ARGUMENTASI TEORI MASLAHAT SEBAGAI RUH PERUNDANG-UNDANGAN

Zainuddin

STIT Al-Amin Kreo Tangerang

zainuddinmh@gmail.com

ABSTRACT

Maslahat theory can be a strategic model. Implementation of maslahat theory can be the most appropriate method of ijihad for legal needs. Maslahat is also considered as a system of values that is just and relevant to the situation and context of the times. While the application of maslahat theory as a strategy of integrating Islamic criminal law into national criminal law has strong relevance and is relatively far from socio-political resistance compared to the formalization of Islamic law with labeling of Islam which has high socio-political resistance and reaps a lot of criticism.

Keywords: *maslahat theory, Islamic law, state law.*

ABSTRAK

Teori maslahat dapat menjadi model strategis. Implementasi teori maslahat dapat menjadi metode ijihad paling tepat untuk kebutuhan hukum. Maslahat juga dianggap sebagai sistem nilai yang berkeadilan dan relevan dengan situasi dan konteks zaman. Sementara aplikasi teori maslahat sebagai strategi integrasi hukum pidana Islam ke dalam hukum pidana nasional punya relevansi yang kuat dan relatif jauh dari resistensi sosial-politik dibandingkan dengan formalisasi syariat Islam dengan labelisasi Islam yang memiliki resistensi sosial-politik yang tinggi dan menuai banyak kritik.

A. PENDAHULUAN

Maslahat sebagai bingkai acuan *tashri' islami* yang dinyatakan dalam al-Qur'an dan diaplikasikan oleh Rasulullah Saw, ternyata kemudian dipahami dengan baik oleh tokoh-tokoh sahabat Nabi, generasi penerus perjuangan Islam yang secara langsung menerima ajaran Islam dari Nabi Saw. Mereka mengetahui latar belakang (*asbab al-nuzul*) suatu ayat *tashri'* yang diturunkan. Mereka juga memahami latar belakang (*asbab al-wurud*) suatu Sunnah/Hadis yang muncul dari Rasulullah Saw. Mereka diberi ketajaman daya analisis terhadap *ruh al-tashri'* dan *asrar al-tashri'* yang dikandung oleh legislasi al-Qur'an dan Sunnah/Hadis.

Para tokoh sahabat sangat memahami prinsip-prinsip dasar dan kaidah-kaidah umum hukum Islam, yang salah satu diantaranya adalah maslahat. Mereka meyakini bahwa tujuan pokok *tashri' islami* adalah mewujudkan maslahat. Berdasarkan acuan maslahat inilah kemudian para sahabat berijtihad untuk mengembangkan hukum Islam dan memecahkan masalah-masalah baru yang mereka hadapi yang belum pernah terjadi

di masa Rasulullah Saw atau belum ada aturan hukumnya yang eksplisit, baik dalam al-Qur'an maupun dalam Sunnah/Hadis.¹

Ijtihad sebagai lokomotif dinamisitas hukum Islam bisa mengambil bentuk berupa upaya melahirkan atau memilih pendapat yang paling sesuai dengan cita maslahat sebagai *ruh al-tashri'*. Memasukkan pertimbangan maslahat sebagai kerangka acuan dalam merumuskan dan memecahkan suatu persoalan hukum merupakan suatu keniscayaan secara teologis maupun sosiologis. Mencoba menghindari dari cita maslahat akan menyebabkan semakin jauhnya hukum Islam dari '*khittah*' awalnya, yakni untuk mewujudkan kesejahteraan umat manusia. Dengan model pendekatan yang lebih menekankan dimensi maslahat, tidak berarti bahwa aspek legal-formal-tekstual diabaikan. Ketentuan legal-formal-tekstual yang valid tetap harus menjadi acuan. Namun, pada saat yang sama, harus dapat dipahami dengan benar bahwa pijakan legal-formal-tekstual hanyalah merupakan salah satu cara yang terikat dengan ruang dan waktu, sehingga cita maslahat dapat terwujud dalam kehidupan.²

Jelasnya, tujuan pokok hukum Islam terkonsentrasi pada maslahat yang merupakan manifestasi misi Islam; (baca: *rahmatan li al-'alamin*). Tidak sekadar itu saja, maslahat merupakan suatu ketetapan yang berisi kebaikan bagi umat manusia. Seiring dengan itu, maslahat merupakan salah satu kerangka berfikir untuk mendapatkan kepastian hukum bagi suatu masalah ketika tidak ada *nass shara'* atau *al-ijma'* yang menentukan hukumnya. Menurut Wael B. Hallaq, teori maslahat merupakan domain hukum Islam yang mengalami perkembangan sangat signifikan. Menurut Hallaq, bahwa konsep maslahat yang relatif sistematis dikemukakan pertama kali oleh al-Gazali dalam *Shifa' al-Galil*, yang kemudian disusul dengan pemaparan dalam *al-Mustasfa*. Penilaian Hallaq, dalam *Shifa' al-Galil*, al-Gazali memosisikan dirinya sebagai pemikir hukum Islam yang cenderung liberal pragmatis. Sementara dalam *al-Mustasfa*, al-Gazali cenderung berada pada barisan konservatisme hukum Islam. Hallaq menilai bahwa konsep maslahat mendapat sentuhan kajian yang monumental melalui karya al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, ia mampu "menyatukan" secara kreatif antara logika induksi dan doktrin maslahat.³

Patut disadari bahwa hukum pidana Islam merupakan dimensi ajaran Islam relatif kurang dikaji dan dikembangkan oleh para ilmuwan hukum, baik kalangan ahli hukum Islam maupun kalangan ahli hukum umum. Kurangnya pengkajian dan pengembangan, misalnya hukum pidana Islam memang merupakan konsekuensi dari hilangnya penerapan hukum pidana Islam di dunia Islam selama kurang lebih tujuh abad terakhir. Terkecuali di Arab Saudi, Pakistan, Iran, dan Sudan, hukum pidana Islam telah lama digantikan oleh hukum pidana Barat. Dengan sangat minimnya penerapan hukum pidana Islam di dunia Islam, kita tidak memiliki kesempatan melakukan pengembangan dan perbaikan dari praktik penegakan hukum pidana Islam. Dari sisi inilah kajian hukum pidana Islam harus dengan gencar dipromosikan.

Sehubungan dengan pengkajian hukum pidana Islam, maslahat merupakan tujuan utama dan dasar pertimbangan utama dalam pembentukan dan pengembangan hukum pidana Islam. Hukum pidana Islam memiliki ide kriminalisasi berupa *qisas*, *diyat*, *hudud*,

¹ Subhi Mahmasani, *Turath al-Khulafa' al-Rashidin fi al-Fiqh wa al-Qada'* (Beirut: Dar al-Malain, 1984). Amur Nuruddin, *Ijtihad 'Umar ibn al-Khaththab: Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1987).

² Mustafa Ahmad al-Zarqa, *al-Istislah wa al-Masalih al-Mursalah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Usul Fiqhiha* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1988). 87.

³ Wael B. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Hampshir, Great Britain and Vermont, USA: Variorum Ashgate Publishing Limited, 1994). 190-196.

dan *ta'zir*. Ketiga entitas tersebut merupakan sebutan untuk kategori tindak pidana berikut sanksinya; dan ketiganya memanifestasikan maslahat yang merupakan inti *maqasid al-shari'ah* di bidang hukum pidana.⁴ Relasi maslahat dan hukum pidana Islam tentu bisa dikaji lebih jauh lagi, untuk kemudian dikontekstualisasikan dalam spektrum tata hukum pidana nasional. Artinya, dapat dilakukan pengkajian mendalam mengenai aplikasi dari relasi tersebut dalam konteks hukum pidana nasional. Sebagai metode, maslahat harus diposisikan sebagai pisau analisis atau kacamata dalam membaca tata hukum pidana nasional.⁵

Sebagaimana dipahami, tata hukum pidana nasional merupakan bagian integral dari hukum nasional. Tata hukum pidana nasional meliputi kebijakan legislasi, kebijakan yudikasi dan kebijakan eksekusi. Kebijakan legislasi merupakan tahapan, di mana pemerintah dan/atau lembaga legislatif menyusun dan menetapkan peraturan perundang-undangan pidana, baik bersifat umum maupun khusus. Kebijakan yudikasi merupakan tahapan di mana peraturan perundang-undangan pidana tersebut diterapkan dalam berbagai putusan institusi peradilan pidana. Sedangkan kebijakan eksekusi merupakan tahapan di mana berbagai putusan institusi peradilan pidana itu dilaksanakan secara kongkret.

Kebijakan legislasi, sebagai elemen penting tata hukum pidana nasional pada masa reformasi yang menarik untuk dicatat ialah pengesahan dan pemberlakuan perundang-undangan pidana khusus, yakni UU Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi dan UU Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme. Kedua UU ini merupakan manifestasi dari tata hukum pidana nasional.

Tata hukum pidana nasional menjadi menarik dikaji jika dikaitkan dengan teori maslahat sebagai kerangka acuan legislasi hukum pidana Islam. Pengkajian maslahat menjadi sangat urgen jika dikaitkan dengan upaya menemukan relevansi maslahat tersebut dengan perundang-undangan pidana nasional. Di samping itu, agar hukum pidana Indonesia senantiasa mampu menyesuaikan diri dengan perkembangan keadaan maka membuka diri dan menerima unsur-unsur luar yang relevan merupakan suatu keharusan, termasuk perihal penyerapan hukum pidana Islam melalui doktrin maslahat. Pengkajian relevansi teori maslahat dengan perundang-undangan pidana khusus, selain dilakukan terhadap hukum yang berlaku (*ius constitutum*) juga terhadap hukum yang dicita-citakan (*ius constituendum*), yang antara lain tertuang dalam RUU KUHP dan RUU-RUU lainnya yang terkait.

Pengkajian relevansi teori maslahat dengan perundang-undangan pidana khusus juga diletakkan dalam perspektif usaha pembaharuan hukum pidana Indonesia. Dalam hal ini, perlu dikaji sejauh mana teori maslahat terimplementasi dalam berbagai ketentuan perundang-undangan pidana khusus tersebut, terutama menyangkut aspek kriminalisasi, aspek formulasi sanksi pidana, dan aspek pertanggungjawaban pidana korporasi.⁶ Pengkajian ini tentu sangat penting untuk mengeksaminasi tata hukum pidana nasional, yakni apakah ia sudah islami lantaran sudah menyerap hukum pidana Islam melalui aplikasi teori maslahat ataukah justru sebaliknya?; apakah hukum pidana Islam sudah mengalami transformasi-melalui aplikasi teori maslahat ke dalam tata hukum

⁴Abd al-Qadir 'Audah, *al-Tashri' al-Jina'i al-Islami Muqaranan bi al-Qanun al-Wad'i* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987). 78.

⁵Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermenutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006). 48.

⁶Chairul Huda, *Dari Tiada Pidana Tanpa Kesalahan Menuju Kepada Tiada Pertanggungjawaban Pidana Tanpa Kesalahan (Tinjauan Kritis terhadap Teori Pemisahan Tindak Pidana dan Pertanggungjawaban Pidana)* (Jakarta: Kencana Prenada Mulia, 2006). 10.

pidana nasional, yang sebagian direpresentasikan oleh perundang-undangan pidana khusus berupa UU Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi dan UU Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme? Alih-alih berpolemik seputar penegakan syariah Islam yang sarat dengan nuansa kontroversial, pengkajian tentang relevansi teori maslahat dengan perundang-undangan pidana nasional memiliki nilai signifikan dan kontributif bagi upaya implementasi hukum pidana Islam dalam konteks keindonesiaan sekaligus kemodernan, yang secara substantif juga bermakna sebagai penegakan syariat Islam. Lebih jauh, dapatlah dikatakan bahwa tantangan terbesar umat Islam dalam gegap gempitanya upaya penerapan syariat Islam adalah memperjelas hal-hal yang berkaitan dengan hukum pidana Islam; dan ini menuntut kajian yang mendalam seputar hukum pidana Islam, yang salah satunya ialah pengkajian tentang transformasi hukum pidana Islam ke dalam hukum pidana nasional melalui aplikasi maslahat.

Perundangan-undangan pidana khusus yang dijadikan fokus kajian-dalam studi ini-dibatasi pada (a) UU RI No. 31 Tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi dan UU RI No. 20 Tahun 2001 tentang Perubahan atas UU No. 31 Tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, yang kemudian dalam uraian-uraian selanjutnya disebut dengan UU Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi; dan (b) UU RI No. 15 Tahun 2003 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang No. 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme, Menjadi Undang-Undang, yang kemudian dalam uraian-uraian selanjutnya disebut dengan UU Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme.

Pemilihan UU Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi dan UU Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme sebagai fokus kajian didasarkan pada alasan-alasan sebagai berikut. Pertama, baik kejahatan korupsi maupun kejahatan terorisme, sama-sama diidentifikasi oleh sistem hukum pidana berbagai negara, khususnya Indonesia, sebagai kejahatan luar biasa (*extra ordinary crime*), kejahatan terhadap kemanusiaan (*crime against humanity*) kejahatan transnasional (*transnational crime*), dan kejahatan terorganisasi (*organized crime*) sehingga membutuhkan pengkajian yang ekstra serius dan intensif terhadap dimensi hukum pidana yang mengaturnya. Kedua, dalam konteks tatanan hukum pidana Indonesia, kehadiran UU Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi dan UU Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme sebagai hukum pidana khusus mengandung sejumlah aspek yang perlu terus dikaji lantaran sifat kekhususannya yang berbeda dengan aturan umum hukum pidana yang dimuat dalam KUHP sehingga problematika seputar kedua UU itu sebagian dapat terkuak dan terselesaikan melalui studi yang dihasilkan. Ketiga, kebijakan penanggulangan kejahatan korupsi dan terorisme melalui sarana hukum pidana merupakan kebijakan yang berorientasi nilai (*value-oriented policy*) dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara sehingga layak dikaji dengan pendekatan nilai-nilai yang bersumber dari agama (Islam).

B. PEMBAHASAN

1. Identifikasi Terminologi Teori Maslahat

Patut diketahui bahwa teori maslahat diformulasi oleh para ulama ahli ushul fikih sepanjang sejarah hukum Islam. Tentu saja terdapat dinamika pemikiran dalam rangka formulasi tersebut. Dalam kajian teori hukum Islam (*usul al-fiqh*), maslahat diidentifikasi dengan sebutan (atribut) yang bervariasi, yakni prinsip (*principle*, *al-asl*, *al-qa'idah*, *al-mabda'*), sumber atau dalil hukum (*source*, *al-masdar*, *al-dalil*), doktrin (*doctrine*, *al-dabit*), konsep (*concept*, *al-fikrah*), metode (*method*, *al-tariqah*), dan teori (*theory*, *al-*

nazariyyah).⁷ Secara etimologis, arti *al-maslahah* dapat berarti kebaikan, kebermanfaatan, kepantasan, kelayakan, keselarasan, kepatutan. Kata *al-maslahah* adakalanya dilawankan dengan kata *al-mafsadah* dan adakalanya dilawankan dengan kata *al-madarrah*, yang mengandung arti: kerusakan.⁸ Secara terminologis, maslahat telah diberi muatan makna oleh beberapa ulama *usul al-fiqh*. Al-Gazali, misalnya, mengatakan bahwa makna genuine dari maslahat adalah menarik/mewujudkan kemanfaatan atau menyingkirkan/menghindari kemudaratan (*jalb al-manfa'ah* atau *daf' al-madarrah*). Menurut al-Gazali, yang dimaksud maslahat, dalam arti terminologis-*shar'i*, adalah memelihara dan mewujudkan tujuan hukum Islam (syariah) yang berupa memelihara agama, jiwa, akal budi, keturunan, dan harta kekayaan. Ditegaskan oleh al-Gazali bahwa setiap sesuatu yang dapat menjamin dan melindungi eksistensi salah satu dari kelima hal tersebut dikualifikasi sebagai maslahat; sebaliknya, setiap sesuatu yang dapat mengganggu dan merusak salah satu dari kelima hal tersebut dinilai sebagai *al-mafsadah*; maka, mencegah dan menghilangkan sesuatu yang dapat mengganggu dan merusak salah satu dari kelima hal tersebut dikualifikasi sebagai maslahat.⁹

Pengertian maslahat juga dikemukakan oleh 'Izz al-Din 'Abd al-Salam (w. 660 H). Dalam pandangan 'Izz al-Din 'Abd al-Salam, maslahat itu identik dengan *al-khair* (kebaikan), *al-naf'* (kebermanfaatan), *al-husn* (kebaikan).¹⁰ Sementara Najm al-Din al-Tufi (w. 716 H) berpendapat bahwa makna maslahat dapat ditinjau dari segi *'urf* dan *syar'i*. Menurut al-Tufi, dalam arti *'urf*, maslahat adalah sebab yang membawa kepada kebaikan dan kemanfaatan, seperti perniagaan yang merupakan sebab yang membawa kepada keuntungan, sedang dalam arti *syar'i*, maslahat adalah sebab yang membawa kepada tujuan al-Syari', baik yang menyangkut ibadah maupun muamalah.¹¹ Tegasnya, maslahat masuk dalam cakupan *maqasid al-shari'ah*.¹²

2. Teori Maslahat Sebagai Elan Vital Hukum Islam

Hukum Islam (syariah) *compatible* bagi segala kebutuhan dan tuntutan kehidupan manusia. Hukum Islam (syariah)-melalui teks-teks sucinya (*al-nusus al-muqaddasah*)-dapat mewujudkan maslahat pada setiap ketentuan hukumnya. Tidak ada satu pun masalah hukum yang muncul kecuali sudah ada-di dalam al-Qur'an dan Hadis-petunjuk jalan solusi atasnya.¹³ Hukum Islam (syariah) selaras dengan fitrah, memperhatikan segenap sisi kehidupan manusia, dan menawarkan tuntunan hidup yang berkeadilan. Hukum Islam (syariah) juga selaras dengan moralitas kemanusiaan yang luhur, yang membebaskan manusia dari cengkeraman kuasa hawa nafsu yang destruktif. Hukum

⁷ Lihat H{usain Hamid H{issan, *Nazariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1971). Muhammad Kamal al-Din Imam, *Nazariyyat al-Fiqh fi al-Islam: Madkhal Manhaj* (Beirut: Mu'assasah al-Jami'iyyah li al-Dirasat wa al-Nashr wa al-Tauzi, 1418).

⁸ Abu al-H{usain Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1981). Juz ke-3, 303. Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram ibn Manzur al-Ifriqi, *Lisan al-'Arab* (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 2003). Juz ke-2, 348. Muhammad ibn Abi Bakr ibn 'Abd al-Qadir al-Razi, *Mukhtar al-Sihhah* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1979). 376. Ibrahim Mustafa, dkk, *al-Mu'jam al-Wasit* (Teheran: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.t.). Juz ke-1, 522.

⁹ Abu Hamid Muhammad al-Gazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, ed. oleh Muhammad Sulayman al-Ashqar (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1417). Juz ke-1, 416 - 417.

¹⁰ 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1994). Juz ke-1. 5.

¹¹ Mustafa Zayd, *al-Maslahah fi al-Tashri' al-Islami wa Najm al-Din al-Tufi* (Dar al-Fikr al-'Arabi, 1964). 211.

¹² H{amadi al-'Ubaidi, *Ibn Rushd wa 'Ulum al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1991). 97.

¹³ H{usain Hamid H{issan, *Nazariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami*. 607.

Islam (syariah) bervisi dan bermisi mulia.¹⁴ Hukum Islam (syariah) senantiasa memperhatikan realisasi maslahat bagi segenap hamba-Nya. Karena itulah, konsep maslahat memberi saham besar bagi terwujudnya panduan yang layak diperhatikan sang mujtahid guna mengetahui hukum Allah atas perkara yang tidak ditegaskan oleh *nass* suci syariah.¹⁵ Jelaslah bahwa maslahat menjadi elan vital bagi hukum Islam (syariah) sehingga ia senantiasa memiliki relevansi dengan konteks zamannya; dan ini pada gilirannya menjadikan hukum Islam (syariah) tetap *up to date* menyapa segenap persoalan kehidupan manusia dengan cahaya ajarannya yang mencerahkan.

Fondasi bangunan hukum Islam (syariah) itu direpresentasikan oleh maslahat yang ditujukan bagi kepentingan hidup manusia sebagai hamba Allah, baik menyangkut kehidupan duniawinya maupun kehidupan ukhrawi-nya. Hukum Islam (syariah) menjunjung tinggi prinsip-prinsip keadilan (*‘adālah*), kasih sayang (rahmah), dan maslahat. Setiap aturan hukum yang menyimpang dari prinsip-prinsip tersebut pada hakikatnya bukanlah bagian dari hukum Islam (syariah), meskipun dicari rasionalisasi (*ta‘wīl*) untuk menjadikannya sebagai bagian dari hukum Islam (syariah).¹⁵ Keagungan dan keluhuran hukum Islam (syariah) termanifestasikan pada kompatibilitas doktrin hukum Islam (syariah) dengan perkembangan kehidupan manusia lantaran ruh maslahat yang menggerakkannya. Eksistensi maslahat dalam bangunan hukum Islam (syariah) memang tidak bisa dinafikan karena *al-maslahat* dan *al-shari’ah* telah bersenyawa dan menyatu, sehingga kehadiran *al-maslahah* meniscayakan adanya tuntutan syariat.

Penelitian yang mendalam atas sedemikian banyak *nass* al-Qur’an dan Hadis memang menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan bahwa doktrin hukum Islam (syariah) senantiasa dilekati hikmah dan *‘illat* yang bermuara kepada maslahat, baik bagi masyarakat maupun bagi orang perorangan.¹⁶ Bahkan, doktrin hukum Islam (syariah) dimaksud bukan saja di bidang muamalat umum (non-ibadah *mahdah*), tetapi juga ibadah *mahdah*. Jadi, semua bidang hukum dengan aneka norma hukum yang telah digariskan oleh al-Qur’an dan Hadis berhulu dari, sekaligus bermuara kepada, maslahat bagi kehidupan umat manusia. Hal ini karena Allah tidak butuh kepada sesuatu pun, sekalipun itu ibadah *mahdah*. Tegasnya, manusialah-sebagai hamba Allah-yang diuntungkan dengan adanya kenyataan bahwa maslahat menjadi alas tumpu hukum Islam (syariah) itu.¹⁸ Hadirnya hikmah dan *‘illah* dalam norma hukum Allah (baik berupa *al-amr* maupun *al-nahy*) itu pada gilirannya menjamin eksisnya maslahat. Pada sisi lain, formulasi sejumlah legal maxim (*al-qawa’id al-shar’iyyah*) bertumpu pada penemuan hikmah dan *‘illat* yang nota bene menjadi garansi eksisnya maslahat. Dengan demikian, maslahat merupakan poros dan titik beranjak bagi formulasi *al-ahkam al-shar’iyyah* dan *al-qawa’id al-shar’iyyah*.¹⁷

Mewujudkan maslahat merupakan tujuan utama hukum Islam. Dalam setiap aturan hukumnya, al-Syâri’ mentransmisikan maslahat sehingga lahir kebaikan/kemanfaatan dan terhindarkan keburukan/kerusakan, yang pada gilirannya terealisasinya kemakmuran dan kesejahteraan di muka bumi dan kemurnian pengabdian kepada Allah. Sebab, maslahat itu sesungguhnya adalah memelihara dan memperhatikan

¹⁴ Manna’ al-Qattan, *Raf’ al-Haraj fi al-Shari’ah al-Islamiyyah* (Riyadh: al-Dar al-Su’udiyyah, 1982). 61-62.

¹⁵ Sa’id Ramadan al-Buti, *D{awabit al-Maslahah fi al-Shari’ah al-Islamiyyah* (Beirut: Mu’assasat al-Risalah wa al-Dar al-Muttahidah, 2000). 69.

¹⁶ T{ahir ibn ‘A<shur, *Maqasid al-Shari’ah al-Islamiyyah* (Tunis, Kairo: Dar Suhnun, Dar al-Salam, 2006). 12.

¹⁷ ‘Allal al-Fasi, *Maqasid al-Shari’ah al-Islamiyyah wa Makarimuha* (Rabat: Maktabah al-Wihdah al-‘Arabiyyah, t.t.). 138.

tujuan-tujuan hukum Islam (syariah) berupa kebaikan dan kemanfaatan yang dikehendaki oleh hukum Islam (syariah), bukan oleh hawa nafsu manusia.¹⁸ Norma hukum yang dikandung teks-teks suci syariah (*nusus al-shari'ah*) pasti dapat mewujudkan maslahat, sehingga tidak ada maslahat di luar petunjuk teks syariah; dan karena itu, tidaklah valid pemikiran yang menyatakan maslahat harus diprioritaskan bila berlawanan dengan teks-teks suci syariah.¹⁹ Maka, maslahat pada hakikatnya ialah sumbu peredaran dan perubahan hukum Islam, di mana interpretasi atas teks-teks suci Syariah dapat bertumpu padanya.

Tujuan al-Shari' dalam menyebarkan maslahat bagi legislasi yang dilakukan-Nya tentu bersifat mutlak dan menyeluruh, tidak terbatas pada kasus/obyek tertentu; tegasnya, maslahat menyebar secara mutlak pada semua prinsip-prinsip dasar dan satuan-satuan kasus partikularistik dari hukum Islam. Hukum Islam seluruhnya merupakan maslahat, yang representasinya bisa berbentuk penghilangan *al-mafسادah* dan bisa pula berbentuk perwujudan kemanfaatan. Tegasnya, tiada suatu hukum yang mengandung *al-madarrah* melainkan diperintahkan untuk menjauhinya, dan tiada suatu hukum yang mengandung maslahat melainkan diperintahkan untuk mewujudkannya. Pertimbangan maslahat merupakan satu metode berfikir untuk mendapatkan kepastian hukum bagi suatu kasus yang status hukumnya tidak ditentukan oleh teks-teks suci syariah ataupun *al-ijma'*. Tak dipungkiri bahwa maslahat merupakan suatu ketetapan yang mengandung kebaikan bagi manusia.

Norma hukum yang dikandung teks-teks suci syariah pasti dapat mewujudkan maslahat, sehingga tidak ada maslahat di luar petunjuk teks-teks suci syariah; dan karena itulah tidak valid pemikiran yang menyatakan bahwa maslahat harus diprioritaskan bila berlawanan dengan teks-teks suci syariah. Terhadap suatu kasus/masalah yang tidak ditegaskan hukumnya oleh teks suci syariah dapat diberikan ketentuan hukum yang mampu merealisasikan maslahat yang masuk dalam cakupan jenis maslahat yang diakui oleh hukum Islam (syariah). Tak dipungkiri bahwa nass al-Qur'an dan Hadis-dalam menggariskan aturan kehidupan manusia, baik yang bersifat individual maupun sosial-telah mengandung maslahat. Tidak ada tempat bagi pertimbangan maslahat yang akan berakibat terdesaknya teks suci Syariah yang telah mengandung maslahat bagi kehidupan manusia. Tegasnya, maslahat yang bertentangan dengan teks suci syariah bukanlah maslahat yang hakiki melainkan maslahat yang semu. Pertimbangan maslahat itu, terutama, ditujukan kepada hal-hal yang tidak terdapat ketentuannya di dalam teks suci syariah. Lagi pula, teks suci syariah spesifik yang mengandung tujuan berupa maslahat, ada kemungkinan di samping jika dihadapkan kepada maslahat yang lebih luas. Dalam hal maslahat yang lebih luas menuntut dikorbankannya maslahat yang lebih sempit maka dapat dilakukan pilihan meninggalkan maslahat yang lebih sempit, menuju tercapainya maslahat yang lebih luas tersebut.²⁰

3. Teori Maslahat Sebagai Inti Tujuan Perundang-undangan Islam

Hukum Islam (Syariah) berdiri tegak di atas fondasi maslahat. Setiap norma hukum Islam (Syariah) senantiasa diselimuti maslahat, sehingga muncul beberapa metode istinbât al-hukm yang bersumber dari dan bermuara kepada, maslahat itu. Maka, maslahat menjadi icon bagi al-amr dan al-nahy yang dinyatakan oleh al-Shari' (Allah).²⁹

¹⁸ Jalal al-Din 'Abd al-Rahman, *al-Masalih al-Mursalah wa Makanatuha fi al-Tashri'* (Matba'at al-Sa'adah, 1983). 12, 13.

¹⁹ H{usain Hamid H{issan, *Nazariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami*. 607. Lihat juga Syed Abul Hassan Najmee, *Islamic Legal Theory and The Orientalists* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989). 94-96.

²⁰ Munawir Sjadzali, dkk., *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988).

Maka dari itu, sehubungan dengan muatan maslahat yang dikandung oleh teks suci Syariah, upaya pengungkapannya membutuhkan pemikiran yang mendalam. Dalam tataran aplikasi, maslahat termanifestasikan pada metode-metode/dalil-dalil ijtihad untuk menetapkan hukum yang tidak ditegaskan oleh teks suci Syariah, seperti al-qiyâs, al-maslahah al-mursalah, al-istihsân, sadd al-dzarî'ah, dan al-'urf. Oleh karena itu, setiap metode/dalil ijtihad yang bertumpu pada prinsip maslahat dapat dikualifikasi sebagai upaya menggali kandungan makna teks suci Syariah (*istidlal bi al-nusus al-shar'iyah*).³⁰ Karena dipandang lebih kuat, maslahat tidak jarang lebih diutamakan daripada dalil qiyas. Lebih dari itu, maslahat diaplikasikan sebagai dalil bagi masalah/kasus yang tidak ditegaskan oleh teks suci Syariah, baik penegasan yang bersifat konfirmatif maupun yang bersifat negatif.

Mohammad Hashim Kamali menyimpulkan bahwa identifikasi maslahat sebagai inti maqâsid al-syarî'ah-dapat didasarkan pada: (1) *nusus al-shari'ah*, terutama al-amr dan al-nahy, (2) al-'illah dan al-hikmah yang dikandung nusûs al-syarî'ah, dan (3) al-istiqrâ'. Identifikasi maslahat melalui pembacaan *nusus al-shari'ah*, terutama yang bernada al-amr dan al-nahy, dianut oleh ulama ahli usûl al-fiqh dari Mazhab Zâhiri-kaum tektualis dalam aliran pemikiran hukum Islam. Sedangkan identifikasi maslahat melalui elaborasi al-'illah dan al-hikmah yang dikandung *nusus al-shari'ah* dipraktikkan oleh kalangan mayoritas ulama ahli usûl al-fiqh di luar Mazhab Zâhiri. Sementara itu, identifikasi maslahat melalui pendekatan al-istiqrâ' merupakan tawaran genuine al-Syâtibi, meskipun al-Syâtibi sendiri tidak menafikan fungsi dua metode sebelumnya dalam upaya identifikasi maslahat.

Dalam proses penetapan hukum Islam yang tidak ditegaskan oleh teks Syariah, maslahat menjadi kerangka acuan, yang wujud nyatanya berupa potensi menolak keburukan/kerusakan atau mendatangkan kebaikan/kemanfaatan. Jadi, proses demikian harus didahului dengan upaya memastikan tiadanya teks suci syariah dan *al-ijma'* atas masalah yang hendak diijtihadi.³³ Lebih dari itu, maslahat menjadi parameter yang fungsional bagi tuntutan teks suci syariah, baik yang berupa al-amr maupun al-nahy. Sesungguhnya esensi maslahat itu adalah segala sesuatu yang berkontribusi bagi perwujudan dan pemeliharaan *al-daruriyyat*, *al-hajiyyat* dan *al-tahsiniyyat*. Dalam hal ini, maslahat tentu bertingkat-tingkat bobotnya.²¹

Sehubungan dengan relasi maslahat dan ijtihad, di kalangan ulama dikenal istilah *al-ijihad al-istislahi*, yakni suatu upaya pengerahan segenap kemampuan untuk memperoleh hukum Syariah dengan cara menerapkan prinsip-prinsip hukum yang umum-universal terhadap suatu masalah/kasus yang tidak ditegaskan oleh teks suci Syariah yang spesifik dan *al-ijma'*, yang pada intinya bermuara kepada mewujudkan maslahat (*jalb al-maslahah*) dan menghindari/menghilangkan al-mafsadah (*daf' al-mafsadah*), yang sejalan dengan tuntutan prinsip-prinsip Syariah. Model ijtihad ini sebenarnya mengarah kepada upaya memasukkan hukum ke dalam medan cakupan teks suci Syariah.²² Menurut Ahmad Fathi Bahnasi, sebagian ulama ahli hukum Islam generasi al-tabi'in berpaling dari aplikasi tekstual teks suci Syariah yang bersifat mutlak atau umum lantaran aplikasi tersebut berimplikasi tereliminasi maslahat. Mereka justru melakukan interpretasi teks suci Syariah itu dan melakukan aplikasi terhadapnya

²¹ al-Zarqa, *al-Istislah wa al-Masalih al-Mursalah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Usul Fiqhiha*. 41 dan 43. Muslih ibn 'Abd al-H{ayy al-Najjar, *al-Adillah al-Mukhtalaf fiha 'inda al-Usuliyyin wa Tatbiqaha al-Mu'asirah* (Riyad: Maktabat al-Rushd, 1424). 34.

²² Muhammad Sallam Madkur, *al-Ijtihad fi al-Tashri' al-Islami* (Kairo: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1984). 45.

dengan kerangka pikir maslahat meskipun memberikan kesan al-taqyîd atau al-takhsîs atau al-ihmâl terhadap teks suci Syariah.²³

Hukum Islam itu dapat dibedakan menjadi 2 (dua) kategori: (1) hukum-hukum yang bersumber kepada al-Qur'an dan Sunnah secara langsung,²⁴ dan (2) hukum-hukum yang bersumber kepada ijtihad, tanpa bersandar secara langsung kepada al-Qur'an dan Sunnah. Kedua kategori hukum itu sama-sama bertujuan merealisasi maslahat; dan sebagian maslahat itu berubah dan berkembang lantaran perubahan/perkembangan zaman dan kondisi serta situasi. Sudah menjadi pakem para ulama bahwa maslahat yang tidak ditegaskan oleh teks suci syariah terbuka kemungkinan untuk berubah dan berkembang; dan ini merupakan sesuatu yang rasional dan riil.²⁵

Menurut Ahmad Hassan, legislasi al-Qur'an itu mempertimbangkan tabiat dan kemampuan manusia serta kondisi sosial. Tujuan al-Qur'an dalam penetapan hukumnya-meskipun elemen hukum yang dituangkan dengan bahasa yang tegas sedikit jumlahnya-ialah terwujudnya maslahat. Al-Qur'an bertujuan membentuk individu dan masyarakat yang ideal yang lebih berlandaskan kepada moralitas ketimbang hukum. Karena itulah, ia terkadang menjelaskan perintah-perintahnya melalui bahasa nalar dan tujuan, meskipun suatu otoritas-absolut sesungguhnya tidak perlu melakukan demikian. Inilah yang menjadi alasan mengapa genre dan nada legislasi al-Qur'an bersifat umum dan rasional sehingga ia dapat beradaptasi dengan situasi dan kondisi kehidupan yang terus berubah.²⁶

Menurut Mohammad Hashim Kamali, maslahat tidak diikat dengan pembatasan-pembatasan sebagaimana yang diberlakukan terhadap *al-qiyas* dan *al-istihsan*; ia meminta mujtahid berinisiatif menentukan ukuran-ukuran yang diperlukan, termasuk penetapan hukum kasus-kasus baru, dalam rangka mewujudkan sesuatu yang dipandang maslahat bagi masyarakat banyak. Lebih dari itu, maslahat yang bersifat umum (general), yang genuine, yang mendukung terwujudnya tujuan-tujuan hukum Islam (syariah), dan yang tidak bertentangan dengan teks suci syariah merupakan dasar, pijakan dan kerangka acuan yang valid bagi legislasi hukum Islam.²⁷ Menurut Imran Ahsan Khan Nyazee, para ulama ahli hukum Islam bersepakat bahwa maslahat dapat diaplikasikan sebagai alas dasar suatu ketetapan hukum, dan maslahat ini dapat dijadikan dasar pikiran ketika memperluas ketetapan hukum itu kepada kasus-kasus baru. Inilah yang merupakan basis doktrin maslahat.²⁸

Konsep maslahat-sebagai inti *maqasid al-shari'ah*-merupakan alternatif terbaik untuk pengembangan metode-metode ijtihad, di mana al-Qur'an dan Sunnah harus dipahami melalui metode-metode ijtihad dengan memberi penekanan pada dimensi maslahat.²⁹ Konsep maslahat merupakan wahana bagi perubahan hukum. Melalui konsep ini para ulama fikih memiliki kerangka kerja untuk menangani masalah hukum, yang inheren di dalam sistem hukum yang didasarkan kepada teks suci syariah (al-Qur'an dan

²³ Muhammad Ibrahim Muhammad al-H{afnawi, *al-Ta'arud wa al-Tarjih 'ind al-Usuliyin* (Kairo: Dar al-Wafa', 1987).

²⁴ Mustafa H{asani al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tashri' al-Islami* (Damaskus: al-Dar al-Qaumiyyah, 1960). 343-352.

²⁵ Bustami Muhammad Sa'id, *Maflum Tajdid al-Din* (Kuwait: Dar al-Da'wah, 1984). 260-261.

²⁶ Ahmad Hassan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas* (New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1994). 153.

²⁷ Mohammad Hashim Kamali, "Fiqh and Adaptation to Social Reality," *Jurnal The Muslim World* 86, no. 1 (1996). 72.

²⁸ Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad* (New Delhi: Adam Publishers & Distribution, 1996). 236-237.

²⁹ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996). 168.

Hadis), yang nota bene mengandung fondasi materiil hukum yang terbatas mengenai urusan kehidupan dalam situasi dan kondisi lingkungan yang terus berubah. Dengan demikian, konsep maslahat memberi legitimasi bagi aturan hukum baru dan memungkinkan para ulama fikih mengelaborasi konteks kasus yang tidak ditegaskan oleh teks suci syariah. Seberapa besar perubahan hukum dapat dicapai melalui aplikasi konsep maslahat tergantung pada, terutama, pola penalaran hukum berbobot maslahat yang diterapkan para ulama fikih.³⁰

Yusuf al-Qaradawi menandakan bahwa substansi maslahat yang dikehendaki oleh hukum Islam (syariah) untuk ditegakkan dan dipelihara itu merupakan maslahat yang komprehensif, integral dan holistik, yang mencakup perpaduan antara *al-maslahah al-dunyawiyyah* dan *al-maslahah al-ukhrawiyyah*, perpaduan antara *al-maslahah al-maddiyyah* dan *al-maslahah al-rûhiyyah*, perpaduan antara *al-maslahah al-fardiyyah* dan *al-maslahah al-mujtama'iyyah*, perpaduan antara *al-maslahah al-qauumiyyah al-khâssah* dan *al-maslahah al-insâniyyah al-âmmah*, dan perpaduan antara *al-maslahah al-hâdirah* dan *al-maslahah al-mustaqbalah*. Atas dasar ini, Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa konsep maslahat yang menjiwai hukum Islam (syariah), tidak bisa diidentikkan dengan utilitarianisme dan pragmatisme, yang nota bene berhulu pada paham materialisme.³¹

Sementara itu, patut kiranya dipertanyakan bagaimanakah cara yang meyakinkan untuk mengetahui *al-maqasid al-shar'iyyah*, baik dalam level *kulli* maupun *juz'i*? Menjawab hal ini, al-Shatibi menggagas pemikiran bahwa *al-maqasid al-shar'iyyah* dapat diketahui dengan cara sebagai berikut. Pertama, memahami tujuan legislasi suatu hukum melalui logika kebahasaan yang dimiliki bahasa Arab. Kedua, memahami-baik secara tekstual maupun kontekstual-*al-amr* dan *al-nahy* yang dikandung teks Syariah. Ketiga, memahami tujuan-tujuan primer (*al-maqasid al-asliyyah*) dan tujuan-tujuan sekunder (*al-maqasid al-taba'iyyah*). Kelima, menerapkan metode induksi (*al-istiqrâ'*).³²

Sementara Yusuf al-Qaradawi mengajukan pandangan tentang cara yang meyakinkan untuk mengetahui *al-maqasid al-shar'iyyah* tersebut. Pertama, meneliti setiap *'illah* (baik *mansusah* maupun *gair mansusah*) pada teks al-Qur'an dan Hadis. Misalnya Q.s al-H{adid [57]: 25, ayat ini sesungguhnya mempromosikan keadilan sebagai tujuan seluruh doktrin agama samawi, di mana hal demikian merupakan implikasi dari adanya *lam ta'lil* yang menyertai frase (*liyaquma al-nas bi al-qist*). Hal yang sama juga terdapat pada Q.S. al-H{ashr [59]: 7 (*likay la yakuna dawlatan baina al-aghniya' minkum*), Q.S. al-Anbiya' [21]: 107 (*wa ma arsalnaka illa rahmatan li al-'alamin*), dan al-Baqarah [2]: 179 (*wa lakum fi al-qisas hayat ya uli al-albab*). Kedua, mengkaji dan menganalisis hukum-hukum partikular, untuk kemudian menyimpulkan cita makna hasil pepaduan hukum-hukum partikular tersebut.³³

³⁰ Felicitas Opwis, "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory," *Journal Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005). 183.

³¹ Yusuf al-Qaradawi, *Madkhal li Dirasat al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990). 62.

³² Ahmad al-Raisuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'ind al-Imam al-Shatibi* (Beirut: al-Ma'had al-'A'lami li al-Fikr al-Islami, t.t.). 295-314. Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought* (New Delhi: International Islamic Publishers, 1989). 221-225. 'A'shur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*. 16-20. Jamal al-Din 'Atiyyah, *Nahwa Taf'il Maqasid al-Shari'ah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2001). 15-27.

³³ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, trans. oleh Arif Munandar Riswanto (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007). 23-25.

Penting kiranya untuk membicarakan siapa yang punya otoritas menilai sesuatu itu maslahat atau bukan maslahat dalam melakukan *ijtihad*.³⁴ Sesungguhnya ketika sudah diterima menjadi prasyarat mutlak bahwa sesuatu itu dipandang maslahat apabila sejalan atau tidak bertentangan dengan *nusus al-shari'ah*, dan sebaliknya, sesuatu itu bukanlah maslahat apabila bertentangan dengan *nusus al-shari'ah*, seharusnya aplikasi maslahat oleh aktivitas *ijtihad fardi* (*ijtihad individual*) merupakan hal yang tidak perlu dikhawatirkan. Sejauh yang menjadi objeknya adalah masalah *ijtihadiy*, *ijthâd fardiy* dapat dilakukan oleh orang yang telah memenuhi kualifikasi. Akan tetapi, kemungkinan muncul pihak-pihak yang menyalahgunakan dalil/metode maslahat memang tidak bisa dipungkiri. Mereka menggunakan maslahat sebagai dalil/metode untuk menetapkan hukum tanpa mengindahkan batasan-batasan dan kaidah-kaidah yang baku. Hal ini mengakibatkan terjadinya kesalahan/kekacauan dalam menetapkan hukum Islam, dan pada gilirannya melahirkan keresahan di kalangan masyarakat.³⁵ Dalam konteks ini, kehadiran institusi *ijtihad jama'i* (*ijtihad kolektif*),³⁶ seperti MUI, Bahtsul Masa'il NU, Majelis Tarjih Muhammadiyah, dan Dewan Hisbah Persis, menjadi urgen dalam mengeliminasi kemungkinan penyalahgunaan dalil/metode maslahat oleh aktivitas *ijtihad fardi* sehingga konsepsi dan aplikasi maslahat dalam proses *ijtihad* tersebut terhindar dari salah paham dan salah kaprah. Meskipun demikian, ini tidak berarti menutup rapat-rapat pintu *ijtihad fardi*.

4. Teori Maslahat Yang Dikontekstualisasikan ke Dalam Hukum Negara

Hukum Islam pada dasarnya merupakan hukum yang diderivasikan dari doktrin agama Islam. Karakter normatif sudah melekat pada doktrin agama Islam, sehingga Islam memang dikenal sebagai “agama hukum”. Dalam doktrin agama Islam, hukum dan akidah (teologi) tidak bisa dipisahkan; dari akidahlah institusi hukum itu dibangun, dan dengan menaati hukum aspek akidah dapat dipertahankan. Dalam Islam, al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad menjadi dua sumber utama dari semua aturan hukum yang harus ditaati setiap muslim. Terdapat hubungan yang tidak terpisahkan antara agama dan hukum. Hukum Islam diturunkan dari Tuhan kepada Nabi Muhammad melalui proses pewahyuan. Peran Nabi Muhammad sangatlah besar; tidak hanya sebagai utusan Tuhan tetapi juga model percontohan bagi seluruh umat manusia dalam menjalani hukum Tuhan demi keselamatan hidup mereka di dunia ini dan di akhirat kelak. Karena itu, tidaklah mengherankan kalau kenabian Muhammad memainkan peran yang amat penting dalam tradisi hukum Islam, yang tanpa peran demikian tidak akan ada hubungan antara yang sakral (wahyu) dan yang profan (urusan kehidupan manusia).³⁷ Nabi Muhammad memang punya posisi yang sangat penting sebagai referensi bagi setiap orang Islam dalam memecahkan permasalahan hukum.³⁸

Hukum-dalam doktrin agama Islam-mengatur segala sesuatu sesuai dengan kehendak Tuhan. Ide hukum sebagai entitas yang mencakup segalanya menjadi karakter utama bagaimana hukum Islam memandang kehidupan ini. Hukum Islam merupakan *worldview* atau *weltanschauung* yang didasarkan atas premis-teologis bahwa negara dan

³⁴ Muhammad Musa Tiwana, *al-Ijtihad wa Mada Hajatina ilaih fi Hadza al-'Asr* (Kairo: Dar al-Kutub al-H{adithah, 1971). Madkur, *al-Ijtihad fi al-Tashri' al-Islami*.

³⁵ Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: MUI, 2005). 50-57.

³⁶ 'Abd al-Majid al-Sharafi, *Ijtihad Kolektif*, trans. oleh Syamsusddin TU (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002).

³⁷ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*, trans. oleh Inyik Ridwan Muzir (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008). 73-75.

³⁸ Lihat Q.S. al-H{ashr [59]: 7, Q.S. al-Nisa' [4]: 80, dan Q.S. al-Ahzab [33]: 21.

agama tidak dapat dipisahkan. Sejak awal pembentukannya, hukum Islam dalam kenyataannya tidak membedakan antara persoalan hubungan Tuhan dengan manusia maupun hubungan manusia dengan manusia. Hubungan antara sesama manusia bahkan dilihat sebagai refleksi dari hubungan Tuhan dengan manusia di mana sumber teks sakral (al-Qur'an dan Sunnah) berfungsi sebagai rujukan dalam memahami kehendak Tuhan tentang kehidupan ini. Semua wilayah kehidupan manusia karenanya menjadi bagian dari hukum. Tidak ada satupun dalam aspek kehidupan manusia yang berada di luar hukum karena semua tingkah laku manusia dalam kehidupan ini diderivasikan dari pandangan teologisnya. Karena tidak ada lagi pemisahan antara "negara" dan "agama" maka dalam Islam agama dan pemerintahan menjadi satu. Hukum Islam dikontrol, diatur dan ditata oleh agama Islam. Sebagai konsekuensinya, Islam lebih dekat dengan paham teokrasi di mana wilayah publik dan privat diatur oleh hukum, karena pemerintah, hukum dan agama esensinya adalah bersatu berkelindan. Tentu saja dalam praktiknya bermacam-macam variasi muncul di berbagai negara Islam, tetapi satu hal sudah jelas bahwa semua hukum, pemerintahan dan otoritas sipil didasarkan pada akidah Islam.³⁹

Dalam pandangan Abdullahi Ahmed An-Na'im, hukum Islam hanya bisa dipromosikan dan diterapkan melalui adaptasi dengan kebutuhan masyarakat Islam modern. Akan tetapi, betapapun akomodasi prinsip-prinsip hukum Islam dalam legislasi hukum negara modern tetap saja dilakukan melalui proses yang sekular, dan ia bukan merupakan legislasi langsung prinsip-prinsip hukum Islam itu sendiri.⁴⁰ Jelasnya, melalui legislasi, hukum Islam telah bergeser dari otoritas hukum agama (*divine law*) menjadi otoritas hukum negara (*state law*).⁴¹

Dalam ajaran Islam, negara dan hukum sangat berkaitan erat dengan agama. Dalam Islam, tidak dikenal dikotomi, baik antara agama dan negara maupun antara agama dan hukum. Ketiga komponen itu (agama, hukum dan negara) apabila dipersatukan akan membentuk lingkaran konsentris yang merupakan suatu kesatuan dan berkaitan erat antara satu dengan yang lainnya. Agama sebagai komponen pertama berada pada posisi lingkaran yang terdalam karena ia merupakan inti dari lingkaran itu. Kemudian disusul oleh hukum yang menempati lingkaran berikutnya. Dalam hal ini pengaruh agama sangat besar sekali terhadap hukum dan sekaligus pula agama merupakan sumber utama dari hukum, di samping rasio sebagai sumber komplementer. Dilihat dari sudut Islam kaidah-kaidah agama Islam yang terdiri atas 3 (tiga) komponen besar, yakni akidah-tauhid sebagai titik sentral, syariah dan akhlak harus tercermin dalam struktur dan substansi hukum sehingga konsep hukum dalam lingkaran itu berisi bukan hanya semata-mata hukum dalam arti normatif saja, tetapi juga hukum dan kesusilaan. Negara sebagai komponen ketiga berada dalam lingkaran terakhir. Posisi tersebut memperlihatkan bahwa dalam lingkaran konsentris ini, negara mencakup kedua komponen yang terdahulu, yakni agama dan hukum. Karena agama merupakan inti dari lingkaran konsentris ini maka pengaruh dan peran agama sangat besar terhadap hukum dan negara. Terlihat pula betapa eratnya hubungan antara agama, hukum dan negara karena komponen-komponen itu berada dalam satu kesatuan yang tidak mungkin dipisahkan. Harus dipahami kalau posisi negara diletakkan pada lingkaran yang terakhir maka hal itu tidak berarti bahwa negara "mengungkung" atau "mengurung" hukum

³⁹ Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*. 76-77.

⁴⁰ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, trans. oleh Sri Murniati (Bandung: Penerbit Mizan, 2007). 36-37.

⁴¹ Siti Musda Mulia, dkk, *Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Tim Pengarusutamaan Gender, Departemen Agama, 2004). 12.

agama.⁴² Dalam kaitan ini, patut dikemukakan pandangan Abdullahi Ahmed An-Na'im yang menyatakan bahwa negara hanya bisa mengoperasikan prinsip-prinsip hukum terapan umum yang ditetapkan secara resmi, prinsip-prinsip syariah bisa berpengaruh secara politis dan sosiologis, tetapi tidak secara otomatis diterapkan sebagai hukum positif tanpa intervensi negara.⁴³

Sebagai sebuah institusi politik, negara bukanlah sebuah entitas yang bisa merasakan, memercayai, atau menindak.

Manusialah yang selalu bertindak atas nama negara, menggunakan kekuasaan atau menjalankannya melalui organ-organnya. Jadi, kapan pun manusia membuat keputusan tentang persoalan kebijakan, mengusulkan, atau membuat rancangan undang-undang yang dianggap mewujudkan prinsip-prinsip Islam, hal ini dengan sendirinya mencerminkan perspektif pribadi manusia itu atas persoalan tersebut, dan sama sekali bukan perspektif negara sebagai sebuah entitas yang otonom. Lebih dari itu, ketika usulan kebijakan atau undang-undang seperti itu juga diambil oleh manusia pemimpin yang berbicara atau bertindak untuk entitas itu. Benar bahwa sikap-sikap spesifik pada persoalan-persoalan kebijakan dan perundang-undangan bisa dinegosiasikan di antara aktor-aktor yang kritis, tetapi hasilnya tetap saja produk dari penilaian individual seorang manusia, dan pilihan yang diterima dan dilaksanakan pun berdasarkan sebuah pandangan yang disepakati oleh para aktor itu.⁴⁴

Menurut pandangan Denny J.A., hukum Islam itu berada pada titik tengah antara paradigma agama dan paradigma negara. Sebagai bagian dari paradigma agama Islam, penerapan hukum Islam menjadi misi agama, dan ini menuntut operasionalisasi hukum Islam dalam realitas-empiris. Namun, pada saat yang sama hukum Islam pun menjadi bagian dari paradigma negara yang mempunyai sistemnya sendiri yang nota bene diselimuti oleh konteks pluralitas yang menuntut adanya netralitas (tidak berpihak pada salah satu agama) sehingga mau tak mau negara mereduksi hukum Islam demi komitmen atas pluralitas itu sehingga penganut agama lain merasa tidak terancam. Konsekuensinya, masalah penerapan hukum Islam menjadi rumit karena hukum Islam itu berada di domain agama dan domain negara sekaligus, dalam lingkaran tarik-menarik antara prinsip agama dan prinsip negara.⁴⁵

Lebih lanjut, Denny J.A. menjelaskan bahwa tarik-menarik doktrin agama dan doktrin negara dapat diselesaikan dengan pembagian domain. Untuk hukum yang bersifat publik diberlakukan hukum negara. Tentu saja dalam perumusan hukum publik itu, negara dapat mengambil inspirasi nilai/norma dari mana pun, termasuk hukum Islam. Namun, nilai itu telah diuniversalkan melampaui batas keagamaan itu sendiri.⁴⁶

Dalam wacana implementasi hukum Islam, pandangan aliran modernisme Islam dan fundamentalisme Islam cukup relevan untuk diangkat. Yusril Ihza Mahendra mencatat, modernisme Islam memandang bahwa doktrin yang berhubungan dengan masalah-masalah muamalah hanya bersifat umum sehingga ijtihad harus digalakkan. Pandangan dasar ini erat hubungannya dengan persoalan hukum yang akan diberlakukan dalam negara. Oleh karena modernisme Islam memandang bahwa tradisi awal Islam hanya mengikat prinsip-prinsipnya saja maka rincian-rincian hukum Islam yang

⁴² Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992). 43.

⁴³ An-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*. 37.

⁴⁴ An-Na'im. 28.

⁴⁵ Denny J.A., "Legislasi Hukum Islam dan Integrasi Nasional," *PESANTREN* VII, no. 2 (1990). 3.

⁴⁶ J.A. 3.

diberlakukan di zaman itu dapat diubah dengan ijtihad baru untuk menyesuaikannya dengan zaman yang baru. Hukum yang berlaku di suatu negara-bagi modernisme Islam-merupakan hukum hasil ijtihad terhadap “dasar-dasar syariah sebagai sumber hukum”. Pemberlakukannya dilakukan sebagai *al-ijma'*, yakni keputusan seluruh wakil-wakil rakyat di Parlemen. Menurut Modernisme Islam, hukum syariah adalah sumber hukum tertinggi di dalam negara. Bagi Modernisme Islam, pelaksanaan “ajaran dan hukum Islam” itu harus mempertimbangkan keadaan tempat dan zamannya. Dalam pandangan Modernisme Islam, hukum Islam yang akan dilaksanakan ialah “hukum Islam yang modern, yang sesuai dengan konteks negara Islam bersangkutan (Indonesia). Istilah *Shari'ah* sebagai “sumber hukum” berbeda dengan pengertian *shari'ah* sebagai “hukum”. Sebagai “sumber hukum”, syariah tidak dilaksanakan secara langsung, melainkan terlebih dahulu perlu dirinci ke dalam suatu bentuk undang-undang yang memungkinkannya diberlakukan dalam “sistem peradilan” tertentu. Bagi Modernisme Islam, peraturan hukum *hudûd* dan *qisâs* dipandang sebagai *ultimum remedium* (hukuman maksimum). Perincian atas ketentuan tersebut tentu sangat diperlukan, misalnya kualifikasi masing-masing delik *hudud*.⁴⁷

Sedangkan Fundamentalisme Islam-dalam pengamatan Yusril Ihza Mahendra memandang bahwa doktrin yang berhubungan dengan masalah-masalah muamalah telah terperinci; bahwa ruang gerak ijtihad terbatas; dan bahwa doktrin harus ditafsirkan secara rigid dan literal. Karena itu, fundamentalisme Islam menghendaki aplikasi syariah secara keseluruhan sebagai hukum yang berlaku secara langsung dalam negara, tanpa harus disesuaikan dengan perubahan zaman dan tempat. Dalam negara Islam, hukum Islam adalah hukum negara, di mana pengertian “hukum Islam” tersebut dibatasi sebagai hukum syariah yang pelaksanaannya memerlukan intervensi kekuasaan negara. Hukum-hukum yang telah tegas dinyatakan dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi seperti hukum *hudud*, adalah persoalan-persoalan yang tidak perlu diperdebatkan lagi. Badan legislatif-yakni *Amîr* dengan menerima nasihat *ahl al-hall wa al-'aqd*-hanya perlu menyusun peraturan-peraturan syariah ke dalam pasal-pasal perundang-undangan, memberikan definisi yang sesuai dengan maksud ketentuan-ketentuan hukum itu, dan membuat peraturan pelaksanaan untuk melaksanakan hukum Allah itu. Jika ada maksud al-Qur'an dan Sunnah mengenai suatu ketentuan hukum yang mengandung beberapa penafsiran maka tugas badan legislatif ialah memutuskan penafsiran mana yang akan digunakan dan dimasukkan ke dalam perundang-undangan negara. Prosedur untuk memutuskannya harus dilakukan dengan merujuk pada penafsiran ulama-ulama fiqh terkemuka, yang dianggap memiliki otoritas. Jika ada masalah-masalah yang perlu diatur dengan peraturan hukum tetapi peraturan-peraturan yang tegas tidak ada di dalam al-Qur'an dan Sunnah, tetapi ada di dalam kitab-kitab fikih maka badan legislatif mengambil salah satu pandangan yang dianggap mempunyai kredibilitas yang lebih meyakinkan. Jika suatu masalah tidak ada peraturan hukumnya, baik di dalam al-Qur'an, Sunnah, atau pun konvensi *Khulafâ' al-Râsyidîn* maka badan legislatif dapat membuat undang-undang sendiri sepanjang tidak bertentangan dengan semangat syariah. Lebih dari itu, *amîr* negara Islam sebagai pihak yang berwenang untuk menetapkan berlakunya suatu ketentuan hukum, dapat saja membentuk suatu panitia khusus untuk mengkaji dan menyusun rancangan undang-undang. Panitia khusus itu bisa saja berasal dari anggota-anggota *ahl al-hall wa al-'aqd*, tetapi bisa saja berasal dari luar badan itu. Jika *amîr* setuju dengan rancangan itu, ia meminta nasihat seluruh anggota *ahl al-hall wa al-'aqd*

⁴⁷ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at-i-Islami (Pakistan)*, trans. oleh Mun'im A. Sirry (Jakarta: Paramadina, 1999). 237-238.

untuk mengesahkan rancangan undang-undang itu menjadi peraturan hukum yang mengikat. Akan tetapi, amîr tidak terikat dengan nasihat *ahl al-hall wa al-'aqd* dalam memutuskan penegasan diberlakukannya suatu undang-undang.⁴⁸

Menurut pandangan Justice J. Iqbal, kekuasaan legislatif (pembuat undang-undang)- dalam konsepsi “Negara Islam” otoritasnya atau perannya dibatasi dan hanya bisa dilaksanakan dalam kerangka aturan yang dinyatakan al-Qur'an dan Sunnah. Secara umum terdapat 3 (tiga) kemungkinan lingkup aktivitas kekuasaan legislatif dalam suatu “Negara-Bangsa Muslim”. Pertama, menegakkan hukum yang secara spesifik ditetapkan di dalam al-Qur'an dan Sunnah. Kedua, melakukan penyesuaian peraturan perundang-undangan dengan al-Qur'an dan Sunnah. Ketiga, menjadikan peraturan perundang-undangan sebagai legislasi subordinatif yang tidak melanggar al-Qur'an dan Sunnah.⁴⁹

Hukum Islam merupakan bagian dari Hukum Nasional Indonesia, sebagai pelaksanaan sila pertama Pancasila dan Pasal 29 ayat (1) dan ayat (2) UUD 1945. Melalui jalur ini, ketentuan hukum Islam yang memerlukan kekuasaan negara untuk pelaksanaannya mendapat jaminan konstitusional.⁵⁰ Ali Said, mantan Menteri Kehakiman era Orde Baru, menegaskan bahwa hukum Islam-bersanding sejajar dengan hukum Adat dan hukum Barat-merupakan bahan baku pembentukan hukum nasional Indonesia. Hal yang senada juga dikemukakan Ismail Saleh-pengganti Ali Said-ketika berpendapat bahwa hukum Islam itu memainkan peranan penting dalam membentuk dan membina ketertiban sosial umat Islam dan mempengaruhi segala segi kehidupan mereka; dan karena itu, jalan terbaik yang dapat ditempuh ialah mengusahakan secara ilmiah adanya transformasi norma-norma hukum Islam ke dalam hukum nasional sepanjang norma hukum Islam tersebut sesuai atau tidak bertentangan dengan Pancasila dan UUD 1945 dan relevan dengan kebutuhan hukum khusus umat Islam.⁵¹

Hukum adalah kebutuhan masyarakat; *law is the clothes of the living body of society*, hukum adalah pakaian masyarakat yang harus sesuai “ukuran” dan “jahitannya” dengan kebutuhan masyarakat.⁵² Eksistensi hukum Islam di Indonesia selalu mengambil 2 (dua) bentuk, yaitu (1) hukum normatif yang diimplementasikan secara sadar oleh umat Islam; dan (2) hukum formal yang dilegislasikan sebagai hukum positif bagi umat Islam. Yang pertama menerapkan pendekatan kultural, sedang yang kedua mengutamakan penghampiran struktural. Hukum Islam dalam bentuk kedua itupun proses legislasinya menggunakan 2 (dua) cara. Pertama, hukum Islam dilegislasikan secara formal untuk umat Islam, seperti PP No. 28 Tahun 1977, UU No. 17 Tahun 1999, dan UU No. 38 Tahun 1999. Kedua, materi-materi hukum Islam diintegrasikan ke dalam hukum nasional tanpa menyebutkan hukum Islam secara formal, seperti UU No. 1 Tahun 1974 dan UU No. 7 Tahun 1989.⁵³

⁴⁸ Mahendra. 238 257-259.

⁴⁹ Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (New York: Oxford University Press Inc., 2003). 52.

⁵⁰ Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia : Perspektif Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Universitas Yarsi Jakarta, 1999). 264.

⁵¹ Mohammad Daud Ali, “ Kedudukan dan Pelaksanaan Hukum Islam dalam Negara Republik Indonesia “, dalam Cik Hasan Bisri, ed., *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999). 48-49.

⁵² M. Yahya Harahap, “ Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam: Mempositifkan Abstraksi Hukum Islam “, dalam Bisri. 37-38.

⁵³ Siti Musda Mulia, dkk, *Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*. 8.

Sehubungan dengan tafsiran atas Pasal 29 ayat (1) UUD 1945 dalam kerangka Dekrit Presiden 5 Juli 1959, Hazairin mengemukakan pandangan bahwa makna dari Negara Berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa ialah (1) di dalam negara RI tidak boleh berlaku atau diberlakukan suatu peraturan perundang-undangan yang bertentangan dengan kaidah (hukum) agama dan norma kesusilaan bangsa Indonesia; (2) negara RI wajib memfasilitasi pelaksanaan hukum suatu agama sepanjang pelaksanaan hukum agama itu memerlukan bantuan alat kekuasaan atau penyelenggara negara; (3) syariat yang tidak memerlukan bantuan kekuasaan negara untuk menjalankannya, dapat dijalankan sendiri oleh setiap pemeluk agama yang bersangkutan.⁵⁴ Menurut Yahya Harahap, umat Islam di Indonesia baru mempunyai abstraksi hukum Islam yang direpresentasikan oleh kitab-kitab fikih, di mana apa yang ada di dalam kitab fikih barulah hukum Islam yang abstrak, belum positif.⁵⁵

Menurut pendapat Ichtiyanto SA, hukum agama merupakan unsur mutlak hukum nasional. Tertib hukum masyarakat Indonesia membutuhkan adanya peraturan perundang-undangan yang sesuai dengan dan bersumber dari ajaran-ajaran agama. Sumber tertib hukum negara RI ialah pandangan hidup, kesadaran dan cita hukum serta cita moral yang meliputi suasana kejiwaan dan watak bangsa Indonesia yang religius.⁵⁶

Dalam perbincangan implementasi hukum Islam di Indonesia, patut juga diperhatikan tawaran paradigma Kuntowijoyo, yakni paradigma obyektivikasi Islam. Obyektivikasi hukum Islam tetap memposisikan al-Qur'an sebagai sumber hukum. Obyektivikasi hukum Islam akan menjadikan hukum al-Qur'an terlebih dahulu sebagai hukum positif, yang pembentukannya atas persetujuan bersama warga negara. Jadi, tidak secara langsung dan otomatis seluruh norma hukum Islam menjadi hukum negara, tetapi ia harus melalui obyektivikasi. Dalam wadah pembentukan hukum positif itulah dipertemukan obyektivikasi dari berbagai hukum agama: Islam, Katholik, Protestan, Hindu, dan Budha, serta hukum-hukum lain. Dengan obyektivikasi akan terjamin kesamaan/persamaan di dalam hukum antar-agama sehingga meredakan ancaman terhadap stabilitas nasional. Karena itu, ungkapan “menghukumi dengan hukum Allah” itu juga harus di-obyektivitas-kan dalam sejumlah peraturan perundang-undangan. Umat Islam menghendaki obyektivisme, bukan sekularisme.⁵⁷ Obyektivitas merupakan paradigma berpikir yang bertolak dari abstrak ke konkret, dari ideologi ke ilmu, dan dari subjektif ke obyektif.⁵⁸ Obyektivitas hukum Islam dapat ditemukan basis teoretisnya pada teori maslahat. Ahmad Munif Suratmaputra menyimpulkan bahwa dalam menghadapi masalah baru yang timbul di tengah kehidupan masyarakat, aplikasi teori maslahat merupakan metode ijtihad yang paling tepat; dan ini telah dipraktikkan dalam sekian banyak ijtihad para Sahabat Nabi, ulama al-tâbi'în dan para imam mazhab. Agenda pembaharuan hukum Islam harus mereposisi aplikasi teori maslahat sebagai formula utama.⁵⁹

Yudian Wahyudi menilai bahwa aplikasi teori maslahat sebenarnya merupakan metode yang luar biasa untuk mengembangkan nilai dan ruh hukum Islam ke dalam

⁵⁴ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama (Kumpulan Tulisan)* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997). 205-206.

⁵⁵ M. Yahya Harahap, “Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam: Mempositifkan Abstraksi Hukum Islam”, dalam Bisri, *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*. 23

⁵⁶ Ichtiyanto SA, *Hukum Islam dan Hukum Nasional* (Jakarta: Ind-Hill co Indonesia, 1990). 50.

⁵⁷ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997). 69-70.

⁵⁸ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1999). 17, 20 dan 23.

⁵⁹ Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali: Maslahat Mursalah & Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002). 185.

berbagai masalah. Pengembangan teori ini secara tajam dan bertanggung jawab merupakan kebutuhan yang tidak bisa ditunda-tunda lagi agar umat Islam tidak menjadi umat yang berwawasan sempit dan kerdil.⁶⁰ Hasbi Asshiddiqiey mengkonstatir bahwa norma-norma syariah di bidang muamalah dapat dijangkau daya analisis akal budi sehingga dapat dipahami *maqasid al-tashri*'nya, dengan panduan prinsip *jalb al-masalih* dan *dar' al-mafâsid*, di mana segala yang mengandung atau membawa kepada maslahat adalah mubâh; dan sebaliknya, segala yang mengandung atau membawa kepada al-mafساد adalah haram.⁶¹ Munawir Sjadzali menyimpulkan bahwa maslahat dan keadilan merupakan tujuan syari'at Islam, dan keadilan merupakan dasar maslahat.⁶² Senada dengan Munawir Sjadzali, Masdar F. Mas'udi menggulirkan tesis bahwa hukum Islam tidak bisa didasarkan kecuali kepada sesuatu yang tidak disebut hukum, sesuatu yang melampaui hukum (meta-hukum), yakni sistem nilai berupa maslahat dan keadilan sehingga sangat relevan untuk ditegakkan adagium "*idha sahhat al-maslahah fahiya madhhabi*".⁶³ Terkait dengan penegakan Syariat Islam (baca: hukum pidana Islam) di Indonesia, Topo Santoso berpendapat bahwa terdapat 4 (empat) kelompok sikap pandang dalam hal ini. Pertama, mereka yang menginginkan Syariat Islam (baca: hukum pidana Islam) ditegakkan seutuhnya dan tidak dicampur dengan hukum-hukum lain yang sudah ada. Kedua, mereka yang meyakini kelayakan Syariat Islam (baca: hukum pidana Islam)-yang notabene setara dengan Hukum Barat dan Hukum Adat-menjadi sumber hukum pidana Indonesia. Ketiga, mereka yang meyakini bahwa Syariat Islam itu harus ditegakkan seutuhnya sehingga harus ada pemerintahan Islam. Keempat, mereka yang berpendapat bahwa yang paling penting ialah nilai-nilai Syariat Islam dapat ditegakkan.⁶⁴ Menurut kesimpulan Topo Santoso, terdapat beberapa alternatif pelaksanaan hukum pidana Islam di Indonesia, yaitu (i) perubahan Konstitusi, (ii) perubahan sistem hukum pidana nasional menjadi sistem hukum pidana Islam, (iii) islamisasi hukum pidana nasional, (iv) perluasan kompetensi peradilan agama, (v) transformasi norma/konsep hukum pidana Islam ke dalam hukum pidana nasional, dan (vi) optimalisasi UU Pemerintahan Daerah. Menurut catatan Topo Santoso, setiap pilihan (alternatif) masing-masing mengandung implikasi, di samping dipengaruhi oleh sejumlah faktor.⁶⁵ Sehubungan dengan ini, Rifyal Ka'bah berpandangan bahwa penegakan Syariat Islam (baca: hukum pidana Islam) sebenarnya sangat mendukung reformasi dalam bidang hukum pidana. Syariat Islam sebagai hukum berasal-usul dari wahyu ilahi akan memberi jiwa kepada hukum (pidana) nasional, yang dihormati oleh-terutama-warga negara yang meyakini kebenarannya secara doktriner- keagamaan.¹⁴⁸ Dalam konteks demikian, aplikasi teori maslahat merupakan pilihan strategis dalam kontekstualisasi sekaligus objektivitas hukum pidana Islam dalam tatanan hukum pidana nasional dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Maslahat itu mencakup 2 (dua) unsur yang padu dan holistik, yakni *jalb al-manafi'*/*al-masalih* wa *dar' al-mafasid/al-madarr* yang mengandung arti "mewujudkan sesuatu yang bermanfaat/baik atau yang membawa kemanfaatan/kebaikan, dan mencegah

⁶⁰Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermenutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. 51-52.

⁶¹ Hasbi Asshiddiqiey, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1981). Jilid 2. 80.

⁶² Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima, ed., *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988). 50.

⁶³ Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan kembali Maslahah sebagai Acuan Syariat" dalam Zuhairi Misrawi, *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004). 57 dan 62.

⁶⁴ Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003). 146.

⁶⁵ Santoso. 99-100.

serta menghilangkan sesuatu yang negatif-destruktif atau yang membawa kerusakan/mudarat, di mana hal ini semua tetap dalam kerangka arahan al-Qur'an dan Hadis. Dalam hal ini, perlu dipertimbangkan segi yang menyangkut kepentingan individual/terbatas (*al-maslahah al-khassah*) dan kepentingan umum/masyarakat luas (*al-maslahah al-'ammah*), dan prioritas diberikan kepada kepentingan umum/masyarakat luas. Maslahat yang terdapat di dalam *nass-nass* dapat dipahami dengan meneliti kandungan makna *nass-nass* itu. Di sini perlu diterapkan langkah "interpretasi berorientasi-maslahat terhadap *nass*" (*al-tafsir al-maslahi li al-nusûs*) dan "aplikasi berorientasi-maslahat terhadap *nass*" (*al-tatbiq al-maslahi li al-nusus*). Dalam menghadapi kasus/masalah yang tidak ditentukan hukumnya secara eksplisit oleh *nass* yang spesifik, perlu merujuk kepada *nass* yang bersifat umum, diiringi dengan langkah "interpretasi berorientasi-maslahat terhadap *nass*" dan "aplikasi berorientasi-maslahat terhadap *nass*".

C. KESIMPULAN

Menyangkut maslahat sebagai model integrasi hukum Islam ke dalam hukum negara, dapat disimpulkan bahwa integrasi hukum Islam ke dalam hukum negara punya pilihan jalan strategis yang jauh dari resistensi sosial-politik, dan jalan dimaksud ialah aplikasi maslahat dalam bingkai transformasi/objektivitas hukum Islam ke dalam tatanan hukum negara. Sementara aplikasi teori maslahat sebagai strategi integrasi hukum pidana Islam ke dalam hukum pidana nasional punya relevansi yang kuat dan relatif jauh dari resistensi sosial-politik dibandingkan dengan formalisasi Syariat Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- 'A<shur, T{ahir ibn. *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Tunis, Kairo: Dar Suhnun, Dar al-Salam, 2006.
- Ali, Mohammad Daud. *Hukum Islam dan Peradilan Agama (Kumpulan Tulisan)*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*. Diterjemahkan oleh Sri Murniati. Bandung: Penerbit Mizan, 2007.
- Asshiddiqiey, Hasbi. *Pengantar Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1981.
- 'Atiyyah, Jamal al-Din. *Nahwa Taf'il Maqasid al-Shari'ah*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2001.
- 'Audah, 'Abd al-Qadir. *al-Tashri' al-Jina'i al-Islami Muqaranan bi al-Qanun al-Wad'i*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987.
- Azhary, Muhammad Tahir. *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Baderin, Mashood A. *International Human Rights and Islamic Law*. New York: Oxford University Press Inc., 2003.
- Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.
- Bisri, Cik Hasan, ed. *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Buti, Sa'id Ramadan al-. *D{awabit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah wa al-Dar al-Muttahidah, 2000.

- Fasi, ‘Allal al-. *Maqasid al-Shari’ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*. Rabat: Maktabah al-Wihdah al-‘Arabiyyah, t.t.
- Gazali, Abu Hamid Muhammad al-. *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usul*. Disunting oleh Muhammad Sulayman al-Ashqar. Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1417.
- H{afnawi, Muhammad Ibrahim Muhammad al-. *al-Ta’arud wa al-Tarjih ‘ind al-Usuliyin*. Kairo: Dar al-Wafa’, 1987.
- Hallaq, Wael B. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Hampshir, Great Britain and Vermont, USA: Variorum Ashgate Publishing Limited, 1994.
- Hassan, Ahmad. *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas*. New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1994.
- Huda, Chairul. *Dari Tiada Pidana Tanpa Kesalahan Menuju Kepada Tiada Pertanggungjawaban Pidana Tanpa Kesalahan (Tinjauan Kritis terhadap Teori Pemisahan Tindak Pidana dan Pertanggungjawaban Pidana)*. Jakarta: Kencana Prenada Mulia, 2006.
- H{usain Hamid H{issan. *Nazariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1971.
- Ibrahim Mustafa, dkk. *al-Mu’jam al-Wasit*. Teheran: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Ifriqi, Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram ibn Manzur al-. *Lisan al-‘Arab*. Riyadh: Dar ‘A<lam al-Kutub, 2003.
- Imam, Muhammad Kamal al-Din. *Nazariyyat al-Fiqh fi al-Islam: Madkhal Manhaji*. Beirut: Mu’assasah al-Jami‘iyyah li al-Dirasat wa al-Nashr wa al-Tauzi,’ 1418.
- J.A, Denny. “Legislasi Hukum Islam dan Integrasi Nasional.” *PESANTREN* VII, no. 2 (1990).
- Ka’bah, Rifyal. *Hukum Islam di Indonesia : Perspektif Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*. Jakarta: Universitas Yarsi Jakarta, 1999.
- Kamali, Mohammad Hashim. “Fiqh and Adaptation to Social Reality.” *Jurnal The Muslim World* 86, no. 1 (1996).
- Kuntowijoyo. *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan, 1997.
- . *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan, 1999.
- Lukito, Ratno. *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*. Diterjemahkan oleh Inyik Ridwan Muzir. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008.
- Madkur, Muhammad Sallam. *al-Ijtihad fi al-Tashri’ al-Islami*. Kairo: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1984.
- Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama’at-i-Islami (Pakistan)*. Diterjemahkan oleh Mun’im A. Sirry. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Mahmasani, Subhi. *Turath al-Khulafa’ al-Rashidin fi al-Fiqh wa al-Qada’*. Beirut: Dar al-Malayin, 1984.
- Majelis Ulama Indonesia. *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: MUI, 2005.
- Masud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi’s Life and Thought*. New Delhi: International Islamic Publishers, 1989.
- Misrawi, Zuhairi. *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004.
- Muhammad Musa Tiwana. *al-Ijtihad wa Mada Hajatina ilaih fi Hadza al-‘Asr*. Kairo: Dar al-Kutub al-H{adithah, 1971.
- Munawir Sjadzali, dkk. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

- Mustafa H{asani al-Siba'i. *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tashri' al-Islami*. Damaskus: al-Dar al-Qaumiyyah, 1960.
- Najjar, Muslih ibn 'Abd al-H{ayy al-. *al-Adillah al-Mukhtalaf fiha 'inda al-Usuliyyin wa Tatbiquha al-Mu'asirah*. Riyad: Maktabat al-Rushd, 1424.
- Najmee, Syed Abul Hassan. *Islamic Legal Theory and The Orientalists*. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989.
- Nuruddin, Amiur. *Ijtihad 'Umar ibn al-Khaththab: Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 1987.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*. New Delhi: Adam Publishers & Distribution, 1996.
- Opwis, Felicitas. "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory." *Journal Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005).
- Qaradawi, Yusuf al-. *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*. Diterjemahkan oleh Arif Munandar Riswanto. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007.
- . *Madkhal li Dirasat al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1990.
- Qattan, Manna' al-. *Raf' al-Haraj fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Riyadh: al-Dar al-Su'udiyah, 1982.
- Razi, Muhammad ibn Abi Bakr ibn 'Abd al-Qadir al-. *Mukhtar al-Sihhah*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1979.
- Rahman, Jalal al-Din 'Abd al-. *al-Masalih al-Mursalah wa Makanatuha fi al-Tashri'*. Matba'at al-Sa'adah, 1983.
- Raisuni, Ahmad al-. *Nazariyyat al-Maqasid 'ind al-Imam al-Shatibi*. Beirut: al-Ma'had al-'Aqlami li al-Fikr al-Islami, t.t.
- SA, Ichtijanto. *Hukum Islam dan Hukum Nasional*. Jakarta: Ind-Hill co Indonesia, 1990.
- Sa'id, Bustami Muhammad. *Maqhum Tajdid al-Din*. Kuwait: Dar al-Da'wah, 1984.
- Saimima, Iqbal Abdurrauf, ed. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Salam, 'Izz al-Din ibn 'Abd al-. *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*. Kairo: Maktabat al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1994.
- Santoso, Topo. *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Sharafi, 'Abd al-Majid al-. *Ijtihad Kolektif*. Diterjemahkan oleh Syamsusddin TU. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002.
- Siti Musda Mulia, dkk,. *Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Tim Pengarusutamaan Gender, Departemen Agama, 2004.
- Suratmaputra, Ahmad Munif. *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali: Maslahat Mursalah & Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- 'Ubaidi, H{amadi al-. *Ibn Rushd wa 'Ulum al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1991.
- Wahyudi, Yudian. *Ushul Fikih versus Hermenutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006.
- Zakariyya, Abu al-H{usain Ahmad ibn Faris ibn. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Kairo: Maktabah al-Khanji, 1981.
- Zarqa, Mustafa Ahmad al-. *al-Istislah wa al-Masalih al-Mursalah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Usul Fiqhiha*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1988.
- Zayd, Mustafa. *al-Maslahah fi al-Tashri' al-Islami wa Najm al-Din al-T{ufi*. Dar al-Fikr al-'Arabi, 1964.