

IMPLEMENTASI NILAI KEADILAN DALAM KAJIAN HUKUM ISLAM

Damanhuri Fattah

*Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Bandar Lampung
Jl. Letkol H. Endro Suratmin Sukarame Bandar Lampung 35131
Email: damanhuri_fattah@gmail.com*

Abstrak

Keadilan merupakan bagian dari hukum kosmis, yaitu hukum keseimbangan yang menjadi hukum jagad raya atau universe. Keadilan adalah persoalan manusia sejagad, dan setiap individu maupun institusi terikat dengan kewajiban penegakkan keadilan ini. Keadilan (*al-'adālah*), kebebasan (*al-ḥurriyah*) dan persamaan (*al-musāwāh*) merupakan sendi dasar ajaran Islam. Keadilan yang ditunjukkan hukum Islam adalah keadilan mutlak dan sempurna bukan keadilan relatif dan parsial seperti konsep hukum Yunani, Romawi maupun produk lainnya. Pesan dasar dan fundamental dari bangunan syari'at Islam adalah untuk kemaslahatan kemanusiaan universal atau dalam terminologi yang lebih operasional adalah keadilan sosial. Tulisan ini ingin membahas masalah keadilan dalam ranah implementasi kajian hukum Islam. Dalam uraian pembahasannya, tulisan ini menjelaskan tiga contoh praktik implementasi nilai keadilan dalam kajian hukum Islam, yakni keadilan sosial dalam ajaran zakat, pemidanaan sebagai instrumen penegakkan keadilan hukum dan masalah keadilan gender.

Kata Kunci: *hukum Islam, kemanusiaan universal, keadilan, kebebasan, persamaan*

Abstract

Justice is a part of cosmic law, the law of equilibrium which becomes a universal law. Justice is a humanity problem all over the world and every people and institution is bound to the obligation of upholding justice. Justice (*al-'adālah*), freedom (*al-ḥurriyah*) and equality (*al-musāwāh*) are principles of Islamic teachings. Justice that is delivered by Islamic laws is an absolute and complete one. It is not a relative or partial justice like justice coming from Greek law, Roman law and other kind of laws. The fundamental message of Islamic laws is justice for the benefit of all humankind, or in other word it is social justice. This paper discusses the issue of justice in the realm of implementing Islamic legal studies. In analyzing the paper, I propose three examples of implementing justice in Islamic laws, i.e. social justice in *zakat* (obligatory alms-giving), legal justice in enforcing public law, and equality justice in gender issues.

Keywords: *Islamic law, universal humanity, justice, freedom, equality*

A. Pendahuluan

Pesan dasar dan fundamental dari bangunan syari'at Islam adalah untuk

kemaslahatan kemanusiaan universal atau dalam terminologi yang lebih operasional adalah keadilan sosial. Ungkapan standar

bahwa syari'at Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia lahir-batin, duniawi-ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan prinsip kemaslahatan yang dimaksud. Oleh sebab itu, tawaran teoritik (*ijtihad*) apapun dan bisa menjamin terwujudnya kemaslahatan kemanusiaan, dalam perspektif Islam adalah sah, dan umat Islam terikat untuk mengambil dan merealisasikannya.

Keadilan memang telah disadari secara kolektif menjadi oase kehidupan. Ia laksana ruh yang memberi nafas dan energi bagi terwujudnya sebuah kehidupan yang manusiawi dan demokratis. Oleh sebab itu tidak ada satupun agama yang terlahir ke dunia yang mengajarkan ketidakadilan, termasuk Islam. Keadilan (*al-'adalah*), kebebasan (*al-hurriyah*) dan persamaan (*al-musawah*) merupakan sendi dasar ajaran Islam.

Keadilan yang ditunjukkan hukum Islam adalah keadilan mutlak dan sempurna bukan keadilan relatif dan parsial seperti konsep hukum Yunani, Romawi maupun produk lainnya. Keadilan hukum Islam mencari motif keadilan yang paling dalam, misalnya perbuatan seseorang itu ditentukan oleh niatnya sebagaimana dijelaskan dalam hadis Nabi, dan ketika seseorang berbuat seolah-olah ia berada dihadapan Allah yang posisinya lebih dekat dibandingkan urat leher dirinya sendiri dan Allah mengetahui apa yang tersirat dalam hati seseorang.

Tulisan ini ingin membahas masalah keadilan dalam ranah implementasi kajian hukum Islam. Pembahasan dimulai dengan melihat makna keadilan dalam Islam dan teori-teori keadilan yang berkembang selama ini. Untuk memperkuat argumentasi bahwa filosofi dasar pemberlakuan hukum Islam senantiasa mempertimbangkan nilai-nilai keadilan, maka penulis menjelaskan tiga contoh praktik implementasi nilai keadilan dalam hukum Islam, yakni keadilan sosial dalam ajaran zakat, pemidanaan sebagai instrumen penegakkan keadilan hukum dan masalah keadilan gender.

B. Makna Keadilan dalam Islam

Secara normatif dan teoritik, agama Islam mempunyai obsesi untuk bisa hadir di tengah-tengah manusia, sebagai fasilitator dalam memecahkan problem-problem kehidupan dan untuk kemaslahatan kemanusiaan universal, atau dalam terminologi yang lebih operasional keadilan sosial. Ashgar Ali Engineer menyebut, Islam hadir untuk menyelamatkan, membela dan menghidupkan kedamaian dan keadilan dalam bentuknya yang paling kongkrit. Kenyataan demikian dapat dilihat dari banyaknya ayat al-Qur'an yang memerintahkan manusia untuk berbuat adil, menebarkan perdamaian dan menentang kezaliman.

Keadilan adalah nilai fundamental Islam. Karena itu, keadilan menjadi pusat dari seluruh sistem nilai Islam. Atas dasar inilah, tidak ada yang dapat dikatakan sebagai keputusan hukum dalam Islam apabila mengabaikan keadilan.¹ Dalam hal ini, keadilan yang dimaksudkan tidak semata-mata sebuah keadilan yang berwajah teocentris-metafisis, tetapi keadilan yang mampu menyentuh realitas kemanusiaan. Menurut al-Jabiri, selama ini penekanan umat Islam dalam hal keadilan masih banyak berada dalam pusaran keadilan Tuhan. Bahasan tersebut tidaklah keliru. Hanya saja, mendesak untuk melakukan perubahan penekanan pembahasan keadilan, dari yang bersifat *Ilahi* kepada keadilan yang manusiawi.²

Dalam al-Qur'an terdapat dua kata yang menunjukkan masalah keadilan; yaitu kata *al-'Adl* dan *al-Qisth*.³ Kedua kata ini, di samping digunakan untuk menunjukkan masalah keadilan, kedua kata tersebut juga mengandung arti distribusi yang adil, termasuk distribusi sumber-sumber ekonomi, dan bahwa akumulasi kapital itu dibolehkan sepanjang untuk kepentingan sosial (umum) dan bukan untuk kepentingan pribadi atau golongan.⁴ Al-Qur'an menganggap keadilan sebagai bagian integral dari *taqwa*. Oleh karena itu,

prinsip keadilan tidak hanya menyangkut persoalan ritual semata, tetapi juga menembus wilayah sosial ekonomi. Ayat al-Qur'an yang lain mengatakan, "kekayaan itu tidak boleh beredar pada segelintir orang-orang kaya di antara kamu",⁵ menunjukkan betapa kitab suci ini menentang praktek monopoli kapital. Karena menurut al-Qur'an di dalam harta orang kaya, ada hak orang miskin.⁶ Bagaimanapun, keadilan merupakan prinsip utama dan fundamental dalam kehidupan umat, termasuk keadilan dalam praktik hukum.⁷

Keadilan merupakan ruh dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, bahkan keadilan dianggap oleh ahli ushul fiqh sebagai tujuan syari'at (*maqāsid al-syarī'ah*). Konsep sentral Islam selain tauhid adalah keadilan. Fakta sejarah menunjukkan bahwa Islam lebih dari sekedar sebuah agama formal. Islam merupakan risalah yang agung bagi transformasi sosial, pembebasan, dan tantangan bagi kepentingan-kepentingan pribadi. Semua ajaran Islam pada dasarnya bermuara pada terwujudnya suatu kondisi kehidupan yang adil.⁸

Betapa prinsip keadilan dalam sebuah komunitas dan negara sangat diperlukan, sehingga ada ungkapan yang "ekstrim" berbunyi: "Negara yang berkeadilan akan lestari kendati ia negara kafir, sebaliknya negara yang zalim akan hancur meski ia negara (yang mengatasnamakan) Islam". Oleh sebab itu, maka Nilai-nilai keadilan (*'adālah*) inilah yang harus dijadikan teladan (*uswah ḥasanah*) dan didakwahkan pada zaman sekarang ini. Masyarakat atau warga negara harus mendapatkan perlakuan yang adil di semua sektor kehidupan baik sosial, ekonomi, politik, hukum maupun pendidikan.

Dengan mengedepankan prinsip kesetaraan sebagai sesama hamba Allah, tidak ada alasan untuk memperlakukan para pemeluk agama lain secara

diskriminatif dalam hukum. Keadilan harus ditegakkan sesuai dengan permasalahan, tanpa sama sekali menjadikan perbedaan agama sebagai suatu delik hukum yang mempengaruhi prinsip keadilan. Dalam Islam prinsip keadilan harus dikedepankan dalam menjaga harmonitas hubungan antar sesama umat manusia. Islam menganjurkan untuk senantiasa berbuat adil, baik sesama muslim maupun non-muslim. Prinsip ini juga yang dipraktikkan Rasulullah dalam menegakkan hukum di tengah masyarakat.

C. Beberapa Teori Tentang Keadilan

Keadilan memang telah disadari secara kolektif menjadi oase kehidupan. Ia laksana ruh yang memberi nafas dan energi bagi terwujudnya sebuah kehidupan yang manusiawi dan demokratis. Sebagai sebuah kesadaran dasar, memang telah dicanangkan, tetapi sebagai kerangka kerja yang serius untuk diperjuangkan agar terwujud dalam tatanan riil agaknya masih setengah hati.

Karena sudah menjadi wacana yang terus menggelinding, maka sangat banyak karya dan teori yang berbicara tentang keadilan. Satu karya yang dapat disebut di sini adalah *al-'Adālah al-Ijtīmā'īyah fī al-Islām* oleh Sayyid Qutub (1906-1966).⁹ Karya ini cukup penting dibaca namun seringkali dikritik karena pembahasannya kurang komprehensif. Karya lain adalah kumpulan makalah yang terdapat dalam *Islam and Justice*,¹⁰ namun sebagaimana watak sebuah kumpulan karangan, tulisan ini juga terasa kurang utuh dan seringkali pembahasannya tumpang tindih antara satu pembahasan dengan pembahasan yang lain.

Barangkali pembahasan yang cukup menarik tentang keadilan sosial dalam Islam adalah karya Abdun Noor.¹¹ Walaupun karya ini berupa makalah namun muatan isinya cukup menarik,

paling tidak karena dua alasan; *pertama* karya tersebut berisi pikiran-pikiran fundamental tentang keadilan sosial yang pembahasannya diawali dengan mengkritisi konsep dan teori-teori yang telah ada; dan *kedua*, penulisnya mengkritisi pemikiran John Rawls dalam karyanya *A Theory of Justice* yang hingga kini oleh kebanyakan ilmuwan sosial masih dipandang sebagai teori paling terkemuka.¹²

Ada beberapa teori yang dikritisi oleh Abdun Noor. Pertama *The Positive Approach to Justice* yang ditokohi antara lain oleh Carl J. Friedrichs yang menetapkan hukum dan aturan sebagai standar dalam keadilan sosial (*law as the standard of justice*).¹³ Kedua adalah *The Idealistic Approach to Justice* yang antara lain dipromosikan oleh Plato dan muridnya Aristoteles, yang secara prinsip mengemukakan bahwa keadilan sosial terletak pada standar distribusi dan kontribusi setiap anggota masyarakat.¹⁴ Ketiga adalah *The Utilitarian Approach to Justice*,¹⁵ di antara tokohnya adalah Jeremy Bentham, Adam Smith, David Hume, dan Stuart Mill. Jika kedua teori sebelumnya menempatkan keadilan hanya sebagai alat dan sarana (*means*), yang menekankan kepentingan umum (*public interest*). Karena itu, menurut teori ketiga, keadilan itu didasarkan pada kepuasan sebagian besar anggota masyarakat dan bukan kesejahteraan setiap individu anggota masyarakat.¹⁶

Teori terakhir dikenal dengan *The Contractual Theory of Justice*. Tampaknya, hingga kini teori ini dipandang teori termmodern yang dibangun oleh John Rawls setelah mengkritisi sejumlah teori yang berkembang sebelumnya. Pada dasarnya teori John Rawls mengenal dua prinsip. Prinsip *pertama* adalah “setiap anggota masyarakat mempunyai hak dan kebebasan yang sama dalam hal keadilan sosial. *Kedua* adalah apa yang Rawls sebut dengan *different principle*, yakni

satu teori yang mengatakan, bahwa secara alami manusia tidak mempunyai kemampuan yang sama dalam upaya menggapai keadilan sosial. Karena itu, berbagai upaya menciptakan keadilan sosial haruslah didasarkan pada upaya pemberian perhatian yang cukup kepada anggota masyarakat yang secara alami dilahirkan kurang beruntung (seperti orang tua, sakit, cacat atau lainnya). Dalam keadaan demikian, masyarakat yang tergolong beruntung harus bersedia berkorban untuk kepentingan mereka yang kurang beruntung. Prinsip kedua ini ditambah dengan satu prinsip lain berupa: jabatan dan posisi publik terbuka secara adil kepada setiap individu anggota masyarakat.

Namun demikian, tulisan Abdun Noor di atas masih terlalu singkat sehingga tidak menyentuh implikasi dari prinsip-prinsip ajaran Islam yang ia ajukan. Di sinilah kemudian terbuka kritik terhadap pemikiran tersebut. Uraian berikut dimaksudkan untuk melengkapi sisi kekosongan pembahasan yang telah dilakukan oleh Abdun Noor dengan menjelaskan tiga contoh praktik implementasi nilai keadilan dalam kajian hukum Islam, yakni keadilan sosial dalam ajaran zakat, pemidanaan sebagai instrumen penegakkan keadilan hukum dan masalah keadilan gender.

D. Implementasi Nilai Keadilan Dalam Wacana Hukum Islam

1. Keadilan Sosial dalam Ajaran Zakat

Pintu-pintu ijtihad yang selama ini tersumbat dalam bidang zakat sudah saatnya untuk dibuka kembali demi tercapainya substansi dari ajaran zakat tersebut, yaitu memberdayakan orang miskin dan mengurangi jurang pemisah yang terlalu lebar antara si kaya dan si miskin.¹⁷ Dalam ranah praksis, zakat yang bertujuan mulia tersebut ternyata masih jauh dari yang diharapkan dan masih “gagal” menjembatani jarak si

kaya dengan si miskin dan juga dalam mengangkat kondisi kaum lemah dan yang diperlemah (*du'afa' wa al-mustaq'afin*).¹⁸

Zakat berhubungan dengan prinsip keadilan, yakni keadilan yang bersifat primer. Masalah paling mendasar dari keadilan primer dalam ajaran zakat adalah keadilan ekonomi, bagaimana orang yang tidak kebagian rizki dapat ikut merasakannya. Karena menjadi fakir miskin bukanlah merupakan pilihan pribadinya, menjadi orang yang terlantar dan sia-sia, tinggal di kolong jembatan, atau menjadi pengungsi, sama sekali tidak pernah diinginkan oleh semua orang. Oleh karena itu, harus ada usaha yang secara sungguh-sungguh dan menjadi tanggung jawab sosial, serta tanggung jawab untuk menegakkan keadilan yang dimulai dari keadilan ekonomi. Pihak yang pertama-tama bertanggung jawab adalah mereka yang berpunya.¹⁹

Salah satu tujuan pokok dari ajaran zakat adalah adanya upaya mewujudkan keadilan sosial (*al-'adālah al-ijtimā'iyah, social justice*) sebagai sarana penting menuju kesejahteraan umat atau masyarakat. Nilai keadilan sosial inilah yang mestinya dipopulerkan dan dikedepankan dalam pemahaman dan praktek ajaran zakat dalam Islam.

Menurut Asghar Ali Engineer, kehadiran Islam di tengah-tengah kehidupan umat manusia adalah untuk membebaskan umat manusia dari segala bentuk eksploitasi, ketidakadilan dan penindasan. Ajaran Islam tentang pembebasan dan revolusioner merupakan seruan al-Qur'an. Dan dalam banyak ayatnya, al-Qur'an secara eksplisit menolak segala tindakan yang bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan. Itulah sebabnya, para nabi diutus untuk melakukan perlawanan terhadap segala bentuk eksploitasi.²⁰

Dalam sejarah kerasulan Muhammad dan juga para nabi dan rasul

sebelumnya tercatat bahwa kehadirannya di tengah masyarakat Arab adalah untuk menyerukan kalimat tauhid dan menegakkan keadilan yang merupakan inti dari ajaran Islam, termasuk di dalamnya adalah keadilan sosial-ekonomi.²¹ Tidak dapat disangkal bahwa ayat-ayat pertama (*Makkiyah*) mengandung panggilan untuk beriman kepada Allah (*tauhid*) dan menentang tatanan sosial yang timpang saat itu, khususnya dalam masalah *disequilibrium* ekonomi, yang pada saat itu akses dalam bidang ekonomi dikuasai oleh sekelompok kecil elit (bangsawan) masyarakat Arab.²² Al-Qur'an sangat jelas mencela *disequilibrium* ekonomi dan ketidakadilan sosial, sebagaimana disimpulkan oleh Fazlur Rahman bahwa al-Qur'an mencela dua buah aspek yang paling berhubungan erat di dalam masyarakat Makkah, yakni politeisme dan ketimpangan sosial-ekonomi yang menyuburkan perpecahan yang sangat tidak diinginkan di antara sesama manusia.²³

Sayangnya, perhatian terhadap perkembangan sosial-ekonomi banyak diabaikan oleh intelektual muslim sekarang ini. Kajian keislaman sekarang ini lebih banyak bernuansa filosofis dan melangit. Sedangkan aspek yang "membumi" dari ajaran Islam kurang tersentuh secara proporsional. Namun demikian, akhir-akhir ini telah muncul pembaharuan-pembaharuan dalam aktualisasi ajaran Islam di tengah masyarakat, termasuk ajaran zakat.

Zakat yang selama ini dikaji secara dogmatis-normatif mulai terbuka untuk dikaji secara kontekstual. Ide-ide pelaksanaan dan pengelolaan zakat yang masih bersifat tradisional mulai diubah polanya sesuai dengan kondisi kehidupan real masyarakat modern sekarang ini. Zakat yang selama ini hanya bersifat karitatif, bentuk belas kasihan dari si kaya kepada si miskin yang bersifat atas-bawah (*top-down*), yang menempatkan

orang kaya sebagai subyek dan orang miskin sebagai obyek sudah saatnya untuk diolah sesuai dengan pola dan perkembangan manajemen modern agar lebih berdayaguna bagi pengembangan dan aktualisasi diri orang-orang miskin.²⁴ Pemikiran dan ide yang bersifat reformatif sangat perlu dikedepankan. Substansi dari perintah zakat harus ditonjolkan dan segala kemampuan harus diarahkan untuk mewujudkan cita-cita tersebut.

2. Pemidanaan dalam Islam sebagai Instrumen Penegakan Keadilan Hukum

Hadirnya Islam merupakan bukti nyata sebuah revolusi yang selama berabad-abad telah berperan penting dalam panggung sejarah umat manusia. Sejarah Nabi adalah bukti sejarah yang nyata (empirik-historis), bagaimana agama Islam tegak di tengah-tengah terpuruknya nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan. Islam menawarkan nilai-nilai baru yang berorientasi kepada pembebasan dan memihak kepada pihak yang teraniaya. Perjuangan menegakkan nilai-nilai fundamental Islam, seperti nilai keadilan ini, dilakukan oleh Nabi beserta para sahabat dengan taktik dan strategi politik yang cemerlang sehingga secara cepat kondisi masyarakat jahiliyah dapat dirubah menjadi masyarakat beradab dan religius.

Islam dengan perjuangan gigih Nabi juga telah mengganti pranata sosial masyarakat yang tidak berpihak kepada nilai-nilai keadilan dan kejujuran. Sistem sosial politik masyarakat Arab yang tertutup dan anti perubahan (*status quo*) yang telah terbukti menjadi alat pembenar Quraisy untuk bertindak sewenang-wenang, baik secara sosial, politik, hukum, maupun ekonomi, dirombak oleh sistem Islam yang mengutamakan nilai-nilai persamaan, anti penindasan, perwujudan kemaslahatan, dan keadilan. Islam ingin mengatakan *say*

no to racism, lewat manifesto doktrin equalitas (*al-musāwāh*) manusia sejagad.²⁵

‘Adālah atau keadilan dalam menegakkan hukum (*rule of law*), termasuk rekrutmen dalam berbagai jabatan pemerintahan, harus dilakukan secara adil dan bijaksana. Tidak dibolehkan adanya korupsi, kolusi dan nepotis (KKN), pilih kasih maupun tebang pilih. Harus ada uji kelayakan (*fit and proper test*) untuk membuktikan dia “bersih” dari sisi visi dan misi yang dipegangnya. Arti penting dari adanya penegakan keadilan dalam sebuah pemerintahan ini ditegaskan oleh Allah swt. dalam Q.S. Al-Maidah [5]: 8 yang artinya:

“Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu menjadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil, dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlakulah adil, karena adil itu lebih mendekati kepada ketaqwaan, dan bertaqwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan”.

Berbicara tentang penegakkan (supremasi) hukum dalam Islam, penulis mencoba mengaitkannya dengan penerapan pemidanaan dalam Islam, yang dalam konsep fikih dibahas dalam bab *jināyah*. Persoalan ini, secara historis telah mendorong munculnya diskusi yang berkelanjutan sejak awal sejarah Islam: apakah ia dapat dipertimbangkan untuk dipertahankan sebagai dasar hukum yang mampu menjamin keadilan dan ketentraman masyarakat atau malah sebaliknya dianggap sebagai sesuatu yang *out of date* dan dehumanisme, baik secara teoritis maupun prakteknya. Namun yang jelas, peradilan Islam telah diakui sebagai sumber jurisprudensi Islam. Bahkan dalam prakteknya peradilan Islam memainkan peranan yang sangat penting dalam proses kreasi hukum Islam untuk

mewujudkan supremasi hukum²⁶ dalam rangka membentuk setiap individu bermoral guna melahirkan struktur masyarakat yang aman dan tentram.²⁷

Pada masa Nabi Muhammad, orang-orang Arab telah mengadopsi berbagai macam adat kebiasaan. Praktek ini, dalam banyak hal telah mempunyai kekuatan hukum dalam masyarakat.²⁸ Dalam kaitannya dengan keberlangsungan hukum pra-Islam, Nabi Muhammad tidak melakukan tindakan-tindakan perubahan terhadap hukum yang ada sepanjang hukum tersebut sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran Islam yang fundamental.²⁹ Dengan demikian, Nabi Muhammad dalam kapasitasnya sebagai pembuat hukum dari sebuah agama yang baru melegalkan hukum lama di satu sisi, dan mengganti beberapa hal yang tampaknya tidak konsisten (bertentangan) dengan prinsip-prinsip hukum.³⁰ Hukum yang direvisi bahkan dirombak oleh Rasulullah antara lain: hukum perkawinan dengan ibu tiri, poliandri, menikahi wanita tanpa batas jumlahnya, hubungan seksual yang tidak sah, aborsi, pembunuhan terhadap bayi perempuan, balas dendam dalam hukum *qisās*, perlindungan pencuri bagi bangsawan, perceraian berulang-ulang, dan lain sebagainya.³¹ Penyimpangan nilai-nilai moral dalam hukum pra-Islam, tampak sekali dalam sistem pemidanaan (peradilan), terutama pada jarimah *qisāḥ-diyat*. Keadaan demikian dapat dibuktikan dengan adanya peristiwa sejarah yang terjadi di kalangan masyarakat Arab jahiliyah ketika itu.

Sebagai contoh, salah seorang kabilah Gani suatu ketika membunuh Syas bin Zuhair, maka datanglah Zuhair, ayah Syas, untuk minta pembalasan kepada suku Gani. Mereka berkata, “Apa kehendakmu atas kematian Syas?” Zuhair kemudian menjawab: “Satu dari tiga hal dan tak bisa diganti adalah menghidupkan kembali Syas, atau mengisi selendangku dengan bintang-

bintang di langit, atau kalian serahkan kepadaku semua anggota Gani untuk saya bunuh semua, dan sesudah itu aku belum merasa telah mengambil sesuatu ganti rugi apapun atas kematian Syas”.³²

Tuntutan Zuhair semacam ini semakin membuat rawannya keadaan bila ternyata si korban berasal dari kalangan kabilah terhormat atau pemimpin kabilah itu sendiri. Hal ini terjadi karena ada sebagian dari kabilah-kabilah Arab yang mengabaikan tuntutan wali si korban, bahkan sebaliknya mereka memberikan perlindungan terhadap si pembunuh.³³ Sehingga tidak menutup kemungkinan terjadi perang antar kabilah yang di dalamnya melibatkan orang-orang tidak berdosa.³⁴

Di sisi lain, memang orang-orang Arab mempunyai tradisi balas dendam, bahkan terhadap persoalan yang telah terjadi beberapa tahun yang silam. Kalau seseorang anggota keluarga terbunuh, maka pembalasan dilakukan terhadap keluarga pembunuh yang tidak berdosa di samping pembunuhnya sendiri.³⁵

Al-Qur’an dan apa yang dipraktekkan oleh Nabi telah memperkenalkan berbagai modifikasi terhadap praktek hukuman ini, akan tetapi ide utama dari prinsip-prinsip yang mendasarinya tidak bersifat baru, melainkan telah lama dipraktekkan oleh masyarakat Arab sebelum munculnya Islam.³⁶ Perubahan utama yang dilakukan oleh Islam adalah terkait dengan prinsip keseimbangan³⁷ dalam kerangka hukum yang berdimensi keadilan.³⁸

Dalam hukum Islam satu jiwa harus diambil *qisas*-nya karena perbuatan menghilangkan nyawa orang lain atau pemberian kompensasi (*diyat*) harus diberikan kepada keluarga korban. Aturan ini harus ditegakkan dan tidak dipersoalkan status suku atau kedudukan si korban dalam sukunya, berbeda dengan apa yang dipraktekkan pada masa masyarakat Arab jahiliyah, bahkan lebih dari itu, sebagaimana yang dikatakan oleh

Coulson bahwa “sesuai dengan standar moral keadilan dan nilai tebusan yang pasti terhadap pihak yang menjadi korban”.³⁹ Ketentuan ini tercantum dalam Q.S. Al-Baqarah [2]: 178 yang artinya: “*Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diyat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih*”.

Menurut Sayid Sābiq, turunya Q.S. Al-Baqarah [2]: 178 tersebut berkenaan dengan dua kabilah yang berhutang piutang. Salah satu dari kedua kabilah tersebut lebih kuat dari lainnya. Kemudian kabilah yang lebih kuat bersumpah: “Kami harus membunuh orang merdeka di antara kalian sebagai akibat terbunuhnya hamba sahaya kami, dan kami akan membunuh laki-laki sebagai akibat terbunuhnya perempuan dari suku kami”.⁴⁰

Dalam *jarīmah hudūd* juga ditemukan adanya pembenahan sistem hukum, seperti dalam kasus delik pencurian yang pada masa pra-Islam diberlakukan secara diskriminatif, terutama antara bangsawan dan rakyat biasa.⁴¹ Kisah dalam sebuah hadis berikut ini dapat dijadikan dasar pernyataan tersebut. Suatu ketika Usāmah binti Zaid meminta maaf kepada Rasulullah atas kesalahan Fāṭimah binti al-Aswād karena telah melakukan pencurian. Kemudian Rasulullah mengatakan kepada Usāmah: “Apakah kamu meminta syafa’at (ampunan/dispensasi) tentang sesuatu hukuman yang telah ditetapkan oleh Allah SWT?”. Rasulullah kemudian

melanjutkan sabdanya dengan mengatakan:

فَإِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ الشَّرِيفُ فِيهِمْ تَرَكَوهُ وَإِذَا سَرَقَ الضَّعِيفُ فِيهِمْ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا

*Bahwasanya yang menyebabkan kehancuran umat sebelum kamu sekalian ialah karena apabila ada kaum bangsawan yang mencuri, mereka dibiarkan, tetapi sebaliknya jika yang mencuri adalah kaum lemah (rakyat biasa), maka ditegakkanlah hukum seadil-adilnya, saya bersumpah demi Allah seandainya Fatimah binti Muhammad melakukan pencurian niscaya akan aku potong tangannya.*⁴²

Makna penting dari hadis di atas adalah bahwa salah satu penyebab celaknya umat-umat terdahulu adalah dikarenakan adanya diskriminasi dalam menegakkan hukum di antara mereka, yaitu jika yang mencuri itu adalah orang terpandang (mempunyai status sosial yang tinggi) maka hukum tidak ditegakkan, tetapi jika yang melakukan tindak pidana hukum adalah orang lemah (*wong cilik*) maka serta-merta hukum itu ditegakkan. Padahal Islam memperlakukan seluruh umat manusia secara sama dan adil dihadapan hukum, baik antara rakyat maupun penguasa, yang kaya dan miskin, yang kuat dan yang lemah, yang disenangi masyarakat atau tidak, dan lain-lain. Rasulullah sendiri menegaskan dalam potongan hadis di atas bahwa ia akan menegakkan hukum walaupun terhadap putrinya sendiri, jika memang terbukti melakukan kesalahan atau melanggar hukum, baginya semua orang adalah sama di hadapan hukum (*equal before the law*). Inilah wujud dari nilai keadilan yang terkandung di dalam hukum pidana Islam.

Di samping contoh di atas, ada contoh hukum pidana Islam lainnya yang

juga sangat mempertimbangkan nilai-nilai keadilan dalam pemberlakuan hukumnya. Kasus *riba* yang sangat mengacaukan masyarakat sejak dulu hingga sekarang telah dihapus oleh Islam (Q.S. al-Baqarah [2]: 275) dan diderivasikan ke dalam *jarīmah ta'zīr*. Tidak sedikit seseorang yang jatuh ke tangan periba dan tidak mampu membayar hutangnya sering menyerahkan anak gadisnya sebagai jaminan.⁴³ Islam menetapkan adanya sanksi hukum bagi periba yang ditentukan oleh penguasa berdasarkan kadar *riba* yang diperbuatnya. Demikian halnya dengan kasus mengawini ibu tiri (kejahatan seks), yang memberikan indikasi bahwa praktek hukum jahiliyah sangat tidak manusiawi,⁴⁴ juga telah dirombak oleh Islam dengan mempertimbangkan nilai-nilai keadilan yang ada di tengah masyarakat.

Islam datang dengan panji-panji keadilan yang dapat diterima oleh masyarakat secara luas, termasuk keadilan dalam sistem pidana guna menciptakan supremasi hukum. Dalam penerapan sanksi, Islam sangat mempertimbangkan rasa keadilan, baik keadilan sosial (*social justice*) maupun keadilan secara individual (*individual justice*). Di sinilah “dimensi kemanusiaan” tercakup dalam hukum pidana Islam. Menurut Abu> Zahrah, kedatangan Islam adalah untuk menegakkan keadilan dan melindungi keutamaan akal budi manusia.⁴⁵ Pendapat senada juga dinyatakan oleh al-Sabuni, bahwa Islam datang dengan membawa kepentingan menuju pada tegaknya keadilan, melindungi kehormatan manusia, mencegah segala bentuk kejahatan, memberi pelajaran kepada pelaku tindak kejahatan dengan memberikan sanksi seimbang sesuai dengan tingkat kesalahan seseorang.⁴⁶

Dalam penerapan pidana, Rasulullah selaku pengemban risalah baru, di samping menciptakan aturan-

aturan yang melegalkan hukum adat masyarakat Arab, juga menerapkan aturan baru sesuai dengan petunjuk al-Qur'an. Hal ini dapat dijadikan sebagai bukti bahwa hukum pidana Islam menganut *asas legalitas*.⁴⁷ Artinya ketentuan umum dan khusus harus dipenuhi bagi setiap pelaku *jarīmah* untuk dapat dikenakan hukuman sesuai dengan aturan yang berlaku.

Dalam sejarahnya, Rasulullah di satu sisi terkenal sebagai orang yang tegas dalam menegakkan hukum, di sisi lain terkenal sebagai orang yang bijaksana. ketegasannya bisa dilihat dari berbagai kasus yang diputuskan oleh Rasulullah terhadap tindak pidana *hudūd*. Bahkan Rasulullah bersumpah jika Fātimah binti Muhammad mencuri pastilah dipotong tangannya.⁴⁸ Pernyataan sumpah Rasulullah tersebut merupakan pernyataan rasa dan nilai keadilan yang senantiasa harus ditegakkan.

3. Islam Dan Keadilan Gender

Islam sebagai bagian dari salah satu induk paradigma ideologi dunia (*oikumene*) mempunyai misi yang universal, yakni menegakkan keadilan demi tercapainya kemaslahatan umat manusia yang juga merupakan tujuan dari penetapan syari'at Islam (*maqāsid al-syari'ah*) berupa kemaslahatan.⁴⁹

Prinsip umum dari *maqāsid al-syari'ah* adalah menegaskan pentingnya menciptakan kemaslahatan dan menolak kerusakan.⁵⁰ Dalam hal ini Ar-Raysuni menyatakan bahwa:

Maqāsid secara umum adalah memelihara aturan, menarik kemaslahatan, menolak kerusakan, menegakkan persamaan di antara umat manusia dan menjadikan syari'ah (hukum Islam) sebagai suatu hukum yang berwibawa, dan ditaati. Di sisi lain, dapat menjadikan umat sebagai (komunitas) yang kuat (berkualitas) lagi disegani dan menenangkan. Jadi, sesungguhnya maqāsid al-syari'ah itu merupakan tujuan

*ditetapkannya hukum Islam untuk direalisasikannya demi kepentingan umat secara keseluruhan (universal).*⁵¹

Perwujudan keadilan sosial dalam Islam tampak pada persamaan semua manusia di hadapan hukum (*equal before the law*) tanpa ada klasifikasi sosial maupun gender. Manusia dimuliakan Tuhan berdasarkan kadar ketaqwaannya kepada-Nya, bukan karena jenis kelamin ataupun lainnya.

Pesan universal ini tercantum jelas di dalam al-Qur'an dan al-Hadis, pesan inilah yang berlaku sepanjang masa dan di berbagai tempat, sedangkan rasa keadilan itu sendiri sangat relatif tergantung pada situasi, kondisi dan tempat.

Adanya pengakuan hak-hak perempuan terutama ketika al-Qur'an diturunkan sudah merupakan langkah maju yang diterima dengan rasa senang oleh kaum perempuan Arab ketika itu. Pengakuan Islam atas hak-hak perempuan ini merupakan kontra wacana terhadap realitas masyarakat waktu itu yang menegasikan hak-hak sosial kaum perempuan. Dalam doktrin Islam mereka mendapatkan hak-haknya seperti kewarisan yang sebelumnya mereka tidak dapatkan, dan pembagian hukum kewarisan itu telah memenuhi rasa keadilan masyarakat pada empat belas abad yang lalu.

Islam menekankan akan pentingnya berbuat adil, apapun status dan posisi seseorang. Apalagi jika seseorang berperan sebagai pemimpin, keadilan akan menjadi pilar dari tegaknya sebuah komunitas. Siapa pun pemimpinnya, tidak peduli agama, suku bangsa, warna kulit, jenis kelamin, dan asal keturunannya, asalkan ia mampu bertindak adil dan menjauhi kezaliman, maka komunitasnya akan berjaya dan makmur. Namun sebaliknya, siapa pun yang memimpin dengan cara despotis maka yang akan terjadi adalah

kebangkrutan negara dan kesengsaraan rakyatnya.

Menciptakan kehidupan yang rukun dan damai dalam masyarakat, menegakkan hukum dengan benar dan adil, dalam banyak teks keagamaan Islam adalah jauh lebih baik dan lebih utama daripada ibadah individual. Oleh karena itu, untuk menciptakan suasana yang kondusif dan berlandaskan pada keadilan dibutuhkan seorang pemimpin yang mampu bertindak adil dan bertanggung jawab terhadap kemaslahatan rakyatnya.

Konsep lain yang juga patut dijadikan dasar dalam hal ini adalah Islam tidak membedakan laki-laki dan perempuan. Islam turun menjadi rahmat dan membebaskan kaum perempuan dari hegemoni laki-laki di era jahiliyyah. Bahkan, Islam menganjurkan kaum perempuan dapat mengaktualisasikan dirinya dalam ranah publik sebagaimana peran Siti Khadijah yang membantu dakwah Nabi dan Siti Aisyah yang setia mendampingi Nabi dalam menjalankan fungsinya. Perempuan mempunyai hak yang sama dalam semua aspek kehidupan seperti hak berpolitik, ekonomi maupun pendidikan.

Keterlibatan perempuan di ranah publik (terlebih sebagai pemimpin) merupakan cerminan implementasi dari demokrasi yang diajarkan oleh Islam. Pemberian kesempatan untuk terlibat dalam urusan publik akan memberi manfaat besar bagi terciptanya keadilan dan kesejahteraan bagi semua orang.

Kegagalan dan kesuksesan memimpin suatu komunitas tidak ada kaitannya dengan persoalan jenis kelamin, tetapi lebih pada sistem yang diterapkan dan kemampuan memimpin. Hal ini senada dengan apa yang dikatakan oleh Husein Muhammad bahwa persoalan-persoalan yang menyangkut kemasyarakatan dan politik, yang paling penting adalah kemaslahatan.⁵²

Terkait dengan pemikiran beberapa ulama yang mengajukan

persyaratan laki-laki bagi seorang pemimpin, maka dalam konteks kekinian dan juga melihat realitas sosial yang ada, penulis menyimpulkan bahwa pemikiran ulama tersebut sudah tidak relevan dengan konteks zaman dan harus ditinjau ulang, agar hukum Islam tetap eksis dan kontekstual dalam segala ruang dan waktu.

Selain itu, jika dipahami lebih teliti, hadis Nabi yang sering dijadikan rujukan para ulama tersebut, tidak secara tegas melarang seorang perempuan menjadi pemimpin.⁵³ Jika asumsinya adalah karena perempuan tidak memiliki kemampuan rasio yang memadai jika dihadapkan dengan laki-laki, seperti argumentasi yang biasa digunakan untuk menolak kepemimpinan perempuan, maka alasan yang demikian berlaku hanya pada masa-masa dulu di mana perempuan miskin dan tertinggal akses informasi serta pendidikan sehingga perempuan tidak bisa mengetahui suatu persoalan secara komprehensif.⁵⁴

Dengan situasi zaman yang seperti sekarang ini, di mana terbukanya seluruh aspek yang dulu tidak bisa diakses perempuan, maka pemahaman di atas menjadi terpatahkan/terbantahkan secara otomatis. Selain itu, asumsi perempuan secara fisik lemah, sehingga tidak pantas menjadi pemimpin, juga menjadi tidak signifikan lagi ketika saat ini modal transportasi, komunikasi dan teknologi telah menjembatani keterbatasan-keterbatasan tersebut.

Diskursus keadilan gender ini perlu ditekankan mengingat pada hakikatnya relasi antara suami dan istri, laki-laki dan perempuan adalah relasi kemitraan (*simbiotik mutualistik*). Artinya baik suami atau istri adalah sama-sama aktor utama dalam rumah tangga (berbareng-berjuang) tanpa adanya diskriminasi, meski tidak menafikan distingsi fungsi yang kodrati.

Kalaupun dalam aras realitas masih ditemukan praktik *marital rape*,

ketidakadilan gender dalam wilayah domestik (apalagi publik), tentu harus ada upaya penyadaran baik pada aspek agama, sosial maupun kebijakan. Karena pemaksaan ini tidaklah dibenarkan. Seorang istri yang dipaksa untuk rujuk karena tidak setuju dengan mantan suaminya berpotensi menimbulkan ketidakharmonisan dalam keluarganya kelak. Jadi, istri harus diberikan kebebasan untuk kembali atau tidak, karena al-Qur'an mengakui hal itu. Sebagaimana dikatakan Qasim Amin dalam bukunya *Tahrīr al-Mar'ah*: "sesungguhnya al-Qur'an memberikan posisi yang cukup tinggi kepada perempuan, namun tradisi yang kuat yang berasal dari luar Islam menjadi salah satu faktor penyebab perempuan Islam terbelakang." Bahkan menurutnya, umat Islam mundur karena separoh dari umatnya, yaitu kaum perempuan, mengalami kemunduran. Untuk memajukan umat Islam tidak ada pilihan lain kecuali memberikan kemerdekaan kepada perempuan".⁵⁵ Oleh karena itu upaya untuk memaksakan kehendak dalam perkawinan dengan segala aspeknya sudah tidak relevan lagi dan jauh nilai keadilan gender.

E. Penutup

Berdasarkan uraian di atas, prinsip fundamental pemberlakuan hukum Islam adalah untuk menegakkan keadilan sosial, tidak ada diskriminasi dan semua hak-hak manusia agar tetap terjaga dengan baik. Adanya doktrin *maqāsid al-syari'ah* dalam pemberlakuan hukum Islam merupakan argumentasi paling nyata dari pernyataan tersebut. Nilai-nilai keadilan dalam hukum Islam harus senantiasa dikembangkan dari masa ke masa dalam rangka artikulasi makna bahwa Islam adalah *ṣāliḥ li kulli zaman wa makān* dan *rahmatan lil 'ālamīn*.

Catatan Akhir :

¹ Engineer, "Islam, Women and Gender Justice", dalam *Islamic Millennium Journal*, 1, 1 (2001), hlm. 56.

² Zuhairi Misrawi dan Noveriantoni, *Doktrin Islam Progresif Memahami Islam Sebagai Ajaran* Rahmat, (Jakarta: LSIF, 2004), hlm. 51-52.

³ QS. al-Hujurāt (49) : 9.

⁴ Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*, (New Delhi: Sterling Publishers, 1990), hlm. 51.

⁵ Q.S. al-Hasyr (59) : 7.

⁶ Q.S. al-Zāriyāt (51) : 19.

⁷ Lihat Farhat J. Ziadeh, "Integrity ('Adālah) in Classical Islamic Law" dalam Nicholas Heer, *Islamic Law and Jurisprudence* (USA: University of Washington Press, 1990), hlm. 73.

⁸ Marzuki Wahid, "Islam, Pembebasan, dan Keadilan Sosial", dalam *Buletin Jumat An-Nadhar*, Edisi 28/27 Oktober 2003, hlm. 1.

⁹ Sayyid Quṭb, *al-'Adālah al-Ijtīmā'īyah fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Arabi, 1948). Karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris: John B. Hardie, *Social Justice in Islam* (Washington D.C.: American Council of Learned Societies, 1953) dan juga ke dalam bahasa Indonesia: Afif Muhammad, *Keadilan Sosial dalam Islam* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994). Ringkasan dari kitab tersebut dapat dibaca pada John J. Donohue dan John L. Esposito, eds. *Islam in Transition: Muslims Perspectives* (Oxford: Oxford University, 1982), terutama bagian "Social Justice in Islam", hlm. 123-128.

¹⁰ Aidit bin Hj. Ghazali (ed.), *Islam and Justice* (Malaysia: Institut Kefahaman Islam, 1993), baca terutama "Implementation of Justice in Economics and Bussiness", hlm. 49-63.

¹¹ Baca Abdun Noor, "Outlining Social Justice from an Islamic Perspective: An Exploration," *Islamic Quarterly* 44, 2 (2000), hlm. 435-450.

¹² John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971). Edisi bahasa Indonesia buku ini: *Teori Keadilan: Dasar-dasar Filsafat Politik untuk Mewujudkan Kesejahteraan Sosial dalam Negara*, terj. Uzair Fauzan dan Heru Prasetyo

(Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2006). Baca juga karya dari penulis yang sama, "Justice as Fairness" dalam *The Journal of Philosophy* 54 (Oktober 1957), hlm. 653-662; idem, "Distributive Justice," dalam *Philosophy, Politic and Society*, eds. P. Laslett dan W.G. Runciman (Oxford: Oxford University Press, 1967), hlm. 59.

¹³ Carl J. Friedrick, *Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice in Europe and America* (New Delhi: Oxford dan IBH Publishing, 1968).

¹⁴ Baca antara lain M. Judd Harmon, *Political Thought: From Plato to the Present* (New York: McGraw Hill Book Company, 1946); Ernest Barker, trans. *The Politice of Aristotle* (London: Oxford University Press, 1961); William Lilie, *An Introduction to Ethics* (London: Methuen&Co., 1966), terutama bagian "Theory of Good and Evil," oleh Rashdall, hlm. 28.

¹⁵ Utilitarianisme ini kadang-kadang disebut sebagai teori kebahagiaan terbesar (*the greatest happiness theory*). Sebagai teori etis sistematis teori ini pertama kali dipaparkan oleh Bentham dan John Stuart Mill. Baca Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. 1143-1145; juga Edgar Bodeheimer, *Jurisprudence The Philosophy and Methode of The Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), hlm. 84-90.

¹⁶ Baca antara lain David Miller, *Social Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1976); Nicholas Henry, *Public Administration and Public Affairs* (Englewoods Cliffs: N.J. Prentice-Hall, 1980); Adam Smith, *The Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York: Modern Library, 1937); John Stuart Mill, *Essay an Politics and Culture*, ed. Gertrude Himmelfarb (New York: Daoubleday, 1962).

¹⁷ Dalam konteks zakat, ijtihad sangat mungkin untuk dilakukan, terutama berkaitan dengan aspek kedua pengelolaan dan penerimanya, aspek ijtihad sangat dominan dan harus ditekankan. Karena dua aspek yang tersebut terakhir akan sangat berhubungan erat dengan kondisi sosial-ekonomi suatu masyarakat. Lihat Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 231-232.

¹⁸ Akh. Minhaji, "Zakat dan Pajak dalam Polemik" dalam Gazi Inayah, *Teori Komprehensip tentang Zakat dan Pajak*, terj.

Zainudin Adnan & Nailul Falah (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003), hlm. xiii

¹⁹ Mas'udi, *Zakat*, hlm. 100.

²⁰ Lihat. Hasan Hanāfi, "Morality And the Integrity of Islamic Society", dalam *Simposium Resurgent Islam Prospects and Implication*, Durham, Oktober, 1980, hlm. 2-5.

²¹ Ziaul Haq mendeskripsikan perjuangan nabi pada sektor keadilan ekonomi dengan sangat indah. Ia mengatakan bahwa nabi adalah sosok kesatria yang menentang sistem yang berlaku dalam masyarakat pada saat itu. Ia berusaha untuk menghindari eksploitasi kaum tertindas oleh orang-orang kaya di masyarakat Mekah. Nabi Muhammad adalah sosok suci yang tidak hanya memikirkan dirinya sendiri, namun pikirannya selalu mengembara untuk membangun kesejahteraan masyarakat saat itu. Lihat Ziaul Haq, *Revelation and Revolution in Islam* (Lahore: Vanguard Book, 1987), hlm. 23-25.

²² Lihat Q.S. Al-Humazah (104): 1-7 dan Q.S. At-Takasur (102): 1-4. Kedua ayat ini mengindikasikan adanya tanggung jawab sosial yang besar dari orang kaya dalam meningkatkan kesejahteraan orang miskin.

²³ Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1987), hlm. 55.

²⁴ YB. Mangunwijaya menggambarkan dana apapun namanya, termasuk zakat yang bersifat karikatif sekarang ini ibarat petugas kesehatan yang memberikan balsem kepada orang yang sakit kanker. Artinya, bahwa orang-orang miskin hanya diberikan sedikit penyambung nyawa yang berupa dana yang akan habis dalam satu atau dua hari saja. Setelah itu, mereka kembali merasakan kelaparan dan kemelaratan. Lihat YB. Mangunwijaya, *Gerundelan Orang Republik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 111-120.

²⁵ Q.S. Al-Hujurat ayat 13.

²⁶ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maṭba'ah Muhaimar, 1957), hlm. 351-352; Subḥi Mahmasani, *Falsafah at-Tasyrī' fī al-Islām* (Mesir: Dār al-Qur'ān, 1945), hlm. 200.

²⁷ Hanafi, *Asas-asas*, hlm. 255.

²⁸ Duncan B. Mac Donald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and*

Constitutional Theory (London: Publishers Limited, 1985), hlm. 68.

²⁹ Wali Allah al-Dihlawi, *Hujjah Allāh al-Bāligah* (Kairo: Dār al-Turās, 1185 H.), hlm. 124.

³⁰ Rouben Levi, *The Social Structure of Islam* (Cambridge: University Press, 1975), hlm. 251.

³¹ *Ibid.*

³² Lihat 'Awdah, *Al-Tasyrī'*, I:271; Hanafi, *Asas-asas*, hlm. 87-88.

³³ *Ibid.*

³⁴ Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, II: 433.

³⁵ Abdurrahman Doi, *Tindak Pidana dalam Syari'at Islam*, terj. Wadi Masturi dan Basri Iba Asghari (Jakarta: Metro Putra, 1992), hlm. 24.

³⁶ Mohammad S. El-Awa, *Punishment in Islamic Law* (Indianapolis: American Trust Publication, 1982), hlm. 69-71.

³⁷ Lihat Q.S. Al-Mā'idah (5): 45 dan Q.S. Al-Baqarah (2): 178.

³⁸ Hukum *qisās*, tidak selamanya berupa balasan yang seimbang, karena dalam al-Qur'an ada unsur memaafkan. Oleh karena itu, hukum balasan diterapkan apabila wali si sorban menghendaknya. Dengan demikian, hukum *qisās* bukanlah kewajiban melainkan hak bagi si korban atau walinya. Lihat Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-Faqr, t.th.), II: 123 bandingkan dengan M. Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āsirah* (t.tp.: al-Insāniyah al-'Arabiyah, 1990), hlm. 456.

³⁹ N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), hlm. 78.

⁴⁰ Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, II: 433.

⁴¹ T.M. Hasbi ash-Shieddiqiy, *2002 Mutiara Hadist* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), IV: 68-69. Lihat juga Amior Nurudin, *Ijtihad Umar Ibn al-Khattab: Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1987), hlm. 148-149.

⁴² Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'il ibn Ibrāhim ibn Mughīrah Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* (Ttp.: Dār al-Fikr, t.t.), IV: 48.

⁴³ Marsum, *Jarimah Takzir: Perbuatan Dosa dalam Hukum Pidana Islam* (Yogyakarta: Fakultas Hukum UII, 1992), hlm. 3.

⁴⁴ 'Awdah, *Al-Tasyrī'*, I: 269.

⁴⁵ Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Faqir, t.t.), hlm. 17.

⁴⁶ Muḥammad Alī al-Ṣābūni, *Rawāi' al-Bayān Tafṣīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* (Makkah: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1972), I: 556.

⁴⁷ Asas legalitas ialah tiada perbuatan yang dapat dihukum sebelum adanya nas yang mengundangkannya. Dalam Islam didasarkan pada Q.S. al-Isrā' (17): 15; al-Qaṣaṣ (28): 59. Hal ini sesuai dengan kaidah *lā ḥukma li af'ālī al-uqalā'i qabla wurūd al-naṣ* dan kaidah *lā jarīmah wa lā 'uqūbah illā bi al-naṣ*. Baca 'Awdah, *Al-Tasyrīf*, I: 121.

⁴⁸ Baca selengkapnya al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, IV: 173, dan Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.) II: 219.

⁴⁹ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2011).

⁵⁰ *Maqāṣid al-syarī'ah* atau tujuan diciptakannya syari'ah secara umum adalah untuk kemaslahatan manusia, terutama menjaga agama, jiwa, akal, keturunan atau martabat, dan harta. Tujuan syari'ah seperti ini disimpulkan secara induktif (*istiqrā'*) dari berbagai ayat al-Qur'an. Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), II: 6; Abū Ḥāmid al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 173.

⁵¹ Ar-Raysūnī, *Nazariyyāt al-Maqāṣid*, hlm. 18-19. Ṭāhir bin 'Asyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah* (Kairo: Dār al-Salam, 2005), hlm. 40. Lihat juga Ismā'il al-Jasānī, *Nazariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Asyūr* (ttp.: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), hlm. 117.

⁵² Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 151.

⁵³ Misalnya hadis Nabi yang menceritakan tentang kegagalan ratu Kisrah dalam memimpin wilayah Persia yang dikarenakan ia tidak memiliki skill kepemimpinan. Jadi, bukan karena persoalan ia seorang perempuan.

⁵⁴ Abdul Jalil, dkk., *Fiqh Rakyat: Pertautan Fiqh dengan Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS; 2000), hlm. 75.

⁵⁵ Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 295.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Asyūr, Ṭāhir bin. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- El-Awa, Mohammad S. *Punishment in Islamic Law*. Indianapolis: American Trust Publication, 1982.
- Bagus Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002
- Barker, Ernest. *The Politice of Aristotle*. London: Oxford University Press, 1961
- Bodeheimer, Edgar. *Jurisprudence The Philosophy and Methode of The Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'il ibn Ibrāhīm ibn Mughīrah. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Ttp.: Dār al-Fikr, t.t., IV
- Coulson, N.J. *A History of Islamic Law*. Endinburgh: Endinburgh University Press, 1971.
- Al-Dihlāwī, Wali Allāh. *Hujjah Allāh al-Bāligah*. Kairo: Dār al-Turās, 1185 H.
- Doi, Abdurrahman. *Tindak Pidana dalam Syari'at Islam*, terj. Wadi Masturi dan Basri Iba Asghari. Jakarta: Metro Putra, 1992.
- Donald, Duncan B. Mac. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. London: Publishers Limited, 1985.

- Engineer, Asghar Ali. "Islam, Women and Gender Justice". dalam *Islamic Millennium Journal*. Vol. I. No.1. September-November, 2001
- _____. *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers, 1990.
- Esposito, John J. Donohue dan John L., eds. *Islam in Transition: Muslims Perspectives*. Oxford: Oxford University, 1982.
- Friedrick, Carl J. *Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice in Europe and America*. New Delhi: Oxford dan IBH Publishing, 1968.
- Al-Gazālī, Abū Ḥamid. *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993
- Ghazali, Aidit bin Hj., (ed.). *Islam and Justice*. Malaysia: Institut Kefahaman Islam, 1993.
- Hanāfī, Hasan. "Morality And the Integrity of Islamic Society". dalam *Simposium Resurgent Islam Prospects And Implication*. Durham, Oktober, 1980
- Haq, Ziaul. *Revelation and Revolution in Islam*. Lahore: Vanguard Book, 1987.
- Hardie, John B. *Social Justice in Islam*. Washington D.C.: American Council of Learned Societies, 1953.
- Harmon, M. Judd. *Political Thought: From Plato to the Present*. New York: McGraw Hill Book Company, 1946.
- Henry, Nicholas. *Public Administration and Public Affairs*. Englewoods Cliffs: N.J. Prentice-Hall, 1980
- Jalil, Abdul, dkk. *Fiqh Rakyat: Pertautan Fiqh Dengan Kekuasaan*. Yogyakarta; LKiS; 2000.
- Al-Jasānī, Ismā'īl. *Nazariyyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad Ṭāhir ibn 'Asyūr*. ttp.: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 1995
- Levi, Rouben. *The Social Structure of Islam*. Cambridge: University Press, 1975.
- Mahmasāni, Subḥī. *Falsafah at-Tasyrī' fi al-Islām*. Mesir: Dār al-Qur'ān, 1945.
- Mangunwijaya, YB. *Gerundelan Orang Republik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Marsum. *Jarimah Takzir: Perbuatan Dosa dalam Hukum Pidana Islam*. Yogyakarta: Fakultas Hukum UII, 1992.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2011
- Mill, John Stuart. *Essay an Politics and Culture*. ed. Gertrude Himmelfarb. New York: Daoubleday, 1962
- Miller, David. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1976
- Minhaji, Akh. "Zakat dan Pajak dalam Polemik". dalam Gazi Inayah.

- Teori Komprehensif tentang Zakat dan Pajak*. terj. Zainudin Adnan & Nailul Falah. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003.
- Muhammad, Afif. *Keadilan Sosial dalam Islam*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1994.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Noor, Abdun. "Outlining Social Justice from an Islamic Perspective: An Ekspolration". *Islamic Quarterly* 44, 2 (2000)
- Noveriantoni dan Zuhairi Misrawi. *Doktrin Islam Progresif Memahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat*. Jakarta: LSIF, 2004.
- Nurudin, Amiur. *Ijtihad Umar Ibn al-Khattab: Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1987.
- Quṭb, Sayyid. *Al-‘Adālah al-Ijtimā’iyyah fī al-Islām*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Arabi, 1948
- Rahman, Fazlur. *Tema-tema Pokok al-Qur’an*. terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Penerbit Pustaka, 1987.
- Rawls, John. "Distributive Justice". dalam *Philosophy, Politic and Society*. eds. P. Laslett dan W.G. Runciman. Oxford: Oxford University Press, 1967
- _____. "Justice as Fairness" *The Journal of Philosophy* 54 (Oktober 1957)
- _____. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971
- _____. *Teori Keadilan: Dasar-dasar Filsafat Politik untuk Mewujudkan Kesejahteraan Sosial dalam Negara*, terj. Uzair Fauzan dan Heru Prasetyo. Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2006.
- Riḍā Rasyīd, *Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dār al-Faqīr, t.th.
- Ṣabūni, M. Alī al-. *Rawā’iu al-Bayān fī Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*. Makkah: Dār al-Qur’an al-Karim, 1972.
- Ash-Shieddiqiy, T.M. Hasbi. 2002 *Mutiara Hadist*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Sjadzali, Munawir. *Islam Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan Bangsa*. Jakarta: UIP, 1993.
- Smith, Adam. *The Wealth of Nations*. ed. Edwin Cannan. New York: Modern Library, 1937
- Syahrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu‘āṣirah*. t.tp.: al-Insāniyah al-‘Arabiyyah, 1990.
- Al-Syāṭibi. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.
- Umar, Nasaruddin. *Argumentasi Kesetaraan Gender dalam Al-Qur’an*. Jakarta: Paramadina, 2000

- Wahid, Marzuki. "Islam, Pembebasan, dan Keadilan Sosial". Dalam *Buletin Jumat An-Nadhar*, edisi 28/27 Oktober 2003
- William, Lilie. *An Introduction to Ethics*. London: Methuen&Co. Let,m 1966
- Yafie, Ali. *Menggagas Fiqh Sosial*. Bandung: Mizan, 1994.
- Zahrah, M. Abū. *Al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fi Fiqh al-Islāmi*, Beirut: Dār al-Faqir, t.th.
- _____. *Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Maṭba'ah Muhaimar, 1957.

