesia (umat Islam), tetapi belum berbentuk undang-undang.[181] Contohnya Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang hingga saat ini hanya mendapatkan legalitas berupa Instruksi Presiden (Inpres) No. 1 tahun 1991. Meskipun demikian, KHI tetap diterima umat Islam Indonesia sebagai upaya maksimal para ulama untuk melahirkan sebuah fikih ala Indonesia.

Dari keempat unsur tersebut, untuk dapatnya hukum Islam berfungsi dalam masyarakat harus membutuhkan faktor pendukung, yaitu fasilitas (*yuser*) yang diharapkan akan dapat mendukung pelaksanaan norma hukum Islam. Berfungsinya hukum Islam sangat tergantung pada hubungan yang serasi antara hukum itu sendiri (perangkat aturan hukum), aparat penegak hukum dan kesadaran hukum masyarakat yang diaturnya, serta fasilitas. Kepincangan pada salah satu unsur mungkin akan mengakibatkan bahwa seluruh sistem akan terkena pengaruh negatifnya.

Di dalam Tap MPR No. II/MPR/1993 tentang GBHN disebutkan bahwa negara memberikan perhatian terhadap

---

[181]Syechrul Hadi Permana, *Sosialisasi Inpres No. 1 Tahun 1991 Tentang Pemasyarakatan Kompilasi Hukum Islam,* dalam Dadan Muttaqien (editor), "Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia" (Cet. I; Jakarta: UI: Press, 1999), h. 130.

pembangunan di bidang hukum yang meliputi: 1) materi hukum; 2) aparat hukum; 3) prasarana hukum;[182] dan 4) mengembangkan budaya hukum di semua lapisan masyarakat.[183] Pembangunan materi hukum mengarah kepada pengembangan peraturan perundang-undangan yang mengatur sistem kehidupan berbangsa dan bernegara, baik dalam perspektif ekonomi, politik, budaya dan sosial keagamaan. Pembangunan bidang aparatur hukum dilakukan sebagai upaya meningkatkan integritas moral dan keprofesionalan aparat penegak hukum. Selanjutnya pembangunan prasarana hukum mengindikasikan adanya keinginan untuk mewujudkan lembaga peradilan yang mandiri dan bebas dari pengaruh penguasa serta pihak manapun. Sedangkan pembangunan budaya hukum diarahkan agar terciptanya kesadaran dan kepatutan hukum dalam kerangka supremasi hukum dan tegaknya negara hukum.

Empat bidang pembangunan hukum sebagaimana dikemukakan di atas menggambarkan bahwa secara aksiologi, hukum adalah sebuah norma hidup yang bersifat responsip dan dinamis. Responsibilitas dan dinamisitas hukum, termasuk di dalamnya adalah hukum Islam, memberi konsekwensi pada lahirnya gerakan pembaharuan hukum, mengingat

[182]Arnicun Aziz, *Lima Garis-Garis Besar Haluan Negara* (Cet. I; Jakarta: Sinar Grafika, 1994), h. 145.

[183]Redaksi Sinar Grafika, *GBHN 1999-2004* (Cet. I; Jakarta: Sinar Grafika, 1999), h. 15

permasalahan dan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh IPTEK saat ini semakin kompleks.

Gerakan pembaharuan hukum yang dimaksud mengandung dua unsur, yaitu: *Pertama,* menetapkan hukum terhadap masalah baru yang belum ada ketentuannya, seperti masalah bayi tabung dan lainnya. *Kedua,* mencari ketentuan hukum baru bagi suatu masalah yang sudah ada ketentuan hukumnya tetapi tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kemaslahatan umat, misalnya posisi wanita sebagai kepala negara.[184]

Dengan demikian, aksiologi produk hukum Islam tidak hanya dipahami sebagai pengejewantahan norma-norma hukum Islam dalam kehidupan masyarakat muslim, tetapi lebih dari pada itu, adalah menciptakan responsibilitas dan dinamisitas produk hukum Islam itu terhadap kemajuan IPTEK sebagai suatu kenyataan perkembangan pemikiran manusia di era sekarang ini. Sebaliknya, jika hukum Islam, sebagaimana pemikiran falsafi dan tasawuf, tidak dapat menunjukkan responsibilitas dan dinamisitasnya, maka lama kelamaan setiap produk pemikiran hukum Islam akan ditinggalkan oleh umat Islam sendiri, karena secara normatif hukum Islam dianggap tidak dapat memberikan menyelesaian hukum terhadap problem yang dihadapinya.

[184]Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam* (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 36.

Oleh karena itu, pembaharuan pemikiran hukum Islam merupakan suatu keharusan guna melahirkan sebuah paradigma keilmuan hukum Islam yang sesuai dengan paradigma keilmuan modern yang sarat dengan nilai-nilai Islam. Dengan kata lain bahwa paradigma keilmuan hukum Islam tidak lagi "bebas nilai" tetapi sarat dengan nilai-nilai keilahian dan kemanusiaan".

D. *Telaah Kritis Paradigma Keilmuan Modern dan Implikasinya Pada Produk Pemikiran Hukum Islam*

Istilah atau tepatnya konsep paradigma, pertama kali dikemukakan oleh Thomas S. Kuhn (1962) melalui karyanya yang berjudul "*The Structure of Scientific Revolution*".[185] Secara etimologis, paradigma berasal dari kata-kata dalam bahasa Yunani yaitu "*para*" (di samping atau berdampingan) dan "*deigma*" (contoh).[186] Sedang secara terminologis, paradigma adalah pedoman (contoh) yang dipakai untuk menunjukkan sistem pemikiran; bentuk kasus dan pola pemecahannya.[187]

Sesuai dengan makna "*deigme*" (contoh), paradigma memang merupakan semacam model yang dijadikan contoh

[185]Yusriyadi, *Alternatif Pemikiran Tentang paradigma Ilmu Hukum Indonesia,* dalam "Wajah Hukum Di Era Reformasi" (Cet. I; Bandung: Citra aditya Bakti, 2000), h. 42.

[186]Yusriyadi, *Alternatif Pemikiran Tentang paradigma Ilmu Hukum Indonesia,* dalam "Wajah Hukum Di Era Reformasi", h. 42.

[187]Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, t.th.), h. 566.

oleh para ilmuan yang melakukan kegiatan keilmuannya di dalam paradigma itu. Paradigma juga merupakan kerangka keyakainan atau komitmen intelektual yang memberi batasan tentang masalah dan prosedur serta metode penyelesaiannya. Jadi, paradigma ialah model yang dipakai ilmuan dalam kegiatan keilmuannya untuk menentukan jenis-jenis persoalan yang perlu digarap (ontologis), dan dengan metode apa (epistimologi) serta melalui prosedur yang bagaimana penggarapan itu harus dilakukan (aksiologi).

Model ini tersirat dalam asumsi-asumsi dasar yang menjadi tumpuan karya "*monumental-seminal*" dari (sejumlah) jenius di bidang ilmu tertentu. "monumental" berarti "rekayasa", "agung", atau "sangat hebat" luas dan dalam cakupannya. Sedangkan "seminal" berarti bersifat mengilhami atau memicu lahirnya karya-karya lain yang diturunkan dari, atau mengacu ke karya yang paradigmatik itu.[188] Karya-karya monumental para ilmuan ini membawa konsekuensi pada lahirnya teori-teori ilmu pengetahuan yang dapat mengubah wajah dunia ini ke arah kemajuan peradaban dan teknologi yang dikembangkan manusia.

Para ahli sejarah sepakat, bahwa sejarah perkembangan ilmu pengetahuan modern yang kita kenal dewasa ini beserta aplikasi teknologi dan industrialnya di awali ketika Isac Newton membacakan bukunya yang berjudul "*Principiae*

[188]Yusriadi, *Alternatif Pemikiran Tentang paradigma Ilmu Hukum Indonesia,* dalam "Wajah Hukum Di Era Reformasi", h. 43.

Philosophiae Matematica", di depan *Royal Sociaty of London* pada tanggal 8 April 1686, yaitu pada abad ke-17.[189] Sejak saat itulah perkembangan ilmu pengetahuan beserta aplikasi teknologi dan industrialnya mengikuti konsep-konsep dasar Newton. Maka lahirlah apa yang dikenal dalam sejarah ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai munculnya *Newton paradigm* (kerangka berfikir atau konsep-konsep dasar Newton).

Umar A. Jenie menyebutkan bahwa paradigma Newton ini bersifat mekanistik deterministik, yaitu apabila kondisi awal dari sesuatu dapat ditentukan terlebih dahulu secara benar dan akurat, maka kondisi berikutnya dapat diprediksi secara lebih benar dan lebih tepat.[190] Misalnya kalau suatu kendaraan bergerak dengan kecepatan 60 km/jam menempuh jarak 120 km., maka kita dapat meprediksikan kendaraan itu akan sampai ke tempat tujuan dalam waktu 2 jam, dan lain-lain sebagainya.

[189]Umar A. Jenie, *Paradigma dan Religiositas Perkembangan IPTEK,* dalam "Rekonstruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren, Religiusitas Iptek" (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 3.

[190]Umar A. Jenie, *Paradigma dan Religiositas Perkembangan IPTEK,* dalam "Rekonstruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren, Religiusitas Iptek", h. 4.

Inilah paradigma Newtonian, dan paradigma ini berkembang ke semua ilmu, termasuk ilmu-ilmu sosial.[191] karena sifatnya yang diterministik dan mekanistik, linier, sehingga dalam paradigma Newtonian itu seolah-olah hanya ada satu solusi, yaitu menuju pada satu arah yang sudah ditentukan sebelumnya.

Paradigma Newtonian ini telah berhasil memacu perkembangan teknologi dan industri hingga memasuki awal abad ke-20. Teknologi mutakhir dikembangkan dan industri-industri raksasa pun dibangun hanya untuk memenuhi hajat hidup manusia. Namun demikian, perkembangan ilmu pengetahuan yang berimplikasi pada berkembangnya teknologi dan industri yang bertumpu pada paradigma ini nampaknya tidak memerlukan nilai-nilai religiusitas. Paradigma Newtonian yang mekanistik memandang segala sesuatu yang menjadi tujuan akhir dapat dicapai secara pasti (dalam bahasa agama disebut mutlak), sehingga jelas hal ini menafikan aspek relatifitas (*ẓanī*).

Paradigma Newton yang makanistik dan deterministik ini telah mewarnai hampir seluruh kerangka keilmuan modern. Di sini, perolehan ilmu pengetahuan modern harus berdasarkan

[191]Dalam Undang-Undang No. 22 Tahun 1961 menetapkan penggolongan ilmu pengetahuan, terutama ilmu-ilmu sosial yang meliputi ilmu hukum, ilmu ekonomi, ilmu sosial politik dan ilmu ketatanegaraan. Lihat Endang Saefuddin Anshari, *Ilmu Filsafat dan Agama* (Surabaya: Bina Ilmu, 1987), h. 55.

pada prinsip-prinsip dasar yang dipandang sebagai paradigma ilmu objektif, yaitu landasan dogmatika yang digunakan dalam sains melalui prinsip-prinsip dasar yang dipandang benar.

Prinsip-prinsip dasar paradigma sains yang dimaksud adalah objektif, empiris, deskriptif dan *logic* (rasional).[192] Prinsip inilah yang kemudian digunakan sebagai jaminan kebenaran bagi paradigma keilmuan modern. Untuk lebih jelasnya dapat penulis jabarkan sebagai berikut:

1. Objektif, yaitu bahwa paradigma keilmuan modern merupakan satu-satunya ilmu yang otentik, yaitu ilmu yang hanya bersangkut paut dengan fenomena dan dapat berubah dalam zaman yang lain.[193] Oleh karena itu, objektifitas keilmuan terletak pada apa yang telah diamati dan dikukuhkan atau dibuktikan oleh para penelitinya.
2. Empiris, yaitu bahwa apa diterima oleh paradigma keilmuan modern hanyalah teori-teori yang dapat direduksi kepada unsur-unsur indrawi, walaupun teori-teori itu mungkin melibatkan gagasan-gagasan yang melampaui jangkauan pengalaman empiris. Paradigma

[192]Muhaimin dan Abd. Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam, Kajian Filosofik dan Kerangka Dasar Operasionalnya* (Cet. I; Bandung: Trigenda Karya, 1993), h. 93.

[193]Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science,* diterjemahkan oleh Saiful Muzani dengan judul *Islam dan Filsafat Sains* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1995), h. 26.

keilmuan yang berprinsip pada empiris ini juga selalu menyandarkan seluruh ilmu pada fakta-fakta yang dapat diamati dan dianalisis. Atau dasar pengamatan dan analisis ini kemudian dibuat teori-teori pengetahuan yang selalu diuji kebenarannya.[194] Dengan kata lain bahwa prinsip empiris sains berpangkal pada tiga tingkat kecerdasan, yaitu mengamati, membuat percobaan dan menyusun teori.
3. Deskriptif, artinya menggambarkan atau menguraikan sesuatu hal menurut apa adanya.[195] Dalam prinsip ini paradigma keilmuan hanya bisa menjelaskan sesuatu sesuai dengan realitas objek yang faliditasnya bisa dipertanggungjawabkan. Dalam hal ini, paradigma keilmuan modern adalah sebuah kerangka yang bersifat netral. Netralitas tersebut tidak memandang apakah ia baik atau buruk.
4. Rasional (*logic*), yaitu bahwa paradigma keilmuan moder itu selalu bersandara pada nalar[196] dan dalam menguraikan sesuatu berdasarkan runtut atau urutan pernyataan yang satu dengan pernyataan berikutnya. Rasionalitas-logik paradigma ini pada akhirnya akan melahirkan sistematisasi

[194]Andi Hakim Nasution, *Pengantar Ke Filsafat Sains* (Cet. I; Bogor: Litera Antar Nusa, 1989), h. 21.

[195]Pius A. Partanto dan M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer,* h. 105.

[196]Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science,* diterjemahkan oleh Saiful Muzani dengan judul *Islam dan Filsafat Sains,* h. 27.

teori-teori yang bertolak dari fakta empiris yang satu dengan fakta empiris yang lainnya sehingga terjadi kesinambungan logika.

Keempat prinsip dasar paradigma keilmuan modern ini telah menghantarkan sains modern sebagai sebuah sistem pemecahan masalah yang bersifat paradigmatik. Namun karena ia berpangkal pada paradigma Newtanian yang deterministik mekanistik, maka ia dapat menyangkal otoritas dan intuisi, serta menolak wahyu dan agama sebagai sumber pengetahuan yang benar. Hal ini jelas bertentangan dengan paradigma keilmuan Islam yang mengakui aspek relativitas, intuisi dan bahkan menjadikan wahyu sebagai indikator dan sumber utama pengetahuan yang benar. Oleh karena itu, kita perlu bersikap selektaf terhadap paradigma keilmuan modern.

Sikap selektif terhadap paradigma ini memang diperlukan. Mengingat dampaknya terutama pada perkembangan industrialnya yang telah menimbulkan masyarakat yang bersifat sekularistik yang jelas-jelas memisahkan kehidupan keagamaan dengan masalah-masalah keduniawian.

Hal inilah yang kemudian menimbulkan kecurigaan antara dunia ilmu pengetahuan dan teknologi dengan dunia keagamaan. Antara para saintis yang bekerja tekun di laboratorium dengan para ulama yang tekun membaca kitab kuning di perpustakaan.

Oleh karena itu, saat ini diperlukan suatu paradigma ilmu-ilmu agama, yang oleh Andi Rasdiyanah dimaksudkan sebagai paradigma keilmuan ilmu-ilmu keislaman yang tidak memandang dikotomi ilmu agama dengan ilmu non agama. Karena pada dasarnya ilmu agama dengan ilmu non agama hanya dapat dibedakan untuk kepentingan analisis bukan untuk dipisahkan apalagi dipertentangkan.[197] Dengan demikian, paradigma keilmuan modern yang terkesan "bebas nilai", universal, netral,[198] dan menolak hal-hal yang bersifat "transcendental" harus disyarati dengan nilai-nilai keagamaan sehingga keilmuan tersebut tidak kering dari muatan-muatan spiritualnya. Kata lainnya, kita memerlukan sebuah "paradigma baru" keilmuan Islam yang memiliki komitmen tradisi ilmiah, komitmen tradisi normatif dan komitmen tradisi idiologis.

Kuntowijoyo menyebut paradigma baru keilmuan Islam itu dengan istilah "Ilmu Sosial Profetik", yaitu ilmu yang memiliki komitmen humanisasi, liberalis dan transendensi.[199] Ilmu ini berdasar pada tiga unsur, yaitu *amr*

---

[197]Andi Rasdiyanah, *Pengelompokan Ilmu-Ilmu Agama Islam,* (Makalah) disampaikan pada lokakarya Kurikulum IAIN Alauddin (Makassar, 8-11 Juli 2001), h. 3.

[198]Tabroni dan Syamsul Arifin, *Islam, Pluralisme Budaya dan Politik, Refleksi Teologi Untuk Aksi Dalam Keberagamaan dan Pendidikan* (Cet. I; Yogyakarta: SIPRESS, 1994), h. 181.

[199]Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid, Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik Dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2001), h. 106.

ma'rūf, nahy munkar dan *tu'min billāh* (QS. Ali 'Imrān (3): 110). (1) *Amr ma'rūf* (Menyeru kepada kebaikan) itu sesuai dengan semangat peradaban Barat yang percaya kepada demokrasi, HAM, liberalisme, kebebasan, kemanusiaan dan kapitalisme. Mereka menginginkan *humanization* (memanusiakan manusia atau mengembalikan manusia pada fitrahnya). (2) *Nahy munkar* (Mencegah Kemungkaran) itu sesuai dengan prinsip sosialisme, yaitu *liberation*. Mereka parcaya bahwa perkembangan dapat dicapai hanya melalui pembebasan. (3) *Tu'min billāh* (Beriman kepada Allah) sama dengan transendensi yang menjadi prinsip semua agama.[200]

Lahirnya paradigma baru keilmuan Islam sebagai konsekuensi dari paradigma keilmuan modern yang dikembangkan oleh para saintis, tidak hanya berimplikasi pada teologi Islam, tetapi secara transfaran, hal ini juga berimplikasi pada pemikiran hukum Islam sebagai suatu disiplin keilmuan. Produk pemikiran hukum yang selama ini dipahami sebagai sebuah sistem pemecahan konflik sosial yang bersifat tidak memihak, netral dan objektif, tidak hanya memiliki wahyu sebagai indikator utamanya, tetapi juga memiliki indikator objektif, empiris, deskriptif dan logik, sebagaimana yang dimiliki paradigma keilmuan modern.

[200]Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid, Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik Dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, h. 106.

Prinsip-prinsip tersebut masing-masing memiliki indikator yang menunjukkan adanya pemaduan paradigma keilmuan modern dengan paradigma hukum Islam. konsepsi pemaduan tersebut beserta indikator-indikatornya dapat dijelaskan sebagai berikut :

1. Wahyu, merupakan sumber utama produk pemikiran hukum Islam menempati posisi paling atas dalam paradigma hukum Islam, baik sebagai induktif maupun deduktif. Sebagai induktif, wahyu dijadikan tempat konsultasi untuk produk pemikiran hukum, sedang sebagai deduktif, wahyu dijadikan tempat berolak lalu diturunkan menjadi acuan ijtihad. Meskipun dalam paradigma keilmuan modern tidak mengakui wahyu sebagai sumber pengetahuan, karena percaya pada aspek rasionalitas, namun dalam paradigma hukum Islam, wahyu memiliki otoritas dalam melahirkan berbagai produk pemikiran hukum Islam. Abdul Munir Mulkhan menyebut bahwa kata pertama dari wahyu yang pertama turun justru adalah *Iqra'* (bacalah) yang merupakan aktivitas pertama kegiatan keilmuan, khususnya mengenai kegiatan penelitian, penelaahan, penghimpunan dan komunikasi (penyampaian).[201] Dengan demikian, maka dapat dipahami bahwa dalam paradigma keilmuan modern dikenal sains

[201]Abdul Munir Mulkhan, *Paradigma Intelektual Muslim, Pengantar Filsafat Pendidikan Islam dan Dakwah* (Cet. I; Yogyakarta: SIPRESS, 1993), h. 135.

hanya untuk sains, sedangkan dalam Islam, sains adalah sarana untuk mendapatkan keridhaan Allah, karena ia merupakan bentuk ibadah yang memiliki fungsi spiritual dan sosial.

2. Objektivitas, adalah prinsip keilmuan modern yang memandang suatu pernyataan keilmuan hanya dibuat atas dasar bukti atau pada hal-hal yang dapat diamati, muka dalam Islam objektivitas suatu bertumbangan hukum, setelah berdasarkan bukti-bukti, ia lebih memiliki keberpihakan pada kebenaran dan keadilan, bukan pada kepentingan si pemilik bukti-bukti tersebut. Indikator keberpihakan pada kebenaran dan keadilan sebagai prinsip objektif hukum Islam ini dimaksudkan untuk menempatkan hukum Islam sebagai norma hidup yang mengatur tatalaksana kehidupan masyarakat sehingga kewibawaan hukum Islam tetap dijunjung tinggi oleh masyarakat di mana hukum Islam tersebut diberlakukan.
3. Empiris, adalah prinsip paradigma keilmuan modern yang memandang faliditas suatu pernyataan sains bergantung pada bukti-bukti pelaksanaan (yang sudah teruji), tujuannya maupun pandangan orang yang menjalankannya. Dengan demikian, dalam paradigma hukum Islam, suatu pernyataan dan putusan hukum senantiasa terletak pada bukti-bukti dan interpretasi pelaksana atau penegak hukum. Indikator dari prinsip empiris ini menghendaki tampilnya seorang ilmuan, pakar atau penegak hukum (hakim) yang mampu membuat

putusan-putusan teoritis, tidak hanya berdasarkan pengalamannya, tetapi juga kemampuan memadukan bukti-bukti perspektif maupun prospektif guna menghindari akibat destruktif bagi pencari keadilan.

4. Deskriptif, adalah prinsip paradigma keilmuan yang hanya dapat menjelaskan sesuatu apa adanya sesuai dengan realitas yang kebenarannya dapat dipertanggungjawabkan. Jika pemaknaan ditarik ke dalam paradigma hukum Islam, maka indikatornya adalah keharusan bagi seorang penegak hukum atau mujtahid untuk melakukan pemaknaan terhadap fakta-fakta yang dilakukan setelah diskripsi selesai. Dalam melakukan pemaknaan ini hati nurani dan Tuhan harus dijadikan hakim tertinggi. Hal ini penting diperhatikan agar seorang melakukan pamaknaan dapat terhindar dari tekanan-tekanan politis dan psykis yang mungkin bisa mempengaruhi pengambilan sebuah putusan hukum. Oleh karena itu, integritas moral seorang ilmuan dan hakim sangat menentukan tegaknya supremasi hukum di negeri ini.
5. *Logic* (rasional), adalah prinsip paradigma keilmuan modern yang menekankan pada urutan atau runtut suatu pernyataan dengan pernyataan yang lain sehingga terjadinya kesinambungan. Bagi paradigma hukum Islam, lahirnya sebuah produk hukum harus memiliki kesinambungan antara sumber hukum (wahyu) dengan pemikiran hukum (ijtihad), antara kebutuhan hukum masyarakat dengan kemampuan *multi- disipliner* para

mujtahid, dan antara *'illat* hukum yang satu dengan *'illat* hukum yang lain.

Melihat indikator logik paradigma keilmuan ini, maka semakin jelas bahwa posisi wahyu, baik sebagai induktif maupun deduktif, sangat menentukan kualitas suatu produk pemikiran hukum Islam. Dengan kata lain bahwa, secara logik, wahyu dapat mengkombinasikan aspek rasionalitas paradigma keilmuan modern dengan aspek intuitif paradigma hukum Islam.

Pada aspek rasionalitas, wahyu dijadikan sebagai *platform* dalam memandang setiap produk pemikiran. Dalam konteks ini, segala sesuatu yang secara rasional dianggap benar, namun menurut wahyu mungkin salah. Zina misalnya, kalau dilakukan atas dasar sama-sama suka dapat dianggap benar (tidak berdosa) menurut rasionalitas manusia. Akan tetapi hal ini ditolak oleh wahyu sebagai institusi tertinggi, karena menurut wahyu, zina adalah perbuatan keji (QS. al-Isrā (17): 33). Demikian pula dengan khamar, dapat dianggap benar pada tataran rasionalitas karena mendatangkan semangat dan kekuatan bagi manusia, bahkan devisa bagi negara. Namun hal ini ditolak oleh wahyu dan dikategorikan sebagai dosa karena mudaratnya lebih banyak dari pada manfaatnya (QS. al-Baqarah (2): 219), bahkan dianggap sebagai perbuatan keji sebagaimana yang dilakukan oleh syaithan (QS. al-Mā'idah (5): 91).

Selanjutnya pada aspek empiris, wahyu dijadikan sebagai tempat konsultasi. Dalam hal ini, segala yang berkenaan dengan pengalaman manusia selalu dikonsultasikan dengan wahyu untuk mendapatkan legitimasi. Judi misalnya, di beberapa negara tertentu, berdasarkan pengalaman, dari tahun ke tahun judi dapat mendatangkan devisa, bahkan sumber utama pembiayaan negara. Berdasarkan pengalaman ini, orang dapat menganggap bahwa judi adalah sesuatu yang halal dilakukan karena dapat memberi kehidupan bagi manusia di daerah tersebut. Namun, jika dikonsultasikan dengan wahyu, hal ini ditolak, karena judi dianggap sebagai perbuatan keji, sebagaimana khamar dan mengundi nasib (*azlām*).

Kemudian pada aspek objektivitas, wahyu dijadikan sebagai kontrol atas pemikiran manusia. Dengan kata lain, bahwa setiap pertimbangan pemikiran, terutama yang berkaitan dengan hukum, senantiasa mendapat kontrol wahyu. Putusan pengadilan yang berkaitan dengan kewarisan misalnya, secara objektif selain memperhatikan aspek kultural, status sosial dan peran seorang ahli waris, juga harus memperhatikan kontrol wahyu yang menetapkan laki-laki mendapatkan dua bagian dan wanita mendapat satu bagian. (QS. al-Nisā' (4): 11).

Demikian pula dengan aspek deskriptif, wahyu dijadikan pula sebagai kontrol ketika melakukan pemaknaan terhadap fakta-fakta. Dalam hal ini orang yang melakukan pemaknaan tersebut harus yakin bahwa Alquran adalah

kebenaran yang tidak ada lagi keragu-raguan di dalamnya. (QS. al-Baqarah (2): 2). Kontrolitas wahyu pada pemaknaan ini sangat berpengaruh pada seorang hakim ketika ia hendak mengambil sebuah putusan hukum dengan tidak terikat oleh siapapun.

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa peran wahyu sebagai induktif maupun deduktif telah melahirkan beberapa paradigma keilmuan dengan segala indikatornya, baik wahyu sebagai *platform,* sebagai tempat konsultasi, maupun sebagai kontrol atas setiap paradigma keilmuam modern.

Indikator-indikator tersebut mengarah pada satu tujuan ideal yaitu melahirkan sebuah produk pemikiran hukum yang sesuai dengan paradigma keilmuan modern *plus* nilai-nilai Islam. Dengan demikian, sekat-sekat departemental di antara beberapa ilmu pengetahuan (ada ilmu dunia/umum dan ada ilmu akhirat/agama) akan terdistorsi dengan sendirinya. Hal ini penting dilakukan agar produk pemikiran hukum Islam tidak kering dari metodologi sebagaimana yang dikembangkan oleh para saintis modern.

Upaya penyatuan atau penggabungan sains modern dengan ilmu-ilmu keislaman (termasuk keilmuan hukum Islam) adalah suatu keharusan, mengingat paradigma keilmuan modern yang tidak menjadikan wahyu sebagai sumbernya, terlalu jauh berkembang, sedangkan ilmu-ilmu keislaman terkesan tertinggal. Hal inilah yang kemudian

mamaksa para cendikiawan Islam atau ulama untuk melakukan pemaduan ilmu-ilmu tersebut.

Usaha-usaha pemaduan terhadap paradigma keilmuan modern di Barat dengan ilmu-ilmu keislaman dikenal dengan nama "Islamisasi Ilmu Pengetahuan (Sains)",[202] yaitu suatu rencana sistematik yang menyeluruh untuk merumuskan kembali epistimologi Islam kontemporer. Program ini menurut Ismail Razi al-Farugi, sebagaimana dikutip Zianuddin Sardar, mempunyai lima sasaran, yaitu: 1) menguasai disiplin-disiplin ilmu modern, 2) menguasai khazanah Islam, 3) menentukan relevansi Islam yang spesifik pada setiap bidang ilmu pengetahuan modern, 4) Mencari cara-cara untuk melakukan sintesa kreatif antara khazanah Islam dengan ilmu pengetahuan modern, 5) mengarahkan pemikiran Islam pada pemenuhan pola rencana Allah.[203]

Jika metodologi al-Faruqi ini ditarik dalam upaya pemaduan paradigma keilmuan modern dengan paradigma

---

[202]Zianuddin Sardar, *Jihad Intelektual, Merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam,* Kumpulan Tulisan Sardar Pada Majalah "*Afkar Inquiry*", yang diterjemahkan dan diedit oleh AE. Priyono (Cet. II; Surabaya: Risalah Busti, 2000), h. 42.

[203]Zianuddin Sardar, *Jihad Intelektual, Merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam,* Kumpulan Tulisan Sardar Pada Majalah "*Afkar Inquiry*", yang diterjemahkan dan diedit oleh AE. Priyono, h. 47.

atau pemikiran hukum Islam, maka penulis menawarkan beberapa pendekatan, yaitu :

1. Pendekatan historis, ialah dengan mempelajari perkembangan metodologi hukum Islam terutama pada masa awal Islam hingga saat ini guna dijadikan gambaran awal dalam *istinbāṭ* hukum Islam ke depan.
2. Pendekatan sosio-kultural ialah dengan mempelajari aspek-aspek yang melatarbelakangi lahirnya suatu produk hukum Islam. Pendekatan ini juga dimaksudkan untuk mempelajari *basic cultural* setiap mujtahid, karena hal ini sangat mempengaruhi kerangka berfikir dan visi hukum mujtahid tersebut.
3. Pendekatan teleologis-filosofis ialah dengan melakukan rekonstruksi kaidah-kaidah hukum Islam agar tetap sebagai norma hidup umat yang bisa menjamin keselamatan di dunia dan di akhirat. Rekonstruksi kaidah-kaidah ini dilakukan secara sistematis, radikal dan universal agar norma hukum tersebut terasa sebagai suatu kebutuhan hidup yang hakiki.
4. Pendekatan sains yaitu dengan melakukan survei disipliner ilmu-ilmu modern dan analisa hkazanah pemikiran hukum Islam sehingga dapat menentukan relevansi pemikiran Islam terhadap disiplin ilmu-ilmu modern untuk selanjutnya dianalisa dan disintesis, yaitu dengan memadukan antara metode ilmiah (rasional, objektif, kritis, deskriptif dan logik) dengan metode hukum normatif.

Keempat pendekatan ini penulis tawarkan sebagai sebuah solusi atas problem irelevansi produk pemikiran hukum Islam atas perkembangan IPTEK serta peradaban umat manusia. Hal ini berarti paradigma keilmuan modern dengan segala metodologinya harus ditransformasikan ke dalam metodologi pemikiran hukum Islam klasik (ijtihad dan *istinbāṭ*). Penulis tidak bermaksud mengatakan harus diresap secara mentah-mentah paradigma keilmuan modern tersebut, tetapi yang dimaksud adalah melakukan komparasi, seleksi dan sintesis terhadap paradigma dan metodologi keilmuan tersebut.

Dengan demikian, para mujtahid dan cendikiawan muslim yang *concern* terhadap pemikiran hukum Islam harus memiliki keterbukaan berpikir dengan menghilangkan sikap *prejudice* terhadap metodologi keilmuan Barat. Sikap keterbukaan ini akan membawa wawasan yang luas dan menghindari upaya kristalisasi terhadap mazhab-mazhab tertentu. Oleh karena itu, bagi penulis mazhab-mazhab terdahulu itu hanya dapat dijadikan sebagai "*manāhij al-fikr*" sedang metodologi keilmuan modern dapat dikomparasikan untuk mengembangkan hukum Islam ke depan.

* * *

KESIMPULAN

Produk pemikiran hukum Islam (fikih, fatwa, yurisprudensi dan undang-undang) adalah sebuah disiplin ilmu. Secara ontologis produk pemikiran hukum Islam itu seluruhnya memiliki akar keilahian yang direfleksikan menjadi sumber hukum (Alquran, Sunnah Nabi saw., dan ijtihad). Secara epistimologis produk pemikiran hukum Islam itu memiliki metode penetapan dan pemberlakuan hukum. Fikih, fatwa, yurisprudensi menggunakan metode *ijtihād* dan *istinbāṭ*, sedang undang-undang menggunakan metode *taqnīn*. Dan untuk menciptakan budaya hukum masyarakat Islam, maka keempat produk pemikiran hukum Islam itu menggunakan metode sosialisasi. Selanjutnya secara aksiologi produk pemikiran hukum Islam itu mengarah pada upaya terciptanya budaya hukum sebagai norma hidup masyarakat.

Produk pemikiran hukum Islam dalam tinjauan filsafat ilmu telah melahirkan beberapa metodologi penetapan dan pemberlakuannya. Metodologi penetapan yang dimaksud adalah metode analogi deduksi yang memberi kebebasan berijtihad dan metode komparasi, yaitu membandingkan antara beberapa pendapat lalu mengambil yang lebih baik. Sedangkan metodologi pemberlakuannya dapat dilakukan secara filosofis, yuridis formal dan sosio kultural. Dengan

demikian, peran-peran universal syariat dapat diterjemahkan menjadi suatu konfigurasi hukum Islam yang menyentuh rasa keadilan masyarakat dan dapat mengikuti irama perkembangan IPTEK dan sosial kemasyarakatan di setiap tempat dan zaman.

Pendekatan paradigma baru keilmuan sebagai sebuah sistem alalisa yang kritis dapat digunakan untuk melihat produk pemikiran hukum Islam. Oleh karena itu, melalui analisa yang obyektuf, empiris, deskriptif dan logik dapat dipahami bahwa produk pemikiran hukum Islam sebagai sebuah disiplin ilmu yang sesuai dengan paradigma keilmuan moderen. Dalam sistem analisa ini, wahyu sebagai sumber utama hukum Islam ditempatkan sebagai platform, konsultatif dan kontrol atas segala produk pemikiran keilmuan. Implikasi dari sistem analisa tersebut dapat melahirkan paradigma baru hukum Islam, yaitu paradigma yang memandang hukum Islam secara terpadu, baik sebagai isntitusi normatif yang mengutamakan nilai dasar kepastian sosiologis maupun hukum Islam sebagai falsafati yang mengutamakan nilai dasar keadilan dan kebenaran.

* * *

DAFTAR PUSTAKA

Abu Zahrah, Muhammad. *Ushul Fiqih*, Cet. VI; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

Abdul Salam, Zarkasyi dan Oman Fathurohman SW. *Pengantar Ilmu Fiqh-Ushul Fiqh*, Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1994.

Abdullah, Abdul Gani. *Himpunan Perundang-undang dan Peraturan Peradilan Agama*, Jakarta: Intermasa, 1991.

Abdullah, Amin. *Studi Agama Normativitas Atau Historitas*, Cet. I; Jogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abubakar, Zainal Abidin. *Kumpulan Peraturan Perundang-undangan Dalam Lingkungan Peradilan Agama*, Cet. IV; Jakarta: Yayasan Al-Hikmah, 1995.

Ahmad, Noor (et. al.). *Epistimologi Syara' Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Cet. I; Yogyakarta: Walisongo Press, 2000.

Ali, Ahmad. *Pengadilan dan Masyarakat*, Ujung Pandang: UNHAS, 1990.

Ali, Atabik (et.al). *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, Cet, II; Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1997.

Ali, Mohammad Daud. *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam Di Indonesia*, Cet. IV; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.

Amal, Taufik Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1989.

Anshari, Endang Saefuddin. *Ilmu Filsafat dan Agama*, Surabaya: Bina Ilmu, 1987.

Arifin, Bustanul. *Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Arkoun, M. *Essais Sur La Pensee Islamique*, diterjemahkan oleh Hidayatullah dengan judul *Membedah Pemikiran Islam*, Cet. I; Bandung: Pustaka, 2000.

Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Hukum-Hukum Fiqh Islam*, Cet. VI; Jakarta: Bulan Bintang, 1996.

_____. *Pengantar Ilmu Fiqh*, Cet. V; Jakarta: Bulan Bintang, 1987.

_____. *Peradilan dan Hukum Acara Peradilan*, Cet. I; Jakarta: al-Ma'arif, t.th.

_____. *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.

_____. *Pengantar Ilmu Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

al-Asqalany, Ibnu Hajar. *Bulūg al-Marām*, alih bahasa oleh Muh. Syarif Sukandi dengan judul *Terjemahan Bulughul Maram Fiqh Berdasarkan Hadits*, Cet. VIII; Bandung: Alma'arif, 1986.

al-Asyqar, Umar Sulaiman. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, diterjemahkan oleh Dedi Junaedi dan Ahmad Nurrahman dengan judul *Fiqih Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya*, Cet. I; Jakarta: Akademika Pressindo, 2001.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and the Philosophy of Science*, diterjemahkan oleh Saiful Muzani dengan judul *Islam dan Filsafat Sains*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1995.

Azed, Abdul Bari. "*Aliran sosiological Jurisprudence dan Cita-cita Pancasila Di Bidang Hukum Islam*" dalam Lili Rasyidi (et. al.), *Filsafat Hukum Mazhab dan Refleksinya*, Cet. II; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.

Azhary, Tahir. *Negara Hukum, Suatu Studi Tentang Prinsipnya Dilihat Dari Segi Hukum Islam Implementasinya Pada Periode Madinah*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Aziz, Arnicun. *Lima Garis-Garis Besar Haluan Negara*, Cet. I; Jakarta: Sinar Grafika, 1994.

Bahtiar, Wardi. *Metodologi Penelitian Ilmu Dakwah*, Cet. I; Jakarta: Logos, 1997.

Bisri, Cik Hasan. *Peradilan Agama Di Indonesia*, Cet. III; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

Bogdan, Robert and Staven J. Taylor. *Introduction to Qualitative Research Method*, New York: John Wiley & Sons, 1975.

Butt, Nasim. *Science and Muslim Society*, Diterjemahkan oleh Masdar Hilmy dengan judul *Sains dan Masyarakat Islam*, Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayat, 1996.

Classe, Cyril. *The Cancese Encyclopaedia of Islam* , diterjemahkan oleh Gufran A. Mas'adi dengan judul *Ensiklopedi Islam (ringkas)*, Cet, II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.

Dahlan, Abd Aziz (et.al). *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: Ichtisar Baru Van Houve, 1996.

_____. Ensiklopedi Hukum Islam, jilid II, Cet. I; Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1996.

_____. Ensiklopedi Hukum Islam, Jilid III, Cet. I; Jakarta: Ictiar Baru Van Hoeve, 1996.

_____. Ensiklopedi Hukum Islam, Jilid VI, Cet. I; Jakarta: Ichtiara Baru Van Houve, 1996.

Departemen Agama RI., *Al-Quran dan Terjemahnya*, Semarang: Toha Putra, 1989.

Departemen Agama RI., *Ensiklopedi Islam Di Indonesia*, Jilid I (Jakarta: Dirjend Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Proyek Peningkatan Prasarana dan sarana PTA/IAIN, 1992/1993.

Departemen Agama RI. *Undang-Undang Republik Indonesia No. 17 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji*, Jakarta: Direktorat Jenderal Bimas Islam dan Urusan Haji, 1999.

Departemen Agama RI. *Undang-Undang Republik Indonesia No. 38 Tahun 1999 Tentang Pengelolaan Zakat*, Jakarta: Direktorat Jenderal Bimas Islam dan Urusan Haji, 2001.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

Dewan Redaksi Insiklopedi Islam, *Insiklopedi Islam*, Jilid II, Cet. III; Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1994.

Dewantara, Nanda Agung. *Masalah Kebebasan Hakim Dalam Menangani Suatu Perkara Pidana*, Cet. I; Jakarta: Aksara Persada Indonesia, 1987.

Djatnika, Rahmat. *Perkembangan Ilmu Fiqh Di Dunia Islam dalam Hukum Islam Di Indonesia, Perkembangan dan Pembentukan*, Cet. II; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.

Djazuli, H.A. dan I. Nurol Aen. *Ushul Fiqh, Metodologi Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

Donald, D.B. Mc. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, No. 10, Beirut: Khayats Oriental Reprints, 1965.

Echols, John M. dan Hassan Shadily. *Kamus Inggeris Indonesia*, Cet. XXIII; Jakarta: Gramedia, 1996.

Effendi, Rusli (et. al.). *Teori Hukum*, Cet. I; Ujung Pandang: Hasanuddin University Press, 1991.

Gazalba, Sidi. *Sistematika Filsafat*, Buku IV, Jakarta: Bulan Bintang, t.th.

Hadisoeprapto, Hartono. *Pengantar Tata Hukum Indonesia*, Cet. I; Yogyakarta: Liberti, 1993.

Hakim, Atang Abd dan Jaih Mubarok. *Metodologi Studi Islam*, Cet. I; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.

Halim, Abdul. *Peradilan Agama Dalam Politik Hukum Di Indonesia*, Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*, diterjemahkan oleh E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid dengan judul *Sejarah Teori Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

Hanafi, Ahmad. *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, Cet. V; Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Haq, Hamka. *Filsafat Ushul fiqh* (Makassar: Yayasan Al-Ahkam, 2000.

Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh*, Cet. II; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

Hatti., Philip K. *History of The Arabs* (London, Macmilan Press, 1970.

Hornby, As. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Cet. V; New York: Oxford University Press, 1995.

Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz I (Baerut: *Dār al-Kutub al-'Ālamiyah*, t.th.

Jalaluddin dan Abdullah Idi. *Filsafat Pendidikan*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1998.

Jenie, Umar A. *Paradigma dan Religiositas Perkembangan IPTEK*, dalam *Rekonstruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren, Religiusitas Iptek*, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer*, Cet. X; Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996.

Kaelinger, Fred N. *Fondation of Behaviral Research*, New York; Hold Rinehart and Winston, 1973.

Kalsen, Hans. *The Teori of Law*, Los Angles: Universiti of California, 1964.

Kansil, C.S.T. *Hukum Tata Negara Republik Indonesia*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1984.

Kattsoff, Louis O. *Elements of Philosophy*, diterjemahkan oleh Soejono Soemargono dengan judul *Pengantar Filsafat*, Cet. IV; Yogyakarta: tiara Wacana, 1989.

Khallaf, Abd. Wahhab. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, diterjemahkan oleh Noer Iskandar (et. al) dengan judul *Kaidah-Kaidah Hukum Islam, Ilmu Ushul Fiqh*, Cet. VII; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

_____. *Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, disadur oleh Wajidi Sayadi dengan judul *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada , 2001.

Khun, Thomas. *The Strukture Of Scientific Revolution*, Cicago: University Of Cicago Press, 1970.

Kuntowijoyo. *Muslim Tanpa Masjid, Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik Dalam Bingkai Srtukturalisme Transendental*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2001.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*, diterjemahkan oleh Ghufron A. Mas'adi dengan judul *Sejarah Sosial Ummat Islam*, Jilid III, Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

Lopa, Baharuddin. *Permasalahan Pembinaan Hukum Di Indonesia*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1987.

Madkur, Muhammad Salam. *al-Qaḍā' fā al-Islām*, diterjemahkan oleh A.M. Imran dengan judul *Peradilan Dalam Islam*, Cet. I; Jakarta: Bina Ilmu, 1989.

Mahfud, Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKIS, 1994.

Mas'adi, Ghufron A. *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.

Mu'allim, Amir dan Yusdani. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Cet. I; yogyakarta: UII-Press Indonesia, 1999.

Mubarok, Jaih. *Sejarah dan perkembangan Hukum Islam*, Cet. I; Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.

Mudhofir, Ali. Kamus, *Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi*, Cet. I; Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996.

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi IV, Cet. I; Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.

Muhaimin dan Abd. Mujib. *Pemikiran Pendidikan Islam, Kajian Filosofik dan Kerangka Dasar Operasionalnya*, Cet. I; Bandung: Trigenda Karya, 1993.

Mulkhan, Abdul Munir. *Paradigma Intelektual Muslim, Pengantar Filsafat Pendidikan Islam dan Dakwah*, Cet. I; Yogyakarta: SIPRESS, 1993.

Muslehuddin, Muhammad. *Fhilosophy of Islamic Law*, diterjemahkan oleh Yudian Wahyudi dengan judul *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis, Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Cet. II; Yogyakarta, Tiara Wacana, 1991.

Muttaqin, Dadang (ed.). *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia*, Edisi 2, Jakarta: UII Press, 1999.

Nasution, Andi Hakim. *Pengantar Ke Filsafat Sains*, Cet. I; Bogor: Litera Antar Nusa, 1989.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid Ialah, Cet. V; Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985.

Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*, Cet. IV; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

Nuh, Abd. Bin(et. al.). *Kamus Indonesia Arab Inggeris*, Cet. IV; Jakarta: Mutiara, 1959.

Partanto Pius A. dan M. Dahlan al-Barry. *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994.

Praja, Juhaya S. *Hukum Islam Di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, Cet. II; Bandung: Ramaja Rosdakarya, 1994.

Priedmann, W. *Legal Teori*, diterjemahkan oleh Muhammad Arifin dengan judul "Teori dan *Filsafat Hukum, Telaah Kritis Atas Teori-Teori Hukum*, Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Al-Qardhawi, Yusuf. *Ijtihād al-Mu'āṣir Baina al-Indibāṭ wa al-Infirāṭ*, diterjemahkan oleh Abu Barzani dengan judul *Ijtihad Kontemporer, Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, Cet. I; Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

_____. *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah Ma'a Naẓarāti taḥfīliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, alih bahasa oleh Achmad Syathori dengan judul *Ijtihad Dalam Syari'at Islam, Beberapa Pandangan Analitis Tentang Ijtihad Kontemporer*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1987.

Rafiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*, Cet. III; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.

_____. Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia, Cet. I; Yogyakarta: Gama Media, 2001.

Ramdhon. *Metodologi Ilmu Perbandingan Agama*, Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

Rasdiyanah, Andi. *"Pengelompokan Ilmu-Ilmu Agama Islam"*, Makalah yang disampaikan pada Lokakarya Kurikulum IAIN Alauddin tanggal 8 – 11 Juli 2001, Makassar: Panitia Lokakarya IAIN Alauddin, 2001.

Rasyid, Roihan A. *Hukum Acara Peradilan Agama*, Cet. VII; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

Redaksi Sinar Grafika, *GBHN 1999-2004*, Cet. I; Jakarta: Sinar Grafika, 1999.

Rosetam, St. (et. al.). *Hukum dan Syari'at Islam*, Jilid II, Cet. I; Jakarta: Kalam Mulia, 1992.

Rosyada, Dede. *Hukum Islam dan Pranata Sosial (Dirasah Islamiyah III)*, Cet. V; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.

Rusli, Nasrun. *Konsep Ijtihad al-Syaukānī: Relevansinya Bagi Pembaharuan Hukum Hukum Islam Di Indonesia*, Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

S. Attamimi, A. Hamid. *Peranan Keputusan Presiden RI. Dalam Penyelenggaraan Pemerintahan Negara*, Jakarta: Fakultas Pascasarjana UI., 1990.

Saefuddin, A.M. (et.al). *Desekularisasi Pemikiran, Landasan Islamisasi*, Cet. III; Bandung: Mizan, 1991.

Salim, Abd. Muin. *Fiqh Siyasah, Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Quran*, Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.

Sardar, Zianuddin. *Jihad Intelektual, Merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam, Kumpulan Tulisan Sardar Pada Majalah "Afkar Inquiry"*, yang diterjemahkan dan diedit oleh AE. Priyono, Cet. II; Surabaya: Risalah Busti, 2000.

Shiddiqi, Nourouzzaman. *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya*, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Sidharta, Bernard Arief. *Refleksi Tentang Ilmu Hukum*, Bandung: Mandar Maju, 1999

Simorangkir, J.C.T. (et.al). *Kamus Hukum*, Cet. VI; Jakarta: Sinar Grafika, 2000.

Soekamto, Soejono. *Kamus Sosiologi*, Cet. I; Jakarta: Rajawali Press, 1983.

_____. *Fungsi Hukum dan Perubahan*, Bandung: Alumni, 1981

Suhartono, Suparlan. *Konsep Dasar Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Ujung Pandang: Program Pascasarjana UNHAS, 1997.

Sunggono, Bambang, *Metodologi Penelitian Hukum*, Cet. III; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.

Syaltut, Mahmud. *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, diterjemahkan oleh Abdurrahman Zain dengan judul *Islam Aqidah dan Syari'ah*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Amani, 1986.

Syarifuddin, Amir. *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Cet. II; Padang: Angkasa Raya, 1993.

_____. *Ushul Fiqh*, Jilid II, Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Tim Penulis Rosdakarya, *Kamus Filsafat*, Cet. I; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995.

Tim Penyusun Ensiklopedia Indonesia, *Ensiklopedia Nasional Indonesia*, Jilid II, Cet. II; Jakarta: Citra Abadi, 1994.

Titus, Harold H. (et. al.). *Living Isspes In Philosophy*, alih bahasa oleh H.M. Rasyidi dengan judul *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Usman, Iskandar. *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Usman, Suparlan. *Hukum Islam Asas-Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia*, Cet. I; Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.

Wahid, Abdurrahman. *"Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan"*, dalam *Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktek*, Cet. II; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.

Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Mazhab Negara, Kritik Atas Poltik Hukum Islam Di Indonesia*, Cet. I; Yogyakarta: LKIS, 2001.

Yafie, Ali *"Ke Arah Kontekstualisasi Fiqh"* dalam *Mimbar Hukum*, No. 13 (Jakarta: al-Hikmah, 1994), h. 36.

_____. *Menggagas Fiqh Sosial dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*, Cet. III; Bandung: Mizan, 1995.

Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990.

Yusriyadi, *Alternatif Pemikiran Tentang paradigma Ilmu Hukum Indonesia, dalam "Wajah Hukum Di Era Reformasi"*, Cet. I; Bandung: Citra aditya Bakti, 2000.

Zein, Satria Effendi M. *"Metodologi Hukum Islam"*, dalam Amrullah Ahmad (et. Al), *Dimensi Hukum Dalam Sistem Hukum Nasional*, Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

BIODATA PENULIS

Muhtadin Dg. Mustafa merupakan dosen PNS di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu. Ia menempuh pendidikan di Madrasah Tsanawiyah Al-Khairaat Ternate tahun 1986 dan Madrasah Aliyah Al-Khairaat Pusat Palu tahun 1989. Setelah itu, ia melanjutkan studi S1 pada Jurusan Aqidah Filsafat di IAIN Alauddin di Palu dan S2 pada Konsentrasi Syariah di IAIN Alauddin Makassar. Ia pun telah berhasil menyelesaikan studi doktoralnya (S3) dalam bidang Syariah pada universitas yang sama yang ketika itu sudah berubah menjadi UIN Alauddin.

Sebagai seorang dosen, ia telah menulis sejumlah penelitian dan jurnal terpublikasi. Di antaranya: *Wacana Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, Suatu Gagasan Penerapan Hukum Pidana Islam* (DIPA STAIN Datokarama Palu Tahun 2008); *Pemberdayaan Yurisprudensi Sebagai Sumber Hukum Islam (Analisis Fungsional Dalam Rangka Optimalisasi Kinerja Hakim di Indonesia)*, (Jurnal Hunafa Vol. 1 No. 1/2004); *Memahami Karakteristik Hukum Keluarga dalam Sistem Hukum Islam* (Jurnal Rausyan Fikr Vol. 6 No. 2/2010); *Peran Tasawuf dalam Penyebaran Ajaran Islam: Telaah Sejarah Metode Dakwah Ulama*