

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Syariat Islam telah meletakkan aturan dan tata cara beribadah, baik hal yang berkaitan dengan masalah ubudiyah seperti shalat, zakat, puasa maupun haji. Begitu juga syariat Islam mengatur hal yang berkaitan dengan muamalah atau pergaulan antar manusia, kendatipun pada umumnya manusia lebih memperhatikan hal yang berkaitan dengan ubudiyah, terutama kelompok masyarakat awam dan kebanyakan manusia pada umumnya. Mereka kurang memperhatikan berbagai permasalahan yang berkaitan dengan hukum atau praktik-praktik muamalah dari tinjauan syariat, padahal menurut hemat peneliti pemahaman tersebut adalah sebuah kesalahan yang perlu diluruskan.

Kejujuran (*al-amânah*) dan bertanggungjawab (*al-mas'ûliyah*) adalah jiwa hukum yang utama dalam ajaran Islam. Setiap muslim yang harus selalu menjunjung tinggi kedua nilai atau ajaran tersebut dalam kehidupan sehari-hari, sesuai dengan ayat al-Qur'an surat an-Nisâ, 4: 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

Artinya: Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat". (QS. an-Nisâ, 4: 58)

Juga dalam surat Al-Mâidah, 5: 67:

يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۗ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٦٧﴾

Artinya: "Hai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya. Allah memelihara kamu dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir". (QS. Al-Mâidah, 5: 67)

Itulah sebabnya Islam sejak awal sudah meletakkan prinsip-prinsip umum tentang tanggungjawab seseorang terhadap apa yang ia perbuat, misalnya dalam ayat al-Qur'an surat al-Muddatstsir, 74: 38:

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (المدثر: ٧٤: ٣٨)

Artinya: "Tiap-tiap diri bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya". (QS. al-Muddatstsir, 74: 38)

Sunnah Nabi Muhammad Saw menjelaskan ayat di atas, dimana umat Islam tidak boleh saling mendzalimi dan saling mencacimaki. Dalam sebuah hadits Nabi Muhammad Saw dijelaskan tentang hal tersebut, sebagaimana ungkapan hadits riwayat imam Muslim berikut ini:

عَنْ سَالِمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْمُسْلِمُ أَخُ الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَشْتُمُهُ، مَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (رواه مسلم)¹

Artinya: Dari Salim ra, ia berkata; Sesungguhnya Rasulullah Saw bersabda: "Seorang muslim adalah saudara (bagi) muslim yang lain (sehingga) ia tidak mendzalimi dan mencaci makinya. Barangsiapa memenuhi kebutuhan saudaranya maka Allah Swt. (pasti) memenuhi kebutuhannya. Dan barangsiapa menghilangkan kesulitan seorang muslim, maka Allah Swt (akan) menghilangkan kesulitannya di hari kiamat, dan barangsiapa menutupi aib (kesalahan atau kekurangan) seorang muslim maka Allah (akan) menutupi aib (kesalahan atau kekurangan)-nya di hari kiamat". (HR. Imam Muslim).

Sunnah Nabi Muhammad Saw juga meletakkan kaidah-kaidah umum untuk melindungi kepentingan setiap individu, di mana setiap orang tidak boleh melakukan sesuatu yang dapat membahayakan dan merugikan dirinya maupun orang lain. Seperti ungkapan hadits riwayat imam al-Bukhârî dan Muslim berikut ini:

¹ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري , صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي , 1978 م) , ج 4 , 996. انظر أيضا محمد أنوار شاه الهندي , فيض الباري على صحيح البخاري (بيروت لبنان: دار الكتب العلمية , 1426 هـ / 2005 م) ج 6 , 415-416

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ. (رواه البخارى ومسلم)²

Artinya: Dari sahabat Said al-Hudri ra, ia berkata, Rasulullah Saw bersabda: “Tidak boleh memudharatkan diri sendiri dan memudharatkan orang lain”. (HR. Imam al-Bukhâri dan Imam Muslim).

Saat haji *wada'* (haji perpisahan) Nabi Muhammad Saw juga menegaskan dasar-dasar umum untuk kehidupan sosial yang anggun dan bermartabat. Bahkan tidak lama sebelum wafat, Nabi Muhammad Saw mewajibkan *al-dhamân* (ganti rugi) pada perbuatan yang berlatar belakang *ta'addi* (pelanggaran terhadap hukum) pada *amwâl* (harta), *al-mumtalikât* (hak milik), Nabi Muhammad Saw. menegaskan dalam salah satu hadits riwayat al-Tirmidzi berikut ini:

عَنْ سَمْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذْتَ حَتَّى تُؤَدِّيَ. (رواه الترمذى وأبو داود والحاكم وابن ماجه)³

Artinya: Dari Samrah ra, ia berkata; Nabi Muhammad Saw. bersabda: “Kewajiban tangan (menggantinya) pada apa yang diambil sampai ia mengembalikannya”. (HR. Imam at-Tirmidzî, Abû Dâwud, al-Hâkim, dan Ibnu Mâjah).

Klasifikasi hukum amaliyah atau fiqih mencakup dua wilayah utama dalam kehidupan mukallaf, yakni ibadah dan muamalah. Bidang ibadah erat kaitannya dengan aturan dalam rangka pemenuhan hak Allah Swt., seperti ibadah *mahdzah*, *nadzar*, sumpah dan lain sebagainya. Sedangkan bidang muamalah erat kaitannya dengan perilaku mukallaf dalam hubungan dengan

² أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابورى , المستدرك على الصحيحين (القاهرة : دار الحرمين , 1997م), ج 2, 58. وقال الحاكم هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم. انظر سنن ابن ماجه , أبواب الأحكام , 335. انظرمالك بن أنس , الموطأ , كتاب الأفضية , باب القضاء بالمرافق حديث رقم 1235 , ج , 745.

³ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذى , سنن الترمذى (بيروت: دار إحياء التراث العربي , 1996 م), ج 3, 64.

sesamanya.⁴ Dalam pengertian makna umum, bidang muamalah tersebut mencakup wilayah yang sangat luas, yaitu hukum kekeluargaan (*al-Ahwâl al-Syakhshiyah*), aturan transaksi keperdataan (*al-Madaniyah*), hukum pidana (*al-Jinâyah*), hukum acara (*al-Murâfa'ah*), hukum tata negara (*al-Dustûriyah*), hukum Internasional (*al-Dawwliyah*), serta hukum ekonomi dan finansial (*al-Iqtshâdiyah wa al-Mâliyah*).⁵

Wacana yang berkembang sampai sekarang, term muamalah atau fiqih muamalah lebih mengacu pada aturan-aturan *al-Madaniyah*, *al-Iqtishâdiyah* dan *al-Mâliyah*. Sedangkan masalah-masalah *al-Jinâyah*, *al-Murâfa'at*, *al-Dustûriyah*, dan *al-Dawlîyah* tidak lagi bahasan fiqih muamalah.⁶ Fiqih muamalah dalam pengertian ulama kontemporer sudah mempunyai makna khusus dan lebih sempit dibandingkan dengan pengertian muamalah sebagai bagian dari pengelompokan hukum Islam oleh ulama klasik (ibadah dan muamalah). Fiqih muamalah merupakan peraturan yang menyangkut hubungan kebendaan, yang biasa disebut dalam kalangan ahli hukum positif dengan nama hukum privat (*al-Qanûn al-Madani*). Hukum privat dalam pengertian tersebut tidak lain hanya berisi tentang hak manusia dalam hubungan satu sama lain, seperti hak penjual menerima uang dari pembeli dan hak pembeli menerima barang dari penjual. Penulis belum menemukan dalam kitab-kitab pembahasan tersendiri tentang hak-hak dan hal-hal yang berkaitan dengan asas-asas hukum perdata. Namun mereka memasukkannya ke dalam bab muamalah dengan segala macam bentuknya seperti jual beli dan sewa-menyewa. Jika dibandingkan dengan Kitab Undang-undang Hukum Perdata (KUHP), mereka hanya memasukkan dalam perikatan (*verbinte nissen recht*), tetapi tidak mengadakan hukum kebendaan (*zakenrecht*) secara khusus. Sementara itu dalam *Ushûl Fiqh* juga ada pembicaraan tentang hukum, perbuatan, dan subyek hukum yang di dalamnya dibicarakan tentang sah dan

⁴ Wahbah bin Musthafâ al-Zuhailî, *Ushûl Fiqh al-Islâmî* (Damaskus: Dâr Al-Fikr, 1986), Jilid 1, 438.

⁵ 'Abdul Wahâb Khallâf, *Ilmu Ushûl Fiqh* (Kairo: Dâr al-'Ilmi, 1978), 22-23.

⁶ 'Abdul al-Satar Fathullah Sa'îd, *al-Mu'âmalah fi al-Islâm* (Makkah: Rabîthah 'Alâm al-Islâmî Idârah al-Kitâb al-Islâmî, tth), 12.

batalnya perbuatan, tentang macam-macam hukum, tentang kecakapan bertindak (*ahliyyah*) dan sebagainya. Pembicaraan tersebut merupakan usaha peletakan teori (asas) hukum privat. Akan tetapi, pembicaraan tersebut bersifat umum dan berlaku juga dalam lapangan bukan hukum perdata.⁷

Pembicaraan mengenai fiqih muamalah berkaitan dengan akad atau perikatan tertentu, seperti *al-ba'i* (jual beli), *al-Salam* (pesanan), *al-Istisnâ'*, *al-Mudhârabah*, *al-Murâbahah*, *al-Rahn* (gadai), *al-Syirkah* (perkongsi dagang), *al-Ijârah* (sewa), *al-'Âriyah* (pemberian hak guna/pinjam), *al-Wadi'ah* (titipan), *al-Muzâra'ah* (penggarapan tanah), *al-Musyâqah* (penyiraman tanaman), *al-Syuf'ah* (hak istimewa yang dimiliki seseorang atas harta tidak bergerak tetangganya, apabila ia mau menjualnya), *al-Luqâthah* (barang temuan), *al-Ji'âlah* (imbalan menemukan benda/barang), *al-Qismah* (pembagian milik bersama), *al-Hibbah*, *al-Hadîyah*, *al-Shuluh* (damai), *al-Ibrâ* (pembebasan kewajiban atau tanggungan) dan seterusnya.⁸

Bertitik tolak dari sejumlah prinsip umum seperti disebutkan di atas, para fuqaha' mencoba memformulasikan kaidah-kaidah pertanggungjawaban (*qawâ'id al-masûliyah*). Mereka melakukan identifikasi mana yang masuk dalam kategori *khitâb al-taklîf al-jinâ'î* (pidana) yang berimplikasi pada *al-'uqûbah* (hukuman) dan mana yang masuk dalam *al-Taklîf bi al-Ta'wîd* (beban ganti rugi). Berkaitan dengan hal ini imam al-Qarâfi (w. 1285 M/684 H)⁹ dari kalangan Malikiyah dan Imam 'Izz al-Dîn Ibn Abd al-Salâm (w. 660 H/1209 M)¹⁰ dari kalangan Syâfi'iyah (pada abad VIII H) masing-masing dalam karya mereka *al-Furûq* dan *al-Qawâ'id al-Ahkâm* menegaskan dan menjelaskan

⁷ Habib Nazir dan Hasanudin, *Ensiklopedi Ekonomi dan Perbankan Syariah* (Bandung: Kaki Langit, 2004), 190.

⁸ Habib Nazir & Hasanudin, 191-192.

⁹ al-Qarâfi adalah Abu al-Abbas Ahmad bin Idrîs, seorang alim dan sangat masyhur pada masanya, beliau ahli dalam bidang ilmu Fiqih, Ushûl Fiqh dan ilmu-ilmu Logika. Beliau banyak mempelajari berbagai bidang ilmu dari Imam Izz al-Dîn bin Abd al-Salâm dari kalangan ulama Syâfi'iyah. Ibrahim bin Ali bin Muhammad al-Masyhur bin Ibnu Farhun al-Mâlîki, Lihat *al-Dîbâj al-Madzhah* (Bairut: Dâr al-Turâts, 1978), Jilid 1, 61.

¹⁰ Imam 'Izzuddin Ibn Abdi al-Salâm adalah 'Izz al-Din Abd al-'Azîz bin Abd al-Salâm bin Abi al-Qâsim bin al-Hasan bin Muhammad bin Muhaddzab As-Sulmî al-Maghribi al-Dimasqi al-Mishrî Al-Syâfi'î, salah seorang ulama besar kalangan Syafi'iyah, salah satu karya besarnya dalam bidang Fiqih adalah *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm*, Lihat *al-Dyibaj al-Madzhah* (Bairut: Dâr al-Turâts, 1978), Jilid 1, 11.

secara konkrit perbedaan antara *al-Zawâjir* atau *al-'Uqûbat* dengan *al-Jawâbir* atau *Dhamânât*.

Permasalahan yang ada dalam muamalah keberadaannya tidak terlalu terikat dengan akidah, ia cenderung diterima oleh kalangan manapun dari berbagai latar belakang baik agama, bangsa, suku dan pendidikan selama substansi aturan yang di kandunginya dianggap relevan dengan kebutuhan mereka. Hal inilah yang menjadi salah satu sebab penerapan aturan dalam fiqih muamalah jauh lebih mudah diaplikasikan dari pada bidang lain sebagaimana masalah *al-Jinâyah* (hukum pidana), sampai sekarang masih belum terwujud menjadi hukum positif.

Undang-Undang Dasar Tahun 1945 Pasal 29 ayat 1 dan 2 menegaskan bahwa:

- 1) Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa.
- 2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.¹¹

Walaupun demikian, tidak serta merta keberadaan hukum pidana Islam (*Jinâyah*) bisa diadopsi kemudian diaplikasikan untuk kepentingan penduduk Indonesia yang mayoritas beragama Islam.¹² Hal yang lebih dekat sejak awal adalah aplikasi dari pasal 33 ayat 1 sampai 5 yang berisi tentang muamalah. Pasal ini terdiri dari lima ayat, masing-masing berbunyi:

- 1) Perekonomian disusun sebagai usaha bersama berdasar atas asas kekeluargaan.
- 2) Cabang-cabang produksi yang penting bagi negara dan yang menguasai hajat hidup orang banyak dikuasai oleh negara.
- 3) Bumi dan air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan untuk sebesar-besar kemakmuran rakyat.
- 4) Perekonomian nasional diselenggarakan berdasar atas demokrasi ekonomi dengan prinsip kebersamaan, efisiensi berkeadilan,

¹¹ Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Edisi Perubahan, 30.

¹² Artikel ini telah tayang di [Tribunjogja.com](http://tribunjogja.com) dengan judul Hingga Juli 2017, Jumlah Penduduk Indonesia Bertambah Jadi 262 Juta Jiwa Lebih, <http://jogja.tribunnews.com/2017/08/02/hingga-juli-2017-jumlah-penduduk-indonesia-bertambah-jadi-262-juta-jiwa-lebih>. Lihat juga <https://sp2017.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=321>.

- berkelanjutan, berwawasan lingkungan, kemandirian, serta dengan menjaga keseimbangan kemajuan dan kesatuan ekonomi nasional.
- 5) Ketentuan lebih lanjut mengenai pelaksanaan pasal ini diatur dalam undang-undang.¹³

Keberadaan dua pasal di atas menjadi dasar atau pijakan kuat dan pintu masuknya transformasi hukum Islam di Indonesia, khususnya hal-hal yang berkaitan dengan perekonomian ke dalam hukum positif yang berlaku di Indonesia. Kendatipun tidak semua materi fiqih menjadi hukum positif, seperti materi *jinâyah* dan hukum-hukum yang termasuk *ibadah mahdhah*, pemerintah dalam hal ini memfasilitasi dan melayani pelaksanaan ibadah yang melibatkan pemerintah dan orang banyak dengan cara menyusun peraturan dan perundang-undangannya seperti pernikahan, wakaf, zakat maupun ibadah haji juga termasuk hukum keluarga dan waris.

Demokrasi dan Nomokrasi jika dijalankan secara bersama-sama dalam suatu sistem negara akan melahirkan konsep negara hukum yang demokratis. Dari sisi pemahaman kedaulatan rakyat, kekuasaan tertinggi dalam suatu negara berada di tangan rakyat. Kekuasaan tertinggi di tangan rakyat tersebut dibatasi oleh kesepakatan yang mereka tentukan sendiri secara bersama-sama yang dituangkan dalam rumusan konstitusi sebagai sebuah produk kesepakatan tertinggi dari seluruh rakyat.

Hukum tertinggi dalam sebuah negara adalah produk hukum yang paling mencerminkan kesepakatan dari seluruh rakyat, yaitu konstitusi.¹⁴ Dengan demikian, aturan dasar penyelenggaraan dasar yang harus dilaksanakan adalah konstitusi. Bahkan semua aturan hukum lain yang dibuat melalui mekanisme demokrasi tidak boleh bertentangan dengan konstitusi. Hal ini karena aturan

¹³ Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Edisi Perubahan, 31.

¹⁴ Konstitusi berasal dari bahasa Prancis "*constituer*" yaitu sebagai suatu ungkapan yang berarti membentuk. Oleh karena itu pemakaian kata konstitusi lebih dikenal dengan makna pembentukan, penyusunan atau menyatakan suatu suatu negara. Dengan kata lain, konstitusi dapat diartikan sebagai suatu pernyataan tentang bentuk dan susunan suatu negara, yang disiapkan sebelum maupun sesudah berdirinya suatu negara. Dalam bahasa Belanda, konstitusi dikenal dengan istilah *Grondwet*, yang berarti undang-undang dasar (*grond*=dasar dan *wet*=undang-undang). Sedangkan di Jerman, konstitusi dikenal dengan istilah *Grundgesetz*, yang juga berarti undang-undang dasar (*grund*=dasar dan *gesetz*=undang-undang). Lihat Tim ICCE UIN Jakarta, *Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani* (Jakarta: The Asia Foundation, 2003), 89.

hukum yang dibuat melalui mekanisme demokrasi tersebut adalah produk mayoritas rakyat, sedangkan konstitusi adalah produk seluruh rakyat. Dengan demikian, dalam konsep negara hukum yang demokratis terkandung makna bahwa demokrasi diatur dan dibatasi oleh aturan hukum, sedangkan substansi hukum sendiri ditentukan dengan cara-cara yang demokratis berdasarkan konstitusi. Demokrasi dan Nomokrasi menyatukan pendekatan kuantitatif dalam mekanisme demokrasi dan logika kebenaran dan keadilan hukum berdasarkan kehendak seluruh rakyat yang tertuang dalam konstitusi.¹⁵

Indonesia sebagai negara hukum yang demokratis menganut kedaulatan rakyat sekaligus kedaulatan hukum. Sebagai negara hukum, segala tindakan penyelenggara negara dan warga negara harus sesuai dengan aturan hukum yang berlaku. Hukum dalam hal ini adalah hierarki tatanan norma yang berpuncak pada konstitusi, yaitu Undang-Undang Dasar tahun 1945. Dengan demikian, pelaksanaan demokrasi juga harus berdasarkan aturan yang tertera dalam Undang Undang Dasar tahun 1945. Sebagai pelaksanaan dari konsepsi negara hukum yang demokratis, diterapkan prinsip saling mengimbangi dan mengawasi antara lembaga negara (*check and balances system*). Namun dalam kultur masyarakat Indonesia, seharusnya bukan hanya menganut Demokrasi dan Nomokrasi tapi juga menganut konsep Meritokrasi atau *Merit-system*, yakni sebuah sistem yang menekankan kepada kepantasan seseorang untuk menduduki posisi atau jabatan tertentu dalam sebuah organisasi atau lembaga.¹⁶

Pemerintah tidak mengadopsi beberapa hukum Islam di Indonesia bukan berarti pemerintah tidak mengakomodir, melayani atau memfasilitasinya, walaupun tidak diundang-undangkan namun tetap berjalan aktifitas ibadah

¹⁵ Dalam perkembangannya, ada beberapa pendapat yang membedakan antara konstitusi dengan undang-undang dasar. Seperti yang dikemukakan oleh Herman Heler. Ia mengatakan bahwa makna konstitusi lebih luas dari pada undang-undang dasar. Konstitusi tidak hanya bersifat yuridis melainkan juga bersifat sosiologis dan politis. Sedangkan undang-undang dasar hanya merupakan sebagian dari pengertian konstitusi, yakni *geschreiben verfassung* atau konstitusi yang tertulis. Lihat Sobirin Melian dalam *Gagasan Perlunya Konstitusi Baru Pengganti UUD 1945* (Yogyakarta: UII Press, 2001, cet-ke-1), 14.

¹⁶ https://www.kompasiana.com/afandri_adya/meritokrasi_dalam_kultur_masyarakat_indonesia_552001ad813311eb719de111

tersebut, terbukti bagi kaum muslimin walaupun tidak ada undang-undang yang mengatur tentang shalat, mereka tetap melaksanakannya karena shalat adalah salah satu kewajiban kaum muslimin dan dianggap dosa besar bagi yang meninggalkannya, bahkan ada pendapat di kalangan ulama madzhab yang memberikan status kafir bagi seseorang yang sengaja meninggalkan shalat.¹⁷ Namun Juhum menetapkan status kafir dan keluar dari agama Islam jika disertai dengan kesengajaan dan melawan perintah syariat.¹⁸

Undang-undang tentang Jinayah kendatipun tidak berlaku secara nasional, namun secara yuridis sudah berlaku di Aceh Dârussalâ m. Hal yang menarik juga dapat dilihat dari proses lahirnya Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Kebijakan yang dilakukan oleh pemerintah adalah melanjutkan kebijakan otonomi khusus daerah Aceh yang telah dimulai pada masa pemerintahan Bunyamin Jusuf Habibie. B. J Habibie telah memulai meletakkan Otonomi Daerah bagi daerah Aceh dengan mengeluarkan Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 yang disahkan pada tanggal 23 September 1999, di kalangan masyarakat Aceh sendiri muncul berbagai tuntutan, seperti menuntut pemberlakuan syariat Islam sesuai dengan keistimewaan Aceh atau bahkan mereka menuntut diadakannya *referendum*. Pada tanggal 13 Januari 1999, Angkatan Intelektual Dârussalam mengeluarkan pernyataan politik yang menghimbau dilaksanakannya *referendum* di Aceh untuk menyelesaikan konflik. Demikian juga tuntutan yang sama diajukan berdasarkan hasil Kongres Mahasiswa dan Pemuda Aceh Serantau yang diadakan di kota Banda Aceh pada tanggal 4 Februari 1999. Tuntutan ini mungkin diilhami oleh keberhasilan *referendum* di wilayah Timor Timur yang membuat bekas Provinsi NKRI itu menjadi sebuah negara yang merdeka.¹⁹

Pemerintah pusat segera merespon berbagai tuntutan tersebut dengan mengundang Undang-Undang Nomor 44 tahun 1999 tentang

¹⁷ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Bairut: Dâr al-Fikr, 2000), Jilid 1, 92.

¹⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid 1, 93.

¹⁹ Taufik Adnan Amal dan Samsul Rizal Pangabeang, *Politik Syariat Islam dari Indonesia Sampai Nigeria* (Jakarta: Alvabet, 2004), 25.

Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh yang bermula dari pengajuan usulan inisiatif sejumlah anggota DPR asal Aceh. Sebagaimana tahapan berikut ini: Pertama, penyelenggaraan kehidupan beragama dengan syariat Islam dalam seluruh aspek kehidupan beragama. Kedua, penyelenggaraan kehidupan adat dengan memasukkan unsur adat dalam struktur pemerintahan desa, misalnya penyebutan pada desa menjadi *keuchik* (lurah) dan *mukim* untuk perkumpulan beberapa desa. Ketiga, penyelenggaraan pendidikan dengan menggunakan kurikulum pendidikan berdasarkan syariat tanpa mengabaikan pendidikan umum. Keempat, peranan ulama dalam menetapkan kebijakan daerah dengan pengakuan peran ulama dalam penetapan kebijakan daerah (pasal 3 ayat 2 Undang Undang nomor 44 tahun 1999). Inilah kebijakan pemerintah pusat yang kemudian menjadi pintu masuk pelaksanaan syariat Islam di Aceh dan lahirnya institusi peradilan yang disebut sebagai Mahkamah Syar'iyah serta berbagai Qanûn yang mengatur materi-materi hukum Islam, juga dijadikan rujukan dalam menjalankan tugas dan kewenangan Mahkamah Syar'iyah. Sebagai pelaksanaan dari Undang-Undang ini, pemerintah daerah mengeluarkan Peraturan Daerah Provinsi Daerah Aceh Nomor 5 tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syariat Islam. Peraturan daerah ini menegaskan tentang hak-hak istimewa yang diberikan kepada Provinsi Daerah Istimewa Aceh berdasarkan Undang-Undang Nomor 44 tahun 1999 agar dapat diterapkan di tengah-tengah masyarakat luas.²⁰

Proses pengundangan Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Dârussalâ m, kondisi politik sedang menikmati euforia kebebasan berdemokrasi dan Otonomi Daerah, dimana terhadap daerah-daerah yang sedang konflik diberikan otonomi khusus, seperti Provinsi Timor Timur yang akhirnya memperoleh kemerdekaan setelah dilakukan *referendum*. Dalam konteks Aceh, pemerintah pusat menghadapi kesulitan dalam penyelesaian konflik bersenjata dari Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Salah satu solusinya

²⁰ Abdul. Halim, *Membangun Teori Politik Hukum Islam di Indonesia*. (Jakarta: Ahkam Jurnal Ilmu Syariah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Volume XIII, Nomor 02, Edisi Juli 2013), .

adalah memberikan otonomi khusus dengan memberikan keistimewaan terutama dalam menjalankan syariat Islam. Bila dilihat dari konfigurasi politik yang diperankan pemerintah, maka dalam proses lahirnya Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh Darussalam, dapat disebutkan konfigurasi politik demokratis karena beberapa indikator yang penting dapat terpenuhi, sebagaimana penjelasan berikut ini:

Pertama, partisipasi partai politik dari badan perwakilan dan pemerintah berperan aktif menentukan hukum negara atau politik nasional dalam memberikan solusi bagi penyelesaian konflik Aceh dengan muncul usul inisiatif Rancangan Undang-Undang tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Dârussalam . Dengan demikian, hal tersebut telah memenuhi salah satu pilar demokrasi, yakni peran aktif wakil rakyat dalam proses legeslasi Undang-Undang tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Dârussalâm di parlemen.

Kedua, disetujuinya Rancangan Undang-Undang Otonomi Khusus berarti supremasi rakyat di atas kepentingan penguasa semakin terpenuhi karena secara substansial dengan diberlakukannya Mahkamah Syar'iyah, maka tercapailah cita-cita luhur masyarakat Aceh untuk menerapkan kehidupan pribadi, keluarga dan masyarakat berdasarkan nilai dan ajaran Islam di tengah kemajemukan bangsa Indonesia.²¹

Ketiga, dalam hal pilar menjunjung tinggi pelaksanaan hukum, maka pemberian kesempatan untuk menerapkan syariat Islam di Aceh sama artinya bahwa negara telah menghargai hukum agama sebagaimana dijamin dalam Undang-Undang Dasar Tahun 1945. Maka Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Dârussalam dapat

²¹ Surjadi Soedirdja, Sambutan Pemerintah pada pembicaraan tingkat IV/ Pengambilan Keputusan Atas Rancangan Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Dârussalam dalam Sidang Paripurna DPR RI tanggal 19 Juli 2001 yang diwakili Menteri dalam Negeri dan Otda (Otonomi Daerah),10.

dikatakan sebagai wujud dari pada pengamalan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 dalam masyarakat yang memiliki pluralisme hukum.

Keempat, peranan lembaga eksekutif menghormati kehendak rakyat dan melaksanakan kebijakan yang pro-rakyat, karena Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Dârussalam merupakan utang pemerintah sejak awal kemerdekaan yang harus dibayar tanpa harus mengorbankan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Bila diperhatikan dari empat indikator di atas, maka konfigurasi politik ketika produk Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dipresentasikan, maka empat pilar demokrasi dari empat unsur di atas semuanya terpenuhi. Sedangkan dari aspek karakter hukum sepenuhnya dapat dikelompokkan pada karakter hukum yang responsif karena produk hukumnya telah mencerminkan rasa keadilan dan memenuhi harapan masyarakat di bidang ibadah umat Islam. Dalam proses pembuatannya memberikan peran yang besar dan partisipasi penuh kelompok-kelompok sosial atau individu dalam masyarakat terutama kebutuhan hukum masyarakat Nanggroe Aceh Darussalam. Baik Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh maupun Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam merupakan hasil perjuangan masyarakat Aceh yang sangat penting dan fundamental karena Undang-Undang tersebut sebagai pintu masuk bagi pembentukan peradilan syariat Islam di Aceh, yang kemudian disebut Mahkamah Syar'iyah.

Produk Undang-Undang ini sangat tepat disebut produk hukum yang berkarakter responsif karena lahir dari konfigurasi politik yang demokratis dan telah mencerminkan rasa keadilan dan memenuhi harapan masyarakat, khususnya masyarakat Nanggroe Aceh Dârussalam. Meski ditakuti pada awalnya, pemberlakuan syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam ditunjukkan untuk mencegah Aceh tidak memisahkan diri dari NKRI. Dari

sudut lain, proses pemberlakuan syariat Islam di daerah Aceh bukan suatu proses yang alamiah, tetapi lebih merupakan suatu gerakan dan kebijakan politik dalam rangka mencegah wilayah Aceh agar tidak memisahkan diri dari NKRI.²² Dalam proses pembuatan Undang-Undang ini lembaga politik memberikan peran besar dan partisipasi penuh kelompok-kelompok sosial atau individu dalam masyarakat luas.

Menurut J.N.D Anderson,²³ ada tiga pola negara-negara yang penduduknya mayoritas beragama Islam dalam memberlakukan hukum Islam, yaitu:

1. Negara yang masih mengakui hukum Islam sebagai hukum asasi dan menerapkannya secara utuh. Sumber hukum yang dijadikan landasannya adalah al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma', Qiyas dan pendapat-pendapat para fuqaha. Diantara negara-negara yang masih mempertahankan hukum Islam tersebut adalah Saudi Arabia, Nigeria Utara, Oman, Republik Islam Iran dan Afghanistan.
2. Negara yang meninggalkan hukum Islam dan menggantinya dengan hukum skuler, karena Islam hanya mengatur masalah ritual keagamaan yang sangat privat, tidak mengatur masalah-masalah agama secara luas termasuk mengatur masalah negara. Turki merupakan satu-satunya negara yang membelakakan hukum tersebut.
3. Negara yang mengkompromikan kedua sistem hukum, yaitu hukum Islam dan hukum skuler. Yakni menjadikan hukum Islam sebagai salah satu bagian dari sistem hukum negara. Sebagian besar negara-negara Islam mengambil langkah seperti ini, seperti Indonesia, Malaysia, Mesir, Syiria, Pakistan dan lain-lain. Namun sayang hukum Islam yang diambil dan menjadi hukum perundang-undangan tersebut sebagian besar hanya menyentuh hukum perdata tertentu saja, sementara hukum pidana Islam belum tersentuh dan masih memakai hukum pidana Barat.²⁴

Penggunaan hukum Islam yang digunakan di negara-negara muslim hanya sebatas hukum keluarga saja, mengingat rentannya hukum tersebut di kalangan umat Islam.²⁵ Seperti apa yang digambarkan Abdullah Ahmad An-Na'im, mengutip pendapat Herbert Liebesny, bahwa pergantian hukum Islam tersebut membentuk satu "paradigma lima lingkaran konsentris", dimana

²² Azyumardi Azra, *Syariat Islam dalam Bingkai Nation State* (Jakarta: Paramadina, 2005), 35.

²³ J.N.D Anderson, *Islamic Law in the Modern World* (New York: University Press, 1959), 19.

²⁴ Anderson, 20.

²⁵ Yayan Sofyan, *Târikh Tasyri'*, 161.

hukum dagang adalah hukum yang paling banyak dipengaruhi oleh hukum Barat, kemudian hukum pidana, hukum pertanahan, hukum kontrak, baru setelah itu dalam lingkaran terakhir adalah hukum keluarga.²⁶ Demikian juga negara Turki, meskipun tergolong negara yang paling awal dan paling besar melakukan skulerisasi, tetapi dalam hukum keluarga tetap memberikan peluang bagi masyarakat untuk menggunakan hukum keluarga Islam. Hal inilah yang memunculkan dualisme penerapan hukum di dunia muslim.²⁷

Latar belakang munculnya upaya unifikasi dalam pembaharuan hukum perdata di Indonesia karena produk hukum yang ada merupakan produk warisan kolonial dimana isinya banyak yang tidak sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia, sehingga perlu diganti dengan produk hukum perdata yang mencerminkan nilai-nilai dalam masyarakat Indonesia. Alasan lain juga karena dinamika perkembangan kehidupan masyarakat Indonesia yang sangat cepat sehingga perlu adanya unifikasi dan kodifikasi. Dalam upaya pembinaan hukum Nasional adalah untuk menemukan dasar, sifat, bentuk dan asas-asas hukum Nasional. Unifikasi hukum merupakan sifat dari hukum nasional yang ingin diwujudkan, sedangkan kodifikasi berkaitan dengan bentuk dari hukum nasional.

Berdasarkan deskripsi di atas, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dan mempengaruhi pemahaman masyarakat, atau memiliki peluang dalam proses penyusunan perundang-undangan di Indonesia maupun Perda Syariah. Bahkan lebih jauh lagi mampu memberikan kontribusi terhadap proses transformasi dalam peraturan dan perundang-undangan di Indonesia, sebagaimana undang-undang tentang perkawinan, penyelenggaraan ibadah haji, zakat wakaf dan perbankan syariah.

Hasil investigasi sementara peneliti tampak dalam literatur hukum positif di Indonesia juga belum banyak dibahas tentang teori ganti rugi secara komprehensif. Undang-Undang Negara Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen lebih banyak menyentuh konsumen dari

²⁶ Abdullah Ahmad An -Na'im, *Dekonstruksi Syaria'h*, Penerjemah Ahmad Suaedy dan Amiruddin al-Ranny (Yogyakarta: Elkis, 2004), 11.

²⁷ Azumardi Azra, *Syariat Islam dalam Bingkai Nation State*, 44.

pada produsen, dan Undang-Undang Negara Republik Indonesia Nomor 2 tahun 2012 tentang Pengadaan Tanah bagi Pembangunan untuk Kepentingan Umum, juga dalam beberapa penelitian terdahulu sedikit banyak membuka peluang untuk menggusur masyarakat bawah,²⁸ juga Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 43 tahun 2004 tentang Ganti Rugi (*ta'wîdh*). Dalam Undang-Undang No. 8 Tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen, penjelasan ganti rugi hanya dibahas dalam Pasal 4, 5, 6, 7, 10, 17, 18, 19, 23, 24, 25, 26, 27 dan 28 dari 15 bab, 65 pasal dan 100 ayat, ± 21,53 % membahas tentang ganti rugi. Undang-Undang Nomor 2 tahun 2012 hanya membahas tentang Ganti Rugi Tanah. Peneliti melihat bahwa fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 43 tahun 2004 tentang Ganti Rugi (*dhamân/ta'wîdh*) itu pun pembahasannya dibatasi, dimana ganti rugi hanya dapat diterapkan pada transaksi (akad) yang menimbulkan hutang piutang (*dain*), seperti *Salam*, *Istishnâ'*, *Murâbahah* dan *Ijârah*. Sedangkan dalam akad *Mudhârabah* dan Musyârahah, ganti rugi hanya boleh dikenakan oleh *Shâhibul Mâl* atau salah satu pihak dalam musyarakah apabila bagian keuntungannya sudah jelas tetapi tidak dibayarkan. Berdasarkan latar belakang tersebut, maka menurut hemat peneliti perlu adanya konsep yang komprehensif dan dapat menjabarkan problematika *dhamân* (ganti rugi) dan peluang transformasinya dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia.

Problematika ganti rugi atau *dhamân* dalam konteksnya dapat diaplikasikan pada hukum perdata maupun hukum pidana, sehingga dalam literatur fikih Islam dikenal dengan istilah *al-Mas'ûliyah al-Madaniyah* dan *al-Mas'ûliyah al-Jinâ'iyah*. Para fukaha menggunakan kata *dhamân* dalam dua pengertian ini sesuai dengan konsepsi tentang *dhamân* yang dibangun dalam mazhab mereka, sehingga tidaklah mengherankan jika sebagian fuqaha' mengidentikkan kata *al-dhamân* dengan kata *kafâlah* (الكفالة). Menurut mereka, *dhamân* dan *kafâlah* merupakan dua istilah yang sama-sama menghendaki satu

²⁸ Luthfi Anshari, *Analisis Hukum Islam terhadap Ganti Rugi Tanah untuk Kepentingan Jalan Tol Semarang-Solo di Kelurahan Pedalangan kecamatan Banyumanik Kota Semarang dan Relevansinya dengan Perpres No. 36 Tahun 2005 dan Fatwa MUI No. 8 Munas VII tahun 2005*, Skripsi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 65-66.

makna yaitu komitmen atau janji yang kuat ketika menanggung orang lain dan yang ini dinamakan *dhamân al -dayn*. Sedangkan menghadirkan seseorang disebut *dhamân an-nafs* atau *dhamân al-wajh*, atau memberikan kesanggupan terhadap barang yang dijamin yang disebut *dhamân al -‘ain*.²⁹ Bahkan selain kata *kafâlah* (الكفالة), masih terdapat istilah lain yang dianggap identik dengan kata *dhamân*, yaitu: *hamâlah* atau beban (حمالة), *za’âmah* atau tanggungan (زعامة). al-Mâwardî salah seorang fuqaha Syâfi’iyah mengatakan: “biasanya *dhamân* dilakukan pada harta, *hamâlah* pada denda, *za’âmah* pada harga yang nilainya besar, dan *kafâlah* pada jiwa”.³⁰

Berdasarkan catatan pendahuluan tersebut, penelitian ini fokus melakukan eksplorasi pembahasan tentang *dhamân* dalam ruang lingkup muamalah dengan mengarahkan pengertian *dhamân* pada makna ganti rugi (*al-ta’wîdh*) dan denda harta (*al-gharâmah*), juga mengungkap bentuk perlindungan syariat Islam terhadap hak-hak individu dan harta dari kerugian, kerusakan dan hilangnya manfaat dengan melakukan analisis interpretatif dan memaparkan pembahasan *dhamân* (ganti rugi) ini dalam perspektif mazhab-mazhab fiqh yang berbeda, pendekatan teori *Maqâshid al -Syari’ah*, *al-Mashlahah*, *Keadilan*, dan teori *dhamân/ta’wîdh* serta *al-gharâmah*, juga dielaborasikan dengan *Qawâid al-Fiqhiyah* dan *Dhawâbith al-Fiqhiyah* serta peraturan perundang-undangan di Indonesia yang relevan dengan pembahasan ini.

Permasalahan hukum Islam tentang *dhamân* (ganti rugi) tidaklah berhenti, tetapi akan terus berkembang permasalahan dan tata cara penyelesaiannya sesuai dengan pergantian masa dan perbedaan tempat, sementara nash berhenti dari sisi nuzul dan wurudnya, dan permasalahan selalu berkembangnya. Sehingga hal tersebut menjadi tanggung jawab para pakar hukum Islam, cendikiawan muslim, peneliti dan kalangan akademis untuk menguraikan problematika ganti rugi (*dhamân*) kepada para pembaca dan

²⁹ Amîn Abu al-Iyâl, *Fikrah Dhamân al-Aqd fi al -Fiqh al-Islâmî* (Damaskus: Universitas Damaskus, 2003), 80.

³⁰ Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000), Jilid 4, 41.

masyarakat luas. Kemudian mengajukan solusi alternatif sebagai jawaban dari berbagai permasalahan yang muncul dan berkembang sesuai dengan metode pendekatan yang relevan.

Urgensi pembahasan *dhamân* (ganti rugi) dalam penelitian ini adalah karena peneliti menyadari bahwa *dhamân* bisa masuk pada bidang muamalah dan juga jinayah, dimana karakteristik muamalah tidak sama dengan bidang lainnya. Beberapa perbedaan tersebut adalah:

Pertama, beda dalam tujuan pensyariaan, dimana tujuan utama pada bidang ibadah dan sebagian bidang jinayah termasuk kategori hak Allah Swt., adalah ketundukan dan pendekatan diri (*taqarrub*) kepada Allah Swt. yang terrealisasi jika sesuai dengan aturan yang ditetapkan-Nya. Oleh karenanya segala aspek ibadah didasarkan pada larangan (*al-mâni'*) dan *tawqîfî* (sesuai dengan nash), ia tidak dapat diterapkan kecuali apa yang tertera dalam dalil *shahîh* dan *sharîh*.³¹ Sedang pada muamalah dan sebagian jinayah yang termasuk kategori hak hamba adalah perwujudan kemaslahatan hamba dan menghindari mereka dari segala hal yang menyulitkan, merugikan maupun membahayakan. Oleh sebab itu, selama tidak menyalahi dalil, semua muamalah dinyatakan boleh kecuali ada dalil yang melarangnya.³²

Kedua, redaksi al-Qur'an³³ dan al-Sunnah³⁴ tentunya sangat terbatas. Hampir disepakati bahwa ayat yang berkenaan dengan hukum ekonomi dan

³¹ Korelasi dari pembahasan ini adalah kaidah yang berbunyi: *al-Ashlu fi al-Ibâdah al-Tawqîfî*, dimana aturan dasar dalam ibadah harus sesuai dengan nash, maka tidak boleh menetapkan kecuali ada ketetapan Allah dan Rasul -Nya", Taqiy al-Dîn Abu al-Abbâs Ahmad bin Abd al-Halîm Ibn Taimiyah al-Harânî (w. 728 H), *al-Qawâ'id al-Nurâniyah al-Fiqhiyah* Pentahqiq, Muhammad Hamîd al-Fâqih (Kairo: Maktabah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1951), 112.

³² Kaidah fiqh yang populer dalam masalah ini adalah (الأصل في المعاملة الإباحة إلا إذا دلّ دليل على تحريمها), dimana hukum asal dalam muamalah adalah boleh selama tidak ada dalil yang menunjukkan keharamannya". Lihat as-Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nadzâ'ir fi al-Qawâ'id wa al-Furu' Fiqh al-Syafi'iyah* (Bairut: Dâr al-Fikr, 1983), 60.

³³ Mengenai jumlah ayat hukum dalam al-Qur'an, para ulama tidak sepakat mengenai jumlahnya. Ada yang menyebutkan jumlahnya sekitar 250 ayat. Menurut Hasan Khân, jumlahnya hanya sekitar 200 ayat. Lihat Muhammad Shadiq Hasan Khân (w. 1347 H) dalam *Nayl Marâmin Tafsir Ayat al-Ahkâm* (Mesir: al-Matba'ah al-Rahmaniyah, tth), 1. Bahkan menurut Tanthawi Jauhari jumlahnya hanya sekitar 150 ayat. Ia menyebut ini ketika mendorong peningkatan penguasaan ilmu-ilmu kealaman, termasuk penafsiran terhadap ayat-ayat kawaniyyah. Dalam hal ini Al-Qur'an justru memuat ayat kawaniyyah lebih banyak dari ayat hukum, lebih dari 700 ayat.

hubungan kebendaan atau muamalah hanya 80 ayat, 1, 28 % dari seluruh ayat al-Qur'an.³⁵ Oleh karena itu, tentu memerlukan kajian dan pembahasan mendalam untuk menjawab berbagai permasalahan tentang muamalah dan ekonomi yang sangat luas dan dinamis terutama yang terkait dengan permasalahan *dhamân* (ganti rugi).

Ketiga, dalam keterbatasan jumlah tersebut, lebih sedikit lagi ayat hukum muamalah yang memiliki kandungan *qath'i*, baik *wurud* maupun *dilâlah*-nya.³⁶ Memang ada beberapa nash yang menghasilkan hukum *qath'i* di bidang ini, seperti haramnya riba, perjudian, gharar, mengundi nasib,³⁷ akan tetapi dalam penerapannya tetap diperdebatkan (indikasi dzanni), aktifitas apa saja saat ini yang termasuk dalam kategori riba, judi, gharar dan mengundi nasib. Dapat dikatakan bahwa hukum Allah Swt. tidak ditemukan dan tidak terrealisasi tanpa adanya kajian mendalam dari tema ini, sebagaimana ketika ingin menjabarkan problematika ganti rugi.

Keempat, sebagian besar aktifitas dan hukum muamalah tidak bersinggungan langsung dengan akidah. Artinya selama tidak melanggar larangan yang pasti, seperti larangan riba,³⁸ seorang tidak terancam keimanannya akan menjadi rusak atau bahkan menjadi kafir. Muamalah juga tidak sama dengan hukum pernikahan yang sama sekali menutup pernikahan

Lihat Tanthâwi Jauwhari, *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, (Mesir: Musthafa al-Bâbî al-Halabî, tth), Jilid 1, 1.

³⁴ Menurut Imam Ibn Qayyim al-Jauziyah, secara umum hadits yang membahas tentang hukum berkisar 4500, Muhammad bin Abi Bakar Ayyub al-Zar'i Abu Abdillah Ibn Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H), *I'lâm al-Muwaqqi'in an Rabb al-Âlamîn* pentakhrij hadits adalah Hasan al-Sulaimân dan Abu Umar Ahmad, 'Abdillah Ahmad, (Jeddah: Dâr Ibn al-Jawzi, 1432 H), Jilid 3, 571.

³⁵ Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 128.

³⁶ Ahmad bin Muhammad al-Zarqâ' (w. 1357 H/1938 M), *Syarah Qawâid al-Fiqhiyah* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989), Jilid 2, 147.

³⁷ Penjelasan riba dalam al-Qur'ân diantaranya, QS. Al-Baqarah, 2: 275-278, QS. Ali Imrân, 3: 130, QS. Al-Rûm, 30: 29. Ayat-ayat tentang mengundi nasib dan judi, diantaranya: QS. Al-Baqarah, 2: 219 dan QS al-Mâidah, 5: 90-91. Sementara hadits-hadits yang menjelaskan tentang *gharar* dan riba sangat banyak kita jumpai dalam kitab Hadits Ahkâm.

³⁸ Surat al-Baqarah, 2: 278 menjelaskan bahwa salah satu bukti keimanan adalah menjauhi praktik riba, sebagaimana terjemahan berikut ini: "Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman". (QS. al-Baqarah, 2: 278)

dengan orang munafik,³⁹ selama tidak berhubungan dengan orang-orang agresif (*kafir harbi*) terhadap umat Islam (seperti memerangi dan mengusir), dibolehkan bermuamalah dengan orang yang tidak seakidah.⁴⁰ Oleh karena itu, tidak ada larangan mengadopsi aturan muamalah dari bangsa atau agama lain, selama substansinya tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Salah satu penjelasan yang memperkenankan hal tersebut adalah kebijakan Umar bin Khatthab ra yang mengadopsi aturan bea masuk (*cukai/usyr*) bagi pedagang nonmuslim yang berdagang di negara Islam. Hal ini berangkat dari perlakuan sama yang dilakukan oleh penguasa nonmuslim terhadap pedagang muslim di daerah mereka.⁴¹

Kelima, tujuan atau motif dalam transaksi muamalah berbeda dengan motif aktifitas yang lain, apalagi ibadah. Prinsip ekonomi menjelaskan bahwa pilihan rasional adalah yang menguntungkan atau efektif dan efisien. Secara teoritis, motif ekonomi terbagi menjadi dua, *motif intrinsic* dan *motif ekstrinsic*. Yang pertama mengandung pengertian keinginan untuk melakukan tindakan ekonomi atas kemauan sendiri dan yang kedua atas dorongan dari luar (orang lain). Dalam praktiknya motif ekonomi terwujud pada pemenuhan kebutuhan, memperoleh keuntungan, penghargaan, kekuasaan, dan motif sosial. Walau ada motif sosial, tapi yang dominan adalah motif sebelumnya. Hal ini juga didukung oleh prinsip ekonomi: “Dengan pengorbanan sekecil-kecilnya untuk memperoleh hasil tertentu, atau dengan pengorbanan tertentu untuk memperoleh hasil semaksimal mungkin”.⁴² Sedangkan standar dalam kegiatan lain, contohnya dalam perspektif hukum adalah benar dan salah, tepat atau tidak tepat. Itulah penyebab kenapa suatu fatwa (benar dalam logika hukum) tidak

³⁹ Para ulama sepakat tentang haramnya menikahi orang-orang musyrik, baik laki-laki (dinikahi) atau perempuan (menikahi) atau sebaliknya. Sebagaimana tertera dalam al-Qur’an surat al-Baqarah, 2: 221.

⁴⁰ Hal ini bisa kita lihat penjelasannya dalam QS. al-Mumtahanah, 60: 8, yang artinya: “Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil”. (QS. al-Mumtahanah, 60: 8)

⁴¹ al-Qâdhi Abu Yûsuf bin Ibrâhim (w. 182 H), *al-Kharâj* (Bairut: Dâr al-Ma’rifah, 1979), 135.

⁴² Wikipedia bahasa Indonesia, Ensiklopedia bebas, entri; Ekonomi, alamat entri: <http://id.wikipedia.org/wiki/Ekonomi>, diakses 13 Februari 2017.

dapat diterapkan, karena tidak menguntungkan, tidak efektif dan tidak efisien. Contoh dari penjelasan tersebut adalah Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) nomor 1 tahun 2004 menegaskan bahwa bunga bank (*interest*) adalah riba dan haram.⁴³ Sebaliknya sering sesuatu yang sangat populer digemari dalam praktik ekonomi, karena menguntungkan, efektif dan efisien, tetapi tidak benar dan tidak tepat menurut hukum. Contoh dari penjelasan tersebut adalah bahwa akad *Murâbahah* bisa kita sebut sebagai akad primadona di Lembaga Keuangan Syariah, adalah 55.54 % dari semua total pembiayaan. Hal ini tidak sejalan dengan karakteristik dasar dan landasan dasar oprasional bank syariah, prinsip bagi hasil (*profit sharing*) dengan dasar akad *Mudhârabah*. Hal itupun juga belum memberikan jarak yang berarti antara bank syariah dan bank konvensional. Karena *Murâbahah* termasuk transaksi yang dikhawatirkan hanya dijadikan *kamuflase* bunga. Karena itulah, Umar Chapra, menyarankan transaksi ini jangan digunakan secara meluas dan sembarangan.⁴⁴

Adanya jaminan atau perlindungan syariat Islam terhadap hak-hak individu dan harta dari kerugian, kerusakan dan hilangnya manfaat, juga jaminan negara kepada setiap orang berhak atas perlindungan diri pribadi, keluarga, kehormatan, martabat, dan harta benda yang di bawah kekuasaannya, serta berhak atas rasa aman dan perlindungan dari ancaman ketakutan untuk berbuat atau tidak berbuat sesuatu yang merupakan hak asasi bagi setiap warga negara.

Pasal 1243-1252 KUH-Perdata mengatur tentang ganti rugi yang disebabkan Wanprestasi. Dalam pasal-pasal tersebut disebutkan bahwa kerugian yang harus diganti berupa pergantian biaya (*konsten*), kerugian (*schade*) dan bunga (*interest*). Biaya merupakan segala bentuk pengeluaran seperti ongkos-ongkos yang dikeluarkan kreditur akibat kelalaian debitur dan kerugian, merupakan kerugian yang sesungguhnya karena kerusakan akibat

⁴³ Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 1 Tahun 2004 tentang Bunga Bank (*interest/fa'idah*). Fail dalam Word, didownload dari http://www.mui.or.id/mui_in/fatwa.php?id=130, tanggal 14 Februari 2017.

⁴⁴ Muhammad Umar Chapra, *Sistem Moneter Islam*, Judul Asli: *Towards a Just Monetary System*, Penerjemah: Ikhwan Abidin, (Jakarta: Gema Insani Press dan Insan Cendikia, 2000), 121.

kelalaian debitur dan bunga merupakan keuntungan yang sedianya dapat dinikmati oleh kreditur jika debitur tidak melakukan wanprestasi (cedera janji). Kompensasi pembayaran ganti rugi bunga (*interest*) atau keuntungan yang diharapkan dapat dimintakan ganti ruginya dalam hukum perdata karena hukum perdata lebih mengutamakan pelaksanaan perjanjian yang telah disepakati oleh para pihak, sehingga jika terjadi wanprestasi yang dilakukan debitur, maka kreditur dapat menuntut ganti rugi bunga (*interest*) atau keuntungan yang diharapkan karena ganti rugi yang disebabkan wanprestasi menuntut agar keadaan kembali seperti keadaan dimana perjanjian tersebut dilaksanakan. Sedangkan dalam hukum Islam ganti rugi bunga (*interest*) atau keuntungan yang diharapkan dilarang dimintakan karena keuntungan yang diharapkan mengandung unsur *gharar*. Keuntungan yang diharapkan bersifat spekulatif, sehingga sulit mengukur dan menakar besaran kerugian yang dialami, antara satu pihak dengan pihak lain akan berbeda pendapat mengenai besaran yang dialami. Penggantian kerugian dalam hukum Islam hanya mencakup kerugian riil yang diderita atau kerugian nyata yang benar-benar dialami oleh kreditur sementara kerugian atas keuntungan yang diharapkan (bunga) dilarang dimintakan ganti ruginya. Sehingga problem akademik atau masalah penelitian ini adalah ganti rugi dalam hukum perdata masih menerapkan bunga/*interest*. Bunga masih diperdebatkan kehalalannya sementara riba dihukumi haram oleh jumbuh ulama bahkan semua agama.⁴⁵ Maka pertanyaan utama dari penelitian ini adalah bagaimana syariat Islam dan negara mewujudkan perlindungan terhadap hak-hak individu dan harta dari kerugian, kerusakan dan hilangnya manfaat ? dan bagaimana jika terjadi pelanggaran ?. Berdasarkan latar belakang tersebut peneliti menganggap penting membahas tema ganti rugi baik dalam perspektif hukum positif maupun hukum Islam.

⁴⁵ Abd al-Malik bin Habîb al-Andalusî, *Kitâb al-Ribâ* (Dubai: Markaz Jum'ah al-Mâjid li al-Tsaqâfah wa al-Tsurâts, 2012 M/1433 H), 37. Lihat juga Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik* (Jakarta: Gema Insani, 2001), 61.

B. Identifikasi Dan Rumusan Masalah

1. Identifikasi Masalah

Masalah *dhamân* dalam pengertian ganti rugi (*ta'wîdh*) dan denda harta (*gharâmah*) merupakan topik yang menarik untuk dibahas karena keduanya memuat nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan. Persoalannya sangat beragam karena masuk pada kajian muamalah (perdata) maupun jinayah (pidana), apalagi jika dikaitkan dengan kajian Ushul Fiqih, Kaidah Fiqih atau Fiqih Perbandingan madzhab, fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) serta peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Berkaitan dengan judul yang peneliti ajukan, maka pembahasan yang menarik dan perlu diangkat dalam penelitian adalah:

- a. Ruang lingkup atau cakupan ganti rugi atau *dhamân* apakah diberlakukan pada masalah muamalah saja atau bisa diterapkan pada masalah jinayah.
- b. Pendapat para fuqaha tentang ganti rugi atau *dhamân*. apakah hanya bisa berlaku pada kerugian yang bersifat materi atau pada selain materi.
- c. Penjelasan peraturan pemerintah dan perundang-undangan tentang ganti rugi atau *dhamân*.
- d. Fatwa Majelis Ulama (MUI) Indonesia tentang ganti rugi atau *dhamân*.
- e. Bentuk perlindungan syariat Islam terhadap hak-hak individu dan harta dari kerugian, kerusakan dan hilangnya manfaat.
- f. Bentuk perlindungan negara terhadap hak-hak individu dan harta dari kerugian, kerusakan dan hilangnya manfaat.
- g. Tindakan negara atau pemerintah jika terjadi perbuatan yang merugikan hak-hak individu, golongan atau bangsa baik yang berkaitan dengan harta, jiwa atau kehormatan.
- h. Peluang konsep ganti rugi atau *dhamân* dalam fiqih Islam memberikan kontribusi terhadap transformasi peraturan perundang-undangan di Indonesia.

2. Rumusan Masalah

Keberadaan makna *dhamân* yang dipahami oleh para fuqaha secara beragam menyebabkan pemahaman yang berbeda di kalangan ulama atau

cendekiawan selanjutnya sehingga hal tersebut menunjukkan urgensinya membahas ganti rugi (*dhamân*) dalam disertasi ini. Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 43 Tahun 2004 tentang Ganti Rugi (*dhamân/ta'wîdh*) membatasi aplikasi ganti rugi, dimana ganti rugi hanya dapat diterapkan pada transaksi (akad) yang menimbulkan hutang piutang (*dayn*), seperti *Salam*, *Istishnâ'*, *Murâbahah* dan *Ijârah*, padahal dalam realitanya bisa diaplikasikan dalam berbagai kasus, baik bidang muamalah (perdata) maupun jinayah (pidana). Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 43 tentang Ganti Rugi (*Ta'wîdh*) dianggap belum mengakomodir problematika ganti rugi (*dhamân/ta'wîdh*) di Indonesia secara komprehensif. Terlepas apakah konsep ganti rugi (*dhamân*) dalam Fiqih Islam/Hukum Islam sudah mampu mengakomodir problematika ganti rugi di Indonesia secara komprehensif atau tidak, maka tetap saja dianggap relevan untuk menganalisis relevansi konsep ganti rugi dalam perspektif hukum Islam khususnya peluang transformasinya dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia.

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka pertanyaan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep *dhamân* (ganti rugi) dalam hukum Islam ?
2. Bagaimana konsep *dhamân* (ganti rugi) dalam regulasi di Indonesia ?
3. Bagaimana relevansi antara konsep *dhamân* (ganti rugi) dalam hukum Islam dengan regulasi ganti rugi di Indonesia ?
4. Bagaimana peluang transformasi *dhamân* (ganti rugi) dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia ?

C. Tujuan Dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penulisan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Menganalisis konsep *dhamân* (ganti rugi) dalam hukum Islam.
2. Menganalisis konsep *dhamân* (ganti rugi) dalam regulasi di Indonesia.

3. Menganalisis relevansi antara konsep *dhamân* (ganti rugi) dalam hukum Islam dengan regulasi ganti rugi di Indonesia.
4. Menganalisis peluang transformasi *dhamân* (ganti rugi) dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia.

2. Kegunaan Penelitian

Kegunaan atau manfaat penelitian ini dibagi menjadi dua, yakni:

a. Kegunaan Teoritis

Kegunaan teoritis dalam hal ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam mengembangkan pengetahuan di bidang muamalah, baik pada dunia akademik, masyarakat maupun lembaga pemangku kebijakan dan pelaksana kebijakan. Hal ini mencakup perumusan konsep hingga mungkin dihasilkan rumusan teori baru terkait dengan problematika *dhamân* (ganti rugi) dan *gharâmah* (denda harta) sehingga memperkaya khazanah kajian keislaman. Kelengkapan informasi diharapkan dapat menjadi pijakan bagi penelitian selanjutnya baik oleh peneliti maupun peneliti yang lain.

b. Kegunaan Praktis

Kegunaan Praktis dalam hal ini diharapkan dapat menghasilkan rumusan baru tentang *dhamân* (ganti rugi). Selain itu, hasil penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi solusi alternatif dalam menjawab problematika ganti rugi yang semakin beragam cakupannya, sehingga pembaca tidak hanya memahami bahwa ganti rugi (*ta'wîdh*) dapat diaplikasikan pada muamalah yakni akad *salam*, *istishnâ'*, *ijârah* dan *Mudhârabah* saja tetapi dalam bidang-bidang lain dari muamalah bahkan dalam bidang *jinâyah* atau pidana, karena *dhamân* selain bermakna *ta'wîdh* juga mengandung makna *gharâmah* (denda) yang diterapkan melalui kebijakan pemerintah atau penguasa. Juga pembaca mengetahui bagaimana konsep ganti rugi dalam hukum perdata sebagaimana apa yang tertera dalam KUHP pasal 1243-1252 yang dalam pelaksanaannya masih menarapkan bunga/*interest*.

D. Kerangka Teori

Mengingat penelitian ini di wilayah hukum Islam, maka teori yang digunakan penulis dalam upaya menjawab berbagai pertanyaan yang muncul dalam penelitian ini adalah:

1. Grand Theory: Maqâshid al-Syarî'ah dan al-Mashlahah

1). Maqâshid al-Syarî'ah

a. Pengertian Maqâshid al-Syarî'ah

Secara bahasa, *Maqâshid al-Syarî'ah* terdiri dari dua kata yang dalam ilmu nahwu disebut *idhâfah*, terdiri dari *mudhâf* dan *mudhâf ilaih*, yakni *maqâshid* (*mudhâf*) dan *syarî'ah* (*mudhâf ilaih*). Adapun lafadz *maqâshid* adalah bentuk jama' (*plural*), dimana bentuk tunggalnya adalah *maqshûd*, berasal dari akar kata *qashada-yaqshidu-qashdan-wa maqshadan, al-qashdu dan al-maqshadu* yang artinya menuju, bermaksud, kesengajaan atau seimbang.⁴⁶ *Maqshad* adalah *mashdar mim* dari *fi'il madhi qashada*, dapat dikatakan: memiliki arti yang sama, beberapa arti *al-qashdu* adalah: *al i'timâd*: berpegang teguh, condong, mendatangi sesuatu dan menuju.⁴⁷

Sementara kata syariah secara etimologi, berarti jalan yang jelas menuju sumber air, atau sumber airnya itu sendiri, atau agama, dimana dalam istilah lain dikenal dengan istilah tempat keluar atau sumber air (مَوْرِدُ الشَّارِبَةِ أَوْ الْمَاءِ).⁴⁸ Dalam definisi lain syariah adalah segala yang ditetapkan Allah dalam agama (مَا شَرَعَ اللهُ لِعِبَادِهِ مِنَ الدِّينِ).⁴⁹ Gabungan dua kata tersebut menghasilkan makna maksud agama, atau hal-hal yang menjadi maksud dan tujuan dalam agama atau syariah.

⁴⁶ al-Fairûz Abadi, *Qamûs al-Muhîth* (Bairut: Mu'assasah al-Risâlah li al-Thabâ'ah, 2000), Jilid 1, 311. Lihat juga Ibnu Madzur, *Lisân al-'Arab* (Bairut: Dâr Al-Mashâdir, 1999), Cet I, Jilid 3, 353.

⁴⁷ Abdul Karî m Zaidan, *al-Madkhal li Dirâsah al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Bairut: Mu'assasah al-Risâlah, 1988), 199.

⁴⁸ Imam Abu Hamid al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl* (Bairut: Dâr al-Fikr, 1989), Jilid 1, 78.

⁴⁹ Abû Nashr Ismâ'îl Al -Jauharî, *Qamus al-Shihâh Tâj al-Lughah wa al-Shihâh fî al-Arabiyyah* (Bairut: Dâr al-Ilmi li al-Malayin, 2000), Jilid 1, 353.

Adapun tujuan syariat (*maqâshid al-syarî'ah*) adalah untuk menjamin keselamatan manusia. Dalam istilah lain, *Maqâshid al-Syarî'ah* berarti tujuan Allah Swt. dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam, tujuan tersebut dapat ditelusuri dalam ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadits Rasulullah Saw. sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan umat.⁵⁰

Imam al-Syâthibî memaparkan tujuan tersebut sebagaimana tergambar dalam uraian berikut ini:

هَذِهِ الشَّرِيعَةُ الْمَعْصُومَةُ لَيْسَتْ تَكَالِفُهَا مَوْضُوعَةً حَيْثُمَا اتَّفَقَ
لِمُجَرَّدِ إِدْخَالِ النَّاسِ تَحْتَ سُلْطَةِ الدِّينِ، بَلْ وُضِعَتْ لِتَحْقِيقِ مَقَاصِدِ
الشَّارِعِ فِي قِيَامِ مَصَالِحِهِمْ فِي الدُّنْيَا وَمَعَا.⁵¹

Redaksi di atas menjelaskan bahwa syariat Islam yang keberadaannya terjaga atau terpelihara, tujuan pembebanannya bukan semata-mata untuk mengungkung manusia dalam naungan kekuatan agama, tetapi lebih jauh dari hal tersebut adalah bahwa syariat itu bertujuan merealisasikan tujuan Syâri'/pembuat hukum (Allah) dalam mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, hal tersebut menunjukkan bahwa syariat Islam menganggap bahwa kehidupan di dunia maupun di akhirat keduanya sangat penting sehingga kebahagiaan keduanya harus diperjuangkan.

Pemahaman *Maqâshid al-Syarî'ah* mengambil porsi cukup besar pada karya al-Syâthibî (*al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*). Sebab tidak ada satupun hukum Allah Swt. dalam pandangan al-Syâthibî yang tidak mempunyai tujuan. Hukum yang tidak mempunyai tujuan sama dengan *taklîf mâ lâ yutâq* (membebani hukum yang tidak dapat dilaksanakan). Hal ini tidak mungkin terjadi pada hukum Allah Swt.

⁵⁰ Satria Efendi, *Ushûl Fiqih* (Jakarta: Kencana, 2005), 233.

⁵¹ إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي ، الموافقات (رياض: دار ابن عفان ، 2000م) ، ج 1 ، 5.

Ilustrasi dari pengertian *Maqâshid al-Syari'ah* dan tujuannya terlihat pada bagan berikut ini:

Tabel I.1
Maqâshid al-Syari'ah

<p>Maqâshid: <i>Plural Maqshad: mashdar mim qashada:</i> berpegang teguh, condong, mendatangi sesuatu dan menuju. (al-Fairuz Abadi, <i>Qomus al-Muhîth</i>, Jilid 1, 311. Ibn al- Madzûr, <i>Lisan al-Arab</i>, Jilid 3, 353)</p> <p>Syari'ah: berarti jalan menuju sumber air, sumber airnya itu sendiri, agama, tempat keluar atau sumber air, (مَوْرِدُ الشَّارِبَةِ أَوْ الْمَاءِ). Atau segala yang ditetapkan Allah dalam agama (مَا شَرَعَ اللَّهُ لِعِبَادِهِ مِنَ الدِّينِ). (Imam Abû Hâmid al-Ghazâlî, <i>al-Mustashfâ Min Ilmi al-Ushûl</i>, Jilid 1, 78)</p> <p>Maqâshid al-Syari'ah: Nilai-nilai yang menjadi tujuan penetapan hukum (<i>al-ma'âni allati syuriat laha al-ahkâm</i>). (Ahmad al-Hâj al-Kurdi: <i>al-Qawâid Al-Kullîyah</i>, 186)</p>		<p><i>Maqâshid al-Syari'ah</i> bertujuan merealisasikan tujuan Syari' atau pembuat hukum (Allah) dalam mewujudkan kemaslah atan manusia di dunia dan akhirat. (al-Syâthibî: <i>al-Muwâfaqat</i>, Jilid 1, 5)</p> <p>Tujuan syariat (<i>Maqâshid al-Syari'ah</i>): <i>al-Tahshil wa al-Ibqa'</i> (mengambil mashlahat serta sekaligus mencegah kerusakan atau <i>Jalb al-Mashâlih wa Daf' al-Maqâshid</i>. (Juhaya S. Praja: <i>Filsafat Hukum Antara Madzhab-Madzhab Barat dan Islam</i>, 229)</p> <p>Tujuan syariat (<i>Maqâshid al-syari'ah</i>) adalah untuk menjamin keselamatan manusia. (Satria Efendi: <i>Ushul Fiqh</i>, 233)</p>
---	--	---

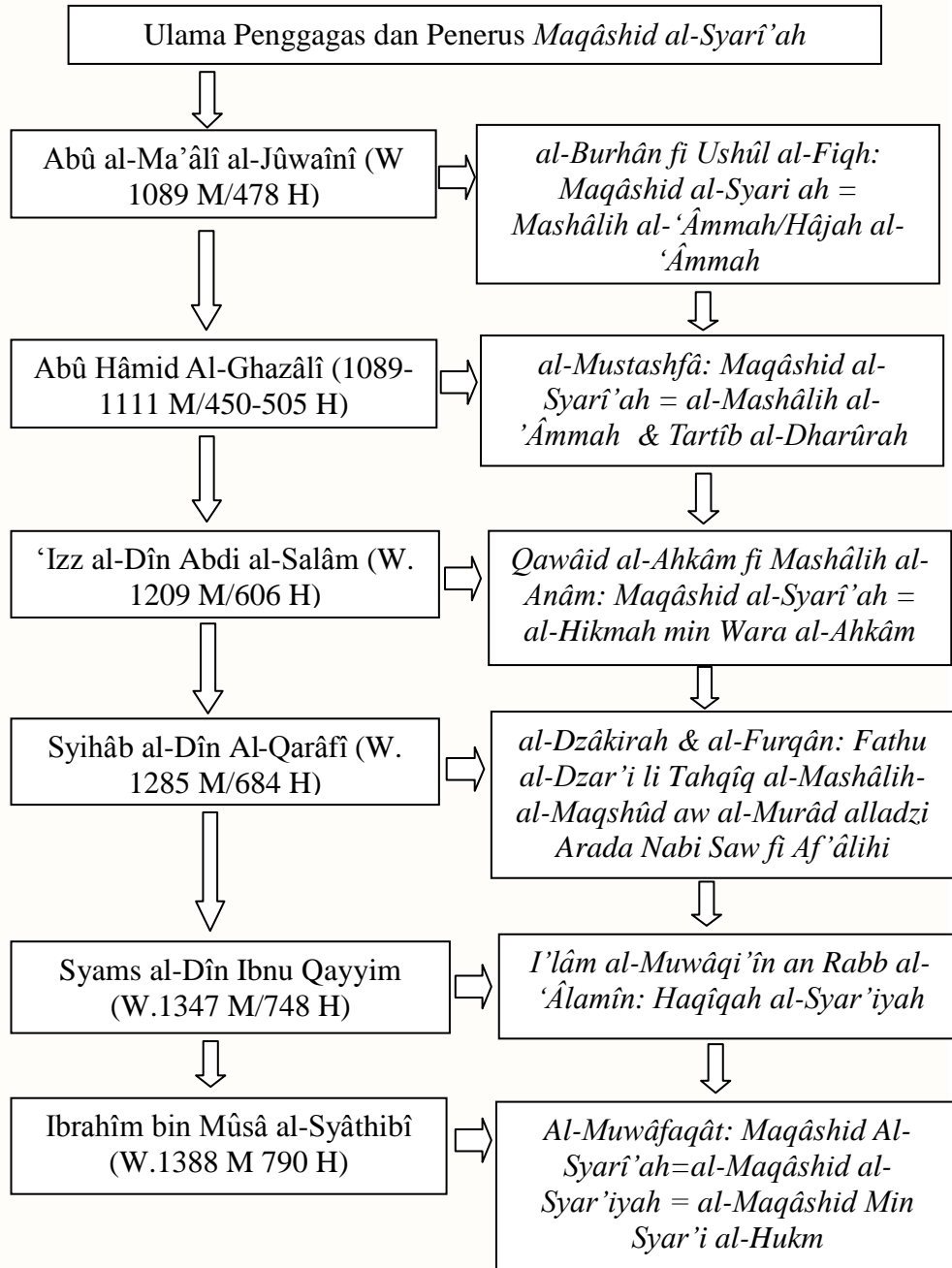
Sumber: Dirangkum dari berbagai sumber

Sedangkan para ulama Ushûl yang menggagas konsep *Maqâshid al-Syari'ah* bisa kita lihat pada bagan berikut ini:⁵²

⁵² Disarikan dari kitab *Maqâshid al-Syari'ah* karya Jasser Audah, 30-65.

Tabel I.2

Tokoh Penggagas dan Penerus Konsep *Maqâshid al-Syarî'ah*

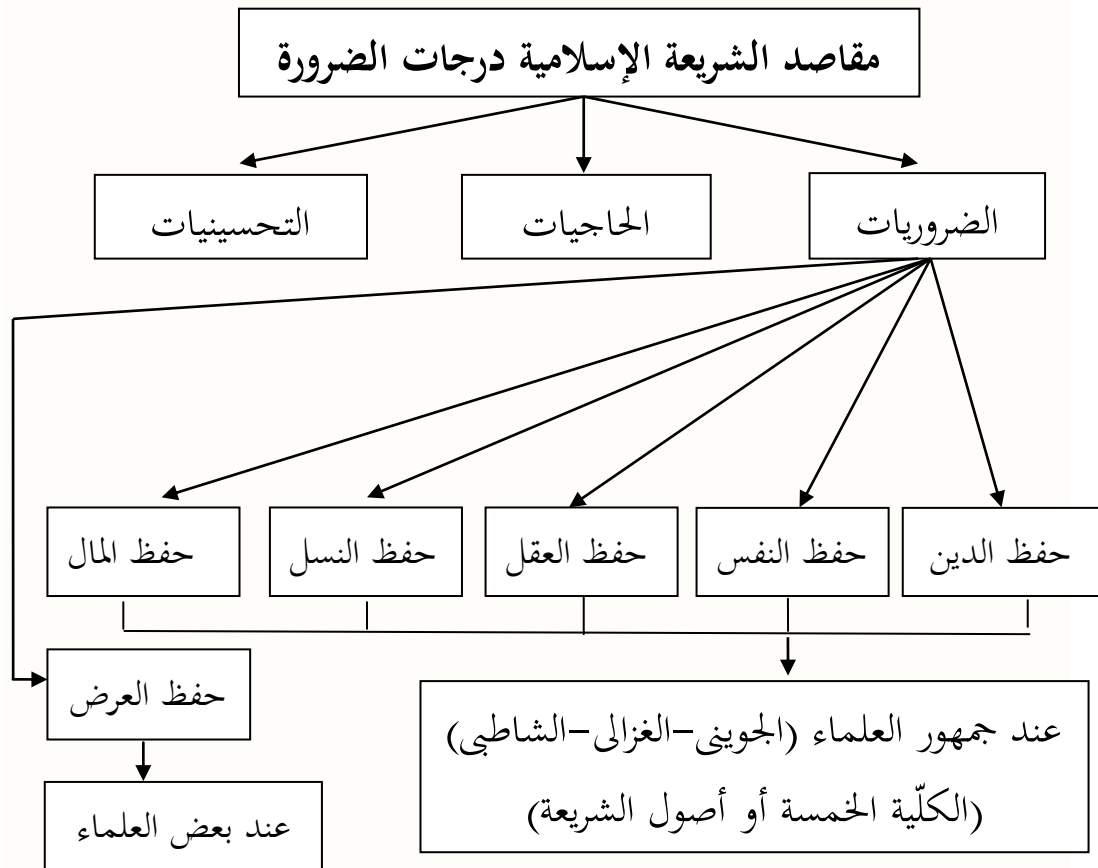


Sumber: Dirangkum dari berbagai sumber

Kemaslahatan yang menjadi tujuan dan substansi dari *Maqâshid al-Syarî'ah* dapat terealisasikan apabila lima unsur pokok dapat terwujud dan terpelihara. Kelima unsur pokok tersebut adalah: (1). agama, (2)

jiwa, (3) kehormatan dan keturunan, (4) akal, dan (5) harta.⁵³ Gambaran lengkap dari uraian tersebut sebagaimana hal yang tertera dalam bagan berikut ini.⁵⁴

Tabel I. 3
Hierarki Maqâshid al-Syariah Menurut Tingkat Keniscayaan⁵⁵



Sumber: Dirangkum dari berbagai sumber

Bagan atau gambar di atas mengilustrasikan hierarki tingkat keniscayaan. Tingkatan-tingkatan tersebut saling berkaitan atau berhubungan. Masing-masing tingkatan melayani dan melindungi tingkatan yang lebih besar. Misalnya perbuatan yang termasuk

⁵³ Jasser Audah, *Maqâshid al-Syari'ah* (London: Al-Ma'had al-'Alamî li al-Fikr al-Islâmî, 1432 H/2011), 1.

⁵⁴ Jasser Audah, 20.

⁵⁵ Jasser Audah, 21.

tingkatan *hâjîyât* berfungsi sebagai perisai atau pelindung bagi tingkatan *dharûrîyât*.⁵⁶

b. Pembagian *Maqâshid al-Syarî'ah*

Subtansi *Maqâshid al-Syarî'ah* adalah kemaslahatan. Kemaslahatan dalam taklif Allah Swt dapat berwujud dua bentuk. Pertama, dalam bentuk *hakîki*, yakni manfaat langsung dalam arti kausalitas. Kedua, dalam bentuk *majâzi*, yakni bentuk yang merupakan sebab yang membawa pada kemaslahatan. Kemaslahatan menurut As-Syâhibî dapat dilihat dari dua sudut pandang, sebagaimana penjelasan berikut ini.⁵⁷

1. *Maqâshid al-Syâri'* (Tujuan Allah)

Maqâshid al-Syarî'ah dalam arti *Maqâshid al-Syâri'*, mengandung empat aspek, yaitu:

- 1) Tujuan awal syariat yakni kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.
- 2) Syariat sebagai sesuatu yang harus dipahami.
- 3) Syariat sebagai hukum taklif yang harus dilakukan.
- 4) Tujuan syariah adalah membawa manusia ke dalam naungan hukum.

2. *Maqâshid al-Mukallaf* (Tujuan Mukallaf)

Kemaslahatan sebagai subtansi *Maqâshid al-Syarî'ah* dapat terealisasikan apabila lima pokok unsurnya mampu diwujudkan dan terpelihara. Abû Ishâq al-Syâhibî melaporkan hasil penelitian para ulama Ushûl terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan al-Sunnah Rasulullah Saw bahwa hukum-hukum disyariatkan Allah Swt untuk mewujudkan kemashlahatan umat manusia, baik di dunia maupun akhirat kelak. Kemashlahatan yang akan diwujudkan

⁵⁶ Jamal 'Âtiyah, *Nahwa Taf'îl Maqâshid al-Syarî'ah* ('Ammân: al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2001), 45. Lihat juga al-Syâhibî, al-Muwâfaqât, Jilid 3, 47.

⁵⁷ Jasser Audah, 2.

menurut al-Syâthibî terbagi pada tiga tingkatan, yaitu *Dharûriyat* (primer), *Hâjiyat* (skunder) dan *Tahsîniyat* (tertier).⁵⁸

a). *Dharûriyat* (Primer).

Kebutuhan/keperluan *dharûriyat* ialah tingkat kebutuhan/keperluan yang harus ada atau disebut juga kebutuhan/keperluan primer. Bila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi, akan terancam keselamatan umat manusia. Untuk menjaga lima pokok inilah syariat Islam diturunkan. Setiap ayat hukum bila diteliti akan ditemukan alasan pembentukannya yang tidak lain untuk memelihara lima pokok tujuan tersebut.

b). *Hâjiyat* (Skunder)

Kebutuhan/keperluan *hâjiyat* adalah kebutuhan/keperluan skunder, dimana bila mana tidak terwujud maka tidak sampai mengancam keselamatannya, namun akan mengalami kesulitan. Syariat Islam menghilangkan segala macam kesulitan itu. Adanya hukum *rukhsah* (keringanan) seperti dijelaskan ‘Abd al-Wahâb Khallâf, adalah sebagai salah satu contoh bagaimana kepedulian syariat Islam terhadap kebutuhan ini.⁵⁹

Islam mensyariatkan beberapa hukum *rukhsah* dalam lapangan ibadah, bilamana kenyataannya mendapatkan kesulitan dalam menjalankan perintah-perintah taklif. Misalnya, syariat Islam memperbolehkan seseorang tidak berpuasa bila mana perjalanan dalam jarak tertentu dengan syarat diganti pada hari-hari lain, demikian juga pada seseorang yang sakit. Kebolehan mengqashar atau menjamak shalat adalah dalam rangka memenuhi kebutuhan/keperluan *hâjiyat* ini.⁶⁰

Aplikasi dalam lapangan muamalah disyariatkan banyak macam kontrak (aqad), serta macam-macam jual beli, sewa menyewa, *syirkah* (perseroan), *mudhârabah* (berniaga dengan

⁵⁸ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqat*, Jilid 2, 45.

⁵⁹ ‘Abd al-Wahâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-‘Ilm, 1978), 121.

⁶⁰ Abd al-Wahâb Khalâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, 122.

modal orang lain dengan perjanjian bagi laba) dan beberapa hukum *rukhsah* dalam muamalah yang lainnya. Dalam lapangan '*Uqubat* (sanksi hukum), Islam mensyariatkan hukum *diyat* (denda) bagi pembunuhan tidak sengaja dan menanggukkan hukuman potong tangan atas orang yang mencuri karena terdesak untuk menyelamatkan jiwanya dari kelaparan. Suatu kesempitan menimbulkan keringanan dalam syariat Islam adalah ditarik dari petunjuk-petunjuk ayat al-Qur'an juga.⁶¹

c). *Tahsîniyat* (Tersier)

Kebutuhan/keperluan *Tahsîniyat* adalah tingkat kebutuhan /keperluan yang apabila tidak terpenuhi, maka tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima pokok dari tujuan *Maqâshid al-Syarî'ah* dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Tingkat kebutuhan/keperluan ini berupa kebutuhan pelengkap, seperti dikemukakan oleh Imam al-Syâthibî, hal-hal yang merupakan kepatutan menurut adat istiadat, menghindarkan hal-hal yang tidak enak dipandang mata, dan berhias dengan keindahan keindahan yang sesuai dengan tuntutan norma dan akhlak.⁶²

Peneliti menjumpai dalam berbagai bidang kehidupan, seperti *ibadah*, *mu'âmalah* dan '*uqubah*, Allah Swt. telah mensyariatkan hal-hal yang berhubungan dengan *tahsîniyat*. Dalam lapangan ibadah, ungkapan Abd al-Wahâb Khalâf, sebagaimana Islam mensyariatkan bersuci baik dari hadats maupun najis, baik pada badan, tempat dan lingkungan. Islam menganjurkan berhias ketika hendak ke masjid, menganjurkan melaksanakan ibadah sunnah.

Sedangkan dalam lapangan muamalah Islam melarang riba, boros, kikir, monopoli harga dan seterusnya. Dalam bidang

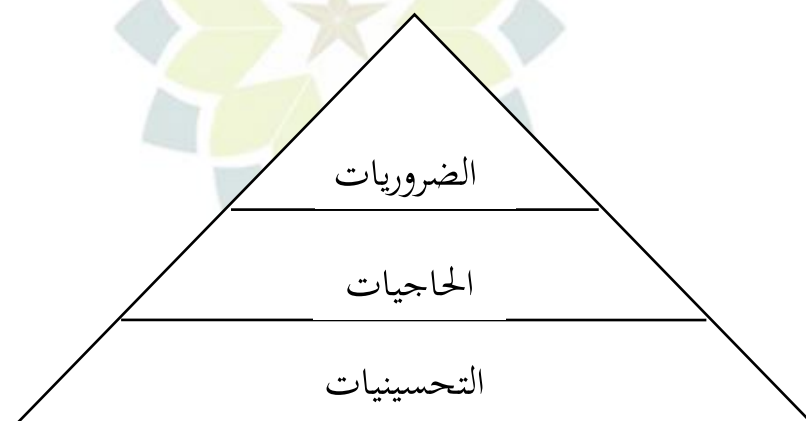
⁶¹ Abd al-Wahâb Khalâf, 123.

⁶² al-Syâthibî, Jilid 1, 5.

'*uqûbah* Islam mengharamkan membunuh anak-anak dan kaum wanita dalam peperangan, juga melarang melakukan *muslah* (menyiksa mayit dalam peperangan).⁶³ Tujuan syariat seperti tersebut bisa disimak dalam beberapa ayat al-Qur'an, misalnya ayat ke-6 dari surat al-Mâidah yang sudah dijelaskan di atas.

Ilustrasi dari hierarki *Maqâshid al -Syarî'ah* yakni kemaslahatan yang akan diwujudkan menurut As-Syâthibî terbagi pada tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *dharûriyât*, kebutuhan *hâjiyât* dan kebutuhan *tahsîniyât* tergambar dalam bagan berikut ini:

Tabel I. 4
Pandangan Ulama Klasik Tentang Hierarki *Maqâshid al-Syarî'ah*.⁶⁴



Sumber: Dirangkum dari berbagai sumber

Al-Syâthibî membagi *Maqâsid syarî'ah* menjadi tiga tingkat yakni *al-dharûriyât*, *al-hâjiyât* dan *al-tahsîniyyât*. Pengelompokan tersebut didasarkan pada kebutuhan dan skala prioritas. Urutan level ini secara hierarkis akan terlihat kepentingan dan signifikansinya, masing-masing level tersebut satu sama lain saling bertentangan. Dalam konteks ini level *al-dharûriyât* menempati peringkat pertama disusul *al-hâjiyyât* dan *al-tahsîniyyât*. *al-Dharûriyyât* adalah memelihara kebutuhan

⁶³ Abd al-Wahâb Khalâf, *Ushûl Fiqh*, 122. Lihat juga Satria Efendi dalam *Ushûl Fiqh*, 236.

⁶⁴ Jasser Audah, 29

yang bersifat esensial bagi kehidupan manusia manusia. Contohnya dalam memelihara agama, aspek *dharûriyyât* mendirikan shalat. *al-Hâjiyyât* tidak mengancam hanya saja menimbulkan kesulitan bagi manusia. Contohnya dalam memelihara agama, aspek *al-hâjiyyât* keharusan menghadap ke kiblat. *al-Tahsînîyyât* adalah kebutuhan/keperluan yang menunjang peningkatan martabat seseorang dalam masyarakat dan dihadapan Allah Swt. Contohnya dalam memelihara agama, aspek *tahsînîyyât* adalah menutup aurat.⁶⁵

Ketiga yang disebutkan di atas pada hakikatnya untuk menjaga kelima *Maqâsid al-Syarî'ah* (agama, jiwa, akal, keturunan dan harta). Al-Syâthibî melaporkan hasil penelitian para ulama terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadist, bahwa hukum-hukum disyariatkan Allah Swt untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.⁶⁶ Pembahasan *Maqâsid al-Syarî'ah* dilakukan al-Syâthibî secara khusus, sistematis dan jelas. Secara tegas mengatakan bahwa tujuan utama Allah Swt. menetapkan hukum-Nya adalah untuk terwujudnya kemaslahatan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh Karena itu, hukum harus mengarah dan merealisasikan terwujudnya kemaslahatan. Doktrin *Maqâsid al-Syarî'ah* adalah satu, yaitu masalah atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, al-Syâthibî meletakkan posisi *al-mashlahat* sebagai 'illat hukum atau alasan pensyariaan hukum Islam.⁶⁷ Dalam menempatkan *illat* sebagai *al-mashlahah*, al-Nabhânî berbeda dengan al-Syâthibî, An-Nabhânî misalnya beliau dengan hati-hati menekankan berulang-ulang, bahwa *al-*

⁶⁵ Al-Syâthibî, Jilid 1, 195. Lihat juga Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid Syariah Menurut Al-Syathibi*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 72.

⁶⁶ Al-Syâthibî, Jilid 1, 196.

⁶⁷ Al-Syâthibî, Jilid 1, 192-193.

mashlahat itu bukanlah ‘*illat* atau motif (*al-ba’its*) penetapan syariah, melainkan hikmah, hasil (*al-natîjah*), tujuan (*al-ghâyah*) atau akibat (*al-‘âqibah*) dari penerapan syariah.⁶⁸ Menurut al-Nabhânî mengatakan hikmah bukanlah ‘*illat* karena nash ayat-ayat yang ada, jika dilihat dari segi bentuknya (*shîghat*) tidaklah menunjukkan adanya ‘*illat*, namun hanya menunjukkan adanya sifat rahmat atau *mashlahat* sebagai hasil penerapan syariah. Misalnya firman Allah Swt dalam al-Qur’an surat al-Isrâ, 17: 82 dan al-Anbiyâ, 21: 107 yang berbunyi: “Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam”. Menurut An-Nabhânî, ayat ini tidak mengandung *shîghat al-ta’lîl* (bentuk kata yang menunjukkan ‘*illat*), misalnya dengan adanya *lâm ta’lîl*. Jadi, maksud ayat ini, bahwa hasil (*al-natîjah*) diutusnya Muhammad Saw. adalah akan menjadi rahmat bagi umat manusia. Artinya, adanya rahmat atau *maslahat* merupakan hasil pelaksanaan syariat bukan ‘*illat* dari penetapan syari’at.⁶⁹

Tingkatan-tingkatan keniscayaan di atas mengingatkan peneliti pada klasifikasi kebutuhan dasar manusia menurut Abraham Maslow pada abad ke-20 M, yang disebut dengan “hierarki kebutuhan” (*hierarchy of needs*).⁷⁰ Kebutuhan-kebutuhan manusia menurut Maslow bergeser dari kebutuhan dasar fisik dan keamanan, menuju kebutuhan cinta dan harga diri, kemudian menuju kebutuhan aktualisasi diri. Pada tahun 1943, Maslow menyarankan lima tingkatan untuk kebutuhan-kebutuhan ini. Lalu pada tahun 1970, Maslow menyarankan tujuh tingkatan tujuh tingkatan hierarki.⁷¹ Abraham H. Maslow

⁶⁸ Taqiyuddin an-Nabhânî, *al-Syakhshiyah al-Islâmiyyah* (Al-Quds: Min Mansyûrât Hizb At-Tahrîr, 1953), Jilid 3, 359-360.

⁶⁹ Al-Syâthibî, Jilid 2, 362.

⁷⁰ Abraham Harold Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Longman, 1987), Edisi 3, 25.

⁷¹ Maslow, 26.

(1954) mengategorikan secara hierarkis kebutuhan manusia kepada beberapa kebutuhan, yakni; *The Physiological Needs* (kebutuhan fisiologis), *The Safety Needs* (kebutuhan rasa aman), *The Belongingness and Love Needs* (kebutuhan terhadap rasa memiliki dan cinta), *The Esteem Needs* (kebutuhan penghargaan), dan *The Self Actualization Needs* (kebutuhan aktualisasi diri).⁷² Kemudian pada tahun 1970, ia menambahkan dua kebutuhan lagi, yaitu; *The Cognitive Needs* (kebutuhan ingin tahu dan memahami), dan *The Aesthetic Needs* (kebutuhan terhadap seni).⁷³

Tabel I. 5
Hierarki Kebutuhan Manusia Menurut Abraham Maslow⁷⁴



Kesamaan antara teori Abraham Maslow dan al-Syâthibî dalam hal kebutuhan merupakan hal yang menarik. Lebih dari itu, versi kedua teori Maslow mengungkapkan kesamaan menarik lainnya dengan teori Maqâshid dalam hukum Islam, yaitu kapasitas untuk berkembang.

⁷² Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Longman, 1987), Edisi 3, 26.

⁷³ Abraham H. Maslow, 27-28

⁷⁴ Piramida kebutuhan ini disadur dari Lester A. Lefton, *Psychology* (Massachusetts, USA: Allyn and Bacon, 1985), 153.

Teori Maqâshid dalam hukum Islam berkembang sejak abad ke-11 M yakni masa Imam Abû al-Ma'âlî al-Jûwaînî (w. 1089 M/478 H). Para teoretikus kontemporer mengkritik klasifikasi keniscayaan model tradisional sebagaimana penjelasan Jasser Audah berikut ini:⁷⁵

- a) Jangkauan Maqâshid tradisional meliputi seluruh hukum Islam. Tetapi upaya para penggagas Maqâshid tradisional itu belum memasukkan maksud khusus dari suatu atau sekelompok nash/hukum yang meliputi topik fikih tertentu.
- b) Maqâshid tradisional lebih berkaitan dengan individu, dibandingkan keluarga, masyarakat atau umat manusia.
- c) Klasifikasi Maqâshid tradisional tidak memasukkan nilai-nilai paling umum seperti keadilan dan kebebasan.
- d) Maqâshid tradisional dideduksi dari kajian literatur fikih dari pada sumber-sumber syariat (al-Qur'an dan al-Sunnah).

Usaha yang dilakukan oleh ulama klasik dalam rangka memperbaiki kekurangan teori *Maqâshid* terkait jangkauan orang yang diliputi (yaitu individual), maka ide *Maqashid* oleh ulama kontemporer diperluas hingga mencakup jangkauan manusia yang lebih luas, yaitu masyarakat, bangsa bahkan umat manusia. Ibn 'Asyûr, misalnya memberikan prioritas pada *Maqâshid* yang berkaitan dengan kepentingan bangsa atau umat di atas *Maqâshid* seputar kepentingan individual.⁷⁶

Rasyîd Ridhâ sebagai contoh kedua memasukkan reformasi dan hak-hak wanita ke dalam teori *Maqâshid*-nya. Yûsuf al-Qaradhâwi, contoh ketiga menetapkan martabat dan hak asasi manusia (HAM) pada teori *Maqâshid*-nya. Perluasan jangkauan orang yang dicakup oleh *Maqâshid* ini membuatnya

⁷⁵ Jasser Audah, *Maqâshid Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, Edisi Terjemah: Rasidin dan Ali Abd Mun'im, (*Membumikan Hukum Islam Melalui Maqâshid Syari'ah*), 35-36.

⁷⁶ Jasser Audah dalam Rasidin dan Ali Abd Mun'im, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid Syariah*, 37.

dapat merespon isu-isu global, serta membuatnya berkembang dari hikmah di balik keputusan hukum menuju rencana praktis untuk reformasi dan pembaharuan hukum Islam.⁷⁷

Para cendekiawan kontemporer mulai memperkenalkan teori *Maqâshid* yang secara langsung digali dari nash, mengingat bahwa teori klasik banyak digali dari literatur fiqih dalam berbagai madzhab fiqih. Pendekatan ini secara signifikan memungkinkan *Maqâshid* melampaui historitas keputusan fiqih serta mempresentasikan nilai dan prinsip umum dari nash. Maka hukum-hukum detail (*Ahkâm Tafshî lîyyah*) dapat digali dari prinsip-prinsip menyeluruh ini (*kulliyât*). Berikut ini beberapa pemikiran ulama kontemporer seputar *Maqâshid al-Syarî'ah*, sebagaimana penjelasan berikut ini:

- 1) Rasyid Ridhâ (w. 1354 H/1935 M) menelaah al-Qur'an dan al-Hadits untuk mengidentifikasi *Maqâshid* yang mencakup reformasi rukun iman, penyebaran kesadaran bahwa Islam adalah agama fithrah, akal budi, pengetahuan, kebijakan, berpikir logis, kebebasan, kemerdekaan, reformasi sosial, politik dan ekonomi, dan hak-hak wanita.⁷⁸
- 2) Al-Thâhir Ibn 'Asyûr (w. 1325 H/1907 M) mengusulkan bahwa *Maqâshid* umum hukum Islam adalah memelihara keteraturan, kesetaraan, kebebasan, kemudahan dan fitrah.⁷⁹ Patut dicatat bahwa tujuan kebebasan (*al-hurriyah*) yang diusulkan oleh Ibn 'Asyûr dan beberapa ulama kontemporer berbeda dengan tujuan *al-'itq* yang dikemukakan oleh ulama klasik.⁸⁰ Yang dimaksud dengan kebebasan dalam konteks *al-'itq* adalah pembebasan dari perbudakan bukan kebebasan

⁷⁷ Jasser Audah, 38.

⁷⁸ Muhammad Rasyîd Ridhâ, *al-Wahyu al-Muhammadiyah: Tsubûts al-Nubûwah bi al-Qur'ân* (Kairo: Muassasah Izz al-Din, tt), 100.

⁷⁹ Ibn 'Asyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah*, 184.

⁸⁰ Kamâl al-Dîn al-Siwâsi, *Syarah Fath al-Qadîr* Edisi ke-2 (Bairut: Dâr al-Fikr, tt), Jilid 4, 513.

dalam konteks kontemporer. Kemauan atau kehendak (*masyiah*) adalah terma Islam terkenal yang memuat sejumlah kesamaan dengan konsepsi kebebasan (*freedom*) dan kehendak bebas (*free will*). Misalnya kebebasan dalam berkeyakinan (*freedom of belief*) diungkapkan dalam al-Qur'an melalui surat al-Kahfi ayat 29.

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ
 إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا
 يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ الشَّرَابُ
 وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾

Artinya: “Dan katakanlah: Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir. Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling buruk”. (QS. Al-Kahfi, 18: 29)

Sebagai sebuah terminologi, *hurriyah* (kebebasan) adalah Maqâshid yang baru dalam literatur hukum Islam. Menariknya Ibn ‘Asyûr memberikan penghargaan atas istilah penggunaan *hurriyah* (kebebasan) pada literatur Revolusi Prancis, yang diterjemahkan dari bahasa Prancis ke bahasa Arab pada abad ke-19,⁸¹ meskipun beliau mengelaborasinya dalam perspektif hukum Islam berupa kebebasan berpikir,

⁸¹ Muhammad al-Thahir Ibn ‘Asyûr, *Ushûl al-Nizâm al-Ijtimâ’i fi al-Islâm* (Aman: Dâr al-Nafâ’is, 2001), 256.

beragama, berekspresi dan beraksi dalam nuansa istilah *masyi'ah*.⁸²

- 3) Muhammad al-Ghazâlî (w. 1416 H/1996 M) menggaungkan pengambilan pelajaran dari sejarah Islam empat belas abad yang lalu, dimana keadilan menjadi sebab utama kejayaan peradaban Islam dan ketidakadilan menjadi sebab utama kemunduran Islam, sehingga beliau memasukkan keadilan dan kebebasan dalam Maqashid pada tingkatan *dharuriat*.⁸³
- 4) Yûsuf al-Qaradhâwî (l. 1345 H/1926 M) juga mengkaji al-Qur'an dan al-Hadits kemudian menyimpulkannya dalam Maqashid umum, yakni: Melestarikan keyakinan yang benar, menjaga harkat dan hak asasi manusia, menyeru manusia untuk beribadah kepada Allah Swt, menyucikan jiwa, memperbaiki nilai moral, membangun keluarga harmonis, memperlakukan wanita secara adil, membangun bangsa Muslim yang kuat dan menyeru pada dunia yang kooperatif. Akan tetapi al-Qaradhâwî menjelaskan bahwa usulan sebuah teori dalam Maqâshid umum hanya bisa tercapai setelah mengembangkan tingkatan pengalaman yang cukup dengan nash-nash yang detail.⁸⁴
- 5) Taha al-'Alwânî (1354-1437 H/1935-2016 M) menelaah al-Qur'an untuk mengidentifikasi Maqâshid tertinggi dan terbesar yang menurutnya adalah mengesakan Allah Swt (*al-Tauhîd*), mengembangkan diri secara suci (*tazkîyah al-nafs*) dan mengembangkan peradaban di bumi (*'Imrân*).⁸⁵

Seluruh Maqâshid yang dikemukakan di atas adalah sebagaimana yang terdapat dalam pikiran dan konsepsi para

⁸² Ibn 'Asyur, *Ushûl al-Nizâm al-Ijtimâ'i fi al-Islâm*, 270.

⁸³ Jamâl 'Athiyah, *Nahwa Taf'îl Maqâshid al-Syarî'ah*, 49.

⁸⁴ Yûsuf al-Qaradhâwî, *Kayfa Nata'ammal ma'a al-Qur'ân al-'Adzîm ?* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1999), 111.

⁸⁵ Thaha Jâbir al-'Alwânî, *Maqâshid al-Syarî'ah* (Beirut: The International Institut of Islamic Thought (IIIT) USA dan Dâr al-Hâdi, 2001), 25.

faqih. Tidak ada satupun klasifikasi maupun struktur Maqâshid, baik klasik maupun kontemporer yang mengklaim kebenarannya menurut maksud *Ilahiyah* yang asli. Jika mengacu pada alam semesta yang diciptakan Allah Swt., kita tidak pernah menemukan struktur alam yang bisa disajikan dalam bentuk lingkaran, piramida, maupun kotak sebagaimana penjelasan cendekiawan kontemporer Jasser Audah. Seluruh struktur tersebut termasuk kategori yang dimasukkan ke dalamnya adalah modifikasi manusia dalam rangka memberikan ilustrasi untuk kepentingan mereka dan umat Islam. Itulah yang kita kenal dengan watak kognitif sains dan sistem. Oleh sebab itu struktur *Maqâshid* yang paling tepat diekspresikan dalam struktur multidimensional, dimana tingkatan keniscayaan, jangkauan hukum, jangkauan orang dan tingkat keumuman Maqâshid seluruhnya dilihat sebagai dimensi-dimensi valid yang mempresentasikan sudut pandang dan klasifikasi yang valid.⁸⁶

Pandangan para ulama abad ke-20 di atas, menunjukkan bahwa *Maqâshid al-Syarî'ah* merupakan representatif sudut pandang masing-masing cendekiawan muslim untuk mereformasi dan mengembangkan khazanah hukum Islam, meskipun sebenarnya seluruh *Maqâshid al-Syarî'ah* digali dari nash-nash yang ada. Pertemuan antara nash dan kebutuhan kontemporer akan reformasi hukum Islam ini memberikan signifikansi khusus terhadap *Maqâshid al-Syarî'ah*. Sehingga kesimpulan yang bisa ditarik oleh penulis adalah bahwa *Maqâshid al-Syarî'ah* merupakan salah satu media intelektual atau metodologi hukum Islam kekinian yang sangat urgent dalam mewujudkan reformasi hukum Islam. *Maqâshid al-Syarî'ah* adalah metodologi yang lahir dari nalar keilmuan

⁸⁶ Jasser Audah, 78.

Islam, dan jika diterapkan mampu mewujudkan reformasi hukum Islam atau pembaharuan hukum Islam.

c. Cara Memahami *Maqâshid al-Syarî'ah*

Konsep yang diterapkan oleh Imam al-Syâthibî dalam memahami *Maqâshid al-Syarî'ah* adalah dengan cara memadukan dua pendekatan, yakni pendekatan *dzâhir al-lafdz* dan pertimbangan makna (*illat*). Realisasi pemikiran itu menurut imam al-Syâthibî terdapat tiga cara dalam memahami *Maqâshid al-Syarî'ah*, antara lain sebagai berikut:

1. Melakukan analisis terhadap lafadz perintah dan larangan. Contohnya firman Allah Swt: “Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum’at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli, yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui”. (QS. al-Jumu’ah, 62: 9). Larangan jual beli dalam ayat di atas bukanlah larangan yang berdiri sendiri, akan tetapi hanya bertujuan menguatkan untuk melakukan penyegeraan mengingat Allah (menunaikan shalat Jum’at). Jual beli itu sendiri hukum asalnya bukanlah sesuatu yang yang dilarang. Sehingga tidak terdapat aspek *Maqâshid al-Syarî'ah* yang hakiki dari teks pelarangan jual beli tersebut.
2. Penelaahan *'illat al-amr* (perintah) dan *an-nahy* (larangan).

Pemahaman *Maqâshid al-Syarî'ah* dapat dilakukan melalui analisis *'illat* hukum yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur’an atau al-Hadits. *'Illat* hukum ini adakalanya tertulis jelas dan adakalanya tidak tertulis dengan jelas. Apabila *'illat* tersebut tertulis secara jelas dalam ayat al-Qur’an atau Hadits, maka menurut al-Syâthibî harus mengikuti apa yang tertulis. Contohnya, *'illat* yang tertulis secara jelas disebutkan dalam pensyariatan nikah yang bertujuan antara lain untuk melestarikan keturunan, pensyariatan jual beli yang bertujuan saling mendapatkan manfaat melalui suatu transaksi dan pensyariatan *Hudûd* untuk memelihara jiwa. Jika *'illat* hukum

tidak dapat diketahui dengan jelas, maka harus melakukan *tawaqquf* (menyerahkan hal tersebut kepada pembuat hukum) yang Maha Mengetahui tujuan-tujuan dari penyariatian hukum. Sikap ini didasarkan pada dua pertimbangan, yaitu:

- a. Tidak boleh melakukan *Ta'addî* (perluasan cakupan) terhadap apa yang telah ditetapkan dalam nash.
 - b. Pada dasarnya tidak dibenarkan melakukan perluasan cakupan terhadap apa yang telah ditetapkan dalam nash. Namun hal ini dimungkinkan apabila tujuan hukum dapat diketahui *tabi'ah*.⁸⁷
3. Analisis terhadap *al-Sukût an Syar'iyah al-'Amal ma'a Qiyâm al-Ma'nâ al-Muqtadhâ-lah* (sikap diam *al-Syâri'* dari penyariatian sesuatu).

Cara ini digunakan untuk mengembangkan hukum Islam dengan melakukan pemahaman terhadap masalah-masalah hukum yang tidak disebut oleh *al-Syâri'*. Dalam hal ini *al-Syâthibî* membagi ke dalam dua bagian sebagaimana keterangan berikut ini:

- a. Pertama, *al-Sukût* karena tidak ada motif atau faktor pendorong. *al-Sukût* atau sikap diam *al-Syâri'* dalam kaitan ini disebabkan tidak adanya motif atau faktor yang mendorong *al-Syâri'* untuk memberikan ketetapan hukum
- b. Kedua, *al-Sukût* walaupun ada motif atau faktor pendorong tabiah. Adapun yang dimaksud dengan *al-sukût* walaupun ada motif ialah sikap diam *al-Syâri'* terhadap suatu persoalan hukum, walaupun pada dasarnya terdapat faktor atau motif yang mengharuskan *al-Syâri'* untuk tidak bersifat diam pada waktu munculnya persoalan hukum tersebut. Contoh yang dikemukakan *al-Syâthibî* adalah tidak disyariatkannya sujud syukur dalam madzhab imam Mâlik. Hal tersebut karena satu pihak tidak dilakukan oleh Rasulullah di masanya, sedangkan pihak lain berupa motif atau faktor untuk melakukan hal itu

⁸⁷ Jasser Audah, 40.

seperti realisasi rasa syukur terhadap nikmat senantiasa tak terpisah dari kehidupan manusia. Dengan demikian, sikap diam atau tidak melakukan sujud syukur oleh Nabi Muhammad Saw pada masanya mengandung *Maqâshid al-Syarî'ah* bahwa sujud syukur memang tidak dianjurkan.⁸⁸

Secara sederhana dari pemikiran al-Syâthibî bisa dilihat bagan berikut ini:

Tabel I. 6

Metode Memahami *Maqâshid al-Syarî'ah* menurut al-Syâthibî

Metode Memahami <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i> Menurut al-Syâthibî	
	Melakukan Analisis Terhadap Lafadz Perintah dan Larangan
	Penelaahan <i>'Illat al- 'Amar</i> (perintah) dan <i>al-Nahî</i> /larangan
	Analisis Terhadap <i>al-Sukût al-Syar'iyah</i>

d. Peranan *Maqâshid al-Syarî'ah* dalam Pengembangan Hukum Islam

Pengetahuan tentang *Maqâshid al-Syarî'ah*, seperti apa yang ditegaskan oleh Syekh Abd al-Wahâb Khallâf adalah hal yang sangat penting karena mampu menjadi alat bantu bagi kita untuk memahami redaksi dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh al-Qur'an dan al-Sunnah secara kajian kebahasaan.⁸⁹

Metode *Istinbât*, seperti *qiyâs*, *istihsân* dan *mashlahah mursalah* adalah berbagai metode pengembangan hukum Islam yang didasarkan atas *Maqâshid al-Syarî'ah*. Qiyas, misalnya baru dapat dilaksanakan

⁸⁸ al-Syâthibi, Jilid 2, 79.

⁸⁹ Abd al-Wahab Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, 198.

jika dapat ditemukan *Maqâshid al-Syari'ah*-nya yang merupakan alasan logis ('*illat*) dari suatu hukum. Sebagai contoh, tentang kasus diharamkannya minuman *khamr* (QS. al-Mâidah, 5: 90). Dari hasil penelitian ulama ditemukan bahwa *Maqâshid al-Syari'ah* haramnya *khamr* ialah karena sifat (*iskâr*) memabukkan yang merusak akal pikiran.⁹⁰ Dengan demikian, yang menjadi alasan logis ('*illat*) dari keharaman *khamr* adalah sifat memabukkannya, sedangkan *khamr* itu sendiri hanyalah salah satu contoh dari yang memabukkan.

Berdasarkan ketentuan di atas, peneliti menyimpulkan dengan metode analogi (*qiyâs*) dapat dikembangkan bahwa setiap yang sifatnya memabukkan adalah juga haram. Dengan demikian, '*illat* hukum dalam satu ayat atau hadits bila diketahui, maka terhadapnya dapat dilakukan *qiyâs* (analogi). Artinya *qiyâs* hanya bisa dilakukan bilamana ayat atau hadits yang secara khusus dapat dijadikan tempat pijakan mengqiyaskannya yang kita kenal dengan istilah *al-Maqîs 'alaih* (tempat meng-*qiyâs*-kan). Jika tidak ada ayat al-Qur'an atau al-Hadits secara khusus yang akan dijadikan *al-Maqîs 'alaih*, tetapi termasuk ke dalam tujuan syariat secara umum seperti untuk memelihara sekurang-kurangnya salah satu dari pokok kebutuhan manusia, maka dalam hal ini dilakukan metode *mashlahah mursalah*. Dalam kajian Ushul Fiqh, apa yang dianggap masalah bila sejalan atau tidak bertentangan dengan petunjuk-petunjuk umum syariat, maka hal ini dapat diakui sebagai landasan hukum yang dikenal dengan *mashlahah mursalah*.⁹¹ Kemudian jika yang akan diketahui hukumnya itu sudah ditetapkan dalam nash atau qiyas, kemudian dalam satu kondisi bila ketentuan tersebut ditetapkan akan berbenturan dengan ketentuan atau kepentingan lain yang lebih umum dan lebih layak menurut syara' untuk dipertahankan, maka ketentuan tersebut ditinggalkan, khusus dengan kondisi tersebut. Ijtihad seperti

⁹⁰ Satria Efendi, *Ushûl Fiqh*, 237.

⁹¹ Satria Efendi, *Ushûl Fiqh*, 237.

ini dikenal dengan *istihsân*. Metode penetapan hukum melalui *Maqâshid al-Syari'ah* dalam praktik-praktik *istinbât*, yaitu praktik *qiyâs*, *istihsân*, dan *istishlâh (al-mashlahah al-mursalâh)*, dan lainnya seperti *istishâb*, *Sadd al -Dzari'ah*, dan *'Urf* (adat kebiasaan) di samping disebut sebagai metode penetapan hukum melalui *Maqâshid al-Syarîah*, juga oleh sebagian besar ulama Ushul Fiqh disebut sebagai dalil-dalil pendukung.⁹²

Berdasarkan penjelasan di atas, maka peneliti menyimpulkan bahwa Teori *Maqâshid al-Syari'ah* berbeda dengan teori Motivasi Abraham Harold Maslow (1908-1970). Teori *Maqashid al-Syariah* disusun berdasarkan tingkat masalah yang dirangkum dari nash-nash yang ada atau perspektif syara' untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Sedangkan Teori Motivasi Maslow disusun berdasarkan tingkat kepuasan manusia atau perspektif manusia. Namun keduanya memiliki kesamaan yakni menjadikan kebutuhan manusia sebagai fokus pembahasannya.

2). Al-Mashlahah

Penerapan hukum Islam pasti memiliki tujuan, salah satu tujuan dari pelaksanaan ganti rugi adalah adanya kemaslahatan bagi korban. Secara etimologis, kata *al-mashlahah* identik dengan *al-khair* (kebajikan), *al-naf'* (kemanfaatan), *al-husn* (kebaikan).⁹³ Sedangkan *al-mashlahah* dalam arti terminologis syara' adalah memelihara dan mewujudkan tujuan syara' yang berupa memelihara agama, jiwa, akal budi, keturunan/kehormatan dan harta benda/kekayaan. Setiap sesuatu yang menjamin eksistensi lima hal tersebut dinilai sebagai *al-mashlahah*, maka mencegah dan menghilangkan sesuatu yang merugikan atau membahayakan digolongkan sebagai *al-mashlahah*.⁹⁴ Dalam arti syara',

⁹² Satria Efendi, *Ushûl Fiqh*, 238.

⁹³ Jamal al-dîn Muhammad ibn Mukarram ibn Mundzir al-Ifriqî, *Lisân al-'Arab* (Riyâdh: Dâr 'Alam al-Kutub, 2003 M/1424 H), Jilid 2, 348.

⁹⁴ Abu Hamîd Muhammad al-Ghazâlî, *al-Mustashfa min Ilmi al-Ushûl*, Tahqiq wa Ta'liq Muhammad Sulaiman Al-Ashqar (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1964 M/1384 H), Jilid 1, 416-417. Lihat juga Najm al-Dîn al-Thûfi, *Syarah al-Arbain al-Nawawiyah*, 19.

al-mashlahah adalah sebab yang membawa pada tujuan *al-Syâri'*, baik yang menyangkut masalah ibadah maupun masalah muamalah.⁹⁵ Hal tersebut menunjukkan bahwa *al-mashlahah* merupakan tujuan yang dikehendaki *al-Syâri'* dalam hukum-hukum yang ditetapkan-Nya melalui *al-Nushûsh* berupa al-Qur'an dan al-Hadits.

Dilihat dari segi lafadznya, *al-Mashlahah* merupakan mashdar dari kata صلح. Menurut imam al-Thûfi, seperti yang dikutip Musthafâ Zaid, kata tersebut mengandung makna keberadaan sesuatu dalam keadaannya yang sempurna ditinjau dari segi bahwa fungsi sesuatu itu sesuai dengan peruntukannya".⁹⁶ Contoh dari penjelasan di atas, sesuai dengan fungsinya pena sesuai untuk menulis dan pedang sesuai dengan fungsinya cocok untuk memotong atau menebas. Sedangkan secara terminologi, *mashlahah* menurut al-Thûfi dapat dilihat dari dua segi, yaitu '*urf* dan syara'. Menurut '*urf*, yang dimaksud *mashlahah* adalah sebab yang membawa dan melahirkan keuntungan, misalnya perdagangan merupakan sebab yang akan membawa dan melahirkan keuntungan.⁹⁷ Pengertian *mashlahah* secara '*urf* di atas, sejalan dengan pengertian yang terdapat dalam kamus-kamus Bahasa Arab.⁹⁸ Sehingga dapat disimpulkan bahwa secara kebahasaan dan '*urf*, *mashlahah* berarti manfaat, guna, kebaikan, sedangkan lawannya adalah *mafsadah* (kerusakan). Dengan demikian karena al-Thûfi menggunakan kata *al-sabab* (sebab) dalam defenisinya, maka dapat dikatakan bahwa al-Thûfi mengemukakan definisi *mashlahah* secara majazi.⁹⁹ Artinya, menurut al-Thûfi *al-mashlahah* bukan saja menunjukkan pengertian manfaat dan kebaikan tapi juga mencakup sebab-sebab yang melahirkan manfaat dan kebaikan. Dengan kata lain tidak mungkin al-Thûfi menafikan kebaikan

⁹⁵ al-Ghazâli, *al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl*, 417.

⁹⁶ Mushtafa Zaid, *al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islâmî wa Najm al-ddîn al-Thûfi* (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabî, 1964), 67.

⁹⁷ Abd. Rahman, *Konsep al-Mashlahah Menurut Najm al-Ddîn al-Thûfi: Disertasi Doktor dalam Ilmu Agama Islam* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1998), 141

⁹⁸ Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1987), 432.

⁹⁹ Abd. Rahman, 142.

dan manfaat sebagai kemashlahatan, sementara yang menjadi sebab lahirnya kebaikan dan manfaat itu sendiri dipandang sebagai kemashlahatan.

Adapun mashlahah dalam pengertian syara' berarti sebab yang membawa dan melahirkan maksud (tujuan) *syâri'* baik maksud yang berkaitan dengan ibadah maupun muamalah (*al-'âdah*).¹⁰⁰ Sejalan dengan definisi mashlahah secara bahasa dan *'urf* di atas, al-Thûfi tetap menggunakan "sebab" dalam mengemukakan pengertian mashlahah secara istilah. Hal inipun berarti menunjukkan bahwa dalam menjelaskan pengertian syar'i, al-Thûfi tetap menggunakan pengertian majâzi. Tetapi meskipun al-Thûfi mengemukakan pengertian dari kata al-mashlahah secara *majâzi* (kiasan) namun hal itu tidak berarti al-Thûfi menafikan pengertian hakiki dari kata mashlahah secara syara'. Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa kemashlahatan yang dimaksudkan al-Thûfi adalah kemashlahatan yang sejalan dengan tujuan syara', bukan kemashlahatan yang hanya didasarkan pada akal semata. Adapun yang dimaksud sesuai dengan tujuan syara', yakni yang tercantum dalam istilah *al-Darûriyât al-Khamsah* yaitu memelihara agama, akal, jiwa, keturunan, dan harta. Oleh karena itu dalam *al-mashlahah* tidak ada pembagian kepada *mulghah*, *mursalah* dan *mu'tabarah*. Salah satu tahapan penting dari tahapan-tahapan landasan pemikiran al-Thûfi untuk sampai pada kesimpulan akhir bahwa *al-Mashlahah* merupakan dalil syara' terkuat ialah penegasannya bahwa Syâri' (pembuat hukum/Allah) sangat mengutamakan pemeliharaan kemashlahatan manusia.¹⁰¹ Hal tersebut terlihat dari beberapa dalil yang dikemukakan al-Thûfi, yaitu seperti surat al-Baqarah, 2: 178, al-Mâidah, 5: 38, dan an-Nûr, 24: 2. Ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa Allah Swt memelihara kemashlahatan manusia baik dalam bidang jiwa, harta atau kehormatan.

¹⁰⁰ Mushtafa Zaid, 211.

¹⁰¹ Ali Hasballah, *Ushûl al-Tasyri' al-Islâmî* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1981), 16. Lihat Abdul Wahab Khallâf, *Ilmu Ushûl Fiqh* (t.t: Dâr al-Kauniyah, t.th), 20. Lihat juga Wahbah al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986), Jilid 1, 417

Karena ayat tersebut berbicara tentang hukuman *qishâsh* bagi pembunuh, hukum potong tangan bagi pencuri dan hukum dera bagi pezina.

Adapun ayat al-Qur'an yang secara umum berbicara tentang kemashlahatan adalah al-Qur'an surat Yunus, 10: 57-58:

Artinya: "Hai manusia sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu, penyembuh bagi penyakit yang ada dalam dada, petunjuk serta rahmat bagi orang-orang beriman. Katakanlah, dengan karunia dan rahmat Allah hendaklah mereka bergembira. Karunia Allah dan rahmat-Nya itu adalah lebih baik dari pada apa yang mereka kumpulkan". (QS. Yunus, 10: 57-58)

Berdasarkan ayat di atas, al-Thûfi memahami bahwa inti ajaran yang diturunkan Allah Swt melalui wahyu-Nya adalah untuk kemaslahatan umat manusia.¹⁰² Oleh sebab itu dalam segala persoalan kehidupan manusia, prinsip yang dijadikan pertimbangan adalah kemashlahatan. Hal tersebut sejalan dengan pendapat Jumhur Ulama bahwa semua ketentuan syara' yang ditetapkan oleh Allah Swt adalah untuk kepentingan manusia. Imam al-Syâthibî juga menegaskan bahwa berdasarkan penelitian, semua hukum syarak ditetapkan untuk kemashlahatan hamba Allah Swt baik kemashlahatan di dunia maupun di akhirat.¹⁰³ Bagi al-Thûfi, mashlahah diambil sebagai dalil syara' hanya dalam bidang muamalah dan adat istiadat. Sedangkan dalam bidang ibadah dan muqaddarah, seperti ketetapan Allah Swt yang berkaitan dengan jumlah atau bilangan dalam hal hukuman zina, kafarat, qishash dan lainnya, maka mashlahah tidak dapat dijadikan dalil karena ketetapan Allah Swt dalam bentuk jumlah dan bilangan itu sudah pasti. Hal ini terlihat dari apa yang dikemukakannya sebagaimana yang dikutip oleh Abdul Wahâb Khallâf, bahwa dalam bidang ushul fikih al-Thûfi membagi hukum syara' kepada dua bagian, yaitu:

- a. Hukum Ibadah dan Muqaddarah, yang tidak menjadi lapangan akal untuk memahami maksud/maknanya secara terperinci. Dalam bidang ini yang menjadi dalil tertinggi adalah al-Qur'an, Sunnah dan Ijma'.

¹⁰² Mushtafa Zaid, *al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islâmiy wa Najm al-din al-Thûfi*, 70.

¹⁰³ Al-Syâthibî, Jilid 2, 6.

b. Hukum yang berkaitan dengan muamalah dan siyasah duniawiyah, yang menjadi lapangan akal untuk memahami maksud/maknanya. Yang menjadi dalil dalam bidang ini adalah kemashlahatan yaitu menarik manfaat dan menolak kemudharatan.¹⁰⁴

Pembagian tersebut terjadi karena dalam pandangan al-Thûfî ibadah merupakan hak yang khusus bagi Syâri'. Oleh karena itu tidak mungkin mengetahui hak-Nya baik dalam hal jumlah, cara, waktu maupun tempatnya kecuali berdasarkan penjelasan resmi yang berasal dari-Nya. Kita tidak mungkin mengetahui berapa jumlah raka'at shalat, bagaimana cara pelaksanaannya, kapan waktunya kecuali melalui al-Qur'an dan Sunnah. Oleh sebab itu manusia harus mengikuti petunjuk Allah Swt, ibarat hubungan seorang tuan dan budaknya. Seorang budak tidak dapat dikatakan patuh pada tuannya melainkan jika ia melaksanakan pekerjaan sesuai dengan yang diperintahkan dan disenangi tuannya. Adapun dalam bidang muamalah, menurut al-Thûfî seperti yang dikutip dari Syekh Wahbah al-Zuhailî, yang menjadi dasar adalah memberikan kemashlahatan dan manfaat bagi manusia, karena manusialah yang lebih mengetahui kemaslahatannya.¹⁰⁵ Bila dalam bidang ibadah yang menjadi dalil tertinggi adalah al-Qur'an, Sunnah dan Ijma', maka di bidang muamalah ada dalil lain yaitu al-mashlahah. Jika menurut Jumhur ulama di waktu terjadi pertentangan antara nash dan mashlahah di bidang muamalah, yang menjadi pedoman tetap ketentuan nash, maka menurut al-Thûfî (karena berpendapat bahwa ruang lingkup mashlahah sebagai dalil adalah masalah muamalah) dalam kasus tersebut dimungkinkan *al-mashlahah* mentakhshish ketentuan nash, jika ketentuannya dipandang bertentangan dengan kemashlahatan. Hal tersebut didasarkan pada hadits berikut ini:

¹⁰⁴ Abdul Wahâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyri' al-Islâmî fî mâ lâ Nash fih* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972), 96.

¹⁰⁵ Wahbah al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986), Jilid 2, 818.

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ (رواه الحاكم)⁹⁹

Artinya: Dari sahabat Said al-Hudri ra, ia berkata, Rasulullah Saw bersabda: “Tidak boleh memudharatkan dan tidak boleh dimudharatkan”. (HR. Imam al-Hakim)

Al-Thûfi menjelaskan bahwa hadits di atas bersifat khusus sehingga dapat menjadi mukhashis terhadap semua ketentuan syara’ yang mengandung kemudharatan dan ditetapkan oleh nash secara umum. Selanjutnya makna hadits ini bersifat *qath’i* karena sanadnya didukung oleh sejumlah dalil al-Qur’an, Sunnah, Ijma’ dan logika, yang semuanya menunjukkan bahwa Allah Swt memelihara kemashlahatan manusia.¹⁰⁷

Menurut al-Thûfi mashlahah merupakan hujjah terkuat yang secara mandiri dapat dijadikan sebagai landasan hukum. Dalam membahas konsep mashlahah, al-Thûfi tidak membagi mashlahah sebagaimana yang dilakukan oleh Jumhur Ulama. Bagi al-Thûfi, pembagian tersebut tidak perlu ada, karena tujuan syari’at Islam adalah untuk kemashlahatan. Sehingga segala bentuk mashlahat harus dicapai tanpa memerincinya seperti perincian Jumhur Ulama. Perbedaan ini terjadi karena, ada empat prinsip yang dianut oleh al-Thûfi tentang mashlahah, yang menyebabkan pandangannya berbeda dengan Jumhur ulama, sebagaimana ungkapan yang dikemukakan Nasrun Haroen¹⁰⁸ berikut ini:

1. Akal bebas menentukan kemashlahatan dan kemafsadatan, khususnya dalam bidang muamalah dan adat. Dasar ini membawa implikasi bahwa untuk menentukan sesuatu itu mashlahah atau tidak, cukup digunakan nalar manusia tanpa harus didukung oleh nash. Pandangan ini berbeda dengan Jumhur Ulama yang mengatakan bahwa sekalipun kemashlahatan dan kemafsadatan itu dapat dicapai oleh akal, tetapi kemashlahatan itu harus

⁹² أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري ، المستدرک علی الصحیحین (القاهرة : دار الحرمین ، 1997) ، ج 2 ، 58. وقال الحاكم هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم . انظر سنن ابن ماجه ، أبواب الأحكام ، 335. انظرمالك بن أنس ، الموطأ ، كتاب الأفضية ، باب القضاء بالمرافق حديث رقم 1235 ، ج 2 ، 745.

¹⁰⁷ Abd. Rahman, 145.

¹⁰⁸ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqih I*, (Jakarta: Logos,1996),124.

mendapat dukungan dari nash dan ijma' naik bentuk, sifat maupun jenisnya.

2. Mashlahah merupakan dalil mandiri dalam menetapkan hukum. Oleh sebab itu untuk kehujjahan mashlahah tidak diperlukan dalil pendukung karena mashlahah itu didasarkan pada pendapat akal semata. Kehujjahan tidak bergantung pada kesaksian atau konfirmasi nash. Namun menurut peneliti pernyataan al-Thûfi yang mengatakan bahwa kemashlahatan itu dapat dicapai dengan akal semata terlepas dari petunjuk nash, seperti pada point 1 dan 2 ini, perlu diteliti lagi. Karena jika dilihat dari defenisi mashlahah menurut syara' yang dikemukakan oleh al-Thûfi, yaitu sebab yang membawa pada tujuan *Syâri'* dalam menetapkan hukum, maka menggambarkan bahwa mashlahah itu tidak didasarkan pada akal semata tapi didasarkan pada tujuan syara' yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Sehingga kebebasan akal dalam menentukan kemashlahatan tetap didasarkan pada tujuan *Syâri'*.
3. Ruang lingkup mashlahah terbatas pada persoalan muamalah duniawi dan adat kebiasaan. Muamalah dimaksudkan untuk memberikan kemashlahatan dan manfaat kepada manusia. Oleh sebab itu manusialah yang lebih mengetahui kemashlahatannya. Atas dasar tersebut manusia harus berpegang pada mashlahah ketika bertentangan dengan nash.
4. Mashlahah merupakan dalil syara' yang terkuat. Maksudnya bahwa mashlahah bukan hanya merupakan hujjah semata ketika tidak terdapat dalam nash dan ijma' tapi juga harus didahulukan atas nash dan ijma' di saat terjadi pertentangan antara keduanya.¹⁰⁹

Berdasarkan keempat dasar tersebut, al-Thûfi menyusun argumen dari mendahulukan mashlahah atas nash dan ijma'. Diantara argumen yang diajukan al-Thûfi adalah:

1. Al-Thûfi mendahulukan mashlahah atas ijma' karena dalam pandangannya ijma' itu diperselisihkan kehujjahannya. Sedangkan mashlahah disepakati, termasuk oleh mereka yang menentang ijma'. Hal ini berarti mendahulukan sesuatu yang disepakati (mashlahah) atas hal yang diperselisihkan (ijma') lebih utama menurut al-Thûfi. Pernyataan seperti ini memang sering ditemukan dalam kebanyakan kitab ushul fikih. Namun sebagian kitab yang lain menyatakan bahwa al-Thûfi tidak mendahulukan pemeliharaan kemashlahatan terhadap

¹⁰⁹ Nasrun Haroen, 124.

nash yang khusus dan qath'i.¹¹⁰ Lebih lanjut Amir Syarifuddin menyatakan bahwa yang dimaksud dengan nash dan ijma' di sini adalah nash yang zhannî dari segi wurud maupun dalalahnya dan ijma' yang lemah.¹¹¹ Di samping itu yang dimaksud al-Thûfi dengan mendahulukan mashlahah dari pada nash dan ijma' bukanlah berarti mengabaikan dan meninggalkan nash sama sekali. Namun yang dimaksudkan adalah mendahulukan mashlahah dengan jalan takhsis dan bayan terhadap nash yang zhannî.¹¹² Hal tersebut tentu tidaklah bertentangan dengan nash, sama halnya dengan sunnah yang berfungsi sebagai mukhashis terhadap ayat yang umum, mutlak dan global /mujmal.

2. Nash mengandung banyak pertentangan. Hal inilah yang menjadi sebab terjadinya perbedaan pendapat yang tercela dalam hukum menurut pandangan syara'. Sedangkan memelihara mashlahah secara substansial merupakan sesuatu yang hakiki, yang tidak diperselisihkan. Dengan demikian, pemeliharaan atau pengutamaan mashlahah merupakan sebab terjadinya kesepakatan yang dikehendaki oleh syara'. Jadi, berpegang pada yang disepakati lebih utama dari pada berpegang pada hal yang menimbulkan bermacam perbedaan. Pernyataan al-Thûfi, sebagaimana yang dikutip oleh Musthafâ Zaid, bahwa nash itu mengalami pertentangan, menurut hemat peneliti perlu diluruskan. Barangkali al-Thûfi tidak bermaksud mengatakan bahwa ayat al-Qur'an itu saling bertentangan satu sama lain. Sebab bila al-Thûfi bermaksud demikian, maka al-Thûfi telah melanggar ayat al-Qur'an surat an-Nisâ, 4: 82 yang secara jelas menyatakan: "Maka apakah mereka tidak memperhatikan al-Qur'an ?, kalau al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah tentu mereka akan mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya". Barangkali yang dimaksudkan al-Thûfi adalah

¹¹⁰ Wahabah al-Zuhaily, 803.

¹¹¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Logos, 1999), 335.

¹¹² Muhammad Sa'id Ramadhan al-Bûthî, *Dhawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyah*, (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1972), 206.

adanya beberapa ayat al-Qur'an yang secara lahiriah seolah-olah bertentangan satu sama lain sehingga menimbulkan perbedaan interpretasi yang akhirnya akan menjadikan nash sebagai tempat perbedaan pendapat. Bila dibandingkan dengan tujuan penetapan hukum yaitu kemashlahatan tentu saja tidak ada perbedaan pendapat. Melihat dari pernyataan al-Thûffî tersebut, sebagaimana yang dikutip oleh Mushtafâ Zaid, terlihat bahwa al-Thûffî secara tegas menyatakan bahwa berpegang kepada mashlahah sebagai dalil hukum yang disepakati tidak akan menimbulkan perpecahan. Menurut analisa peneliti sebenarnya berpegang pada mashlahah pun dapat juga menimbulkan perbedaan pendapat. Mengenai hal ini peneliti mengutip pendapat Ibrahim Hosen yang mengemukakan contoh pendapat ulama yang saling berbeda karena berbeda dalam melihat mashlahah,¹¹³ di antaranya:

- a. Masalah seorang merampas sesuatu benda. Menurut hukum qath'i benda itu wajib dikembalikan kepada pemiliknya dan jika hilang, ia wajib menggantinya. Yang menjadi persoalan, berapakah ia harus mengganti benda yang dirampasnya itu ?. Sebagian ulama berpendapat, ia wajib menggantinya menurut harga pasar pada hari terjadi perampasan. Sebagian ulama yang lain berpendapat, ia wajib mengganti menurut harga pasar pada hari ketika ia mengganti. Sebagian ulama pula berpendapat, menurut harga tertinggi di antara dua harga tersebut. Semua pendapat ini didasarkan pada hadits.
- b. Masalah mendirikan bangunan di atas tanah milik orang lain tanpa izin. Sebagian ulama berpendapat, pemilik tanah berhak membongkar bangunan tersebut tanpa harus mengganti kerugian. Sebagian ulama lain berpendapat, pemilik bangunan berhak memiliki tanah yang ada bangunan tersebut dengan jalan membayar harganya kepada pemilik. Sedangkan pemilik tanah diberikan hak khiyar, mengganti bangunan tersebut jika hendak dibongkar atau menjual tanah kepada pemilik bangunan.

¹¹³ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam dalam Kontekstualisasi Ajaran Islam Munawir Syadzali*, Editor Agus Wahid, ed, (Jakarta: IPHI dan Paramadina,1995), 50.

Berdasarkan dua contoh di atas, ternyata berpegang pada mashlahah juga dapat menimbulkan perbedaan pendapat. Nilai mashlahah, sebagaimana juga nilai keadilan, yakni bersifat universal dan selalu sama tetapi rasa mashlahah sebagaimana rasa keadilan bergeser dan tergantung pada siapa pemilik rasa. Untuk mencapai nilai mashlahah terlebih dahulu harus menaiki tangga rasa mashlahah.

3. Dalam pandangan al-Thûfî, telah terjadi nash-nash dalam sunnah yang ditentang oleh mashlahah dalam beberapa hal, seperti pendapat Ibn Mas'ûd ra yang bertentangan dengan nash dan ijma', dalam hal tayamum dengan alasan kemashlahatan (kehati-hatian dalam ibadah). Menurut nash dan ijma' (konsensus) para sahabat, tayamum boleh dilakukan karena sakit dan tidak menemukan air. Akan tetapi Ibn Mas'ûd ra berpendapat bahwa orang sakit tidak boleh bertayamum, sebab jika dibolehkan maka dikhawatirkan ada orang yang hanya merasa sakit atau dingin sedikit saja langsung bertayamum, tidak mau berwudhu.¹¹⁴

Menurut hemat peneliti, anggapan al-Thûfî bahwa adanya sunnah yang ditentang oleh (sahabat atas dasar pertimbangan) mashlahah, seperti argumen ketiga ini, haruslah dipahami bahwa sunnah itu ada yang berupa ucapan, perbuatan dan taqirir. Dari sini tentunya tindakan sahabat yang diketahui oleh Nabi Saw dan dibiarkan saja juga termasuk sunnah. Oleh sebab itu harus diteliti apakah kasus tersebut betul dikemukakan oleh al-Thûfî atau dikemukakan oleh orang yang tidak sefaham dengannya. Jika memang dikemukakan oleh al-Thûfî, harus diteliti lagi apakah sahabat tersebut mempunyai pertimbangan lain sehingga tidak terburu-buru menyimpulkan bahwa sahabat telah menentang sunnah. Bila dilihat kasus Ibn Mas'ûd ra tersebut, beliau tidak membolehkan orang sakit untuk bertayamum karena kehati-hatian dalam ibadah sehingga orang yang karena merasa sedikit sakit tidak mau berwudhu.

¹¹⁴ Ibrahim Hosen, 227-231.

Berdasarkan penjelasan di atas, peneliti berkesimpulan bahwa meskipun al-Thûfî bermazhab Hambali, tapi al-Thûfî tidak fanatik mazhab seperti kebanyakan ulama pada masanya. Ia meyakini kebebasan berfikir dalam batas kemampuan manusia untuk menemukan kebenaran adalah sesuatu yang terpuji. Sehingga tidaklah heran setelah beliau menulis kitab *Syarh al-Arba'in al-Nawawîyah*, ia telah menjadi mujtahid mustaqil karena telah mempunyai metodologi ushûl fikih yang baru yaitu mashlahah. Pendapatnya mengenai mashlahah didahulukan dari pada nash dan ijma', bukanlah berarti ia mengabaikan atau meninggalkan nash dan ijma' tetapi kedudukan mashlahah itu hanya sebagai *bayân takhsîsh* terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Selain itu mashlahah didahulukan artinya didahulukan dari pada ayat yang zhanni.

Syariat Islam adalah syariat *al-Mashlahah*. Norma hukum yang dikandung *al-Nash* pasti dapat mewujudkan *al-Mashlahah*, sehingga tidak ada *al-mashlahah* di luar petunjuk *al-Nash*, dan oleh karena itu tidak ada pertentangan antara *al-Mashlahah* dan *al-Nash*. Esensi *al-Mashlahah* itu adalah segala sesuatu yang berkontribusi bagi perwujudan dan pemeliharaan *al-Dharûriyyah*, *al-Hâjiyyah* dan *al-Tahsîniyyah*, sehingga *al-Dharûriyyah* bertingkat bobotnya. Pada dasarnya *al-Mashlahah* yang tidak ditegaskan oleh *al-Nash* sangat terbuka adanya kemungkinan untuk berubah dan berkembang, dan ini adalah sesuatu yang rasional dan riil.¹¹⁵

Eksistensi *al-Mashlahah* dalam bangunan syariat Islam memang tidak bisa dinafikan, karena *al-Mashlahah* dan *al-Syari'ah* telah bersenyawa dan menyatu, sehingga kehadiran *al-Mashlahah* meniscayakan adanya tuntutan *al-Syari'ah*, maka *al-Mashlahah*

¹¹⁵ Hisan, Humaid Hâ mid Hisan, *Nadhariyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmî* (Beirut: Dâr An -Nahdhah al-Arabiyah, 1971), 607. Lihat juga Manna al-Qatthân, *Raf al-Kharâj fi al-Syari'ah al-Islâmiyah* (Riyadh: Dâr al-Su'udiyah, 1982 M/1402 H), 61-62. Said Ramdhân al-Bûthi, *Dhawâbith al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islâmiyah* (Beirut: al-Mu'assasah al-Risâlah wa al-Dâr al-Muttahidah, 2000 M/1421 H), 69. Ali Hasaballah, *Ushûl al-Tasyri' al-Islâmî* (Mishr: Dâr al-Ma'ârif, 1964 M/1383 H), 257. Ibnu Qayyim al-Jawziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn* (al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 2004 M/1425 H), 5.

merupakan poros atau titik pijakan bagi formulasi *al-Ahkâm al-Syar'iyah* dan *al-Qawâid al-Syar'iyah*. Terhadap sesuatu kasus atau masalah yang tidak ditegaskan hukumnya oleh *al-Nash*, dapat diberikan ketentuan hukum yang mampu merealisasikan *al-Mashlahah* yang masuk pada cakupan jenis *al-Mashlahah* yang diakui syara'.¹¹⁶ Dalam tataran aplikasi *al-Mashlahah* termanifestasikan pada metode-metode ijtihad untuk menetapkan hukum yang tidak ditegaskan oleh *al-Nash*. Oleh karena itu, setiap metode ijtihad yang bertumpu pada prinsip *al-Mashlahah* dapat dikualifikasikan sebagai upaya menggali kandungan makna *al-Nash* (*Istidlâl bi al-Nushûsh al-Syar'iyah*).

Al-Mashlahah dapat diaplikasikan sebagai dasar suatu ketetapan hukum, dan *al-Mashlahah* ini dapat menjadi dasar pikiran ketika memperluas ketetapan hukum pada kasus-kasus baru. Dalam hal ini, *al-Mashlahah* yang dikehendaki syariat Islam untuk ditegakkan dan dipelihara itu merupakan *al-Mashlahah* yang komprehensif, integral dan holistik, yang mencakup perpaduan *al-Mashlahah al-Dunyâwiyah* dan *al-Mashlahah al-Ukhrâwiyah*, *al-Mashlahah al-Maddiyah* dan *al-Mashlahah al-Ruhiyyah*, *al-Mashlahah al-Fardiyyah* dan *al-Mashlahah al-Mujtama'iyah*, *al-Mashlahah al-Qaumiyyah al-Khâsshah* dan *al-Mashlahah al-Insâniyyah al-Âmmah*, *al-Mashlahah al-Hâdhirah* dan *al-Mashlahah al-Mustaqbalah*, sehingga konsep *al-Mashlahah* yang menjiwai syariat Islam tidak bisa diidentikkan dengan *utilitarianisme* dan *pragmatisme*, yang *nota-bene* berhulu pada paham *materialisme*.¹¹⁷

Berdasarkan ada atau tidak adanya segi ketegasan justifikasi Syâri' terhadap *al-Mashlahah*, *al-Mashlahah* dibedakan menjadi tiga macam. Pertama, *al-Mashlahah* yang mendapat ketegasan justifikasi syara' terhadap penerimanya (*al-Mashlahah al-Mu'tabarah*). Kedua, *al-Mashlahah* yang mendapatkan justifikasi syara' terhadap penolakannya

¹¹⁶ Ahmad Raisuni, *al-Ijtihâd bayn al-Nash wa al-Mashlahah wa al-Wâqi'* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2002 M/1422 H), 29-30.

¹¹⁷ Yûsuf Al-Qaradhâwi, *al-Madkhal li Dirâsah al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), 62.

(*al-Mashlahah al-Mulghah*). Ketiga, *al-Mashlahah* yang tidak mendapat ketegasan syara', baik terhadap penerimaannya maupun penolakannya (*al-Mashlahah al-Mursalah*).¹¹⁸

Berdasarkan segi kekuatan subtansinya (*quwwatihâ fi dzâtihâ*), *al-Mashlahah*, dibedakan menjadi tiga macam, yaitu: *al-Dharûriyah*, *al-Hâjiyyah* dan *al-Tahsîniyyah*. Pemeliharaan lima tujuan (*al-Ushûl al-Khamsah*) atau prinsip dasar yang berada pada level *al-Dharûriyah* merupakan level terkuat dan tertinggi dari *al-Mashlahah*.¹¹⁹ Berdasarkan segi macam artinya, *al-Mashlahah* dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu *al-Mashlahah* dalam arti denotatif (*al-haqîqî*) yakni kesenangan dan kenikmatan, dan *al-Mashlahah* dalam arti konotatif (*al-majâzî*), yakni media yang mengantarkan kepada kesenangan, kebaikan dan kenikmatan, di mana mungkin saja media yang mengantarkan kepada *al-Mashlahah* itu berupa *al-mafsadah*, sehingga *al-mafsadah* ini diperbolehkan, bukan lantaran setatusnya sebagai *al-mafsadah*, tetapi pada sesuatu yang dapat mengantarkan kepada *al-Mashlahah*.¹²⁰ Sedangkan berdasarkan daya jangkaunya, *al-Mashlahah* dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu *al-Mashlahah al-‘Âmmah* dan *al-Mashlahah al-Khâsshah*.¹²¹

Model aplikasi *al-Mashlahah* dalam pengembangan hukum Islam dapat dilakukan dalam kerangka interaksi kognitif yang berorientasi *al-Mashlahah* terhadap *al-Nushûsh* (*Ta’ammul al-Mashlahah ma’a al-Nushûsh*) yang mencakup dua langkah. Pertama, interpretasi *al-Nushûsh* yang berorientasi *al-Mashlahah* (*al-Fahm wa al-Tafsîr al-Mashlahah li al-Nushûsh*). Kedua, aplikasi atau implementasi *al-Nushûsh* yang berorientasi *al-Mashlahah* (*al-Tathbîq al-Mashlahah li al-Nushûsh*),

¹¹⁸ Abû Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *al-Mustashfa min ‘Ilmi al-Ushûl*, Jilid 1, 414.

¹¹⁹ Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfa min ‘Ilmi al-Ushul*, Jilid 1, 417.

¹²⁰ Izzu al-Dîn Ibnu Abd al-Salâm, *Qawâid al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm* (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Zahiriyyah 1994), 14.

¹²¹ Abu Ismail Muhammad Miqa, *al-Ra’yu wa Tathhawwuruh fi Madrasah al-Madînah: Dirâsah Manhajiyyah Tatbîqiyah Tuthbithu Shalâhiyyat al-Syari’ah li Kulli Zamân wa Makân* (Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 1985 M/1405 H), 338.

yang *nota-bene* menyingkirkan interaksi-kognitif yang mengasumsikan adanya kontradiksi *al-Nushûsh* dengan *al-Mashlahah*, dan juga menggusur interaksi kognitif yang mengasumsikan adanya *al-Nash* yang nihil *al-Mashlahah*.¹²²

Al-Mashlahah juga dapat ditemukan dan diaplikasikan melalui tiga cara, yakni: Pertama, melalui penerapan analisis *jalb al-manâfi' wa dar al-mafâsid*. Kedua, melalui penerapan dalil atau metode syara' sekunder seperti *al-Qiyâs*, *al-Mashlahah al-Mursalah*, *Sadd al-Dzarî'ah* dan *al-Urf*. Ketiga, melalui penerapan *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah (Islamic Legal Maxims)*. Dalam konteks ini, upaya mengkualifikasikan sesuatu sebagai *al-Mashlahah* harus mengacu kepada parameter *al-Nash* yang berupa garis-garis besar haluan hukum Islam sehingga terhindar dari kesimpulan hukum yang kontradiktif dengan *al-Nash*.

Subtansi *al-Mashlahah* mencakup dua unsur yang padu dan holistik, yakni *jalb al-manâfi' wa dar al-mafâsid* yang mengandung arti mewujudkan sesuatu yang bermanfaat atau yang membawa kemanfaatan dan mencegah serta menghilangkan kerusakan, di mana hal ini semua tetap dalam rangka spirit *al-Nushûsh*. Dalam hal ini, perlu dipertimbangkan segi yang menyangkut kepentingan individual atau terbatas (*al-Mashlahah al-Khâsshah*) dan kepentingan umum atau masyarakat luas (*al-Mashlahah al-'Âmmah*), dan prioritas diberikan kepada kepentingan umum atau masyarakat luas.

Berdasarkan penjelasan di atas peneliti dapat menyimpulkan bahwa terdapat korelasi yang nyata antara *al-Mashlahah* dan dalil-dalil atau sumber-sumber skunder hukum Islam, seperti *al-Qiyâs*, *al-Istihsân*, *al-Mashlahah al-Mursalah*, *Sadd al-Dzarî'ah* dan *al-Urf*. Korelasi *al-Mashlahah* dengan *al-Qiyâs* terletak pada adanya aplikasi *al-Mashlahah* sehubungan dengan rasionalisasi dan identifikasi 'illat (*al-Ta'lîl*), teknik identifikasi 'illat (*masâlik al-'illah*), dan persyaratan 'illat. Korelasi antara *al-Mashlahah* dengan *al-Mashlahah al-Mursalah* terletak pada

¹²² al-Raisuni, 50.

titik temu bahwa secara organis, *al-Mashlahah al-Mursalah* merupakan salah satu varian *al-Mashlahah* yang *nota-bene* merupakan elan vital (daya pendorong), muara, sekaligus hulu dari penerepan hukum Islam. Korelasi dari *al-Mashlahah al-Mursalah* dan *al-Istih̄s̄n* terletak pada titik temu bahwa secara epistemologis, *al-Istih̄s̄n* harus punya sanad, dan sanad *al-Istih̄s̄n* tersebut sebenarnya berhulu dan bermuara pada *al-Mashlahah*. Korelasi antara *al-Mashlahah* dan *Sadd al -Dzari'ah* ditunjukkan oleh kenyataan bahwa kehadiran *al-Mashlahah* dalam aplikasi dalil *Sadd al -Dzari'ah* merupakan suatu keniscayaan. Korelasi antara *al-Mashlahah* dan *al-'Urf* adalah adanya kenyataan bahwa *al-Mashlahah* menjadi faktor yang ikut menentukan validitas *al-'Urf*, sehingga dalam kondisi ketiadaan *al-Nash* yang mendukung suatu *al-'Urf*, faktor *al-Mashlahah* menentukan validitas *al-'Urf* tersebut.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka peneliti menyimpulkan bahwa penerapan ganti rugi (*ta'wīd*) pada pihak yang menyebabkan kerugian atau kerusakan harta orang lain, serta penerapan denda harta (*gharāmah*) pada pihak yang dirugikan memberikan mashlahat kepada korban atau pihak yang dirugikan. Hal tersebut dilakukan karena syariat Islam menjamin dan melindungi hak-hak individu dan harta dari kerugian, kerusakan dan hilangnya manfaat, juga jaminan negara kepada setiap orang berhak atas perlindungan diri pribadi, keluarga, kehormatan, martabat, dan harta benda yang di bawah kekuasaannya, serta berhak atas rasa aman dan perlindungan dari ancaman ketakutan untuk berbuat atau tidak berbuat sesuatu yang merupakan hak asasi bagi setiap warga negara.

2. Middle Theory: Teori Keadilan dan Teori Transformasi

1). Teori Keadilan

a. Keadilan dalam Perspektif Barat

Keadilan merupakan salah satu tema dan tujuan hukum yang paling banyak dibicarakan sepanjang perjalanan ilmu filsafat hukum. Tujuan hukum bukan hanya mewujudkan keadilan, tetapi juga untuk

terwujudnya kepastian hukum dan kemanfaatan. Idealnya, hukum seharusnya dapat mengakomodasi kegiatannya. Putusan hakim dalam suatu persidangan misalnya, sedapat mungkin merupakan *resultante* dari ketiganya (keadilan, kepastian hukum dan kemanfaatan).¹²³

Diskursus tentang keadilan pada umumnya mengacu pada dua aliran pemikiran. Pertama, pemikiran John Rawls dengan *Theory of Justice*-nya, dan Kedua pemikiran Jürgen Habermas dengan etika diskursusnya. John Rawls dan Jürgen Habermas, dalam menjelaskan filsafat kritis yang dikembangkan oleh Immanuel Kant, berupaya keras mencari prinsip utama yang mendasari kehidupan bermasyarakat. Oleh karena yang mereka temukan adalah prinsip keadilan, maka mereka mencari suatu prinsip keadilan yang universal. Sedangkan bagi pengkritiknya, keadilan universal sesuatu yang tidak dapat diterima karena prinsip tentang keadilan itu haruslah mendasarkan dirinya ada nilai komunitas masing-masing.¹²⁴

Teori keadilan John Rawls merupakan lanjutan dari teori keadilan Jhon Stuart Mill, dimana teorinya banyak dipengaruhi madzhab utilitarianism. Dalam pandangannya (Mill) keadilan dan kemanfaatan merupakan kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Oleh karena itu, keadilan yang terdistribusi harus dapat dirasa manfaatnya secara umum. Jika keadilan tidak melahirkan kemanfaatan, maka yang demikian itu bukanlah keadilan. Menurut Mill, keadilan tersebut dipicu oleh perasaan sosial yang menempatkan kepentingan umum di atas kepentingan pribadi. Dari sini muncul konsep kebebasan dan keadilan. Keadilan diawali dengan pengakuan atas eksistensi hak-hak orang lain dan keadilan juga tidak terpisahkan dengan unsur kebebasan manusia. Pengakuan atas eksistensi hak-hak

¹²³ Angkasa, *Filsafat Hukum* (Purwokerto: Universitas Jenderal Sudirman, 2010), 105.

¹²⁴ A. Ridwan Halim, *Ilmu Hukum* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2005), 176.

manusia merupakan bentuk sikap keadilan distributif. Pada setiap individu manusia, maka melekat padanya hak-hak. Pengapresian terhadap hak-hak tersebut merupakan bentuk keadilan yang mendatangkan kebahagiaan dan kebermanfaatannya pada setiap individu manusia.¹²⁵

Tokoh berikutnya yang menjelaskan teori keadilan adalah Robert Nozick, keadilan dalam pandangannya berangkat dari analogi kepemilikan pribadi. Seseorang yang memiliki hak atas barang kemudian dipertukarkannya dengan barang lain atau dalam jenis yang lain dengan caranya sendiri tanpa ada keterpaksaan, maka yang demikian itu merupakan hakekat keadilan, karena padanya terdapat kebebasan.¹²⁶ Menurut Nozick, prinsip kebebasan dan prinsip perbedaan yang diungkapkan Rowls tidaklah konsisten bahkan terjadi kontradiktif. Nozick melihat bahwa prinsip kebebasan menuntut tidak adanya pembatasan pada hak kepemilikan individual. Artinya, prinsip kebebasan secara otomatis akan membatalkan prinsip perbedaan. Sebagai argumen, Nozick membedakan teori keadilan “historis” (*historical theory of justice*) dengan teori keadilan “hasil akhir” (*end state theory of justice*). Nozick memecah lagi teori keadilan historisnya menjadi “teori berpola” (*patterned theory*) dan teori tak berpola (*unpatterned theory*). Menurutnya teori keadilan Rowls adalah teori keadilan historis berpola, dimana keadilan bagi setiap orang dapat dicapai menurut kebutuhan, status, kemampuan dan kewajaran. Sementara Nozick menjelaskan bahwa teorinya adalah kebebasan historis “tak berpola”, dalam arti bahwa upaya untuk mencapai keadilan bagi seseorang harus ditentukan oleh prosedur yang legitim. Nozick berpendapat bahwa teori keadilan historis berpola sangat lemah untuk dijadikan sebuah argumen. Sebab bentuk pola apapun akan selalu berubah karena tindakan

¹²⁵ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Antara Madzhab-Madzhab Barat dan Islam* (Bandung: Shifa, 2014), 316.

¹²⁶ Juhaya S. Praja, 318.

bebas (*free action*) masing-masing orang. Maka “keadilan berpola” bagi Nozick hanya dapat dipertahankan dengan paksaan (bertentangan dengan prinsip kebebasan).¹²⁷

Berbeda dengan konsep di atas, dalam ajaran Islam, keadilan adalah ketetapan Allah Swt bagi kosmos atau alam raya ciptaan-Nya. Keadilan adalah prinsip yang merupakan hukum seluruh hajat raya/alam semesta. Oleh karenanya jika melanggar keadilan berarti melanggar hukum kosmos dan dosa ketidakadilan akan mempunyai dampak terjadinya kehancuran tatanan masyarakat manusia. Oleh sebab itu segala tindakan manusia harus memenuhi unsur keadilan, hal tersebut dilakukan untuk menjaga kelestarian kehidupan umat manusia.

Keadilan merupakan istilah yang sering terdengar di telinga. Setiap tindakan yang menuntut kesamaan hak dalam pemenuhan kewajiban, maka keadilan menjadi hal yang tidak dapat terpisahkan. Secara definisi, dalam memahami arti keadilan sebenarnya tidaklah begitu sulit karena terdapat beberapa rumusan sederhana yang dapat menjawab pengertian keadilan. Namun untuk memahami makna keadilan dengan benar tidaklah semudah membaca teks pengertian tentang keadilan yang diajukan oleh beberapa penulis, sebab ketika berbicara tentang makna berarti sudah mulai bergeser dalam tataran filosofis, sehingga perlu adanya perenungan secara mendalam sampai pada hakikatnya.

Terdapat dua rumusan tentang konsep keadilan; Pertama, pandangan bahwa yang dimaksudkan dengan keadilan adalah adanya keserasian antara penggunaan hak dan pelaksanaan kewajiban selaras dengan dalil, serta neraca hukum, yakni takaran hak dan kewajiban. Kedua, pandangan para ahli hukum yang pada dasarnya merumuskan bahwa keadilan adalah keserasian antara

¹²⁷ Juhaya S. Praja, 318.

kepastian hukum dan kesebandingan hukum.¹²⁸ Sedangkan keserasian antara penggunaan hak dan pelaksanaannya berdasarkan dalil takaran hak adalah kewajiban, sebagaimana penjelasan Ridwan Halim berikut ini:

- 1). Hak setiap orang itu besar kecilnya tergantung pada atau selaras dengan besar kecil kewajibannya.
- 2). Dalam keadaan yang wajar, tidaklah benar kalau seseorang dapat memperoleh haknya secara tidak selaras dengan kewajibannya atau tidak pula selaras kalau seseorang itu dibebankan kewajiban yang tidak selaras dengan haknya.
- 3). Tiada seorangpun dapat memperoleh haknya tanpa ia melaksanakan kewajibannya, baik sebelum maupun sesudahnya, dan dengan demikian pula sebaliknya tiada seorangpun yang dapat dibebankan kewajibannya tanpa ia memperoleh haknya, baik sebelum maupun sesudahnya. Misalnya setiap pemilik benda atau pemegang hak milik atas suatu benda harus membayar pajak kekayaannya atas benda miliknya itu dalam jumlah tertentu yang ditentukan menurut harga atau nilai bendanya tersebut. Semakin mahal harga atau nilai benda tersebut, maka semakin mahal pula pajak yang harus dibayar oleh pemiliknya dan demikian pula sebaliknya. Demikian juga halnya upah seorang pegawai tentunya diselaraskan dengan berat atau ringan pekerjaannya.¹²⁹

Muslehuddin menyitir pandangan Plato dalam salah satu karyanya yang berjudul *Philosophy of Islamic Law and Orientalists*, Plato¹³⁰ mengungkapkan: “*In his view, justice consists in a harmonious relation, between the various parts of the social organism. Every citizen must do his duty in his appointed place and do the thing for which his nature is best suited*”.¹³¹

Penjelasan di atas dapat dipahami bahwa Plato dalam mengartikan keadilan, sangat dipengaruhi oleh cita-cita kolektivistik

¹²⁸ Ridwan Halim, 176.

¹²⁹ Ridwan Halim, 177.

¹³⁰ Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalis* (Delhi: Markaz Maktabah Islamiyah, 1985), 42.

¹³¹ Terjemahan: “Dalam pandangannya (Plato), keadilan terdiri dari hubungan yang harmonis, antara berbagai bagian dari organisme sosial. Setiap warga negara harus melakukan tugasnya di tempat yang telah ditentukan dan melakukan hal yang sifatnya paling sesuai”.

yang memandang istilah keadilan sebagai suatu hubungan harmonis dengan berbagai organisme sosial. Setiap warga negara harus melakukan tugasnya sesuai dengan posisi dan sifat alamiahnya.

Hegel,¹³² dalam bukunya yang berjudul *Philosophy of Right*, melihat keadilan memiliki hubungan dengan solidaritas secara interdependensi. Artinya, keadilan dan solidaritas tidak dapat dipisahkan satu sama lain, kehadiran yang satu selalu mengandaikan kehadiran yang lain. Keadilan merupakan realisasi dari kebebasan individual, sedangkan solidaritas merupakan realisasi kebebasan pada tataran sosial. Pengaruh dari Hegel maupun Kant, menyebabkan Habermas mempostulatkan prinsip penghormatan yang sama, dan hak yang sama bagi individu. Berdasarkan perspektif modernitas, menjadikan hak serta penghormatan yang sama bagi individu sebagai postulat merupakan realisasi kebebasan subjektif dan individualitas keberadaannya tidak dapat ditolak. Sedangkan tentang solidaritas, Habermas berpendapat bahwa solidaritas mempostulatkan empati dan perhatian bagi keberlangsungan lingkungan sosial masyarakat. Dengan kata lain, solidaritas mengacu pada keberlangsungan ikatan anggota komunitas yang secara inter-subjektif menempati dunia kehidupan yang sama.¹³³

¹³² George Wilhelm Friedrich Hegel adalah seorang filsuf idealis Jerman. Lahir: 27 Agustus 1770 Stuttgart, Württemberg. Meninggal: November 14, 1831 (umur 61) Berlin, Prussia. Tempat Tinggal: Jerman. Kebangsaan: Jerman. Era: Filsafat abad ke-19, Daerah: Filsafat Barat, Sekolah: Pendiri Hegelianisme, Idealisme Jerman, Historisisme, Pendahulu historism, Kepentingan utama: Filsafat sejarah, Filsafat politik, Logika, Estetika, Agama, Metafisika, Epistemologi, Gagasan penting: Idealisme mutlak, Master-slave dialektika, "Sublation" (Aufheben), Geist (pikiran-jiwa), Pengaruhnya sangat luas terhadap para penulis dari berbagai posisi, termasuk para pengagumnya (F. H. Bradley, Sartre, Hans Küng, Bruno Bauer, Max Stirner, Karl Marx), dan mereka yang menentangnya (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Schelling). Tokoh idealisme Jerman terbesar pasca Kant adalah Hegel dengan idealisme absolutnya, satu generasi lebih muda dari Kant. Hegel dikenal dengan idealisme absolut yang dengannya dia mencoba merehabilitasi metafisika. https://www.google.co.id/search?q=biografi+friedrich+hegel&oq=biografi+hegel&gs_l=psy-ab, 01 Oktober 2017 Pukul 21.56 WIB.

¹³³ Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge: MIT Press, 1990), 200.

Hegel berpendapat bahwa moralitas berfungsi untuk melindungi baik itu kebebasan pada tataran subyektif, maupun kebebasan di tataran sosial. Kebebasan subyektif, jika disintesakan dengan piranti filosofis Kant, mempostulatkan rasa hormat dan hak yang sama. Sementara kebebasan di tataran sosial mempostulatkan empati dan perhatian terhadap masyarakat sekitar dimana individu itu hidup dan berkembang.¹³⁴ Dengan kata lain, yang pertama mempostulatkan keadilan dan yang kedua mempostulatkan solidaritas. Keadilan dan solidaritas adalah elemen kehidupan sosial yang tak terpisahkan. Pandangan Hegel kemudian diperkuat Habermas, bahwa keadilan dan solidaritas adalah laksana dua sisi mata uang logam yang tidak bisa dipisahkan.¹³⁵

Tokoh filosof yang pertama kali merumuskan arti keadilan adalah Aristoteles. Ia mengatakan bahwa keadilan adalah memberikan kepada setiap orang apa yang menjadi haknya (*fiat iustitia bneat mundus*). Selanjutnya ia membagi keadilan menjadi dua bentuk, yaitu: Pertama, keadilan distributif, adalah keadilan yang ditentukan oleh pembuat undang-undang, distribusinya memuat jasa, hak, dan kebaikan bagi anggota-anggota masyarakat menurut prinsip kesamaan proporsional. Kedua, keadilan korektif, yaitu keadilan yang menjamin, mengawasi dan memelihara distribusi. Fungsi keadilan korektif pada prinsipnya diatur oleh hakim dan menstabilkan kembali *status-quo* dengan cara mengembalikan milik korban yang bersangkutan atau dengan cara mengganti rugi atas miliknya yang hilang.¹³⁶ Berdasarkan penjelasan tersebut maka peneliti memahami bahwa keadilan distributif adalah keadilan didasarkan besarnya jasa yang diberikan,

¹³⁴ Bur Rasuanto, *Keadilan: Pandangan Deontologis Rawls dan Habermas, Dua Teori Filsafat Modern* (Jakarta: Gramedia, tt), 150.

¹³⁵ Jurgen Habermas, *Justification and Application: Remaks on Discourse Ethics* (Oxfords: Polity Press, 1990), 1-2.

¹³⁶ Dominikus Rato, *Filsafat Hukum: Mencari, Menemukan dan Memahami Hukum* (Surabaya: LaksBang Yustisia, 2010), 64.

sedangkan keadilan korektif adalah keadilan didasarkan pada persamaan hak tanpa melihat besarnya jasa yang diberikan.

Aristoteles dalam mengartikan makna keadilan sangat dipengaruhi oleh unsur kepemilikan pada benda tertentu. Keadilan yang dianggap ideal dalam pandangan Aristoteles adalah ketika semua unsur masyarakat mendapat bagian yang sama dari semua benda yang ada di alam. Aristoteles memandang bahwa setiap manusia sejajar dan mempunyai hak yang sama atas kepemilikan suatu barang (materi). Pandangan Aristoteles tentang makna keadilan bisa dijumpai dalam salah satu karyanya yang berjudul *Nicomachean Ethics, Politics and Rethoric*. Buku tersebut sepenuhnya ditujukan bagi keadilan yang berdasarkan filsafat hukum Aristoteles, keadilan dianggap sebagai inti dari filsafat hukumnya, karena dalam pandangan Aristoteles hukum hanya bisa ditetapkan dalam kaitannya dengan keadilan.

b. Keadilan dalam Perspektif Hukum Islam

1). Pengertian Keadilan

Kata *'adl* adalah bentuk mashdar dari *'adala-ya 'dilu-'adlan-wa 'udulan- wa 'adlatan* (عدل - يعدل - عدلا وعدولا وعدلة), yang mengandung arti menyamakan dan seimbang.¹³⁷ Pada tataran empiris, sebuah teori keadilan yang diidealkan rumusnya sering kali gagal pada tingkat aplikasi, sehingga tidak terwujud apa yang dicita-citakan. Begitu juga implikasi yang ditimbulkan, sehingga keadilan tinggal sebuah retorika. Padahal tujuan akhir hukum adalah keadilan. Oleh karena itu, segala usaha yang terkait dengan hukum mutlak harus diarahkan untuk menemukan sebuah sistem hukum yang paling cocok

¹³⁷ Louwis bin Naqula Dhahir al-Ma'luf, *Qamus Al-Munjid fi al-Lughah wa al-a'lam* (Beirut: Dar al-Masyriq), Jilid 13, 490-491

dan sesuai dengan prinsip keadilan. Dengan kata lain, adil merupakan unsur konstitutif segala pengertian tentang hukum.¹³⁸

Hukum adalah undang-undang yang adil. Adil merupakan unsur konstitutif dari segala pengertian hukum, hanya peraturan yang adil yang disebut hukum. Hukum melebihi wewenang yang dimiliki negara, sehingga negara (pemerintah) tidak boleh membentuk hukum yang tidak memuat prinsip-prinsip keadilan. Lebih percaya pada prinsip-prinsip moral yang dimuat dalam undang-undang dari pada kebijaksanaan manusia dalam bentuk putusan-putusan hakim merupakan sikap kebanyakan orang terhadap hukum. Hal tersebut mencerminkan pengertian hukum ini, yaitu hukum sebagai moral hidup (norma ideal).¹³⁹

Prinsip pembentukan hukum (keadilan) bersifat etis, maka hukum sebagai keseluruhan mewajibkan secara batiniyah. Karena itu tujuan akhir hukum yang berupa keadilan harus dicapai melalui sebuah institusi legal dan independen dalam sebuah negara. Hal tersebut menunjukkan akan pentingnya mewujudkan keadilan bagi setiap warga negara (manusia) sebagai orientasi hukum. Salah satu sumbangan terbesar syariat Islam kepada umat manusia adalah prinsip keadilan sosial dan pelaksanaannya dalam setiap aspek kehidupan manusia. Syariat Islam telah memberikan suatu aturan yang dapat dilaksanakan oleh semua orang yang beriman. Setiap anggota masyarakat didorong untuk memperbaiki kehidupan material masyarakat tanpa membedakan bentuk, keturunan dan jenis orangnya. Setiap orang dipandang sama untuk diberi kesempatan dalam mengembangkan seluruh potensi hidupnya.¹⁴⁰ Tidak dapat dipungkiri bahwa al-Qur'an

¹³⁸ Mahir Amin, "Konsep Keadilan dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam", *al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam Prodi Hukum Tata Negara Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya*, 4: 2 (November, 2017), 339-340.

¹³⁹ Amin, 340-341.

¹⁴⁰ Amin, 341-342.

dapat meningkatkan sisi keadilan dalam kehidupan manusia, baik secara kolektif maupun individual. Oleh karenanya, dengan mudah seseorang dihindangi semacam rasa cepat puas diri sebagai pribadi muslim dengan temuan yang mudah diperoleh secara gamblang itu. Sebagai hasil lanjutan dari rasa puas diri itu, lalu muncul idealisme atas al-Qur'an sebagai sumber pemikiran paling baik tentang keadilan. Persepsi semacam itu sejalan dengan doktrin keimanan Islam tentang Allah Swt sebagai Tuhan Yang Maha Adil. Bukankah jika Allah Swt sebagai sumber keadilan itu sendiri, lalu sudah sepantasnya al-Qur'an yang menjadi firman-Nya kemudian menjadi sumber pemikiran tentang keadilan.¹⁴¹

Al-Qur'an menggunakan pengertian yang berbeda-beda bagi kata atau istilah yang terkait dengan keadilan. Bahkan kata yang digunakan untuk menampilkan sisi atau wawasan keadilan juga tidak selalu berasal dari akar kata '*adl*'. Kata-kata sinonim seperti *qisth*, *hukm* dan sebagainya digunakan oleh al-Qur'an dalam pengertian keadilan. Sedangkan kata '*adl*' dalam berbagai bentuk konjugatifnya bisa saja kehilangan kaitannya yang langsung dengan sisi keadilan itu (*ta'dilu*, dalam arti mempersekutukan Tuhan dan '*adl*' dalam arti tebusan).¹⁴²

Istilah lain dari kata '*adl*' adalah *al-qist*, *al-mitsl* (sama bagian atau semisal). Secara terminologis, adil berarti mempersamakan sesuatu dengan yang lain, baik dari segi nilai maupun dari segi ukuran, sehingga sesuatu itu menjadi tidak berat sebelah dan tidak berbeda satu sama lain. Adil juga berarti berpihak atau berpegang kepada kebenaran.¹⁴³

¹⁴¹ Afzalur Rahman, *Economic Doctrines of Islam* (London: Serah Foundation, 1976), 76.

¹⁴² Abdul Aziz Dahlan, dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), 25.

¹⁴³ Aziz Dahlan, 26-27

Jika dikategorikan, maka peneliti menemukan ada beberapa pengertian yang berkaitan dengan ungkapan keadilan dalam al-Qur'an dari akar kata 'adl itu, yaitu sesuatu yang benar, sikap yang tidak memihak, penjagaan hak-hak seseorang dan cara yang tepat dalam mengambil keputusan, sebagaimana penjelasan ayat al-Qur'an: "Hendaknya kalian menghukumi atau mengambil keputusan atas dasar keadilan". (QS. An-Nisa, 4: 58). Secara keseluruhan, beberapa pengertian di atas terkait langsung dengan sisi keadilan, yaitu sebagai penjabaran bentuk keadilan dalam kehidupan. Dari terkaitnya beberapa pengertian kata 'adl dengan wawasan atau sisi keadilan secara langsung, maka sudah tampak dengan jelas betapa porsi "warna keadilan" mendapat tempat dalam al-Qur'an.¹⁴⁴

Islam mengajarkan bahwa perintah berlaku adil ditujukan kepada setiap orang tanpa pandang bulu. Sebagaimana penjelasan dalam al-Qur'an surat an-Nahl, 16: 90. Ucapan yang benar harus disampaikan apa adanya walaupun ucapan tersebut akan merugikan pihak yang menyampaikan. Keharusan berlaku adil harus ditegakkan dalam keluarga dan masyarakat, bahkan kepada orang kafir pun umat Islam diperintahkan berlaku adil. Untuk keadilan sosial harus ditegakkan tanpa membedakan baik kaya atau miskin, pejabat atau rakyat jelata, wanita atau pria, mereka harus diperlakukan sama dan mendapat kesempatan yang sama. Senada dengan itu, Sayyid Qutub menegaskan bahwa Islam tidak mengakui adanya perbedaan-perbedaan yang digantungkan kepada tingkatan dan kedudukan.¹⁴⁵

Islam juga mengajarkan manusia agar memenuhi janji, tugas dan amanah yang dipikulnya, melindungi yang lemah dan

¹⁴⁴ Aziz Dahlan, 27-28

¹⁴⁵ Sayyid Qutub, *Keadilan Sosial dalam Islam* dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, Terjemahan oleh Machnun Husein (Jakarta: Rajawali, 1984), 224.

kekurangan, merasakan solidaritas secara konkrit dengan sesama warga masyarakat, jujur dalam bersikap, dan seterusnya. Hal-hal yang ditentukan sebagai capaian yang harus diraih kaum muslimin tersebut menunjukkan orientasi yang sangat kuat terhadap akar keadilan. Demikian pula, wawasan keadilan itu tidak hanya dibatasi pada lingkup mikro dari kehidupan warga masyarakat atau negara secara perorangan, melainkan juga lingkup makro kehidupan masyarakat itu sendiri. Sikap adil tidak hanya dituntut bagi kaum muslimin saja, tetapi juga mereka yang beragama lain. Hal tersebut juga tidak hanya dibatasi sikap adil dalam urusan-urusan mereka belaka, melainkan juga dalam kebebasan mereka untuk mempertahankan keyakinan agamanya dan melaksanakan ajaran agama masing-masing.

Hal yang cukup menarik adalah ketika dituangkan kaitan langsung antara wawasan atau sisi keadilan dengan upaya peningkatan kesejahteraan dan peningkatan taraf hidup masyarakat, terutama mereka yang menderita dan lemah posisinya dalam percaturan masyarakat, seperti yatim piatu, kaum miskin, dhuafa, janda, wanita hamil atau yang baru saja mengalami perceraian, juga sanak saudara atau keluarga (*dzawî al-qurbâ*) yang memerlukan pertolongan sebagai perwujudan keadilan. Orientasi dari sekian banyak wajah keadilan dalam wujud konkrit itu ada yang bersifat *karitatif* (pemberian sesuatu sebagai simbol kasih sayang) maupun yang mengacu kepada transformasi sosial. Prinsip keadilan sosial dan pelaksanaannya dalam setiap aspek kehidupan manusia, Islam memberikan suatu aturan yang dapat dilaksanakan oleh semua orang yang beriman. Setiap anggota masyarakat didorong untuk memperbaiki kehidupan material masyarakat tanpa membedakan suku, bahasa, keturunan dan jenis orangnya. Setiap orang dipandang sama

untuk diberi kesempatan dalam mengembangkan seluruh potensi hidup yang dimilikinya.¹⁴⁶

Fase terpenting dari wawasan keadilan yang disyariatkan Islam adalah sifatnya sebagai perintah agama (syariat), bukan sekedar sebagai acuan etis atau dorongan moral. Pelaksanaannya merupakan pemenuhan kewajiban agama, sehingga akan diperhitungkan dalam amal perbuatan seorang muslim di hari perhitungan (*yaum al-hisâb*) kelak. Dengan demikian, wawasan keadilan dalam Islam dapat diterima sebagai sesuatu yang ideologis, sudah tentu dengan segenap resiko yang ditimbulkan, karena ternyata dalam sejarah tercatat bahwa keadilan ideologis cenderung membuahkan tirani yang mengingkari keadilan itu. Sebab kenyataan penting juga harus dikemukakan dalam hal ini, bahwa sifat dasar wawasan keadilan yang dikembangkan oleh sebagian besar umat Islam ternyata bercorak mekanistik, kurang bercorak reflektif. Ini mungkin karena warna dari bentuk konkrit wawasan keadilan itu adalah warna hukum agama, sesuatu yang legal-formalistik yang dalam pelaksanaannya terkait dengan struktur-struktur kekuasaan dalam masyarakat yang terdapat dalam bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, dan ideologi, maka membangun keadilan berarti menciptakan struktur yang memungkinkan pelaksanaan keadilan. Salah satu masalah keadilan adalah bagaimana mengubah struktur kekuasaan yang seakan-akan sudah memastikan ketidakadilan, artinya yang memastikan bahwa pada saat yang sama di mana masih ada golongan miskin dalam masyarakat, terdapat juga kelompok yang dapat hidup dengan seenaknya karena mereka menguasai sebagian besar dari hasil kerja dan hak-hak golongan yang miskin.

¹⁴⁶ Afzalur Rahman, *Economic Doctrines of Islam*, 74.

Penegakan keadilan menjadi tugas hukum atau merupakan kegunaan hukum. Keadilan yang menjadi tugas hukum merupakan hasil penyerasian atau keserasian antara kepastian hukum dengan kesebandingan hukum. Secara ideal kepastian hukum merupakan pencerminan azas tidak merugikan orang lain, sedangkan kesebandingan hukum merupakan pencerminan azas bertindak sebanding. Oleh karena keserasian antara kepastian hukum dengan kesebandingan hukum merupakan inti penegakan hukum, maka penegakan hukum sesungguhnya dipengaruhi oleh struktur dan individu-individunya.¹⁴⁷

Keadilan hukum dalam Islam bersumber dari Allah Swt, yakni Tuhan Yang Maha Adil, karena pada hakikatnya Allah-lah yang menegakkan keadilan (*qâiman bil qisth*), maka harus diyakini bahwa Allah Swt. tidak berlaku aniaya (zalim) kepada hamba-Nya, sebagaimana ungkapan al-Qur'an surat Yunus, 10: 44).

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ الْنَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ الْنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٤٤﴾

Artinya: "Sesungguhnya Allah tidak berbuat zalim kepada manusia sedikitpun, akan tetapi manusia itulah yang berbuat zalim kepada diri mereka sendiri". (Q.S. Yunus, 10: 44)

Oleh karena itu, setiap apa yang diperbuat manusia akan dipertanggungjawabkan kepada Allah Swt. pada hari keadilan, sebagaimana ungkapan al-Qur'an surat al- Nisâ, 4: 110:

وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا

رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾

¹⁴⁷ Amin, 343-344.

Artinya:“Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan dan menganiaya dirinya, kemudian ia mohon ampun kepada Allah, niscaya ia mendapati Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. (Q.S. al- Nisâ, 4: 110).

Adil dalam pengertian persamaan (*equality*), yaitu persamaan dalam hak, tanpa membedakan siapa, dari mana orang yang akan diberikan sesuatu keputusan oleh orang yang diserahkan menegakkan keadilan, sebagaimana dimaksud firman Allah Swt pada surat al-Nisâ, 4: 58.

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾

Artinya:“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat”. (Q.S. al-Nisâ, 4: 58)

Prinsip keadilan hukum dalam hadits Nabi Muhammad Saw. menegaskan adanya persamaan mutlak (*egalitarisme absolut, al-musâwah al-muthlaqah*) di hadapan hukum syariat. Keadilan dalam hal ini tidak membedakan status sosial seseorang, apakah ia kaya atau miskin, pejabat atau rakyat jelata, dan tidak pula karena perbedaan warna kulit serta perbedaan bangsa dan agama, karena di hadapan hukum semuanya sama, sebagaimana sabda Nabi Saw ketika haji Wada’.

Konsep persamaan yang terkandung dalam keadilan tidak pula menutup kemungkinan adanya pengakuan tentang kelebihan dalam beberapa aspek yang dapat melebihi seseorang karena prestasi yang dimilikinya. Akan tetapi kelebihan tersebut tidaklah

akan membawa perbedaan perlakuan hukum atas dirinya. Pengakuan adanya persamaan, bahkan dalam al-Qur'an dinyatakan sebagai pemberian Allah Swt yang mempunyai implikasi terhadap tingkah laku manusia, adalah bagian dari sifat kemuliaan manusia (*al-karâmah al-insâniyah*), yang juga bagian dari ketetapan Tuhan, sebagaimana firman Allah Swt. dalam surat al-Isrâ, 17: 70:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

Artinya:“Dan Sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan”.(Q.S. al-Isrâ, 17: 70)

Perumusan masalah dalam proses penerapan hukum yang tepat dan benar perlu menjadi perhatian penting dalam sebuah negara. Menurut Taufik, seorang mantan Hakim Agung dan Mantan Wakil Ketua Mahkamah Agung Republik Indonesia, apabila perumusan masalah dalam suatu perkara salah, maka proses selanjutnya akan salah.¹⁴⁸ Dalam merumuskan masalah yang harus diperhatikan adalah melakukan identifikasi terhadap masalah tersebut. Kemudian kategorisasi dalam menentukan metode yang akan digunakan untuk menyelesaikan masalah, sehingga nilai keadilan yang didealkan dapat tercapai.

Penerapan *Maqâshid Syarî'ah* dalam bingkai bagaimana menemukan kemashlahatan hukum yang akan dicapai. Sehingga dalam penyelesaian masalah bukan mengedepankan menang atau kalah, namun idealisme penegakan kebenaran sesuai dengan

¹⁴⁸Andi Syamsul Alam, *Peningkatan Kualitas Putusan Hakim Peradilan Agama Tingkat Pertama dan Tingkat Banding* dalam Majalah Varia Peradilan (Jakarta: Ikatan Hakim Indonesia (IKAHI), Volume 20, Nomor 239 Agustus 2015), 41.

fakta. Hubungan antara Mashlahah dan Keadilan memang tidak mudah dipahami apabila hal keduanya tidak dihubungkan dengan aspek Teologis yang menjadi dasar paradigma hukum Islam. Kalangan Mu'tazilah mengajukan istilah kebaikan umum sebagai inti ajaran hukum Islam, yang di dalamnya mengandung nilai keadilan dan mashlahah sekaligus.

Keadilan dalam penjelasan tersebut masuk dalam kategori hukum substantif. Keadilan didefinisikan dalam sudut pandang Teologis, hubungan Tuhan dengan manusia bersifat vertikal. Allah Swt sebagai Dzat yang Maha Adil dan Maha Benar tentunya Maha Mengetahui kebenaran dan keadilan hakiki. Manusia harus selalu menemukan keadilan dan kebenaran yang dianugerahkan Tuhan melalui proses ijtihad. Prinsip keadilan meniscayakan penggunaan rasio untuk membuat perbandingan antara satu kasus yang tidak diterangkan oleh firman Allah Swt atau sabda Nabi Saw dengan kasus lain yang telah memiliki legitimasi hukum. Dengan cara tersebut, hukum Islam dapat berkembang dan menjangkau kasus-kasus hukum yang lebih luas berdasarkan prinsip persamaan.

Teori hukum Islam memang tidak memilah secara tegas antara hukum positif dan moralitas.¹⁴⁹ Keadilan sebagai sebuah nilai moral memiliki ciri khusus karena watak tuntutan moral lain. Moralitas keadilan selalu terkait dengan manusia satu dengan manusia yang lain berdasarkan ukuran perbandingan dalam pemberian perlakuan oleh otoritas publik.¹⁵⁰

Konstruksi nalar Islam tentang hukum dan keadilan merepresentasikan pandangan yang mengaitkan keadilan dengan kebenaran. Bertindak adil adalah bertindak secara benar. Mencari keadilan sama dengan mencari kebenaran. Kebenaran adalah

¹⁴⁹ Manzoor Ahmad, *Morality and Law* (Karachi: Asia Publisher, 1986), 119.

¹⁵⁰ Manzoor Ahmad, 120.

representasi dari kehendak Allah Swt kepada manusia yang dijabarkan melalui *al-Ahkâm al-Khamsah*, yaitu wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram. Keadilan substansif dalam hukum Islam selalu dikaitkan dengan kehendak pembuat syariat (Allah) terhadap manusia, baik kehendak tersebut dipahami melalui deduksi logis (*Kaidah Lughawiyah*), deduksi analogis (*Qiyâs*), atau deduksi dari kaidah-kaidah umum syariah (*Maqâsid Syari'ah*).¹⁵¹

Gustav Rudbruch mengatakan bahwa hukum yang baik adalah ketika hukum tersebut memuat nilai-nilai keadilan, kepastian hukum dan kemanfaatan.¹⁵² Sekalipun kegiatannya merupakan nilai dasar hukum, namun masing-masing nilai mempunyai tuntutan yang berbeda satu dengan yang lain, ketiganya mempunyai potensi untuk saling bertentangan dan menyebabkan adanya pertentangan dan ketegangan antara ketiga nilai tersebut.¹⁵³

Berdasarkan penjelasan di atas peneliti menyimpulkan bahwa akhir dari proses penetapan hukum menetapkan bahwa keadilan mengacu pada upaya pihak hakim untuk menemukan kebenaran dan memberikan hukum, jika ada pelanggaran yang tidak ada aturan tegasnya secara formal. Hal tersebut merupakan bentuk dari keadilan prosedural. Keadilan prosedural adalah aspek eksternal hukum, tempat keadilan substantif direalisasikan. Tanpa adanya keadilan prosedural, keadilan substantif hanya akan menjadi teori-teori yang tidak menyentuh realitas masyarakat. Meskipun demikian, selain keadilan, nilai kepastian dan kemanfaatan hukum juga penting untuk dipertimbangkan dalam penegakkan hukum.

¹⁵¹ Abdul Wahhab Khallaf, *Ushûl Fiqh* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1978), 105-106.

¹⁵² Theo Huijbers, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 161.

¹⁵³ Theo Huijbers, 161.

c. Konsep Keadilan dalam Filsafat Islam.

Pada bagian ini penulis mencoba memaparkan konsep keadilan menurut Filsafat Islam, sebagaimana penjelasan berikut ini:

1). Keadilan Menurut Mu'tazilah

Menurut Harun Nasution berkenaan dengan kehendak Tuhan, kaum Mu'tazilah berkeyakinan bahwa Tuhan yang telah memberikan kemerdekaan dan kebebasan bagi manusia dalam menentukan kehendak dan perbuatannya. Oleh karena itu Tuhan bagi mereka tidak lagi bersifat absolut kehendak-Nya. Menurutnya Tuhan telah menciptakan akal manusia sedemikian rupa sehingga mampu melihat yang baik dan buruk secara obyektif.¹⁵⁴

Mu'tazilah percaya pada kekuasaan dan kemerdekaan akal serta kebebasan manusia mempunyai tendensi untuk melihat wujud ini dari sudut rasio dan kepentingan manusia. mereka selanjutnya berpendapat bahwa manusia yang berakal sempurna kalau berbuat sesuatu pasti mempunyai tujuan, baik untuk kepentingan sendiri atau kepentingan orang lain, Tuhan juga mempunyai tujuan perbuatannya, tetapi karena Tuhan Maha Suci dari sifat berbuat untuk kepentingan diri sendiri, perbuatan Tuhan adalah kepentingan maujud selain Tuhan.¹⁵⁵

Jelaslah kiranya, bahwa konsep keadilan bagi kaum Mu'tazilah mengandung arti kewajiban yang harus dilakukan Tuhan. Keadilan bukan hanya memberikan upah kepada yang berbuat baik dan memberikan hukuman kepada orang yang berbuat salah. Paham yang mengatakan bahwa Tuhan berkewajiban membuat apa yang terbaik bagi manusia saja mengandung arti yang sangat luas, seperti tidak memberikan beban yang terlalu berat bagi manusia,

¹⁵⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), 118.

¹⁵⁵ Harun Nasution, 120

diutusnya Nabi dan Rasul, memberi daya untuk melaksanakan kewajibannya dan sebagainya. Semua ini merupakan kewajiban Tuhan terhadap manusia. Keadilan menghendaki supaya Tuhan melaksanakan kewajiban tersebut.¹⁵⁶

Keadilan merupakan pokok aqidah dalam teologi Mu'tazilah. Keadilan (*al-'adl*) dalam pandangan mereka mengandung dua pengertian. Pertama, keadilan berarti perbuatan, kedua keadilan berarti pelaku perbuatan. Apabila yang dimaksud keadilan itu perbuatan, maka berarti setiap perbuatan baik yang dilakukan oleh pelakunya agar dapat dimanfaatkan oleh orang lain. Dengan demikian, setiap perbuatan Allah Swt dalam menciptakan alam semesta ini semuanya adil dalam arti perbuatan yang baik untuk dimanfaatkan. Namun apabila keadilan itu berarti perbuatan, maka berarti Allah tidak berbuat buruk atau jelek (*al-qubh*). Teori keadilan ini melahirkan dua teori, yaitu teori *al-Shalah wa al-Ashlah* dan teori *al-Husn wa al-Qubh*. Kedua teori ini kemudian dikembangkan lagi menjadi dua pernyataan. Pernyataan pertama: "Allah tidaklah berbuat sesuatu tanpa hikmah dan tujuan, karena perbuatan tanpa tujuan adalah sia-sia dan percuma". Pernyataan kedua: "Segala sesuatu dan perbuatan itu mempunyai nilai subyektif sehingga dalam perbuatan baik, seperti adil dan jujur, terdapat sifat-sifat yang menjadi perbuatan baik. Demikian halnya dalam perbuatan buruk, sifat-sifat tersebut dapat diketahui akal sehingga masalah baik dan buruk adalah masalah akal".¹⁵⁷

Al-Qâdhî 'Abdul Jabbâr (320-415 H/935-1025 M), salah satu tokoh terkemuka Mu'tazilah mengatakan ketika menerangkan urutan dalil: "Yang pertama adalah dalil akal

¹⁵⁶ Harun Nasution, 125.

¹⁵⁷ Juhaya S. Praja, 193-194

karena dengan akal bisa terbedakan antara yang baik dan yang buruk: "...karena Allah Swt tidak berbicara kecuali dengan orang-orang yang berakal...".¹⁵⁸

Menurut ‘Abdul Jabbâr, konsepsi Keadilan Tuhan itu didasarkan pada (QS. al-Anbiyâ, 21 : 47);

“Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari kiamat. Maka tiadalah dirugikan seseorang barang sedikitpun. Dan jika amalan itu hanya seberat biji sawi pun kami akan mendatangkan (memberi pahala) nya. Dan cukuplah Kami sebagai Pembuat Perhitungan”.

Berdasarkan ayat atau dalil tersebut, al-Qâdhî Abdul Jabbâr menunjukkan konsepsi keadilan Tuhan dengan dasar pertimbangan berikut:

- 1) Tuhan tidak akan pernah sedikitpun mendzalimi seseorang pun di dunia ini.
- 2) Begitu juga Allah tidak menahan hak-hak seseorang (hamba-Nya). Dan setiap kebaikan akan diperhitungkan walau hanya sebesar atom sekalipun.
- 3) Allah Maha Adil dan Maha Cermat dalam membalas semua kejahatan dan kebaikan yang telah dilakukan oleh manusia di dunia seandainya Tuhan berbuat dzalim maka pernyataan tersebut tidaklah berarti sama sekali.
- 4) Allah juga tidak menciptakan kesesatan dan keimanan. Karena kalau keduanya itu diciptakan maka tidaklah berarti adanya perhitungan (*hisâb*) yang diberlakukan pada manusia pada hari kebangkitan kelak.
- 5) Allah akan membalas setiap perbuatan hamba sesuai dengan perbuatannya.¹⁵⁹

Paham keadilan Allah Swt sangat berhubungan dengan konsepsi perbuatan manusia dalam hubungannya dengan

¹⁵⁸ Al-Qâdhî ‘Abdul Jabbâr al-Madanî, *Syarah al-Ushûl al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), 478.

¹⁵⁹ Al-Qâdhî ‘Abdul Jabbâr al-Madanî, 479.

kekuasaan Tuhan. Dengan kata lain ia bergantung dengan paham kebebasan manusia dan paham sebaliknya. Sebagaimana diketahui bahwa kaum Mu'tazilah memposisikan akal sebagai hakim dalam menilai eksistensi suatu perbuatan sehingga mereka sangat percaya pada kekuatan akal.

Menurut kalangan rasionalis Islam, yang dimotori Mu'tazilah, al-Syahrastânî bersepakat bahwa manusia mampu menciptakan perbuatan-perbuatannya, baik itu perbuatan baik maupun perbuatan buruk. Karenanya, manusia menurut mereka berhak mendapatkan upah dan siksaan terhadap apa yang dilakukannya di akhirat nanti. Tuhan itu bersih dari penyandaran keburukan dan kezaliman, dari kekufuran dan kemaksiatan. Seandainya kedzaliman itu diciptakan Tuhan, berarti Dia dzalim.¹⁶⁰

Berbicara tentang “*af'âhul 'ibâd*”, al-Qâdhî ‘Abdul Jabbâr berpendapat bahwasanya perbuatan manusia bukanlah diciptakan Tuhan pada diri manusia. Tetapi, manusia sendirilah yang mewujudkannya. Perbuatan adalah apa yang dihasilkan dengan daya yang bersifat baharu. Manusia adalah makhluk yang dapat memilih. Tuhan, menurut ‘Abdul Jabbâr, tidak akan menyiksa atau memberi pahala kepada seseorang berdasar kehendak mutlak-Nya, tetapi karena amal yang dilakukannya. Dalam pengertiannya sebagai suatu tindakan, amal yang dilakukan seseorang terjadi karena pilihan bebasnya. Oleh karena itu, menjadi mukmin atau kafir bukanlah ditetapkan oleh kehendak mutlak Tuhan, tetapi merupakan pilihannya sendiri. Akan tetapi, agar pilihan tersebut berjalan adil pula, Allah wajib menurunkan petunjuk, aturan, dan mengirim nabi-nabi dengan membawa peringatan. Jika semua itu telah diberikan Tuhan,

¹⁶⁰ Muhammad Ibn ‘Abd al-Karîm al-Syahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal* (Kairo: Dâr al-Manâr), Jilid 1, 59.

maka manusia dipersilahkan memilih menjadi iman atau kafir.¹⁶¹

Berdasarkan keterangan tokoh Mu'tazilah tersebut di atas, jelaslah bahwa manusia dalam pandangan Mu'tazilah adalah pencipta perbuatannya. Kehendak berbuat adalah kehendak manusia. Jika peneliti perhatikan, pandangan Mu'tazilah dalam masalah ini hampir mirip, untuk tidak mengatakan sama, dengan pandangan Qadariyah. Karenanya, tidaklah mengherankan jika ada yang menyebut Mu'tazilah itu adalah Qadariyah. Untuk mendukung pendapatnya ini, 'Abdul Jabbâr kemudian memberikan argumen rasional, seperti manusia, kata al-Jabbar, dalam berterima kasihnya kepada manusia atas kebaikan-kebaikan yang diterimanya, menyatakan terima kasihnya kepada manusia yang berbuat baik itu pula. Demikian pula, dalam melahirkan perasaan tidak senang atas perbuatan-perbuatan tidak baik yang diterimanya, manusia menyatakan rasa tidak senangnya kepada orang yang menimbulkan perbuatan-perbuatan tidak baik itu. Lebih lanjut lagi ia menerangkan bahwa manusia berbuat jahat terhadap sesama manusia. Jika sekiranya perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan dan bukan perbuatan manusia, perbuatan itu mestilah perbuatan Tuhan dan Tuhan dengan demikian bersifat dzalim. Hal ini tidaklah mungkin, tidak bisa diterima akal.¹⁶²

Selain itu, tidak hanya menyodorkan argumen rasional, 'Abdul Jabbâr juga menggunakan argumen/dalil naqliyah (al-Qur'an) untuk menguatkan pendapatnya. Dalil Naqliyyah yang digunakan al-Qâdhî 'Abdul Jabbâr yang juga banyak digunakan oleh kebanyakan Mu'tazilah di antaranya adalah; (QS. al-Baqarah, 2 : 108), (QS. Ali Imrân, 3 : 133), (QS.

¹⁶¹ Harun Nasution, 103.

¹⁶² Al-Qâdhî 'Abdul Jabbâr al-Madanî, 481.

An-Nisâ, 4 : 79), (QS. at-Taubah, 9 : 82), (QS. al-Kahfi, 18 : 29), dan (QS. al-Taghabun, 64: 2).

Berdasarkan dalil beberapa ayat di atas, Mu'tazilah berpendapat bahwa Manusia diberi kebebasan bertindak tanpa ada campur tangan Tuhan (konsep kebebasan). Hal tersebut dikarenakan adanya taklif dalam ajaran Islam. Allah Swt memiliki otoriter untuk memberikan pahala kepada manusia karena perbuatannya dan menyiksanya karena perbuatannya juga. Namun jika perbuatan manusia itu ada campur tangan Tuhan (perbuatan manusia itu datang dari Tuhan), maka Tuhan tidak berhak untuk menyiksanya karena itu datang dari Tuhan sendiri. Kemudian dalam hal "*taklîf mâ lâ yûtaq*", al-Qâdhî Abdul Jabbâr berpendapat bahwasanya Allah Swt tidak memberi beban kepada manusia diluar batas kemampuannya. Dan anak-anak dibebaskan dari taklif sampai mereka dewasa.¹⁶³

2). Keadilan menurut Asy'ariyah

Asy'ariyah berpendapat bahwa Tuhan menghendaki apa yang ada dan tidak menghendaki apa yang tidak ada. Dengan kata lain apa yang ada artinya dikehendaki dan apa yang tidak ada artinya tidak dikehendaki, maka berarti Tuhan menghendaki. Tuhan menghendaki kekafiran bagi manusia yang sesat dan menghendaki iman bagi orang yang mendapat petunjuk.¹⁶⁴

Tuhan dalam faham Asy'ariyah dapat berbuat apa saja yang dikehendakinya, sesungguhnya hal itu menurut pandangan manusia adalah tidak adil. Al-Asy'ari berpendapat bahwa Tuhan tidaklah berbuat salah, jika memasukan seluruh manusia ke dalam neraka. Perbuatan salah dan tidak adil adalah

¹⁶³ Al-Qâdhî 'Abdul Jabbâr al-Madanî, 483.

¹⁶⁴ Harun Nasution, 122

perbuatan yang melanggar hukum, dan karena itu Tuhan tidak pernah bertentangan dengan hukum.¹⁶⁵

Paham Asy'ariyah tentang keadilan Tuhan merupakan keadilan raja yang absolut. Ketidakadilan dapat terjadi pada saat seseorang melanggar hak orang lain, tetapi tidak pada Tuhan. Tuhan tidak bisa dikatakan tidak adil, walaupun manusia menganggap hal tersebut tidak adil. Apabila ini tetap dilakukan oleh Tuhan, sesungguhnya Tuhan tidaklah berbuat salah dan Tuhan masih adil. Dengan demikian konsep keadilan menurut paham Asy'ariyah adalah apa yang telah ditetapkan oleh Tuhan itu adalah keadilan.

3). Keadilan menurut Maturidiyah

Kaum Maturidiyah Samarkand karena menganut paham *free will* dan *free act* serta adanya batasan bagi kekuasaan mutlak Tuhan, dalam hal ini mempunyai posisi yang dekat dengan pandangan Mu'tazilah. Tetapi tendensi golongan ini untuk meninjau wujud dari satu kepentingan manusia lebih kecil dari tendensi kaum Mu'tazilah. Hal ini mungkin disebabkan karena kekuatan yang diberikan golongan Samarkand terhadap akal serta batasan yang mereka berikan terhadap kekuasaan mutlak Tuhan dari pada apa yang diberikan oleh kaum Mu'tazilah.¹⁶⁶

Mengenai kewajiban Tuhan memenuhi janji dan ancaman, imam al-Bazdâwî menerangkan bahwa Tuhan wajib menepati janji untuk memberi pahala kepada yang berbuat baik. Akan tetapi bisa saja Tuhan membatalkan ancaman untuk memberi hukuman kepada orang yang berbuat jahat. Nasib

¹⁶⁵ Al-Asy'ariy, *al-Lumâ'* (Byrout: Mc Charthy Imprimerie Catholique, 1992), 25.

¹⁶⁶ Harun Nasution, 123.

orang yang berbuat jahat ditentukan oleh kehendak mutlak Tuhan.¹⁶⁷

Mengenai perbuatan manusia Maturidiyah al-Bukhârâ berpendapat bahwa manusia tidak mempunyai daya untuk melakukan perbuatan, hanyalah Tuhan yang dapat mencipta dan manusia hanya dapat melakukan perbuatan yang telah diciptakan Tuhan baginya.¹⁶⁸ Dengan demikian Maturidiyah al-Bukhârâ berpendapat bahwa keadilan Tuhan haruslah dipahami dalam konteks kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.

Al-Bazdâwî mengatakan bahwa Tuhan tidak mempunyai tujuan dan tidak mempunyai unsur pendorong untuk menciptakan kosmos, Tuhan berbuat sesuai kehendak-Nya sendiri. Ini berarti bahwa alam tidak diciptakan Tuhan untuk kepentingan manusia atau dengan kata lain konsep keadilan Tuhan bukan diletakkan untuk kepentingan manusia, tetapi pada Tuhan sebagai pemilik mutlak.¹⁶⁹

Berdasarkan penjelasan di atas, maka peneliti dapat menyimpulkan bahwa paham Maturidiyah Samarkand lebih dekat dengan apa yang dianut oleh kaum Mu'tazilah. Sedangkan paham Maturidiyah Bukhara lebih dekat dengan apa yang menjadi keyakinan dan ajaran Asy'ariyah.

d. Konsep Keadilan dalam Filsafat Hukum Islam.

Teori keadilan menjadi landasan utama dalam filsafat hukum Islam, khususnya dalam pembahasan *Maqâshid al - Syarî 'ah* yang menegaskan bahwa hukum Islam disyariatkan untuk mewujudkan dan memelihara kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun akhirat. Teori *al-Mashlahah* di sini sama dengan teori keadilan sosial dalam istilah filsafat hukum. Teori

¹⁶⁷ Abdul Razak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam* (Bandung: Pustaka Setia Ilmu, 2011), 159.

¹⁶⁸ al-Syahrastânî, Jilid 1, 68.

¹⁶⁹ Harun Nasution, 127.

ini pertama kali dikenalkan oleh Imam al-Haramain al-Jûwainî lalu dikembangkan oleh muridnya, Hujjah al-Islâm Abû Hâmid al-Ghazâlî. Ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas *Maqâshid al-Syarî'ah* adalah 'Izz al-Dîn ibn Abd al -Salâm dari kalangan Syafi'iyah. Pembahasan secara sistematis dan jelas dilakukan oleh imam al-Syâthibî dari kalangan Malikiyah dalam kitabnya *al-Muwâfaqât*. Di samping itu, muncul imam al-Thûfî yang ikut memberikan pandangan yang radikal dan liberal tentang maslahat dan keadilan.

At-Thûfî, salah seorang ulama Hanâbilah terkemuka, mengambil posisi kontroversial, yang masih menjadi perdebatan panas hingga kini. Dia menilai bahwa kemashlahatan adalah maksud hukum Islam, secara prinsipil dan nash (khusus) yang bertentangan dengan kemashlahatan seharusnya dihiraukan saja. Definisinya tentang kemashlahatan bahkan lebih kontroversial, karena beliau mengatakan bahwa kemashlahatan tersebut sesuai dengan penilaian adat dan nalar.¹⁷⁰ Sehingga nilai *mashlahah* sebagaimana juga nilai keadilan, yakni mengandung pengertian universal dan selalu sama, tetapi rasa *mashlahah* sebagaimana rasa keadilan, bergeser dan tergantung pada siapa pemilik rasa. Untuk mencapai nilai *mashlahah* terlebih dahulu harus menaiki tangga rasa *mashlahah*. Begitu juga untuk mencapai nilai keadilan terlebih dahulu harus menaiki tangga rasa keadilan.

Berdasarkan penjelasan di atas tentang teori keadilan dalam filsafat Islam maka peneliti memilih pendapat al-Asy'ârî yang mengatakan bahwa apa yang telah ditetapkan oleh Tuhan itu adalah keadilan. Hal tersebut dikuatkan dengan apa yang diungkapkan oleh Ibnu Taimiyah dalam menafsiri firman Allah Swt surat Al-Hadîd, 57: 25: "Maksud dari mengutus para rasul dan menurunkan kitab adalah agar manusia berlaku adil dalam

¹⁷⁰ Al-Thûfî, *at-Ta'yin*, Jilid 2, 239.

menunaikan hak-hak Allah Swt dan hak-hak makhluk-Nya. Barangsiapa yang menyimpang dari kitab-Nya, harus diluruskan dengan besi”.¹⁷¹ Oleh karena itu kezaliman baik berupa kerugian atau kerusakan harta benda atau anggota badan yang dilakukan oleh seseorang wajib mempertanggungjawabkan untuk mencegah kezaliman dan menegakkan keadilan. Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah (1292-1350 M/691-751 H), Ia menyatakan bahwa syariah didasarkan pada kebijaksanaan demi meraih keselamatan manusia di dunia dan akhirat. Syariah seluruhnya terkait dengan keadilan, kasih sayang, kebijaksanaan dan kebaikan. Sehingga hukum apapun yang mengganti keadilan, kasih sayang dengan kebalikannya, kemashlatan dengan kerusakan, maka hukum tersebut bukanlah syariah, meskipun diklaim sebagai bagian dari syariah menurut beberapa interpretasi.¹⁷²

2). Teori Transformasi

a. Pengertian Transformasi

Istilah transformasi merujuk pada makna realitas proses perubahan. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), transformasi berarti perubahan, bisa berupa bentuk, sifat, fungsi dan sebagainya.¹⁷³ Menurut bahasa transformasi diambil dari bahasa Inggris “*transformation*” yang berarti perubahan bentuk.¹⁷⁴ Sedangkan menurut istilah transformasi merupakan suatu usaha untuk mengadakan perubahan terhadap sesuatu yang telah ada menjadi

¹⁷¹ Taqiyuddin Ahmad bin ‘Abd al-alam bin Abdullah bin Taimîyah al-Harranî, *al-Hisbah fî al-Islâm* (Kuwait: Dâr al-arqam, 1403 H/1083 M), 6.

¹⁷² Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Ilâm al-Muwâqîn an Rabb al-‘Âlamîn*, Jilid 3, 2.

¹⁷³ Yandianto, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Bandung : Percetakan Bandung, 1997), 208.

¹⁷⁴ John M Echols dan Hassan Shadily, *An English-Indonesian Dictionary* (Jakarta: Gramedia, 1996), Cetakan 23, 601.

sesuatu yang baru, antara lain dengan penyesuaian dan perubahan.¹⁷⁵

Ernita Dewi mengungkapkan bahwa transformasi merupakan proses perubahan yang memiliki ciri-ciri antara lain:

- (a). Adanya perbedaan merupakan aspek yang paling penting di dalam proses transformasi.
- (b). Adanya konsep ciri atau identitas yang menjadi acuan perbedaan dalam suatu proses transformasi. Kalau dikatakan suatu itu berbeda atau dengan kata lain telah terjadi proses transformasi, maka harus jelas perbedaan dari hal apa, misalnya: ciri sosial apa, konsep tertentu yang seperti apa (meliputi pemikiran, ekonomi atau gagasan lainnya) atau ciri penerapan dari sesuatu konsep.
- (c). Bersifat historis, proses transformasi selalu menggambarkan adanya perbedaan kondisi secara historis (kondisi yang berbeda di waktu yang berbeda).¹⁷⁶

Habraken menguraikan proses transformasi yaitu sebagai berikut:

- (a). Perubahan yang terjadi secara perlahan-lahan atau sedikit demi sedikit.
- (b). Tidak dapat diduga kapan dimulainya dan sampai kapan proses itu akan berakhir tergantung dari faktor yang mempengaruhinya.
- (c). Komprehensif dan berkesinambungan.
- (d). Perubahan yang terjadi mempunyai keterkaitan erat dengan emosional (sistem nilai) yang ada dalam masyarakat.¹⁷⁷

Proses transformasi mengandung dimensi waktu dan perubahan sosial budaya masyarakat yang menempati dan muncul melalui proses yang panjang yang selalu terkait dengan aktifitas-aktifitas yang terjadi

¹⁷⁵ Rifyal Ka'bah, *Kodifikasi Hukum Islam Melalui Undang-Undang Negara di Indonesia*. Makalah disampaikan pada Seminar Nasional Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah. Kerja Sama Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara Dengan Mahkamah Agung RI tanggal 27 Oktober 2007, 1.

¹⁷⁶ Ernita Dewi, "Transformasi Sosial dan Nilai Agama". *Jurnal Substantia*, Volume, 14, Nomor 1, April 2012),113-114.

¹⁷⁷ Stephanie Jill Najon, dkk, *Tansformasi Sebagai Strategi Desain* (Jakarta: Media Matrasain, Vol.8, no.2 Agustus, 2011), 120.

pada saat itu. Ernita Dewi mengungkapkan bahwa proses transformasi terjadi melalui 3 tahap, yaitu:

- (a). *Invesi*, yakni perubahan dari dalam masyarakat, yang mana dalam masyarakat terdapat penemuan-penemuan baru, yang kemudian perlahan-lahan muncullah perubahan.
- (b). *Difusi*, yakni proses kedua dalam transformasi. Yaitu adanya pengkomunikasian ide, konsep baru atau upaya-upaya perubahan masyarakat secara lebih luas.
- (c). Konsekwensi, yaitu tahap adopsi ide atau gagasan baru dalam masyarakat. Dalam tahap ini biasanya ada hasil perubahan yang muncul di masyarakat.¹⁷⁸

Transformasi dalam bidang hukum sering dipakai dalam arti penyesuaian hukum dengan kebutuhan masyarakat. Dengan pengertian lain transformasi merupakan suatu usaha untuk mengadakan perubahan terhadap sesuatu yang telah ada menjadi sesuatu yang baru, antara lain dengan penyesuaian dan perubahan. Proses atau upaya transformasi hukum Islam ke dalam tata hukum nasional dimaksudkan sebagai usaha menerapkan hukum Islam yang normatif menjadi hukum Islam yang positif atau yang sering disebut usaha positifisme hukum Islam ke dalam tata hukum Indonesia.¹⁷⁹

b. Transformasi Hukum Islam

Kenyataan hukum menggambarkan bahwa setelah Indonesia merdeka dan karena dorongan kesadaran hukum sewaktu dalam masa penjajahan dan dalam masa revolusi, maka diperjuangkan wujud hukum Islam (hukum agama) dalam hukum nasional.¹⁸⁰ Hal ini merupakan perwujudan dari sikap kritis bahwa Indonesia tidak akan mengikuti begitu saja hukum penjajah atau hukum Eropa. Namun

¹⁷⁸ Ernita Dewi, 123

¹⁷⁹ A. Wasit Aulawi, *Sejarah Perkembangan Hukum Islam*, dalam Amarullah Ahmad (ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), 53.

¹⁸⁰ Ahmad Taqwim, *Hukum Islam dalam Perspektif Pemikiran Rasional, Tradisional, dan Fundamental* (Semarang: Walisongo Press, 2009), 93.

dalam aspek lain, formalisasi hukum agama menjadi tema yang tidak disepakati oleh mayoritas bangsa Indonesia. Formalisasi hukum Islam tentu tidak berbeda dengan adopsi nilai-nilai yang bersumber dari agama Islam.¹⁸¹

Juhaya S. Praja mengungkapkan bahwa Teori tentang berlakunya hukum Islam di Indonesia tergambar dalam lima teori, sebagaimana penjelasan berikut ini:

- 1) Teori Kredo atau Syahadah, teori ini mengharuskan pelaksanaan hukum Islam oleh mereka yang telah mengucapkan dua kalimah syahadat sebagai konsekwensi logis dari pengucapan kredonya. Teori ini dalam al-Qur'an dapat dilihat dalam surat dan ayat-ayat sebagai berikut: (Q.S. Al-Fâtihah, 1: 5, Q.S. Al-Baqarah, 2: 179, Q.S. An-Nisâ, 4: 13,14, 49, 63,105, Q.S. Al-Mâidah, 5: 44-45,47,48,49,50 dan Q.S. An-Nûr, 24: 51-52). Teori tersebut sama dengan teori otoritas hukum, H.A.R. Gibb dalam bukunya, *The Modern Trends of Islam*, menyatakan bahwa kalau orang Islam telah menerima Islam sebagai agamanya, maka ia menerima otoritas hukum Islam terhadap dirinya. Kedua teori tersebut sejalan dengan faham madzhab As-Syâfi'î yang dianut oleh mayoritas umat Islam (teori nontoritorial).
- 2) Teori *Receptie in Complexu*, Teori yang mengatakan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat pribumi adalah hukum agamanya. Teori ini dikemukakan oleh Lodewijk Williem Cristian Van Den Berg (1845-1927).
- 3) Teori *Receptie*, Teori ini menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat jajahan (pribumi) adalah hukum adat. Hukum Islam menjadi hukum kalau telah diterima oleh masyarakat sebagai hukum adat. Teori ini muncul karena keperluan penjajah yang

¹⁸¹ A. Qodri Azizi, *Hukum Nasional Eklektisisme Hukum Islam & Hukum Umum* (Jakarta: Teraju, 2009), 2.

dipopulerkan oleh Cristian Snouck Hurgronje, kemudian didukung dan dikembangkan oleh Van Vollenhoven dan Ter Haar.

- 4) Teori *Receptie Exit*, Maksudnya adalah bahwa teori *Receptie* harus keluar dari teori hukum nasional Indonesia karena bertentangan dengan Undang-Undang Dasar tahun 1945 serta bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. Teori ini dikembangkan oleh Hazairin dalam bukunya "*Tujuh Serangkai Tentang Hukum*".
- 5) Teori *Receptie A Contrario*, teori ini menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat adalah hukum agamanya; hukum dapat/baru berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum agama. Teori ini dikembangkan oleh Sayuti Thalib dan merupakan kelanjutan dari teori *receptie exit* yang dikemukakan oleh Hazairin.¹⁸²

Berdasarkan penjelasan di atas peneliti mamahami bahwa di antara kelima teori tentang berlakunya hukum Islam di Indonesia, hanya satu teori, yakni teori *receptie* yang menyampingkan peranan hukum Islam tersebut. Namun demikian, dalam perjalanan sejarah pembinaan hukum Islam di Indonesia teori *receptie* telah mati ketika lahirnya Undang-Undang Dasar 1945 yang dipertegas oleh Dekrit Presiden tahun 1959 dan terkubur dengan diundangkannya Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Undang-Undang Nomor 3 tahun 2006 dan Undang-Undang Nomor 50 tahun 2009 tentang Perubahan ke-2 atas UU Nomor 7 Tahun 1989, Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah dan seterusnya.

¹⁸² Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Antara Madzhab-Madzhab Barat dan Islam* (Bandung: Shifa, 2014), 80-85. Lihat Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario* (Jakarta: Bina Aksara, 2000). 70. Lihat juga Ramly Hutabarat, *Kedudukan Hukum Islam dalam Konstitusi-konstitusi Indonesia dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum Nasional* (Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Universitas Indonesia, 2005), 61. Bandingkan dengan Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), 21.

Berdasarkan penjelasan di atas peneliti menyimpulkan bahwa adanya teori-teori tersebut, menggambarkan betapa akrabnya hukum Islam dengan bangsa Indonesia, masyarakat Indonesia, negara Indonesia, dan hukum nasional Indonesia.

3. Apply Theory: Teori Dhamân

1). Teori Dhamân

Secara bahasa kata *al-dhamân*¹⁸³ berarti *al-kafâlah* dan *al-garâmah*. Makna ini diisyaratkan oleh al-Fairuz Abadi, al-Fayyumi dan Ibn Manzur.¹⁸⁴ Para fuqahâ' menggunakan kata *al-dhamân* dalam dua pengertian ini sesuai dengan konsepsi mereka tentang *dhamân* yang dibangun dalam mazhab mereka. Sehingga tidaklah mengherankan jika sebagian fuqaha' mengidentikkan kata *al-dhamân* dengan kata *kafâlah* (الكفالة). Menurut mereka, *dhamân* dan *kafâlah* merupakan dua istilah yang sama-sama menghendaki satu makna yaitu komitmen atau janji yang kuat ketika menanggung orang lain dan yang ini dinamakan *dhamân al-dayn*. Sedangkan menghadirkan seseorang disebut *dhamân al-nafs* atau *dhamân al-wajh*, atau memberikan kesanggupan terhadap barang yang dijamin yang disebut *dhamân al-'ain*.¹⁸⁵ Bahkan selain kata *kafâlah* (الكفالة), masih terdapat istilah lain yang dianggap identik dengan kata *dhamân*, yaitu: *hamâlah* atau beban (حمالة), *za'âmah* atau tanggungan (زعامة).

Imam Ali Ibn Muhammad al-Mâwardî salah seorang fuqâha' Syafi'iyah mengatakan: "biasanya *dhamân* dilakukan pada harta, *hamâlah* pada denda, *za'âmah* pada harga yang nilainya besar, dan *kafâlah* pada

¹⁸³ Dalam karya-karya fiqh kontemporer istilah *dhamân* sering digandengkan dengan istilah *al-mas'ûliyah*. *Dhamân* sendiri mengandung makna ganti rugi, sedangkan *al-mas'ûliyah* mengandung makna tanggung jawab. Dasar hukum syar'i tentang *dhamân* maupun *al-mas'ûliyah*, antara lain *yâ aiyuhallazîna âmanû lâ tasalû 'an asy-yâ in tubda lakum tasu'kum* (QS. al-Mâidah, 5: 101); *fas'al bihi khabira* (QS. al-Furqân: 25/59); *inna al-sam'a wa al-bashara wa al-fuâda kullu ulâika kâna 'anhu masûla* (al-Isrâ', 17: 36).

¹⁸⁴ Lihat *Tartib al-Qamus al-Muhith* karya al-Fairûz Âbâdî pada kata *dhamina*, Jilid 1, 175. dan *al-Mishbâh al-Munîr* karya al-Fayyûmi, Jilid 1, 189. serta Ibnu Manzhûr dalam *Lisân al-Ârab*, pada materi *dhamina*, Jilid 8, 257.

¹⁸⁵ Amîn Abû al-Iyâl, "Fikrah Dhamân al -Aqd fi al -Fiqh al -Islâmî", *Jurnal Universitas Damaskus*, 19: 2, (Februari 2003), 80.

jiwa.”¹⁸⁶ Sejalan dengan topik tulisan ini yaitu *dhamân* dalam arti ganti rugi atau *al-gharâmah*, maka uraian berikut akan mengeksplorasi arti *dhamân* dalam lingkup terminologi *al-gharâmah* atau ganti rugi. Lebih detail lagi adalah ungkapan Wahbah al-Zuhailî yakni *dhamân* dengan pengertian *Ta'wîdh* (ganti rugi).¹⁸⁷ Seperti disebutkan di atas, *dhamân* bermakna ganda yaitu *kafâlah* dan *gharâmah*. Definisi *dhamân* dalam arti *gharamâh* misalnya disebutkan oleh Hujjah al -Islam Imam al - Ghazâlî,¹⁸⁸ yaitu: Keharusan mengganti suatu barang dengan barang yang sama (jika itu tergolong *al-mitsliyât*) atau sepadan dengan nilai jualnya (jika itu tergolong *al-qimmiyât*)”.

Imam al-Hamâwî¹⁸⁹ komentator (*syârih*) kitab *al-Asybah wa al -Nadzâ'ir* karya Imam Ibn Nujaim mengatakan bahwa *dhamân* adalah: Mengganti barang yang rusak dengan barang yang sama atau yang sepadan dengan nilai jualnya”. Sedangkan imam al-Syaukânî¹⁹⁰ mengatakan bahwa *dhamân* adalah sebuah ungkapan tentang Mengganti barang yang rusak.

Definisi yang lebih simpel dapat ditemukan dalam *Majallah al -ahkâm al -syar'iyah*¹⁹¹ yaitu: “Kewajiban memberikan ganti rugi dalam bentuk barang atau nilainya”. Kitab *Majallah al -ahkâm al -'adliyah* menyebutkan bahwa ganti rugi atau *dhamân* adalah memberikan ganti rugi berupa harta benda yang sepadan jika termasuk harta *mitsli* (ada

¹⁸⁶ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2003), Jilid 4, 41.

¹⁸⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Jilid 6, 87 dan 94.

¹⁸⁸ Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazâlî, *al-Wajiz fî Fiqh Madzhab al-Imâm al-Syâfi'î* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1399 H), Jilid 1, 208.

¹⁸⁹ Ahmad Ibn Muhammad al-Hamâwi, *Gamzu 'Uyûni al-Basha'ir wa Syarah al-Asybah wa al-Nazâ'ir* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiah, 1405 H/1985 M), Jilid 2, 211.

¹⁹⁰ al-Syaukânî, *Nail al -Authâr Syarh Muntaqâ al-Akhhâr*, (Mesir: Musthafa al -Bâbi al -Halabî, 1380 H), Jilid 5, 299.

¹⁹¹ Ahmad Ibn Abdullah al-Qary, *Majallah al-Ahkâm al-Syar'iyah*, Tahqîq Abd al-Wahab Ibrâhîm Abû Sulaimân dan Muhammad Ibrâhîm Ahmad, (Jeddah: Muassasah Tihâma, 1401 H), Cetakan 1, Pasal 218.

padanannya) atau harganya jika termasuk harta *qimmi* (tidak ada padanannya”.¹⁹²

Ungkapan di atas memberikan gambaran kepada peneliti bahwa: apabila jenisnya tergolong *al-mitsliyât*, maka ganti ruginya dengan barang yang sama (*al-mitsli*). Jika barang yang rusak tergolong *al-qimmiyât*, maka nilai ganti rugi disesuaikan dengan nilai jualnya di pasar (*qîmah*).

Menurut Syekh Musthafâ Ahmad al-Zarqâ’ *dhamân* adalah: Kewajiban ganti rugi berupa harta atas kerugian pihak lain.¹⁹³ Berdasarkan dua definisi di atas baik definisi yang diungkapkan oleh imam al-Ghazâlî maupun dalam kitab *al-Majallah al-Ahkâm al-‘Adliyah* sama-sama membatasi pengertian *dhamân* pada tanggung jawab akibat perbuatan yang tergolong melawan hukum (*ta’addi*) seperti merampas atau merusak harta orang lain. Kedua definisi tersebut juga tidak menyentuh *dhamân al-‘aqdi* (ganti rugi yang muncul akibat pelanggaran akad). Pengertian *dhamân* seperti ini sudah barang tentu masih kurang komprehensif karena tidak mengakomodasi seluruh teori *dhamân* yang sudah dirumuskan oleh para fuqaha’.

Adapun definisi Imam al-Syaukânî dan Syekh Musthafâ Ahmad al-Zarqâ’ keduanya sama-sama menekankan pada adanya unsur *dharâr* (kerugian). *Dharâr* (kerugian)-lah yang mengharuskan adanya ganti rugi. Berdasarkan titik tolak ini, maka pengertian *dhamân* mencakup sesuatu yang wajib pada *dzimmah* untuk menghilangkan *dharâr* yang diakibatkan oleh suatu perbuatan atau tindakan pelanggaran pada akad (*mukhâlafah al-‘aqd*), melakukan dan atau tidak melakukan perbuatan tertentu sehingga mengakibatkan *mafâsid*.

¹⁹² Lajnah min al-‘Ulamâ’ wa al-Fuqahâ’, *Majallah al-Ahkâm al-‘Adliyah* (Beirut; Dâr Ihya’ al-Turâts al-‘Arabi, tt), Pasal 416. Atasi, *Syarah Majallah al-Ahkâm al-‘Adliyah*, dicetak di Hims Suriah, 1352 Hal., pasal 416.

¹⁹³ Musthafâ Ahmad al-Zarqâ’, *al-Madkhal al-Fiqh al-‘Âm (al-Fiqh al-Islâmî fi Tsaubihî al-Jadîd)*, (Damaskus: Tharbin, 1387 H), 1032.

Al-Bazdâwî (fuqâha' kalangan Hanafiyah) mengisyaratkan dua macam *dhamân*, yaitu ganti rugi akibat pelanggaran terhadap perjanjian dalam akad fâsid maupun jâiz (akad shâhîh) diwajibkan berdasarkan kerelaan masing-masing pihak, dan ganti rugi akibat pelanggaran tersebut mengacu pada sifat-sifat barang".¹⁹⁴

Hal yang sama juga dilakukan oleh al-Sarkhasî. Ia membedakan antara *dhamân al -'udwân* dengan *dhamân al -'aqdi* (ganti rugi akibat pelanggaran dan ganti rugi berdasarkan akad).¹⁹⁵ Indikasi perbedaan tersebut juga ditunjukkan oleh imam al-Suyûthî yang merinci sebab-sebab *dhamân* menjadi dua, yaitu *ta'addî* (tindakan melawan hukum) dan *'aqdi* (tindakan yang melanggar kontrak).¹⁹⁶ Cakupan *dhamân*, dengan demikian, meliputi wilayah perdata dan pidana. Sehingga ganti rugi dapat dilakukan terhadap barang yang rusak sehingga barang tersebut kehilangan fungsinya, atau luka fisik seseorang sehingga mengakibatkan kerugian, baik keseluruhan atau sebagian.

Berdasarkan catatan tersebut peneliti menyimpulkan bahwa *dhamân* adalah tanggungan seseorang untuk memenuhi hak yang berkaitan dengan harta, fisik, maupun hal-hal yang berkaitan dengan kerugian moril seperti pencemaran nama baik. Hal ini berlaku pada kerugian (*dharâr*) yang diakibatkan oleh pelanggaran terhadap seluruh dan atau sebagian dari benda, badan, perjanjian kontrak, atau karena melakukan perbuatan (yang diharamkan) dan atau tidak melakukan perbuatan (yang diwajibkan) oleh pembuat undang-undang.

2). Al-Gharâmah

Menurut bahasa *gharâmah* berarti denda. Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) denda mempunyai arti (1) hukuman yang berupa keharusan membayar dalam bentuk uang oleh hakim

¹⁹⁴ Ali bin Muhammad al-Bazdâwî al-Hanafi, *Ushûl al-Bazdâwî (Kanz al-Wushûl ilâ Ma'rifat al-Wushûl)*, (Karitasyi: Jawid Baris, t.th). 31.

¹⁹⁵ Muhammad Ibn Ahmad al-Sarkhasî, *al-Mabsûth* (al-Qâhirah: al-Sa'âdah, 1324 H), Jilid 11, 69.

¹⁹⁶ Jalâluddin al-Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nadzâ'ir* (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Saqâfiyah 1415 H/1994 M), 362.

dijatuhkan hukuman kurungan sebulan atau membayar tebusan sejumlah sepuluh juta rupiah; (2) uang yang harus dibayarkan sebagai hukuman (karena melanggar aturan, undang-undang, dan sebagainya).¹⁹⁷ Denda merupakan salah satu jenis dari hukuman *ta'zîr*. *Ta'zîr* menurut bahasa adalah *ta'dîb*, artinya memberi pelajaran. *Ta'zîr* juga diartikan dengan *al-Raddu wa al-Man'u*, yang artinya menolak dan mencegah.¹⁹⁸ *Al-Ta'zîr* adalah larangan, pencegahan, menegur, menghukum, mencela dan memukul. Hukuman yang tidak ditentukan (bentuk dan jumlahnya) yang wajib dilaksanakan terhadap segala bentuk maksiat yang tidak termasuk *hudûd* dan *kafârat*, baik pelanggaran itu menyangkut hak Allah Swt maupun hak pribadi.¹⁹⁹ Sedangkan pengertian *ta'zîr* menurut istilah, sebagaimana dikemukakan oleh al-Mâwardî (w. 450 H) yaitu: "*Ta'zîr* adalah hukuman yang bersifat mendidik atas dosa (maksiat) yang belum ditentukan hukumannya oleh syara'".²⁰⁰ Sedangkan Unais dan kawan-kawan memberikan definisi *ta'zîr* menurut syara' sebagai berikut: "*Ta'zîr* menurut syara' adalah hukuman yang bersifat mendidik yang tidak mencapai hukuman had syar'i".²⁰¹ Fathi ad-Duraini, guru besar Hukum Islam Universitas Damaskus Suriah, mengemukakan definisi *ta'zîr* dengan pengertian; hukuman yang diserahkan kepada penguasa untuk menentukan bentuk dan kadarnya sesuai dengan kemashlahatan yang menghendaki dan tujuan syara' dalam menetapkan hukum, yang ditetapkan pada seluruh bentuk maksiat, berupa meninggalkan perbuatan yang wajib, atau mengerjakan perbuatan yang dilarang, yang semuanya itu tidak termasuk dalam kategori hudud dan kafarat, baik yang berhubungan dengan hak Allah Swt berupa gangguan terhadap

¹⁹⁷ W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2006), 279.

¹⁹⁸ Ahmad Wardi Muslich, *Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Sinar Grafika, 2005), 14.

¹⁹⁹ Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), 1771.

²⁰⁰ Abû al-Hasan 'Ali bin Muhammad bin Habîb al-Bishri Al-Mâwardî, *al-Ahkâm al-Shulthâniyah wa al-Wilâyah al-Dînîyyah* (Baerut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2008), 293.

²⁰¹ Ahmad Wardi Muslich, 249.

masyarakat umum, keamanan mereka, serta perundang-undangan yang berlaku, maupun yang terkait dengan hak pribadi”.²⁰²

Berdasarkan beberapa definisi di atas, jelaslah bahwa *ta'zîr* adalah suatu istilah untuk hukuman atas jarimah-jarimah yang hukumannya belum ditetapkan oleh syara'. Dari definisi tersebut, juga dapat dipahami bahwa jarimah *ta'zîr* terdiri atas perbuatan-perbuatan maksiat yang tidak dikenakan hukuman had dan kafarat. Dengan demikian inti dari jarimah *ta'zîr* adalah perbuatan maksiat. Adapun yang dimaksud maksiat adalah meninggalkan perbuatan yang diwajibkan dan melakukan perbuatan yang diharamkan (dilarang). Para fuqaha memberikan contoh meninggalkan kewajiban seperti menolak membayar zakat, meninggalkan shalat fardhu, enggan membayar utang padahal ia mampu, mengkhianati amanah, seperti menggelapkan titipan, memanipulasi harta anak yatim, hasil waqaf dan lain sebagainya.²⁰³ Dalam *ta'zîr*, hukuman itu tidak ditetapkan dengan ketentuan (dari Allah Swt dan Rasul-Nya), dan pihak Qâdhi diperkenankan untuk mempertimbangkan baik bentuk hukuman yang akan dikenakan maupun kadarnya. Pelanggaran yang dapat dihukum dengan metode ini adalah yang mengganggu kehidupan dan harta orang serta kedamaian dan ketentraman masyarakat. Hukuman itu dapat berupa cambukan, kurungan penjara, denda, peringatan dan lain-lain.²⁰⁴

Ta'zîr (hukuman yang tidak ada aturannya dalam Syara') adalah hukuman yang bersifat mendidik seperti memenjara dan memukul yang tidak sampai melukai, tidak boleh melakukan *ta'zîr* dengan mencukur jenggot ataupun memungut uang (denda).²⁰⁵ Imâm Mâlik membolehkan melaksanakan *ta'zîr* dengan memungut sejumlah uang. Sedangkan Imam as-Syâfi'î dan ulama pengikut as-Syâfi'î tidak ada satupun yang

²⁰² Abdul Aziz Dahlan, 1772.

²⁰³ Ahmad Wardi Muslich, 249.

²⁰⁴ Abdur Rahman I.Doï, *Tindak Pidana dalam Syariat Islam*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), 14.

²⁰⁵ Ahmad bin Abd al-Halâm Ibnu Taimiyah al-Harani, *Majmû' al-Fatâwâ*, (Makkah: Dâr al-Wafâ, 2005/1426), Jilid 17, 111.

mbolehkan *ta'zîr* dengan memungut uang.²⁰⁶ Dalam sebagian fatwa Ibnu 'Alan bahwa pendapat yang membolehkan pemungutan uang tersebut sesuai dengan pendapat Imam Mâlik. Salah satu dasarnya adalah pengerusakan Khalifah Umar terhadap rumah Sa'ad, ketika ia lari bersembunyi dari pengawasannya dan juga pembakaran olehnya terhadap rumah-rumah penjual minuman keras.²⁰⁷ Dalam fiqih jinayah hukuman diyat adalah denda. Diyat yakni hukum denda atas orang yang melakukan pembunuhan dengan tidak sengaja (*khathâ'*) atau atas pembunuhan yang serupa sengaja (*syibh al-'amd*) atau berbuat sesuatu pelanggaran yang memperkosa hak manusia seperti zina, melukai dan sebagainya.²⁰⁸

Pelanggaran jinayah yang mewajibkan hukuman denda ada dua macam, yaitu melukai dan merusak salah satu anggota badan.²⁰⁹ Namun denda keterlambatan pembayaran adalah sebagai *ta'zîr* bukan *diyât*, karena denda keterlambatan pembayaran utang tidak berasal dari pelanggaran yang melukai atau merusak anggota badan seseorang. Secara garis besar hukuman *ta'zîr* dapat dikelompokkan menjadi empat kelompok. Sebagaimana penjelasan berikut ini:

- 1) Hukuman *ta'zîr* yang mengenai badan, seperti hukuman mati dan jilid (dera).
- 2) Hukuman yang berkaitan dengan kemerdekaan seseorang, seperti hukuman penjara dan pengasingan.
- 3) Hukuman *ta'zîr* yang berkaitan dengan harta, seperti denda, penyitaan/perampasan harta, dan penghancuran barang.
- 4) Hukuman-hukuman lain yang ditentukan oleh ulil amri demi kemashlahatan umum.²¹⁰

Denda keterlambatan ini termasuk kelompok yang ketiga yaitu hukuman *ta'zîr* yang berkaitan dengan harta. Para ulama berbeda

²⁰⁶ Ibnu Taimiyah al-Harani, Jilid 17, 112-113.

²⁰⁷ Djamaludin Miri, *Ahkâm al-Fuqahâ'* (Surabaya: LTN-NU Jawa Timur, 2004), 36.

²⁰⁸ Moh Kasim Bakri, *Hukum Pidana dalam Islam* (Semarang: Ramadhani, 1958), 12.

²⁰⁹ Moh Kasim Bakri, 42.

²¹⁰ Ahmad Wardi Muslich, 258.

pendapat tentang dibolehkannya hukuman *ta'zîr* dengan cara mengambil harta. Menurut imam Abû Hanîfah, hukuman *ta'zîr* dengan cara mengambil harta tidak diperbolehkan. Pendapat ini diikuti oleh muridnya, yaitu imam Muhammad Ibn Hasan al-Saybânî, tetapi Imam Abû Yûsuf membolehkannya apabila dipandang membawa mashlahat. Pendapat ini diikuti oleh Imam Malik, Imam as-Syafi'i, dan Imam Ahmad Ibn Hanbal.²¹¹ Denda keterlambatan merupakan salah satu bentuk dari hukuman *ta'zîr* yang berkaitan dengan harta.

Mengenai pemberlakuan denda, terdapat perbedaan pendapat ulama fiqih. Sebagian berpendapat bahwa hukuman denda tidak boleh digunakan, dan sebagian lagi berpendapat boleh digunakan. Ulama Mazhab Hambali, termasuk Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim al-Jauziah, mayoritas ulama Mazhab Maliki, ulama Mazhab Hanafi, dan sebagian ulama dari kalangan mazhab Syafi'i berpendapat bahwa seorang hakim boleh menetapkan hukuman denda terhadap suatu tindak pidana *ta'zîr*.²¹² Alasan yang mereka kemukakan adalah sebuah riwayat dari Bahaz bin Hukaim ra yang berbicara tentang zakat unta. Dalam hadits tersebut Rasulullah Saw bersabda:

Dari Bahaz bin Hakim dari ayah dan kakeknya ra, ia berkata; Saya mendengar Rasulullah saw bersabda: "Pada tiap-tiap 40 unta yang mencari makan sendiri zakatnya seekor unta betina umur 2 tahun masuk tiga tahun, janganlah unta tersebut dipisahkan tentang perhitungannya. Siapa yang membayar zakat untanya dengan patuh, akan menerima imbalan pahalanya, dan siapa yang enggan membayarnya, saya akan mengambilnya, serta mengambil sebagian dari hartanya sebagai denda dan sebagai hukuman dari Tuhan kami, tidak halal bagi keluarga Muhammad saw sesuatu dari zakat". (HR. Imam an-Nasâ'î)

Hadits di atas secara tegas menunjukkan bahwa Rasulullah Saw mengenakan denda pada orang yang enggan membayar zakat.²¹³ Dalam salah satu hadits riwayat dari Abdullah bin 'Amr bin al-'Ash ra dari

²¹¹ Ahmad Wardi Muslich, 265-267.

²¹² Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Jilid 7, 700. Lihat Ibn Qudâmah, *al-Mughnî*, Jilid 8, 98.

²¹³ Abdul Aziz Dahlan, 1175-1176.

Rasulullah Saw bahwasanya beliau ditanya tentang kurma yang masih bergantung (pada pohon), beliau bersabda:

“Kalau ia mengambilnya dengan mulut karena perlu makan dan tidak mengambilnya dengan kain, maka ia tidak dikenakan hukuman, dan barangsiapa yang dengan wadah yang dibawa, maka denda dan hukuman. Dan barangsiapa mengambilnya sedangkan (barang/kurma tersebut) sudah ada di gudang (tempat penjemuran) dan sampai/setara dengan harga perisai, maka ia dikenakan potong tangan. Dan barang siapa yang mengambil kurang dari ukuran tersebut, maka baginya membayar denda harta yang sepadan dan hukuman”.(HR. Imam an-Nasâ’î).

Denda bagi orang yang enggan membayar zakat, melaporkan harta zakat tidak sesuai dengan kondisi riil atau keterlambatan secara sengaja dalam memenuhi janji dimaksudkan sebagai sanksi atau hukuman, supaya tidak mengulangi perbuatan maksiat kembali.

Berdasarkan urain di atas peneliti merumuskan secara sederhana kesimpulan sebagai penutup dari penelitian ini bahwa diperbolehkan menetapkan denda atau ganti rugi bagi seseorang yang memiliki kemampuan namun menunda-nunda pembayarannya selama tidak disyaratkan ketika akad sebagai ganti dari hilangnya manfaat dan kerugian yang dialami oleh debitur. Namun peneliti lebih memilih sebagai denda harta bukan ganti rugi. Ketentuan *gharâmah* pada harta diperbolehkan syara’, baik denda yang dibebankan kepada pihak yang melakukan pelanggaran berupa uang maupun harta benda lainnya jika hal tersebut diterapkan untuk kemashlahatan perbendaharaan kas uang negara.

Peneliti pada bagian akhir bahasan ini mencoba mendeskripsikan kerangka pemikiran penelitian ini dalam upaya menjawab rumusan masalah dan tujuan penelitian serta problematika yang berkaitan dengan ganti rugi (*ta’wîdh*) sebagaimana penjelasan dalam tabel berikut ini:

Tabel I. 6

Kerangka Pemikiran Untuk Menjawab Problematika Ganti Rugi

