



UNIVERSITAS INDONESIA

**KONSEP KEADILAN DALAM PANDANGAN M.H. KAMALI:
SUATU TINJAUAN FILSAFAT HUKUM ISLAM**

SKRIPSI

**GILANG RAMADHAN
0606091552**

**FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA
PROGRAM STUDI ILMU FILSAFAT
DEPOK
JULI 2011**



UNIVERSITAS INDONESIA

**KONSEP KEADILAN DALAM PANDANGAN M.H. KAMALI:
SUATU TINJAUAN FILSAFAT HUKUM ISLAM**

SKRIPSI

**Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar
Sarjana Hunaniora pada Program Studi Ilmu Filsafat**

**GILANG RAMADHAN
0606091552**

**FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA
PROGRAM STUDI ILMU FILSAFAT
DEPOK
JULI 2011**

SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Saya yang bertanda tangan di bawah ini dengan sebenarnya menyatakan bahwa skripsi ini saya susun tanpa tindakan plagiarisme sesuai dengan peraturan yang berlaku di Universitas Indonesia.

Jika di kemudian hari ternyata saya melakukan tindakan Plagiarisme, saya akan bertanggung jawab sepenuhnya dan menerima sanksi yang dijatuhkan oleh Universitas Indonesia kepada saya.

Depok, 5 Juli 2011



Gilang Ramadhan

HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

**Skripsi ini adalah hasil karya saya sendiri,
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk
telah saya nyatakan dengan benar.**

Nama : Gilang Ramadhan

NPM : 0606091552

Tanda Tangan :



Tanggal : 5 Juli 2011



HALAMAN PENGESAHAN

Skripsi ini diajukan oleh

Nama : Gilang Ramadhan

NPM : 0606091552

Program Studi : Ilmu Filsafat

Judul Skripsi : Konsep Keadilan dalam Pandangan M.H. Kamali: Suatu Tinjauan Filsafat Hukum Islam

telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Sarjana Humaniora pada Program Studi Ilmu Filsafat Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia.

DEWAN PENGUJI

Pembimbing : Mohamad Fuad Abdillah, M.Hum (.....)

Penguji : Dr. Naupal (.....)

Penguji : Siti Rohmah Soekarba, M.Hum (.....)

Ditetapkan di : Depok

Tanggal : 5 Juli 2011

oleh

Dekan
Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya
Universitas Indonesia



Dr. Bambang Wibawarta
NIP.196510231990031002

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, akhirnya skripsi ini rampung juga. Skripsi ini dibuat dalam pada masa paling romantis dalam hidup saya. Sebuah periode ketika susah-senang, lapar-kenyang hadir secara bergantian, namun tak jarang mereka hadir secara bergerombol dalam hidup saya. Pada masa seperti ini, rasanya tiada yang lebih romantis daripada menulis problem keadilan. Tidak ada pretensi untuk mempresentasikan kerumitan dalam skripsi ini, yang ada hanya upaya untuk mengangkat keadilan dalam formatnya yang representatif-pada tarikan nafas yang sama-komprehensif.

Saya ingin berterima kaih kepada: Allah SWT -sungguh, tiada tuhan selain engkau- keluarga, terutama mama atas sikapnya terhadap hidup yang sungguh romantis, teman-teman kampus, menteng, sekolah, dan di seluruh dunia di manapun kalian berada. Semoga Allah membalas kebaikan kalian. *Wallahu'alam bi shawab.*

Depok, 5 Juli 2011
Gilang Ramadhan

HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai civitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Gilang Ramadhan
NPM : 0606091552
Program Studi : Ilmu Filsafat
Departemen : Filsafat
Fakultas : Ilmu Pengetahuan Budaya
Jenis Karya : Skripsi

demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneksklusif (*Non-exclusive Royalty-Free Right*)** atas karya ilmiah saya yang berjudul:

Konsep Keadilan dalam Pandangan M.H. Kamali:
Suatu Tinjauan Filsafat Hukum Islam

Dengan Hak Bebas Royalti Noneksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia-formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat, dan memublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di: Depok
Pada Tanggal: 5 Juli 2011
Yang Menyatakan



(Gilang Ramadhan)

ABSTRAK

Nama : Gilang Ramadhan
Program Studi : Ilmu Filsafat
Judul : Konsep Keadilan dalam Pandangan M.H. Kamali: Suatu Tinjauan Filsafat Hukum Islam

Hukum hanya diucapkan ketika ia bernafaskan keadilan. Ketika hukum tidak merekognisi keadilan, ia kehilangan substansinya. Dalam kondisi ini, hukum tidak memiliki alasan untuk diucapkan, apalagi diperdebatkan. Hukum hanya diucapkan untuk supremasi kehidupan, agama, harta, akal, dan keluarga. Lantas, hukum macam apa yang menjaga lima hal esensial ini? Jawabannya adalah hukum Islam, hukum Islam dalam pengertiannya yang sesungguhnya.

Kata kunci: hukum, keadilan, kehidupan, agama, harta, akal, keluarga, Islam

ABSTRACT

Name : Gilang Ramadhan
Study Program: Philosophy
Title : Justice Conception in M.H. Kamali's Thought: An Inquiry on Islamic Legal Philosophy

Law is only spell in the name of justice. When law does not recognize justice, it was meaningless. In this condition, law has no reason to spell, nor to debate. Law is only spell to supremize life, religion, property, intellect, and family. So, what kind of law that can protect this five essentials? The answer is Islamic law, Islamic law in its truly sense.

Keywords: law, justice, life, religion, property, intellect, family, Islam

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME	ii
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
KATA PENGANTAR	v
HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS	vi
ABSTRAK	vii
ABSTRACT	vii
DAFTAR ISI	viii
BAB 1 PENDAHULUAN	1
1.1. Latar Belakang	1
1.2. Rumusan Masalah	4
1.3. Pernyataan Tesis	4
1.4. Metode Penelitian	5
1.5. Kerangka Teori	5
1.5. Tujuan Penulisan	8
1.6. Sistematika Penulisan	8
BAB 2 KAMALI: RIWAYAT HIDUP, KARYA, DAN PEMIKIRAN YANG MEMPENGARUHINYA	10
2.1. Pengantar	10
2.2. Riwayat Hidup dan Karya	10
2.3. Kamali Sebagai Pemikir di Bidang Hukum Islam	12
2.4. Pemikiran yang Mempengaruhi Kamali	15
2.4.1. <i>Ushul Fiqh</i> Klasik dan Kontemporer	15
2.4.2. Teori Keadilan	17
2.4.2.a. Teori Keadilan Aristoteles	17
2.4.2.b. Teori Keadilan John Rawls	20
2.4.2.c. Teori Keadilan Filsuf Islam Klasik	21
BAB 3 METODOLOGI HUKUM ISLAM DALAM PERSPEKTIF KAMALI	27
3.1. Sumber Pokok Hukum Islam	27
3.1.1. Quran	27
3.1.2. Sunah	30
3.2. Metode Interpretasi	31
3.2.1. Interpretasi Alegoris	32
3.2.2. Kata-Kata “Yang Jelas” dan “Yang Tidak Jelas Maknanya”	32
3.2.3. Kata-Kata “Yang Umum” dan “Yang Khusus”	33
3.2.4. Kata-Kata “Yang Mutlak” dan “Yang Dikualifikasi”	33

3.2.5. Kata-Kata “Yang Harfiah” dan “Yang Metaforis”.....	34
3.3. Persoalan Amandemen	34
3.4. Persoalan Konsensus	36
3.5. Persoalan Analogi	38
3.6. Metodologi Hukum Islam Kamali	39
BAB 4 KEADILAN DALAM PERSPEKTIF KAMALI	42
4.1. Pengertian Keadilan	42
4.1.1. Pengertian Keadilan Menurut Sumber-Sumber Tertulis	42
4.1.2. Pengertian Keadilan Menurut Tokoh-Tokoh Filsafat	45
4.2. Latar Belakang Pemikiran Keadilan Kamali	52
4.2.1. Pengertian dan Prinsip Utilitarianisme Secara Umum	52
4.2.2. Dua Argumen untuk Maksimalisasi Utilitas	53
4.3. Prinsip-Prinsip Keadilan Kamali	59
4.3.1. <i>Maqashid Syari'ah</i>	59
4.3.2. Teori Keadilan Ilahiah	61
4.3.3. Teori Keadilan Sosial	65
BAB 5 PENUTUP	69
5.1. Kesimpulan	69
5.2. Saran	70
DAFTAR PUSTAKA	74

BAB 1 PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang

Evolusi filsafat hukum yang melekat dalam evolusi filsafat secara keseluruhan, berputar di sekitar problema tertentu yang muncul berulang-ulang. Di antara problema ini, yang paling sering menjadi diskursus adalah tentang persoalan keadilan dalam kaitannya dengan hukum. Hal ini dikarenakan hukum atau aturan perundangan harusnya adil, tetapi nyatanya seringkali tidak.

Keadilan hanya bisa dipahami jika ia diposisikan sebagai keadaan yang hendak diwujudkan oleh hukum. Upaya untuk mewujudkan keadilan dalam hukum tersebut merupakan proses yang dinamis yang memakan banyak waktu. Upaya ini seringkali juga didominasi oleh kekuatan-kekuatan yang bertarung dalam kerangka umum tatanan politik untuk mengaktualisasikannya (Friedrich, 2004: 239).

Orang dapat menganggap keadilan sebagai sebuah gagasan atau realitas absolut dan mengasumsikan bahwa pengetahuan dan pemahaman tentangnya hanya didapatkan secara parsial dan melalui upaya filosofis yang sangat sulit. Atau orang dapat menganggap keadilan sebagai hasil dari pandangan umum agama atau filsafat tentang dunia secara umum. Jika begitu, orang dapat mendefinisikan keadilan dalam satu pengertian atau pengertian lain dari pandangan ini. Walhasil diskursus tentang keadilan begitu panjang dalam lintasan sejarah filsafat hukum. Teori-teori hukum alam sejak Sokrates hingga Francois Geny, tetap mempertahankan keadilan sebagai mahkota hukum. Teori hukum alam mengutamakan “*the search for justice*” (Huijbers, 1995: 196).

Terdapat macam-macam teori mengenai keadilan dan masyarakat yang adil. Teori-teori ini menyangkut hak, kebebasan, peluang kekuasaan, pendapatan, dan kemakmuran. Di antara teori-teori itu dapat disebut: teori keadilan Aristoteles dalam bukunya *Nicomachean Ethics* dan teori keadilan sosial John Rawls dalam bukunya *A Theory of Justice*.

Hal ini juga terjadi dalam filsafat hukum Islam. Teori keadilan atau sering juga disebut dengan teori maslahat selalu menjadi topik yang tidak hentinya dikaji

oleh para ahli filsafat hukum Islam. Teori keadilan ini mengemuka saat membahas tentang persoalan tujuan hukum Islam atau yang dalam teori hukum Islam disebut dengan *maqāshid syari'ah*.

Inti dari pemikiran tentang *maqāshid syari'ah* adalah hukum Islam diturunkan Allah untuk kemaslahatan manusia. Kemaslahatan adalah terjaganya agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta manusia dengan adanya hukum Islam. Inilah yang dimaksud dengan keadilan dalam teori hukum Islam, yaitu kondisi ketika hukum Islam menjamin kemaslahatan dengan menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta manusia.

Bahkan persoalan keadilan ini juga masuk dalam ranah teologi, terutama terkait dengan masalah keadilan ilahiah dan tanggung jawab manusia yang memunculkan dua aliran yang saling menegasi, yaitu Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Perbedaan dasar antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah terletak pada pendapat tentang kekuatan akal. Karena Mu'tazilah amat menghargai akal, manusia dapat sampai kepada ajaran dasar dalam agama yaitu adanya tuhan dan apa yang disebut baik serta apa yang disebut jahat manusia. Akal manusia dapat pula mengetahui kewajibannya terhadap tuhan dan kewajibannya untuk berbuat baik dan kewajiban untuk menjauhi perbuatan jahat. Wahyu dalam hal ini datang untuk memperkuat pendapat akal dan untuk member perincian tentang apa yang telah diketahuinya itu. (Nasution, 1986: 42).

Kaum Asy'ariyah sebaliknya, berpendapat bahwa akal tidak begitu berdaya kekuatannya. Akal hanya dapat sampai kepada adanya tuhan. Soal kewajiban manusia kepada tuhan, soal baik dan buruk dan kewajiban berbuat baik serta kewajiban menjauhi kejahatan itu tidak dapat diketahui oleh akal manusia. Hal ini diketahui manusia lewat wahyu yang yang dikirimkan tuhan melalui nabi dan rasul. (Nasution, 1986: 42).

Kalau kaum Mu'tazilah banyak percaya pada kekuatan akal, kaum Asy'ariyah banyak bergantung pada wahyu. Sikap yang dipakai Mu'tazilah ialah mempergunakan akal dan kemudian memberi interpretasi pada teks wahyu sesuai pendapat akal. Kaum Asy'ariyah sebaliknya pergi terlebih dahulu kepada teks wahyu dan kemudian membawa argumentasi-argumentasi rasional untuk teks wahyu itu. Kalau kaum Mu'tazilah banyak memakai interpretasi dalam

memahami teks wahyu, kaum Asy'ariyah banyak berpegang pada arti literal dari teks wahyu. Dengan kata lain, kalau kaum Mu'tazilah membaca yang tersirat dalam teks, kaum Asy'ariyah membaca yang tersurat. (Nasution, 1986: 43).

Kajian tentang hukum Islam dianggap sangat penting dan sakral karena termasuk dari tugas-tugas agama yang datangnya dari Allah. Hukum ini terdiri dari hukum-hukum yang setara mengenai ibadah dan ritual, juga aturan-aturan politik dalam pengertian yang sempit (Schacht, 1964: 1). Kajian ini menjadi lebih menarik ketika wacananya tidak hanya berputar pada hukum Islam-selanjutnya disebut dengan *fiqh*, tetapi masuk ke tataran metodologi hukum Islam-selanjutnya disebut dengan-*ushūl fiqh*.

Minat yang kuat ini datang dari kalangan muslim sendiri atau dari kalangan orientalis. Dari kalangan orientalis misalnya, Joseph Schacht menawarkan konsepnya tentang karakteristik yurisprudensi Islam yang berakar pada karya Christian Snouck Hurgronje (Humphreys, 1991: 214).

Di kalangan muslim sendiri sudah banyak pemikir di bidang *ushūl fiqh* seperti Abu Zahrah, dan Muhammad Khudari Beik. Mereka adalah pemikir kontemporer yang terkenal dalam bidang ini. Pemikir-pemikir *ushūl fiqh* klasik di antaranya adalah Al-Amidi (wafat 1233), Asy-Syatibi (wafat 1388), dan Asy-Syaukani (wafat 1250).

Pemikiran di bidang *ushūl fiqh* membentang dari era klasik hingga kontemporer. Dari rentang waktu ini menyeruak sebuah permasalahan yang sangat mendasar dalam teori hukum Islam. Pemikiran ini hampir seluruhnya dicurahkan semata-mata untuk materi juridis *ushūl fiqh*.

Jika pernah dibahas tentang historisitas di bidang ini, hal itu hanya semacam pengantar dan referensi-referensi insidental pada konteks yang mungkin memerlukan. Para penulis Arab cenderung menjelaskan perkembangan historis *fiqh* terpisah dari *ushūl fiqh* itu sendiri. Hal ini diungkapkan oleh Kamali:

These are all devoted, almost exclusively, to the juridical subject matter of ushūl fiqh, and rarely, if ever, address the historical development of this discipline beyond such introductory and incidental references as the context may require. Arabic writers tend to treat the historical development of jurisprudence separately from the ushūl fiqh itself. (Kamali, 2003: 4)

Sampai di sini penulis berkesimpulan bahwa pemikiran hukum Islam Kamali penting untuk dikaji. Ada dua alasan mengapa penulis menganggap pemikiran hukum Islam Kamali penting untuk dikaji, yaitu:

- a. Kamali menawarkan analisis teks dengan pendekatan integral dan sosio-historis untuk menemukan cita hukum Islam yang ideal, yaitu keadilan.
- b. Kamali menganggap melakukan analisis terhadap realitas kekinian masyarakat untuk menemukan persoalan yang sebenarnya sebagai sebuah keharusan. Penulis menegaskan bahwa kemaslahatan harus difahami dalam ruang lingkup keadilan dalam perspektif Kamali.

1.2. Rumusan Masalah

Permasalahan yang dikemukakan dalam skripsi ini mencakup dua hal utama, yaitu:

- a. Bagaimanakah format metodologi hukum Islam yang ditawarkan Kamali?
- b. Bagaimanakah format keadilan yang digagas oleh Kamali?

Kedua permasalahan yang dikemukakan dalam skripsi ini adalah upaya untuk menganalisis pemikiran Kamali dalam hukum Islam. Perlu ditegaskan bahwa yang dimaksud dengan hukum dalam skripsi ini adalah hukum Islam dalam perspektif Kamali. Adapun pemikiran-pemikiran lain yang ada dalam skripsi ini dibahas sejauh bagaimana pemikiran tersebut mempengaruhi Kamali atau bagaimana Kamali mengomentarkannya bukan mengkritiknya.

1.3. Pernyataan Tesis

Hukum haruslah didasarkan pada sesuatu yang tidak disebut hukum, tetapi lebih mendasar dari hukum, yaitu sebuah sistem nilai yang dengan sadar dianut sebagai keyakinan yang harus diperjuangkan, yaitu keadilan.

1.4. Metode Penelitian

Penulis menggunakan metode penelitian studi literatur untuk mendeskripsikan format hukum Islam dan keadilan yang digagas Kamali, dengan menggunakan buku *Principles of Islamic Jurisprudence* dan beberapa karya Kamali lainnya seperti *Freedom, Equality, and Justice in Islam* dan *Shari'ah Law: An Introduction* sebagai rujukan utama dalam pembuatan skripsi ini.

Selain itu, penulis juga menggunakan beberapa buku dengan tema yang relevan dengan permasalahan yang diangkat dalam skripsi ini sebagai sumber pendukung seperti *Kerangka Epistemologi Hukum Islam* karya Anwar Ahmad, *Dasar-Dasar Ilmu Hukum* karya Chainur Arrasjid, *Filsafat Hukum Perspektif Historis* karya Carl Joachim Friedrich, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah* karya Theo Huijbers, *Paradigma Intelektual Muslim* karya Abdul Munir Mulkhan, *Islamic History: A Framework for Inquiry* karya R. Stephen Humphreys, *Islamic Legal Theory and The Orientalist* karya Syed Abul Hassan Najemee, *History of Philosophy; A Short Introduction* karya Richard Osborne, *A Theory of Justice* karya John Rawls, dan *An Introduction to Islamic Law* karya Joseph Schacht.

1.5. Kerangka Teori

Ada lima teori yang penulis jadikan sebagai pisau analisis untuk membedah permasalahan yang dirumuskan dalam skripsi ini. Teori-teori tersebut adalah teori hukum Islam pada umumnya yang kemudian dimaknai secara berbeda oleh Kamali, teori utilitarianisme, teori *maqāshid syari'ah*, teori keadilan ilahiah, dan teori keadilan sosial yang diadaptasi Kamali untuk melihat permasalahan keadilan.

Teori Hukum Islam

Pada umumnya *ushūl fiqh* dianggap sebagai sesuatu yang mengatasi semua teori hukum Islam. Kamali tidak memberikan batasan yang tegas tentang *ushūl fiqh*, tetapi dari komentarnya terhadap definisi *ushūl fiqh* dapat dipahami batasan *ushūl fiqh* yang ia kehendaki:

Ushūl fiqh, or the roots of Islamic law, expound the indications and methods by which the rules of fiqh are deduced from their sources. These indications are found mainly in the Quran and Sunah, which are the principal sources of the Shari'ah. The rules of fiqh are thus derived from the Qur'an and Sunah in conformity with a body of principles and methods which are collectively known as ushūl fiqh. (Kamali, 2003: 12)

Meskipun metode-metode interpretasi dan deduksi merupakan perhatian utama *ushūl fiqh*, tetapi yang terakhir tidak dipaparkan secara khusus dalam kerangka metodologi. Mengatakan bahwa *ushūl fiqh* merupakan ilmu tentang sumber-sumber dan metodologi hukum adalah tepat dalam pengertian bahwa Quran dan Sunah merupakan sumber hukum dan sekaligus sasaran penerapan metodologi *ushūl fiqh*, namun demikian, Quran dan Sunah sendiri sedikit sekali memuat metodologi, tetapi lebih memberikan indikasi-indikasi dari mana hukum-hukum syariah dapat dideduksi.

Teori Utilitarianisme

Teori utilitarianisme mengasumsikan bahwa tindakan atau kebijaksanaan yang secara moral benar adalah yang menghasilkan kebahagiaan terbesar bagi warga masyarakat. Sehingga yang ditekankan adalah adil bagi mayoritas yang merujuk pada kebaikan umum. Jadi apapun juga keadaannya yang akan bisa menghasilkan kepuasan total maksimal kehendak-kehendak rasional individu (Kymlicka, 2004: 33). Tetapi bagi Kamali, kebaikan adalah rasionalitas, yang mengasumsikan bahwa rencana kehidupan seseorang dianggap rasional jika dan hanya jika rencana itu adalah salah satu rencana yang konsisten dengan prinsip pilihan rasional bila prinsip ini diterapkan pada semua segi yang relevan dengan situasi orang bersangkutan. Rencana itu adalah yang dipilihnya sendiri dengan pertimbangan yang benar-benar rasional, artinya dengan pengetahuan lengkap tentang fakta yang relevan dan setelah mempertimbangkan dengan cermat berbagai konsekuensinya (Kamali, 199: 121). Kebaikan berasal dari ide yang diidealkan. Tetapi Kamali menolak jika kebaikan dirumuskan secara independen, terpisah dari hak, karena prioritas hak adalah kebaikan itu sendiri.

Teori *Maqāshid Syari'ah*

Salah satu konsep penting dan fundamental yang menjadi pokok bahasan dalam filsafat hukum Islam adalah konsep *maqāshid syari'ah* yang menegaskan bahwa fungsi hukum Islam adalah mewujudkan dan memelihara maslahat umat manusia. Konsep ini telah diakui oleh para pemikir dan oleh karena itu mereka memformulasikan suatu premis, “di mana ada maslahat, di sana terdapat hukum Allah.”

Adapun inti dari konsep *maqāshid syari'ah* adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan, atau menarik manfaat dan menolak mudarat. Istilah yang sepadan dengan inti dari *maqāshid syari'ah* tersebut adalah maslahat, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara kepada maslahat (Mas'udi, 1995:61).

Teori Keadilan Ilahiah

Gagasan teori keadilan ilahiah adalah apakah rasio manusia dapat mengetahui baik dan buruk untuk menegakkan keadilan di muka bumi tanpa bergantung pada wahyu atau sebaliknya manusia itu hanya dapat mengetahui baik dan buruk melalui wahyu Allah (Ahmad, 1994: 54).

Teori Keadilan Sosial

Dalam konsepsi keadilannya, Kamali mengaitkan gagasan tentang keadilan ilahiah dengan keadilan sosial. Keadilan ilahiah termanifestasikan dalam keadilan sosial. Penulis berkesimpulan bahwa keadilan sosial adalah transformasi dari keadilan ilahiah dalam kehidupan riil manusia di dunia.

Kamali juga menekankan rasa persudaraan dan saling tolong-menolong antar sesama manusia sebagai basis keadilan. Hal ini bisa kita lihat pada pernyataannya, “...my view about justice is entrenched in human fraternity and cooperation” (Kamali, 1999: 188). Keadilan sosial dalam hal ini adalah kondisi ketika manusia berusaha untuk mewujudkan kesetaraan.

1.6. Tujuan Penulisan

- 1) Skripsi ini adalah analisis teks integral dan analisis sosio-historis yang lebih menekankan pada substansi, yaitu keadilan.
- 2) Ketentuan legal-formal-tekstual yang sah, bagaimanapun, harus menjadi acuan tingkah laku manusia dalam kehidupan bersama, kalau tidak ingin menjadi anarki. Akan tetapi, pada saat yang sama, haruslah disadari sedalam-dalamnya bahwa patokan legal-formal dan tekstual hanyalah merupakan cara bagaimana cita maslahat-keadilan, itu diaktualisasikan dalam kehidupan nyata.
- 3) Menegaskan bahwa ketentuan formal-tekstual, yang bagaimana pun dan datang dari sumber apa pun, haruslah selalu terbuka dan/atau diyakini terbuka untuk, diperbarui sesuai dengan tuntutan maslahat-cita keadilan.

1.7. Sistematika Penulisan

Bab pertama dari skripsi ini, yaitu pendahuluan, akan menguraikan (1) latar belakang pemilihan topik dan penulisan skripsi, (2) rumusan dan ruang lingkup masalah yang dibahas, (3) pernyataan tesis yang mengungkapkan posisi yang penulis ambil dalam membicarakan topik tersebut, (4) kerangka teori yang digunakan untuk menganalisis topik, (5) tujuan penulisan skripsi, serta (6) sistematika penulisan.

Pembahasan pada bab kedua ini akan dimulai dengan riwayat hidup dan karya-karya Kamali. Selanjutnya, akan dibahas konstruksi pemikiran filsafat hukum Islam Kamali. Di dalamnya akan dibahas konsepsinya tentang *ushūl fiqh*, Quran, dan Sunah. Pembahasan pada bab ini dilengkapi dengan kedudukan Kamali dalam filsafat hukum Islam. Pada bagian ini akan dibahas para pemikir yang mempengaruhi pemikiran Kamali, baik dari kalangan Islam maupun Barat, klasik dan kontemporer.

Pada bab ketiga, penulis akan membahas metodologi hukum dalam perspektif Kamali. Pembahasan pada bab ini akan dimulai dengan definisi dan ruang lingkup *ushūl fiqh*. Dilanjutkan dengan pembahasan mengenai Quran dan

Sunah. Kemudian dibahas lima hal yang mencakup metode interpretasi. Selain hal ini, dibahas juga permasalahan dalam metodologi hukum seperti amandemen, konsensus, dan analogi.

Pada bab keempat, penulis akan memaparkan keadilan dalam perspektif Kamali. Di sini hanya akan dibahas keadilan sosial yang merupakan format tranformasi dari keadilan ilahiah dalam kehidupan manusia di dunia. Konsep keadilan ilahiah tidak akan dibahas lagi karena sudah dibahas dalam bab sebelumnya.

Pembahasan pada bab ini akan dimulai dengan pengertian keadilan. Pengertian keadilan di sini akan dibahas lewat sumber-sumber tertulis dan pemikiran tokoh-tokoh filsafat. Selanjutnya dibahas latar belakang pemikiran keadilan Kamali. Di sini akan dibahas pengertian dan prinsip utilitarianisme secara umum. Dilanjutkan dengan pembahasan utilitarianisme Kamali. Bab ini ditutup dengan prinsip-prinsip keadilan Kamali.

Pada bab kelima penulis akan memberikan penutup skripsi ini. Penutup terbagi menjadi dua bagian, yaitu kesimpulan dan saran.

BAB 2

KAMALI: RIWAYAT HIDUP, KARYA, DAN PEMIKIRAN YANG MEMPENGARUHINYA

2.1. Pengantar

Kamali disebut-sebut sebagai cendekiawan besar karena perannya dalam menyajikan hukum Islam kepada publik menawarkan suatu pendekatan baru. Kamali memosisikan hukum Islam sebagai sesuatu yang kompatibel dengan dengan nilai-nilai demokrasi, kesetaraan gender, dan tema-tema lainnya yang menjadi fokus dari diskursus peradaban (Kamali, 2008: vii).

Kecendekiawanan Kamali tercermin dari sikapnya yang toleran. menjadikan pemikirannya progresif inovatif, tidak terjebak pada kebakuan yang membuatnya mampu berkontribusi menjawab masalah-masalah kontemporer secara komprehensif.

Kamali tidak sepenuhnya sepakat dengan subjektivisme teistik, namun ia mendukung doktrin-doktrin objektivisme rasional. Kamali tidak sepenuhnya mengakui konsep hukum yang sudah ada sejak zaman azali dan wahyu sebagai satu-satunya medium untuk mengenali hukum. Hukum dapat dikenali juga melalui penggunaan kemampuan penalaran rasional manusia. Hukum adalah bagian dari susunan alam yang bersifat teratur.

Kamali berpendapat bahwa hukum dapat dikenali oleh manusia tanpa bantuan wahyu. Fungsi wahyu adalah sebagai konfirmasi. Analisis hukum, karena itu bukan analisis teks-teks, tetapi analisis terhadap realitas alam. Bertitik tolak pada prinsip keadilan Allah, golongan ini menyatakan bahwa demi keadilanNya, Allah tidak menghendaki yang buruk, karena itu Dia tidak akan memerintahkan suatu yang mengandung keburukan.

Ia menawarkan gagasannya tentang hukum Islam yang berdasarkan pada *ushūl fiqh* dan *maqāshid syari'ah*. Hal inilah yang membuatnya mampu menjawab masalah-masalah kontemporer.

2.2. Riwayat Hidup dan Karya

Kamali dilahirkan di Afghanistan tahun 1944. Ia adalah guru besar hukum di Universitas Islam Internasional Malaysia sejak 1985. Selain sebagai seorang

guru besar dalam bidang Jurisprudensi dan Hukum Islam, ia juga menjabat sebagai Dekan Institut Internasional Peradaban dan Pemikiran Islam (*International Institute of Islamic Thought and Civilization/ISTAC*), Universitas Islam Internasional, Kuala Lumpur, Malaysia. Ia belajar hukum di Universitas Kabul, tempat ia juga bertindak sebagai asisten profesor di sana, dan sesudah itu menjadi jaksa penuntut umum di Kementerian Kehakiman.

Ia menyelesaikan L.L.M. (master dalam bidang Hukum Latin) dalam konsentrasi hukum perbandingan pada tahun 1992, dan Ph.D. di bidang Hukum Islam di Universitas London pada tahun 1996. Selanjutnya Kamali bekerja di *BBC World Service*. Ia juga bertindak sebagai asisten profesor di Institut Studi Islam, Mc Gill University di Montreal, dan kemudian sebagai anggota Asosiasi Riset Ilmu-Ilmu Sosial dan Perwakilan Riset Kemanusiaan Kanada.

Ia juga merupakan *visiting professor* (guru besar tamu) pada Capital University Columbus, Ohio, tempat ia bertindak sebagai anggota dari tim International Legal Education (Pendidikan Hukum Formal Internasional) tahun 2001. Ia menjadi peserta *Institute for Advanced Study Berlin*, di Jerman, tahun 2000/2001. Ia bertindak sebagai anggota *Constitutional Review Commission Afghanistan*, pada bulan Mei-September 2003 selama periode ia ditetapkan sebagai anggota *Executive Board* (Dewan Eksekutif) dan ketua sementara.

Ia menjadi peserta Institut Internasional Pemikiran Islam, dan sekarang ini sebagai *International Advisory Board* (Anggota Dewan Kepenasehatan Internasional) pada sembilan jurnal akademis yang diterbitkan di Malaysia, Amerika Serikat, Kanada, Kuwait, Pakistan dan India. Kemudian pada bulan Mei dan Juni 2004 ia bertindak sebagai konsultan atas perubahan konstitusional di Maldives. Ia sekarang sebagai penasehat *Securities Commission of Malaysia* (Komisi Pengawas Surat-Surat Berharga/Rahasia Negara Malaysia) (Kamali, 2008: ix).

Di antara karya-karyanya, yang penulis jadikan rujukan dalam penulisan skripsi ini adalah sebagai berikut:

a. *Principles of Islamic Jurisprudence*

Kamali menawarkan kontruksi pemikiran hukumnya dengan berlandaskan kepada *ushūl fiqh* dan *maqāshid syari'ah*. Tawaran-tawaran Kamali pada dasarnya tidak berbeda dengan pemikir-pemikir terdahulu. Dalam membangun kerangka metodologi *ushūl fiqh* Kamali telah memadu pendekatan klasik dan kontemporer yang tersusun secara sistematis, jelas, dan terklasifikasi dengan baik. Adapun pemikirannya dalam hal hukum Islam tergolong substantif-integratif.

b. *Freedom, Equality, and Justice in Islam*

Kamali menyebut kebebasan (*freedom*), kesetaraan (*equality*), dan keadilan (*justice*) sebagai tiga tema peradaban yang harus senantiasa diperhitungkan dalam filsafat hukum. Dalam buku ini Kamali tidak hanya membahasnya lewat kerangka filsafat hukum Islam yang diwakili oleh para pemikir, baik dari era klasik maupun kontemporer, termasuk dirinya, tetapi lewat filsafat hukum Barat seperti filsafat hukum Aristoteles dan teori keadilan John Rawls.

c. *Shari'ah Law*

Banyak pemikir Islam maupun orientalis menganggap hukum Islam adalah jantung dari Islam itu sendiri. Dalam hal ini, Kamali mengambil posisi yang berseberangan dengan mereka. Menurut Kamali, materi hukum hanya menempati bagian kecil dari keseluruhan naskah Quran. Quran sebagian besar berkenaan dengan masalah-masalah keyakinan dan moralitas, rukun agama, dan aneka ragam tema lainnya.

2.3. Kamali Sebagai Pemikir Di Bidang Hukum Islam

Menurut penulis, kita bisa memposisikan Kamali sebagai seorang pemikir atau cendekiawan di bidang hukum Islam. Hal ini didasari oleh beberapa hal. Seperti yang akan penulis paparkan, Kamali mendapat pengaruh yang kuat dari filsafat. Selain itu Kamali tidak menyajikan hukum Islam dalam formatnya yang kaku. Lewat pemikirannya Kamali menyajikan salah satu tema filsafat, yaitu keadilan. Perannya dalam menyajikan hukum Islam yang merekognisi nilai-nilai keadilan patut diapresiasi.

Kamali membedakan hukum itu menjadi empat lapisan, yaitu hukum tekstual, hukum analogi, dan hukum maslahat (Kamali, 2003: 59). Hukum tekstual adalah hukum yang langsung berdasarkan teks tertentu, seperti salat. Hukum analogi adalah hukum hasil perluasan terhadap teks dengan cara memasukkan kasus yang tidak ada teks individualnya. Alasan pembenar dari perluasan dan pemasukan kasus tanpa teks ke dalam kasus teks itu adalah adanya nilai kesamaan antara keduanya yang tercermin dalam kausanya. Jadi, hukum analogi dasar sesungguhnya adalah teks individual juga, contohnya haramnya segala sesuatu yang memabukkan adalah perluasan dari diharamkannya *khamr* (minuman yang memabukkan). Adapun hukum maslahat merupakan perluasan lebih jauh dari teks, namun dasarnya bukanlah teks individual, melainkan teks kolektif, yaitu kumpulan sejumlah teks yang dari padanya disimpulkan prinsip umum hukum. Prinsip umum itulah yang menjadi dasar hukum maslahat, contohnya keterlibatan partai politik Islam dalam kaneah pemilu. Legitimasinya sebagai hukum di sini adalah kesesuaian dengan dan termasuknya ke dalam lingkaran prinsip umum hukum (Kamali, 2003: 61).

Kamali melihat harus ada penyeimbangan antara analisis teks dan analisis realitas masyarakat dalam penalaran dan argumentasi hukum. Kamali menjelaskan bahwa ijtihad hukum bergerak dalam dua arah ke titik yang sama. Arah pertama merupakan analisis tekstual untuk menemukan inti dan kausa hukum. Arah kedua melakukan analisis terhadap kasus untuk menemukan inti permasalahan yang sebenarnya (Kamali, 2003: 47).

Kamali juga menyarankan pendekatan sosio-historis, yaitu mempelajari konteks sosial dan sejarah yang melatarbelakangi lahirnya teks. Ia mengatakan bahwa suatu teks yang berasal dari suatu sumber sejarah dilafazkan secara tercabut dari konteksnya, sehingga pemahaman teks itu semata-mata berdasarkan teks itu sendiri, bisa menyesatkan (Kamali, 2003: 47).

Oleh karena itu, analisis historis terhadap konteks yang melahirkannya mutlak diperlukan (Kamali, 1996: 49). Jadi, garis besar metode ijtihad yang perlu dikembangkan yaitu pola penalaran dan argumentasi hukum yang bergerak dalam dua level, yaitu, analisis teks dan analisis realitas.

Masing-masing level analisis itu mungkin akan memperlihatkan adanya

jarak tertentu antara hukum ideal sebagaimana tertuang dalam teks dengan kenyataan masyarakat dan perkembangan sosial. Jika memang terdapat jarak yang begitu jauh, maka dilakukan usaha pendekatan antara keduanya dengan menyesuaikan hukum ideal tadi sampai batas tertentu dengan perkembangan masyarakat dan sebaliknya melakukan *social engineering* terhadap masyarakat sesuai dengan tuntutan yang dikehendaki oleh hukum itu.

Teks sebagai satu-satunya medium melalui mana hukum dapat dikenali, permasalahannya adalah bahwa teks-teks itu terbatas sementara persoalan hukum berkembang terus-menerus, sehingga teks itu harus diperluas cakupannya agar dapat menampung perkembangan baru.

Wael B. Hallaq menguraikan paradigma metodik *ushūl fiqh* ke dalam paradigma fikih literalistik, utilitarianistik, dan liberalistik-fenomenologik. Dinamakan paradigma literalistik karena dominannya pembahasan tentang teks. *Ar-Risalah* karya Imam Syafi'i dianggap buku rintisan pertama tentang *ushūl fiqh*, penulisannya bercorak teologis-deduktif. Setelah lebih kurang lima abad (dari abad ke-2H-7H) baru mengalami perbaikan dengan munculnya Asy-Syatibi (wafat 1388 M) yang menambahkan teori *maqāshid syari'ah* yang mengacu pada maksud Allah yang paling mendasar sebagai pembuat hukum (Hallaq, 2000:15).

Enam abad kemudian sumbangan Asy-Syatibi direvitalisasikan oleh para pembaharu *ushūl fiqh* di dunia modern, seperti Muhammad Abduh (wafat 1905), Rasyid Ridha (wafat 1935), Abdul Wahab Khallaf (wafat 1956), Allal al-Fasi (wafat 1973) dan Hasan Turabi. Karena tidak menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip masalah yang ditawarkan Asy-Syatibi melalui teori *maqashid*-nya itu Weil B. Hallaq mengategorikan para pembaharu di bidang *ushūl fiqh* dalam kelompok ini sebagai para pembaharu penganut utilitarianisme (Hallaq, 2000:16).

Sementara itu pertanyaan tentang bagaimanakah teks suci dapat dipahami dan kemudian dijalankan dalam konteks dunia modern yang sudah barang tentu tidak lagi sama dengan konteks zaman nabi? Pernyataan semacam itu menurut sebagian pakar seperti Muhammad Iqbal, Mahmud Muhammad Taha, Abdullah Ahmed An-Naim, Muhammad Said Ashmawi, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur sama sekali tidak dapat diselesaikan dengan berpijak pada prinsip

masalah klasik di atas. Mereka beranggapan prinsip *masalah* tidak lagi memadai untuk membuat hukum Islam tetap relevan di dunia modern. Weil B. Hallaq menamakan kelompok ini dengan aliran liberalisme keagamaan karena cenderung berdiri pada paradigma yang terlepas dari pada paradigma klasik (Hallaq, 2000:16).

Menurut penulis Kamali berada pada golongan utilitarianistik. Kamali tidak menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip *masalah* yang ditawarkan Asy-Syatibi melalui teori *maqāshid syari'ah*-nya.

2.4. Pemikiran yang Mempengaruhi Kamali

2.4.1. *Ushūl Fiqh* Klasik dan Kontemporer

Pandangan Kamali tentang definisi *ushūl fiqh* tidak hanya sekadar indikasi-indikasi dan metode deduksi hukum-hukum fikih dari sumber-sumbernya, tetapi juga mencakup segala metode yang bertautan dengan metode-metode penalaran seperti analogi, preferensi juristik, anggapan berlakunya kontinuitas, kaidah-kaidah interpretasi, dan deduksi yang memang merupakan perluasan dari definisi lama yang banyak dikemukakan.

Pandangan ini memang sesuai dengan fakta bahwa kajian *ushūl fiqh* tidak hanya terbatas pada deduksi hukum pada Quran dan Sunah, tetapi mencakup berbagai bentuk penalaran lainnya. Dengan kata lain, Kamali secara metodologis menggabungkan pola klasik dan kontemporer. Dari era klasik Kamali terpengaruh pola lama ditawarkan Imam Syafi'i dan pemikir-pemikir lain di bidang *ushūl fiqh*. Perbedaannya, Imam Syafi'i membatasi sumber-sumber tersebut dan menolak sebagiannya dengan argumentasi.

Imam Shafi'i, the founder of Shafi'i School, accepted the Qur'an, the sunah, ijma and qiyas as sources of law; but rejecting istihsan and al-masalih al-mursalah, he accepted istidlal as a source of law. He also introduced the principle of ittishab. Shafi'i examined the Tradisions more strictly; made wider use of qiyas; and, allowed greater scope ijma than Imam Malik had done.... (Najemee, 1989: 70)

Demikian juga pandangannya tentang Quran, Kamali cenderung kepada pemikiran Imam Syafi'i yang mengatakan bahwa di dalam Quran tidak terdapat

kata-kata non-Arab, sehingga salat juga harus berbahasa Arab sebagaimana dalam mazhab Syafi'i. Kendatipun Kamali masih mengakui ada kata-kata non-Arab yang diserap ke dalam bahasa Arab dalam Quran, walau ia tetap dalam kebijakan yuridisnya. Ini berbeda dengan Syafi'i yang mengagungkan bahasa Arab, seperti dalam pernyataannya:

The Qur'an explicitly states that it is all communicated in pure and clear Arabic. Although the ulema are in agreement that words of non-Arabic origin occur in the Qur'an, they are, nevertheless, words which were admitted and integrated into the language of the Arabs before the revelation of the Qur'an. (Kamali, 2003: 23)

Hal ini tentu mendapat resistensi dari pemikir yang memiliki pemikiran yang berbeda. Arkoun adalah pemikir yang berpendapat bahwa di dalam Quran terdapat kata-kata non-Arab (Arkoun, 1997:11). Orang yang berpendapat di dalam Quran terdapat kata-kata non-Arab dan pendapat itu diterima, mungkin karena ia melihat di dalam Quran ada kata-kata tertentu yang tidak diketahui oleh sebagian orang Arab. Bahasa Arab adalah bahasa yang paling luas polanya, paling kaya perbendaharaan katanya, tidak ada manusia selain Nabi, yang menguasai seluruh cabang-cabangnya. Namun tidak ada yang asing dari kata-kata Arab itu yang tidak dapat diketahui.

Kaidah-kaidah interpretasi dibagi oleh Kamali menjadi dua bagian, yaitu deduksi hukum dari sumber-sumbernya dan implikasi-implikasi tekstual. Orientasi deduksi hukum dari sumber-sumbernya lebih terkait dengan interpretasi Quran dan Sunah. Fungsi interpretasi tentu saja untuk menentukan maksud dari hukum. Dengan melihat sudut kejelasannya, lingkup, dan kapasitas maknanya, kata-kata diklasifikasi ke dalam berbagai jenis.

Konsep tentang interpretasi alegoris dibedakan oleh Kamali dengan tafsir, kendatipun keduanya memiliki tujuan dasar yang sama, yaitu untuk menemukan maksud hukum dalam kerangka dalil. Klasifikasi pertama dari Kamali adalah kata-kata yang jelas dan yang tidak jelas.

Dari segi ketidakjelasan makna katanya dimunculkan term “yang tersembunyi”, “yang sulit”, “yang ambivalen”, dan yang samar. Kemudian untuk klasifikasi yang kedua adalah konsep tentang “yang umum” dan “yang khusus”.

Selanjutnya klasifikasi yang ketiga adalah “yang mutlak” dan “yang dikualifikasi” dan klasifikasi yang keempat adalah “yang harfiah” dan “yang metaforis”.

Teori-teori yang diklasifikasi ini secara substansial tidak ada perbedaan dengan teori-teori lama yang terdapat dalam kebanyakan buku-buku *ushūl fiqh* lama yang ditulis oleh Al-Amidi dan Asy-Syatibi atau yang ditulis belakangan, seperti tulisan Abdul Wahab Khallaf dan Abu Zahrah. Bahkan telah dimuat oleh As-Suyutī (wafat 911 H) (Muhammad, 2001: 317).

Oleh karena itu, dari aspek pembahasan ini Kamali tergolong pengikut golongan klasik. Demikian juga teorinya tentang implikasi-implikasi tekstual seperti yang telah dikemukakan adalah teori Hanafi yang secara panjang lebar dipaparkan oleh Abd Wahab Khallaf. Kamali menyuguhkan format *ushūl fiqh* yang jelas dan mudah dipahami.

Ia telah membuat klasifikasi-klasifikasi baru, walaupun secara substantif model lama. Kamali menawarkan konsep keringanan hukuman bagi pelaku tindak pidana dan ini diakui ada dalam teori hukum pidana Islam. Bersikap hati-hati terhadap yang meragukan adalah lebih baik dari salah dalam menjatuhkan hukuman.

Walhasil, kendatipun Kamali belum sampai membangun kerangka metodologi *ushūl fiqh* sebagaimana Syafi'i; tetapi pemikirannya telah memadukan pendekatan klasik dan kontemporer yang tersusun secara sistematis, jelas, dan terklasifikasi dengan baik.

2.4.2. Teori Keadilan

2.4.2.a. Teori Keadilan Aristoteles

Kamali adalah pemikir di bidang hukum Islam yang menerima pengaruh dari filsafat. Salah satu filsuf yang mempengaruhinya adalah Aristoteles. Pemikiran Aristoteles mengenai keadilan dan berbagai derivasinya diakui oleh Kamali begitu mempengaruhi dirinya. Hal ini tercermin dari pernyataannya, “*I read Aristotle, I read him...especially the conception of justice and equality. It helps me a great deal*” (Kamali, 1999: 16).

Pandangan-pandangan Aristoteles tentang keadilan bisa kita dapatkan

dalam karyanya *Nicomachean Ethics*, *Politics*, dan *Rethoric*. Lebih khususnya, dalam buku *Nicomachean Ethics*, buku itu sepenuhnya ditujukan bagi keadilan, yang, berdasarkan filsafat umum Aristoteles, mesti dianggap sebagai inti dari filsafat hukumnya, "...karena hukum hanya bisa ditetapkan dalam kaitannya dengan keadilan" (Friedrich, 2004: 24).

Yang sangat penting dari pandangannya adalah pendapat bahwa keadilan mesti dipahami dalam pengertian kesetaraan. Namun, Aristoteles membuat perbedaan penting antara kesetaraan numerik dan kesetaraan proporsional. Kesetaraan numerik mempersamakan setiap manusia sebagai satu unit.

Inilah yang sekarang biasa kita pahami tentang kesetaraan dan yang kita maksudkan ketika kita mengatakan bahwa semua warga adalah sama di depan hukum. Kesetaraan proporsional memberi tiap orang apa yang menjadi haknya sesuai dengan kemampuannya, prestasinya, dan sebagainya. Dari perbedaan ini Aristoteles menghadirkan banyak kontroversi dan perdebatan seputar keadilan.

Lebih lanjut, ia membedakan keadilan menjadi jenis keadilan distributif dan keadilan korektif. Yang pertama berlaku dalam hukum publik, yang kedua dalam hukum perdata dan pidana. Keadilan distributif dan korektif sama-sama rentan terhadap problema kesetaraan atau kesetaraan dan hanya bisa dipahami dalam kerangkanya.

Dalam wilayah keadilan distributif, hal yang penting adalah bahwa imbalan yang sama rata diberikan atas pencapaian yang sama rata. Pada yang kedua, yang menjadi persoalan adalah bahwa ketidaksetaraan yang disebabkan oleh, misalnya, pelanggaran kesepakatan, dikoreksi dan dihilangkan. Keadilan distributif menurut Aristoteles berfokus pada distribusi, honor, kekayaan, dan barang-barang lain yang sama-sama bisa didapatkan dalam masyarakat.

Dengan mengesampingkan "pembuktian" matematis, jelaslah bahwa apa yang ada di benak Aristoteles adalah distribusi kekayaan dan barang berharga lain berdasarkan nilai yang berlaku di kalangan warga. Distribusi yang adil boleh jadi merupakan distribusi yang sesuai dengan nilai kebajikannya, yakni nilainya bagi masyarakat.

Di sisi lain, keadilan korektif berfokus pada pembetulan sesuatu yang salah. Jika suatu pelanggaran dilanggar atau kesalahan dilakukan, maka keadilan

korektif berusaha memberikan kompensasi yang memadai bagi pihak yang dirugikan; jika suatu kejahatan telah dilakukan, maka hukuman yang sepatutnya perlu diberikan kepada si pelaku. Bagaimanapun, ketidakadilan akan mengakibatkan terganggunya “kesetaraan” yang sudah mapan atau telah terbentuk. Keadilan korektif bertugas membangun kembali kesetaraan tersebut (Friedrich, 2004: 25).

Dari uraian ini tampak bahwa keadilan korektif merupakan wilayah peradilan, sedangkan keadilan distributif merupakan bidangnya pemerintah. Dalam membangun argumentasinya, Aristoteles menekankan perlunya dilakukan pembedaan antara vonis yang mendasarkan keadilan pada sifat kasus dan yang didasarkan pada watak manusia yang umum dan lazim, dengan vonis yang berlandaskan pandangan tertentu dari komunitas hukum tertentu.

Pembedaan ini jangan dicampuradukkan dengan pembedaan antara hukum positif yang ditetapkan dalam undang-undang dan hukum adat. Oleh karena, berdasarkan pembedaan Aristoteles, dua penilaian yang terakhir itu dapat menjadi sumber pertimbangan yang hanya mengacu pada komunitas tertentu, sedangkan keputusan serupa yang lain, kendati diwujudkan dalam bentuk perundang-undangan, tetap merupakan hukum alam jika bisa didapatkan dari fitrah umum manusia (Friedrich, 2004: 26-27).

Dari uraian singkat mengenai teori keadilan Aristoteles di atas, penulis bisa mendeteksi sejauh mana pemikiran Aristoteles mengenai keadilan mempengaruhi Kamali. Ia menegaskan bahwa hukum Islam ditegakkan untuk kesetaraan dan keadilan. Hal ini bisa kita lihat dalam pernyataannya, “ *The Islamic law stands firmly for equality and justice*” (Kamali, 1999: 65). Hal ini sejalan dengan pemikiran Aristoteles yang telah penulis uraikan di atas.

Terlebih jika kita melihat salah satu prinsip keadilan yang digagas Kamali, yaitu keadilan sosial. Di sini Kamali menegaskan bahwa manusia bekerja sama untuk mewujudkan kesetaraan (Kamali, 1999: 69). Seperti Aristoteles, Kamali melihat keadilan berada dalam satu kondisi di mana yang satu tidak bisa diucapkan tanpa yang lain, keadilan tidak bisa terwujud tanpa kesetaraan dan kesetaraan mustahil ada tanpa keadilan.

2.3.2.b. Teori Keadilan John Rawls

Selain Aristoteles, John Rawls juga turut mempengaruhi pemikiran Kamali akan keadilan. Hal ini tercermin dari pengakuan Kamali tentang bagaimana John Rawls mempengaruhi pemikirannya, “*Rawls is a huge thinker. I adopt some principles of justice from him*” (Kamali, 1999: 140).

Rawls mengerjakan teori mengenai prinsip-prinsip keadilan terutama sebagai alternatif bagi teori utilitarianisme sebagaimana dikemukakan David Hume, Jeremy Bentham, dan John Stuart Mill. Rawls berpendapat bahwa dalam masyarakat yang diatur menurut prinsip-prinsip utilitarianisme, orang-orang akan kehilangan harga diri, lagi pula bahwa pelayanan demi perkembangan bersama akan lenyap.

Rawls juga berpendapat bahwa sebenarnya teori ini lebih keras dari apa yang dianggap normal oleh masyarakat. Memang boleh jadi diminta pengorbanan demi kepentingan umum, tetapi tidak dapat dibenarkan bahwa pengorbanan ini pertama-tama diminta dari orang-orang yang sudah kurang beruntung dalam masyarakat (Rawls, 1973: 13).

Menurut Rawls, situasi ketidaksamaan harus diberikan aturan yang sedemikian rupa sehingga paling menguntungkan golongan masyarakat yang paling lemah. Hal ini terjadi kalau dua syarat dipenuhi. Pertama, situasi ketidaksamaan menjamin *maximum minimorum* bagi orang yang paling lemah. Artinya, situasi masyarakat harus sedemikian rupa, sehingga dihasilkan untung yang paling tinggi yang mungkin dihasilkan bagi orang-orang kecil. Kedua, ketidaksamaan diikat pada jabatan-jabatan yang terbuka bagi semua orang. Maksudnya, kepada semua orang diberikan peluang yang sama besar dalam hidup. Berdasarkan pedoman ini semua perbedaan antara orang berdasarkan ras, kulit, agama, dan perbedaan lain yang bersifat primordial, harus ditolak (Rawls, 1973: 73).

Lebih lanjut John Rawls menegaskan bahwa program penegakan keadilan yang berdimensi kerakyatan haruslah memperhatikan dua prinsip keadilan. Pertama, memberi hak dan kesempatan yang sama atas kebebasan dasar yang paling luas seluas kebebasan yang sama bagi setiap orang. Kedua, mampu

mengatur kembali kesenjangan sosial ekonomi yang terjadi, sehingga dapat memberi keuntungan yang bersifat timbal balik (*reciprocal benefits*) bagi setiap orang, baik mereka yang berasal dari kelompok beruntung maupun tidak beruntung (Rawls, 1973: 123).

Dengan demikian, Prinsip Perbedaan menuntut diaturnya struktur dasar masyarakat sedemikian rupa sehingga kesenjangan prospek mendapat hal-hal utama kesejahteraan, pendapatan, otoritas diperuntukkan bagi keuntungan orang-orang yang paling kurang beruntung. Ini berarti keadilan sosial harus diperjuangkan untuk dua hal. Pertama, melakukan koreksi dan perbaikan terhadap kondisi ketimpangan yang dialami kaum lemah dengan menghadirkan institusi-institusi sosial, ekonomi, dan politik yang memberdayakan. Kedua, setiap aturan harus memposisikan diri sebagai pemandu untuk mengembangkan kebijakan-kebijakan untuk mengoreksi ketidak-adilan yang dialami kaum lemah (Rawls, 1973: 173).

Dari uraian singkat mengenai teori keadilan Rawls di atas, penulis bisa mendeteksi sejauh mana pemikiran Rawls mengenai keadilan mempengaruhi Kamali. Kamali adalah penganut teori keadilan sosial (Kamali, 1999: 10), sebagaimana Rawls menegaskan bahwa teori keadilan yang ia konsepsikan adalah keadilan sosial. Secara substantif keduanya menegaskan keadilan sosial.

Keadilan sosial dalam yang diadvokasi Rawls kemudian diserap oleh Kamali yang ingin menyampaikan sebuah pesan kemanusiaan bahwa perbedaan sosial dan ekonomis harus diatur agar memberikan manfaat yang paling besar bagi mereka yang paling kurang beruntung (Kamali, 1999: 11).

Istilah perbedaan sosio-ekonomis dalam prinsip perbedaan menuju pada ketidaksamaan dalam prospek seseorang untuk mendapatkan unsur pokok kesejahteraan, pendapatan, dan otoritas. Sementara itu, mereka yang paling kurang mempunyai peluang untuk mencapai prospek kesejahteraan, pendapat, dan otoritas, inilah yang harus diberi perlindungan khusus (Kamali, 1999: 20).

2.3.2.c. Teori Keadilan Filsuf Islam Klasik

Kamali menyadari bahwa filsafat Islam klasik turut memanifestasikan keadilan dalam pemikirannya. Filsafat Islam klasik menyimpan khasanah

pemikiran tentang keadilan yang cemerlang. Kamali menyatakan, “*Classical Islamic philosophy has so many beautiful heritage. One of them is about justice, especially natural justice. Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, and Ibn Rusyd influence my view about justice*” (Kamali, 1999: 141). Berikut akan dipaparkan secara singkat bagaimana pemikiran filsuf Islam klasik mengkonsepsikan keadilan.

Filsuf muslim yang pertama mewacanakan keadilan filosofis adalah Al-Kindi. Ia mengklasifikasi keadilan ke dalam dua kategori. Pertama, keadilan ilahiah, yaitu keadilan yang diformulasikan dari akal dan wahyu; dan kedua, keadilan natural (alamiah) yaitu keadilan yang bersumber dari akal semata-mata, yang diistilahkan juga dengan keadilan rasional.

Bentuk keadilan kedua inilah yang menjadi perhatian para Filsuf. Dalam pandangannya, keadilan dapat dimengerti sebagai suatu kualitas (sifat) yang inheren dalam diri manusia dan mendorongnya untuk melakukan sesuatu yang benar, yang ditunjukkan dan ditentukan akal budi. Kezaliman menurut Al-Kindi bersifat aksidental. Ketidakadilan pada dasarnya dihasilkan oleh kekusaran atau kemarahan, manakala akal budi gagal mengendalikan impuls-impuls yang melampaui batas (Nasr, 2003: 239).

Dengan terkendalinya nafsu amarah, manusia biasanya berada di bawah kendali akal budi yang mendorongnya untuk mengerjakan sesuatu yang benar. Keadilan juga dipandang tidak hanya dari sisi normatif dan teoritis. Ia adalah suatu kebenaran di mana manusia mencapai kemampuan dalam kualitas kehidupan. Karena tujuan filsafat tidak hanya untuk mengetahui keadilan semata, tetapi juga untuk berbuat secara benar, manusia tidak hanya didorong untuk mengetahui keadilan, tetapi juga untuk berbuat yang sesuai dengannya.

Oleh karena itu, Al-Kindi menyimpulkan bahwa filsafat mengajarkan kepada kita untuk menghubungkan teori dengan praktik, serta berbuat sesuai dengan standar kebenaran yang dicapai oleh akal budi. Al-Kindi melihat keadilan sebagai sentra dari semua kebajikan yang ada, seperti kebijaksanaan, keberanian, ketabahan, dan lain-lain (Nasr, 2003: 240). Bukan karena ia adalah satu-satunya di antara kebaikan-kebaikan yang ada, melainkan karena yang terpenting, ia adalah instrumen dari keseimbangan dan keselarasan manakala kebaikan-kebaikan lainnya sedang beraktivitas.

Meski keadilan identik dengan produk langsung dari rasio, namun pada akhirnya memperoleh inspirasi dari Allah yang menanamkan akal budi pada diri manusia. Sejalan dengan dua metodologi itu, maka tujuan keadilan rasional adalah mencapai ketinggian di dunia dan akhirat. Keadilan filosofis tak pelak akan mempunyai implikasi kuat dengan keadilan praktis yang merupakan syarat mutlak bagi ideal seluruh tatanan masyarakat.

Al-Farabi tampil dengan filsafat yang memfokuskan teori-teorinya pada tatanan politik. Ia setuju dengan pendapat Plato dan Aristoteles yang mengatakan bahwa tidak ada tatanan politik yang dapat bertahan kecuali kalau dibangun di atas dasar kualitas keunggulan dan kesempurnaan serta keadilan. Dalam transformasi pemikiran dari teori tatanan politik ideal Yunani kuno ke tatanan politik Islam.

Al-Farabi mengedepankan “kota utama” sebagai unit terkecil untuk mencapai kesempurnaan manusia. Ia menjelaskan bagaimana agregat kota-kota utama yang meliputi satu bangsa membentuk bangsa utama, di mana bangsa utama tunduk patuh kepada imam, yaitu penguasa tertinggi yang mempunyai karakteristik Imam yang adil (Nasr, 2003: 241).

Bagi Al-Farabi, keadilan adalah kebaikan-kebaikan tertinggi yang diupayakan manusia untuk diolah dan ditanam di dalam dirinya dan merupakan fondasi yang di atasnya ditegakkan tatanan politik. Kota utama dipimpin oleh seorang imam yang diberkahi oleh sifat-sifat yang paling unggul, yaitu akal budi, sehingga memungkinkan untuk mengemban fungsinya yang hakiki sebagai seorang pemimpin (Nasr, 2003: 241).

Fungsi seorang penguasa bukan hanya untuk memimpin kota. Ia harus mengkombinasikan seluruh kekuatan yang ada di tangannya, kekuatan eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Ia diberkati pula dengan pengertian tentang keadilan yang akan memungkinkannya mengoperasikan tatanan publik sesuai dengan standar keadilan yang terkandung dalam syariah.

Seorang imam adalah seorang penguasa tertinggi dan sumber dari segala kekuasaan yang berkuasa atas bangsa utama. Dalam memerintah, ia bersandar pada takaran keadilan yang berada di tangannya, karena ia sendiri mempunyai kekuasaan untuk melakukan legislasi, menafsirkan dan mengaplikasikan syariah.

Dengan singkat, dapat dikatakan bahwa ketika prestasi-prestasi diperoleh oleh kota utama, maka prestasi positif yang diraih itu harus didistribusikan kepada masing-masing anggota masyarakat sehingga setiap individu berhak atas haknya, dan pelanggaran batas terhadap hak-hak itu berarti menggiring pada kezaliman.

Sebaliknya, di kota-kota yang disebut Al-Farabi dengan kota jahiliah, kota fasik, dan kota sesat, di mana tujuan kebahagiaan memburuk menjadi sekadar kenikmatan, perolehan materi duniawiah, nafsu terhadap kemuliaan, dan kekuasaan semata, maka mustahil keadilan dapat direalisasikan. Keadilan rasional, menurut Al-Farabi, adalah suatu kualitas dari kesempurnaan yang hanya dapat direalisasikan dalam suatu kota utama (Nasr, 2003: 242).

Manusia yang memahami keadilan dalam konteks kota utama, jiwa mereka mencapai keadilan ilahiah di akhirat nanti. Jiwa-jiwa manusia yang tidak memahami keadilan kota utama (keadilan rasional) dan mengejar standar keadilan kota dungu dan bebal, ia akan sirna menghilang, manakala fisik jasmaniah mereka hancur.

Sementara, jiwa-jiwa yang memahami keadilan rasional, namun tidak menerimanya, ia terus hidup dalam keabadian namun dalam kesedihan. Adapun jiwa yang memahami keadilan rasional, menerimanya sebagai keyakinan, ia akan hidup dalam kebahagiaan yang abadi di akhirat. Jika Al-Farabi tidak mengungkapkan mengenai strategi pembentukan dan pembangunan kota utama, maka Ibnu Sina menjawabnya dengan teori kontrak, yaitu kontrak sosial (Nasr, 2003: 242).

Ibnu Sina menggagas kota adil sebagai personifikasi keadilan rasional. Dalam gagasannya, ia secara eksplisit menyatakan bahwa suatu tatanan politik akan menjadi kenyataan jika ada suatu kontrak murni yang menyepakati suatu ikatan antara penguasa dan rakyatnya. Kesepakatan itu terjadi karena kontrak politik yang menggambarkan kandungan mengenai kondisi-kondisi spesifik yang diletakkan para pendiri kota sesuai dengan suatu takaran keadilan yang disepakati oleh kelompok-kelompok yang terlibat (Nasr, 2003: 243).

Orang-orang yang dilahirkan di kota itu atau terikat dengannya setelah itu, terikat untuk menerima tatanan politik yang ada. Sejalan dengan tatanan ini, masing-masing orang dijamin dengan suatu kedudukan dan fungsi yang sesuai

dengan bakat alamiahnya dan suatu tingkat keunggulan yang ia peroleh sebagai seorang anggota masyarakat. Fungsi dan kedudukan masing-masing orang akan diberikan sesuai dengan tujuan tatanan politik kota.

Agar tujuan kota adil tercapai, kota harus memiliki perangkat hukum dan juga seorang penguasa yang mengemban kekuasaan eksekutif dan legislatif. Seorang penguasa haruslah seorang nabi yang diberkati dengan sifat-sifat istimewa berdasarkan karakter moralnya dan otoritas ilahi yang terkandung di dalam kenabian. Ia adalah pembuat undang-undang yang meletakkan hukum untuk mengorganisasikan hubungan manusia dalam segala aspeknya.

Penguasa demikian perlu untuk menjamin hukum (syariah)-nya tetap valid sepeninggalnya. Syariah ini berfungsi untuk memantapkan tatanan politik berdasarkan keadilan dan memberdayakan manusia untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Jadi, perhatian utama dari kota adil Ibnu Sina adalah kebahagiaan di muka bumi yang didasarkan pada keadilan bagi semua. Erat kaitannya dengan keadilan rasional, seorang filsuf lain, Ibnu Rusyd, menawarkan definisi keadilan dengan kebajikan tertinggi manusia sebagai seorang warga negara.

Tetapi keadilan bukanlah hanya satu kebajikan, ia adalah jumlah dari semua kebajikan. Ibnu Rusyd tidak sependapat dengan Al-Asy'ari yang mengatakan bahwa ukuran yang membedakan perbuatan adil dan zalim adalah syariah, di bawah kaidah halal dan haram. Artinya, semua perbuatan yang diharamkan harus dianggap zalim dan selainnya dianggap adil. Ibnu Rusyd mengatakan bahwa ada yang benar-benar tidak inheren dalam hakikat sesuatu untuk memberikan petunjuk kepada manusia mengenai hal ihwal keadilan dan kezaliman selain syariah (Nasr, 2003: 244).

Sebagaimana dimaklumi, bahwa keadilan menurut Al-Asy'ari tidak lain hanyalah manifestasi dari kehendak Allah. Jika suatu perbuatan diperintahkan oleh Allah, maka hal itu mesti adil dan jika dilarang, pasti zalim. Persoalannya, bagaimana kebenaran syariah itu harus ditimbang. Tolak ukur apa yang akan digunakan untuk menyimpulkan keabsahan syariah.

Apakah kebenaran syariah ditopang dengan syariah pula. Jika demikian, tentu telah terjadi proses pembuktian kebenaran yang. Pastilah pembuktian

pamungkas itu ada pada akal budi. Itulah sebabnya, mengapa syarat taklif antara lain adalah berakal, karena akal adalah satu-satunya sarana untuk menjadi wasit dalam mempertimbangkan kebenaran aspek-aspek ketuhanan dan apa-apa yang menjadi manifestasi Tuhan.

Dalam merealisasikan keadilan, Ibnu Rusyd sependapat dengan Aristoteles, dibutuhkan dua kondisi. Pertama, lebih mengutamakan pengetahuan tentang hakikat kebaikan, dan lebih menekankan pada aspek praktisnya. Kedua, jiwa anak-anak muda lebih dibina menuju kebaikan dan kesempurnaan segala kebajikan, sehingga kebaikan mencapai kesempurnaan, dan ini harus diutamakan (Nasr, 2003: 245).

Ibnu Rusyd sependapat dengan Plato, bahwa keadilan hanya dapat direalisasikan dalam suatu negara yang didirikan di atas perangkat kebajikan-kebajikan, misalnya: kebijaksanaan, keberanian, kesederhanaan, dan keadilan. Negara dalam pandangan Ibnu Rusyd, sama seperti Plato, perlu dipimpin oleh penguasa ideal, ia memerlukan filsuf. Mereka itulah yang mampu memimpin Negara (Nasr, 2003: 246).

Karena keadilan juga diartikan sebagai kualitas dari pengendalian diri, maka agar keadilan tetap bertahan hidup, ia bergantung kepada seorang penguasa yang memimpin nasib suatu negara. Penguasa itu jika bukan seorang filsuf atau seorang nabi, maka ia harus memiliki seperangkat kualifikasi intelektual, cinta ilmu pengetahuan, cenderung pada kebenaran, memiliki jiwa yang luhur, keberanian, daya ingat yang baik, fasih dalam berbicara, memiliki kontrol terhadap keinginan-keinginan yang tidak pantas, dan yang paling penting adalah adil (Nasr, 2003: 239-247).

Para filsuf Islam klasik yang penulis paparkan konsepsi keadilannya di atas mempengaruhi kamali sejauh bagaimana keadilan itu bisa dikonstruksi oleh nalar manusia. Kamali memang tidak menelan pemikiran Para filsuf Islam klasik ini mentah-mentah. Kamali dalam konsepsi keadilannya memadukan pendekatan nalar dan wahyu. Para filsuf Islam klasik menegaskan independensi nalar dalam konsepsi keadilan yang mereka bangun. Kamali menyerap hal ini sejauh maksimalisasi fungsi nalar. Nalar yang difungsikan secara maksimal untuk mengolah wahyu adalah jalan terbaik untuk melihat permasalahan keadilan.

BAB 3

METODOLOGI HUKUM ISLAM DALAM PERSPEKTIF KAMALI

Beberapa pemikir menggambarkan *ushūl fiqh* sebagai sesuatu melingkupi seluruh metodologi hukum Islam. Menurut Kamali, deskripsi ini tepat tetapi belum lengkap (Kamali, 2003: 12). *Ushūl fiqh* menguraikan tentang indikasi-indikasi dan metode deduksi hukum-hukum *fiqh* dari sumber-sumbernya.

Indikasi-indikasi ini terutama ditemukan dalam Quran dan Sunah yang menjadi sumber pokok dari hukum Islam. Artinya hukum-hukum *fiqh* digali dari Quran dan Sunah atas dasar prinsip-prinsip dan metode-metode yang secara kolektif dikenal dengan *ushūl fiqh*.

Metode-metode *ushūl fiqh* sebenarnya bertautan dengan metode-metode penalaran seperti analogi, preferensi juristik, anggapan berlakunya kontinuitas, kaidah-kaidah interpretasi, dan deduksi. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan pemahaman yang benar tentang sumber-sumber hukum dan ijtihad (Kamali, 2003: 12).

3.1. Sumber Pokok Hukum Islam

3.1.1. Quran

Quran menurut *The Encyclopaedia of Islam* adalah *the sacred scripture of Islam and, for all Muslims, the very word of God, revealed through the agency of the archangel Gabriel to the Prophet Muhammad* (Brill, 1979: 259). Kamali memberikan definisi Quran sebagai kitab yang berisi firman Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad dengan bahasa Arab dan sampai kepada kita dengan periwayatan yang tidak terputus (Kamali, 2003: 12). Dengan mengikuti definisi Kamali ada implikasi hukum.

Pemahaman yang bisa ditegaskan oleh Kamali sendiri "terjernahan al-Qur'an ke dalam bahasa yang lain atau tafsirnya bukanlah al-Qur'an" (Kamali, 1996: 19). Selanjutnya, ibadah seperti shalat (karena harus membaca Quran) yang dikerjakan dengan tidak menggunakan bahasa Arab, maka tidak sah.

Menurut Kamali materi hukum hanya menempati bagian kecil dari keseluruhan tekskah Quran. Dari 6.236 ayatnya, kurang dari sepersepuluh yang

berhubungan dengan hukum dan jurisprudensi, sementara sisanya sebagian besar berkenaan dengan masalah-masalah keyakinan dan moralitas, rukun agama, dan aneka ragam tema lainnya.

Kandungan-kandungan hukum merupakan asas yang dikenal dengan fikih Quran atau *juris corpus* Quran. Ada hampir 350 ayat hukum dalam Quran, sebagian besar diturunkan untuk menjawab masalah-masalah yang benar-benar dihadapi pada waktu itu (Kamali, 2003: 24). Kamali mengemukakan karakteristik-karakteristik legislasi hukum menurut Quran.

Karakteristik pertama yang dikemukakannya adalah teori “yang definitif” dan “yang spekulatif.” Menurutnya, teks “yang definitif” adalah teks yang jelas dan tertentu, hanya memiliki satu makna dan tidak membuka penafsiran yang lain. Contohnya adalah teks tentang hak suami terhadap harta isterinya yang telah meninggal sebagai berikut: "dan bagimu separoh dari harta yang ditinggalkan isteri-isterimu jika mereka tidak mempunyai anak" (An-Nisa: 12). Contoh-contoh yang lain adalah "pezina baik pria ataupun wanita, deralah mereka masing-masing 100 kali" (Al-Baqarah: 196), dan "mereka yang menuduh wanita-wanita berzina dan gagal mendatangkan empat orang saksi (untuk membuktikannya) maka deralah mereka 80 kali" (An-Nur: 4). Aspek-aspek kuantitatif dari ketentuan-ketentuan ini, yaitu separoh, seratus, dan delapan puluh, adalah dalil yang sudah jelas, dan karena itu tidak membuka penafsiran. Selanjutnya, Kamali menjelaskan bahwa ayat-ayat Quran yang bersifat spekulatif, sebaliknya, terbuka bagi penafsiran dan ijtihad (Kamali, 2003: 26).

Penafsiran yang terbaik adalah penafsiran yang dijumpai secara keseluruhan dalam Quran dan mencari penjelasan yang diperlukan pada bagian-bagian lain dalam konteks yang sama atau bahkan berbeda. Sunah adalah sumber lainnya yang melengkapi Quran dan menafsirkan ketentuan-ketentuannya.

Apabila penafsiran yang diperlukan dapat ditentukan dalam suatu hadis yang otentik, maka ia menjadi bagian yang integral dari Quran dan keduanya secara bersama-sama membawa kekuatan yang mengikat. Kemudian, pada urutan ini datang dari para sahabat yang memenuhi syarat untuk menafsirkan Quran karena kedekatan mereka kepada teks, keadaan-keadaan yang melingkupinya dan ajaran-ajaran Nabi Muhammad.

Karakteristik yang kedua dari legislasi hukum Quran adalah “yang bersifat garis besar dan yang terperinci.” Menurut Kamali, sebagian besar kandungan hukum Quran berbentuk ketentuan-ketentuan umum, meskipun ia memuat petunjuk-petunjuk khusus tentang sejumlah topik. Pada umumnya Quran bersifat khusus dalam masalah-masalah yang tidak bisa diubah, tetapi dalam masalah-masalah yang bisa diubah, ia hanya meletakkan pedoman-pedoman umum (Kamali, 2003: 37).

Dalam hal ini Kamali menjelaskan legislasi Quran tentang masalah-masalah perdata, ekonomi, konstitusional, dan internasional secara keseluruhan terbatas pada pengungkapan prinsip-prinsip umum dan tujuan-tujuan hukum. Dalam kaitan dengan transaksi-transaksi perdata, misalnya, teks Quran tentang pemenuhan kontrak, legalitas jual beli, larangan riba, penghormatan terhadap hak milik orang lain, dokumentasi pinjam-meminjam, dan berbagai bentuk pembayaran lainnya seluruhnya memperlihatkan prinsip-prinsip umum. Oleh karena itu, dalam masalah transaksi legislasi Quran terbatas pada rincian yang sangat sedikit. Oleh karena itulah, merupakan kewajiban para sarjana untuk menentukannya dalam kerangka prinsip-prinsip umum syariah dan kebutuhan-kebutuhan maslahat umat manusia. Contoh persoalan perdata -yang dianggap Kamali- yang bersifat umum adalah larangan memakan harta dengan jalan batil, kecuali melalui perdagangan yang sah dengan suka sama suka (An-Nisa: 29). Kemudian "Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba" (Al-Baqarah: 275) (Kamali, 2003: 37).

Karakteristik yang ketiga adalah Quran mengandung lima macam nilai perbuatan. Perintah-perintah dan larangan-larangan yang diungkapkan dalam Quran dengan bentuk yang bervariasi acapkali terbuka bagi interpretasi dan ijtihad. Namun, pada intinya ada perintah yang ditegaskan dengan jelas menunjuk kepada wajib dan jika tidak, maka ia adalah sunat. Ada larangan yang ditegaskan dengan dosa dan penyimpangan, maka menunjukkan pelarangan (haram) dan jika tidak, maka perbuatan itu hanya patut dicela atau makruh. Jika Allah menyatakan sesuatu secara eksplisit sebagai kebolehan (halal), maka ungkapan tersebut menunjuk kebolehan (Kamali, 2003: 42).

Karakteristik yang keempat adalah proses rasionalisasi dalam Quran.

Kamali lebih senang menggunakan proses rasionalisasi daripada kausa yang sering dipakai pemikir. Alasan Kamali karena kausa tidak secara pasti menunjuk kepada hubungan kausal antara dua fenomena. Ia lebih sebagai rasio hukum, nilai-nilai dan tujuannya. Menurutnya ada perbedaan antara proses rasionalisasi dan hikmah (Kamali, 2003: 46).

Karakteristik yang kelima adalah kemukjizatan Quran. Kamali mengemukakan empat aspek Quran, yaitu aspek bahasa, aspek sejarah dalam Quran, aspek ketepatan prediksi tentang peristiwa, aspek kebenaran ilmiah, dan aspek humanisme, hukum, dan budaya (Kamali, 2003: 48).

Karakteristik yang keenam adalah berdasarkan latar belakang historis turunnya ayat. Kamali tidak berbeda dengan pemikir pendahulu dalam memahami bahwa riwayat tentang latar belakang historis turunnya ayat harus berdasarkan riwayat sahabat yang dipercaya. Para perawinya harus berhadir pada waktu atau kesempatan yang terkait dengan ayat tertentu. Namun, Kamali mengemukakan dua alasan utama tentang pentingnya latar belakang historis turunnya ayat. Pertama, bahwa pengetahuan tentang kata-kata dan konsep-konsep tidaklah lengkap tanpa ditunjang oleh pengetahuan tentang konteks dan karakter pendengar. Kedua, ketidaktahuan tentang latar belakang historis turunnya ayat bisa menyebabkan perselisihan yang tajam dan bahkan konflik. Di samping itu, pengetahuan tentang latar belakang historis turunnya ayat bersifat informatif mengenai kondisi-kondisi masyarakat Arab pada zamannya (Kamali, 2003: 50).

3.1.2. Sunah

Berdasarkan *The Encyclopaedia of Islam*, Sunah adalah “*the sayings and living habits of Muhammad, the last prophet of Islam and his companions as recorded in hadith*” (Brill, 1979: 619). Kamali mengatakan Sunah sebagai sumber dan dalil hukum setelah Quran. Klasifikasi Sunah sangat tergantung dengan tujuan klasifikasi dan perspektif peneliti. Namun demikian, dua kriteria yang paling banyak diterima secara luas adalah kriteria materi Sunah dan cara periwayatan.

Sunah dibagi dalam tiga jenis: perkataan, perbuatan, dan persetujuan. Pembagian lain dari segi materi yang banyak dikomentari Kamali adalah

pembagian Sunah yang berisi materi hukum (legal) dan Sunah yang tidak berisi materi hukum (non-legal) (Kamali, 2003: 62).

Menurut Kamali, corak Sunah bisa dibagi ke dalam tiga jenis, yaitu Sunah yang diletakkan Nabi Muhammad dalam kapasitasnya sebagai Rasulullah, kepala negara atau imam, atau dalam kapasitasnya sebagai seorang hakim. Dalam kapasitasnya sebagai Rasulullah, Nabi meletakkan ketentuan-ketentuan yang seluruhnya bersifat melengkapi Quran di samping menetapkan ketentuan-ketentuan yang tidak dicetuskan oleh Quran.

Semua ketentuan Sunah yang berasal dari Nabi dalam kapasitasnya sebagai imam atau kepala negara, seperti alokasi dan pembelanjaan dana publik, keputusan-keputusan tentang strategi militer dan perang, penandatanganan perjanjian-perjanjian dan sebagainya termasuk dalam kategori Sunah legal, namun demikian bukan legislasi umum. Sunah jenis ini tidak bisa dipraktikkan oleh individu-individu tanpa memperoleh izin lebih dahulu dari pemerintah yang berwenang (Kamali, 2003: 68).

Adapun Sunah yang berasal dari Nabi dalam kapasitas sebagai seorang hakim dalam sengketa-sengketa khusus biasanya terdiri dari dua bagian, yaitu: bagian yang terkait dengan gugatan, pertimbangan-pertimbangan hukum dan bukti-bukti faktual, dan bagian yang terkait dengan keputusan akhir.

Bagian pertama bersifat situasional dan bukan merupakan ketentuan umum, sementara bagian yang kedua menjadi ketentuan umum, tetapi dengan syarat bahwa hal tersebut tidak mengikat individu secara langsung dan tak seorang pun boleh bertindak atas dasar tanpa mendapat persetujuan dari hakim yang berwenang (Kamali, 2003: 69).

3.2. Metode Interpretasi

Pada bagian ini Kamali membagi dua metode interpretasi, yaitu: deduksi hukum dari sumber-sumbernya dan persoalan implikasi-implikasi tekstual.

Pada bagian yang pertama untuk menginterpretasi Quran dan Sunah dalam upaya mendeduksi ketentuan-ketentuan hukum dari petunjuk-petunjuk yang diberikannya, bahasa Quran dan Sunah harus dipahami secara benar. Agar dapat menggunakan sumber-sumber ini seseorang harus mengetahui teks dan implikasi-

implikasinya secara tepat. Pokok-pokok bahasanya menurut Kamali adalah sebagai berikut:

3.2.1. Interpretasi Alegoris

Interpretasi alegoris (takwil) dibedakan dengan tafsir. Tafsir pada dasarnya bertujuan untuk menjelaskan makna suatu teks yang ada dan mendeduksi hukum dari teks itu dalam batas-batas kata dan ungkapannya. Dengan kata lain, penjelasan yang diberikan diperoleh dari kandungan dan komposisi linguistik dari teks tersebut.

Sebaliknya, interpretasi alegoris keluar dari makna harfiah kata-kata dan ungkapan, dan menafsirkannya ke dalam suatu makna yang tersembunyi yang sering kali didasarkan pada penalaran spekulatif dan ijtihad. Interpretasi alegoris dapat diterapkan dalam berbagai kapasitas, seperti menspesifikasi teks yang umum atau mengkualifikasi tema-tema yang mutlak dari suatu teks.

Interpretasi alegoris dibagi menjadi dua, yaitu "interpretasi alegoris yang letaknya jauh" dan "interpretasi alegoris yang relevan". Interpretasi alegoris yang relevan adalah interpretasi yang dapat diterima tanpa argumentasi yang dibuat-buat dan tidak masuk akal. Sedangkan interpretasi alegoris yang letaknya jauh adalah interpretasi yang tidak dapat diterima karena argumentasi yang dibuat-buat dan tidak masuk akal. Misalnya ayat “apabila kamu berdiri untuk melakukan salat” diinterpretasi dengan makna "ketika kamu berniat untuk melakukan salat", karena kalau tidak diartikan demikian akan terdapat beberapa kerancuan maknanya (Kamali, 1996: 111-113).

3.2.2. Kata-Kata “Yang Jelas” dan “Yang Tidak Jelas Maknanya”

Dari segi tingkat kejelasan dan kekuatan konseptual, kata-kata yang jelas terbagi ke dalam empat jenis, yaitu *zahir* dan *teks zahir* adalah kata yang mempunyai makna yang jelas tetapi terbuka bagi adanya interpretasi alegoris. Sedangkan teks *zahir* adalah suatu kata di samping membawa makna yang jelas juga sesuai dengan konteks di mana kata-kata atau ungkapan itu terdapat.

Kemudian *mufassar* dan *muhkam*. *Mufassar* suatu kata atau teks yang memiliki makna yang sangat jelas sekaligus sejalan dengan konteks di mana kata-

kata atau teks itu terdapat. Dari segi kejelasannya *mufassar* tidak memerlukan interpretasi alegoris, tetapi masih terbuka dengan adanya amandemen dengan Quran dengan Sunah. Misalnya nas yang terdapat dalam surah At-Tawbah ayat 30 yang meminta orang-orang mukmin untuk memerangi penyembah-penyembah berhala secara bersama-sama (*kaffah*) karena mereka telah memerangi kamu secara besama-sama. Sedangkan kata *muhkam* adalah kata-kata atau ungkapan yang maknanya sangat jelas dan meyakinkan serta tidak terbuka bagi adanya interpretasi alegoris dan amandemen (Kamali, 1996: 120-123).

3.2.3. Kata-Kata “Yang Umum” dan “Yang Khusus”

Kata-kata dilihat dari segi lingkupnya diklasifikasi kepada “Yang Umum” (*Amm*) dan “Yang Khusus” (*Khas*). “Yang umum” bisa didefinisikan sebagai kata yang diterapkan kepada banyak hal, tidak terbatas jumlahnya, dan mencakup apa saja yang bisa diterapkan kepadanya. Contohnya kata *insaan* (manusia) yang terdapat dalam surah Al- 'Asr. Adapun “yang khusus” terdapat kesepakatan umum bahwa maknanya definitif, sedangkan “yang umum” terdapat perbedaan pemikir, ada yang mengatakan definitif dan ada yang mengatakan spekulatif.

Apabila terjadi pertentangan dua ketentuan teks dalam Quran tentang suatu masalah yang sama, maka menurut Hanafi terjadi pertentangan karena keduanya bersifat definitif, sementara menurut mayoritas pemikir pertentangan itu hanya terjadi pada “yang khusus” yang definitif (Kamali, 1996: 142).

3.2.4. Kata-Kata “Yang Mutlak” dan “Yang Dikualifikasi”

“Yang mutlak” (*Mutlaq*) adalah kata yang tidak terkualifikasi ataupun terbatas penerapannya. Kamali mencontohkan kata “yang mutlak” dalam Quran adalah denda sumpah yang tidak disengaja, yaitu memerdekakan seorang budak yang terdapat dalam surah Al-Maidah: 89.

Perintah dalam teks ini tidak terbatas pada jenis budak tertentu, baik muslim maupun non-muslim. Tetapi pada ayat yang lain denda pembunuhan yang tidak disengaja ditentukan dengan memerdekakan budak muslim, seperti yang terdapat dalam surah An-Nisa: 92. Perintah pada ayat ini telah dikualifikasi dengan menetapkan bahwa budak yang dimerdekakan itu adalah budak yang

beragama Islam (Kamali, 1996: 144).

3.2.5. Kata-Kata “Yang Harfiah” dan “Yang Metaforis”

Suatu kata kadang-kadang digunakan dalam makna harfiahnya (*Haqîqî*), yaitu makna asli dan makna primernya, atau kadang-kadang digunakan makna sekundemya dan metaforisnya (*Majazî*). Biasanya terdapat hubungan logis antara makna harfiah dan makna metaforis suatu kata. Sifat dari hubungan ini sangat bervariasi (Kamali, 1996: 143).

Adapun kaidah-kaidah yang berkaitan dengan implikasi-implikasi tekstual pembahasannya dibagi Kamali kepada empat bagian, yaitu: makna eksplisit, makna yang tersirat, makna yang tersimpul, dan makna yang dikehendaki. Uraian Kamali dalam persoalan ini hampir tidak berbeda dengan yang terdapat dalam kitab-kitab *ushûl fiqh* kontemporer (modern) seperti yang ditulis oleh Abdul Wahab Khallaf. Oleh karena itu, dalam persoalan ini penulis tidak menguraikan secara detil dengan contoh-contohnya.

3.3. Persoalan Amandemen

Menurut Kamali, amandemen (*Naskh*) bisa didefinisikan sebagai penghapusan atau penggantian suatu ketentuan syariah oleh ketentuan yang lain dengan syarat bahwa yang disebut terakhir muncul belakangan dan kedua ketentuan tersebut itu ditetapkan secara terpisah. Dalam pengertian ini, amandemen berlaku hanya dalam ketentuan syariah.

Amandemen diterapkan hampir semata-mata kepada Quran dan Sunah saja, penerapannya kepada konsensus dan analogi, pada umumnya ditolak. Bahkan, penerapan amandemen kepada Quran dan Sunah terbatas pada kerangka waktu, hanya untuk satu periode, yaitu semasa Nabi Muhammad masih hidup. Alasan tentang adanya amandemen adalah karena berubahnya keadaan dalam kehidupan masyarakat dan kenyataan bahwa Quran turun secara berangsur-angsur selama 23 tahun.

Para pemikir sepakat tentang adanya amandemen dalam Sunah. Namun demikian, mengenai terdapatnya amandemen dalam Quran pada dasarnya terdapat beberapa ketidaksepakatan, di samping sejumlah kejadian di mana amandemen

dikatakan terjadi (Kamali, 2003; 194).

Kamali menegaskan bahwa amandemen pada umumnya merupakan fenomena penduduk Madinah yang terjadi sebagai akibat perubahan yang dihadapi masyarakat muslim setelah hijrah Nabi Muhammad ke Madinah.

Ketentuan-ketentuan yang diintrodusir pada tahap awal munculnya Islam diarahkan untuk merebut hati orang-orang Mekkah. Perubahan-perubahan ini dan beberapa perubahan serupa dimunculkan pada waktu masyarakat muslim mendapatkan otoritas kekuasaan, di mana legislasi yang baru dianggap mendesak untuk mengatur kehidupan di lingkungan baru Madinah (Kamali, 2003: 223).

Selanjutnya Kamali menjelaskan bahwa ada dua jenis amandemen, yaitu eksplisit dan implisit. Apabila amandemen bersifat eksplisit, maka teks yang menghapus secara jelas membatalkan suatu ketentuan dan menggantikannya dengan ketentuan yang lain. Kenyataan, termasuk urutan kronologis dari kedua ketentuan itu, bahwa keduanya benar-benar bertentangan, dasar dari masing-masing ketentuan dan sebagainya, dapat diketahui dari teks yang relevan. Dalam hal ini Kamali mencontohkan hadis tentang ziarah kubur "*Dulu aku melarang kamu untuk menziarahi kubur, sekarang ziarahilah, karena ziarah mengingatkan kamu tentang hari akhir*" (Kamali, 2003: 229).

Adapun amandemen secara implisit, teks yang membatalkan tidak menjelaskan semua fakta yang berkaitan. Bahkan kita mendapati peristiwa di mana pemberi hukum mengintrodusir suatu ketentuan yang bertentangan dengan ketentuan sebelumnya dan tanpa bisa dikompromikan, sementara tetap agak meragukan apakah kedua ketentuan itu memang merupakan benar-benar kasus amandemen. Sekalipun selanjutnya kedua ketentuan itu tidak bertentangan secara diametris dan keduanya dapat diterapkan untuk kasus-kasus tertentu, tetapi mayoritas pemikir berpendapat bahwa ketentuan pertama yang mengesahkan wasiat kepada keluarga telah dihapus oleh ketentuan tentang kewarisan.

Mereka berpendapat bahwa ayat kewarisan menentukan bagian-bagian tertentu kepada para ahli waris yang hanya bisa diterapkan sebagaimana mestinya apabila ketentuan itu dilaksanakan sepenuhnya dan bahwa pola kewarisan Quran adalah tepat dan lengkap, intervensi-intervensi apa pun tampaknya akan mengacaukan bagian masing-masing, di samping keseimbangan menyeluruh di

antara para ahli waris. Oleh karena wasiat sebagai sumber pertama dari intervensi di antara para ahli waris, maka hal itu dilarang. Analisis ini didasarkan atas ketentuan eksplisit hadis (Kamali, 1996: 230).

Amandemen yang bersifat implisit terbagai lagi ke dalam dua jenis, yaitu amandemen secara menyeluruh dan amandemen parsial. Dalam kasus pertama, keseluruhan suatu teks dihapus oleh teks yang lain dan ketentuan baru ditetapkan untuk menggantikannya. Misalnya masa tunggu para janda yang semula ditentukan selama satu tahun, tetapi belakangan diubah menjadi empat bulan sepuluh hari.

Adapun untuk kasus yang kedua adalah bentuk amandemen di mana suatu teks hanya sebagian dihapus oleh teks yang lain, sementara bagian yang tidak dihapus, masih tetap berlaku. Contohnya adalah ayat Quran tentang tuduhan fitnah yang sebagian telah dihapus oleh ayat kutukan (lihat surah An-Nur ayat 4 dan 6) (Kamali, 1996: 232).

Kamali menutup pembahasan tentang amandemen ini dengan memunculkan polemik kelompok yang pro dan kelompok yang kontra tentang adanya amandemen. Mereka yang mendukung adanya amandemen seperti As-Suyufi (wafat 911 H), Syah Waliyullah (wafat 1762 M) dan kelompok yang tidak setuju adanya amandemen (terutama amandemen dalam Quran) di antaranya Abu Muslim al-Asfahani.

3.4. Persoalan Konsensus

Kamali mengemukakan pendapat mayoritas pemikir bahwa didefinisikan sebagai kesepakatan bulat mujtahid muslim dari suatu periode setelah wafatnya Nabi Muhammad tentang suatu masalah. Menurut definisi ini, rujukan kepada mujtahid mengesampingkan kesepakatan orang-orang awam dari lingkup konsensus (*Ijma'*). Demikian halnya, dengan merujuk kepada mujtahid suatu periode berarti periode di mana ada sejumlah mujtahid atau sejumlah mujtahid yang baru muncul setelah terjadinya peristiwa itu (Kamali, 1996: 239).

Definisi ini memberikan suatu pengertian bahwa konsensus diterapkan kepada seluruh masalah juridis, intelektual, adat, dan linguistik. Beberapa pemikir membatasi konsensus pada masalah-masalah agama dan pemikir lain

membatasinya pada masalah-masalah juridis, tetapi mayoritas pemikir tidak membatasi pada kedua masalah tersebut.

Sekalipun mayoritas pemikir menganggap masalah-masalah dogmatis masuk dalam lingkup konsensus, tetapi beberapa berpendapat bahwa konsensus tidak diarahkan untuk mendukung masalah-masalah seperti keberadaan Allah dan kebenaran kenabian Muhammad. Alasannya bahwa keyakinan-keyakinan tersebut mendahului konsensus itu sendiri (Kamali, 1996: 241).

Sasaran pokok konsensus harus terbatas pada soal-soal rasional dan linguistik. Untuk mengatakan dusta adalah jahat atau 'tangan' berarti kekuatan, tidak perlu didukung oleh konsensus. Konsensus bisa lihat contohnya dalam sikap untuk mendukung kemerdekaan Palestina dan mengutuk penjajahan Israel. Hasil konsensus menjadi kekuatan otoritatif syariah, asalkan memenuhi syarat-syarat sebagai berikut (Kamali, 1996: 243):

- a. Bahwa terdapat sejumlah mujtahid pada waktu peristiwa itu muncul. Konsensus tidak akan pernah terjadi kecuali apabila terdapat pluralitas pendapat yang sama. Apabila ada suatu situasi ketika pluralitas mujtahid tidak bisa diperoleh, atau hanya ada seorang mujtahid dalam masyarakat, maka tidak ada konsensus yang dibayangkan benar-benar terjadi.
- b. Menurut mayoritas pemikir, kebulatan suara merupakan prasyarat konsensus. Konsensus mujtahid ini tanpa membedakan suku, ras, warna kulit, dan mazhab mereka.
- c. Kesepakatan mujtahid harus ditunjukkan oleh pendapat yang mereka kemukakan terhadap suatu masalah.
- d. Sebagai akibat wajar dari syarat kedua di atas, konsensus terdiri dari kesepakatan seluruh mujtahid dan tidak hanya mayoritas di antara mereka. Sepanjang ada pendapat yang berbeda, maka kemungkinan ada yang salah, dan tidak ada konsensus yang bisa terbayangkan pada situasi seperti itu, karena ijma merupakan dalil yang kuat yang harus ditemukan secara pasti.

Dasar hukum bagi beberapa reformasi modern di bidang hukum

perkawinan dan perceraian, misalnya, diupayakan melalui reinterpretasi ayat-ayat yang relevan. Beberapa, model pembaharuan ini tepat dikatakan sebagai contoh-contoh ijtihad di zaman modern (Kamali, 1996: 249).

3.5. Persoalan Analogi

Menurut Kamali, dari segi teknis, analogi (*Qiyas*) merupakan perluasan nilai syariah yang terdapat dalam kasus asal kepada kasus baru karena yang disebut terakhir mempunyai kausa yang sama dengan yang disebut pertama. Kasus asal ditentukan oleh teks yang ada, dan analogi berusaha memperluas ketentuan tekstual tersebut kepada kasus yang baru. Dengan adanya kesamaan kausa antara kasus asal dan kasus baru, maka penerapan analogi mendapat justifikasi (Kamali, 1996: 255).

Selanjutnya, Kamali menjelaskan pemakaian analogi hanya dibenarkan apabila jalan keluar dari kasus baru tidak ditemukan dalam Quran, Sunah, atau konsensus yang tergolong definitif. Akan menjadi sia-sia untuk menggunakan analogi apabila kasus yang baru dapat terjawab oleh ketentuan yang telah ada. Hanya dalam soal-soal yang belum terjawab oleh teks dan konsensus sajalah hukum dapat dideduksi dari salah satu sumber ini melalui penerapan analogi. Syarat-syarat pokok analogi menurut definisi yang dikemukakan mayoritas pemikir adalah (Kamali, 1996: 256):

- a. Kasus asal yang ketentuannya telah ditetapkan dalam teks, dan analogi berusaha memperluas ketentuan itu kepada kasus baru.
- b. Kasus baru, sasaran penerapan ketentuan asal.
- c. Kausa yang merupakan sifat dari kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru.
- d. Ketentuan kasus asal yang diperluas kepada kasus baru.

Kamali mencontohkan dengan ilustrasi surah Al-Maidah ayat 90 yang secara eksplisit mengharamkan *khamr*. Larangan ini diperluas dengan menggunakan analogi kepada narkoba.

Pendukung-pendukung analogi berargumentasi bahwa suatu perselisihan

hanya dapat dirujuk kepada Allah dan rasul-Nya dengan mengikuti tanda-tanda dan indikasi-indikasi yang kita temukan dalam Quran dan Sunah. Satu-satunya cara untuk mencapai hal ini adalah dengan mengidentifikasi alasan hukum dan menerapkannya kepada persoalan-persoalan yang dipertentangkan, dan ini adalah analogi (Kamali, 1996: 280).

3.6. Metodologi Hukum Islam Kamali

Teori Hukum Islam, seperti tercermin dalam *ushūl fiqh*, tidaklah hanya terdiri dari penalaran dan argumentasi hukum, tetapi mencakup pula kajian tentang logika, teologi, teori linguistik, dan epistemologi. Apabila teori hukum Barat mengarahkan kajiannya pada masalah-masalah hukum dan legitimasinya dalam suatu konteks sosial dan institusional, maka teori hukum Islam melihat masalah-masalah itu sebagai isu-isu epistemologi. Artinya, para pemikir Islam mendekati masalah tersebut dari segi hakikat dan kategori pengetahuan hukum. *Fiqh* didefinisikan oleh Kamali sebagai hukum yang terinci dalam berbagai cabangnya. Adapun *ushūl fiqh* berhubungan dengan metode yang diterapkan dalam deduksi hukum-hukum dari sumber-sumbernya. Ringkasnya, kalau *fiqh* adalah hukum itu sendiri, maka *ushūl fiqh* adalah metodologi hukum (Kamali, 1996: 2).

Dalam perspektif Kamali, hukum tidak dibuat, melainkan ditemukan. Inilah yang dikatakan Kamali bahwa fungsi mereka bukan menetapkan hukum, akan tetapi mengeluarkan dan menyatakan hukum. Hukum bersifat meta-insani dan berada secara objektif di “luar sana” (Kamali, 1996: 3). Kegiatan ilmu hukum, karena itu, merupakan upaya untuk mengetahui dan mengenal hukum yang meta-insani itu melalui tanda-tanda hukum, kemudian menghadirkannya ke “sini” untuk menjadi acuan penilaian perbuatan manusia sebagai subjek hukum (Kamali, 1996: 5). Hukum dalam konsepsi Kamali pada hakikatnya adalah sapaan Tuhan. Sapaan itulah yang diartikan sebagai hukum. Secara demikian, sapaan itu dalam garis besarnya berisi tiga hal: tuntutan, izin, dan penetapan. Tuntutan meliputi tuntutan untuk melakukan suatu perbuatan secara memaksa, maupun tuntutan tidak memaksa. Izin adalah perkenan oleh Tuhan sebagai pembuat hukum kepada manusia untuk melakukan suatu perbuatan (Kamali, 1996: 6).

Penetapan adalah sesuatu sebagai sebab, syarat, atau penghalang bagi yang lain, seperti penetapan akad jual beli sebagai sebab berpindahnya hak milik barang yang dijual kepada pembeli, kehadiran dua orang saksi sebagai syarat keabsahan nikah, dan tindakan membunuh ahli waris sebagai penghalang dari memperoleh hak warisannya (Kamali, 1996: 7). Sapaan Tuhan itu ditujukan kepada atau menyangkut perbuatan manusia. Inilah yang dikatakan oleh para pemikir dalam definisi mereka terhadap hukum Islam, bahwa hukum itu adalah sapaan Allah menyangkut perbuatan manusia subjek hukum yang berisi tuntutan, izin, atau penetapan (Kamali, 1996: 8).

Muatan lain dalam konsepsi Kamali tentang hukum Islam adalah pengertian bahwa hukum Islam itu sudah ada sejak zaman azali, yaitu suatu rentang waktu ketika Allah belum menciptakan dunia dan segala isinya. Kamali bahkan mengeksplisitkan pengertian ini dalam definisi hukum Islam-nya. Kamali menyatakan bahwa hukum Islam adalah sapaan Allah yang sudah ada sejak zaman azali yang berkaitan dengan perbuatan para subjek hukum dengan berisikan tuntutan, izin, dan penetapan (Kamali, 1996: 9). Kamali menyatakan bahwa meskipun objek hukum itu, yaitu perbuatan manusia, adalah baru, namun hukum itu sendiri sudah ada sejak zaman azali, karena hukum itu adalah firman Allah dan firman itu sudah ada sejak zaman azali (Kamali, 1996: 10). Teologi yang dominan di kalangan umat Islam memang mengajarkan bahwa kalam Allah itu sudah ada sejak zaman azali. Konsekuensinya, hukum yang merupakan salah satu muatan yang terkandung dalam kalam Allah itu juga sudah ada sejak zaman azali. Ini berarti bahwa hukum itu telah ada sebelum adanya makhluk manusia yang mempersepsikan dan memahaminya.

Kamali menjelaskan hal ini dalam pernyataannya bahwa hukum Allah itu mendahului, dan tidak didahului oleh masyarakat (Kamali, 1996: 16). Jadi, hukum tidak diciptakan dan dikembangkan oleh masyarakat, akan tetapi ditemukan dan dikenali serta dimanifestasikan secara aktual dalam kenyataan. Tentang medium pengenalan hukum itu, Kamali memberikan pandangannya melalui apa yang disebut oleh sebagian pemikir sebagai teori subjektivisme teistik yang mengajarkan bahwa baik dan buruk yang merupakan inti hukum hanya diketahui melalui wahyu Allah.

Tanpa wahyu tidak ada yang baik dan buruk. Baiknya suatu perbuatan adalah karena adanya perintah Allah supaya mengerjakannya, dan buruknya suatu perbuatan adalah karena dilarang oleh Allah. Jadi, perintah dan larangan Allah-lah yang menentukan baik atau buruknya sesuatu. Konsekuensi teori ini dalam masalah hukum adalah bahwa tidak ada hukum tanpa sapaan Allah dan karena itu tidak mungkin mengenali hukum di luar medium wahyu. Akal natural manusia tidak dapat mengenali hukum tanpa wahyu. Alasan pandangan ini adalah bahwa hukum perlu dipertahankan objektivitas dan kepastiannya, serta harus dibebaskan dari spekulasi subjektif manusia yang membawa kepada ketidakpastian. Apa yang dipikirkan sebagai baik oleh sementara orang mungkin akan dianggap sebaliknya oleh orang lain. Bahkan akal orang yang sama bisa jadi menilai sesuatu sebagai baik pada suatu waktu, dan buruk pada waktu yang lain, karena adanya pengaruh-pengaruh keinginan pribadi, atau tujuan-tujuan.

Wahyu Allah yang menjadi medium pengenalan hukum itu dibakukan dalam kata-kata (teks-teks) yang didengar dari Nabi. Lafal-lafal tersebut dinamakan dalil yang menunjukkan kepada hukum. Karena pentingnya lafal sebagai instrumen melalui mana wahyu yang mengandung hukum dibakukan, maka teori hukum Islam sebagian besarnya terfokus pada teks. Barangkali tidak terlalu berlebihan bila dikatakan bahwa ilmu hukum Islam itu adalah ilmu interpretasi teks-teks yang di dalamnya wahyu Allah berisi hukum itu dibakukan. Itulah mengapa teori linguistik dalam *ushūl fiqh* dimulai dengan pembahasan tentang teks/lafal.

Kamali tidak berhenti sampai di sini. Kamali memformulasikan pemikirannya dengan asumsi bahwa Allah menghendaki yang baik, karena itu Dia memerintahkan sesuatu yang mengandung maslahat. Kemaslahatan dan kemudharatan yang diketahui melalui analisis langsung terhadap realitas adalah patokan utama hukum dan dari situlah hukum bermula. Kamali berpendapat bahwa Allah memerintahkan segala yang baik dan melarang segala yang buruk. Akan tetapi, apa yang baik dan apa yang buruk itu tidak diperinci keterangannya dalam syara. Oleh karena itu pemahamannya diserahkan kepada akal sehat manusia. Ia cukup menghindari apa yang menurutnya buruk (Kamali, 1996: 45).

BAB 4

KEADILAN DALAM PERSPEKTIF KAMALI

4.1. Pengertian Keadilan

4.1.1. Pengertian Keadilan Menurut Sumber-Sumber Tertulis

Berdasarkan Kamus Besar Bahasa Indonesia, “adil” merupakan sikap yang berpihak pada yang benar, tidak memihak salah satunya, atau tidak berat sebelah (Tim Penyusun Kamus Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 2008: 13). “Keadilan” adalah suatu tuntutan sikap dan sifat yang seimbang antara hak dan kewajiban.

Dengan demikian, keadilan merupakan sebuah tindakan yang memberikan perlakuan yang sama kepada setiap orang dalam situasi yang sama. Hal ini dikarenakan bahwa pada hakikatnya, setiap manusia itu mempunyai nilai yang sama sebagai manusia. Namun, pada kasus-kasus atau situasi tertentu, perlu suatu perlakuan yang tidak sama untuk mencapai apa yang dikatakan sebagai keadilan. Jadi, harus ada alasan khusus yang dapat membenarkan sikap atau perlakuan tersebut.

Konsep keadilan bisa dikatakan bersifat umum atau universal, karena keadilan merupakan kebutuhan atau bagian hidup manusia di mana pun dan pada masa apa pun manusia berada. Keadilan merupakan sebuah proses kejiwaan yang dibawa semenjak manusia lahir.

Selain itu, ukuran keadilan pada tiap zamannya cenderung bergeser, makanya ukuran keadilan jadi cenderung relatif. Kerelatifan ini karena manusia cenderung subjektif. Mereka merasa diperlakukan adil apabila dapat mempertahankan dan membela hak-haknya, sesuai dengan kewajiban yang telah dipenuhinya.

Untuk menilai sesuatu hal itu adil atau tidak adil, ada azas-azas yang mendasarinya, antara lain (Arrasjid, 2004: 56 dan 61):

- a. Azas persamaan, di mana setiap orang mendapatkan bagian secara merata.
- b. Azas kebutuhan, di mana setiap orang mendapat bagian sesuai dengan

kebutuhan atau keperluannya.

- c. Azas kualifikasi, berdasarkan pada kenyataan bahwa yang bersangkutan akan dapat mengerjakan tugas yang diberikan kepadanya.
- d. Azas prestasi objektif, di mana apa yang menjadi bagian seseorang didasarkan pada syarat-syarat objektif, misalnya kemampuan.
- e. Azas subjektif, yang didasarkan pada syarat-syarat subjektif, misalnya ketekunan, kerajinan, dan sebagainya.

Selain itu, di bidang hukum juga ada azas-azas yang lebih khusus, antara lain:

- a. Azas *equality before the law*, yaitu azas yang menyatakan persamaan hak dan derajat di muka hukum bagi setiap orang.
- b. Azas *equal protection on the law*, yaitu azas yang menyatakan bahwa setiap orang berhak mendapatkan perlindungan yang sama oleh hukum.
- c. Azas *equal justice under the law*, yaitu azas yang menyatakan bahwa individu yang beruntung yaitu mereka yang berkecukupan, sedangkan yang tidak beruntung adalah mereka yang kekurangan hidupnya. Setiap orang berhak mendapat perlakuan yang sama di bawah hukum.

Macam-macam bentuk keadilan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat, antara lain (Audi, 1999: 395):

- a. Keadilan formal (*formal justice*), merupakan penerapan prinsip secara konsisten dan tidak memihak. “*Formal justice is the impartial and consistent application of principles, whether or not the principles themselves are just.*”
- b. Keadilan substantif (*substantive justice*), berkaitan dengan hak-hak, seperti hak kesamaan kedudukan sebagai warga negara. “*Substantive justice is closely associated with rights.*”
- c. Keadilan retribusi (*retributive justice*), fokus kepada kapan dan mengapa hukuman diputuskan, berdasarkan pengaruhnya di masa lalu atau di masa yang akan datang. “*Retributive justice concern when and why punishment*

is justified.”

- d. Keadilan korektif (*corrective justice*), fokus pada keadilan terhadap kebutuhan ketika terjadi kerusakan massal. *“Corrective justice concerns the fairness of demands for civil damages.”*
- e. Keadilan komutatif (*commutative justice*), fokus pada keadilan upah, harga, dan nilai tukar. *“Commutative justice concerns the fairness of wages, prices, and exchanges.”*
- f. Keadilan distributif (*distributive justice*), fokus pada keadilan distribusi sumber daya. *“Distributive justice concerns the fairness of the distribution of resources.”*

Keadilan dalam filsafat, mengandung dua poin utama, yaitu kebaikan dan kewajiban. Dengan kata lain, keadilan dalam filsafat merupakan penghubung antara moral dan politik. Keadilan adalah prinsip rasional yang mengendalikan tindakan-tindakan politik untuk menjamin kesatuan, kestabilan, dan kelanggengan masyarakat.

Dengan demikian, masyarakat harus mendapatkan apa yang seharusnya mereka peroleh. Jadi, dari dua pengertian tentang keadilan berdasarkan penjabaran di atas, maka bisa ditarik benang merah, antara lain bahwa:

- a. Keadilan berlaku untuk semua orang.
- b. Keadilan adalah masalah moral.
- c. Keadilan merupakan posisi yang ideal, karena untuk mencapai situasi ini akan ada upaya pengendalian tindakan agar setiap orang mendapat perlakuan yang sama atau tidak dicurangi.

Namun, perbedaannya bahwa secara garis besar atau umum, keadilan adalah persoalan persamaan perlakuan demi keseimbangan antara hak dan kewajiban. Adapun keadilan dalam filsafat lebih ke arah filsafat politik, demi kesatuan bangsa. Dari ensiklopedia, makna keadilan lebih ke patokan nilai untuk barang dan manusia.

4.1.2. Pengertian Keadilan Menurut Tokoh-Tokoh Filsafat

Plato

Plato adalah seorang pemikir idealis abstrak yang mengakui kekuatan-kekuatan diluar kemampuan manusia sehingga pemikiran irasional masuk dalam filsafatnya. Demikian pula halnya dengan masalah keadilan, Plato berpendapat bahwa keadilan adalah diluar kemampuan manusia biasa. Sumber ketidakadilan adalah adanya perubahan dalam masyarakat. Masyarakat memiliki elemen-elemen prinsipal yang harus dipertahankan, yaitu (Cottingham, 1996: 33):

- a. Kelas penguasa punya monopoli terhadap semua hal seperti keuntungan dan latihan militer, dan hak memiliki senjata dan menerima semua bentuk pendidikan, tetapi kelas penguasa ini tidak diperkenankan berpartisipasi dalam aktivitas perekonomian, terutama dalam usaha mencari penghasilan,
- b. Harus ada sensor terhadap semua aktivitas intelektual kelas penguasa, dan propaganda terus-menerus yang bertujuan untuk menyeragamkan pikiran-pikiran mereka. Semua inovasi dalam pendidikan, peraturan, dan agama harus dicegah atau ditekan.
- c. Negara harus bersifat mandiri (*self-sufficient*). Negara harus bertujuan pada autarki ekonomi, jika tidak demikian, para penguasa akan bergantung pada para pedagang, atau justru para penguasa itu sendiri menjadi pedagang. Alternatif pertama akan melemahkan kekuasaan mereka, sedangkan alternatif kedua akan melemahkan persatuan kelas penguasa dan stabilitas negaranya.

Untuk mewujudkan keadilan masyarakat harus dikembalikan pada struktur aslinya. Tugas ini adalah tugas negara untuk menghentikan perubahan. Dengan demikian keadilan bukan mengenai hubungan antara individu melainkan hubungan individu dan negara. Bagaimana individu melayani negara.

Keadilan juga dipahami secara metafisis keberadaannya sebagai kualitas atau fungsi makhluk super manusia, yang sifatnya tidak dapat diamati oleh manusia. Konsekuensinya ialah, bahwa realisasi keadilan digeser ke dunia lain, di

luar pengalaman manusia; dan akal manusia yang esensial bagi keadilan tunduk pada cara-cara Tuhan yang tidak dapat diubah atau keputusan-keputusan Tuhan yang tidak dapat diduga (Cottingham, 1996: 39). Oleh karena inilah Plato mengungkapkan bahwa yang memimpin negara seharusnya manusia super, yaitu *the king of philosopher* (Cottingham, 1996: 43).

Sedangkan Aristoteles adalah peletak dasar rasionalitas dan empirisme. Pemikirannya tentang keadilan diuraikan dalam bukunya yang berjudul *Nicomachean Ethics*. Buku ini secara keseluruhan membahas aspek-aspek dasar hubungan antar manusia yang meliputi masalah-masalah hukum, keadilan, persamaan, solidaritas perkawanan, dan kebahagiaan.

Aristoteles

Keadilan diuraikan secara mendasar oleh Aristoteles dalam buku ke-5 *Nicomachean Ethics*. Aristoteles membahas keadilan dalam arti umum dan arti khusus.

1. Keadilan Dalam Arti Umum

Keadilan sering diartikan sebagai suatu sikap dan karakter. Sikap dan karakter yang membuat orang melakukan perbuatan dan berharap atas keadilan adalah keadilan, sedangkan sikap dan karakter yang membuat orang bertindak dan berharap ketidakadilan adalah ketidakadilan.

Pembentukan sikap dan karakter berasal dari pengamatan terhadap obyek tertentu yang bersisi ganda. Hal ini bisa berlaku dua dalil, yaitu (Cottingham, 1996: 84):

- a. Jika kondisi “baik” diketahui, maka kondisi buruk juga diketahui;
- b. Kondisi “baik” diketahui dari sesuatu yang berada dalam kondisi “baik”.

Untuk mengetahui apa itu keadilan dan ketidakadilan dengan jernih, diperlukan pengetahuan yang jernih tentang salah satu sisinya untuk menentukan secara jernih pula sisi yang lain. Jika satu sisi ambigu, maka sisi yang lain juga ambigu.

Secara umum dikatakan bahwa orang yang tidak adil adalah orang yang tidak patuh terhadap hukum dan orang yang tidak *fair*, maka orang yang adil adalah orang yang patuh terhadap hukum dan *fair*. Karena tindakan memenuhi/mematuhi hukum adalah adil, maka semua tindakan pembuatan hukum oleh legislatif sesuai dengan aturan yang ada adalah adil. Tujuan pembuatan hukum adalah untuk mencapai kemajuan kebahagiaan masyarakat. Maka, semua tindakan yang cenderung untuk memproduksi dan mempertahankan kebahagiaan masyarakat adalah adil (Cottingham, 1996: 93).

Dengan demikian keadilan bisa disamakan dengan nilai-nilai dasar sosial. Keadilan yang lengkap bukan hanya mencapai kebahagiaan untuk diri sendiri, tetapi juga kebahagiaan orang lain. Keadilan yang dimaknai sebagai tindakan pemenuhan kebahagiaan diri sendiri dan orang lain, adalah keadilan sebagai sebuah nilai-nilai. Keadilan dan tata nilai dalam hal ini adalah sama tetapi memiliki esensi yang berbeda. Sebagai hubungan seseorang dengan orang lain adalah keadilan, namun sebagai suatu sikap khusus tanpa kualifikasi adalah nilai. Ketidakadilan dalam hubungan sosial terkait erat dengan keserakahan sebagai ciri utama tindakan yang tidak *fair* (Cottingham, 1996: 97).

Keadilan sebagai bagian dari nilai sosial memiliki makna yang amat luas, bahkan pada suatu titik bisa bertentangan dengan hukum sebagai salah satu tata nilai sosial. Suatu kejahatan yang dilakukan adalah suatu kesalahan. Namun apabila hal tersebut bukan merupakan keserakahan tidak bisa disebut menimbulkan ketidakadilan. Sebaliknya suatu tindakan yang bukan merupakan kejahatan dapat menimbulkan ketidakadilan.

Sebagai contoh, seorang pengusaha yang membayar gaji buruh di bawah UMR, adalah suatu pelanggaran hukum dan kesalahan. Namun tindakan ini belum tentu mewujudkan ketidakadilan. Apabila keuntungan dan kemampuan membayar perusahaan tersebut memang terbatas, maka jumlah pembayaran itu adalah keadilan. Sebaliknya walaupun seorang pengusaha membayar buruhnya sesuai dengan UMR, yang berarti bukan kejahatan, bisa saja menimbulkan ketidakadilan karena keuntungan pengusaha tersebut sangat besar dan hanya sebagian kecil yang diambil untuk upah buruh. Ketidakadilan ini muncul karena keserakahan.

Hal tersebut di atas adalah keadilan dalam arti umum. Keadilan dalam arti ini terdiri dari dua unsur yaitu *fair* dan sesuai dengan hukum, yang masing-masing bukanlah hal yang sama. Tidak *fair* adalah melanggar hukum, tetapi tidak semua tindakan melanggar hukum adalah tidak *fair*. Keadilan dalam arti umum terkait erat dengan kepatuhan terhadap hukum

2. Keadilan Dalam Arti Khusus

Keadilan dalam arti khusus terkait dengan beberapa pengertian berikut ini, yaitu (Cottingham, 1996: 113):

- a. Sesuatu yang terwujud dalam pembagian penghargaan atau uang atau hal lainnya kepada mereka yang memiliki bagian haknya.

Keadilan ini adalah persamaan diantara anggota masyarakat dalam suatu tindakan bersama-sama. Persamaan adalah suatu titik yang terletak diantara “yang lebih” dan “yang kurang” (*intermediate*). Jadi keadilan adalah titik tengah atau suatu persamaan relatif (*arithmetical justice*). Dasar persamaan antara anggota masyarakat sangat tergantung pada sistem yang hidup dalam masyarakat tersebut. Dalam sistem demokrasi, landasan persamaan untuk memperoleh titik tengah adalah kebebasan manusia yang sederajat sejak kelahirannya. Dalam sistem oligarki dasar persamaannya adalah tingkat kesejahteraan atau kehormatan saat kelahiran. Sedangkan dalam sistem aristokrasi dasar persamaannya adalah keistimewaan (*excellent*). Dasar yang berbeda tersebut menjadikan keadilan lebih pada makna persamaan sebagai proporsi. Ini adalah satu spesies khusus dari keadilan, yaitu titik tengah (*intermediate*) dan proporsi.

- b. Perbaikan suatu bagian dalam transaksi

Arti khusus lain dari keadilan adalah sebagai perbaikan (*rectification*). Perbaikan muncul karena adanya hubungan antara orang dengan orang yang dilakukan secara sukarela. Hubungan tersebut adalah sebuah keadilan apabila masing-masing memperoleh bagian sampai titik tengah (*intermediate*), atau suatu persamaan berdasarkan prinsip timbal balik (*reciprocity*). Jadi keadilan adalah persamaan, dus ketidakadilan adalah

ketidaksamaan. Ketidakadilan terjadi jika satu orang memperoleh lebih dari yang lainnya dalam hubungan yang dibuat secara sederajat.

Untuk menyamakan hal tersebut hakim atau mediator melakukan tugasnya menyamakan dengan mengambil sebagian dari yang lebih dan memberikan kepada yang kurang sehingga mencapai titik tengah. Tindakan hakim ini dilakukan sebagai sebuah hukuman.

Hal ini berbeda apabila hubungan terjalin bukan atas dasar kesukarelaan masing-masing pihak. Dalam hubungan yang tidak didasari ketidaksukarelaan berlaku keadilan korektif yang memutuskan titik tengah sebagai sebuah proporsi dari yang memperoleh keuntungan dan yang kehilangan. Tindakan koreksi tidak dilakukan dengan semata-mata mengambil keuntungan yang diperoleh satu pihak diberikan kepada pihak lain dalam arti pembalasan. Seseorang yang melukai tidak diselesaikan dengan mengizinkan orang yang dilukai untuk melukai balik. Timbal balik dalam konteks ini dilakukan dengan pertukaran atas nilai tertentu sehingga mencapai taraf proporsi. Untuk kepentingan pertukaran inilah digunakan uang. Keadilan dalam hal ini adalah titik tengah antara tindakan tidak adil dan diperlakukan tidak adil (Cottingham, 1996: 133).

Keadilan dan ketidakadilan selalu dilakukan atas kesukarelaan. Kesukarelaan tersebut meliputi sikap dan perbuatan. Pada saat orang melakukan tindakan secara tidak sukarela, maka tindakan tersebut tidak dapat dikategorikan sebagai tidak adil ataupun adil, kecuali dalam beberapa cara khusus. Melakukan tindakan yang dapat dikategorikan adil harus ada ruang untuk memilih sebagai tempat pertimbangan. Sehingga dalam hubungan antara manusia ada beberapa aspek untuk menilai tindakan tersebut yaitu, niat, tindakan, alat, dan hasil akhirnya. Ketika (1) kecederaan berlawanan dengan harapan rasional, adalah sebuah kesalahansasaran (*misadventure*), (2) ketika hal itu tidak bertentangan dengan harapan rasional, tetapi tidak menyebabkan tindak kejahatan, itu adalah sebuah kesalahan. (3) Ketika tindakan dengan pengetahuan tetapi tanpa pertimbangan, adalah tindakan ketidakadilan, dan (4) seseorang yang bertindak atas dasar pilihan, dia adalah orang yang tidak adil dan orang yang jahat (Cottingham, 1996: 137).

Melakukan tindakan yang tidak adil adalah tidak sama dengan melakukan sesuatu dengan cara yang tidak adil. Tidak mungkin diperlakukan secara tidak adil apabila orang lain tidak melakukan sesuatu secara tidak adil. Mungkin seseorang rela menderita karena ketidakadilan, tetapi tidak ada seorangpun yang berharap diperlakukan secara tidak adil.

Dengan demikian memiliki makna yang cukup luas, sebagian merupakan keadilan yang telah ditentukan oleh alam, sebagian merupakan hasil ketetapan manusia (keadilan hukum). Keadilan alam berlaku universal, sedangkan keadilan yang ditetapkan manusia tidak sama di setiap tempat. Keadilan yang ditetapkan oleh manusia inilah yang disebut dengan nilai.

Akibat adanya ketidak samaan ini maka ada perbedaan kelas antara keadilan universal dan keadilan hukum yang memungkinkan pembenaran keadilan hukum. Bisa jadi semua hukum adalah universal, tetapi dalam waktu tertentu tidak mungkin untuk membuat suatu pernyataan universal yang harus benar. Adalah sangat penting untuk berbicara secara universal, tetapi tidak mungkin melakukan sesuatu selalu benar karena hukum dalam kasus-kasus tertentu tidak terhindarkan dari kekeliruan. Saat suatu hukum memuat hal yang universal, namun kemudian suatu kasus muncul dan tidak tercantum dalam hukum tersebut. Karena itulah persamaan dan keadilan alam memperbaiki kesalahan tersebut.

John Rawls

Lain halnya dengan Aristoteles, John Rawls lebih menekankan pada keadilan sosial. Hal ini terkait dengan munculnya pertentangan antara kepentingan individu dan kepentingan negara pada saat itu. Rawls melihat kepentingan utama keadilan adalah (1) jaminan stabilitas hidup manusia, dan (2) keseimbangan antara kehidupan pribadi dan kehidupan bersama (Cottingham, 1996: 213).

Rawls mempercayai bahwa struktur masyarakat ideal yang adil adalah struktur dasar masyarakat yang asli dimana hak-hak dasar, kebebasan, kekuasaan, kewibawaan, kesempatan, pendapatan, dan kesejahteraan terpenuhi. Kategori struktur masyarakat ideal ini digunakan untuk (Cottingham, 1996: 223):

- a. Menilai apakah institusi-institusi sosial yang ada telah adil atau tidak;
- b. Melakukan koreksi atas ketidakadilan sosial.

Rawls berpendapat bahwa yang menyebabkan ketidakadilan adalah situasi sosial sehingga perlu diperiksa kembali mana prinsip-prinsip keadilan yang dapat digunakan untuk membentuk situasi masyarakat yang baik. Koreksi atas ketidakadilan dilakukan dengan cara mengembalikan (*call for redress*) masyarakat pada posisi asli (*people on original position*). Dalam posisi dasar inilah kemudian dibuat persetujuan asli antar (*original agreement*) anggota masyarakat secara sederajat.

Ada tiga syarat supaya manusia dapat sampai pada posisi asli, yaitu (Cottingham, 1996: 225):

- a. Diandaikan bahwa tidak diketahui, manakah posisi yang akan diraih seorang pribadi tertentu di kemudian hari. Tidak diketahui manakah bakatnya, intelegensinya, kesehatannya, kekayaannya, dan aspek sosial yang lain.
- b. Diandaikan bahwa prinsip-prinsip keadilan dipilih secara konsisten untuk memegang pilihannya tersebut.
- c. Diandaikan bahwa tiap-tiap orang suka mengejar kepentingan individu dan baru kemudian kepentingan umum. Ini adalah kecenderungan alami manusia yang harus diperhatikan dalam menemukan prinsip-prinsip keadilan.

Dalam menciptakan keadilan, prinsip utama yang digunakan adalah (Cottingham, 1996: 230):

- a. Kebebasan yang sama sebesar-besarnya, asalkan tetap menguntungkan semua pihak.
- b. Prinsip ketidaksamaan yang digunakan untuk keuntungan bagi yang paling lemah.

Prinsip ini merupakan gabungan dari prinsip perbedaan dan persamaan yang adil atas kesempatan. Secara keseluruhan berarti ada tiga prinsip untuk mencari keadilan, yaitu (Cottingham, 1996: 235):

- a. Kebebasan yang sebesar-besarnya sebagai prioritas;
- b. Perbedaan;
- c. Persamaan yang adil atas kesempatan.

Asumsi pertama yang digunakan adalah hasrat alami manusia untuk mencapai kepentingannya terlebih dahulu baru kemudian kepentingan umum. Hasrat ini adalah untuk mencapai kebahagiaan yang juga merupakan ukuran pencapaian keadilan. Maka harus ada kebebasan untuk memenuhi kepentingan ini. Namun realitas masyarakat menunjukkan bahwa kebebasan tidak dapat sepenuhnya terwujud karena adanya perbedaan kondisi dalam masyarakat. Perbedaan ini menjadi dasar untuk memberikan keuntungan bagi mereka yang lemah. Apabila sudah ada persamaan derajat, maka semua harus memperoleh kesempatan yang sama untuk memenuhi kepentingannya. Walaupun nantinya memunculkan perbedaan, bukan suatu masalah asalkan dicapai berdasarkan kesepakatan dan titik berangkat yang sama.

4.2. Latar Belakang Pemikiran Keadilan Kamali

4.2.1. Pengertian dan Prinsip Utilitarianisme Secara Umum

Utilitarianisme dianggap sebagai etika, yaitu etika yang menilai kebaikan orang dari apakah perbuatannya menghasilkan utilitas atau tidak.

Utilitarianism is the moral theory that an action is morally right if and only if it produces at least as much good (utility) for all people affected by the action as any alternative action the person could do instead. (Audi, 1999: 953)

Ketika suatu tindakan menghasilkan utilitas, maka tindakan itu juga bernilai baik dalam arti moral. Jadi, yang menentukan kualitas moral adalah maksud dan kemauan nyata seseorang untuk bertindak yang memaksimalkan kebaikan. Akibat-akibat baik itu tidak hanya sekedar untuk kepentingan

seseorang, tetapi juga dari kepentingan semua orang yang terkena pengaruh dari seseorang tersebut.

Prinsip dari utilitarianisme adalah bahwa manusia bertanggung jawab terhadap sesamanya. Dengan demikian, dari prinsip ini diusahakanlah akibat baik yang semaksimal mungkin dan sikap yang bertanggung jawab terhadap semua akibat dari tindakan-tindakan, juga menggambarkan sesuatu yang mendasari penilaian moral, namun tetap harus diimbangi dengan prinsip keadilan.

Utilitarianisme sebagai teori moral yang mendistribusikan manfaat dan beban dalam masyarakat, didasarkan pada tujuan untuk memaksimalkan utilitas. Untuk mencapai tujuan tersebut, maka sebaiknya dicari tahu apa saja yang dapat membuat setiap individu tertentu dalam masyarakat bisa merasa bahagia, sehingga kemudian dapat ditemukan cara yang efektif untuk memenuhi keterbatasan tersebut.

4.2.2 Dua Argumen untuk Maksimalisasi Utilitas

Dalam bagian ini, penulis akan mempertimbangkan dua argumen utama untuk melihat maksimalisasi utilitas sebagai standar kebenaran moral (terlepas apakah standar ini dipergunakan sebagai sebuah prosedur keputusan atau tidak). Seperti yang akan kita lihat, keduanya membangkitkan dua interpretasi yang sama sekali berbeda tentang apa utilitarianisme itu.

Pertimbangan yang Sama Atas Kepentingan (*Equal Consideration of Interests*)

Utilitarianisme adalah sebuah standar untuk menjumlahkan berbagai kepentingan dan keinginan individu (Dreier, 2006: 135). Individu-individu memiliki preferensi yang jelas dan secara potensial saling bertentangan, dan kita memerlukan sebuah standar yang menyatakan secara khusus mana keseimbangan diantara preferensi-preferensi itu yang secara moral dapat diterima, keseimbangan manakah yang fair untuk orang yang kesejahteraannya mungkin hilang. Itu merupakan pertanyaan yang hendak dicoba dijawab oleh interpretasi utilitarianisme yang pertama ini. Salah satu jawaban yang populer, yang ditemukan dalam teori-teori yang berbeda, adalah bahwa kepentingan tiap-tiap

orang harus dipertimbangkan secara sama. Kehidupan tiap-tiap orang sama pentingnya, dari sudut pandang moral, dan karena itu, kepentingannya harus dipertimbangkan secara sama.

Utilitarianisme, dalam pandangan yang pertama, menerima prinsip egalitarian yang umum ini. Akan tetapi, gagasan memperlakukan orang dengan pertimbangan yang sama adalah tidak akurat, dan ini perlu diuraikan lebih rinci jika diharapkan dapat memberikan standar kebenaran moral yang pasti. Salah satu cara yang jelas dan yang pada awalnya menarik, untuk menguraikan gagasan itu adalah memberikan bobot yang sama pada preferensi masing-masing orang, tanpa menghiraukan kandungan preferensi atau situasi material orang itu. Sebagaimana Bentham menyatakan, kita menghitung setiap orang sebagai satu dan tak seorangpun lebih dari satu (*we count everyone for one, no one for more than one*). Maka, menurut penilaian utilitarianisme yang pertama, alasan bahwa kita harus memberikan bobot yang sama bagi preferensi masing-masing orang adalah karena ini memperlakukan orang sebagai sama, dengan penghormatan dan perhatian yang sama (Dreier, 2006: 139).

Jika kita menerima ini sebagai standar kebenaran moral kita, maka kita akan menyimpulkan bahwa tindakan yang benar secara moral adalah yang memaksimalkan utilitas. Namun, penting dicatat bahwa maksimalisasi bukanlah tujuan langsung dari standar. Maksimalisasi muncul sebagai hasil yang tak diharapkan dari sebuah standar yang dimaksudkan untuk menjumlahkan preferensi orang secara fair. Kebutuhan bahwa kita memaksimalkan utilitas sepenuhnya diturunkan dari kebutuhan sebelumnya untuk memperlakukan orang dengan pertimbangan yang sama. Maka, inilah argumen yang pertama untuk utilitarianisme:

- a. Setiap orang penting dan sama-sama penting; karena itu
- b. Kepentingan masing-masing orang harus diberi bobot yang sama; karena itu
- c. Tindakan yang benar secara moral adalah akan memaksimalkan utilitas.

Utilitarianisme Teleologis

Akan tetapi, ada interpretasi yang lain tentang utilitarianisme. Disini memaksimalkan kebaikan adalah utama, dan bukan turunan (*derivative*), dan kita menghitung individu-individu secara sama semata-mata karena inilah cara memaksimalkan nilai (Dreier, 2006: 145). Kewajiban utama kita bukanlah untuk memperlakukan orang secara sama, melainkan membawa keadaan yang bernilai. Orang, sebagaimana Williams menyatakan, hanya dipandang sebagai *lokasi-lokasi* utilitas, atau sebagai keuntungan sebab-akibat bagi ‘jaringan utilitas’. Pembawa nilai utama bagi utilitarianisme adalah ‘keadaan’ (*state of affairs*) (Dreier, 2006: 146). Utilitarianisme terutama, menurut pandangan ini, menaruh perhatian tidak kepada orang, tetapi kepada keadaan. Rawls menamakan ini sebagai teori ‘teleologi’, yang berarti bahwa tindakan yang benar didefinisikan dalam pengertian memaksimalkan kebaikan, dan bukan dalam pengertian pertimbangan yang sama bagi individu-individu (Dreier, 2006: 147).

Interpretasi kedua ini merupakan bentuk utilitarianisme yang sungguh-sungguh berbeda (*distinct*), bukan sekedar mendeskripsikan teori yang sama dengan cara yang berbeda. Perbedaannya menjadi jelas jika kita melihat diskusi kaum utilitarian tentang kebijaksanaan jumlah penduduk. Derek Parfit mempertanyakan apakah kita secara moral harus melipatgandakan jumlah penduduk, bahkan jika ini berarti mengurangi kesejahteraan tiap-tiap orang hampir separuhnya (karena kebijaksanaan melipatgandakan jumlah penduduk masih akan meningkatkan keseluruhan utilitas). Ia menganggap bahwa kebijaksanaan melipatgandakan jumlah penduduk sungguh-sungguh merupakan kesimpulan utilitarianisme. Tetapi, ini tidak perlu terjadi jika kita memandang utilitarianisme sebagai sebuah teori untuk memperlakukan orang secara sama. Orang yang tidak ada (*non-existent*) tidak memiliki klaim-klaim---kita tidak memiliki kewajiban moral pada mereka untuk membawa klaim-klaim kedunia. Sebagaimana John Broome mencatat, ‘seseorang tidak mungkin berhutang pada setiap orang kewajiban untuk membawanya pada keberadaan, karena kegagalan menjalankan kewajiban semacam itu bukan merupakan kegagalan semua orang’ (Dreier, 2006: 150). Maka, apakah kewajiban di sini menurut interpretasi yang kedua? Kewajiban itu adalah untuk memaksimalkan nilai, menghasilkan keadaan

yang bernilai, bahkan jika pengaruhnya adalah membuat lebih buruk semua orang yang sekarang ada daripada yang sebaliknya mungkin telah mereka alami.

Perbedaan interpretasi yang kedua ini juga terlihat dalam diskusi Thomas Nagel. Ia menuntut bahwa kita menambahkan rintangan perlakuan yang sama ‘deontologis’ pada utilitarianisme, yang ia anggap berhubungan dengan seleksi ‘hasil terbaik yang impersonal’ (*impersonally best outcome*) (Dreier, 2006: 157). Nagel mengatakan kita harus membatasi kewajiban kita memaksimalkan kebaikan dengan kewajiban memperlakukan orang secara sama. Jelaslah bahwa tuntutan hanya masuk akal dalam kaitannya dengan interpretasi utilitarianisme yang kedua, yaitu bahwa kewajiban yang fundamental bukanlah menjumlahkan preferensi individu secara fair, tetapi menghasilkan jumlah nilai yang terbesar di dunia. Oleh karena dalam interpretasi yang pertama, utilitarianisme sudah menjadi prinsip persamaan moral; jika sebagai prinsip pertimbangan yang sama gagal, maka gagal keseluruhan teori, karena tidak ada komitmen yang berdiri sendiri pada gagasan memaksimalkan utilitas.

Interpretasi yang kedua meragukan interpretasi yang pertama. Interpretasi yang pertama mendefinisikan yang benar dalam pengertian memperlakukan orang secara sama, yang mengarahkan pada standar penjumlahan utilitarian, yang terjadi demi memaksimalkan kebaikan. Interpretasi kedua mendefinisikan yang benar dalam pengertian memaksimalkan kebaikan, yang mengarah pada standar penjumlahan utilitarian, yang hanya merupakan konsekuensi memperlakukan kepentingan orang secara sama. Seperti yang sudah kita lihat, pertentangan ini mengandung konsekuensi-konsekuensi praktis dan teoritis.

Jadi kita memiliki dua arah lintasan yang berdiri sendiri dan tentu saja saling bertentangan berkenaan dengan klaim bahwa utilitas harus dimaksimalkan. Manakah argumen yang fundamental bagi utilitarianisme? Sampai titik ini, secara implisit penulis telah menyandarkan diri pada pandangan yang pertama—yaitu bahwa utilitarianisme paling baik dilihat sebagai teori tentang bagaimana menghormati klaim moral tiap-tiap individu untuk diperlakukan secara sama. Rawls, bagaimanapun, mengatakan bahwa utilitarianisme pada dasarnya merupakan teori jenis yang kedua—yaitu teori yang mendefinisikan yang benar dalam pengertian memaksimalkan kebaikan (Dreier, 2006: 165). Tetapi, ada

sesuatu yang aneh sehubungan dengan interpretasi yang kedua ini. Karena sama sekali tidak jelas mengapa memaksimalkan utilitas, sebagai tujuan langsung kita, harus dianggap sebagai kewajiban moral. Kepada siapa kewajiban ini dilakukan? Moralitas, dalam pandangan kita sehari-hari adalah perkara kewajiban antar-orang—kewajiban yang kita perlihatkan satu sama lain. Tetapi kepada siapa kita sungguh-sungguh berhutang kewajiban untuk memaksimalkan utilitas? Kewajiban ini tidak mungkin diarahkan pada keadaan yang bernilai itu sendiri, karena keadaan tidak mengandung klaim moral. Barangkali kita memiliki kewajiban kepada orang yang mungkin beruntung dari maksimalisasi utilitas. Tetapi jika kewajiban itu, seperti yang nampaknya paling masuk akal, merupakan kewajiban untuk memperlakukan orang dengan pertimbangan yang sama, maka kita kembali pada interpretasi utilitarianisme yang pertama sebagai suatu cara memperlakukan orang secara sama. Maksimalisasi utilitas sekarang hanya merupakan sesuatu yang dihasilkan, bukan merupakan dasar alasan utama teori. Maka, kita tidak perlu melipatgandakan jumlah penduduk, karena kita tidak memiliki kewajiban untuk membayangkan mereka yang mungkin dianggap meningkatkan jumlah penduduk.

Bagaimanapun, jika kita menerima bahwa maksimalisasi utilitas dengan sendirinya merupakan tujuan, maka maksimalisasi utilitas paling baik dilihat sebagai cita-cita non-moral, yang dalam arti tertentu mirip dengan cita-cita keindahan (*aesthetic ideal*). Ketepatan gambaran ini dapat dilihat dengan mengamati contoh lain yang diberikan Rawls tentang seorang tokoh teleologis, yaitu Nietzsche (Dreier, 2006: 175). Kebaikan yang oleh teori Nietzsche dicoba dimaksimalkan (misalnya, kreativitas) hanya tersedia pada sedikit orang yang istimewa (*special few*). Orang lain hanya berguna sejauh mempromosikan kebaikan sedikit orang yang istimewa. Dalam utilitarianisme, nilai yang dimaksimalkan lebih bersifat keduniaan, sesuatu yang setiap individu mampu menjadi bagian dari atau memberikan sumbangan pada hal yang bersifat keduniaan (meskipun kebijaksanaan memaksimalkan mungkin menghasilkan pengorbanan bagi orang banyak). Ini berarti bahwa dalam teleologi utilitarian, tidak seperti halnya teleologi Nietzsche, preferensi setiap orang harus diberi semacam penghargaan. Tetapi, dalam kedua kasus, tidak ada prinsip fundamental

memperlakukan orang secara sama, selain memaksimalkan kebaikan. Dan kedua kasus itu juga sulit dipandang sebagai prinsip moral. Tujuannya bukanlah untuk menghormati *orang*, kepada siapa hal-hal tertentu diinginkan atau dibutuhkan, tetapi lebih untuk menghormati *kebaikan*, kepada apa orang-orang tertentu mungkin saja, atau mungkin tidak, menjadi penyumbang yang bermanfaat. Jika orang sudah menjadi sarana memaksimalkan kebaikan, moralitas dikeluarkan dari gambaran, dan cita-cita non-moral-lah yang berfungsi. Masyarakat Nietzschean mungkin secara estetis lebih baik, lebih indah, tetapi secara moral tidak lebih baik (Nietzsche sendiri mungkin tidak menolak deskripsi ini—teorinya adalah ‘mengatasi kebaikan dan kejahatan’ (*beyond good and evil*)). Jika utilitarianisme diinterpretasikan secara teleologis ini, maka utilitarianisme juga berhenti sebagai teori moral (Dreier, 2006: 184).

Penulis mengatakan sebelumnya bahwa salah satu daya tarik utilitarianisme adalah hakikatnya yang sekuler—bagi kaum utilitarian, moralitas penting karena manusia adalah penting. Namun, gagasan yang menarik ini tidak terdapat dalam interpretasi yang kedua, yang pendirian moralnya sangat kabur. Manusia dipandang sebagai produsen atau konsumen potensial kebaikan, dan kewajiban kita adalah pada kebaikan itu, bukan pada orang lain. Ini bertentangan dengan intuisi dasar kita bahwa moralitas penting karena manusia penting. Dalam kenyataannya, hanya sedikit orang yang mendukung utilitarianisme hanya sebagai teori teleologi tanpa sama sekali menyerukan pada cita-cita menghormati orang secara sama. Utilitarianisme pasti tidak lagi memiliki sesuatu daya tarik jika ia dilepaskan dari inti intuisi itu (Dreier, 2006: 188).

Jika utilitarianisme paling baik dilihat sebagai doktrin egalitarian, maka tidak ada komitmen yang berdiri sendiri pada gagasan memaksimalkan kesejahteraan. Kaum utilitarian harus mengakui bahwa kita hendaknya menggunakan standar yang memaksimalkan hanya jika standar itu merupakan penilaian yang terbaik untuk memperlakukan orang secara sama. Ini penting, sebab kebanyakan dari daya tarik utilitarianisme tergantung pada campuran di antara kedua pembenaran tersebut secara tak terucapkan. Ketidak-*fair*-an intuitif utilitarianisme akan segera membatalkannya sebagai sebuah penilaian yang memadai tentang pertimbangan yang sama, jika banyak orang tidak menganggap

ciri-ciri yang memaksimalkan ini sebagai sebuah alasan tambahan, alasan yang berdiri sendiri untuk mendukungnya. Kaum utilitarian secara diam-diam menyerukan pada standar maksimalisasi kebaikan untuk membelokkan keberatan intuitif pada penilaiannya tentang pertimbangan yang sama. Bahwa dua pembenaran ini bisa dipadukan, nampaknya akan menjadi kekuatan utilitarianisme yang unik. Sayangnya, justru membingungkan menggunakan kedua standar dalam teori yang sama. Orang tidak dapat mengatakan bahwa moralitas pada dasarnya berkaitan dengan maksimalisasi kebaikan, sambil juga mengatakan bahwa moralitas pada dasarnya berkaitan dengan menghormati klaim individu pada pertimbangan yang sama. Jika kaum utilitarian mendukung salah satu atau standar yang lain, maka teori mereka akan kehilangan banyak daya tariknya. Dilihat sebagai sebuah teori teleologis yang memaksimalkan, utilitarianisme tidak lagi dapat memenuhi inti intuisi kita tentang pokok moralitas; dilihat sebagai sebuah teori egalitarian, utilitarianisme mengarah pada sejumlah hasil yang bertentangan dengan pengertian kita tentang arti memperlakukan orang secara sama (Dreier, 2006: 198).

4.2.3. Prinsip-Prinsip Keadilan Kamali

4.2.3.a. *Maqāshid Syari'ah*

Salah satu hal yang mendasari pemikiran Kamali adalah *maqāshid syari'ah*, yaitu tujuan-tujuan ditetapkan hukum Islam. Kamali menyatakan bahwa *maqāshid syari'ah* penting untuk difahami, karena dengannya wawasan kita tentang hukum Islam menjadi komprehensif.

Mengenai hal ini Kamali berkomentar, “*An understanding of the maqāshid syari'ah is thus important for gaining an insight into the rest of the syari'ah* (Kamali, 2008: 9). Berikut akan dipaparkan secara singkat pemikiran *maqāshid syari'ah* yang menjadi prinsip keadilan Kamali.

Al-Juwaini dapat dikatakan sebagai ahli teori pertama yang menekankan pentingnya memahami *maqāshid syari'ah* dalam menetapkan hukum Islam. Ia secara tegas mengatakan bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam, sebelum ia memahami benar tujuan Allah mengeluarkan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya.

Kemudian Al-Juwaini mengelaborasi lebih jauh *maqāshid syari'ah* itu dalam hubungannya dengan kausa dan dibedakan menjadi lima bagian, yaitu: yang masuk kategori primer, sekunder, tersier, sesuatu yang tidak masuk kelompok primer dan sekunder, dan sesuatu yang tidak termasuk ketiga kelompok sebelumnya (Kamali, 2008: 125).

Dengan demikian, pada prinsipnya Al-Juwaini membagi tujuan hukum itu menjadi tiga macam, yaitu primer, sekunder, dan tersier. Pemikiran Al-Juwaini tersebut dikembangkan oleh muridnya, Al-Ghazali. Al-Ghazali menjelaskan maksud hukum dalam kaitannya dengan pembahasan tema maslahat.

Maslahat menurut Al-Ghazali adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima macam maslahat di atas bagi Al-Ghazali berada pada skala prioritas dan urutan yang berbeda jika dilihat dari sisi tujuannya, yaitu peringkat primer, sekunder, dan tersier (Kamali, 2008: 127). Dari keterangan ini jelaslah bahwa teori *maqāshid syari'ah* sudah mulai tampak bentuknya.

Pemikir dan ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas *maqāshid syari'ah* adalah Izzuddin ibn Abd al-Salam dari kalangan Syafi'iyah. Ia lebih banyak menekankan dan mengelaborasi konsep maslahat secara hakiki dalam bentuk menolak keburukan dan menarik manfaat. Menurutnya, maslahat keduniaan tidak dapat dilepaskan dari tiga tingkat urutan skala prioritas, yaitu primer, sekunder, dan tersier. Lebih jauh lagi ia menjelaskan, bahwa hukum harus bermuara pada terwujudnya maslahat manusia, baik di dunia maupun di akhirat (Kamali, 2008: 135).

Pembahasan tentang *maqāshid syari'ah* secara khusus, sistematis, dan jelas dilakukan oleh Asy-Syatibi dari kalangan Malikiyah. Ia secara tegas mengatakan bahwa tujuan utama Allah menetapkan hukum-Nya adalah untuk terwujudnya maslahat hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, hukum harus mengarah pada dan merealisasikan terwujudnya tujuan hukum tersebut (Kamali, 2008: 136).

Seperti halnya pemikir sebelumnya, ia juga membagi urutan dan skala prioritas maslahat menjadi tiga urutan peringkat, yaitu primer, sekunder, dan tersier. Yang dimaksud maslahat menurutnya seperti halnya konsep Al-Ghazali, yaitu memelihara lima hal pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta

(Kamali, 2008: 137).

Konsep *maqāshid syari'ah* atau maslahat yang dikembangkan oleh Asy-Syatibi di atas sebenarnya telah melampaui pembahasan pemikir abad-abad sebelumnya. Konsep maslahat Asy-Syatibi tersebut melingkupi seluruh bagian syariah dan bukan hanya aspek yang tidak diatur oleh teks. Sesuai dengan pernyataan Al-Ghazali, Asy-Syatibi merangkum bahwa tujuan Allah menurunkan syariah adalah untuk mewujudkan maslahat. Meskipun begitu, pemikiran maslahat Asy-Syatibi ini tidak seberani gagasan At-Tūfi (Kamali, 2008: 139).

Pandangan At-Tūfi mewakili pandangan yang radikal dan liberal tentang maslahat. At-Tūfi berpendapat bahwa prinsip maslahat dapat membatasi Quran, Sunah dan konsensus jika penerapan teks Quran, Sunah dan konsensus itu akan menyusahkan manusia. Akan tetapi, ruang lingkup dan bidang berlakunya maslahat At-Tūfi tersebut adalah hubungan antar sesama manusia (Kamali, 2008: 141).

4.2.3.b. Teori Keadilan Ilahiah

Disamping sarat akan muatan sosiologis tak dapat dipungkiri bahwa hukum Islam juga memiliki dimensi teologis dan inilah yang membedakan hukum Islam dengan hukum dalam terminologi ilmu hukum modern. Kamali berkomentar mengenai hal ini,

Islamic law has some differents with law in common sense. One of them is that Islamic law has some theological aspect. That is what makes my view about justice is quiet different with other philosophical conception of justice. (Kamali, 1999: 145)

Kamali merekognisi permasalahan keadilan ilahiah dalam perspektif keadilannya. Kamali mengakui bahwa pandangannya mengenai keadilan dipengaruhi oleh gagasan keadilan ilahiah. Berikut akan dijelaskan secara singkat mengenai permasalahan keadilan ilahiah yang menjadi salah satu prinsip keadilan Kamali.

Pada optik inilah perbedaan-perbedaan teologis di kalangan cendekiawan Islam muncul. Perbedaan-perbedaan tersebut berakar pada dua konsepsi yang bertentangan mengenai tanggung jawab manusia untuk menegakkan keadilan

ilahiah, dan perdebatan tentang hal itu melahirkan dua mazhab utama teologi dialektika Islam: Mu`tazilah dan Asy`ariyah (Kamali, 1999: 155).

Tesis dasar Mu`tazilah adalah bahwa manusia, sebagai yang bebas, bertanggung jawab di hadapan Allah yang adil. Selanjutnya, baik dan buruk merupakan kategori-kategori rasional yang dapat diketahui melalui nalar-yaitu, tak bergantung pada wahyu. Allah telah menciptakan akal manusia sedemikian rupa sehingga mampu melihat yang baik dan buruk secara objektif (Kamali, 1999: 156).

Ini merupakan akibat wajar dari tesis pokok mereka bahwa keadilan Allah tergantung pada pengetahuan objektif tentang baik dan buruk, sebagaimana ditetapkan oleh nalar, apakah sang Pembuat hukum menyatakannya atau tidak. Dengan kata lain, kaum Mu`tazilah menyatakan kemujaraban nalar naluri sebagai sumber pengetahuan etika dan spiritual, dengan demikian menegakkan bentuk objektivisme rasionalis (Kamali, 1999: 157).

Pendirian Mu`tazilah tentu mendapat tentangan. Kaum Asy`ariah menolak gagasan akal manusia sebagai sumber otonomi pengetahuan etika. Mereka mengatakan bahwa baik dan buruk itu adalah sebagaimana yang Allah tentukan, dan adalah angkuh untuk menilai Allah berdasarkan kategori-kategori yang diberikanNya untuk mengarahkan kehidupan manusia (Kamali, 1999: 158).

Bagi kaum Mu`tazilah tidak ada cara, dalam batas-batas logika biasa, untuk menerangkan hubungan kekuasaan Allah dengan tindakan manusia. Lebih realistis untuk mengatakan bahwa segala sesuatu yang terjadi merupakan hasil kehendakNya, tanpa penjelasan atau pembenaran. Namun, penting untuk membedakan antara tindakan manusia yang bertanggung jawab dan gerakan-gerakan yang dinisbahkan kepada hukum-hukum alam (Kamali, 1999: 159).

Tanggung jawab manusia bukan merupakan hasil pemilihan bebas, suatu fungsi yang, menurut Mu`tazilah, menentukan cara bertindak yang dihasilkan. Namun, hanya Allah semata-mata yang menciptakan segala tindakan secara langsung. Akan tetapi, dalam beberapa tindakan, suatu kualitas tindakan sukarela digantikan kehendak Allah, yang menjadikan seseorang sebagai wakil sukarela dan bertanggung jawab (Kamali, 1999: 160).

Oleh karenanya, tanggung jawab manusia merupakan hasil kehendak

ilahiah yang diketahui melalui bimbingan wahyu. Kalau tidak, nilai-nilai tidak memiliki dasar selain kehendak Allah mengenai nilai-nilai itu. Konsepsi Asy'ariah tentang pengetahuan etika ini dikenal sebagai subjektivisme teistik, yang berarti bahwa semua nilai etika tergantung pada ketetapan-ketetapan kehendak Allah yang diungkapkan dalam bentuk wahyu yang kekal dan tak berubah (Kamali, 1999: 161).

Kedua pendirian teologis tersebut berdasarkan pada penafsiran ayat-ayat Quran, yang mempunyai pandangan kompleks tentang peranan tanggung jawab manusia dalam mewujudkan kehendak ilahiah di muka bumi. Di satu pihak, Quran berisikan ayat-ayat yang mendukung penekanan Mu'tazilah pada tanggung jawab penuh manusia dalam menjawab panggilan bimbingan alamiah maupun wahyu.

Di lain pihak, Quran juga memiliki ayat-ayat yang dapat mendukung pandangan Asy'ariah tentang kemahakuasaan Allah yang tak memberi manusia peranan dalam menjawab bimbingan ilahiah. Betapa pun, Quran mempertimbangkan keputusan dan kemahakuasaan ilahiah dalam masalah bimbingan (Kamali, 1999: 162).

Sesungguhnya, konsep bimbingan natural atau universal mempunyai implikasi-implikasi yang lebih luas daripada mempertunjukkan eksistensi kapasitas kemauan dalam jiwa manusia, dan membuktikan tanggung jawab manusia dalam mengembangkan pengertian tajam persepsi moral dan spiritual serta motivasi, yang akan membawa kepada penegakan keadilan di muka bumi (Kamali, 1999: 163).

Tampak bahwa Quran menganggap manusia seluruhnya sebagai satu bangsa berhubungan dengan bimbingan universal sebelum bimbingan khusus melalui para nabi diturunkan, dan dengan demikian menganggap mereka semua secara bersama-sama bertanggung jawab untuk menegakkan keadilan.

Berdasarkan bimbingan universal, maka dapat dibicarakan dasar-dasar natural-moral tingkah laku manusia di dalam Quran. Ayat-ayat tersebut menunjuk kepada watak moral yang universal dan objektif yang membuat semua manusia diperlakukan secara sama dan sama-sama bertanggung jawab kepada Allah.

Dengan kata lain, perintah-perintah moral tertentu jelaslah didasarkan

pada watak umum manusia dan dianggap sebagai sesuatu yang terlepas dari keyakinan-keyakinan spiritual tertentu, meskipun semua bimbingan praktis pada akhirnya berasal dari sumber yang sama, yaitu dari Allah.

Oleh karena itu, penting untuk menekankan dalam konteks Quran, bahwa gagasan keadilan teistis menjadi relevan dengan mapannya tatanan sosial, karena secara logis membangkitkan keadilan objektif universal yang mendarah daging dalam jiwa manusia (Kamali, 1999: 165).

Dalam satu ayat yang sangat penting artinya, Quran mengakui watak objektif dan universalitas keadilan yang disamakan dengan perbuatan-perbuatan baik (kebajikan-kebajikan moral), yang mengatasi masyarakat-masyarakat agama yang berlainan dan memperingatkan umat manusia untuk “tampil dengan perbuatan-perbuatan baik” (Kamali, 1999: 166).

Terhadap suatu asumsi yang jelas dalam ayat ini, bahwa semua umat manusia harus berusaha keras menegakkan suatu skala keadilan tertentu, yang diakui secara objektif, tak soal dengan perbedaan keyakinan-keyakinan religius. Cukup menarik, manusia yang ideal disebutkan sebagai manusia yang menggabungkan kebajikan moral tersebut dengan kepasrahan religius yang sempurna (Kamali, 1999: 167).

Jelaslah, di sini kita mempunyai dasar yang jelas untuk membedakan antara keadilan objektif dan teistis, di mana keadilan objektif diperkuat lagi oleh tindakan-religius kepatuhan kepada Allah. Dalam bidang keadilan objektif universal, manusia diperlakukan secara sama dan memikul tanggung jawab yang sama untuk menjawab bimbingan universal.

Lagi pula, tanggung jawab moral asasi semua manusia pada tingkat bimbingan universal inilah yang membuatnya masuk akal untuk mengatakan bahwa Quran menunjukkan sesuatu yang sama dengan pemikiran Barat tentang hukum natural, yang merupakan sumber keadilan positif dalam masyarakat yang berdasarkan persetujuan yang tak diucapkan atau oleh tindakan resmi.

Oleh karena Quran mengakui keadilan teistis dan objektif, maka mungkin untuk mengistilahkannya keadilan natural dalam arti yang dipakai oleh Aristoteles, yaitu suatu produk dari kekuatan natural, bukan dari kekuatan sosial. Mengakui Aristoteles, para sarjana seringkali menyamakan keadilan ilahiah

dengan keadilan natural.

Akan tetapi, tidak seperti pakar-pakar hukum natural yang memperhatikan hubungan keadilan dengan masyarakat, pakar-pakar hukum Islam memusatkan usaha mereka pada konsep keadilan dalam kaitannya dengan kehendak Tuhan dan menghubungkannya dengan nasib manusia. Pakar-pakar tersebut berpendapat bahwa keadilan ilahiah merupakan tujuan akhir dari wahyu Islam, yang diungkapkan dalam bentuk awalnya dalam hukum-hukum Islam yang suci.

4.2.3.b. Teori Keadilan Sosial

Salah satu prinsip keadilan yang digagas Kamali adalah keadilan sosial, di mana masyarakat dalam sebuah negara bekerja sama untuk menciptakan keadaan yang setara. Kesetaraan ini disusun berdasarkan prinsip keadilan sebagai hak yang sifatnya individual, baru menjadi bagian dari sosial.

My principle of justice, one of them is social justice. For me, the primary subject of justice is the basic structure of society, or more exactly, the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation.
(Kamali, 1999: 7)

Jadi, dalam gagasan keadilan sosial Kamali, yang sosial diatur dengan mengutamakan yang individual. Dengan demikian, hak individual tidak dapat ditundukkan oleh yang sosial. Ini menjadi dasar hukum bagi negara, sehingga keadaan masyarakatnya bisa disebut adil.

Mengapa demikian? Pada dasarnya, keadilan merupakan pokok utama institusi sosial. Sebagai apa pun hukum maupun institusi-institusi, apabila tidak adil, harus diperbaiki atau bahkan dihapus. Oleh karena masalah keadilan adalah masalah hak mutlak yang tidak boleh dilanggar, dengan dalih apa pun.

Keadilan tidak membenarkan dikorbankannya kepentingan seseorang atau sekelompok orang demi kepentingan orang banyak (Kamali, 1999: 118). Dengan demikian, bagi Kamali, konsepsi keadilan harus dapat menjamin bahwa setiap warga memiliki sesuatu yang tidak bisa dihapus, yang berakar pada keadilan yang bahkan kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan tidak boleh menggusurnya (Kamali, 1999: 123). Ketidakadilan dapat ditoleransi hanya jika diperlukan untuk

menghindari ketidakadilan yang lebih besar.

Maka dari itu, Kamali memfokuskan keadilan pada kebebasan dan kesetaraan tiap individu dalam masyarakat. Ia melahirkan konsepsi keadilan substantif yang menjadi struktur dasar masyarakat, yaitu cara bagaimana institusi-institusi sosial mendistribusikan hak-hak dan kewajiban fundamental, serta menentukan pembagian nikmat-nikmat dan beban dari kerjasama sosial.

Dengan kata lain, distribusi tersebut sesuai dengan kesepakatan individu yang terlibat, agar nilai keadilan yang didapat tiap individu tidak dirugikan melalui proses distribusi tersebut. Dengan demikian, kesetaraan yang dicapai bisa saling menguntungkan individu yang beruntung dan yang tidak beruntung. Oleh karena itu, ada dua prinsip keadilan sosial yang diungkapkan Kamali (1999: 60), yaitu:

- a. Tiap-tiap orang mempunyai hak yang sama atas keseluruhan sistem yang paling luas dari kebebasan-kebebasan dasar yang sama sesuai dengan sistem kebebasan serupa bagi semua orang.
- b. Ketimpangan sosial dan ekonomi diatur sedemikian rupa sehingga keduanya memberikan keuntungan terbesar untuk yang paling tidak beruntung; dan membuka posisi-posisi dan jabatan bagi semua di bawah kondisi-kondisi persamaan kesempatan yang adil.

Prinsip pertama berkenaan dengan bagaimana prinsip keadilan dapat menjamin kemerdekaan-kemerdekaan fundamental, yaitu kemerdekaan yang dipahami sebagai suatu sistem aturan publik tertentu yang mendefinisikan hak dan kewajiban, antara lain: kebebasan politik (misalnya hak pilih) dan kebebasan serta hak dalam hak asasi (berfikir, berpendapat, berkumpul, dan sebagainya). Jadi, pada prinsip pertama, setiap manusia mempunyai dasar hak yang sama dalam keadilan sosial.

Prinsip kedua berkenaan dengan inti teori keadilan Kamali, yaitu ketimpangan distribusi dan kesempatan ekonomi dan sosial, dan posisi kekuasaan serta jabatan harus terbuka untuk semua, untuk diperebutkan dalam kesetaraan kesempatan. Di bawah kesetaraan kesempatan yang adil, ketidaksamaan

distributif bisa ditoleransi jika menguntungkan semua, khususnya golongan yang tertinggal secara ekonomi dan sosial.

Dengan demikian, nasib setiap orang ditentukan bukan karena keadaannya, tetapi karena pilihan-pilihannya. Tidak ada seseorang yang diistimewakan atau dirugikan karena keadaan sosialnya. Tidak ada seseorang yang seharusnya menderita akibat ketimpangan alamiah yang tidak semestinya.

Kedua prinsip keadilan tersebut juga disokong oleh adanya dua konsep prinsip keadilan yang mendasarinya. Prinsip pertama, setiap orang mempunyai hak yang sama terhadap kebebasan asasi. Prinsip kedua, apabila terjadi ketidakadilan dalam kebebasan atau penghasilan, maka ketidakadilan harus menguntungkan kelompok yang kurang beruntung.

Kedua prinsip ini mendasari bahwa setiap individu akan merasakan situasi kesenjangan atau ketimpangan. Akan tetapi, dengan adanya prinsip kesetaraan kesempatan, menjadi wejangan agar setiap individu tidak mendapat perlakuan hanya karena sesuatu yang “terberi” pada individu tersebut, melainkan apa yang “diperoleh” olehnya berdasarkan pilihan-pilihan yang dibuatnya.

Perbedaan dibenarkan oleh Kamali, sejauh menguntungkan semua anggota masyarakat. Maksudnya, melalui prinsip perbedaan, individu-individu yang beruntung karena memiliki sumber daya yang cukup, juga harus berguna untuk menguntungkan individu-individu yang tidak beruntung, sehingga prinsip perbedaan ini yang menekankan harus ada kerjasama sosial di antara individu-individu.

Oleh karena adanya kerjasama dan persamaan kesempatan, individu yang berbakat secara alamiah dapat mengharapkan pendapatan yang lebih besar. Akan tetapi, karena mereka tidak berhak mendapatkan keuntungan-keuntungannya, harapan mereka yang lebih besar adalah jika dan hanya jika keuntungan itu bekerja sebagai bagian dari sebuah rencana yang memperbaiki harapan anggota-anggota masyarakat yang paling tidak beruntung (Kamali, 1999: 75).

Sesuai prinsip perbedaan yang mengatakan bahwa semua ketimpangan harus bekerja demi keuntungan yang paling tidak beruntung, agar aset-aset alamiah itu tidak menimbulkan pengaruh yang tidak adil (Kamali, 1999: 78).

Jadi, dengan konsepsinya tentang prinsip perbedaan ini juga, Kamali

merevisi konsep keadilan utilitarian yang memaksimalkan hasil umum, tetapi tidak memikirkan orang-orang yang lemah dan terpinggirkan. Kesetaraan hasil dari paham utilitarian pada umumnya mendesak hasil yang sama.

Dari konsep keadilan kesetaraan dan perbedaan, Kamali menghubungkan gagasan tentang keadilan dengan pembagian barang atau nikmat sosial secara sama dengan menghapuskan ketimpangan yang tidak menguntungkan seseorang. Pembagian inilah yang disebut Kamali sebagai distribusi nikmat-nikmat primer.

Barang atau nikmat sosial primer tersebut dirumuskan Kamali sebagai semua nikmat, material maupun nonmaterial, yang langsung maupun tidak langsung dapat mempengaruhi kondisi kehidupan dan masa depan seseorang, nikmat-nikmat yang setiap manusia rasional diandaikan menghendaknya.

Nikmat tersebut mencakup nilai ekonomi, hak-hak dan kemerdekaan, kekuasaan dan kesempatan, dan kehormatan diri. Keadilan sosial berarti kesetaraan dalam distribusi pendapatan dan kekayaan, tapi juga kesetaraan dalam hak-hak, kemerdekaan, dan kesempatan, serta kesetaraan dalam dasar-dasar bagi kehormatan diri (Kamali, 1999: 193).

Demikianlah format keadilan yang digagas Kamali yang dilatarbelakangi oleh utilitarianisme. Selanjutnya Kamali membangun paradigma keadilannya dengan tiga pilar. Pilar pertama adalah *maqāshid syari'ah*, di sini Kamali menegaskan bahwa hukum Islam ada untuk mewujudkan dan menjaga kemaslahatan manusia. Pilar kedua adalah keadilan ilahiah, di sini Kamali mengkombinasikan nalar dan wahyu dalam memandang permasalahan keadilan. Pilar terakhir adalah keadilan sosial, di sini kamali menegaskan bahwa keadilan diwujudkan lewat usaha manusia untuk mewujudkan kesetaraan.

BAB 5 PENUTUP

5.1. Kesimpulan

Karakteristik hukum Quran yang dikemukakan Kamali menggambarkan bahwa Kamali tidak hanya sekadar ahli hukum Islam substantif, tetapi memiliki metodologi dan pengetahuan filsafat ilmu yang terpadu, sehingga setiap pembahasan berikut contoh-contoh yang dikemukakan Kamali jelas, sistematis, dan terklasifikasi dengan baik.

Sebagai contoh, teorinya tentang “yang definitif” dan “yang spekulatif” tentang ayat-ayat Quran seperti yang telah dikemukakan, jelas dan berbeda, sehingga dapat menghilangkan kekaburan konsep tersebut yang selama ini menjadi polemik di antara ahli studi Quran.

Kamali memasukkan kemukjizatan Quran di antara karakteristik legalisasi. Oleh karena di antara aspek kemukjizatan Quran adalah dari segi hukum. Dari sini dapat dipahami bahwa Kamali sangat meyakini kebenaran dan kebijakan hukum Quran. Hukum Quran akan selalu bisa menjawab tantangan zaman karena nilai-nilai keadilan, universalitasnya, dan kelenturannya.

Beberapa hal lain dari pendapat Kamali tentang Quran dan Sunah dapat disimpulkan:

- a. Quran keseluruhan naskahnya diriwayatkan secara mutawatir, sementara sebagian besar Sunah diriwayatkan dalam bentuk riwayat terisolir. Akibatnya ketidaksepakatan mengenai Sunah meluas tidak hanya kepada soal penafsiran, tetapi juga kepada soal-soal otentisitas.
- b. Quran harus mendapat prioritas dari Sunah karena otentisitasnya tidak membuka keraguan dibanding dengan Sunah.
- c. Dalam hal-hal tertentu Sunah berdiri sendiri membentuk hukum.

Pada bagian kesimpulan, Kamali mengemukakan bahwa definisi klasik tentang konsensus dan ijtihad terkena dengan syarat-syarat yang sebenarnya menjatuhkan keduanya ke dalam realisme utopia. Ketidakrealisan formulasi-

formulasi ini terlukis di masa-masa modern dalam pengalaman bangsa-bangsa muslim dan upaya-upaya mereka untuk memperbaharui bidang-bidang tertentu dari syariah melalui legislasi perundang-undangan. Kamali membawa Yang Tektual kepada Yang Kontektual. Upaya Kamali dalam hal ini adalah representasi dari pemikirannya yang berdasarkan atas *ushūl fiqh* dan *maqāshid syari'ah*. Kamali mengkontekstualisasikan substansi hukum Islam, yaitu keadilan.

5.2. Saran

Sejak awal syariah Islam sebenarnya tidak memiliki tujuan lain kecuali kemaslahatan manusia. Ungkapan standar bahwa syariah Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia lahir-batin dan duniawi-ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan maslahat. Akan tetapi, keterikatan yang berlebihan terhadap teks, seperti dipromosikan oleh paham ortodoksi, telah membuat prinsip maslahat hanya sebagai jargon kosong, dan syariah-yang pada mulanya adalah jalan-telah menjadi jalan bagi dirinya sendiri.

Bagi Kamali, term maslahat harus difahami dalam ruang lingkup keadilan. Proses pendasaran hukum atas hukum hanya bisa dimengerti dalam konteks formal, misalnya melalui cara analogi.

Akan tetapi, seperti diketahui, analogi haruslah dengan kausa, sesuatu yang lebih merupakan patokan hukum, bukan hukum itu sendiri. Akan tetapi, itulah struktur pemikiran hukum Islam selama ini. Oleh sebab itu, tidak mengherankan apabila dunia pemikiran hukum Islam ditandai oleh ciri dan watak yang sangat patut dipertanyakan.

Wajah *fiqh* selama ini tampak menjadi dingin, suatu wajah *fiqh* yang secara keseluruhan kurang menunjukkan pemihakan (*engagement*) terhadap kepentingan masyarakat manusia. Dengan demikian, jelas bahwa yang fundamental dari bangunan pemikiran hukum Islam adalah maslahat manusia universal, atau –dalam ungkapan yang lebih operasional– "keadilan sosial".

Tawaran teoritik apa pun dan bagaimana pun, baik didukung dengan teks atau pun tidak, yang bisa menjamin terwujudnya maslahat kemanusiaan, dalam kacamata Islam adalah sah, dan umat Islam terikat untuk mengambilnya dan merealisasikannya.

Sebaliknya, tawaran teoritik apa pun dan yang bagaimana pun, yang

secara meyakinkan tidak mendukung terjaminnya maslahat, lebih-lebih yang membuka kemungkinan terjadinya kemudharatan, dalam kacamata Islam, adalah menyeasatkan, dan umat Islam secara orang per orang atau bersama-sama terikat untuk mencegahnya.

Dengan paradigma di atas, kaidah yang selama ini dipegang oleh dunia *fiqh* yang berbunyi: apabila suatu hadis teks ajaran telah dibuktikan kesahihannya, itulah mazhabku, secara meyakinkan perlu ditinjau kembali. Kaidah inilah yang secara sistematis telah menggerakkan dunia pemikiran, khususnya pemikiran hukum, dalam Islam lebih mengutamakan bunyi harfiah teks daripada kandungan substansialnya.

Atau, dalam dunia pemikiran *fiqh*, lebih mengutamakan –atau bahkan hanya memperhatikan– bunyi ketentuan legal-formal daripada tuntutan maslahat (keadilan), yang *notabene* merupakan jiwanya. Sebagai gantinya, kita perlu menegakkan kaidah yang berbunyi: jika tuntutan maslahat, keadilan, telah menjadi sah –melalui kesepakatan dalam musyawarah– itulah mazhabku.

Kita pun perlu meninjau kembali pemahaman kita terhadap konsep *ushūl fiqh* tentang apa yang disebut *qath'i* (yang pasti dan tidak bisa diubah-ubah oleh *ijtihad*) dan *dhanni* (yang tidak/kurang pasti dan bisa diubah-ubah oleh *ijtihad*) dalam hukum Islam.

Fiqh selama ini mengatakan bahwa yang *qath'i* adalah apa-apa (hukum-hukum) yang secara *jelas* ditunjuk oleh *teks* Quran atau hadis Nabi. Adapun yang *dhanni* adalah apa-apa (hukum-hukum) yang petunjuk *teksnya* kurang/tidak jelas, ambigu, dan mengandung pengertian yang bisa berbeda-beda.

Sesungguhnya, yang *qath'i* dalam hukum Islam –sesuai dengan makna harfiahnya sebagai sesuatu yang bersifat pasti, tidak berubah-ubah dan karena itu bersifat fundamental– adalah nilai maslahat atau keadilan itu sendiri, yang *notabene* merupakan jiwanya hukum (Kamali, 2002: 145).

Adapun yang termasuk kategori *dhanni* (tidak pasti dan bisa diubah-ubah) adalah seluruh ketentuan batang tubuh atau teks, ketentuan normatif, yang dimaksudkan sebagai upaya yang menerjemahkan yang *qath'i* (nilai maslahat atau keadilan) dalam kehidupan nyata (Kamali, 2002: 149).

Dengan demikian, kalau dikatakan bahwa *ijtihad* tidak bisa terjadi untuk

daerah *qath'i*, dan hanya bisa dilakukan untuk hal-hal yang *dhanni*, itu memang benar adanya. Cita "maslahat dan keadilan" sebagai hal yang *qath'i* dalam hukum Islam, memang tidak bisa-bahkan juga tidak perlu-untuk dilakukan ijtihad guna menentukan kedudukan hukumnya. Yang harus diijtihadi dengan seluruh kemampuan mujtahid adalah hal-hal yang *dhanni*, yang tidak pasti, yang memang harus diperbarui terus-menerus sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu yang juga terus bergerak, yaitu (Kamali, 2002: 159):

- a. Definisi tentang maslahat, keadilan, dalam konteks ruang dan waktu nisbi di mana kita berada.
- b. Kerangka normatif yang memadai sebagai pengejawantahan dari cita maslahat-keadilan dalam konteks ruang dan waktu tertentu.
- c. Kerangka kelembagaan yang memadai bagi sarana aktualisasi norma-norma maslahat-keadilan, seperti dimaksud pada poin pertama dan kedua, dalam realitas sosial yang bersangkutan.

Kalau acuan hukum-juga hukum dalam kacamata Islam, yakni syariah-adalah maslahat keadilan, pertanyaan yang akan segera muncul adalah, bagaimana "maslahat atau keadilan" itu dapat didefinisikan, dan siapa yang punya otoritas untuk mendefinisikannya.

Tidak syak lagi, pertanyaan ini sangat penting dan menentukan. Gagal menjawab pertanyaan ini, akan kembali berimplikasi untuk memperkatakan bahwa maslahat-keadilan sebagai tujuan syariah (hukum), telah dijadikan tujuan bagi dirinya sendiri. Maslahat keadilan hanya jargon kosong belaka.

Untuk menjawab pertanyaan ini, terlebih dahulu perlu membedakan antara maslahat yang bersifat "individu subjektif" dengan maslahat yang bersifat "sosial-objektif". Maslahat yang bersifat individual-subjektif, adalah maslahat yang menyangkut kepentingan seseorang yang secara eksistensial bersifat independen dan terpisah dengan kepentingan orang lain.

Dalam maslahat kategori ini, karena sifatnya yang sangat subjektif, yang berhak menentukan dan sekaligus sebagai hakimnya tentu saja adalah pribadi bersangkutan. Tidak ada kekuatan kolektif mana pun yang berhak menentukan

apa yang secara personal-subjektif dianggap masalah oleh seseorang.

Adapun masalah yang bersifat sosial-objektif adalah masalah yang menyangkut kepentingan orang banyak. Dalam hal ini, otoritas yang berhak memberikan penilaian yang dan menjadi hakimnya sekaligus tidak lain adalah orang banyak yang bersangkutan, melalui mekanisme musyawarah untuk mencapai kesepakatan.

Jadi, apa yang disepakati oleh orang banyak dari proses pendefinisian masalah melalui musyawarah itulah hukum yang sebenarnya. Kesepakatan orang banyak, di mana kita merupakan bagian daripadanya, itulah hukum tertinggi yang mengikat.

Kalau dipertanyakan kedudukan hukum atau ketentuan-ketentuan legal-normatif yang ditawarkan oleh wahyu (teks Quran atau hadis), kedudukannya adalah sebagai material yang-juga dengan logika masalah sosial yang objektif, bukan dengan logika kekuatan atau kepercayaan yang subjektif-masih harus dibawa untuk ditentukan statusnya ke dalam lembaga permusyawaratan.

Apabila kita berhasil membawanya sebagai bagian dari kesepakatan orang banyak, ia berfungsi sebagai hukum yang secara formal-positif mengikat. Akan tetapi, apabila gagal memperjuangkannya sebagai kesepakatan, daya ikatnya tentu saja hanya terbatas pada orang-orang yang mempercayainya.

Daya ikat seperti ini paling jauh hanya bersifat moral-subjektif, tidak bisa sekaligus formal-objektif. Memang, dengan mempertaruhkan "masalah dan sekaligus norma hukum yang bersumber padanya" pada konsensus lembaga musyawarah, atau keputusan lembaga parlemen dalam terma ketata-negaraan modern, bukan tidak ada kelemahannya.

Tidak jarang apa yang disebut kesepakatan lembaga musyawarah, parlemen, ternyata hanya merupakan hasil rekayasa segelintir elit yang berkuasa. Akan tetapi inilah tantangan yang harus dihadapi oleh umat Islam, yang sebenarnya adalah juga tantangan bagi rakyat-manusia di mana pun mereka berada. Yakni, bagaimana mereka bisa mengusahakan tumbuhnya satu pranata kesepakatan umat, di mana rakyat-secara langsung atau melalui wakilnya-dapat mengemukakan pendapat dan pilihannya perihal tata kehidupan yang menurut mereka lebih mencerminkan cita masalah dan keadilan.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Ahmad, Anwar. *Kerangka Epistemologi Hukum Islam*. Yogyakarta: LKiS, 1990.
- Al-Maraghi, Abdullah Mustafa. *Pakar-Pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*. Terj. Husein Muhammad. Yogyakarta: LKPSM, 2001.
- Arkoun, Muhammed. *Berbagai Pembacaan Quran*. Terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.
- Arrasjid, Chainur. *Dasar-Dasar Ilmu Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika, 2004.
- Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- Brill, E. J. *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*. Leiden: Leiden University Press, 1979.
- Cottingham, John. *Western Philosophy, An Anthology*. Oxford-UK: Blackwell, 1996.
- Dreier, James. *Contemporary Debates In Moral Theory*. Oxford-UK: Blackwell, 2006.
- Friedrich, Carl Joachim. *Filsafat Hukum Perspektif Historis*. Bandung: Nuansa dan Nusamedia, 2004.
- Hallaq, Wael B. *The History Of Islamic Legal Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Huijbers, Theo. *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Kamali, Muhammad Hashim. *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*. Terj. Noorhaidi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003.
- *Freedom, Equality, and Justice in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2002.
- *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.

- Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Paradigma Intelektual Muslim*, Yogyakarta: SIPRESS, 1994.
- Najemee, Syed Abul Hassan. *Islamic Legal Theory and The Orientalist*. Pakistan: Institute of Islamic Culture, 1989.
- Osborne, Richard. *History of Philosophy; A Short Introduction*. New York: Writers and Readers Publishing Inc, 1997.
- Rasuanto, Bur. *Keadilan Sosial: Pandangan Deontologis Rawls dan Habermas, Dua Teori Filsafat Politik Modern*. Jakarta: Gramedia, 2005.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press, 1971.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Darendon, 1964.
- Nasr, Seyyed Hossein dan Oliver Leahman (eds). *Ensiklopedi Tematis Islam: Buku Kedua*. Terj. Tim Penerjemah MIZAN. Bandung: Mizan, 2003.
- Tim Redaksi Kamus Bahasa Indonesia. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Zuhaili, Wahbah. *Al-Qur'an Paradigma Hukum dan Peradaban*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.

Artikel

- Muslehuddin, Muhammad. "Hukum Islam dan Perubahan Sosial." Yudian W. Asmin (ed). *Ke Arah Fiqh Indonesia*. Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1994.
- Mas'udi, Masdar F. "Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari'ah." *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an* No.3, Vol. VI Th. 1995.