

MENGUKUR DAYA PAKSA HUKUM DALAM ISLAM

Holirur Rahman

(Dosen STIT Syaichona Cholil Bangkalan, Komplek PP Syaichona Cholil Jl.
K.H Cholil I/6 Bangkalan)

Abstract:

The main characteristic of a law is capacity to force included Islamic law. Islamic law has God (*rabbaniyah*) as its source to people (*insâniyah*), that all aspects related with people concerned by Islamic law. When Islamic law is in confrontation with nation context, so a khilafah or a power that sides with the benefit and avoids *kemafsadatan*. It is the first and main purpose of force capacity in Islamic law. Dialectical thinking about Islam in substantif and formality becomes the irrefutable reality. The first way to make Islamic law becomes *rahmatan li al-‘âlamîn* is actualization from Islamic law that becomes a togetherness increases people life to be better in all domain both internal and external domain.

Key Words:

Hukum Islam, *insâniyah*, *Ilâhiyah*, daya paksa, *tawhîd*, dan
Tauhid Sosial

Pendahuluan

Di antara ciri khas hukum Islam ialah bersifat *insâniyah*.¹ Dari karakter ini memberikan pemahaman bahwa hukum Islam pada dasarnya berangkat dari pemenuhan dan perhatian kepada kebutuhan manusia. Pemenuhan tersebut terkait dengan diri, ruh, akal, *aqîdah*, *fikrah*, usaha, pahala, dan siksa baik individu maupun sosial kemasyarakatan. Sehingga pada prinsipnya semua itu dapat memberikan manfaat bagi seluruh manusia.

¹Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Semarang: PT. Pustaka Rizqi Putra, 2001), hlm 142.

Syarī'ah telah menjadikan manusia sebagai sumber perhatian segala hukum. Segala metode pembentukan hukum Islam baik al-Qur'ân, sunnah Rasûl, *ijmâ'*, *qiyâs* dan segala cara yang lain, juga menetapkan manusia menjadi objek kajiannya. Begitu besar perhatian al-Qur'ân hingga menjadikan manusia sebagai asas dan sumber kemudian menjadikan *washilah* (cara) dan *ghayah* (tujuan) serta menjadikannya objek pembahasan. Hal itu memberikan pengertian bahwa segala hal yang terkait dengan manusia menjadi perhatian Islam. Oleh karena itu, pernyataan kesempurnaan Islam sebagai sebuah ajaran yang memberikan pedoman bagi umatnya akhirnya menghasilkan aturan-aturan yang harus diikuti, baik secara keyakinan (*aqidah*), *amaliyah* (*syar'iyah*) mapapun secara kesopanan (*akhlâq*). Begitu besar kekuasaan agama dalam mengatur umatnya, lebih besar daripada sebuah negara yang hanya pada lingkup kawasan tertentu. Walhasil kewenangan agama melampaui batas-batas wilayah tertentu.

Di sisi lain, kesempurnaan *syarī'ah* Islam hanya dipahami secara substantif. Pemahaman substantif ini pada gilirannya dapat menghasilkan sekularisme. Hal ini juga dapat terkait juga dengan klasifikasi privat dan publik serta klasifikasi agama dan negara. Ketika terjadi pemahaman seperti ini, maka hampir dipastikan tidak ada wilayah kewenangan bagi agama untuk mengatur masyarakat, baik secara individu, masyarakat maupun kenegaraan. Menindaklanjuti pemahaman tersebut kiranya perlu dikaji secara filosofis pemahaman daya paksa hukum dalam Islam. Hal ini nantinya dapat memberikan pemahaman yang komprehensif tentang keberadaan hukum Islam secara individu, masyarakat maupun negara.

Secara historis Islam memang punya saham besar dalam terbentuknya negara ini. Tetapi mau ke mana arah dan sistem kebijakan negara ini, tidak selalu ditentukan oleh pemilik saham mayoritas. Juga bukan ditentukan oleh agama mayoritas penduduknya. Dan tentu saja bukan dengan bentuk negara negara kapitalis atau bukan kapitalis. Para pejabat negara pemegang kebijakan itu memang muslim, tetapi ilmu yang bersarang di kepala mereka bukan ilmu Islam, melainkan ilmu kapitalis. Solusi-solusi dari mereka, nyaris tidak sesuai dengan *syarī'ah*. Jasadnya muslim tetapi

fikrahnya buatan luar. Oleh karena itu penegakan perlu kiranya mengacu terhadap *syarī'ah*.

Dari hal tersebut di atas terlihat jelas walaupun akan ada hukuman bagi orang yang berbuat dosa kelak di akhirat, namun hal itu tidak dapat menjadikan penghalang bagi manusia untuk melakukan perbuatan yang dapat merusak dan membahayakan kemaslahatan individu maupun kemaslahatan umum. Hal ini karena di antara manusia memiliki kekuatan dan kekuasaan, sementara orang yang lemah serta teraniya tidak mampu mengambil hak mereka. Karena alasan itulah diciptakan hukuman.²

Bentuk-Bentuk Penegakan Hukum dalam Fiqih

Secara prinsip *ulamâ' ushûl al-fiqh* menetapkan bahwa syarat pembebanan hukum ialah kemampuan *mukallaf* dalam melaksanakannya. Karenanya, sesungguhnya yang tidak sanggup dikerjakan oleh *mukallaf*, tidak boleh dibebani baik menurut *syara'* maupun akal. Dalam konsep global, *nash* al-Qur'ân juga mengharuskan kita mengerjakan segala sesuatu, sehingga kita tetap termasuk dalam kategori muslim. Dalam Surat al-Baqarah ayat 132, Allâh swt berfirman:

ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون

"*Sesungguhnya Allâh Telah memilih agama Ini bagimu, Maka janganlah kamu mati kecuali dalam memeluk agama Islam*".³

Ketika perintah yang *taklîfi* maupun yang *wadh'î* sudah ada, maka hal itu bagian dari usaha di dalam melaksanakan hukum Islam. oleh karena itu, bentuk-bentuk penegakan hukum dalam *fiqih* yang terkait dengan hukum *taklîfi* terbagi atas: (1) *Iftirâdh*, yaitu tuntutan Allâh swt pada *mukallaf* yang bersifat memaksa dengan berdasarkan dalil yang *qath'î*. Misalnya tuntutan untuk melaksanakan shalat dan membayar zakat. Ayat dan Hadîts yang mengandung tuntutan mendirikan shalat dan membayar zakat sifatnya *qath'î* (2) *Ijab* atau *wajib*, yaitu tuntutan Allâh yang bersifat memaksa kepada *mukallaf*

²Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat al-Tasyrî' wa Falsafatuhu* (Baerut: Dâr al-Fikr, 1994), hlm 372.

³Depag. RI., *Al-Qur'an dan Tejemahnya* (Bandung: Diponegoro, 2008), hlm. 6.

untuk melaksanakan suatu perbuatan, tetapi melalui dalil yang bersifat *dzanni*. Misalnya, kewajiban membayar zakat fitrah dan membaca al-Fâtiyah dalam shalat; (3) *Nadb* atau sunnah, yaitu tuntutan untuk melaksanakan suatu perbuatan yang tidak bersifat memaksa, melainkan anjuran, dalam arti bahwa orang yang meninggalkannya tidak dikenai hukuman, misalnya menuliskan hutang piutang; (4) *Ibâhah*, yaitu pilihan untuk berbuat atau tidak berbuat secara sama, misalnya bolehnya berburu ketika sudah melaksanakan haji; (5) *Karahah tanzihyah*, yaitu tuntutan kepada *mukallaf* untuk meninggalkan suatu pekerjaan, tetapi tuntutannya tidak bersifat memaksa, misalnya larangan berpuasa pada hari jum'at; (6) *Karahah tahrimiyah*, yaitu tuntutan kepada *mukallaf* untuk meninggalkan suatu perbuatan dengan cara memaksa tetapi didasarkan kepada dalil yang *dzanni*. Misalnya berjualan saat shalat jumat; (7) *Tahrim*, yaitu tuntutan kepada *mukallaf* untuk meninggalkan suatu pekerjaan secara memaksa dan didasarkan pada dalil yang *qath'î*, misalnya membunuh jiwa.⁴

Pengklasifikasian bentuk-bentuk dalam *fiqih* tersebut pada dasarnya berusaha menangkap maksud *syara'*. Dalam hal ini sedikitnya ada dua maksud tersebut, yaitu:⁵ *Pertama*, maksud *ashliyah*, yakni memelihara *dlarurat*. *Dlarûriyah* ini dikerjakan untuk kemaslahatan umum, tidak tertentu dengan sesuatu keadaan atau sesuatu waktu. Dari pengertian tersebut akhirnya dibagi lagi ke dalam dua macam, yakni *dlarûrat 'aniyah* dan *dlaruriyat kifa'iyah*. *dlarûrat 'aniyah* adalah pemeliharaan agama oleh setiap *mukallaf*. Seseorang diperintah untuk memelihara agamanya baik *i'tikad*-nya maupun amalannya. Dia diperintah memelihara akalannya supaya dia tetap selalu memahami titah agamanya. Dia diperintah memelihara keturunannya supaya ada kelanjutan di dalam memakmurkan dunia ini. Dia diperintah memelihara harta untuk memelihara berbagai *dlarûriyah* yang telah lalu. Sedangkan *dlaruriyat kifa'iyah* adalah pemeliharaan agama yang diwajibkan atas *mukallaf* secara umum supaya sempurna keadaan masyarakat. Maka *dlarûriyah* ini merupakan penyempurnaan dari *dlarûriyah 'aniyah* dan dihubungkan

⁴Abd al-Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl Fiqh* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1977), hlm. 14; Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999), hlm 301.

⁵Hasbi, *Falsafah*, hlm 221.

dengan *dlarûriyah kifa'iyah* karena tidak mungkin adanya *dlarûriyah ainiyah* tanpa tegaknya *dlarûriyah kifa'iyah*. Seorang manusia tidak akan dapat memperbaiki diri dan mengurus keluarganya apalagi kelompoknya melainkan dengan jalan kerjasama. Inilah gunanya diadakan pemerintahan di muka bumi.

Kedua, maksud *tab'iyah*, yakni maksud yang memperhatikan kepentingan *mukallaf*. Dari aspek maksud ini, *mukallaf* memperoleh kebutuhan-kebutuhan *tabi'atnya*, seperti menikmati makanan-makanan yang baik, memakai pakaian yang indah. Jadi maksud *tab'iyah* merupakan pelengkap dan penyempurnaan bagi maksud-maksud *ashliyah*.

Secara umum kemudian hal-hal yang bersifat *dlarûriyah* nantinya akan berimplikasi adanya bentuk penegakan hukum wajib dan haram. sedangkan hal-hal yang bersifat *hâjiyah* berimplikasi terhadap adanya sunnah yang kebalikan dari itu ketika terjadi sesuatu yang sulit untuk melaksanakannya maka akan dibebaskan dengan istilah *masaqqah*. Dan hal hal yang termasuk kategori *tahsiniyah* akan berimplikasi adanya sunnah dan mubah.

Adapun penjagaan penegakan hukum yang dipikirkan ulamâ' *fiqh* agar hukum tetap berjalan pada terciptanya ketertiban masyarakat yang dicita-citakan sebagaimana dalam *syarî'ah*. Teori *khilâfah* versi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* pada dasarnya adalah satu legislasi bagi kenyataan yang tengah terjadi. Karena itu, satu-satunya yang diberikan oleh rujukan tradisi kepada kita adalah bahwa di dalam al-Qur'an terdapat hukum-hukum yang membutuhkan "pemegang perintah" (*waliy al-Amr*) dalam Islam merupakan konsep yang luas, yakni mencakup kepala keluarga, kepala suku, ahli *fiqh* dan penguasa muslim di Negara Islam baik sebagai *wali*, *amir* atau *khalîfah*.⁶

⁶Kata *awliyâ'* tersebut mengandung pengertian pengganti orang mukmin dalam segala hal. Kata "pengganti" tersebut dapat dipahami lebih luas pengertinya, baik dalam lingkungan struktur kepemimpinan yang paling tinggi sampai ke paling rendah harus beragama yang sama, bahkan kepemimpinan yang kultural sekali pun masuk dalam cakupan kepemimpinan ini. M. Azzah Darwazah, *Al-Tafsîr al-Hadîts: Tartîb al-Suwâr Hasab al-Nuzûl* (Kairo: Dâr al-Garb al-Islâmi, 2000), hlm. 139.

Satu hal yang perlu diperhatikan di sini, yaitu bahwa al-Qur'an menggunakan bentuk jamak para pemegang perintah (*'uli al-'amr*) pada ayat yang dirujuk dalam masalah pemerintahan, yaitu pada Surat al-Nisâ' ayat 59:

ياايهاالذين امنوا اطيعواالله اطيعواالرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله
والرسل انتم تؤمنون بالله وليوم الاخر ذلك خير واحسن تاويلا

*"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allâh dan taatilah Rasul (nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya."*⁷

Hal ini memberikan pemahaman bahwa tidaklah merupakan keharusan menurut agama untuk membatasi "pemegang perintah" itu hanya satu orang. Namun prinsip yang tetap ada bahwa dalam Islam terdapat hukum-hukum *syara'* yang pelaksanaannya memerlukan adanya pemegang perintah atau pemimpin.

Wewenang menjalankan hukuman yang diserahkan kepada pemimpin untuk kemaslahatan seorang hamba terbagi ke dalam tiga hal, yaitu: (1) *hudûd*, di mana ulamâ' *Hanafiyah* membaginya kelam lima macam, yaitu zina, menuduh, mencuri, merongrong, dan bajing loncat;⁸ (2) *ta'zîr*, bisa berkaitan dengan hak Allâh (*mathbut*) dan hak *adami*;⁹ (3) *jinâyah* dan hukumannya (*qishâsh* dan potong tangan).¹⁰

Dari bentuk penegakan hukum tersebut pada dasarnya mampu memberikan efek jera yang efektif jika dilaksanakan sebagaimana mestinya. Namun ketika fungsi hukuman diartikan sebagai bentuk efek jera, hal ini tentunya melahirkan bentuk-bentuk penegakan

bandingkan dengan Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Al-Dîn wa al-Dawlah wa Tathbiq al-Syarî'ah* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-Arabiyyah, 1996), hlm 69.

⁷Depag. RI., *Al-Qur'an*, hlm. 87.

⁸Lihat Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), hlm 12

⁹Ibid., hlm 195.

¹⁰Ibid., hlm, 217.

hukuman yang lain, berlanjut terciptanya ketertiban masyarakat hingga kemaslahatan di dunia dan akhirat. Namun yang patut kita sadari bahwa adanya informasi wahyu pada dasarnya memberikan petunjuk atas bentuk penegakan yang tepat. Hal ini karena hakikat manusia yang sesungguhnya yang paling tahu adalah si pencipta atas ciptaannya, maka bentuk hukuman yang paling efektif jika terkait dengan hak Allâh adalah bersifat *qath'â*, namun jika berhadapan dengan hak *adami* maka hal itu bersifat *dzanni*.

Legislasi Hukum Islam sebagai *Logical Extention* dari Pengamalan Ajaran Islam

Usaha untuk pembentukan hukum Islam tentunya harus mengacu terhadap sumber aslinya, yakni al-Qur'ân dan Hadîts. Ketika sumber hukum sudah berhenti, maka perlu ada pengembangan sumber terhadap permasalahan yang senantiasa berubah di setiap saat. Maka adanya *qâ'idah syar'iyah* baik *ushûliyah* maupun *fiqhiyah* dapat menjadi titik tolak yang lebih praktis untuk dijadikan landasan pembentukan hukum Islam.

Seiring dengan roda zaman yang terus berputar, metode pemahaman keagamaan juga melaju secara signifikan ke arah perubahan yang lebih inovatif dan kreatif. Dalam hal ini, para *ulamâ'* seperti dihadapkan pada sebuah kondisi riil di mana al-Qur'ân, Hadîts, *ijmâ'* dan *qiyâs* tidak lagi mampu menjawab persoalan yang mengemuka di tengah kehidupan masyarakat yang semakin problematis. Oleh karenanya, mereka terus berupaya untuk menciptakan dan menggunakan perangkat pembantu yuridis yang diharapkan mampu mengatasi setiap masalah yang timbul. Di antara mereka, ada yang menggunakan *istihsân*, *mashlahah mursalah*, *istishhâb*, *'urf* dan perangkat pembantu yang lain.¹¹ Melalui bantuan perangkat-perangkat inilah, para *ulamâ'* berharap *fiqh* akan tetap eksis mengiringi gejolak kehidupan yang selalu berubah serta mampu memberikan solusi hukum bagi setiap permasalahan.

Salah satu bentuk upaya pengembangan pemahaman terhadap permasalahan hukum terkait dengan perubahan sosial sehingga hukum Islam tampak dinamis dalam menyikapi permasalahan

¹¹Khallaf, *Ilmu*, hlm 14-121.

kontemporer yang disebabkan perkembangan zaman. Hakikat dinamisasi ditunjukkan dengan merumuskan kembali ketentuan hukum dengan mengedepankan relasi teks dengan konteks. Terlebih tujuan utama disyariatkan hukum adalah untuk kemaslahatan umat manusia. Kemaslahatan tersebut bersifat dinamis dan fleksibel. Maksudnya, pertimbangan kemaslahatan tersebut seiring dengan perkembangan zaman. Sebagai konsekuensinya, bisa jadi yang dianggap maslahat pada masa lalu belum tentu dianggap maslahat pada masa sekarang.¹² Namun demikian, para ulamâ' seringkali menggunakan pendekatan historis dan sosiologis ketika membahas persoalan hukum. Dengan demikian, hukum Islam ditangan ulamâ' tampak dinamis sesuai dengan konteks zamannya.¹³

Kemajuan umat Islam dalam hal metodologi dan aplikasi hukum serta peradabannya, ternyata membuat bangsa Barat tidak tinggal diam. Mereka, yang dahulu berada dalam kekuasaan pemerintahan Islam, akhirnya mampu menyusun kekuatan dan berhasil mencari serta menemukan momentum yang tepat guna menghancurkan Islam beserta peradabannya. Serangan yang dilakukan oleh bangsa Barat tidak hanya bersifat militer, namun peperangan intelektual juga mereka lancarkan. Daerah-daerah Islam yang berhasil ditaklukkan, dipaksa tunduk dan patuh pada aturan mereka. Dan peristiwa inilah yang menjadi titik awal persinggungan antara *Fiqh* Islam dengan aturan-aturan (hukum) yang dibuat oleh bangsa Barat. Peristiwa ini sekaligus menandai dimulainya sejarah baru, di mana abad modern dengan segala dinamikanya bertemu sapa secara dialektis dengan hukum Islam.

Menurut al-Qatthan, bagian dari hukum Islam yang menjadi sasaran pertama ekspansi Barat adalah hukum pidana dan *hudûd*. Ini dapat dibuktikan dari adanya pelaksanaan hukum pidana Barat di beberapa wilayah Islam pada masa pemerintahan Utsmâniyah. Hukum pidana yang diberlakukan pada saat itu adalah produk perundang-undangan Perancis. Fenomena ini mengakibatkan status hukum Islam menjadi semakin tidak jelas dan terkatung-katung.¹⁴

¹²Mahmud Syaltut, *Al-Islâm Aqîdah wa Syarî'ah*, (Beirut: Dâr al-Qalam, 1966), hlm 44.

¹³Mahmud Syaltut, *Al-Fatâwqa*, (Beirut: Dâr al-Syuruq, 1972), hlm 172.

¹⁴Mannâ' al-Qatthan, *al-Tasyrî' wa al-Fiqh fî al-Islâm: Tarikhan wa Minhajan* (Kairo: Maktabah Wahbah 2001), hlm 400.

Fiqh yang seharusnya diterapkan dalam setiap persoalan, kini ia tidak bisa diterapkan dalam masalah pidana dan *hudûd*. Pemerintah justeru memberlakukan sistem hukum yang dibuat oleh kaum penjajah (Barat).

Peristiwa pemberlakuan hukum positif di kawasan pemerintahan Islam tidak hanya terjadi di daerah kekuasaan Daulah Utsmâniyyah saja. Di Mesir, tarik-menarik antara penerapan hukum Islam dengan penerapan hukum positif (Barat) juga terjadi. Dan hukum Islam pun akhirnya harus puas berkibrah hanya pada tingkat wacana. Sedangkan dalam aplikasinya, pemerintah lebih memilih untuk menerapkan sistem hukum positif. Bahkan, hukum positif yang diberlakukan di Mesir tidak hanya menyangkut masalah pidana, namun dalam masalah perdata juga diterapkan.

Bagaimanapun antara syariat Islam dengan sistem perundang-undangan positif yang dibuat bangsa Barat jelas-jelas berbeda dari sisi *manhaj* dan karakteristiknya. Meskipun diakui memang terdapat beberapa persamaan antara keduanya, namun apa yang dilakukan oleh sebagian Ulamâ' mesir dengan memberikan sifat *syar'iyah* pada hukum positif adalah sebuah kesalahan yang fatal.¹⁵

Adapun keberadaan *fiqh* sebagai model hukum Islam pada periode modern semakin tidak jelas. Penerapannya menjadi hal yang paradoksial. Bagaimana tidak, Umat Islam di satu sisi sangat berharap bisa memiliki tatanan hukum yang benar-benar dari ajaran agamanya. Sementara di sisi lain, mereka dihadapkan pada kenyataan bahwa ada sistem hukum baru yang lebih sistematis dan diterima serta diberlakukan oleh sebagian pemerintah Islam di beberapa kawasan. Ironisnya, sistem hukum ini berasal dari para penjajah Islam yang sudah barang tentu banyak merugikan kaum Muslim.

Pro-kontra terhadap sesuatu yang baru adalah hal yang wajar dalam kehidupan. Begitu pula dengan adanya sistem hukum positif yang mulai masuk di kawasan Islam. Memang benar bahwa di Mesir dan di beberapa kawasan Daulah Utsmâniyyah pemerintah menerima

¹⁵Ibid, hlm 401.

dan memberlakukan sistem hukum positif dalam wilayah pemerintahannya.

Namun, bertolak belakang dengan kenyataan ini, muncul gerakan-gerakan Islam yang menentang kebijakan pemerintah tersebut. Mereka mengajak kaum Muslim untuk kembali kepada ajaran Islam yang murni (bersumber dari al-Qur'ân dan al-Sunnah). Gerakan ini juga menyerukan *jihad* (perang) kepada mereka yang dianggap sebagai musuh Islam, terutama bangsa Barat. Dari gerakan-gerakan inilah lahir tokoh seperti, Muḥammad bin Abd al-Wahhab (Wahabi), Jamal al-Dîn al-Afghâni, serta al-Syahid Ḥasan al-Bannâ (Ikhwân al-Muslimîn).

Peristiwa dialektis antara hukum Islam (*fiqh*) dengan realitas yang mengitarinya, ternyata benar-benar membawa perubahan berarti bagi wacana, sistematisasi dan aplikasi Hukum Islam di kehidupan modern. Para ahli Hukum Islam pun terus menerus melakukan *ijtihâd* guna menemukan format terbaik bagi terlaksananya penerapan hukum yang Islami. Mereka ada yang melakukannya secara perorangan (*ijtihâd fardî*) dengan menyusun berbagai karya tulis dengan metode penulisan yang lebih sistematis tentang hukum Islam (*fiqh*) dan ada pula yang melibatkan dirinya secara aktif pada lembaga-lembaga kajian hukum Islam (*ijtihâd jamâ'î*), seperti yang dibentuk oleh Universitas al-Azhar, Kairo.

Di samping kedua hal ini, menurut al-Qatthan, para ulamâ' juga telah melakukan beberapa pembenahan secara akademis dalam upaya pengembangan wawasan tentang pembaharuan hukum Islam. Dibukanya fakultas hukum di beberapa perguruan tinggi (Islam) serta sering dilakukannya seminar tentang hukum adalah bukti dari upaya tersebut.¹⁶

Jadi yang perlu diketahui juga bahwa penerapan hasil legislasi hukum Islam agar dapat ditegakkan harus bermula dari orang yang memiliki kekuasaan atau wewenang. Adanya *khilâfah* merupakan salah satu bentuk legislasi dalam sejarah Islam. Bentuk kekuasaan

¹⁶Ibid, hlm 405.

dan wewenang dalam Negara menjadi salah satu bentuk metamorfosis dari legislasi hukum Islam.¹⁷

Hukum dan Cita-cita Sosial Islam

Doktrin *tawhīd* yang menjadi ruh kekuatan Islam tidak pernah hilang dari perjalanan sejarah, walaupun aktualisasinya dalam dimensi kehidupan tidak selalu menjadi kenyataan. Dengan kata lain, kepercayaan kepada ke-Esa-an Allāh belum tentu terkait dengan perilaku umat dalam kiprah kesejarahannya. Padahal, sejarah membuktikan bahwa *tawhīd* menjadi senjata yang hebat dalam menancapkan pilar-pilar kesejarah Islam.

Dalam konteks ini, orang kemudian mempertanyakan praktik sosial Islam yang dianggap tidak komprehensif. Praktik sosial Islam ini banyak dibahasakan dengan berbagai istilah, antara lain Tauhid Sosial. Syafi'i Ma'arif menyebutkan Tauhid Sosial sebagai dimensi praksis dari risiko keimanan kepada Allāh SWT.¹⁸ Doktrin ini sudah sangat dini dideklarasikan al-Qur'ān, yaitu pada masa Makkah tahun-tahun awal. Secara substansial, gagasan Tauhid Sosial Syafi'i Ma'arif menggambarkan dua hal:¹⁹ *Pertama*, iman adalah kekuatan yang menjadi pilar utama perjalanan sejarah umat Islam. Memilih Islam adalah menjalani suatu pola kehidupan yang utuh dan terpadu (*integrated*), di bawah prinsip-prinsip *tawhīd*. Setiap aspek kehidupan yang dijalani merupakan refleksi dari prinsip-prinsip tauhid itu. Islam menolak pola kehidupan yang fragmentatif, dikotomik, dan juga sinkretik. Praktik kehidupan seperti ini telah ditunjukkan dalam perjalanan kerasulan Muhammad yang diteruskan oleh sebagian generasi setelahnya. Islam berprinsip pada *tawhīd*, lebih dari segalanya. Sehingga kekuatan *tawhīd* inilah yang menjadi pengawal dan pusat dari semua orientasi nilai.

Kedua, iman harus mampu menjawab dimensi praksis persoalan keummatan. Artinya, kekuatan *tawhīd* ini harus diaktualisasikan, bukan hanya tersimpan dalam teks-teks suci. Masyarakat yang adil harus didirikan dalam prinsip *al-'amr bi al-*

¹⁷Lihat al-Jabiri, *al-Dīn*, 68. bandingkan dengan al-Jurjawi, *Hikmat*, hlm 376.

¹⁸Syafi'i Ma'arif, *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm 5.

¹⁹Ibid., hlm 8.

ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar'. Dalam al-Qur'ân, doktrin *al-'amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar'* dijumpai dalam delapan ayat, tersebar dalam lima surat, dua Makkiah dan tiga Madâniyyah. Tugas ini dibebankan pada Rasûl, pemerintah dan umat yang beriman secara keseluruhan, yang kemudian terwujud dalam dimensi sosial, politik, ekonomi dan budaya.²⁰

Karena itulah, demikian Ma'arif, kalau kita tidak mampu mencari penyelesaian secara Islam bagi persoalan-persoalan kemasyarakatan dan kemanusiaan, maka pilihan yang menunggu di hadapan kita adalah sekularisme. Ini artinya secara tidak langsung kita membenarkan pendapat sementara orang bahwa Islam telah kehilangan relevansinya dengan nuansa zaman. Ungkapan Islam yang serba *kâffah*, sebenarnya mengandung kebenaran, tetapi masih terlalu jauh dari substansi permasalahannya. Ini tidak begitu mengherankan karena sumber informasi yang mereka terima umumnya berasal dari literatur yang secara ilmiah sulit dipertanggungjawabkan. Literatur itu bisa saja secara emosional sangat memikat, tapi bila dibawa turun ke bumi tidak banyak yang dapat digunakan bagi penyelesaian masalah-masalah sosial umat. Karena itu, konsep Islam yang serba *kâffah* itu yang dilihat terutama adalah wilayah-wilayah pinggir, yang bila perlu mau mati *syahid* untuk mempertahankan wilayah marjinal itu.

Dalam perspektif yang berbeda, cendekiawan Muslim, Kuntowoyo, menyatakan bahwa nilai-nilai Islam sebenarnya bersifat *all-embracing* bagi penataan sistem kehidupan sosial, politik, ekonomi dan budaya. Oleh karena itu, tugas terbesar Islam sebenarnya adalah melakukan transformasi sosial dan budaya dengan nilai-nilai tersebut. Di dalam al-Qur'ân kita sering sekali membaca seruan agar manusia itu beriman, dan kemudian beramal. Dalam surah al-Baqarah ayat kedua misalnya, disebutkan bahwa agar manusia itu menjadi *muttaqîn*, pertama yang harus ia miliki adalah iman, 'percaya kepada yang gaib', kemudian mendirikan shalat, dan menunaikan zakat. Di dalam ayat tersebut kita melihat adanya trilogi

²⁰ Murtadha Mutahhari, *Perspektif Al-Qur'an tentang Manusia dan Agama* (Bandung: Mizan, 1984), hlm 20.

iman-shalat-zakat. Sementara dalam formulasi lain, kita juga mengenal trilogi iman-ilmu-amal. Dengan memperhatikan ini, kita dapat menyimpulkan bahwa iman berujung pada amal, pada aksi. Artinya, *tawhid* harus diaktualisasikan: pusat keimanan Islam adalah Tuhan, tetapi ujung aktualisasinya adalah manusia.²¹

Dengan demikian, Islam menjadikan *tawhid* sebagai pusat dari semua orientasi nilai. Sementara pada saat yang sama melihat manusia sebagai tujuan dari transformasi nilai. Dalam konteks inilah Islam disebut sebagai *rahmatan li al-'alamin*, rahmat untuk alam semesta, termasuk untuk kemanusiaan. Dengan melihat penjelasan ini, *tawhid* sosial sebenarnya merupakan perwujudan aksi sosial Islam dalam konteks menjadikannya sebagai *rahmatan li al-'alamin*. Proses menuju ke arah itu harus dimulai dari penguatan dimensi *tawhid*, kemudian dimensi epistemik, lalu masuk dalam dimensi amal berupa praktik sosial kepada sesama manusia.

Penutup

Sebagai akhir dari uraian ini dapat disimpulkan beberapa hal, yaitu: (1) Daya paksa dalam hukum Islam pada dasarnya senantiasa mengacu terhadap kepentingan manusia karena karakter hukum Islam universal dan untuk dilaksanakan (3) Bentuk penegakan hukum Islam senantiasa bersifat probabilitas. Karena manusia berada dalam dimensi ruang dan waktu yang menuntut terjadinya suatu kepastian dalam kehidupannya; (4) Pembentukan hukum Islam senantiasa bersifat *rabbaniyah* karena pada diri manusia tersirat hakikat kesucian yang mengarah pada kebaikan yang abadi. Namun pada aspek aplikasi metode yang digunakan bisa saja berubah-ubah karena bersifat realtif; (5) Penerapan hasil legislasi hukum Islam agar dapat ditegakkan harus bermula dari orang yang memiliki kekuasaan atau wewenang. Adanya khilafah, kerajaan dan Negara merupakan salah satu bentuk legislasi dalam Islam; (6) Hukum dan cita-cita sosial mengharap terbentuknya masyarakat yang berdimensi tauhidiah, sehingga pada pengembangannya manusia akan menjadi shalih individual dan shalih sosial.

²¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk aksi* (Bandung: Mizan, 1991), hlm 28.

Daftar Pustaka

- Darwazah, M. Azzah. *Al-Tafsîr al-Hadîts: Tartib al-Suwâr Hasab al-Nuzul*. Kairo: Dâr al-Garb al-Islâmi, 2000.
- Jabiri, Abid al-. *Al-Dîn wa al-Dawlah wa Tathbîq al-Syarî'ah*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-Arabiyyah, 1996.
- Jurjawi, Ali Ahmad al-. *Hikmat al-Tasyrî' wa Falsafatuhu*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Khallaf, Abd al-Wahab. *Ilm Ushûl Fiqh*. Kuwait: Dar al- Qalam, 1977.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- Ma'arif, Syafi'i. *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Mutahhari, Murtadha. *Perspektif Al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*. Bandung: Mizan, 1984.
- Qatthan, Manna' al-. *Tasyrî' wa alFiqh fî al-Islâm: Tarikhan wa Minhajan*. Kairo: Maktabah Wahbah 2001.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*. Semarang: PT. Pustaka Rizqi Putra, 2001.
- Syafe'i, Rachmat. *Ilmu Ushul Fiqih*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999.
- Syaltut, Mahmud. *Al-Islâm 'Aqîdah wa Syarî'ah*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1966.
- , *Al-Fatâwâ*. Beirut: Dâr al-Syuruq, 1972.
- al-Zuhayli, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâmîi wa Adillatuhu*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.