

HAKIKAT HUKUM ISLAM: ANTARA *DIVINE LAW* DAN *MAN-MADE LAW*

Imam Syaukani¹

Balitbang Kemenag RI

ABSTRACT

This word tried to describe the debate surrounding the concept of Islamic law as the law of God (divine law) and man-made laws (man-made law) as well. Studying this is important to bridge the depression of some Muslims who want to apply Islamic law in Indonesia. So far there has been no clear framework how Islamic law which is believed that come from God, so it's sacred and must be applied in the context of a fully indonesian profane. Political and legal sistems that do not make Islam the sole source of inspiration to make intelligent Muslims,it should be well understood in the context of Islamic law such as this. Reinterpretation of the concept of Islamic law and placing proper position between divine law and man-made law would be an option offered by this word.

Kata-kata Kunci :

Hukum Islam, Divine Law, Man-Made Law

PENDAHULUAN

Sebagian ilmuwan mengategorikan hukum Islam sebagai *divine law* karena aturan-aturan yang ada di dalamnya dibuat langsung oleh Tuhan untuk mengatur kehidupan manusia di dunia. Pengertian seperti itu adalah pengertian yang lazim dipahami selama ini. Bila kita perhatikan pengertian di atas betul-betul menempatkan hukum Islam sebagai entitas yang murni bersifat *top down* dan melepaskan aspek-aspek historis-sosiologisnya, sebagaimana yang dapat kita pahami pula dari kutipan di bawah ini:

“Konsep hukum menurut ahli fiqih pada dasarnya terletak di atas ide bahwa hukum itu bersifat keagamaan. Sejak periode paling awal sejarah Islam, hukum telah dipandang sebagai keluar dan merupakan bagian dari syari’ah. Adapun syari’ah sebagaimana telah dijelaskan, adalah pola tingkah laku manusia yang diatur oleh Allah SWT. Konsep hukum seperti itu sejalan dengan pandangan bahwa hukum itu harus bersumber langsung atau tidak langsung dari wahyu Tuhan yaitu al-

Qur’an dan penjelasannya dari Nabi Saw. yang disebut Sunnah.” (Soejoeti, 2001:23-24).

Bila kutipan di atas dikaitkan dengan politik, maka itulah yang disebut dengan nomokrasi negara Islam (Azhary, 1992). Sifat nomokratis negara Islam menunjukkan kepercayaan terhadap sumpremasi hukum suci yang menjadi “sumber otoritas pemerintahan.” Peraturan suci seperti itu secara inheren memiliki karakter supernatural dan yang luar biasa (*supernatural and extraordinary character*). Ikatan-ikatan penyatuan antara agama dan negara, dan supremasi hukum suci yang berasal dari kehendak Tuhan secara bersama-sama menegaskan kembali kewajiban setiap hamba untuk taat kepada-Nya. Menurut Khadduri:

Warga negara Islam adalah hamba Allah (*‘ibâd Allâh*) dan hukum-hukumnya adalah hukum suci, karena ia berasal dari Allah, tidak diterapkan dan dibuat oleh manusia. Hukum suci seperti itu adalah pasti benar dan manusia hanya bisa mematuhi karena Allah lebih tahu dari otoritas manapun terhadap kebutuhan-

kebutuhan hamba-Nya. Dalam usahanya untuk menaati hukum, manusia menyadari akan tujuan-tujuan agamanya. Karenanya, hukum dalam Islam memiliki karakter sebagai sebuah kewajiban religius. Pada waktu yang sama ia juga memberikan dukungan politik bagi agama Islam.

PEMBAHASAN

Pada kenyataannya hukum Islam merupakan perintah Tuhan dan karenanya bersifat mengikat sebagai sebuah cita-cita agama yang berbeda dengan hukum buatan manusia (*man-made law*) dan dianggap sebagai sebuah fenomena sosial yang tunduk pada kebutuhan-kebutuhan manusia dan nilai-nilai. Karena alasan itulah "*hukum dalam pandangan pemikir-pemikir Muslim pada kenyataannya bukanlah termasuk kajian yang independen dan empiris...*" (Gibb, 1969:61). Sebagai implikasi dari kedua faktor tersebut, yakni sifat sucinya dan ikatan yang kuat dengan tradisi-tradisi lama, hukum Islam berkembang menjadi sebuah hukum yang statis yang bisa dianggap menjadi penghalang bagi terjadinya perubahan. Inilah syari'ah yang mendominasi pemikiran dan kesadaran para generasi Muslim berikutnya dan dianggap sebagai sumber serta bentuk tertinggi hukum yang berisi moral, etika dan nilai-nilai religius (Gibb, Harold Bowen, t.t.).

Padahal menurut Muhammad `Abid al-Jabiri dalam *al-Dîn wa al-Dawlah wa Tathbîq al-Syarî'ah* (al-Jabiri, 2001:36) aspek historis-sosiologis hukum Islam penting untuk bisa dipahami secara baik, karena melalui aspek inilah kita akan terbantu dalam memahami ayat-ayat hukum yang terdapat dalam al-Qur'an. Selanjutnya al-Jabiri menjelaskan, hukum Islam itu dibangun di atas tiga pilar yaitu: penghapusan (*naskh*), sebab-sebab turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*) dan tujuan-tujuan syari'ah (*maqâshid al-syarî'ah*). Bila kita perhatikan, dua dari pilar tersebut, yaitu *naskh* dan *asbâb al-nuzûl* berkaitan erat dengan aspek historis-sosiologis dari hukum Islam. Artinya, kendati hukum Islam dipahami sebagai hukum ketuhanan bukan berarti ia meninggalkan keunikan dan kekhasan tempat di mana kitab suci (al-Qur'an) itu diturunkan, serta situasi dan

kondisi budaya yang harus diadaptasinya. Dalam hal ini, tesis Weber yang mengatakan bahwa hukum ketuhanan merupakan hukum yang paling kreatif karena berangkat tanpa preseden (Rahardjo, 1985:51), patut kita pertanyakan bersama. Bila itu dikaitkan dengan hukum Islam, apakah dalam hal ini hukum Islam tergolong hukum yang paling kreatif karena berangkat dari ruang hampa?

Berkaitan dengan pertanyaan di atas, pada kesempatan ini, penulis dengan berat hati berpendapat bahwa hukum Islam tidak bisa dikategorikan sebagai hukum yang sepenuhnya paling kreatif dalam pengertian Weber. Karena ternyata, aturan-aturan hukum yang terdapat dalam al-Qur'an muatan materinya berangkat dari realitas masyarakat yang sudah ada. Hukum Islam, sebagai sebuah studi tidak dapat dilepaskan secara total dengan latar belakang historisnya. Hukum Arab pra-Islam, hukum Adat yang bersifat kesukuan dan primitif dan mengatur kehidupan, sistem sosial dan nilai-nilai moral masyarakat Arab, adalah merupakan seperangkat hukum yang bersifat konservatif dan statis, dan juga merupakan warisan dari generasi ke generasi (Khadduri, 1985:17). Meskipun Islam sebagai sebuah keyakinan baru mengklaim bahwa ia telah memperkenalkan sebuah keyakinan yang berbeda dengan sunnah (tradisi) nenek moyang bangsa Arab, tetapi hal itu secara pasti tidaklah mengarah pada penggantian secara total terhadap sunnah yang berlaku sebelumnya (Khadduri, 1985:18). Islam mengubah cara hidup orang Arab secara drastis. Namun, walaupun demikian, Islam juga mengakomodir elemen-elemen konservatif yang sangat dipegang teguh oleh bangsa Arab dari generasi ke generasi. Oleh karena itu, ajaran Nabi Muhammad dapat digolongkan pada dua kategori yang berbeda. *Pertama*, ajaran yang berupa seperangkat aturan-aturan, kebiasaan-kebiasaan, dan nilai-nilai yang diperkenalkan kepada bangsa Arab dan tidak memiliki akar dalam hukum adat bangsa Arab. Ajaran ini dikenal dengan hukum *ta'sisi* atau hukum-hukum yang dibentuk tanpa adanya preseden terlebih dahulu. *Kedua*, berupa seperangkat aturan-aturan yang diabdosikan dan diambil dari kebiasaan bangsa Arab pra-Islam yang dikenal dengan hukum *Emzai* atau hukum-hukum yang

sebelumnya eksis dan kemudian dibenarkan oleh nabi (Salahin, 2003:132).

Bila melihat kenyataan yang demikian, mestinya sejak awal hukum Islam memiliki warna empiris-fungsional yang sangat kuat. Disebut empiris-fungsional karena hukum Islam dalam bentuk ayat-ayat al-Qur'an yang sifatnya *direct law* pada saat itu diturunkan sebagiannya dalam rangka memberikan jawaban terhadap berbagai persoalan yang muncul saat itu, apakah itu melalui permintaan Rasul sendiri atau pertanyaan dari kalangan sahabat, atau diturunkan atas inisiatif Tuhan sendiri. Aspek historis-sosiologis inilah yang tampaknya coba dihilangkan oleh para ahli hukum Islam ketika hukum Islam tidak lagi menjadi kajian yang sifatnya praktis tetapi teoritis. Ini semakin diperparah ketika metode-metode yang dipakai dalam peng-*istinbath*-an hukum Islam cenderung mendukung proses pengabaian tersebut. Mohammed Arkoun adalah salah seorang sarjana Muslim kontemporer yang melihat kecenderungan di atas ketika ia melakukan "pembacaan ulang" (*i`âdah qirâah*) terhadap karya-karya klasik-skolastik seperti *al-Risâlah* al-Syâfi`î (Supena, M. Fauzi, 2002:119).

Arkoun melihat bahwa materi *al-Risâlah* umumnya membahas "asas-asas wewenang dalam Islam" (*al-siyâdah al-'ulyâ fi al-Islâm*), sehingga persoalan dasar yang terlontar meliputi "atas nama siapa", "atas nama apa" dan "dengan prosedur pembuktian yang bagaimana", suatu penilaian atas kebenaran atau kaidah hukum menjadi kaidah bagi manusia untuk berjalan di atas petunjuk dan keselamatan (*syarî'ah*). Menurut Arkoun, pertanyaan-pertanyaan ini menentukan prinsip pembacaan al-Qur'an dan hadits sebagai sumber wewenang, yang pada gilirannya dipahami sebagai instansi tertinggi yang dapat melegitimasi otoritas politis (*khalîfah*), otoritas yuridis (*qâdhi*) dan otoritas intelektual (ulama atau *faqîh*). Oleh karena itu, obyek persoalan yang dibahas dalam *al-Risâlah* tidak sepenuhnya bersifat epistemologis, tetapi juga historis-politis dan linguistik sekaligus. *Grand theory* dalam bentuk "asas-asas otoritas tertinggi" (*asâs al-siyâdah al-'ulyâ*) ini selanjutnya dapat diklasifikasikan pada empat

persoalan. *Pertama*, wewenang agama. *Kedua*, posisi al-Qur'an sebagai sumber eksplisit norma-norma yang didasari oleh wewenang Ilahi, prinsip pembacaan dan prosedur penyusunan. *Ketiga*, Sunnah dan wewenang Nabi. *Keempat*, prosedur pengembangan oleh manusia dan kepatuhan kepada wewenang meliputi *ijmâ`* (konsensus umat), ijtihad dan cara-cara pokoknya: *qiyâs*, *istihsân*, *ikhtilâf* (divergensi). Dengan demikian, ciri-ciri formal *al-Risâlah* ini menunjukkan adanya campur tangan suatu nalar yang bergerak dalam korpus yang terbatas (al-Qur'an dan hadits) diarahkan pada pemahaman yang transendental (*Ilâhîyah*) (Arkoun, 1986:61).

Begitu kuatnya orientasi transendental ini sehingga menurut Arkoun pemikiran al-Syâfi`î telah memunculkan persoalan dialektika hubungan kebenaran dan sejarah, bahkan al-Syâfi`î sendiri punya andil besar dalam mengungkapkan metodologi nalar islami yang berfungsi sebagai strategi peniadaan kesejarahan tersebut. Dalam hal ini, al-Syâfi`î berusaha mensistematisasikan penalaran yuridis, yang diterapkan pada teks-teks formal (al-Qur'an dan hadits) secara terpisah dari pengalaman asli serta kebutuhan langsung, sehingga al-Syâfi`î menolak penalaran-penalaran pribadi (*ra'yu*, *istihsân*) yang memadukan tradisi hidup (*living tradition*) sambil menjauhkan diri secara relatif dari norma asal. Tidak cukup hanya dengan menanamkan hukum dengan nilai-nilai etika agama, al-Syâfi`î kemudian mentransendensikan aspek yuridis ini dengan menggunakan teknik-teknik formal untuk menyimpulkan kaidah-kaidah yuridis berdasarkan suatu korpus tertutup yang berisi ujaran-ujaran Ilahi dan Nabi dalam suatu metodologi hukum Islam. Inilah barangkali yang menyebabkan Lahmuddin Nasution dalam *Pembaharuan Hukum Islam dalam Mazhab Syâfi`î*, tidak menemukan alasan-alasan lingkungan domestik yang mempengaruhi proses perubahan ijtihad Imam al-Syâfi`î dari *qawl qadîm* ke *qawl jadîd*. Artinya, perubahan pendapat itu murni karena perbedaan dalam penggunaan sumber hukum dan metode yang dipakai. Adapun kasus yang dijadikan contoh adalah dalam penentuan zakat zaitun. Dalam *qawl qadîm* al-Syâfi`î mengatakan bahwa zaitun

wajib dizakati, berdasarkan dalil surat al-An'am:141 dan riwayat Umar. Sedangkan *qawl jadid* mendasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh al-Hakim dan al-Baihaqi (Nasution, 2001:207). kesimpulan tersebut sangat menarik karena selama ini seperti Mun'im A. Sirry dalam *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar* menganggap bahwa perubahan fatwa itu berkaitan erat dengan perbedaan lingkungan domestik yang dihadapi al-Syâfi'î. al-Syâfi'î tinggal di Iraq pada zaman kekuasaan al-Amin. Pada waktu itu, al-Syâfi'î terlibat perdebatan dengan ahli fiqih rasional Iraq. Di tengah perdebatan itulah, ia menulis buku yang berjudul al-hujjah yang secara komprehensif memuat sikapnya terhadap persoalan yang berkembang. Menurut Sirry, sementara ini para ahli hukum berkesimpulan bahwa munculnya *qawl qadim* dan *qawl jadid* merupakan tahapan dari perkembangan "kematangan" pemikiran al-Syâfi'î. Pandangan ini tidak benar, tetapi munculnya *qawl qadim* dan *qawl jadid* lebih sebagai suatu refleksi dari kehidupan sosial yang berbeda, sebagaimana juga dialami oleh dua Imam madzhab sebelumnya (sirry, 1995:106-107).

Menurut pengamatan Arkoun, hubungan kebenaran dan sejarah yang diperlihatkan al-Syâfi'î tersebut berada pada posisi yang tidak proporsional, karena seringkali al-Syâfi'î membahas masalah kebenaran (*haq*), tetapi ia tidak membahas sejarah sebagai sebuah disiplin khusus secara eksplisit. Pengacuan pada fakta atau tokoh bersejarah pun jarang. Fenomena ini sesuai dengan sudut pandang al-Syâfi'î yang cenderung berorientasi transenden, sehingga sejarah manusia tampaknya dianggap tidak begitu penting, bahkan sebelum wahyu al-Qur'an turun kondisinya dikaburkan, melantur dan negatif. Adapun setelah turunnya wahyu al-Qur'an, maka sejarah manusia harus dimurnikan dan diarahkan pada perintah-perintah dan larangan-larangan yang disampaikan Allah dan Rasul-Nya. Kepatuhan nalar sehat (*al'aql al-shahîh*) pada wewenang hukum Allah itu begitu kuat sebagaimana tercermin dalam ungkapan al-Syâfi'î seperti "jika Allah menghendaki," "Allah Maha Tahu" dan sebagainya. Dengan demikian, hubungan kebenaran dengan sejarah dalam pemikiran al-Syâfi'î bersifat satu arah.

Al-Qur'an adalah *kalâm* Allah yang turun mengenai sejarah umat manusia dan al-Qur'an tidak berhutang apapun kepada sejarah manusia. Al-Qur'an malahan mencatat sejarah manusia dalam perputaran waktu eskatologis karena segala tingkah laku di dalam kehidupan ini (*al-dunyâ*) hanya memiliki makna sebenarnya dalam kehidupan lain (*âkhirah*). Inilah syarat-syarat keshahihan setiap campur tangan suatu wewenang manusia di dalam bidang hukum (Arkoun, 1986:75)

Analisis yang ditorehkan Arkoun menggugah kesadaran penulis bahwa tampaknya pemahaman tentang otensitas dan otoritas hukum Islam sebagai *divine law* atas *man-made law* adalah juga berangkat dari prinsip-prinsip di atas. Padahal, sebagaimana telah dipaparkan di muka, melepaskan al-Qur'an dari realitas sejarah masa lalu bangsa Arab pra-Islam adalah sangat tidak mungkin. Sama tidak mungkinnya juga kita membatasi diri dari eksistensi *man-made law*. Sesungguhnya, bila kita jujur melihat sejarah hukum dari masa lalu hingga sekarang, tidak ada satu sistem hukum pun di dunia ini yang secara mandiri muncul begitu saja tanpa melalui proses kritik dan penyesuaian-penyesuaian dengan sistem hukum yang lain. Menurut Rene David dan John E.C. Brierley dalam buku yang berjudul *Major Legal Sistem in the World Today: An Introduction to the Comparative Study of Law* mengungkapkan, bahwa saat ini di dunia hidup empat rumpun sistem hukum dominan, yaitu rumpun hukum *romano-germanic*, rumpun hukum sosialis, rumpun hukum *common law*, dan rumpun hukum lain (seperti hukum Islam, India, China, Jepang, dan Afrika). (David, John E.C. Brierley, 1985)

Bahkan, menurut A. Qodri Azizy dalam bukunya *Eklektisme Hukum Nasional* memaparkan bahwa sistem-sistem hukum itu saling pengaruh-mempengaruhi dalam pengertian saling memanfaatkan. Tidak soal sistem hukum mana yang lebih dahulu mempengaruhi atau dipengaruhi, itu sesungguhnya tidak terlalu penting. Karena, yang terpenting bagi ahli hukum adalah, bagaimana hukum yang mereka bentuk dapat memberikan manfaat bagi proses transformasi masyarakat kepada yang lebih baik (Azizy,

2002:87-103). Dengan perkataan lain, bila kita kaitkan dengan perbincangan kita sebelumnya tentang hukum Islam sebagai *divine law* dan *man-made law* --- atau mengutip istilah A. Qodri Azizy --- hukum umum atau hukum sekuler, keduanya tidak tepat bila terus didikotomikan sebagai entitas yang saling bermusuhan. Untuk itu, alangkah menarik bila kita mencermati analisis George Makdisi:

In the Middle Ages, the development of the English common law showed certain similarities with that of Islamic law. Both legal systems were indigenous, national laws; both were based on custom; unlike civil (Roman) law and canon law, they were not codified laws; each in its own peculiar way was a judge-made law, following a case-law method, and the courts of each were characterized by a jury system of sworn witnesses, familiar with the facts of the case. (Makdisi, 2002:93-94).

Dari kutipan di atas nyata benar bahwa ada kemiripan-kemiripan dalam proses pengembangan awal antara hukum Islam dan tradisi *common law*. Kendatipun menurut Wael B. Hallaq dalam tulisannya berjudul *The Logic of Legal Reasoning in Religious and non-Religious Cultures: the Case of Islamic Law and the Common Law* dikatakan:

All in all, Islamic law can be described as more "logical" than common law...This seemingly positive characteristics of "logicism" has cost Islamic law a hinhg prise, manifesting it-self in drastic reforms in the modern era, including the wholesale borrowing of European codes to replace the inoperative traditional laws. (Hallaq, 1985:98)

Apa yang dikemukakan oleh Hallaq, bukan saja kaitan hukum Islam dengan logika, namun juga sekaligus menunjukkan bahwa hukum Islam sudah menjadi biasa untuk terbuka terhadap perubahan sesuai dengan perkembangan tuntutan. Hal ini juga erat sekali kaitannya dengan kebiasaan atau adat istiadat kedaerahan atau negara, sehingga tidak aneh kalau ada kejadian bahwa hukum Islam menampakkan perbedaan antara yang ada di satu negara dan yang ada di negara lain,

khususnya untuk hal-hal yang berkaitan dengan muamalat. Dengan perkataan lain, eklektisisme (*tafiiq*) antara hukum Islam dan sistem hukum lain adalah alamiah saja sifatnya. Seperti dalam kasus hukum dagang, W. Montgomery Watt mengatakan bahwa pada awal-awal perkembangan Islam dan setelah penyebarannya ke Eropa agama Islam selalu menghasilkan atmosfir yang kondusif terhadap perdagangan. Atmosfir yang kondusif itu tidak semata-mata dalam pengertian lingkungan perdagangan tetapi juga aspek-aspek legal yang mendukung aktivitas perdagangan tersebut baik dalam tataran filosofis maupun praktisnya (Haqqi, 1999). Pada saat itulah, terjadi proses pengadopsian dari hukum Islam ke dalam hukum Barat, yang oleh De Santillana dalam *The Legacy of Islam* sebagai kebaikan yang abadi dari hukum Islam kepada hukum Eropa.

Sebaliknya, menurut A. Qodri Azizy mengungkapkan, bahwa hukum Islam yang mengadopsi adat kebiasaan lokal atau nasional secara umum sehingga sangat mungkin terpengaruh oleh hukum Barat dalam suatu negara atau daerah, khususnya Eropa, setelah melepaskan diri dari zaman kegelapan (*dark age*) melalui *Renaissance* dan dibarengi dengan kemajuan pesat dalam hampir semua bidang. Eropa mulai menjajah bangsa-bangsa di Timur yang tidak sedikit beragama Islam. Bahkan kasus negara Turki yang tidak secara langsung dijajah oleh Eropa, ketika Eropa mulai maju. Turki sudah mengadopsi beberapa ketentuan hukum yang sudah berlaku di Eropa. Bahkan pembaharuan hukum di banyak negara yang mayoritasnya beragama Islam juga berorientasi pada sistem hukum di Barat, baik dari rumpun *Roman Law Sistem* maupun dari rumpun *Common Law Sistem*. Banyak contoh dapat kita tunjukkan, seperti negara-negara Timur Tengah, termasuk Turki, Pakistan, Indonesia, Malaysia, dan lainnya (Azizy, 2002:102). Negara-negara ini ketika memulai modernisasi juga tidak lepas dari tradisi kemajuan hukum di Barat. Bahkan, dengan membawa nama *siyâsah syar`iyah* yaitu kewenangan pemerintah untuk melakukan kebijakan yang dikehendaki kemashlahatan, melalui aturan-aturan yang tidak bertentangan dengan agama, meskipun tidak ada dalil tertentu (Khallaf, 1994:6-7), negara-negara ini telah

memproduksi *qânûn* dalam rangka lebih menjamin pengaturan masyarakat secara lebih baik sehingga tercapai kemaslahatan bersama. Alhasil, menurut Azizy, perkembangan di dunia telah terjadi dan akan selalu terjadi eklektisisme dalam sistem hukum.

Dari apa yang telah dipaparkan di atas, tampaknya Azizy mencoba untuk meleraikan ketegangan yang tidak perlu antara hukum Islam dengan hukum sekuler, atau antara *divine law* dan *man-made law*. Dengan kata lain, mengapa umat Islam harus takut untuk mengkompromikan antara hukum Islam dan hukum sekuler padahal sejarah telah membuktikan selama ini tidak ada masalah. Tentunya, yang dimaksud kompromi di sini dalam pengertian bahwa aspek-aspek yang dikompromikan tidak bertentangan dengan sifat dasar hukum Islam yang berorientasi keagamaan. Inilah yang paling sulit, karena selama teoritisasi hukum Islam lebih melihat hukum Islam sebagai pengejawantahan dari *kalâm* Allah yang abadi, selama itu pula proses-proses kompromi itu tidak akan pernah terjadi. Karena banyak pengalaman bahwa proses eklektisisme kerap mengalami kegagalan karena konsep-konsep dasar dari beberapa sistem hukum yang akan dieklektisiskan tidak diselesaikan terlebih dahulu. Dalam hal ini, berkaitan dengan pembangunan hukum nasional, penulis setuju dengan Bushtanul Arifin bahwa satu hal penting untuk dilakukan segera adalah penyamaan bahasa hukum dari tiga sistem hukum yang ada di Indonesia (Adat, Islam, dan Barat) (Arifin, 1996:41). Oleh karena itu, menurut penulis, diperlukan pergeseran paradigma di dalam memahami apa yang disebut hukum Islam itu.

Bila kita perhatikan, pemahaman terhadap hakikat hukum Islam sebagai *divine law* lebih dilihat dari tataran sumber atau asal-muasal hukum itu dibentuk, tidak dilihat dari aspek tujuan hukumnya (*maqâshid*). Artinya, asalkan suatu produk hukum disarikan dari al-Qur'an dan hadits serta ditambah dengan kemas simbol-simbol Islam --- tanpa mempertimbangkan aspek teleologis hukum yaitu doktrin atau studi mengenai tujuan akhir dari hukum (Alexander, 1983:1-2) tersebut --- langsung saja dianggap sebagai hukum Islam.

Pemahaman seperti itu menurut penulis, telah membuat apa yang disebut dengan hukum Islam itu terkukung dalam dunia idealnya. Dalam kerangka berpikir seperti inilah, penulis setuju dengan apa yang dikemukakan oleh al-Jabiri sebelumnya bahwa pilar-pilar hukum Islam ada tiga, yakni *naskh*, *asbâb al-nuzûl* dan *maqâshid al-syarî'ah*. Artinya, hukum Islam yang baik harus dibangun di atas kesadaran kesejarahan dan pastinya tujuan. Berkaitan dengan pilar yang disebutkan terakhir, para ahli ushul telah merumuskan bahwa ada lima tujuan disyariatkan hukum Islam, yaitu dalam rangka memelihara agama (*hifzh al-dîn*), memelihara jiwa (*hifzh al-nafs*), memelihara akal (*hifzh al-'aql*), memelihara keturunan (*hifzh al-nasl*), dan memelihara harta (*hifzh al-mâl*). Pada kesempatan ini penulis tidak akan memerinci mengenai kelima tujuan syariah itu, tetapi secara umum masalah *maqâshid al-syarî'ah* akan penulis gunakan untuk melihat hukum Islam dari sisi yang berbeda dari sebelumnya.

Menurut hemat penulis (Syaukani, 2003), masalah *maqâshid al-syarî'ah* adalah satu faktor penting untuk mengetahui identitas suatu hukum. Apakah hukum itu bernuansa islami atau tidak dapat dilihat dari aspek ini. Analisis ini tidak mengada-ada karena bila kita lihat sejarah, kita akan banyak menemukan kasus-kasus yang semestinya tidak harus terjadi. Di Sudan misalnya, pada masa pemerintahan rezim Numeiri (1969-1985) telah diberlakukan tindak kekerasan dan hukuman badan kepada anggota masyarakat yang dianggap melanggar hukum dan terhadap lawan-lawan politiknya tanpa melalui proses peradilan dengan mengatasnamakan Islam dan hukum Islam (Safwat, 1988:231-232). Akibatnya, alih-alih ingin menciptakan ketentraman malah menuai sebaliknya. Dari contoh kasus tersebut, maka memandang hukum Islam semata-mata dari sumber dan labelnya (*mashâdir al-ahkâm*) *an sich* dan mengabaikan aspek-aspek tujuan hukumnya (*maqâshid al-ahkâm*), yakni terciptanya ke-*mashlahat*-an bagi segenap manusia, akan menjadikan pemahaman kita terhadap apa yang disebut dengan hukum Islam itu sangat sempit. Padahal aspek *maqâshid* dan *mashlahah* menurut Imam Mâlik dengan *mashlahat mursalah*-nya lebih penting daripada

semata-mata mempertahankan sumber. Adapun menurut Muhammad 'Abid al-Jabiri, atas nama kemashlahatan, teks yang eksplisit dan definitif (*qath'î*) sekalipun dapat ditinggal jika situasi tertentu memang menuntut penundaan (al-Jabiri, 2001:5-6). Sementara itu, Muhammad ibn Ashûr (1978) menegaskan bahwa tujuan tertinggi dari syari'ah adalah realisasi keadilan (*mashlahah*) dan penolakan terhadap kejahatan (*mafsadah*).

Dalam rangka mewujudkan idealisme tersebut, kita bisa memanfaatkan beragam sumber hukum tanpa harus membatasi diri pada al-Qur'an dan hadits, melalui apa yang disebut dengan ijtihad. Ini sangat dimungkinkan, bahwa memang benar al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam pertama dan paling utama tidaklah memuat seluruh persoalan-persoalan hukum, akan tetapi, ia memberikan konsep-konsep umum yang mungkin bisa diterapkan dalam merealisasikan hukum, termasuk empat wilayah berbeda yang mungkin secara langsung berhubungan dengan permasalahan-permasalahan hukum (*legal subjects*): (a) dalam pengertian terminologi hukum secara ketat, terdapat ayat yang mungkin bisa diterima sebagai referensi-referensi hukum; (b) anjuran yang bersifat etis dan moral yang telah dijelaskan oleh para *qâdhi* dan para *fuqahâ* mungkin bisa dijadikan sebagai sebuah sumber hukum; (c) berdasarkan keterangan al-Qur'an bahwa *ahl al-kitâb* mematuhi hukum Allah yang diturunkan pada mereka sebelum kedatangan Islam, maka para ahli hukum tanpa ragu juga mengaplikasikan hukum yang diturunkan pada *ahl al-kitâb* sebelum kedatangan Islam; dan (d) hukum Islam, sebagai hukum suci dan berasal dari Tuhan Yang Maha Kuasa melingkupi seluruh persoalan-persoalan dan permasalahan-permasalahan yang mungkin dihadapi manusia.

Langkah-langkah di atas bisa saja dilakukan, asal saja produk hukum yang kita rumuskan itu harus tetap dalam bingkai "realisasi kebaikan dan penolakan terhadap kejahatan" dan --- meminjam analisis sosiologi hukum --- "sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat". Bila ini telah terpenuhi maka semestinya umat Islam se-cara obyektif dapat menerimanya, dan ikut serta bertanggung jawab untuk menegakkannya. Bahkan, menurut

penulis, secara epistemologis ia tidak bisa lagi dianggap sebagai hukum non-Islam, sekuler atau apapun namanya, tetapi bisa diadopsi sebagai bagian dari hukum Islam. Dengan kata lain, tanpa bermaksud menafikan rumusan dari hukum Islam yang telah ada, "*sebuah produk hukum (man-made law) kendati tidak berlabel Islam tetapi dapat membantu tercapainya tujuan-tujuan syariah seperti telah disinggung di atas, ia pada hakikatnya hukum Islam juga*". Maka makna *a contrario*-nya (*mafhum mukhâlafah*) adalah "*sebuah produk hukum kendati berlabel Islam tetapi tidak bisa membantu tercapainya tujuan-tujuan syariah, pada hakikatnya ia bukan hukum Islam*." Pemaknaan seperti ini mengajak kita untuk melihat hukum Islam dari sisi pragmatismenya juga, karena akal sehat kita sulit bisa menerima ketika sebuah produk hukum yang katanya bersumber dari al-Qur'an dan hadits memperkenankan suami untuk melakukan kekerasan kepada istrinya. Atau, membatasi gerak perempuan dalam dunia publik hanya semata-mata alasan melindungi mereka.

KESIMPULAN

Penulis melihat, bila pemahaman hukum Islam sebagaimana telah diutarakan di atas bisa diterima, sejak saat ini mestinya tidak ada lagi pertentangan antara apa yang disebut dengan hukum Islam dan hukum non-Islam (hukum negara misalnya) atau antara *divine law* dan *man-made law*. Keduanya bisa dilaksanakan secara bersama-sama dan terintegrasi dalam menciptakan ke-*mashlahat*-an bagi segenap lapisan masyarakat. Penulis yakin, pemahaman terhadap hakikat hukum Islam "gaya baru" itu akan terasa "aneh" bagi kebanyakan umat Islam, terutama mereka yang selama ini terbiasa memahami hukum Islam semata-mata dari sisi sumber hukumnya, bukan tujuannya. Lebih dari itu, penulis berharap pendekatan terhadap hukum Islam di atas dapat dijadikan jalan tengah bagi kelompok yang mendukung formalisme hukum Islam dan kelompok yang mendukung deformalisme hukum Islam, sehingga keduanya tidak terjatuh pada titik ekstrim yang dapat merugikan Islam sendiri. Dengan demikian, aspek khusus yang menonjol

(*distinctive features*) dari hukum Islam, yaitu bahwa hukum Islam bersifat teoritis, etis dan tidak bersifat empiris runtuh dengan sendirinya (Paydar, 2003:132). Dan ini bermanfaat untuk mentransformasikan hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional secara lebih elegan.

DAFTAR PUSTAKA

- Alexander, Frank S. (1983, 27 September). *Three Fallacies of Contemporary Jurisprudence*. Wake Forest University. Hal 1-2.
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. (2001). *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah (al-Dîn wa al-Dawlah wa Tathbîq al-Syar'iyah)*. (Terj. Mujiburrahman). Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Arifin, Busthanul. (1996). *Pelebagaian Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Arkoun, Mohammed. (1986). *Târikhîyah al-Fikr al-'Arabî al-Islâmî*. Beirut: Markaz al-Inma.
- Azhary, Muhammad Tahir. (1992). *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-Prinsipnya dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya Pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Azizy, A. Qodri. (2002). *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media.
- David, John E.C. Brierley. (1985). *Major Legal Sistem in the World Today: An Introduction to the Comparative Study of Law*. London: Stevens & Sons.
- Gibb, H.A.R. (1969). *Mohammedanism: An History Survey*. London: Oxford University Press.
- Gibb, Harold Bowen. (t.t.). *Islamic Society and the West*. Vol 1 Londo, New York, Toronto: Oxford University Press.
- Hallaq. Wael. B. (1985-1986). *The Logic of Legal Reasoning in Religious and non-Religious Culture: the Case of Islamic Law and the Common Law*.
- Haqqi, Abdurrahman Raden Aji. (1999). *The Philosophy of Islamic Law of Transaction*. Kuala Lumpur: Univision Press.
- Khallaf, 'Abd al-Wahhab. (1994). *Politik Hukum Islam (al-Siyâsah al-Syar'iyah)*. (Terj. Zainuddin Adnan). Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Nasution, Lahmuddin. (2001). *Pembaharuan Hukum Islam dalam Madzhab Syâfi'î*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Paydar, Manouchehr. (2003). *Legitimasi Negara Islam: Problem Otoritas Syari'ah dan Politik Penguasa (Aspects of the Islamic State: Religious Norms and Political Realities)*. (Terj. M. Maufur el-Khoiry). Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Rahardjo, Satjipto. (1985). *Beberapa Pemikiran tentang Ancangan Antar Disiplin dalam Pembinaan Hukum Nasional*. Bandung: Sinar Baru.
- Safwat, Safiya. (1988). *Islamic Law in The Sudan*. London dan New York: Routledge.
- Sirry, Mun'im. A. (1995). *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Soejoeti, Zarkowi. (2001). *Pengantar Ilmu Fiqih*. Yogyakarta: Gema Media
- Supena, M. Fauzi. (2002). *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media.
- Syaukani, Imam. (2003, 23 Januari-5 februari). *Rekonseptualisasi Hukum Islam*. Panjimas. No. 09.