

PERSPEKTIF COULSON TERHADAP RUMUSAN DIALEKTIKA HUKUM ISLAM

Akhwan Fanani

IAIN Walisongo Semarang

e-mail: aristofanfanani@yahoo.com

Abstract

Law will always evolve and dialectic with social dynamics. Coulson see that the dynamics of the Islamic law occurs through the efforts of reinterpretation of Islamic sources when there is a gap between theory and practice. With a historical approach, Coulson mapped the development of Islamic law so that he made six dialectic formulation of Islamic law which is an in-depth reading in seeing the historical development of Islamic law. According to Coulson, Islamic law is idealistic and away from social reality. Islamic law is determined by social facts and reduced as a man-made law. Coulson's propositions departed from empirical studies of the historical development of Islamic law. Coulson formulas can be used to understand further the reality of the development of Islamic law, so Muslims can understand what really happened in the history of Islamic law and scientific perspective. It can be used to perform introspection for Muslims to develop further the Islamic legal thought and in accordance with the existing social development. This paper intends to review critically the ideas of Coulson.

□

Hukum akan selalu berkembang dan berdialektika dengan dinamika sosialnya. Coulson melihat bahwa dinamika hukum Islam terjadi melalui upaya penafsiran kembali sumber-sumber Islam ketika ada kesenjangan antara teori dengan praktek. Dengan pendekatan historis Coulson memetakan perkembangan hukum Islam sehingga ia membuat enam rumusan dialektika hukum Islam yang merupakan sebuah pembacaan yang mendalam dalam melihat sejarah perkembangan hukum Islam. Menurut Coulson hukum Islam bersifat idealistik dan jauh dari realitas sosial dan apa yang ia inginkan adalah hukum Islam ditentukan oleh fakta-fakta sosial dan direduksi sebagai hukum buatan manusia. Proposisi-proposisi Coulson berangkat dari penelitian empiris mengenai sejarah perkembangan hukum Islam. Rumusan-rumusan Coulson dapat digunakan untuk lebih memahami realitas perkembangan hukum Islam, sehingga umat Islam bisa memahami apa yang sebenarnya terjadi dalam sejarah perkembangan hukum Islam dan perspektif keilmuan. Hal itu bisa dipergunakan untuk melakukan introspeksi bagi umat Islam untuk mengembangkan pemikiran hukum Islam lebih lanjut dan sesuai dengan perkembangan sosial yang ada. Artikel ini bermaksud untuk mereview secara kritis pemikiran Coulson tersebut.

Keywords: dialektika, Hukum Islam, *conflict and tension*, *ijtihad*

Pendahuluan

Ajaran Islam tumbuh berkembang dalam suatu dialog dan dialektika antara nilai ideal-normatif dengan realitas praktis dan historis. Kesadaran mengenai dialektika tersebut memperoleh perhatian yang lebih besar para ilmuwan Muslim, khususnya setelah negara-negara Muslim melepaskan diri dari penjajahan Barat. Muncul kesadaran bahwa ada sesuatu yang hilang dan salah dalam rumusan-rumusan Islam klasik.

Sebuah autokritik yang monumental mengenai lemahnya dinamika dalam ajaran Islam dapat dilihat dari karya 'Arsakib 'Arslan yang berjudul *Limādhā Taakhkhar al-Muslimūn wa Taqaddam Ghayruhum?*¹ Karya tersebut lahir sebagai jawaban atas pertanyaan umat Islam dari Kalimantan mengenai fenomena kemunduran Islam yang mengakibatkan terjadinya penetrasi Barat di dunia Islam. Terlepas dari nuansa normatif jawaban yang diberikan oleh penulisnya, karya tersebut merupakan sebuah awal bagi proyek-proyek besar untuk melakukan autokritik atas pemahaman Islam yang telah mapan di kalangan umat Islam.

Proyek-proyek autokritik selanjutnya mengarah kepada pengkajian mengenai dialektika antara *turāth* dan *tajdīd* atau *turāth* dengan *hadāthah*.² Munculnya para pemikiran Islam kontemporer, seperti Mohammed Arkoun, Hasan Hanafi, Muḥammed 'Ābed al-Jābirī, Khaled Abou el-Fadhl dan sebagainya, adalah bagian dari rangkaian upaya autokritik terhadap ajaran Islam dan upaya pencarian sebuah sintesis baru antara elemen normatif dengan elemen historis atau deskriptif.

Arus autokritik tersebut juga berkembang di dalam pengkajian hukum Islam. Tokoh-tokoh seperti Abdullah Aḥmed al-Naim, Muḥammad Shaḥrūr, dan Fazlur Rahman adalah bagian dari arus pemikir Islam kontemporer yang memiliki keprihatinan terhadap pemikiran hukum Islam klasik yang dipandang kurang relevan lagi dengan perkembangan zaman.³ Mereka menawarkan sebuah rumus-

¹Amīr 'Arshakib 'Arslan, *Limādhā Taakhkhar al-Muslimūn wa Taqaddam Ghayruhum?* (Beirut: Dār al-Ḥayah, 1965), h. 178.

²Sebagai contoh lihat dalam Mohammed 'Ābed al-Jābirī, *al-Turāth wa l-Hadāthah* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Waḥdah, 1999), h. 421.

³Mengenai keprihatinan dan survei mengenai perkembangan hukum dan pemikiran Islam lihat dalam uraian lengkapnya pada Bab pendahuluan dan Bab I karya Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas, tentang Transformasi Intelektual*, terj Ahsin Mohammad, cet. 2 (Bandung: Pustaka, 2000), h. 34-56.

an metodologis yang mencoba sebuah sintesis baru antara elemen normatif dan elemen historis. Asumsi utama dari pemikiran Islam kontemporer tersebut adalah bahwa hukum Islam perlu menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman melalui penafsiran kembali sumber-sumber utama Islam.

Asumsi demikian diamini oleh seorang Islamisis, yaitu Noel James Coulson. Dalam penelitian mengenai sejarah perkembangan hukum Islam, Coulson melihat adanya indikasi bahwa hukum Islam merupakan perpaduan dari dua kutub: Tuhan dan manusia. Hal itu terlihat dari kenyataan bahwa di satu sisi hukum Islam merupakan upaya memahami kehendak Tuhan, dan di sisi lain para ahli hukum Islam memiliki wewenang akan melakukan penafsiran mengenai wahyu berdasarkan atas tuntutan situasional yang mereka hadapi.⁴

Coulson melihat bahwa dinamika hukum Islam terjadi melalui upaya penafsiran kembali sumber-sumber Islam ketika ada kesenjangan antara teori dengan praktek. Penelitian Coulson mengenai karakteristik perkembangan hukum Islam menghasilkan karya monumentalnya *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*.⁵ Karya tersebut merupakan sebuah *masterpiece* mengenai penjabaran sifat dialektis dari perkembangan hukum Islam.

Materi-materi yang ada dalam buku *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence* berasal dari materi-materi perkuliahan yang disampaikan oleh Coulson di Fakultas Hukum The University of Chicago. Materi-materi tersebut menunjukkan bahwa audiens yang dituju oleh Coulson adalah para mahasiswa Barat yang mempelajari Islam, khususnya mengenai hukum Islam. Pijakan Coulson dalam tesis-tesisnya sebenarnya dapat dilacak kepada bukunya yang lain, yaitu *A History of Islamic Law*.⁶ Buku tersebut merupakan hasil riset Coulson mengenai perkembangan hukum Islam sejak awal hingga masa modern.

⁴Pendapat Coulson tersebut senada dengan yang diungkapkan oleh Bernard Weiss. Bagi Weiss, posisi ahli hukum dan hakim dalam hukum Islam berbeda dengan posisi hakim dalam tradisi hukum Romawi (Barat). Dalam tradisi Barat, hakim memiliki keleluasaan dalam memutuskan hukum karena keputusan hukum didasarkan atas kekuatan intuisinya. Sementara itu, dalam tradisi hukum Islam para ahli hukum diikat oleh sumber formal, yaitu teks. Otoritasnya lebih didasarkan atas keterampilannya menjabarkan teks, dibandingkan oleh kebijaksanaannya. Lihat dalam Bernard Weiss, "Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihad". Dalam Ian Edge (ed.) *Islamic Law and Legal Theory* (England: Darmouth Publishing Company Ltd, 1996), h. 199-200.

⁵Noel James Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969).

⁶Noel James Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960).

Dalam pengantar buku *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, Coulson memulai pembahasannya dengan memberikan perbandingan antara konflik dan ketegangan di yurisprudensi Barat dengan yurisprudensi Islam. Menurutnya, yurisprudensi Islam dan yurisprudensi Barat tidak bisa dipersamakan pijakan dasarnya. Yurisprudensi Barat berangkat dari berbagai landasan ideologi yang berbeda-beda dan saling bertentangan. Sementara itu, yurisprudensi Islam berangkat dari pandangan dasar yang sama, yaitu ketundukan kepada Tuhan. Pertanyaan mengenai sifat hukum Islam akan dijawab oleh keimanan Islam itu sendiri.

Meskipun demikian, faktor manusia tetaplah memiliki ruang untuk berperan. Dialektika antara kehendak Tuhan dan penjabaran manusia mengenai kehendak Tuhan itulah yang menjadi proposisi dasar Coulson untuk memahami konflik dan ketegangan dalam yurisprudensi Islam. Pembahasan Coulson menunjukkan sebuah model dialektis dalam membaca perkembangan hukum Islam.

Rumusan Coulson tentang Dialektika Hukum Islam

Coulson mengajukan enam prinsip untuk melakukan penggalian lebih lanjut mengenai konflik dan ketegangan dalam yurisprudensi Islam. Tiga prinsip pertama terkait dengan perumusan dan perkembangan doktrin hukum oleh para ahli hukum. Tiga prinsip terakhir terkait dengan administrasi hukum melalui peradilan resmi di negara-negara Islam. Prinsip *pertama* adalah wahyu dan akal. Menurut Coulson, hukum Islam bisa dipandang sebagai hukum Tuhan dan hukum produk para ahli hukum sekaligus. Wahyu mewakili faktor konstanta dan akal manusia mewakili faktor perubahan (variabel) dan fluktuasi dalam yurisprudensi Islam.⁷ Agen yang berperan dalam mengkombinasikan dua aspek tersebut adalah para ahli hukum Islam (*mujtahid*).

Para *mujtahid* memegang peran, yang disebut oleh Wael B. Hallaq, sebagai otoritas epistemis.⁸ Otoritas epistemis adalah agen epistemologi dan hermeneutika hukum. Para *mujtahid* memiliki kapasitas untuk mengetahui hukum dan bagaimana hukum dijabarkan, ditafsirkan, dan diterapkan. Otoritas tersebut menggabungkan di dalamnya kekuasaan agama, moral, sosial, dan hukum sekaligus. Pembentukan legitimasi oleh otoritas epistemis tersebut didasarkan atas kualifi-

⁷Noel James Coulson, *Conflict and Tension*, h. 20.

⁸Wael B. Hallaq, "Juristic Authority Vs State Power: The Legal Crises of Modern Islam," *Jurnal of Law and Religion*, h. 243-244.

kasi objektif penguasaan perangkat-perangkat *ijtihad* dan atas proses sejarah yang memapankan struktur otoritas tersebut dalam masyarakat Islam.⁹

Prinsip *pertama* tersebut dijelaskan Coulson melalui beberapa tahap perkembangan. Tahap pertama adalah perkembangan pada 150 tahun awal perkembangan hukum Islam. Hukum Islam pada masa tersebut bersifat pragmatis dan dikembangkan melalui penalaran yang relatif bebas (*ra'yu*). Aturan al-Qur'an dipandang umat Islam sebagai pelengkap hukum adat yang telah ada. Ketika muncul persoalan baru, para ahli hukum mencoba memutuskannya berdasarkan pemecahan praktis yang berbasis nilai kepatutan. Hukum menunjukkan landasan ganda: perintah Tuhan dan keputusan manusia.¹⁰

Tahap kedua adalah munculnya pencanggihan di bidang pengkajian teologi dan filsafat. Pencanggihan tersebut berdampak kepada gagasan untuk mengatur seluruh tingkah laku manusia berdasarkan kehendak Tuhan dan melalui deduksi dari wahyu. Munculnya *ahl al-hadith* menandai sebuah antitesis atas sifat pragmatis dan penggunaan nalar bebas dalam perkembangan hukum Islam awal, yang kemudian diwakili oleh *ahl al-ra'y*. Ketegangan antara dua kelompok tersebut dipandang Coulson sebagai bentuk ketegangan antara elemen ketuhanan dan elemen manusia dalam hukum.

Tahap ketiga adalah sintesis antara dua kecenderungan yang diwakili oleh *ahl al-hadith* dan *ahl al-ra'y*. Sintesis tersebut dilakukan oleh Ahmad ibn Idris al-Syafi'i, yang ia beri gelar sebagai Bapak Yurisprudensi Islam. Sintesis yang dilakukan oleh al-Syafi'i terletak kepada 1) pengakuan atas Sunnah Rasul sebagai sumber yang *legitimate* dan 2) pengakuan atas perlunya nalar manusia untuk menyediakan aturan hukum dalam situasi yang tidak ada aturan eksplisit dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Akan tetapi, nalar bukan sumber hukum yang independen, melainkan sumber harus yang memperoleh legitimasi dari wahyu. Sejak itu, penalaran (*ra'yu*) selalu dipahami sebagai penjabaran lebih lanjut dari tujuan syariat Islam, baik dengan nama *istihsan* maupun *istihsan*.

Prinsip *kedua* adalah kesatuan dan keragaman. Kesatuan hukum Islam terletak kepada sebuah pandangan bahwa sumber hukum utama Islam adalah sama. Hal itu ditunjukkan oleh bahasan dalam *uṣūl al-fiqh* bahwa satu-satunya pembuat

⁹Mengenai struktur otoritas dalam *madzhab-madzhab* hukum Islam dan pembentukannya baca dalam Wael Bahjah Hallaq, *Authority, Contibuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), h. 132

¹⁰Noel James Coulson, *Conflict and Tension*, h. 4-5.

hukum adalah Allah.¹¹ Hukum Islam secara ideal dipahami sebagai sekumpulan aturan komprehensif dan seragam dari Allah mengenai tingkah laku manusia.

Pada prakteknya, upaya memahami aturan Allah tersebut melibatkan kerja para ahli hukum yang tidak kebal dari kesalahan. Ada berbagai faktor yang mempengaruhi pemahaman ahli hukum sehingga perbedaan pendapat menjadi bagian tidak terpisahkan dari perkembangan hukum Islam. Perbedaan pendapat tersebut mengalami kristalisasi dalam mazhab-mazhab hukum Islam, khususnya empat mazhab utama: Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.¹² Dua mazhab pertama, yaitu Hanafi dan Maliki, lahir dari perbedaan yang timbul akibat keragaman geografis. Dua mazhab kedua, yaitu Syafi'i dan Hanbali, lahir dari perbedaan pendapat individu dalam persoalan yurisprudensi. Pada perkembangannya, mazhab menjadi entitas yang demarkatif. Masing-masing mazhab dipandang khas dan berbeda dengan mazhab lain.¹³

Sintesis pertama antara kesatuan sumber hukum dasar dan keragaman pemahaman mengenai sumber tersebut pertama kali tercermin dalam konsep *ijmā'*. *Ijmā'*, menurut Coulson, menjadi otoritas payung dari berbagai varian doktrin hukum dari berbagai mazhab. Melalui *ijmā'*, penalaran individual dari ahli hukum yang otoritatif memiliki kekuatan mengikat secara luas. Dalam kasus-kasus yang tidak memungkinkan terjadinya *ijmā'*, terjadi kesepakatan untuk berbeda pendapat. Hal itu memunculkan pengakuan bahwa empat mazhab adalah mazhab-mazhab yang otoritatif dan ortodoks.

Sintesis kedua terjadi melalui: 1) karya-karya fikih komparatif, seperti *al-Mughnī* karya Ibn Qudāmah, yang memuat berbagai pendapat mazhab dalam satu

¹¹Penegasan mengenai sentralitas Tuhan sebagai pemilik wewenang hukum mendapatkan justifikasi secara jelas dalam karya-karya *uṣūl al-fiqh*. Para *uṣūliyyīn* hampir tidak berbeda pendapat bahwa satu-satunya *ḥākim* (pemilik wewenang hukum) atau *shāri'* (pembuat syariat yang hakiki) adalah Allah. Perbedaan yang terjadi umumnya dalam hal apakah ada hukum yang membawa kepada pahala dan siksa tanpa adanya wahyu. Polemik mengenai tema tersebut menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan kelompok Mu'tazilah, Ash'ariyyah dan Māturīdiyyah. Lihat dalam Muhammad 'Alī Ḥasballah, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islām* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1997), h. 324-326.

¹²Noel James Coulson, *Conflict and Tension*, h. 22.

¹³Untuk mengetahui mengenai karakteristik proses pembentukan madzhab klasik (regional) dalam Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1994). Sedangkan mengenai pembentukan madzhab empat sebagai identitas sekelompok ahli hukum, kemudian menjadi aliran berbasis otoritas individu, sampai kepada madzhab sebagai aliran doktrin baca dalam Wael Bahjah Hallaq, *The Origin and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

persoalan, 2) gagasan bebas mazhab yang dilontarkan oleh ulama-ulama, seperti Ibn Taymiyyah, yang membuka pintu bagi pengambilan hukum secara eklektis, dengan mengambil elemen-elemen dari berbagai mazhab, dan 3) proses legislasi kontemporer, khususnya dalam bidang hukum keluarga di berbagai negara Islam. Proses legislasi tersebut membuka lebar pengambilan hukum eklektis dari berbagai mazhab yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman.¹⁴

Prinsip *ketiga* adalah otoriterisme dan liberalisme. Prinsip tersebut berangkat dari kesalahpahaman di sebagian kalangan akademisi Barat mengenai kerja hakim. Ada pandangan bahwa hakim dalam Islam memutuskan perkara secara bebas tanpa adanya aturan yang menjadi landasan. Hakim hanya melakukan hal terbaik yang bisa ia lakukan tanpa bimbingan sebuah aturan. Coulson berpendapat bahwa sebenarnya hakim dalam Islam terikat dengan aturan yang dipahami dari hukum Allah. Persoalan sebenarnya dalam hukum Islam, menurut Coulson, bukan terletak pada tidak adanya aturan yang membimbing, melainkan terletak kepada “ketegangan antara kebebasan individu dan otoritas yang mengikat.”¹⁵ Pada awal perkembangan hukum Islam, setiap ahli hukum Islam memiliki kemerdekaan untuk melakukan penelitian mengenai hukum Islam (berijtihad). Pada perkembangannya muncul pembatasan-pembatasan karena 1) berkembangnya teori hukum yang memberikan batasan orang bisa melakukan *ijtihad* dan 2) munculnya pengelompokan para ahli hukum ke dalam mazhab-mazhab hukum.

Para hakim tidak lagi bebas menafsirkan al-Qur’an dan Hadis maupun melakukan analogi (*qiyās*) dan *istihsān*. Kuatnya pengelompokan ahli hukum dalam mazhab menuntut para ahli hukum untuk ber-*taqlid* kepada otoritas pendiri mazhab. Keputusan para ahli hukum kemudian harus berangkat dari teks-teks standar dalam mazhab. Hal yang sama juga dialami oleh para hakim. Puncak dari pembatasan atas kebebasan individu dalam berijtihad terjadi melalui wacana penutupan pintu *ijtihad*.

Dengan demikian penalaran bebas yang menjadi karakter para ahli hukum Islam awal pada perkembangannya berubah menjadi otoritarianisme mazhab

¹⁴Fenomena tersebut juga dicatat oleh Coulson dalam bukunya *A History of Islamic Law*. Ada beberapa perangkat metodologis yang dipergunakan dalam legislasi hukum nasional di negara-negara Muslim, di antaranya *siyāsah shar’iyyah*, *takhayyur*, dan *talfiq*. Yang pertama melibatkan kuasa negara dalam menjabarkan hukum Islam, sedang yang kedua dan ketiga terkait dengan keterbukaan terhadap berbagai literatur hukum Islam klasik dari madzhab-madzhab yang ada untuk mencari pilihan hukum yang paling sesuai dengan kebutuhan. Lihat dalam Noel James Coulson, *A History...* h. 182-201.

¹⁵Noel James Coulson, *Conflict and Tension*, h. 41.

hukum. Sintesis antara kebebasan individu dan otoritarianisme mazhab tersebut terjadi dalam legislasi dan peradilan di negara-negara Muslim modern. Para ahli hukum mencoba memecahkan otoritarianisme mazhab melalui rujukan langsung terhadap al-Qur'an dan Hadis dengan tidak menentang secara langsung otoritas mazhab. Model eklektis (*talfiq* atau *takhayyur*) digunakan untuk mencari pilihan hukum yang lebih baik berdasarkan argumentasi teks al-Qur'an dan Hadis.

Prinsip *keempat* adalah idealisme dan realisme. Coulson mengangkap adanya fenomena kesenjangan antara ahli hukum dan realitas sosial praktis. Ia mencontohkan Ibn Farūq, seorang ulama di Qayruwan, diminta menjadi hakim (*qāḍī*) oleh otoritas politik pada tahun 788, namun ia menolak. Penolakan Ibn Farūq tersebut menjadi prototipe yang digunakan Coulson untuk menjelaskan adanya gap antara ahli hukum dengan realitas sosial. Hal itu terjadi semenjak akhir abad VIII Masehi.¹⁶

Sebelum itu, para ahli hukum adalah orang-orang yang memiliki orientasi praktis. Hal itu direpresentasikan oleh Rasulullah, para khalifah penggantinya dan para hakim pada masa awal Islam. Dengan berkembangnya perdebatan hukum yang menghasilkan teori hukum, muncul gagasan bahwa syariat adalah sistem perintah Tuhan yang komprehensif. Karena itu, hukum dikembangkan secara mandiri terlepas dari pemahaman konteks sosial. Hukum Islam dideduksikan dengan tanpa melihat kepada situasi praktis.

Konsekuensi logis dari fenomena tersebut adalah munculnya perpecahan antara doktrin hukum dan praktek hukum dan perbedaan antara peran ahli hukum dengan peran hakim. Fenomena tersebut seolah menjadi ironi bagi Coulson karena satu-satunya organ administratif yang dikenal oleh syariat adalah insitusi peradilan (hakim). Para hakim, meskipun tetap merujuk kepada kerja para ahli hukum, dalam beberapa kasus melakukan kreasi berdasarkan tuntutan praktis. Hakim pun dalam berbagai kesempatan menunjukkan sikap yang lebih pragmatis dibandingkan ahli hukum. Perpecahan antara doktrin hukum dan praktek hukum semakin lebar dengan munculnya pengaruh Barat dalam bidang *mu'āmalah*.

Sintesis untuk menjembatani kesenjangan antara idealitas dan praktek hukum tersebut terwujud konsep *siyāṣah shar'īyyah*. *Siyāṣah shar'īyyah* memberikan peluang otoritas politik dan hakim untuk menjabarkan dan menambah aturan

¹⁶Noel James Coulson, *Conflict and Tension*, h. 58.

dasar syariat. Otoritas politik juga bisa masuk dalam ranah peradilan melalui pembatasan yurisdiksi pengadilan. *Siyāsah shar‘iyyah* bahkan digunakan untuk mencegah peradilan syariat dari pengambilan pola pembuktian menurut fikih klasik. Fikih tradisional tidak ditolak secara langsung, tetapi juga tidak pernah digunakan sepenuhnya dalam prakteknya.

Siyāsah Shar‘iyyah memiliki landasan dalam literatur Islam klasik. Ada dua varian *siyāsah shar‘iyyah*. *Pertama* adalah *siyāsah shar‘iyyah* yang terkait dengan pengaturan negara secara umum. *Kedua* adalah *siyāsah shar‘iyyah* dalam bidang peradilan, yaitu berupa kewenangan hakim mencari pemecahan hukum, meskipun dengan tanpa adanya prosedur bukti yang sesuai dengan *naṣ*. *Siyāsah shar‘iyyah* pertama dipelopori oleh Ibn Taymiyyah dalam *al-Siyāsah al-Shar‘iyyah fi Iṣlāh al-Rā‘i wa ‘l-Ra‘iyyah*.¹⁷ Sedangkan yang kedua mendapatkan momentum dalam karya Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fi ‘l-Siyāsah al-Shar‘iyyah*.¹⁸

Prinsip *kelima* adalah hukum dan moralitas. Dalam masyarakat Barat, meski terdapat demarkasi antara hukum dan moralitas, namun demarkasi tersebut terkadang tidak tegas. Perdebatan yang muncul di kalangan ahli hukum Inggris, misalnya adalah apakah hukum harus mendukung moralitas masyarakat atau tidak. Dalam hukum Islam, demarkasi antara hukum dan moralitas sejak awal lebih tidak jelas. Hukum Islam mencakup wilayah-wilayah yang dalam pandangan hukum modern termasuk hukum publik dan hukum privat, sekaligus mencakup wilayah-wilayah ritual, moralitas, dan etika. Hal-hal yang dalam hukum modern tidak tergolong sebagai aturan hukum, dalam hukum Islam masuk wilayah hukum. Coulson mencontohkan hubungan kelamin di luar nikah. Hubungan demikian tidak termasuk kasus hukum dalam sistem hukum Barat, sepanjang tidak ada pihak yang dirugikan dan dilakukan oleh orang yang telah dewasa. Akan tetapi, menurut hukum Islam hubungan seks di luar nikah termasuk kategori pidana.¹⁹

Perkembangan awal hukum Islam menunjukkan bahwa para ahli hukum lebih melihat kepada nilai keagamaan sebuah aturan. Pada perkembangannya, para ahli hukum Islam mulai membagi tindakan ke dalam tindakan hukum yang bisa

¹⁷Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Shar‘iyyah fi Iṣlāh ar-Rā‘i wa ‘r-Ra‘iyyah*, Cet. 4 (Dār al-Kitāb al-Gharībī, 1969).

¹⁸Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fi ‘l-Siyāsah al-Shar‘iyyah* (Kairo: Mu‘assasah al-‘Arabiyyah li ‘l-Tabā‘ah wa ‘l-Nashr ‘Imran Sulaymān, 1961).

¹⁹Noel James Coulson, *Conflict and Tension*, h. 78-80.

dibawa ke depan pengadilan dan tindakan-tindakan yang sanksinya bersifat moral. Mazhab-mazhab hukum Islam sendiri bisa dibagi menjadi dua kecenderungan, yaitu 1) kecenderungan legal formal dan 2) kecenderungan yang berorientasi moral, khususnya dalam bidang *mu'āmalah*. Mazhab Hanafi dipandang sebagai mazhab yang lebih berorientasi legal formal, sementara mazhab Hanbali sangat berorientasi moral. Akibat pengaruh Barat, dikotomi antara hukum dan moral di dunia Islam menjadi sangat tegas. Tindakan-tindakan yang menurut hukum Islam awalnya dipandang sebagai pidana (*hudūd*), seperti konsumsi alkohol dan perzinahan, di dalam sistem hukum negara-negara Muslim tidak lagi dipandang sebagai tindakan pidana. Hal itu terjadi karena prosedur peradilan yang digunakan adalah prosedur hukum Barat.

Sintesis hukum dan moralitas, khususnya dalam hukum keluarga, mulai dilakukan dengan memasukkan persoalan moralitas ke dalam hukum positif. Tuntutan terhadap suami yang melakukan poligami untuk bersikap adil, misalnya, ditransformasikan ke dalam rumusan hukum mengenai standar keadilan yang harus dipenuhi oleh suami. Fenomena tersebut dilihat Coulson sebagai kebangkitan *legal moralism*. Pengadilan ketika memutuskan suatu persoalan mulai mempergunakan standar etika, yang berakar dari ajaran Islam, tetapi telah lama terlupakan dalam prakteknya.

Prinsip *keenam* adalah stabilitas dan perubahan. Prinsip keenam ini merupakan prinsip yang mendasari prinsip-prinsip lain, selain hukum dan moralitas.²⁰ Secara garis besar hubungan antara prinsip keenam dengan prinsip-prinsip lain dapat digambarkan sebagaimana tergambar dalam bagan berikut:

Stabilitas

Wahyu
Kesatuan sumber (doktrin)
Otoritarianisme mazhab via *taqlīd*
Idealisme kesempurnaan syariat

Perubahan

Akal Manusia
Keragaman doktrin
Liberalisme dalam *ijtihād*
Realisme sikap terhadap fakta

Menurut Coulson, poin-poin pada bagian yang berada di sebelah kanan saat ini lebih banyak mendapatkan perhatian dari para ahli hukum Islam untuk mempertemukan kebutuhan terhadap hukum Islam dan kondisi kehidupan modern.

²⁰Noel James Coulson, *Conflict and Tension*, h. 96.

Hal tersebut tentu saja berdampak kepada substansi hukum Islam. Substansi hukum Islam berevolusi melalui prosedur hukum yang diadopsi dari prosedur hukum Barat untuk kebutuhan administrasi dan peradilan.²¹

Penyerapan sistem prosedural dari hukum Barat ke dalam hukum Islam menciptakan jembatan antara hukum Islam dan hukum Barat. Syariat bisa menjadi bagian dari hukum nasional dengan perangkat hukum formal dari sistem hukum Barat. Kondisi tersebut mengakibatkan hukum Islam tercerabut dari sifat religiusnya karena terpisah dengan person dan institusi tradisionalnya sehingga menjadi ajang kerja para pengacara.

Persinggungan dengan hukum Barat juga turut mengubah secara evolutif substansi hukum Islam, khususnya dalam bisang filsafat hukum. Perbedaan esensial dalam filsafat hukum Islam tradisional dan modern adalah bahwa dalam filsafat hukum tradisional praktek dan institusi sosial memperoleh pengesahan melalui dukungan positif wahyu. Sementara itu, dalam pandangan modern dukungan itu terletak dari tidak adanya larangan dari wahyu.

Aspek stabilitas dalam hukum Islam dipahami Coulson dari doktrin syariah yang terekam dalam buku-buku hukum abad pertengahan, dalam karya mazhab-mazhab hukum, yang mengejawantahkan sistem hukum Tuhan yang valid. Stabilitas tersebut saat ini di bawah tekanan perubahan akibat perubahan masyarakat Muslim yang mengubah sebagian bangun hukum klasik, khususnya dalam bidang ekonomi, transaksi, dan pidana. Sementara itu, dalam hukum keluarga terjadi sintesis melalui rekonstruksi hukum keluarga dengan pengambilan hukum dari mazhab-mazhab secara eklektis dan pembebasan ahli hukum dari otoritarianisme *taqlid*.

Paparan Coulson mengenai enam prinsip ketegangan dalam perkembangan hukum Islam menunjukkan secara implisit bahwa ia membagi perkembangan hukum Islam ke dalam tiga tahap. Tahap *pertama* adalah tahap awal lahirnya Islam sampai dengan munculnya mazhab-mazhab hukum. Tahap *kedua* adalah tahap kristalisasi mazhab-mazhab hukum sampai dengan munculnya pengaruh Barat. Tahap *ketiga* adalah perkembangan hukum Islam setelah mendapatkan pengaruh dari hukum Barat.

Asumsi dasar Coulson dalam memetakan antara aspek stabilitas adalah bahwa stabilitas hukum Islam terletak pada tahap kedua perkembangan hukum Islam. Ia

²¹*Ibid*, h.100-101.

memandang keberadaan mazhab-mazhab hukum sebagai bagian dari otoritarianisme dalam hukum Islam. Mazhab-mazhab hukumlah yang mengkonstruksi hukum Islam sebagai sebuah sistem yang komprehensif dan sekaligus menceraub hukum Islam dari sifat dasarnya sebagai sebuah nilai dasar dan mengubah kebebasan berijtihad yang dinikmati para ahli hukum ke dalam pembatasan *taqlid*.

Kritik terhadap Coulson

Pemikiran Coulson banyak mendapatkan apresiasi para ahli, baik dari kalangan Muslim maupun non-Muslim. Akhmad Minhaji memasukkan Coulson sebagai tokoh yang mampu mengkritik Joseph Schacht, meskipun masih menerima beberapa unsur pemikiran Schacht, khususnya mengenai pembentukan hukum Islam.²² Enam prinsip dialektika hukum Islam tersebut banyak dikutip oleh para pengkaji hukum Islam. Namun demikian, beberapa gagasan Coulson mendapatkan sorotan para ahli. Ada beberapa kritikus terhadap gagasan Coulson, di antaranya adalah Muhammad Muslehuddin dan Wael Bahjah Hallaq.

Kritik Muhammad Muslehuddin

Muhammad Muslehuddin dalam bukunya *Philosophy of Islamic Law and Orientalists*²³ memberikan satu bab khusus yang mengulas mengenai enam prinsip dialektika hukum Islam yang dikemukakan Coulson di atas. Sentral kritik Muslehuddin adalah terhadap sudut pandang Coulson dalam melihat hubungan antara ajaran Islam dengan realitas sosial. Muslehuddin mengatakan:

“Inti dari enam kuliah Coulson adalah bahwa hukum Islam bersifat idealistik dan jauh dari realitas sosial dan apa yang ia inginkan adalah hukum Islam ditentukan oleh fakta-fakta sosial dan direduksi sebagai hukum buatan manusia. Hal itu tentu saja bertentangan dengan ideologi dan semangat Islam. Hukum Tuhan tidak dapat berkompromi dengan hukum-hukum manusia karena kompromi semacam itu akan menceraubnya dari tujuan dasar untuk mengontrol masyarakat.”²⁴

Kritik Muslehuddin mewakili pandangan konvensional dari masyarakat Islam mengenai sifat dan hakekat hukum Islam. Hukum Islam adalah hukum Tuhan yang

²²Lihat Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht* (Yogyakarta: UII Press), h. 44-47.

²³Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and Orientalists* (Lahore: Islamic Publications Ltd, 1980).

²⁴*Ibid*, h.192.

berbeda dengan hukum manusia. Karena itu, Muslehuddin sangat menentang proposisi Coulson bahwa hukum Tuhan adalah hukum produk para ahli hukum sekaligus. Bagi Muslehuddin, pendapat para ahli hukum Islam (mujtahid) bukan hukum, melainkan upaya memahami dan menemukan hukum. Para ahli hukum Islam tidak menciptakan hukum.²⁵

Perbedaan kedua pandangan tersebut terletak kepada kenyataan bahwa pendekatan Muslehuddin dalam melihat perkembangan hukum Islam berbeda dengan pendekatan Coulson. Muslehuddin dalam perspektif yang lebih normatif dan *das solen* (apa yang seharusnya). Sementara itu, basis empiris yang menjadi pijakan Coulson lebih menekankan kepada aspek deskriptif atau historis hukum Islam sehingga menekankan dimensi *das sein* (apa yang ada).²⁶

Dalam pemikiran hukum Islam sendiri, cara pandang Coulson mendapatkan tempat di kalangan kaum liberal, yang mencoba untuk menafsirkan kembali Islam sesuai dengan realitas sosial. Hallaq menunjukkan adanya tren untuk memahami Islam, termasuk hukum Islam secara lebih fleksibel dengan mengambil semangat dan jiwa hukum Islam dan menerapkannya sesuai dengan konteks sosial. Kerja demikian antara lain dilakukan oleh Sa'īd al-Ashmawī, Fazlur Rahman, dan Muḥammad Shahrūr.²⁷

Kritik Wael B. Hallaq

Hukum Islam abad pertengahan adalah hukum Islam yang diwarnai oleh dominasi mazhab hukum. Coulson secara implisit memandang tahap tersebut sebagai tahap kemadegan hukum dan masyarakat Islam. Jadi, kebebasan dan kreativitas yang terjadi di kalangan ahli hukum Islam awal mendapatkan antitesisnya dari kristalisasi mazhab hukum. Coulson tidak sendirian dalam pandangannya mengenai stagnasi akibat mapannya mazhab hukum Islam. 'Abdullah Saeed,

²⁵ *Ibid.*, h.193-194.

²⁶ Pendekatan normatif adalah pendekatan yang dijiwai oleh motivasi dan tujuan keagamaan, sedangkan pendekatan deskriptif muncul sebagai jawaban terhadap motivasi keingintahuan intelektual atau akademis. Pembedaan antara pendekatan normatif dan deskriptif dalam studi Islam diperkenalkan oleh Charles J. Adams, guru besar islamic studies McGill University Kanada. Lihat dalam Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (ed.) *The Study of Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* (New York etc.: John Wiley and Sons, 1976).

²⁷ Lihat uraian lebih lanjut dalam Wael Bahjah Hallaq, *A History of Islamic Legal Theory: an Introduction to Sunni Ushul Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), h. 231-254.

seorang tokoh kontemporer Muslim, sebagaimana umumnya para pengkaji sejarah hukum Islam melihat adanya proses pelambatan dan stagnasi dinamika hukum Islam pada abad ke-5 H (abad ke-12 M). Abad ke-12 M tersebut ditandai dengan munculnya wacana penutupan pintu *ijtihad*.²⁸

Dinamika hukum Islam baru terjadi kembali melalui pengaruh hukum Barat ke dalam masyarakat Islam melalui institusi hukum formal. Pengaruh Barat tersebut hampir selalu menjadi pijakan Coulson untuk melihat adanya upaya untuk mendinamisir kembali hukum Islam. Hal yang sama juga ditunjukkan oleh 'Abdullah Saeed dan Fazlur Rahman. Keduanya mengakui bahwa munculnya modernitas yang dibawa oleh peradaban Barat berpengaruh dalam kebangkitan kembali dinamika hukum Islam.

Perbedaan antara Coulson dengan Fazlur Rahman²⁹ adalah bahwa tokoh terakhir mengakui gerakan Wahabi sebagai bentuk awal upaya membuka pintu *ijtihad*, sementara Coulson tidak memperhitungkan faktor Wahabi tersebut. Coulson hanya melihat satu variabel yang membuat hukum Islam kembali dinamis, yaitu modernisme dan pengaruh Barat. Pengaruh Barat melahirkan sintesis antara kebebasan, fleksibilitas dan muatan nilai dasar dalam tahap pertama perkembangan hukum Islam, dengan otoritarianisme, *taqlid* dan idealisme kesempurnaan syariat pada tahap kedua perkembangan hukum Islam.

Pandangan Coulson tersebut ditentang oleh Wael B. Hallaq. Bagi Hallaq, hukum Islam tidak pernah mengalami kemandegan. Dalam tubuh hukum Islam, dinamika *ijtihad* tetap terjadi sehingga wacana penutupan pintu *ijtihad* sebenarnya tidak pernah terjadi dalam prakteknya. Hallaq mengelaborasi lebih lanjut dinamika *ijtihad* tersebut dalam makalahnya "From *Fatwas* to *Furu'*: Growth and Change in Islamic Substantif Law"³⁰ dan "Was the Gate of *Ijtihad* Closed?"³¹

Hal senada dikemukakan oleh Sherman E. Jackson. Jackson dalam bukunya *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-*

²⁸Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Thought, an Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), h. 53.

²⁹Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 95-97.

³⁰Lihat Wael Bahjah Hallaq, "From *Fatwas* to *Furu'*: Growth and Change in Islamic Substantif Law" Dalam *Antology of Islamic Studies*, Vol. II (Montreal Kanada: McGill Institute of Islamic Studies, 1006), h. 170 dan 187.

³¹Wael Bahjah Hallaq, "Was the Gate of *Ijtihad* Closed?" dalam Ian Edge (ed.) *Islamic Law*, h. 304 dan 313.

Qarafi menyatakan bahwa *taqlid* sebenarnya adalah bentuk pencarian otoritas, bukan sebuah kemandegan *ijtihad*. *Muqallid* maupun *mujtahid* yang diikutinya memiliki kapasitas keilmuan yang relatif sama.³² Jadi, *taqlid* bagi Jackson, tidak selalu bernuansa negatif, melainkan lebih merupakan cara untuk mencari legiti-masi hukum. Jackson mencoba mencari jalan tengah antara pandangan mengenai kemandegan *ijtihad*, sebagaimana diyakini oleh Coulson dan Joseph Schacht, dengan gagasan tentang selalu terbukanya pintu *ijtihad* sebagaimana diikuti oleh Hallaq.

Jadi, pemikiran Coulson mengenai dialektika dalam perkembangan hukum Islam menunjukkan pola pikir yang menempatkan *taqlid* sebagai fase kemunduran dalam perkembangan hukum Islam. Ia meletakkan tekanan besar kepada modernisme sebagai variabel yang membuat hukum Islam kembali dinamis. Uraian-uraianya menunjukkan apresiasi yang besar terhadap pembaharuan dalam Islam sebagai titik tolak kebangkitan kembali kebebasan berpikir dan pencarian nilai dasar syariat.

Terlepas dari kelemahan tersebut, buku *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence* menunjukkan ketajaman pengamatan Coulson atas perkembangan hukum Islam. Buku yang terbit tahun 1969 tersebut telah mampu melihat adanya pergeseran-pergeseran tren dalam hukum Islam dari masa klasik hingga masa modern. Pengamatan semacam itu hanya bisa dilakukan oleh ilmuwan yang benar-benar mendalami objek kajiannya dalam waktu yang panjang. Prinsip-prinsip konflik dan ketegangan dalam hukum Islam yang dipotret oleh Coulson sampai saat ini masih aktual dan sedang berlangsung di berbagai belahan dunia Islam. Penilaian akhir Coulson adalah bahwa pembaharuan hukum keluarga telah mampu memecahkan persoalan mendesak hukum Islam, tetapi masih belum mampu menyediakan prinsip sistematis (perangkat metodologis) yang memadai yang untuk menghadapi perkembangan di masa mendatang.

Proyek itulah yang sebenarnya digarap oleh para pemikir hukum Islam kontemporer, seperti Rahman, Shaḥrūr, dan Muḥammad Ṭāhīr Ashūr. Dalam penilaian terakhir tersebut, Coulson bisa bertemu dengan Hallaq. Hallaq diakhir uraian buku *A History of Islamic Legal Theory*³³ menilai bahwa pemecahan hukum

³²Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarafi* (Leiden, New York, Kohn: E.J. Brill, 1996), h. 80-81.

³³Wael Bahjah Hallaq. *A History of Islamic Legal Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), h. 261-262.

secara utilitarian oleh beberapa ahli hukum Islam, seperti Rashīd Ridā, ‘Alal al-Fāsī, dan Ḥasan al-Turābī belum mampu menyediakan perangkat metodologis yang memadai. Sementara itu, pemecahan oleh kaum liberal, seperti Fazlur Rahman, Muḥammad Shaḥrūr dan al-Ashmawī, meskipun memiliki landasan metodologis yang memadai, tetapi belum dapat diterima secara luas oleh masyarakat Muslim.

Kesimpulan

Enam kuliah Coulson dengan enam rumusan dialektika hukum Islam tersebut merupakan sebuah pencandraan yang tajam dalam melihat sejarah perkembangan hukum Islam. Proposisi-proposisi Coulson berangkat dari penelitiannya mengenai sejarah perkembangan hukum Islam. Dengan demikian, landasan bagi enam rumusan dielaktika hukum Islam adalah hasil kerja empiris.

Rumusan-rumusan Coulson di atas tentunya dapat digunakan untuk memahami realitas perkembangan hukum Islam sehingga umat Islam bisa memahami apa yang sebenarnya terjadi dalam sejarah perkembangan hukum Islam dalam perspektif keilmuan. Hal itu bisa dipergunakan untuk melakukan introspeksi bagi umat Islam untuk mengembangkan pemikiran hukum Islam lebih lanjut. Namun demikian, gagasan Coulson terbuka untuk kritik. Kritik terhadap gagasan Coulson dapat dipahami sebagai upaya untuk menguji kesahihan tesis-tesisnya. Proses demikian adalah proses yang wajar dalam dunia keilmuan. Tesis yang lolos uji akan bertahan, sementara yang tidak lolos uji akan digantikan tesis lain yang lebih kuat landasan argumentasinya.[a]

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Arslan, ‘Amir ‘Arsyakib, *Limādḥā Taakhkhar al-Muslimūn wa Taqaddam Ghayruhum?* Beirut: Dār al-Hayah, 1965.
- Adams, Charles J., “Islamic Religious Tradition”, dalam Leonard Binder (ed.). *The Study of Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, New York etc.: John Wiley and Sons, 1976.
- al-Jābirī, Mohammed ‘Abed, *al-Turāth wa ‘l-Ḥadāthah*, Beirut: Markaz Dirāsah al-Waḥdah, 1999.
- al-Jawziyyah, Ibn Qayyim, *al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fī ‘l-Siyāsah al-Shar‘iyyah*, Kairo: Mu‘assasah al-‘Arabiyyah li ‘l-Tabā‘ah wa ‘l-Nashr ‘Imran Sulaymān, 1961.

- Coulson, Noel James, *a History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.
- Coulson, Noel James, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Edge, Ian (ed.), *Islamic Law and Legal Theory*, England: Dartmouth Publishing Company Ltd, 1996.
- Hallaq, Wael Bahjah, "From Fatwas to Furu': Growth and Change in Islamic Substantif Law." dalam *Antology of Islamic Studies*. Vol II. Montreal Kanada: McGill Institute of Islamic Studies, 2006.
- Hallaq, Wael Bahjah, *a History of Islamic Legal Theory: an Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hallaq, Wael Bahjah, "Juristic Authority Vs State Power: The Legal Crises of Modern Islam." *Jurnal of Law and Religion*.
- Hallaq, Wael Bahjah, *Authority, Contibuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Ḥasballāh, Muḥammad 'Alī, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997.
- Ibn Taimiyyah, *al-Siyāsah al-Shar'īyyah fī Iṣlāh al-Rā'ī wa 'r-Ra'īyyah*, Cet. IV, Dār al-Kitāb al-Gharībī, 1969.
- Jackson, Sherman A., *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī*, Leiden, New York: Kohl: E.J. Brill, 1996.
- Minhaji, Akhmad, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, Yogyakarta: UII Press, t.th.
- Muslehuddin, Muhammad, *Philosophy of Islamic Law and Orientalists*, Lahore: Islamic Publications Ltd., 1980.
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas, tentang Transformasi Intelektual*, Cet. 2, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 2000.
- Saeed, Abdullah, *Islamic Thought, an Introduction*, London and New York: Routledge. 2006.

