

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Perkembangan konsep negara kebangsaan (*nation state*) dengan sistem demokrasi di abad 20 - 21 secara langsung atau tidak, telah menawarkan banyak pilihan bagi masyarakat dunia. Tak terkecuali umat Islam yang tersebar di berbagai negara dengan bentuk dan sistem kenegaraannya masing-masing. Demokrasi dengan konsep-konsep bawaannya telah memberi tantangan tersendiri bagi umat Islam. Ketika menghadapi satu permasalahan hukum, mereka mengalami kegalauan apakah mengikuti perundang-undangan sekuler tapi meningkat atau member-lakukan hukum Islam dengan *waliy al-amr* terpisah. Khususnya mengenai hukum pidana (*al-jināyah, al-`uqūbah*), hanya menjadi “rumusan mati” di atas kertas karena oleh negara tidak diberlakukan dalam bentuk perundang-undangan.

Thāriq Ramadhān, cucu Hasan al-Banā yang tinggal di Perancis, mengemukakan dilema muslim dalam sistem politik Barat. Dilema antara menjadi “Muslim yang mengeksekusi sendiri di luar sistem” atau “Muslim tanpa syari`at”. Kedua pilihan dilematis ini, sebagai akibat dari proses asimilasi, integrasi, atau isolasi individu muslim di tengah masyarakat dengan sistem hukum non-Islam.¹ Hal ini kemudian mendorong sejumlah pemikir Islam kontemporer seperti Yusūf Qardhāwī² dan Thaha Jābir al-‘Ulwānī³ melahirkan gagasan fikih minoritas (*fiqh al-aqqāliyyāt*) untuk menjembatani persoalan adaptasi norma-norma Islam tradisional dalam konteks Barat.⁴

Muhammad al-Ghazālī menyadari betul, betapa pentingnya perundang-undangan yang memelihara harta dan jiwa manusia sesuai dengan tujuan syariah.

¹ Thāriq Ramadhān, *To be a European Muslim*, The Islamic foundation, 1999, hlm. 202-207.

² Yusūf Qardhāwī, *Fī Fiqh al-Aqāliyyāt al-Muslimah: Hayāh al-Muslmīn Wasaṭ al-Mujtama'āt al-Ukhra*, Dār Al-Syuruq Dar, 2001

³ Thaha Jābir al-‘Ulwānī, “*Nazhariat Ta'sissiyah fī Fiqh al-Aqāliyyāt*” dalam, *Maqāṣid Al-Syari'ah*, Beirut: Dār al-Hadi, 2001, hlm. 95 - 120.

⁴ Abdullah Saeed, *Muslims Austraians, Their Beliefs, Practices, and Institutions*, Canberra: Commonwealth of Australian, 2004, hlm. 11.

Untuk itu, diperlukan dua persyaratan. *Pertama*, perundang-undangan itu harus dilandasi oleh akidah dan akhlaq yang mampu membangkitkan sikap dan kesadaran untuk tidak melanggar hak orang lain. Penghormatan yang luhur terhadap nilai-nilai kemanusiaan semata, sekalipun melampaui simbol-simbol kesucian agama, tak akan bermakna jika tidak ada keimanan dan nilai-nilai akhlaq yang mendasarinya. *Kedua* sistem yang melindungi hak-hak manusia dan pranata sosial yang Islami. Sanksi berfungsi sebagai antisipasi atas calon pelaku kriminal agar merasa ketakutan untuk melakukan tindakan pidana.⁵ Syariat Islam telah menetapkan standard yang rinci dalam melindungi hak asasi ini. Secara umum, *qiṣās* secara individual diperintahkan sebagai sanksi atas pelanggaran hak-hak manusia, sedangkan *hudūd* disyariatkan untuk hak-hak Allah.

Dewasa ini, tidak ada satu masyarakat pun yang hidup dalam sebuah Negara tanpa sistem perundang-undangan berikut sanksi-sanksinya. Dalam hal ini, terdapat perbedaan mencolok antara syariah dan hukum positif yang diadopsi dari luar Islam. Kasus *khamr* misalnya, dipandang haram oleh syariat. Sikap ini diambil dari asas perlindungan akal manusia dari bentuk keracunan dan kehilangan kesadaran serta akibat buruk yang ditimbulkannya. Melindungi manusia dari *khamr* dan hal-hal lain yang memabukkan termasuk hak Allah yang menyebabkan peminumnya dijatuhi sanksi *had jild*. Sedangkan dalam hukum positif, hanya dijatuhi sanksi manakala membahayakan dan merugikan orang lain atau mengganggu ketertiban umum.

Demikian pula Islam mengharamkan zina untuk memelihara kehormatan diri dan keluarga. Sedangkan dalam hukum yang berlaku di Indonesia, membolehkan perzinaan dan menganggapnya bukan kriminal selama kedua belah pihak suka sama suka. Bahkan permisifisme masyarakat Barat tak berhenti sampai di situ, melainkan sampai mengeluarkan undang-undang yang melegalkan homoseks.

Secara doktrinal, umat Islam dituntut untuk mengimplementasikan syariat Islam berikut sanksi-sanksinya. Namun pada realitanya, berbenturan dengan perundang-undangan dalam sistem ketatanegaraan yang berlaku di negeri-negeri

⁵ Ibid hlm. 2

mereka yang menganut sistem demokrasi dan HAM⁶. Pada tahun 2012 misalnya, di Indonesia dihebohkan dengan isu intoleransi beragama. Bahkan secara eksplisit, negara-negara dalam Dewan HAM PBB menilai kerukunan antar umat beragama di Indonesia sangat buruk.⁷ Tudingan itu beralasan dengan bermunculannya kasus-kasus terorisme pasca tewasnya Dr. Azhari dan Nurdin M Top. Selain itu, terjadinya kasus kekerasan yang menimpa pengikut Ahmadiyah berulangkali dan pengikut Syiah di Sampang. Meskipun para pelaku kekerasan adalah orang awam, yang jelas jumbuh ulama berpendapat bahwa para pengikut aliran sesat harus dijatuhi *had riddah* karena termasuk bagian dari hak Allah.⁸ Yang jadi pertanyaan adalah masih efektifkah mencapai kemashlahatan sebagai tujuan hukum jika sanksi-sanksi seperti itu diterapkan di Indonesia yang multikulturalisme dengan *common platform* Pancasila dengan Bhinneka Tunggal Ika-nya.

Kritik dan gugatan terhadap sanksi *riddah* misalnya, sudah banyak dilonarkan para pemikir muslim kontemporer. Jamāl al-Banā, adik kandung Hasan al-Banā misalnya, termasuk tokoh yang mengkritisi bahwa fiqh yang digunakan adalah fiqh konservatif dan sudah tidak relevan lagi dengan paradigma kebangkitan umat. Model fiqh yang berkembang saat ini dianggapnya sebagai fiqh yang bernuansa degradasi dan terbelakang. Menurut pemikir dari Mesir itu, fiqh tentang murtad tak mempunyai landasan yang kuat baik dari al-Qur'an maupun dalam praktek politik yang dicontohkan oleh Rasulullah.⁹ Setidaknya, terdapat tiga ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan konsep murtad yang secara tegas

⁶ Ikhtiar untuk mencari solusi dari dilema hukum ini telah dilakukan oleh beberapa pemikir kontemporer. Misalnya Abdullāh Aḥmad al-Nain lewat *Dekonstruksi Syariahnya* yang membalikkan konsep *nasikh* dan *mansukh*. Ia lebih memilih ayat-ayat Makkiyah yang bersifat universal dan dianggap cocok untuk diterapkan di zaman modern. Ulama lainnya adalah Muḥammad Shahrur lewat karyanya *al-Kitab wal Qur'an Qirāat Mu'asirah* yang berusaha menafsir ulang konsep hudud dengan menggunakan analisis dan pendekatan linguistik.

⁷ Tudingan *intolerance religious* menjadi fokus perhatian dalam sidang sesi Universal Periodic Review Dewan HAM PBB pada tanggal 23 Mei 2012. Lihat Slamet Effendi Yusuf, *Isu Intoleransi di Indonesia* dalam *Mimbar Ulama*, edisi khusus ijtima ulama, 2012 M, hlm. 56

⁸ Dalam Fiqh Jinayah, orang yang murtad jika setelah diajak bertaubat tetap menolak kembali ke aqidah Islam sanksinya adalah dibunuh, berdasarkan sabda Nabi Saw: "*Man Baddala Dīnah fa uqtulūh*". Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dan al-Tirmidzi. Adapun ketentuan lengkap seputar sanksi bagi orang yang murtad dapat dilihat dalam Abdul Qadīr Audah, *al-Tasyri' al-Jināi*.

⁹ Lihat: Jamāl al-Banā, *Hurriyah al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islam*, Dar al-Fikr al-Islami: al-Qahirah, tt, hlm. 22-25. Lihat juga: Jamāl al-Banā, *Nahwa Fiqh Jadid 2: al-Sunnah Wa Dauruha fī al-Fiqh*, al-Qahirah: Dār al-Fikr al-Islāmy, 1995.

mengecam orang yang murtad. Orang murtad itu diperdaya setan,¹⁰ orang murtad itu meninggal dalam kekafiran,¹¹ dan orang murtad akan diganti dengan adanya kehadiran suatu kaum yang mengasihi Allah dan Allah pun mengasihi mereka.¹² Jika diambil makna apa adanya dari ayat-ayat tersebut tanpa memberikan interpretasi lain akan dengan mudah meneguhkan gagasan Islam yang komunalistik; memberi rasa menghormati atas pilihan orang lain dan tidak menyalahkan pilihan orang lain dalam beragama.

Terlepas dari ada atau tidaknya sanksi hukum bagi yang murtad, yang jelas mengaplikasikan hukum bukan oleh penguasa (*waliy al-amr*), selain dipermasalahkan legalitas eksekutornya juga dalam beberapa kasus seperti hukum pancung di Arab Saudi dianggap melanggar hak asasi manusia. Sementara itu, konsepsi HAM itu sendiri, masih dipersoalkan dan terjadi ketidaksepahaman di antara para pemikir muslim. Dalam posisi seperti itu, dapat dikatakan bahwa hukum Islam sedang menghadapi *cultural shock* karena harus dilakukan oleh subyek hukum yang berada di tengah sistem non-Islam. Pada sisi lain, hukum Islam menghadapi *epistemological panics* yang muncul dari benturan keyakinan dan pola pikir tradisional dengan kecenderungan pemikiran yang mengutamakan hak asasi manusia. Kedua masalah ini, telah melahirkan gagasan “Islam Progresif” atau “Ijtihad Progresif”¹³ yang mengajukan enam karakteristik “perubahan”¹⁴.

Pertama, mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan kebutuhan masyarakat muslim saat ini. *Kedua*, mendukung perlunya *fresh* ijtihad (ijtihad baru) dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer. *Ketiga*, mengombinasikan kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran Barat modern. *Keempat*, secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial (baik dalam ranah intelektual, moral, hukum,

¹⁰ Lihat: QS. Muḥammad, 47: 25.

¹¹ Lihat: QS. al-Baqarah, 2: 217.

¹² Lihat: QS. al-Maidah, 45: 54.

¹³ Lihat Omar Safi (ed.) “Introduction” dalam *Progresif Muslims; On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003. Kelompok ini mengupayakan Islam agar dapat menjawab permasalahan hidup individu Muslim di mana pun dan kapan pun ia hidup.

¹⁴ Omar Safi (ed), *Ibid*, hlm. 150-151

ekonomi, atau teknologi) harus direfleksikan dalam hukum Islam. *Kelima*, tidak mengikatkan diri pada dogma, madzhab hukum atau teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya. *Kelima*, menitiktekanan pemikiran pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM, dan relasi yang harmonis antara muslim dan non Muslim.

Para pemikir muslim menganggap bahwa pemikiran tentang hak asasi manusia mesti ada *antecedent*-nya dalam terma *haq-huqūq*. Penjelasan dan pembatasan pengertian serta ruang lingkup *dilālah*-nya serta mengungkap asal-usul dan sumbernya. Langkah ini dianggap sebagai upaya untuk membangun fondasi bagi pemikiran tentang hak asasi manusia dalam Islam. Syariat Islam adalah syariat yang mencetuskan konsep hak-hak secara komprehensif yang berorientasi pada kemaslahatan hidup manusia duniawi dan ukhrawi, baik individu maupun kolektif. Karena itu, baik fikih Islam sebagai produk penalaran ulama terhadap syariat maupun *qānun*, *qadhā`* atau *fatwa* sebagai produk terapannya, semuanya harus berorientasi kepada kemaslahatan yang menjadi tujuan syari'at di atas. Point inilah yang tidak ditemukan dalam perundang-undangan tentang Hak Asasi Manusia.

Konsep Islam tentang hak sebenarnya mendahului konsep hak dalam HAM yang sampai saat ini terus-menerus dikampanyekan oleh media-media Barat yang realisasinya seringkali menerapkan standar ganda.¹⁵ Namun demikian masih ada kerumitan ketika harus merumuskan konsep hak dalam Hukum Islam di atas kerangka hak asasi manusia yang antroposentris. Hak asasi manusia, dalam pandangan HAM, adalah hak khusus yang bersifat bawaan yang diperoleh manusia, sedangkan dalam perspektif Islam semua hak milik Allah, meskipun dinamai “hak hamba” atau “hak manusia” tapi statusnya dikembalikan kepada Allah. Dalam hal ini, al-Syathibī menegaskan, bahwa: ”Segala sesuatu yang berasal dari Allah adalah milik-Nya; segala Sesuatu yang menjadi milik hamba maka statusnya dikembalikan kepada Allah, terutama karena didalamnya terdapat hak Allah. Dalam konteks keberadaan hak hamba sebagai bagian dari hak-hak Allah maka

¹⁵ Hal itu terlihat dalam bentuk diskriminasi terhadap negara-negara berbasis muslim. Sebagai contoh, Palestina baru diakui sebagai negara pengamat, belum diterima sebagai anggota PBB pada akhir tahun 2012. Demikian pula halnya dengan Turki, untuk dapat bergabung dalam persekutuan Eropa (EURO), prosesnya ditunda-tunda dengan berbagai alasan yang tidak rasional.

dapat dikatakan bahwa secara prinsip hukum, “hamba itu tak mempunyai hak”.¹⁶ Dengan demikian, menurut al-Syaṭībī hak terbagi menjadi tiga bagian, yaitu: 1) hak Allah murni; 2) hak bersama tapi hak Allah dominan; dan 3) hak bersama tapi hak hamba dominan.¹⁷

Dalam pernyataan al-Syaṭībī di atas, terkesan tidak adanya hak manusia sebagai individu, melainkan manusia sebagai hamba Tuhan. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Bassam Tibi, bahwa “Islam adalah sebuah sistem kultural yang spesifik yang menjadikan masyarakat sebagai pusat, bukan individu. Sementara itu, konsep hak dalam HAM bersifat antroposentrik-individualistik dalam arti bahwa konsep itu merumuskan klaim-klaim umum suatu individu melawan keseluruhan. Dalam Islam, individu senantiasa dipahami sebagai komponen dari satu keseluruhan.”¹⁸

Perbedaan asumsi mengenai hak ini tampak kemudian pada penolakan beberapa Negara Islam terhadap Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (disingkat DUHAM) pada tanggal 18 Desember 1948. Arab Saudi, Siria, Irak, Pakistan, dan Afghanistan saat itu menolak DUHAM, terutama hak yang menjamin peralihan agama. Dunia Islam saat itu menganggap HAM sebagai “produk sekularisme dan liberalisme Barat”. Sebagai perlawanan dunia Islam merumuskan Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia Islam (disingkat DUHAMIS) pada tanggal 19 September 1981. Pada pendahuluan DUHAMIS itu, Saleh Azzam menegaskan bahwa Hak-hak asasi manusia dalam Islam bukanlah pemberian seorang raja atau penguasa, juga bukan keputusan suatu kekuasaan lokal atau suatu organisasi internasional, melainkan merupakan hak-hak yang diwajibkan berkat asal-usul ilahiahnya, tak ada satupun dari hak-hak ini yang dapat dicoret, dihapus, atau disingkirkan”.¹⁹

¹⁶ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Ṣāṭībī. 1975. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Tahqiq: Abd Allah Dāraz. Kairo: Maktabah al-Tijāriyah al-Kubra, juz 2, hlm. 316.

¹⁷ Ibid, juz: 2, hlm. 539.

¹⁸ Bassam Tibi, dalam F. Budhi Hardiman, *Hak-Hak Asasi Manusia, Polemik dengan Budaya dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 2012, hlm.54.

¹⁹ Ibid, hlm. 54.

Namun tetap saja argumen ini dianggap sebagai berbau syariat, dan yang berbau syariat tidak menunjukkan universalitas. Bagi non muslim atau para sekularis, batas syari'ah yang dibangun tersebut mengubah kebebasan menjadi ketidakbebasan. Hak-hak yang dijamin di dalam DUHAMIS tidak diturunkan dari konsep sentral tentang martabat manusia, melainkan hanya menyinggungnya di pinggirannya saja. Dengan mudah diperoleh suatu kesan bahwa DUHAMIS hanya mencoba mengharmonisasikan secara *apologetic catalog* HAM dari PBB dengan syariat. Syariat dijadikan sebagai tolok ukur untuk penilaian hak-hak manakah yang dapat diterima oleh Islam dan mana yang tidak dapat diterima”²⁰.

Merujuk pada Al-Ṣaṭhibī memang terlihat bahwa pelindung dalam syariat Islam adalah *al-Haqq* yang tiada lain adalah nama Allah yang selalu memantau hak-hak hamba-hamba-Nya. Sebagai pelindung hak, Allah memerintahkan agar hambanya berpegang teguh pada hak yang merupakan perlindungan umum bagi setiap manusia, sebagaimana memerintahkan untuk bersabar di jalan *haqq* sebagai benteng perlindungan kemanusiaan.²¹ Namun persoalannya di sini adalah benarkah ketika perlindungan kemanusiaan merujuk pada syariat maka akan menyempitkan universalitas hak manusia?

Konsepsi Islam tentang hak bertitik tolak dari sudut pandang sosial-kolektif, yang mengikat hak baik hak pribadi maupun hak orang lain dengan dua ketentuan umum (1) Memelihara maksud dari syariat; dan (2) Menjaga hak orang lain baik secara individual maupun kolektif. Dua ketentuan ini perlu diakomodasi sesuai dengan isyarat al-Ṣaṭibī, Adapun adat maka termasuk hak Allah untuk melihatnya secara umum sehingga seseorang atau kelompok tak diperkenankan mengharamkan segala sesuatu yang dihalalkan Allah.²²

Allah SWT adalah pemilik hak yang sebenarnya atas individu dalam masalah adat yang bersifat *darūrī* seperti jiwa, keturunan, akal, dan harta. Dikatakan demikian karena hak pada asalnya bukan murni miliknya sendiri tapi me-

²⁰ Ibid, hlm. 55.

²¹ Lihat: QS. al-Ashri, 103: 1-3

²² Lihat: QS. al-A'rāf, 7: 32

ngandung hak Allah.²³ Berdasarkan pada konsep hak ini maka menghilangkan nyawa tanpa maksud *syara'* tertentu merupakan perkara yang diharamkan dimana individu dilarang untuk menggugurkannya. Karena dalam nyawa ini terdapat hak Allah yang tak dapat digugurkan. Sejalan dengan hal ini maka manusia dilarang menjerumuskan dirinya pada kecelakaan atau menghancurkan salah satu anggota badannya atas dasar kebebasan dalam berekspresi sebagai bagian dari haknya.

Dalam Islam konsep hak diturunkan untuk merealisasikan ajaran tidak melanggar hak orang lain. Dengan ungkapan lain bahwa kemaslahatan yang digapai oleh hak mesti diselaraskan dengan perbuatan yang paling diprioritaskan. Dengan konsep keprioritasan ini maka hak khusus tak boleh mengganggu hak umum. Yakni kemaslahatan individual terikat dengan kemaslahatan umum. Karena manusia dengan masyarakat mempunyai pertalian yang erat sehingga jika dua kemaslahatan bentrok antara masalah individu dengan masalah umum maka kemaslahatan umum didahulukan jika dua kemaslahatan tersebut tak mampu dikompromikan.²⁴

Sementara itu, di madzhab Hanafi -- yang semula tidak pernah menyoal kategorisasi hak Allah dan hak hamba dalam kategorisasi perbuatan hukum -- justru sebaliknya mengakui hak hamba secara murni. Berbeda dengan apa yang dikemukakan al-Şyaţibî di atas. Dengan demikian, perbuatan hukum yang menjadi objek hak dan kewajiban, jika ditinjau dari segi kepemilikannya, menurut fuqaha Hanāfiyyah terbagi menjadi empat kategori,²⁵ yaitu: 1) hak Allah murni; 2) hak hamba (manusia) murni; 3) Hak bersama tetapi hak Allah lebih dominan; dan 4) hak bersama, tetapi hak manusia lebih dominan. Tidak ada kategori hak Allah dan hak hamba yang kadarnya setara.

²³ Lihat: QS. al-Dzariyat, 51: 56.

²⁴ Kaidah: *Iḍā Ta'aradhah al-Maṣlahatāni wa Ta'aẓar Jam'uhumā fa in 'Ulima Raj-han Ihdahumā Qudima.* ".Lihat: `Izz al-Dīn ibn `Abd al-Salām, *Qawaid al-Aḥkām fi Maṣālih al-Anām*, Editor: Thaha `Abd al-Ra`uf, al-Qahirah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1991, juz 1, hlm. 60.

²⁵ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl Abū Bakr al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Bayrut: Dār al-Ma`rifah, 1372, Editor: Abū al-Wafa al-Afghani, juz II, hlm. 289. Lihat juga: *Kasyf al-Asrār*, juz: 4, hlm. 134.

Selain itu, dalam madzhab Hanafi perbuatan-perbuatan yang dikategorikan sebagai hak Allah murni terbagi ke dalam tiga bagian.²⁶ *Pertama*, Ibadah mahdah merupakan hak Allah yang tidak berkaitan dengan sebab-sebab yang dilarang (*mahzurāt*), sebab pada dasarnya ibadah disyariatkan untuk memperoleh pahala dan derajat. *Kedua*, sanksi murni (*‘uqūbah mahdah*) yang berkaitan dengan sebab-sebab yang dilarang karena sanksi disyari’atkan untuk mencegah perbuatan yang tercela. *Ketiga*, kafarat merupakan hak Allah yang berada di antara ibadah dan *uqūbah*. Kafarat mengandung konsep ibadah karena disandarkan pada hal yang diperintahkan dan memuat konsep *‘uqūbah* juga karena disandarkan pada hal-hal yang dilarang. Selanjutnya, ketiga bagian hak Allah murni tersebut, dipilah-pilah lagi menjadi 8 sub kategori²⁷, yaitu: 1) Ibadah murni; 2) Ibadah yang mengandung makna *ma`ūnah*; 3) *Ma`ūnah* yang mengandung makna ibadah. 4) *Ma`ūnah* yang mengandung makna sanksi hukum; 5) Hak Allah yang berdiri sendiri; 6) Sanksi sempurna; 7) Sanksi terbatas; dan 8) Kafarat.

Dengan pemilahan di atas, perbuatan-perbuatan hukum yang dikategorikan hak Allah murni tersebut, dalam madzhab Hanafi masih memungkinkan untuk diijtihadi baik di tingkat *istinbāṭi* maupun *taṭbīqī*. Pelaksanaan hak Allah menjadi terbuka, elastis dan fleksibel. Zakat fitrah misalnya, tidak diharuskan berupa makanan pokok, kafarat bisa diberikan kepada seorang miskin secara berulang kali,²⁸ kewajiban haji menjadi gugur disebabkan kematian, jika tidak ada wasiat.²⁹ Lebih jauh lagi, menurut madzhab Hanafi jika hak Allah bersamaan dengan hak hamba, maka hak hamba harus didahulukan. Hak Allah mendapat rukhsah karena ada hak hamba,³⁰ tetapi *‘aẓīmah* lebih utama dari rukhsah manakala *‘aẓīmah* tersebut tidak membahayakan subjek hukum.³¹ Jika hak Allah saja masih ada bagian yang memungkinkan untuk diijtihadi, maka apalagi dalam hak-hak hamba murni

²⁶ ‘Alā` al-Dīn ibn ‘Abd al-Azīz, *Kasyf al-Asrār*, Dār Sa’ādah, juz: 2, hlm. 232.

²⁷ Lihat: Uṣūl al-Sarakhsī, juz: 2, hlm. 290-296; dan Kasyf al-Asrār, juz: 2, hlm. 231.

²⁸ Ibid, juz: 2, hlm. 218.

²⁹ Aḥmad ibn Muḥammad, Abū al-Ḥusain al-Qadūrī, *al-Tajrid*, al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2004, juz:4, hlm. 16.

³⁰ Abū al-Yusr Muḥammad al-Bazawī, 1963. *Kitab Uṣūl al-Dīn*. Ed. Hans Peter Lins. Kairo: ‘Isā Bāb al-Ḥalabī. 1963, hlm. 140.

³¹ Lihat: *Kasyf al-Asrār*, juz: 2, hlm. 320.

yang, tidak diakui dalam kategori al-Ṣatibī di atas. Dalam hak-hak hamba murni inilah, istihsan banyak dilakukan di madzhab Hanafi. Bahkan “satu perintah” jika berkaitan dengan hak-hak hamba yang tampak dalam perbuatan Nabi, maka perintah tersebut tidak serta merta menunjuk pada hukum wajib.³²

Selain isu demokrasi dan HAM sebagai yang diuraikan di atas, hukum Islam secara umum dihadapkan pula pada isu lingkungan hidup. Kehidupan manusia dalam berbagai aspeknya senantiasa mengalami perubahan-perubahan. Demikian pula alam yang menjadi tempat dan lingkungan hidupnya, sehingga kehidupan manusia berjalan secara dinamis. Itulah sebabnya, perubahan sosial dan perubahan alam merupakan suatu hal pasti terjadi.³³

Manusia dan alam yang menjadi lingkungan hidupnya memiliki hubungan timbal balik, karena manusia pun secara fisik-biologis masih bagian dari alam. Aktifitas manusia memengaruhi lingkungan demikian pula sebaliknya, pada saat yang sama manusia pun dipengaruhi oleh lingkungannya. Hal itu berlangsung antara manusia (individual-komunal) dan lingkungan alamnya, baik lingkungan alami (*natural environment*) maupun lingkungan yang dibuat oleh manusia (*man-made environment*).

Sejak satu abad yang lalu, dalam kurun yang singkat keseimbangan antara kedua bentuk lingkungan tersebut, tengah mengalami gangguan (*out of balance*); secara fundamental mengalami konflik (*potentially in deep conflict*). Pada fase inilah dianggap sebagai fase awal krisis lingkungan, di mana manusia menjadi pelaku sekaligus korbannya. Masalah krisis lingkungan terus tumbuh-berkembang sedemikian rupa, baik di tingkat regional maupun global sehingga tidak ada tempat di planet bumi ini yang terbebas dari gangguan dan ancamannya. Setiap kebijakan lingkungan yang diambil oleh siapapun, kapan dan di manapun akan memengaruhi manusia yang hidup saat ini dan menjangkau setiap anak manusia yang terlahir kemudian.

³² Ibid, hlm. 121.

³³ Menurut para sosiolog, terdapat beberapa faktor penentu (determinan) yang menyebabkan perubahan dalam kehidupan manusia, antara lain: lingkungan fisik, lingkungan budaya, kepribadian yang dominan, populasi, teknologi, kekuasaan, ekonomi, ideologi dan sebagainya. Lihat: Gunter W. Remling. 1976. "*Social Change*" in *Basic Sociologi; an Introduction to the Study of society*. New Jersey: A-L. Adzw & Co. 1976, p. 364.

Masalah lingkungan tidak hanya merupakan masalah ilmu, teknologi ataupun ekonomi, melainkan lebih dari itu menyangkut masalah prinsip dan pandangan hidup. Secara filosofis dengan memerhatikan gejala-gejalanya secara mendasar. Dalam hal ini cara pandang manusia terhadap dengan orang lain, alam, dan lingkungannya dapat dianalisis berdasarkan ekosistem yang mengarahkannya pada persoalan yang lingkungan yang dihadapinya. Cara pandang manusia terhadap alam (*man's concept of nature*) yang dianggapnya sebagai objek yang dikuasai dan dimanfaatkan. *Word view* antroposentrik tersebut hanya berlandaskan ilmu pengetahuan dan teknologi semata, yang terbukti tidak mampu memecahkan permasalahan lingkungan sebelum diperoleh dasar keagamaan yang memperbaiki cara pandang tersebut. Akar kekeliruannya berpangkal pada kesalahan cara pandang yang berdasarkan agama yang dianut dan untuk memecahkannya juga dengan menggali dasar-dasar keagamaan.

Masalah lingkungan yang dianalisis dengan adanya perubahan sosial dan gejala sosial, secara umum dapat pula terkait dengan masalah kependudukan, keterbatasan sumber daya alam dan masalah pencemaran. Namun demikian perubahan gaya hidup (*life style*) telah dianggap hal yang lebih besar pengaruhnya daripada perubahan perilaku sosial yang memengaruhi *lifestyle* seseorang. Karena itu prasyarat kelangsungan hidup manusia adalah transformasi cara hidup yang dianutnya.

Pemikiran hukum Islam yang lazim disebut dengan *ijtihad*, baik *istinbāḥ* (interpretasi) maupun *taṭbīq* (aplikasi) pada hakikatnya adalah respon terhadap tuntutan perubahan yang terjadi, melalui seperangkat metodologi dengan menempatkan al-Kitab dan al-Sunnah sebagai sumber rujukan utamanya. Segala bentuk pemikiran atau ketentuan hukum harus senantiasa dapat dikembalikan kepada kedua sumber tersebut melalui penalaran yang cerdas terutama dalam masalah-masalah yang sama sekali baru. Jika tidak bisa dikembalikan kepada kedua sumber itu, baik langsung atau tidak, maka produk pemikiran tersebut dengan sendirinya dianggap tidak memiliki legitimasi.

Dengan demikian antara *ijtihad* di satu pihak dengan perubahan sosial di lain pihak terdapat suatu hubungan kausal. *Ijtihad* langsung atau tidak, sangat

dipengaruhi bahkan dibentuk oleh perubahan-perubahan yang terjadi dalam kehidupan manusia pada satu ruang dan waktu tertentu. Sebaliknya perubahan-perubahan yang terjadi harus mendapat arahan dari hukum sehingga sejalan dengan tuntutan kebutuhan hidup manusia.

Realitas alam yang senantiasa mengalami perubahan, pada saat fikih – ushul fikih ini dirumuskan oleh para ulama, relatif belum mencapai tingkat krisis seperti yang terjadi saat ini. Karena itu alam belum menjadi objek perhatian dan pemikiran ulama, sehingga wajarlah bila dalam rumusan fikih- ushul fikih, hanya menje-laskan hubungan manusia dengan Allah dan hubungan manusia dengan sesamanya. Hubungan manusia dengan alam, sebagai satu kesatuan ekosistem tidak tersentuh dan menjadi bagian dari fiqh Islam³⁴. Hal ini berarti, bahwa fikih- ushul fikih belum merepresentasikan universalitas dan komprehensivitas (*kāffah*) Islam sebagai syari`ah Allah *rabb al-`ālamīn* yang akan melahirkan kebaikan bagi seluruh alam (*rahmah li al-`ālamīn*).

Di sisi lain, fikih-ushul fikih tersebut, dibangun di atas paradigma ilmu pengetahuan yang terbatas, sejalan dengan watak segala yang ada, berikut kebenaran-kebenaran semesta dan kaidah-kaidah sosial yang berlaku pada saat itu. Sementara paradigma ilmu pengetahuan saat ini sudah sedemikian terbuka. Karena ilmu dan teknologi senantiasa berkembang, terutama selama dua abad terakhir³⁵, kehidupan manusia berubah begitu cepat. Menurut Amin Abdullah, dengan adanya penemuan dan penerapan pengetahuan baru (*discovery and invention*), seperti sistem pengolahan data, teknologi transportasi dan komunikasi yang canggih, perubahan sosial dan dinamika kehidupan manusia mengalami akselerasi dan akan merambah ke segala wilayah kehidupan, serta merembes ke relung-relung pemikiran dan pandangan keagamaan. Tidak saja keberadaan dunia

³⁴ Sekalipun dalam fiqh Mu`amalah, harta (hewan, tumbuhan, tanah atau benda-benda yang lainnya) menjadi pokok bahasannya, tetapi pembahasannya itu masih bersifat ekonomis, bukan ekologis.

³⁵ Dinyatakan oleh para ahli, bahwa selama kurun waktu 200 tahun terakhir, perkembangan ilmu pengetahuan dalam berbagai disiplin dan spesialisanya, jauh lebih cepat daripada akumulasi ilmu pengetahuan yang diperoleh dan dihimpun manusia selama lebih dari 2000 tahun sebelumnya, baik ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial maupun ilmu-ilmu humaniora.

fisik-material, tetapi juga sekaligus mencari format baru mentalitas dan cara pandang manusia.³⁶

Sebagai konsekuensi dari semuanya itu, akan bermunculan persoalan-persolan baru yang semakin kompleks, bahkan mungkin belum teragendakan dalam kesadaran kolektif umat manusia, apalagi tersentuh oleh konsep dan pemikiran hukum Islam masa lalu. Sehingga bila tidak cepat diantisipasi dan dicarikan arah yang tepat, hukum Islam dikhawatirkan akan mengalami *crisis of relevance*. Akibatnya, banyak persoalan yang muncul dan berkembang saat ini, sudah berada diluar ruang lingkup kajian fiqh Islam. Padahal Keberhasilan Rasulullah SAW dalam melaksanakan tugas risalahnya -- melakukan transformasi sosial-budaya -- tidak saja disebabkan karena risalahnya itu bersumber pada wahyu Allah, melainkan juga juga karena kemampuan Rasulullah dalam menampilkan risalahnya itu mampu dan berhasil menjawab masalah-masalah yang dihadapi ummat manusia, khususnya dunia Arab saat itu, sehingga dalam tempo yang relatif singkat, kurang dari 23 tahun Rasulullah berhasil melakukan transformasi sosial-budaya.

B. Rumusan Masalah Penelitian

Bertolak dari latar belakang di atas, tampak permasalahan yang menarik untuk dilakukan penelitian lebih dalam lagi. Di satu pihak, kategorisasi hak Allah dan hak hamba yang diformulasikan oleh madzhab-madzhab *ahl al-ḥadīts* cenderung bersifat *theosentris*. Selanjutnya apa yang dikategorikan sebagai hak-hak Allah itu bersifat *ta`abbudī*; bukan wilayah ijtihad. Di lain pihak, madzhab Hanafi (*ahl al-ra`yī*) – yang semula tidak menyoal kategorisasi kedua hak – mengakui hak murni manusia (hak hamba) dan hak Allah sekalipun, masih sedikit terbuka untuk diijtihadi. Sementara itu, konsep hak dalam formulasi HAM yang bersifat antroposentrik-individualistik, menuduh bahwa konsep hak yang dideduksi dari syariah membatasi universalitas hak-hak kemanusiaan.

³⁶ M. Amin `Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?* Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996, hlm. 6.

Ketiga konsep hak dalam masing-masing formulasinya di atas, memposisikan alam dan lingkungan hanya sebagai objek hak semata. Keseluruhan konsep dan formulasi di atas, perlu dikritisi, diklarifikasi dan dikaji lebih dalam lagi, kemudian direstrukturisasi untuk merespon berbagai isu yang berkembang baik dalam skala dan dimensi global maupun nasional. Dengan demikian, masalah pokok yang sekaligus menjadi fokus penelitian ini adalah: “Bagaimana relasi hak Allah dan hak hamba dalam madzhab Hanafi serta peluang implementasinya terhadap pembentukan Sistem Hukum di Indonesia?”

Berdasarkan masalah pokok di atas, maka diturunkan lagi beberapa pertanyaan penelitian sebagai berikut:

- 1) Bagaimana paradigma pemikiran yang mendasari madzhab Hanafi dalam memformulasikan hak Allah dan hak hamba ?
- 2) Bagaimana implikasi kedua kategorisasi hak di atas terhadap penafsiran hukum dan penerapannya dalam madzhab Hanafi ?
- 3) Mengapa formulasi konsep kedua hak di atas, harus direstrukturisasi bilamana diimplementasi dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia ?

Untuk lebih memperjelas lagi fokus masalah yang menjadi objek penelitian ini, perlu dirumuskan terlebih dahulu definisi kerja dari kata-kata kunci yang terkandung dalam masalah penelitian di atas. Adapun kata-kata kunci yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. **Relasi**, yang dimaksud dengan relasi dalam penelitian ini adalah hubungan (keterkaitan) antara kategorisasi hak Allah dan hak hamba dengan penafsiran (*istinbāt al-aḥkam*) dan penerapan hukum (*taṭbīq al-aḥkam*). Apakah kedua kategori tadi berimplikasi atau tidak pada metode *istinbāt (qawāid uṣūliyah)*, produk *istinbāt* (fikih atau pendapat-pendapat hukum),
2. **Hak Allah** dan **hak hamba**, yang dimaksud dengan hak Allah dan hak hamba dalam penelitian ini adalah kategorisasi perbuatan hukum. Jika motif atau tujuan dari perbuatan hukum tersebut untuk mengangungkan dan mendekatkan diri kepada Allah atau tujuan dari perbuatan hukum tersebut untuk kepentingan manusia yang bersifat universal maka perbuatan-perbuatan hukum tersebut

dikategorikanlah sebagai hak Allah. Sebaliknya jika tujuan dari perbuatan-perbuatan hukum itu hanya menyangkut kepentingan pribadi perseorangan, maka perbuatan-perbuatan hukum tersebut dikategorikanlah sebagai hak hamba atau hak manusia.

3. **Hukum Islam**, yang dimaksud dengan hukum Islam dalam penelitian disertasi ini dikonsepsikan dalam tiga level yakni: 1) syari`ah yang merupakan sumber dan dalil hukum; 2) Fikih yang merupakan produk penalaran (*istinbāt*) mujtahid (*fuqaha*) terhadap syari`ah; dan 3) *Qānun*, *Qadha* dan *Fatwa* yang merupakan produk hukum terapan (*tabīq*) dari fikih.
4. **Implementasi**, yang dimaksud implementasi dalam penelitian disertasi ini adalah penerapan (penjabaran dan pengejawantahan) sesuatu melalui tahapan prosedural yang berlaku dalam satu sistem tertentu.
5. **Sistem Hukum**, yang dimaksud dengan sistem hukum dalam penelitian disertasi ini adalah satu kesatuan dari berbagai komponen dan elemen hukum yang satu sama lain saling berhubungan secara fungsional yang berlaku dalam satu negara tertentu. Hukum Islam sudah diakui eksistensinya sebagai salah satu sistem hukum di Indonesia, disamping hukum adat, hukum Eropa kontenental (*civil law*), dan hukum Barat modern (Eropa Barat dan *Anglo Saxon*) sudah diakui sebagai sub-Sistem Hukum Nasional Indonesia.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Penelitian disertasi ini bertujuan untuk:

- a) memahami dan menganalisis paradigma pemikiran hukum dan formulasi hak Allah dan hak hamba dalam madzhab Hanafi;
- b) membuktikan adanya implikasi dari kategorisasi hak Allah dan hak hamba terhadap penafsiran hukum dan penerapannya dalam madzhab Hanafi; dan
- c) merumuskan formulasi hak Allah dan hak hamba dalam struktur yang baru dan menemukan peluang implementasinya dalam pembentukan Sistem Hukum di Indonesia.

2. Kegunaan Penelitian

a. Kegunaan Teoretis

Secara teoretis, hasil penelitian ini diharapkan menjadi acuan bagi peneliti berikutnya dan dijadikan kajian bagi para akademisi di bidang kajian Fiqih-Ushul Fiqih dalam upaya meningkatkan kreativitas berpikir menggali khazanah keilmuan Islam klasik untuk menjawab beberapa isu-isu kontemporer. Kegunaan penelitian ini dan penelitian lainnya diharapkan mampu memformulasikan suatu teori sebagai pembeda penelitian dan pengembangannya di dunia akademis khususnya kajian keislaman.

b. Kegunaan Praktis

Secara praktis, penelitian ini bermanfaat bagi para akademisi dalam bidang kajian Fiqih-Ushul Fiqih yang biasanya kesulitan mendapat penjelasan seputar relasi hak Allah dan hak hamba. Selain itu, hasil penelitian ini diharapkan memberi manfaat bagi para pengambil kebijakan dan pengambil keputusan seperti para hakim agama dan para mufti dalam memahami perbedaan antara jenis-jenis hak dalam hukum Islam sehingga terwujud keputusan, perundang-undangan, rumusan fiqih atau fatwa yang berkeadilan.

