

BAB II

KAJIAN TEORITIS

A. Konsep Sanksi Khalwat Dalam Hukum Islam

Sejak tahun 2001 Aceh telah menerapkan syariat Islam. Pemberlakuan syariat Islam di Aceh ini semula diatur dalam UU No. 18 Tahun 2001 tentang Status Otonomi Khusus untuk Provinsi Nanggrou Aceh Darussalam. Namun UU tersebut dianggap tidak berlaku lagi setelah keluar UU No.11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Undang-undang ini menegaskan tentang keniscayaan lahirnya perundang-undangan organik lain yang mengatur syariat Islam dalam tataran operasional yang disebut dengan qanun.¹ Salah satu qanun yang dihasilkan sebagai penjabaran dari UU No. 18 Tahun 2001 adalah qanun tentang tindak pidana khalwat, yaitu qanun No. 14 Tahun 2003 kemudian di ubah menjadi qanun No 6 Tahun 2014. Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam syari'at Islam bahwa khalwat termasuk dalam perbuatan mungkar dan umat Islam dilarang melakukannya. Menurut pandangan ulama fiqh "khalwat" dikategorikan sebagai "muqaddimat al zina" (pengantar ke arah perzinahan). Para ulama sepakat bahwa "khalwat" adalah haram. Ini didasarkan pada ayat al Qur-an (surat al-Isra' ayat 32):

Ayat 32 surah al-Isra' juga menjelaskan tentang larangan Allah SWT dalam Al-Quran berkaitan dengan perbuatan mungkar, dan khalwat juga adalah salah satu dari perbuatan yang dilarang oleh Allah SWT. Karena khalwat adalah salah satu perbuatan mungkar yang dilarang dalam Islam dan dibenci, yang mana ia dipandang keji dan hina oleh Allah SWT. Maka Allah SWT telah memberi peringatan supaya menjauhi dan tidak melakukannya. Sebab larangan tersebut di antaranya adalah karena terjadinya percampuran antara laki-laki dan perempuan yang tidak halal (tiada ikatan sah) di sisi agama. Dalam Qanun Aceh, khalwat termasuk salah satu perbuatan munkar yang dilarang dalam syari'at Islam dan bertentangan pula dengan adat istiadat yang berlaku dalam

¹ Arskal Salim, *Challenging The Secular State The Islamization of Law in Modern Indonesia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2008, h 54

masyarakat Aceh. Ini karena perbuatan tersebut dapat mengantarkan seseorang kepada perbuatan zina, atau “perbuatan bersunyi-sunyi antara dua orang mukallaf atau lebih yang berlainan jenis yang bukan mahram atau tanpa ikatan perkawinan”. Perbuatan ini masuk dalam katagori perbuatan kemaksiatan yang dihukum dengan hukuman ta’zir.²

Khalwat merupakan suatu perbuatan yang dilakukan seorang pria dan wanita *ajnabi* (wanita yang tidak ada hubungan kekerabatan dengan laki-laki itu sehingga halal menikahinya) di tempat yang sepi tanpa didampingi oleh *mahram* dari pihak laki-laki atau perempuan.³ Melakukan perbuatan tersebut termasuk suatu yang keji dan hina, baik dilihat dari nilai-nilai agama maupun dari tata kehidupan bermasyarakat.⁴

Penegasan larangan khalwat disebut secara tegas (*sarih*) oleh Hadis Nabi saw. Terdapat beberapa hadis yang menjelaskan persoalan itu. Dalam berbagai literatur, baik kitab sahih atau sunan, ditemukan teks yang dimaksud. Secara umum makna yang dikandung di dalam hadis-hadis tersebut menegaskan praktek khalwat dilarang. Seperti dalam riwayat Ahmad disebutkan bahwa Rasul saw. bersabda: *فَأَنَّ الشَّيْطَانَ ثَالِثَهُمَا إِذَا يَخْلُونَ أَحَدَكُم بِأَمْرَةٍ* (*Janganlah seorang laki-laki berkhalwat dengan seorang wanita (tanpa didampingi mahram), karena pihak ketiga dari mereka adalah syaithan*).

Perbuatan yang dilarang agama itu, nampaknya perlu dikaji lebih mendalam, sebab perbuatan demikian banyak dilakukan umat manusia, yang bentuknya bervariasi di era modern ini. Untuk mengklarifikasi masalah itu, perlu ditinjau keterangan hadis dan ditelaah landasan pelarangannya. Usaha itu dapat memungkinkan diperoleh kejelasan perihal khalwat, dan gambaran

² Chaerul Uman, Dkk. *Ushul Fiqih 1*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2000. h 187

³ Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 3, Jakarta: Bachtiar Baru Van Hoeve, 1996, h. 898.

⁴ Dalam konteks penerapan syariat Islam di NAD persoalan khalwat dipandang sebagai perbuatan yang terlarang. Untuk itu, pengaturan terhadap masalah itu dipandang penting. Rumusnya telah diformulasi dalam sebuah qanun, no. 14 Tahun 2003. Qanun tersebut didasarkan pada nash, termasuk hadis yang disebut dalam makalah ini dijadikan dasarnya.

kongkret bagi umat Islam.

Dalam makalah ini, dikupas persoalan yang disebutkan. Namun, sebelumnya akan dijelaskan lebih dahulu tentang kajian hadis, baik sanad maupun matan. Penjelasan itu dibatasi pada satu hadis, yakni riwayat Ahmad bin Hanbal. Maksud dari kajian itu, untuk diketahui nilai daripada hadis khalwat.

Setelah itu pembahasan fikih hadis akan dijelaskan, untuk diketahui gambaran dan hukum perbuatan khalwat dengan jelas. Penjelasan itu dilakukan dengan mengikuti keterangan Hadis dan literatur lain, baik fikih maupun tulisan lepas yang berkaitan dengan khalwat, yang dijadikan alat perluasan pemahaman. Sehingga bentuk khalwat yang dilakukan masyarakat sekarang dapat terkafer juga penjelasannya.

Khalwat didefinisikan dengan perbuatan bersunyi-sunyi yang dilakukan dua insan mukallaf atau lebih yang berlainan jenis tanpa ikatan perkawinan atau karena hubungan *mahram*. Pengertian ini mengisyarahkan bahwa berduaan yang tidak diikat dengan perkawinan atau *mahram* tidak dizikan agama. Jadi bersunyi dalam bentuk seperti itu dilarang dalam agama.

Untuk perbuatan yang menyendiri, namun tujuannya supaya mendekatkan diri kepada Allah swt. diistilahkan juga dengan khalwat.

Namun ini dizikan agama, seperti disabdakannya.⁵

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن هشام قال: سمعت أنس بن مالك رضي هلا عنه قال: جاءت امرأة من الأنصار الى النبي ص.م. فخال بها فقال: و هلا انكم الحب الناس الي.

Jadi, berkhalwat yang ditujukan untuk memperhambakan diri kepada Allah swt dipandang sebagai perbuatan yang mulia. Berbeda dengan itu, khalwat dua insan yang beda jenis dan sah bila keduanya menikah tidak diboleh agama. Karena tindakan demikian termasuk memperturut hawa nafsu dan kesukaan syaithan. Berkhalwat yang dilarang tidak saja terbatas dua orang, lebih dari dua, namun mempunyai indikasi berkhalwat, maka dapat juga masuk dalam pengertian ini.

Sebagai contoh, interaksi yang dilakukan di khalayak ramai yang

⁵ Imam Ahmad bin Hanbal, *Al-Musnad*, Juz I, Dar al-Fikr, tt, h. 50.

berindikasi berkhalwat, dapat dinamakan khalwat juga. Berduaan atas kereta yang dibaringi saling bermesraan juga menjadi perbuatan khalwat. Begitu juga praktek lain yang memiliki sifat seperti itu.

Menurut Wahbah Zuhaili, seumpama berkhalwat yang diharamkan itu adalah mereka berdua-duan dalam bepergian. Tidak saja perjalanan tingkatan musafir. Berjalan di jalan umum dengan berdua-duan layaknya suami isteri hukumnya haram.⁶

Dasar hukum larangan khalwat disebutkan dalam beberapa redaksi Hadis Nabi saw. Kemudian redaksi lain di antaranya dapat dilihat seperti disebutkan berikut:

عن جابر, ان النبي صزم قال من كان يؤمن باهلل و اليوم الخرفال يخلون بامرأة ليس معها ذو
محرم منها فان ثالثهما الشيطان عن عامر بن ربيعة قال: قال رسول هلا ص.م: ال يخلون رجل بامرأة ال تحل
له فان ثالثهما الشيطان ال محرم

redaksi ini merupakan bersumber dari Ahmad, demikian dikatakan asy-Syauqani dalam *Nailul Authar*.⁷ Jadi, untuk keterangan hadis terhadap khalwat dimiliki beberapa teks. Bahkan dalam kalimat yang berbeda juga disebutkan pelanggaran khalwat. Secara analogi, khalwat dapat mengarah pada perbuatan zina. Dari berawal cemburu rayu yang dibarengi keinginan hawa nafsu, dan dapat berakhir pada perbuatan seperti mengarah mendekati zina. Oleh karena itu, nilai hukum yang diberikan pada perbuatan itu haram. Kesimpulan itu merupakan ijma' para ulama.

Ibnu Hajar dalam *Fathu Baari* menyebutkan, bahwa

'Illat keharaman itu adalah karena kehadiran syaithan sebagai pihak yang ketiga dari yang bersangkutan akan menjerumuskan mereka berdua ke dalam perbuatan maksiat. Namun apabila di antara mereka terdapat seorang *mahram* maka menyendiri dengan seorang wanita lain hukumnya adalah boleh, karena

⁶ Katagori tersebut disimpulkan dari kajian Syuhudi dalam penelitian disertasinya. Penjelasan yang lebih lengkap dapat dilihat dalam karya tulisan beliau. Syhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987, h. 151

⁷ Ibnu Hajar al-Asqalani, *al-Asabah fi Tamyizi al-Sahabah*, Juz 4, al-Qahirah: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, tt. h. 480.

terhalangnya perbuatan maksiat akibat adanya *mahram* tersebut.⁸

Penjelasan Ibnu Hajar menunjukkan keberadaan syaitan menjadi motifator bagi mereka terjerumus dalam kemaksiatan yang nyata. Untuk itu syaitan harus dihalangi mempengaruhi mereka. Dan hal itu berpengaruh juga pada keterperyaan para dua insan yang berlainan jenis itu, khususnya wanita. Untuk wanita yang terepercaya, sebagian ulama membolehkannya, karena jauhnya kemungkinan adanya tuduhan atau kecurigaan yang bukan-bukan. Namun, Asy-Syaukani memandangnya dengan dasar lahiriahnya hadis, hal itu tetap saja tidak dibolehkan.⁹

Dalam kajian ushul fikih analogi ini ditemukan dalam pemahaman ‘*illat munasib mulaim* (suatu sifat yang diketahui dapat menjadi ‘illat, yang mana menurut akal yang rasional menghendaki penetapan hukum tersebut karena dengan penetapan itu diharapkan akan terwujud kemaslahatan).³⁷ Kesimpulan ini menyerupai dengan pendapat Ibnu Hajar di atas. Keduanya memandang bahwa ‘illat pengharaman khalwat adalah akan terjerumus dalam perbuatan maksiat yang lebih besar, seperti zina.

Namun, secara metodologi terdapat perbedaan kedua mereka dalam melihat duduknya ‘illat itu. Mereka yang mendasar pada teks Hadis memandang illat itu berada dalam perbuatan khalwat, yakni hadis yang mengatakan larangan. Sedangkan pihak satu lagi (ahli ushul) melihat sifat yang dilarang dalam kasus khalwat bukan karena perbuatan khalwat itu sendiri. Dasar larangan itu, dimaksudkan untuk mencegah terjadi perzinaan, ini dimaknakan ‘illatnya di luar perbuatan utama.

Berkaitan dengan pelarangan khalwat Pemerintah telah menyusun qanun NAD No. 6 Tahun 2014 tentang khalwat. Dalam peraturan ini, maksud yang ingin di capai adalah terhindar dari perbuatan keji yang lebih besar. Untuk pencegahan, pemerintah mengharamkannya dengan sebuah qanun. Nampaknya analogi yang dipakai adalah seperti yang disimpulkan ahli ushul

⁸ Muhammad Husain Haekal, ‘*Umar bin Khathab*, terj Ali Audah, Jakarta: Pustaka Lintera AntarNusa, 2000, h. 11

⁹ Ibnu Hajar al-Asqalani, *al-Asabah*...h.181-182

dan Ibnu Hajar di atas.

Selanjutnya, untuk mempertemu dua jenis insan manusia, agama menganjurkan ditemani oleh *mahram*. Di antara mereka adalah ayah, saudara laki-laki, dan paman. Nampaknya pihak laki-laki lebih utama dalam mendampingi hal itu. Apa lagi di era sekarang, pihak laki-laki menjadi penting diikutsertakannya. Karena, selain cepat merespon, ia juga orang yang memiliki tenaga yang kuat dan mampu melindungi anak perempuan dari unsur kejahatan.

Para ulama memandang tetap saja tidak boleh,¹⁰ kecuali *mahramnya* dapat meminta izin pada anak perempuan tersebut untuk dilihat dari batasan yang baik, sesuai dengan pandangan adat yang benar. Artinya, meskipun *mahramnya* boleh melihat bagian tertentu dari perempuan, namun adat memandang tidak baik, maka tidak ditolerir. Jadi, bila dianalogi batasan makruf yang dibolehkan adat adalah wajah, tangan dan telapak kaki.

Ibnu Qudamah memahami riwayat dari Ahmad, bahwa bertemu laki-laki dan perempuan yang didampingi *mahram* tidak sebagai kelezatan. Pengaruh hawa nafsu tidak terjadi dalam proses melihat tersebut. Jadi, berkhawat yang diikuti *mahram* tetap dalam keadaan yang wajar dan terpelihara dari godaan syaithan. Dan melihat perempuan yang ingin dilamarnya boleh dipandang dengan cara dan tujuan yang baik.¹¹

Kemudian, terhadap hukuman khalwat nash tidak memberi kesimpulan yang jelas. Hadis tidak dijelaskan hukumannya, walaupun teksnya ditemukan beberapa bentuk. Bila disamakan dengan zina, khalwat jauh berbeda. Meskipun khalwat menjadi salah satu perantara terjadi zina, namun kasus kedua itu tidak sama. Oleh karena itu ketentuan zina yang disebut Alquran tidak dapat diterapkan pada kasus khalwat.

Untuk menghukum pelaku khalwat, kewenangannya berada pada *ulim amri* (dirumuskan oleh *ahlu halli wa 'aqdi* bersama *amir*). Produk mereka dinamakan hukuman *ta'zir*. Batasan hukuman disesuaikan dengan kebutuhan

¹⁰ Ibid. h.146

¹¹ Al-Hafid Abi al-Hasan 'Ali bin 'Umar bin Ahmad al-Daraquthni, *Zikru Asma' al-Tabi'in*, Juz. 8, Bairut: Muassasah al-Kutub al-Saqafiyah, 1985, h 189

masalah. Apabila kerusakan akibat dari khalwat telah berat, maka hukuman ta'zir yang diberikan harus berat juga. Begitu juga sebaliknya.

Perbuatan yang dilakukan dua manusia mukallaf yang berlainan jenis pada tempat yang sunyi dinamakan khalwat. Tindakan itu dilarang oleh syara' melalui Hadis Nabi saw. Terdapat beberapa hadis yang menjelaskan tentang larangan khalwat yang diriwayatkan para ulama hadis.

Riwayat Ahmad bin Hanbal tentang khalwat yang ditakhrij dalam makalah ini kualitasnya berada pada tingkatan hasan. Nilai ini dipengaruhi oleh sanad hadis tersebut kepada 'Ali bin Ishaq. Kritikus Hadis memandangnya dengan *la ba'sa bih*, bagian *ta'dil* di peringkat empat. Menurut mereka, kualitas yang diriwayatkan ini berada pada hasan, tidak sahih, walaupun kualitas matannya sahih.

Selanjutnya, pemahaman *fiqh Alhadis* terhadap khalwat disimpulkan nilai hukumnya haram. Keharaman ini didasarkan pada 'illat yang berada pada pelanggaran mengerjakannya. 'Illat itu adalah sebagai perbuatan yang cenderung (mengarah) pada perbuatan maksiat yang lebih besar. Supaya hal itu tidak terjadi, maka khalwat diharamkan mengerjakannya.

Berdasarkan sifat yang menjadi 'illat tersebut yang mengarah pada perbuatan yang lebih besar, maka tindakan mukallaf yang berduaan di tempat orang ramai dengan bermesraan, berbonjongan yang dibarengi tindakan bebas, dan perbuatan lain yang dilakukan pada tempat terang, namun berindikasi akan mengarah perbuatan zina, disamakan dengan khalwat.

Untuk hukumannya, pemerintah dapat menetapkan dengan jarimah ta'zir. Kewenangan pemimpin dalam menghukum pelaku khalwat didasarkan pada tidak ada penjelasan Hadis terhadap hukuman khalwat. Oleh karena itu, *ulil amri* diberi kewenangan untuk memberikan hukuman kepada pelaku khalwat sesuai dengan kemaslahatan yang dikehendaki.

Pada umumnya sanksi tindak pidana dalam agama Islam diklasifikasikan atas 3 (tiga) yaitu sebagai berikut;

1. Jarimah Hudud

Ibnu Qayyim, menyatakan bahwa jarimah semacam ini akan diancam

dengan hukuman *hadd* yang tidak terdapat ancaman kafarat (denda). Adapun kejahatan yang termasuk dalam kategori ini yaitu jarimah zina, menuduh orang baik berzina, miras, dan pencurian. Hukuman yang diberikan kepada pelaku jarimah ini hanya dengan sanksi hukum yang sebagaimana telah ditentukan oleh Allah dan Rasul-Nya.

Adapun pandangan Abdurrahman al-Maliki, hudud merupakan hukuman terhadap kemaksiatan yang kadarnya sudah ditentukan sekaligus menjadi hak Allah swt. Dalam hal ini, permasalahan *hudud* tidak terdapat kemaafan, adakala dari hakim ataupun dari penuduh dikarenakan hudud merupakan hak Allah, tiada ada yang berhak membatalkannya dalam keadaan bagaimanapun. Jarimah hudud merupakan sanksi yang telah ditetapkan oleh syara', kejahatannya dinyatakan dalam Alquran dan hadis, itu adalah hak Allah. Jarimah hudud adalah kemaksiatan yang berat serta serius pada hukum pidana Islam, dikarenakan merupakan kejahatan kepada kepentingan umum.

Tanda-tanda daripada jarimah hudud ini yaitu hukumnya pasti dan terbatas yang ditetapkan syara' dan tidak terdapat batasan minimum atau maksimum. Tanda lainnya, sanksi hukum ini adalah hak Tuhan sehingga tidak ada hubungannya dengan manusia. Oleh karena itu, jarimah ini tiada dapat dibatalkan oleh seseorang, adakala yang menjadi korban itu sendiri atau keluarganya maupun dengan masyarakat yang direpresentasikan oleh Negara. Ruang lingkup jarimah ini yaitu, minum miras, zina, *qadzaf*, mencuri, *riddah* dan *al-Bagyu*.

Adapun hukuman untuk perzinahan itu bervariasi, maka apabila zina *ghairu muhsan* (belum menikah) adalah cambuk seratus kali lipat. Sedangkan zina *muhsan* (bersuami atau beristri) dirajam (lemparan batu) sampai meninggal. Sebagai bukti, empat orang saksi laki-laki yang dapat dipercaya harus dihadirkan dan mereka menyebutkan bagaimana mereka melihat hubungan seksual tersebut dengan jelas.

2. Jarimah Qisas

Hukum Islam sudah merumuskan hukum qisas yang merupakan landasan hukuman kejahatan terhadap kasus pembunuhan yang dilakukan

secara sengaja atau kerusakan anggota badan yang diperbuat secara sengaja. Adapun pengganti daripada qisas yaitu diat, apabila pihak keluarga yang dibunuh (korban) terlebih dahulu memaafkannya. Jenis sanksi hukum ini sudah ditetapkan oleh hukum agama, sehingga berbedanya dengan jarimah hudud lainnya yaitu jarimah qisas, hak asasi manusia lebih utama dan hukumannya boleh dibatalkan.

Adapun jenis-jenis tindak pidana dalam masalah ini antara lain berhubungan badan dengan istri pada waktu ihram dan melakukan berhubungan badan pada siang hari dalam bulan Ramadhan. Jadi hukuman untuk kejahatan ini boleh digantikan dengan denda yang dianggap boleh untuk menggantikan sanksi hukum hudud. Sedangkan Jinayat ditentukan bagi penyerangan ataupun penganiayaan kepada tubuh yang membutuhkan *qisas* (pembalasan yang sama) atau diat (denda).

3. Jarimah Takzir

Tindak pidana yang termasuk dalam golongan ini misalkan mencuri yang jumlah nilainya dibawah batas minimum pencurian yang mengakibatkan dipotongnya tangan, sumpah palsu, dan melirik wanita lain yang tidak halal baginya (mahram). Model sanksi hukum dalam hal ini, perspektif mayoritas para ulama yaitu sanksi hukum takzir.

Misalnya, bagi sanksi hukum cambuk untuk orang yang meninggalkan kewajibannya, maka akan di dera (pukul) supaya memenuhi kewajibannya dan sanksi hukum itu tiada diulangi tetapi hanya untuk sanksi hukum yang pertama. Jika yang bersangkutan masih tidak memenuhi kewajibannya, kemudian untuk sanksi hukum berikutnya di dera (pukul) dengan pukulan yang tiada mengakibatkan fatal bagi terpidana dengan tujuan agar dapat pelajaran (*ibrah*).¹³⁰

Takzir terkandung makna pemidanaan yang bersifat menjaga dan memberikan pengajaran, tuntunan tentang akhlak serta kecerdasan fikiran (mendidik) bagi perbuatan pidana yang hukumannya yang tidak ditetapkan syara'. Adapun tujuan memberikan sanksi takzir guna mencegah pelaku melakukan tindak pidana setelah dijatuhi hukuman. Adapun dasar penetapan

hukuman yaitu *ijma'* (mufakat/konsesus) atau diberikan pendapat tentang baik dan buruk (pertimbangan) kepada hakim. Takzir merupakan hukuman untuk kemaksiatan yang tidak ada batasan (*had*) dan penebusannya (*kafarat*).

Sementara itu, pandangan Imam Malik, tidak ada batasan maksimum jumlah pukulan dan boleh melebihi jumlah pukulan dalam *hudud*. Adapun keterangan Al-Mawardi terkait takzir menerangkan bahwa takzir adalah masalah *ijtihad*iyah.¹² Oleh karena itu, mayoritas ulama berbeda pandangan pada menetapkan kuantitas pukulan. Sedikit berbeda dengan masalah *jarimah hudud* yang bahwa ketetapan hukumannya tidak dapat ditambah atau dikurangi.

B. Konsep Hukum Adat di Aceh

Bahwa kehidupan masyarakat Aceh sangat religius sudah diakui oleh banyak pihak bahkan hasil penelitian menunjukkan agama Islam masuk ke Nusantara adalah melalui Aceh.¹³ Begitu kuatnya agama Islam dengan masyarakat Aceh sehingga setiap sisi adat Aceh selalu dipengaruhi oleh agama Islam. Kuatnya hubungan ini disimbolkan oleh sebuah pepatah yang terkenal dalam masyarakat Aceh, yaitu, “agama *ngoen* adat *han jeut cre, lage zat ngoen sifeut*”, artinya agama (Islam) dengan adat tidak dapat dipisahkan, seperti zat dengan sifat.

Selain itu pada saat Aceh masih dalam bentuk kerajaan terkenal dalam masyarakat terkenal sebuah falsafah yang berbunyi, “Adat bak *Poteu Meureuhom*, hukum bak *Syiah Kuala*. Qanun bak *putroe Phang*, reusam bak *Lakseumana*”, yang dalam bahasa Indonesianya dapat diterjemahkan sebagai berikut: Raja berfungsi mengeluarkan peraturan umum untuk mengatur tata tertib kehidupan masyarakat. Ulama berfungsi untuk memberi fatwa tentang hukum Islam. Berkaitan dengan kehidupan adat dan kebiasaan masyarakat menjadi wewenang permaisuri. Sedangkan hal-hal yang berkaitan dengan hubungan antar suku dalam kerajaan menjadi wewenang panglima perang. Adanya ketentuan ini di samping membuktikan kuatnya peranan agama dalam kehidupan masyarakat Aceh juga

¹² Al-Mawardi, *AL-Ahkam al-Sultaniyyah*, cet. I, (Mesir: Darul al-Fikr, 1960), h. 236.

¹³ Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, Medan, Perc. Waspada, 1980, h. 83

mengindikasikan bahwa sejak lama dalam Kerajaan Aceh telah mengenal pendelegasian wewenang atau kekuasaan (*distribution of power*) sebagai salah satu ciri negara modern. Berkaitan dengan ini Rusydi Ali Muhammad mengemukakan: Sejak zaman kesultanan abad ke 17, Nanggroe Aceh telah menjadikan syari'at Islam sebagai landasan bagi Undang-undang yang diterapkan untuk masyarakatnya. Undang-undang ini disusun oleh para ulama atas perintah atau kerja sama dengan umara, yakni penguasa atau sultan. Lahirlah karya-karya besar berupa kitab- kitab yang menjadi rujukan para hakim dan semua aparat penegak hukum di Nanggroe Aceh pada saat itu. Diantara para ulama yang berkiprah pada waktu itu adalah Nuruddin Ar-Raniry (w. 1658 M), Syamsuddin Al-Sumatrani (w. 1661 M), dan Abdurrauf Al-Singkili (1615-1691). Sebuah karya yang lebih akhir adalah *Safinat al-Hukkam* yang ditulis oleh Jalal al-Din al – Tarusani.¹⁴

Di Aceh juga diatur pelanggaran kesucilaan, seperti dalam kasus khalwat atau dengan nama lain yaitu mesum. Delik adat yang dilanggar yaitu delik yang meresahkan ketertiban umum dan merupakan delik moral. Pada literatur Aceh, khalwat sebagai salah satu perbuatan dalam kategori perbuatan tabu dan pantangan. Mengenai tabu bentuk ini yaitu tabu yang berhubungan dengan wanita. Pada masyarakat Aceh bergaul antara pria dan wanita yang belum menjadi suami istri sangat tabu walaupun hanya sebatas berjalan bersama di ruang publik. Ini menjadi kebiasaan pada masyarakat Aceh, sehingga menjadikan adat istiadat dalam kehidupan masyarakat Aceh.

Tabu ini masih berkembang di beberapa tempat, terutama di daerah pedesaan (*gampong*). Misalnya, jika seorang pria berjalan beriringan dengan seorang wanita, maka mereka akan di benci oleh sebagian masyarakat dan memungkinkan mempermalukan keluarga. Oleh karena itu pada adat Aceh tidak dikenal dengan namanya pacaran, pergaulan bebas antara pria dan wanita (*non mahram*).¹⁵

¹⁴ Rusydi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh: Problem, Solusi dan Implementasi*, (Jakarta, Rogos Wacana Ilmu, 2004), h. 48

¹⁵ Mohd. Harun, *Memahami Orang Aceh* (Bandung: Cita pustaka Media Perintis, 2009), h.139.

Term khalwat sebagai istilah yang baru yang dikenalkan setelah lahirnya Qanun Aceh tentang khalwat. Sebelumnya, istilah itu belum populer dan tidak muncul dalam berbagai literatur tradisional Aceh. Ada beberapa nama (istilah) pada adat Aceh seperti *meumekah*, *meubeuk*, *ek urumoh gob*, *meeureusam*, namun istilah *meubeuk* dan *meumekah* lebih banyak berkonotasi zina. Sedangkan istilah *ek u rumoh gob* bisa memiliki banyak arti, bisa diartikan melakukan perzinahan atau bisa juga diartikan perselingkuhan antara seorang pria dengan seorang wanita yang belum menikah.

Pada hukum adat, perbuatan yang di definisikan sebagai pelanggaran adat, apabila perbuatan itu dianggap sendiri-sendiri atau bersama-sama. Sehingga segala tindakan yang meresahkan keseimbangan serta kondisi alam dapat memunculkan reaksi adat yang meminta revitalisasi suasana yang telah terganggu. Jika seseorang berbuat pelanggaran adat, maka tanggapan negatifnya pun bermacam-macam, seperti ganti rugi, selamatan, pembayaran denda, menutupi rasa malu, dan persaingan dari masyarakat.¹⁶

Reaksi adat adalah sanksi hukum yang dijatuhkan kepada pelaku, yang kecil besarnya hukuman sangat ditentukan oleh akibat perbuatan yang dimunculkan seseorang dan sejauh mana kesalahan yang telah dilakukannya. Oleh karena itu, tolak ukur yang dijadikan batasan untuk menetapkan tindakan yang merusak keseimbangan pada masyarakat sangat banyak pada nilai-nilai kehidupan dan rasa keadilan yang diyakini masyarakat serta tingkat pemeliharannya. Untuk melihat batasan konseptual atas sesuatu yang dikategorikan tabu pada sebagian masyarakat. Maka masyarakat harus menggali nilai-nilai adat yang diikuti oleh masyarakat itu sendiri.

Pada adat Aceh, perzinahan dinilai sebagai tindakan yang dikategorikan kemaksiatan besar dan diusahakan dengan setiap cara supaya orang tidak memperbuatkannya, termasuk menutupi cara agar perbuatan tersebut tidak terjadi. Adat mengendalikan setiap usaha yang mengakibatkan orang menjauhi

¹⁶ Mohd. Din, *Stimulasi Pembangunan Hukum Pidana Nasional Dari Aceh Untuk Indonesia*, (Unpad Press: Bandung, 2009), h.124

zina. Bentuk pengendaliannya yaitu dengan memperhatikan perilaku orang-orang yang secara lahiriah berkemungkinan untuk berbuat kelakuan terlarang secara sembunyi-sembunyi hingga pada tataran pergaulan sehari-hari antara pria dan wanita. Oleh karena itu, supaya seseorang tercegah dari perbuatan khalwat yang dalam istilah Aceh yaitu *meureusam*, maka diatur adat sebagai berikut;

1. Lelaki tidak diizinkan berhubungan dengan perempuan, seperti mengirim surat, bercinta, menjemput gadis untuk berjalan serta membawanya pulang, selama belum menikah.
2. Mengunjungi rumah orang lain tanpa kehadiran orang lelaki yang memiliki rumah.
 1. Tidak diizinkan datang kerumah janda muda, apabila tidak terdapat orangtua atau mahramnya.
 2. Dilarang duduk pada tangga rumah orang lain.
 3. Memasuki sumur orang lain, adakala larangan ataupun tidak, tanpa izin.
 4. Dilarang berdialektika dengan istri atau janda orang.
 5. Dilarang bercanda dengan seorang wanita diluar batas kesopanan
 6. Menjauhi kelakuan yang terindikasi kepada yang menggairahkan syahwat atau nafsu birahi.¹⁷

Lebih lanjut dinyatakan bahwa tatacara seorang yang datang berkunjung ke rumah, ia tidak dapat masuk ke dalam rumah jika suaminya tidak ada dalam rumah. Bahkan para tamu dilarang memasuki pekarangan rumah. Lebih-lebih untuk bertemu seorang gadis. Biasanya kalau laki-laki ingin berkunjung, lihat dulu apakah suami pemilik rumah ada di rumah. Jika ternyata ada, maka tamu tersebut sejak memasuki pekarangan rumah ia menginformasikan terlebih awal, dengan memberikan tanda batuk misalnya, supaya perempuan didepan rumah bisa kembali kedalam rumah, dikarenakan kebiasaannya perempuan dilarang untuk duduk bersama tamu.¹⁸

¹⁷ Mohammad Hoesin, *Adat Atjeh*, (Banda Aceh: Lembaga Studi Kebudayaan dan pembangunan Masyarakat (LSKPM), 2018), h. 284.

¹⁸ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Adat Istiadat Propinsi Daerah Istimewa Aceh*, (Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1997/1998), h. 132.

Melakukan sesuatu secara bersama-sama dengan lawan jenis dalam keadaan yang tidak diketahui oleh orang lain maka akan dikategorikan kepada perbuatan yang terlarang, bahkan dalam bahasa lain dinamakan dengan perbuatan *jahe* atau disebut jelek dan dikategorikan *maksiĕt*. Oleh karena itu, usaha menjauhi perbuatan asusila tersebut sudah diatur pada pergaulan pemuda. Masyarakat Aceh merupakan masyarakat yang kokoh dalam menegakkan adat yang sejak dahulu telah mengatur agar pemuda bersosialisasi di tempat-tempat yang telah ditentukan untuk membatasi pergaulannya, semua aturan tersebut hidup pada masyarakat Aceh dan terus dipertahankan hingga sekarang.

Aturan ini ada dikarenakan telah menjadi bagian dari pandangan masyarakat atas persepsi tentang khalwat yang merupakan perbuatan yang hina dan tercela serta sebagai kewaspadaan biasanya masyarakat Aceh menutupinya ke warga lain atau ke desa lain, agar aib yang terjadi tidak dikembangkan oleh desa lain dikarenakan akan mempengaruhi interaksi antara warga atau antara desa.

Mekanisme adat Aceh tersebut kini mulai bergeser dan redup secara perlahan sejak Belanda memasuki Aceh, dan memindahkan aturan adat dan menggantinya produk hukum Belanda yaitu Kitab Undang-undang Hukum Perdata (K.U.H.P) Sebagaimana diketahui, bahwa orang Belanda pada pergaulan tidak mempersoalkan hubungan sosial antara pergaulan pria dan wanita, bahkan di antara kebiasaan orang Belanda yang masuk ke Indonesia adalah melakukan “pemeliharaan selir” atau “*kumpul kebo*” alias berkumpul bersama dengan wanita-wanita Indonesia. Pada pandangan masyarakat Aceh, tindakan tersebut sangat tidak menyenangkan karena melanggar keberadaan hukum adat.

Apabila dilihat dari karakteristik Orang Aceh secara umumnya yang masyhur berkarakter keras, teguh dalam pendiriannya, suka melakukan perang dan lain sebagainya. Begitulah menurut Belanda.¹⁹ Bila ditelusuri kehidupan dan historis orang Aceh, ya begitu apa adanya. Orang Aceh tau kapan harus

¹⁹ Penghapusan Penerapan Syariat Islam di Bidang Pidana oleh Belanda pertama kali dilaksanakan di tahun 1915. Lihat: Taslim, *Hambatan pelaksanaan Syari’at Islam di Aceh, dalam Syari’at Islam dan Paradigma Kemanusiaan*, (ed) Syamsul Rijal, (Banda Aceh: Dinas Syari’at Islam, 2008), h. 165

menampakkan berwatak yang keras, dan kapan berlemah lembut, apalagi terkait dengan masalah agama, nyawa pun siap menjadi taruhannya, maka bila ada orang yang melanggar syariat agama yang sifatnya menodai lingkungan di sekitar masyarakat, maka tindakan keraspun dapat dilakukan oleh sebagian masyarakat Aceh. Dari latarbelakang itulah masyarakat Aceh ingin mewujudkan aturan dalam Islam sebagai pedoman dalam berkehidupannya di masyarakat, aturan Islam telah menjadi bahagian dari kehidupan masyarakat Aceh.

Sementara itu, untuk menghidupkan kembali adat yang sudah mulai pudar dengan perkembangan masa pada masyarakat Aceh, maka dirumuskan aturan yang meregulasikan hukum adat tersebut yaitu dalam bentuk qanun, yang mana qanun tentang hukum adat tersebut sebagai pertimbangan untuk menghidupkan kembali adat istiadat yang berkembang pada kehidupan masyarakat Aceh sejak dahulu sampai dengan sekarang, yang mana melahirkan nilai-nilai budaya, norma adat dan aturan sejalan dengan syariat Islam, serta merupakan kekayaan budaya bangsa yang perlu dibina, dikembangkan dan dilestarikan.

Pembinaan, pengembangan dan pelestarian adat istiadat perlu dilaksanakan secara berkesinambungan dari generasi kegenerasi berikutnya, sehingga dapat memahami nilai adat dan budaya yang berkembang dalam kehidupan masyarakat Aceh. Sehingga berdasarkan pertimbangan tersebut perlu membentuk qanun Aceh tentang pembinaan kehidupan adat dan adat istiadat yaitu Qanun Nomor 9 Tahun 2008 merupakan qanun yang didalamnya mengatur tentang pelaksanaan peradilan adat, yaitu aparat penegak hukum memberikan kesempatan agar sengketa atau permasalahan diselesaikan terlebih dulu secara adat di gampong. Adat merupakan aturan perbuatan dan kebiasaan yang telah berlaku dalam masyarakat yang dijadikan pedoman dalam pergaulan hidup di Aceh.²⁰

Adapun lembaga yang mengatur mekanisme adat tersebut tercantum dalam qanun Aceh Nomor 10 Tahun 2008 tentang lembaga adat, yang mana dalam qanun ini dinyatakan bahwa lembaga adat merupakan media partisipasi masyarakat dalam menyelenggarakan pemerintahan, pembangunan, pembinaan

²⁰ Lihat; Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 pada Bab I, No. 10

masyarakat dan menyelesaikan problematika sosial kemasyarakatan. Adapun lembaga adat dalam menjalankan fungsinya, terdapat beberapa otoritas yang diemban oleh lembaga adat, yaitu sebagai berikut;

1. Menjaga keamanan, kerukunan, ketentraman, dan ketertiban masyarakat;
2. Membantu pemerintah dalam pelaksanaan pembangunan;
3. Mengembangkan dan mendorong partisipasi masyarakat;
4. Menjaga eksistensi nilai-nilai adat dan adat istiadat yang tidak bertentangan dengan syariat Islam;
5. Menerapkan ketentuan adat;
6. Menyelesaikan problematika sosial masyarakat;
7. Menegakkan hukum adat.²¹

Pada Qanun Nomor 9 Tahun 2008 diatur dengan tegas pada pasal 13 (tiga belas) tentang penyelesaian sengketa dan mekanismenya. Adapun jenis sengketa/perselisihan adat dan adat istiadat, yang mencakupi hal-hal sebagai berikut;

- a. Perselisihan rumah tangga;
- b. Perselisihan antara keluarga yang berhubungan dengan faraidh;
- c. Sengketa antar warga;
- d. Khalwat (Meusum);
- e. Persengketaan tentang hak milik;
- f. Pencurian dalam keluarga (pencurian ringan);
- g. Perselisihan harta seuharkat;
- h. Pencurian ringan;
- i. Pencurian ternak peliharaan;
- j. Pelanggaran adat tentang ternak, pertanian, dan hutan;
- k. Persengketaan di laut;
- l. Persengketaan di pasar;
- m. Penganiayaan ringan;
- n. Pembakaran Hutan (skala kecil yang merugikan komunitas adat);

²¹ Badruzzaman Ismail, *Pedoman Peradilan Adat di Aceh (untuk peradilan Adat yang Adil dan Akuntabel)*, (B.Aceh: Majelis Adat Aceh, 2008), h. 8

- o. Pelecehan, fitnah, hasut, dan pencemaran nama baik;
- p. Pencemaran lingkungan (skala ringan);
- q. Ancam mengancam (tergantung dari jenis ancaman);

Perselisihan-perselisihan lain yang melanggar adat dan adat istiadat. Penyelesaian perselisihan/sengketa adat dan adat istiadat sebagaimana dimaksud diatas diselesaikan secara bertahap. Aparat penegak hukum memberikan kesempatan agar sengketa/perselisihan diselesaikan dahulu secara adat pada gampong setempat.

Penyelesaian secara adat pada gampong dilaksanakan oleh tokoh-tokoh adat yang terdiri dari;

1. Geuchik (kepala desa)
2. Imum meunasah
3. Tuha Peut, atau nama lain
4. Sekretaris Gampong atau nama lain
5. Ulama, Cendikiawan dan tokoh adat lainnya di gampong atau nama lain yang berhubungan yang relevan dengan kebutuhan.²²

Sidang musyawarah penyelesaian perselisihan/sengketa dilaksanakan di meunasah (surau) pada tingkat gampong, atau tempat-tempat lain yang ditunjukkan oleh perangkat gampong atau lainnya. Sedangkan tatacara dan syarat-syarat penyelesaiannya dilakukan sesuai dengan ketentuan adat di gampong setempat. Adapun bentuk sanksi hukum yang diberikan kepada pelanggar hukum adat, sebagaimana yang dinyatakan dalam Qanun Aceh nomor 9 tahun 2008 tentang kehidupan adat dan adat istiadat bahwa, jenis-jenis penyelesaian sengketa/perselisihan yang dikenakan itu bermacam-macam, diantaranya sebagai berikut;

- a. Nasehat
- b. Teguran
- c. Pernyataan maaf

²² Taqwaddin Husin, *Kapita Selektu Hukum Adat Aceh dan Qanun Lembaga Wali Nanggroe*, (B.Aceh: Bandar Publishing, 2013), h. 9

- d. Sayam
- e. Diyat
- f. Denda
- g. Ganti rugi
- h. Dikucilkan oleh masyarakat gampong
- i. Dikeluarkan dari gampong
- j. Pencabutan gelar adat
- k. Dan lain sebagainya sebagai bentuk hukuman sesuai dengan adat setempat.

Demikian, beberapa hal yang penting tentang penjelasan substansial yang terkandung pada Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 yang berhubungan dengan hukum adat yang berlaku di Aceh. Berdasarkan penjelasan dari qanun Aceh di atas bahwa, yang menjadi otoritas qanun ini tentang permasalahan sosial yang sering terjadi di masyarakat, salah satunya yaitu tentang kasus khalwat. Sanksi hukum yang diberikan dalam peradilan adat kepada pelaku khalwat pada kebiasaannya yaitu berupa nasehat, denda, dikeluarkan dari gampong serta hukuman tambahan lainnya yang bersifat sukarela dari pelaku atau penentuan dari pihak orang tua gampong.

Sebelum menyebutkan sanksi hukum yang diberikan terhadap pelaku khalwat di masyarakat, maka peneliti perlu menjelaskan terlebih dulu tentang beberapa terminologi kata yang sering digunakan dalam peradilan adat, term- term ini harus didudukkan dengan definisi yang dimaksudkan dalam qanun hukum adat, agar tidak salah dalam menafsirkan bagaimana sesungguhnya sanksi hukum yang berlandaskan dalam qanun hukum adat.

Pertama, adat yaitu aturan perbuatan dan kebiasaan yang telah berlaku dalam masyarakat yang dijadikan pedoman dalam pergaulan hidup di Aceh. misalkan, telah menjadi adat di Aceh bahwa seorang wanita itu untuk tidak bergandengan dengan seorang lelaki. Walaupun telah sah menjadi suami istri. *Kedua*, hukum adat yaitu seperangkat ketentuan tidak tertulis yang hidup dan

berkembang dalam masyarakat Aceh, yang memiliki sanksi jika dilanggar.²³ Misalkan, berkhawat seorang lelaki dengan perempuan, yang jika kedapatan maka akan diberikan sanksi hukum secara hukum adat.

Ketiga, adat istiadat yaitu tata kelakuan yang kekal dan turun temurun dari generasi pendahulu yang dihormati dan dimuliakan sebagai warisan yang sesuai dengan syariat Islam. Misalkan kenduri *beureuat* (kenduri bulan sya'ban), kenduri laut dan kenduri sawah. *Keempat*, kebiasaan yaitu sikap dan perbuatan yang dilakukan secara berulang kali untuk hal yang sama, yang hidup dan berkembang serta dilaksanakan oleh masyarakat.¹⁸⁴ Misalkan tindakan persekusi untuk pelaku khalwat atau lainnya, yang sifatnya *graunded*, akibat dari kekesalan masyarakat terhadap pelaku kejahatan.

Menurut peneliti, penerapan hukum adat bagi masyarakat yang melakukan kegiatan yang melanggar norma adat istiadat dan qanun No 9 tahun 2008 tentang adat dan khusus terkait dengan pasal yang berkaitan dengan khalwat, maka sanksi yang diberikan sudah sangat tepat mengingat upaya pencegahan terhadap zina harus dihindari, khalwat merupakan pintu masuk ke arah perbuatan zina. Oleh karena itu perbuatan "khalwat" sebagaimana yang dimaksud dalam Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014, sama dengan perbuatan kemaksiatan atau kemungkaran yang hukumannya lebih banyak bersifat moral belaka. Tindakan pemerintah dalam hal ini adalah "amar ma'ruf nahi munkar". Di dalam syari'at terdapat berbagai penghalang agar manusia tidak terjerumus pada kejahatan atau hanya terkena pada bibit-bibit kerusakan. Karena itu, perhatian terhadap larangan lebih besar dibandingkan dengan perhatian terhadap perintah

C. Konsep Sosiologi Hukum

Dari perspektif sosiologi hukum ada dua hal yang dapat dikaji dari hukum adat. Yaitu dari proses terjadinya hukum adat dan fungsi hukumnya. Bagaimana perilaku bisa menjadi hukum adat ? Proses interaksi atau hubungan interpersonal yang terus-menerus menimbulkan pola-pola tertentu yang disebut 'cara' (usage).

²³ Lihat; Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 pada Bab VII

Dalam perkembangannya cara-cara yang diterapkan untuk penyelesaian masalah di suatu masyarakat/desa adat bisa menimbulkan suatu 'kebiasaan' atau folkways. Kebiasaan yang diakui atau diterima sebagai kaidah menjadi 'tata kelakuan' atau mores. Tata kelakuan yang kekal serta kuat dengan perilaku masyarakat/desa adat kekuatan mengikatnya akan meningkat menjadi 'adat istiadat' atau custom. Menurut Soekanto dan Soerjono Soekanto (1979:15) : "...suatu kepastian hukum akan dapat dihasilkan oleh kaidah-kaidah yang mempunyai kekuatan mengikat yang lebih kuat, yang mengatur tata kehidupan masa kini dan masa-masa mendatang. Kecuali daripada itu, maka juga diperlukan kaidah-kaidah yang dengan tegas menetapkan hak-hak dan kewajiban-kewajiban warga-warga masyarakat yang apabila mungkin diperkuat dengan sanksi-sanksi apabila kaidah tersebut dilanggar."²⁴ Apabila terdapat sanksi yang diterapkan dalam suatu adat istiadat maka custom akan meningkat menjadi suatu 'hukum adat', karena dalam hukum adat juga berisikan perintah, larangan dan kebolehan. Untuk mempertegas bahwa hukum adat merupakan suatu system hukum yang dibentuk berdasarkan sifat, pandangan hidup dan cara berfikir masyarakat Indonesia kemudian Soepomo membandingkan system hukum adat dengan system hukum barat. Nampak bahwa hukum adat memiliki system hukum yang sangat sederhana dibandingkan dengan system hukum barat. Misalnya uraian tentang hukum didalam kitab hukum adat Lampung yang disebut "Kuntara Raja Niti" yang tidak sistematis, oleh karena tidak dikelompokannya kaidah-kaidah hukum yang sama, uraian pasal-pasalnya melompat-lompat. Sedangkan jika dilihat hukum barat telah memiliki istilah-istilah hukum teknis yang dibina berabad-abad oleh para ahli hukum, para hakim, dan oleh pembentuk UU. Oleh karena itu R. Soepomo mengatakan bahwa bagi hukum adat, pembinaan bahasa hukum adalah soal yang meminta perhatian khusus kepada ahli hukum di Indonesia.²⁵ Karena merupakan system hukum maka hukum adat tidak lepas dari pespektif sosiologi hukum terutama sebagai fungsi pengendalian social atau social control. Menurut Prof.

²⁴ Soerjono Soekanto, Hukum Adat Indonesia, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta.h.74

²⁵ Prof. Dr. C. Dewi Wulansari, SH, MH, SE, MM., Hukum Adat Indonesia Suatu Pengantar, Refika Aditama, Bandung.h.23

Koentjaraningrat, terdapat lima macam fungsi social control, yaitu : a. Mempertebal keyakinan masyarakat tentang kebaikan norma. b. Memberikan imbalan kepada warga yang menaati norma. c. Mengembangkan rasa malu. d. Mengembangkan rasa takut. e. Menciptakan sistem hukum.²⁶

Berikut ini adalah cara-cara yang dapat dilakukan dalam pengendalian sosial masyarakat, yaitu :

- a. Pengendalian Sosial Persuasif. Merupakan pengendalian lisan yang diberikan dengan menggunakan bahasa lisan guna mengajak anggota kelompok social masyarakat untuk mengikuti peraturan yang berlaku.
- b. Pengendalian Simbolik. Merupakan pengendalian simbolik yang dilakukan melalui gambar, tulisan, iklan, dan lain-lain. Contoh : Spanduk, poster, rambu Lalu Lintas.
- c. Pengendalian Koersif. Merupakan pengendalian melalui cara kekerasan yaitu suatu tindakan yang dilakukan untuk membuat si pelanggar jera sehingga tidak berani melakukan kesalahan yang sama. Contohnya seperti main hakim sendiri.

Sistem social control mengandung unsur unsur seperti mengatur, memaksakan dan bahkan dipatuhi oleh masyarakat. Nilai nilai itulah yang dikenal dalam hukum adat sebagai pengendali sosial yang diyakini sangat kuat menjaga kestabilan dan keserasian pada setiap perubahan yang terjadi. Aspek normatif terlihat jelas dalam sistem social control masyarakat yang secara sosiologis tidak dapat disamakan antara daerah yang satu dengan daerah yang lain. Dapat ditemukan juga di suatu kelompok tertentu keluarga dalam satu rumah, lembaga pemasyarakatan yang menjadi pedoman mengenai apa yang benar dan apa yang salah termasuk etika, adat istiadat, birokrasi dan sebagainya; dalam suatu komunitas masyarakat. Pengendalian sosial yang sifatnya informal lebih tampak efektif misalnya dengan sanksi pengasingan dari pergaulan. Mengenai perkembangan peranan penguasa masyarakat hukum adat dapat dicontohkan

²⁶ Soerjono Soekanto, Hukum Adat Indonesia, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta.2016, h.80

system kepemimpinan di Minangkabau yang didasarkan pada system tiga-tungku sejarangan (Herman Sihombing 1981:5) yaitu :

- a. Pimpinan, Kepemimpinan : Ninik mamak-pemangku adat;
- b. Pimpinan, Kepemimpinan : Alim Ulama;
- c. Pimpinan, Kepemimpinan : Cerdik pandai;

Dari susunan di atas dapat diketahui dari kepemimpinan yang diatas mula-mula hanya masalah/bidang adat saja (Ninikmamak-pemangku adat) kemudian dengan masuknya agama (terutama Islam) maka timbul unsur pemimpin agama, dan factor agama turut menentukan kehidupan dalam masyarakat (Alim-Ulama) maka bersama ninik-mamak adat memimpin kesatuankesatuan social masyarakat dalam adat. Dengan kemajuan yang dihasilkan oleh system pendidikan dan perekonomian timbul unsur pimpinan baru (Cerdikpandai) yang pendapatnya, perkataannya juga menentukan dalam masyarakat sehingga cerdik-pandai juga disertakan dalam kepemimpinan masyarakat adat (nagari). Dengan demikian gejala social yang menimbulkan perubahan social di masyarakat adat Minangkabau harus dapat decontrol/dikendalikan oleh ketiga-tungku sejarangan di atas sesuai hukum adat yang berlaku. Eksistensi hukum adat dan masyarakat adat dalam persaingan global, menunjukkan bahwa hukum adat sebagai bagian hukum yang hidup haruslah ada dan hidup secara berdampingan dengan hukum nasional yang berlaku. Dalam UUD Tahun 1945 Perubahan Kedua pasal 18 B ayat (2) telah ditentukan bahwa negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara kesatuan Republik Indonesia yang diatur dalam undang-undang Dalam UU No. 6 Tahun 2014 tentang Desa disebutkan wewenang Desa Adat untuk menyelesaikan permasalahan hukum warganya diakui oleh Negara melalui pasal 103 huruf d dan e yang menyatakan bahwa penyelesaian sengketa adat berdasarkan pada hukum adat yang berlaku di desa adat dalam wilayah yang selaras dengan prinsip hak asasi manusia secara musyawarah; juga penyelenggaraan sidang perdamaian peradilan desa adat sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan. Dalam UU No. 48 Tahun 2009 tentang kekuasaan kehakiman pasal 5 (1)

dinyatakan bahwa hakim dan hakim konstitusi wajib menggali, mengikuti dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat. Hal ini dimaksudkan agar putusan hakim dan hakim konstitusi sesuai dengan hukum dan rasa keadilan masyarakat. Putusan pengadilan selain harus memuat alasan dan dasar putusan juga memuat pasal tertentu dari peraturan perundang-undangan yang bersangkutan atau sumber hukum tak tertulis yang dijadikan dasar hukum untuk mengadili. Meskipun secara structural pengadilan adat tidak terikat dalam hubungan hirarkis dengan badan-badan peradilan formal di Indonesia tetapi posisi peradilan adat dapat dipersamakan sebagai salah satu bentuk lembaga alternative penyelesaian sengketa yang diatur dalam UU No. 30 Tahun 1999 tentang Arbitrase dan Alternatif Penyelesaian Sengketa. Dalam ranah pidana terdapat yurisprudensi yang juga mengakui pidana adat sebagai sumber hukum contoh putusan Pengadilan Tinggi Makassar No. 427/Pid/2008. Hukum adat bisa dikatakan masih hidup apabila dapat diukur kekuatan materilnya. Ukuran ini menjadi bahan pertimbangan para hakim dalam memberikan suatu putusan (yurisprudensi) apakah hukum adat itu sudah berubah, berkembang atau masih tetap seperti hukum adat asli yang digambarkan di dalam literatur (doktrin) lama. Ukuran ini juga sangat berperan dalam memudar dan berkembangnya hukum adat, karena penelitian terhadap setiap perkembangan hukum adat sebagai hukum yang hidup perlu dijadikan pedoman dalam menyelesaikan kasus-kasus sengketa di pengadilan. Mengenai peran hukum adat dalam pembangunan, Soerjono Soekanto menyatakan bahwa konteks social dari masing-masing suku bangsa akan memberikan warna tertentu pada hukum adat. Namun tidak mustahil bahwa dari perbedaan yang ada dapat dicari persamaan dalam asas hukumnya. Oleh karena itu dalam mengadakan identifikasi terhadap hukum adat yang mungkin berperan di dalam pembangunan, maka perlu diadakan kegiatan-kegiatan ilmiah untuk menentukan hal-hal sebagai berikut:

1. Identifikasi terhadap hukum adat yang menunjang pembangunan, hukum adat mana yang diperkuat;
2. Hukum adat yang bersifat netral dalam pembangunan;

3. Hukum adat yang bertentangan dengan pembangunan, dengan kemungkinan-kemungkinan sebagai berikut :
 - a. Hukum adat yang secara tegas bertentangan dengan pembangunan
 - b. Hukum adat yang bertentangan dengan pembangunan, akan tetapi yang dengan sendirinya terhapus di dalam proses pembangunan.²⁷
 - c. Hukum adat yang bertentangan dengan pembangunan, tetapi yang terbukti tidak relevan lagi. Disamping hal-hal tersebut diatas maka perlu diidentifikasi hal-hal sebagai berikut :
 1. Hukum adat yang dianut karena diperintahkan oleh penguasa adat, yang belum tentu dirasakan adil,
 2. Hukum adat yang dianut karena kolektivitas menghendaknya, padahal belum tentu adil,
 3. Hukum adat yang dianut oleh karena dianggap adil oleh warga masyarakat secara individual.

Hukum tertulis yang tidak didasarkan pada hukum adat yang telah mengalami saringan, tidak akan mempunyai basis yang kuat. Artinya hukum tertulis tersebut goyah dan nantinya menjadi hukum yang mati karena tidak efektif. Tidak efektifnya hukum tertulis akan mengakibatkan merosotnya wibawa hukum, termasuk wibawa para penegaknya.²⁸

Proses penyelesaian sengketa di Indonesia dapat ditempuh melalui lembaga peradilan formal (litigasi) dan memungkinkan diselesaikan di luar pengadilan (non litigasi). Dalam kehidupan masyarakat sering ditemui penyelesaian sengketa di luar pengadilan. Salah satu mekanisme penyelesaian sengketa di luar pengadilan adalah melalui pendekatan adat. Penyelesaian melalui pendekatan adat dimaksudkan adalah penyelesaian sengketa dengan mekanisme adat dan oleh peradilan adat.²⁹ Berdasarkan Undang-undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai perwujudan keistimewaan di bidang pendidikan, adat istiadat, dan

²⁷ *ibid.* h. 377

²⁸ *ibid.* h. 378

²⁹ Abdurrahman, "Penyelesaian Sengketa Melalui Pendekatan Adat", Kanun No.50, h,127. 2010.

agama di Provinsi Daerah Istimewa Aceh, maka terbentuklah Peraturan Daerah Nomor 7 Tahun 2000 Tentang Penyelenggaraan Kehidupan Adat. Perda ini menghendaki bahwa sengketa-sengketa yang terjadi dalam masyarakat lebih dahulu di selesaikan secara adat. Setelah lahir perjanjian MoU Helsinki, Aceh diberikan kekhususan yang lebih luas lagi yaitu dengan diundangkan Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh (UUPA), lahirnya UUPA semakin memperkuat kedudukan dan kewenangan penyelesaian sengketa secara adat di Aceh. Hal tersebut ditegaskan dalam Pasal 98 ayat (2) menyatakan bahwa, “penyelesaian masalah sosial kemasyarakatan secara adat ditempuh melalui lembaga adat”. Selanjutnya, Pasal 98 ayat (4) menyebutkan bahwa “ketentuan lebih lanjut mengenai tugas, wewenang, hak dan kewajiban lembaga adat, pemberdayaan adat, dan adat istiadat diatur dengan Qanun.” Berdasarkan perintah Pasal 98 ayat (4) UUPA tersebut, maka lahirlah Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 Tentang Pembinaan Kehidupan Adat dan Adat Istiadat, dalam hal penyelesaian sengketa, dimana Aceh diberi peluang kepada peradilan adat untuk menyelesaikan sengketa adat. Adapun jenis sengketa yang dapat diselesaikan melalui peradilan adat diatur dalam Pasal 13 ayat (1) Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 menyebutkan bahwa, sengketa atau perselisihan adat istiadat meliputi: kekerasan dalam rumah tangga, sengketa yang berkaitan dengan faraidh, perselisihan antar warga, khalwat, perselisihan tentang hak milik, pencurian dalam keluarga, perselisihan harta seuhareukat, pencurian ringan, pencurian ternak peliharaan, pelanggaran adat tentang ternak, pertanian, dan hutan, persengketaan di laut, persengketaan di pasar, penganiayaan ringan, pembakaran hutan, pelecehan, fitnah, hasut, dan pencemaran nama baik, pencemaran lingkungan (skala ringan) dan perselisihan-perselisihan lain yang melanggar adat istiadat. Dari delapan belas (18) jenis sengketa tersebut, sengketa yang sangat sering terjadi ditengah-tengah masyarakat Aceh saat ini adalah terkait dengan khalwat. Menurut Pangiran Mohammad Tashim, dalam Teuku Muttaqin Mansur.³⁰ khalwat adalah suatu perkara yang membawa kepada fitnah dan berdosa, malah ia juga salah satu

³⁰ Teuku Muttaqin Mansur (et.al), “Kewenangan Penyelesaian Kasus Khalwat Melalui Peradilan Adat Di Aceh”, Jurnal Hukum, 1:13, h: 49, 2013

yang mendekati kepada zina. Jadi, perbuatan yang mengarah kepada perlakuan zina dapat dikategorikan dalam khalwat. Biasanya perbuatan demikian dilakukan secara sembunyi-sembunyi. Pelanggaran terhadap Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 yang sangat sering terjadi ditengah-tengah masyarakat Aceh saat ini adalah terkait dengan khalwat.³¹

Walaupun di Aceh telah ada Qanun Nomor 6 tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat yang mengatur masalah khalwat dengan ancaman hukuman cambuk paling banyak 10 (sepuluh) kali atau denda paling banyak 100 (seratus) gram emas murni atau penjara paling lama 10 (sepuluh) bulan,⁴ namun pelaku khalwat di Aceh dapat juga di selesaikan melalui peradilan adat. Istilah Peradilan Adat atau Pengadilan Adat tidak begitu sering dipakai oleh masyarakat adat maupun masyarakat lainnya. Istilah yang sering digunakan adalah 'sidang adat' atau 'rapat adat'. Oleh karena itu pengadilan adat tidak mengenal keadilan, tetapi untuk memulihkan keseimbangan dan keselarasan hubungan kekeluargaan.³² Dalam pasal 20 Peraturan Gubernur Aceh Nomor 60 tahun 2013 menyebutkan bahwa jenis-jenis sanksi adat yang dapat dijatuhkan dalam penyelesaian sengketa adat gampong adalah: nasehat, teguran, pernyataan maaf, sayam, denda adat, ganti kerugian, dikucilkan oleh masyarakat, pengusiran, dan pencabutan gelar adat. Pelanggar kasus khalwat di Aceh lebih memilih menyelesaikan kasus khalwat melalui peradilan adat karena lebih cepat, mudah dan bersifat damai.

Pelaksanaan pemberian denda adat terhadap pelaku khalwat disetiap gampong pada dasarnya sama yaitu tetap melalui prosedur musyawarah bersama yang di pimpin oleh tokoh adat setempat serta diikuti oleh kedua belah pihak dan keluarga. Namun ada beberapa hal yang berbeda, hal ini dikarenakan berdasarkan pertimbangan-pertimbangan lembaga adat, keikhlasan para pihak (pelaku) Khalwat dan kesepakatan bersama dalam sidang adat. Pemberian denda adat pada setiap gampong mengalami hambatan ketika para pelanggar khalwat tidak

³¹ Teuku Muttaqin Mansur, "Perpekstif Qanun Peradilan Adat dalam Membangun Sistem dan Mekanisme Komunitas Aman yang Berkeadilan", Presentasi pada kegiatan Seminar dan Lokakarya tentang Pengembangan Mekanisme Komunitas Aman yang diselenggarakan oleh Badan Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Aceh, Banda Aceh, 20 Mei 2016, 40.

³² Mahdi, "Eksistensi Peradilan Adat Di Aceh," dalam Jurnal Studia Islamika, Vol.8, No.2, Lhokseumawe, STAIN Malikussaleh, 2011, h: 191.

sanggup membayar denda adat yang dibebankan oleh pemangku adat gampong karena kondisi ekonomi keluarga para pihak. Tidak ada peraturan yang menjelaskan jumlah pengenaan denda secara tegas yang menyebutkan batasan minimal dan maksimal dalam pengenaan denda. Dan kurangnya sosialisasi yang diberikan baik sosialisasi dari Majelis Adat Aceh kepada pemangku adat di gampong-gampong maupun sosialisasi dari pemangku adat gampong untuk masyarakat.

Pelanggaran Syari'at khalwat/mesum yang dilakukan oleh warga gampong/kampung/desa dapat diselesaikan terlebih dahulu melalui Rapat Adat Gampong (RAG). Ketentuan ini seyogianya diketahui oleh pihak penyidik, yaitu petugas Wilayatul Hisbah, dan masyarakat umum, sehingga siapa saja dari ketiga unsur ini yang melakukan penangkapan, maka ia menyerahkan pelakunya kepada aparat gampong, sedangkan jika pelaku khalwat/mesum bukan warga gampong, maka diserahkan langsung kepada penyidik. Akan tetapi, dalam penyelesaian kasus khalwat/mesum di Aceh Tamiang, lembaga adat sangat berperan aktif, di mana kasus khalwat kebanyakan hanya diselesaikan oleh lembaga adat saja, tanpa melibatkan Mahkamah Syari'ah. Ini merupakan fakta yang terjadi dalam masyarakat Aceh Tamiang, seakan-akan tidak adanya lembaga formal yang lebih berwenang dalam menangani kasus khalwat dan menjadi pokok permasalahan dalam penelitian ini. Pelimpahan wewenang melalui mekanisme adat menjadi preseden, bahwa pemerintahan Aceh terutama Aceh Tamiang tak mampu menyelesaikan sendiri kasus-kasus pelanggaran qanun tentang khalwat di wilayah hukum syariah mereka.

Ada beberapa konsep yang bisa diterapkan bila kita mengkaji dalam penerapan sanksi hukum khalwat perspektif sosiologi hukum, sebagai berikut:

1. Budaya Hukum: Konsep budaya hukum mengacu pada norma-norma, nilai-nilai, dan keyakinan yang membentuk pandangan masyarakat terhadap hukum. Dalam konteks ini, sanksi adat yang diberikan terhadap pelanggar khalwat dapat dianggap sebagai bentuk ekspresi budaya hukum masyarakat Aceh Tamiang. Konsep budaya hukum dapat membantu dalam

memahami bagaimana masyarakat memandang pentingnya menjaga ketertiban sosial dan mematuhi qanun jinayat.

2. Kontrol Sosial: Konsep kontrol sosial mengacu pada upaya untuk memengaruhi perilaku individu atau kelompok dalam masyarakat. Sanksi adat yang diberikan terhadap pelanggar khalwat dapat dipandang sebagai bentuk kontrol sosial oleh masyarakat Aceh Tamiang. Konsep kontrol sosial membantu dalam memahami bagaimana masyarakat menjaga disiplin sosial dan menghindari perilaku yang dianggap tidak sesuai dengan norma-norma yang berlaku.
3. Norma Sosial: Konsep norma sosial mengacu pada aturan-aturan yang mengatur perilaku masyarakat dalam kehidupan sehari-hari. Norma sosial dapat mencakup aturan-aturan tentang moral, agama, dan budaya. Sanksi adat yang diberikan terhadap pelanggar khalwat dapat dianggap sebagai bentuk penegakan norma sosial oleh masyarakat Aceh Tamiang. Konsep norma sosial membantu dalam memahami bagaimana masyarakat menjaga nilai-nilai moral dan agama yang dipegang teguh dalam kehidupan sehari-hari.
4. Keadilan Sosial: Konsep keadilan sosial mengacu pada prinsip-prinsip yang mengatur distribusi sumber daya dan hak-hak dalam masyarakat. Sanksi adat yang diberikan terhadap pelanggar khalwat harus diterapkan dengan adil dan proporsional, tanpa memihak kepada salah satu kelompok atau individu tertentu. Konsep keadilan sosial membantu dalam memastikan bahwa sanksi adat yang diberikan tidak menimbulkan ketidakpuasan dan konflik di masyarakat.

D. Konsep Teori Kepastian Hukum

Pengertian hukum sebagaimana disebutkan oleh E. Utrecht adalah sebagai berikut:

Menurut J.C.T Simorangkir dan Woerjono Sastro Pranoto, "Hukum adalah peraturan-peraturan bersifat memaksa yang dibuat oleh badan-badan resmi yang berwajib, yang menentukan tingkah laku manusia dalam lingkungan masyarakat,

pelanggaran terhadap peraturan-peraturan tadi berakibat di ambalnya tindakan hukuman”.³³

Sedangkan menurut Kelsen, sebagaimana dikutip Marzuki, hukum adalah sebuah sistem Norma. Norma adalah pernyataan yang menekankan aspek “seharusnya” atau *das sollen*, dengan menyertakan beberapa peraturan tentang apa yang harus dilakukan. Norma-norma adalah produk dan aksi manusia yang deliberatif. aturan-aturan yang bersifat umum menjadi pedoman bagi individu bertingkah laku dalam bermasyarakat, baik dalam hubungan dengan sesama individu maupun dalam hubungannya dengan masyarakat. Aturan-aturan itu menjadi batasan bagi masyarakat dalam membebani atau melakukan tindakan terhadap individu. Adanya aturan itu dan pelaksanaan aturan tersebut menimbulkan kepastian hukum.³⁴

Sedangkan tujuan hukum yang mendekati realistik adalah kepastian hukum dan kemanfaatan hukum. Kaum Positivisme lebih menekankan pada kepastian hukum, sedangkan Kaum Fungsionalis Mengutamakan kemanfaatan hukum, dan sekiranya dapat dikemukakan bahwa “*summum ius, summa injuria, summa lex, summa crux*” yang artinya adalah hukum yang keras dapat melukai, kecuali keadilan yang dapat menolongnya, dengan demikian kendatipun keadilan bukan merupakan tujuan hukum satusatunya akantetapi tujuan hukum yang paling substantif adalah keadilan.³⁵

Gustav Radbruch menyatakan perlu digunakan asas prioritas dari tiga nilai dasar yang menjadi tujuan hukum. Hal ini disebabkan karena dalam realitasnya, keadilan hukum sering berbenturan dengan kemanfaatan dan kepastian hukum dan begitupun sebaliknya. Diantara tiga nilai dasar tujuan hukum tersebut, pada saat terjadi benturan, maka mesti ada yang dikorbankan. Untuk itu, asas prioritas yang digunakan oleh Gustav Radbruch harus dilaksanakan dengan urutan sebagai berikut: 1. Keadilan Hukum; 2. Kemanfaatan Hukum; dan 3. Kepastian Hukum.³⁶

³³ Arrasjid, *Dasar-Dasar Ilmu Hukum*, h. 21.

³⁴ Peter Mahmud Marzuki, *Pengantar Ilmu Hukum* (Jakarta: Prenada Media, 2021), h. 158.

³⁵ Dominikus Rato, *Filsafat Hukum Mencari: Memahami Dan Memahami Hukum* (Yogyakarta: Laksbang Pressindo, 2010),h. 59.

³⁶ Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Islam* (Yogyakarta: UGM Press, 2018),h. 123.

Ketiga teori ini akan dibahas satu persatu supaya dapat dipahami bagaimana maqashid dalam suatu aturan hukum yang diberlakukan.

1. Pengertian Kepastian Hukum

Hukum baik tertulis maupun tidak tertulis berisi aturan-aturan yang bersifat umum yang menjadi pedoman bagi individu bertingkah laku dalam masyarakat dan menjadi batasan bagi masyarakat dalam membebani atau melakukan tindakan terhadap individu.

Kepastian hukum juga diatur dalam Islam, hal tersebut bertujuan agar segala hajat hidup manusia dapat berjalan dengan semestinya, tentunya dengan berpedoman dengan Al-Qur'an dan Hadist.

Dalam Al-Qur'an Surat Al-Israa' ayat 15, Allah s.w.t. berfirman:

مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

Artinya: “Barangsiapa yang berbuat sesuai dengan hidayah (Allah), Maka Sesungguhnya dia berbuat itu untuk (keselamatan) dirinya sendiri; dan Barangsiapa yang sesat Maka Sesungguhnya dia tersesat bagi (kerugian) dirinya sendiri. dan seorang yang berdosa tidak dapat memikul dosa orang lain, dan Kami tidak akan meng-‘azab sebelum Kami mengutus seorang Rasul”. (QS. Al-Isra’/17: 15).

Abuya Hamka³⁷ menjekaskan tafsir ayat ini bahwa ajaran al-Quran menuju jalan lurus sebagai tersebut di ayat 9 tadi, adalah untuk kita tempuh sendiri. Jika bertemu kesulitan, namun ayah atau guru kita tidaklah dapat membeintu meringankan beban kita. Malahan Rasulullah s.a.w. pernah memperingatkan kepada Fatimah anak kandung yang dicintainya, agar berusaha sendiri menebus dirinya dari bahaya neraka. Dan jalan untuk keselamatan diri kita itu telah ditunjukkan Tuhan.

Inilah satu pendirian Islam yang amat berbeda dengan ajaran agama lain, yang mengajarkan bahwa sesama makhluk dapat menjadi perantara di antara makhluk dengan Khalik (Allah). Sehingga ada agama, sebagai yang terkenal di dalam ajaran agama Katholik, yang mengajarkan bahwasanya pendeta dapat menjadi orang perantara memintakan ampun dosa kepada Tuhan. Dan bolehlah

³⁷ Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar, Jilid 6* (Depok, Jawa Barat: Gema Insani, 2015), h.4024.

orang yang merasa berdosa itu mengakui rahasia dirinya. Nanti pendeta itu akan "berkenan" memberinya ampun, sebab dia, pendeta, telah diangkat oleh Allah menjadi wakilnya di muka bumi ini, dan anak kunci kerajaan syurga telah diserahkan Tuhan kepadanya.

Bahwasanya setiap manusia dapat langsung memohon ampun sendiri dosanya kepada Tuhan Allah. Dan tidaklah seorang jua pun makhluk yang berhak memberi ampun dosa orang. Bahkan yang mengatakan berhak memberi ampun itu pun ternyata tidak juga suci dari dosa.

Artinya tidaklah Tuhan Allah bersewenang-wenang saja memasukkan hambaNya ke neraka lantaran suatu kesalahan. Tetapi sejak beribu-ribu tahun yang lalu telah diutusNya Rasul-rasul menyampaikan seruan kebenaran. Dan paling akhir diutusNya Muhammad s.a.w.; diberinya pedoman, yaitu al-Quran. Meskipun Muhammad s.a.w. telah wafat, namun al-Quran tetap tinggal. Catatan sunnah Muhammad pun tetap terpelihara. Sebab Nabi Muhammad bukanlah semata-mata mengatakan begini yang baik, bahkan memimpinkan pula dengan perbuatan beliau sendiri, s.a.w. apa yang baik itu.

Selanjutnya di surat Al-Maidah ayat 95 terdapat ketegasan Ilahi yang menyatakan Allah mengampuni kesalahan yang sudah berlalu, yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بِالِغَيْرِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan, ketika kamu sedang ihram. Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, Maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu sebagai had-yad yang dibawa sampai ke Ka’bah atau (dendanya) membayar kaffarat dengan memberi Makan orang-orang miskin atau berpuasa seimbang dengan makanan yang dikeluarkan itu, supaya Dia merasakan akibat buruk dari perbuatannya. Allah telah memaafkan apa yang telah lalu. dan Barangsiapa yang kembali mengerjakannya, niscaya Allah akan menyiksanya. Allah Maha Kuasa lagi mempunyai (kekuasaan untuk) menyiksa”. (QS. Al-Maidah/5: 95).

Dalam pembentukan aturan hukum, terbangun asas yang utama agar tercipta suatu kejelasan terhadap peraturan hukum, asas tersebut ialah kepastian hukum. Gagasan mengenai asas kepastian hukum ini awalnya diperkenalkan oleh Gustav Radbruch dalam bukunya yang berjudul “*einführung in die rechtswissenschaften*”. Radbruch menuliskan bahwa di dalam hukum terdapat 3 (tiga) nilai dasar, yakni: 3 (1) Keadilan (*Gerechtigkeit*); (2) Kemanfaatan (*Zweckmassigkeit*); dan (3) Kepastian Hukum (*Rechtssicherheit*).³⁸

Keberadaan asas kepastian hukum merupakan sebuah bentuk perlindungan bagi yustisiabel (pencari keadilan) terhadap tindakan sewenang-wenang, yang berarti bahwa seseorang akan dan dapat memperoleh sesuatu yang diharapkan dalam keadaan tertentu.³⁹ Pernyataan tersebut sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Van Apeldoorn bahwa kepastian hukum memiliki dua segi, yaitu dapat ditentukannya hukum dalam hal yang konkret dan keamanan hukum. Hal memiliki arti bahwa pihak yang mencari keadilan ingin mengetahui apa yang menjadi hukum dalam suatu hal tertentu sebelum ia memulai perkara dan perlindungan bagi para pencari keadilan.

Dari pandangan tersebut maka dapat dipahami bahwa tanpa adanya kepastian hukum orang tidak tahu apa yang harus diperbuatnya dan akhirnya timbulah ketidakpastian (uncertainty) yang pada akhirnya akan menimbulkan kekerasan (chaos) akibat ketidaktegasan sistem hukum. Sehingga dengan demikian kepastian hukum menunjuk kepada pemberlakuan hukum yang jelas, tetap dan konsisten.

Meskipun dikatakan bahwa asas hukum merupakan jantung dari peraturan hukum, akan tetapi tidak dapat disamakan antara asas hukum dan norma hukum dalam bentuk hukum positif. Asas hukum hanya bersifat mengatur dan menjelaskan (eksplanasi), dimana tujuannya hanya memberi ikhtisar dan tidak normatif.⁴⁰ Oleh karena itu asas hukum tidak termasuk hukum

³⁸ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2012), h.19.

³⁹ Sudikno Mertokusumo and A Pitlo, *Bab-Bab Tentang Penemuan Hukum, Cet. II* (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2013), h.3.

⁴⁰ Shidarta, *Karakteristik Penalaran Hukum Dalam Konteks Keindonesiaan* (Bandung: Alumni, 2006), h. 204.

positif dan tentu tidak dapat diterapkan secara langsung untuk menyelesaikan sengketa hukum. Dalam hal ini, Van Eikema Hommes secara tegas mengatakan asas hukum tidak boleh dianggap sebagai norma-norma hukum yang konkrit, tetapi dipandang sebagai dasar-dasar umum atau petunjuk-petunjuk bagi hukum yang berlaku.⁴¹

Berdasarkan penjelasan tersebut bahwa asas kepastian yaitu tidak ada satu perbuatan pun dapat dihukum, kecuali atas kekuatan ketentuan peraturan perundang-undangan yang ada dan berlaku untuk perbuatan itu.⁴²

Asas kepastian hukum adalah yang menyatakan bahwa tidak ada satu perbuatan yang dapat dihukum kecuali atas kekuatan perundang-undangan yang ada sebelum perbuatan itu dilakukan, di samping menyuratkan asas kepastian hukum juga asas hukum tidak boleh berlaku surut (non-retroaktif).

Menurut Masriani, “hukum adalah himpunan petunjuk hidup yang mengatur tata tertib dalam suatu masyarakat dan seharusnya ditaati oleh anggota masyarakat yang bersangkutan, oleh karena pelanggaran terhadap petunjuk hidup itu dapat menimbulkan tindakan dari pemerintah masyarakat itu”.⁴³ Selanjutnya dikutip pendapatnya Immanuel Kant yang mengartikan hukum sebagai “keseluruhan syarat-syarat yang dengan ini kehendak bebas dari orang yang satu dapat menyesuaikan diri dengan kehendak bebas dari orang lain, menuruti peraturan hukum tentang kemerdekaan”.⁴⁴

Menurut Utrecht, kepastian hukum mengandung dua pengertian, yaitu pertama, adanya aturan yang bersifat umum membuat individu mengetahui perbuatan apa yang boleh atau tidak boleh dilakukan, dan kedua, berupa keamanan hukum bagi individu dari kesewenangan pemerintah karena dengan adanya aturan yang bersifat umum itu individu dapat mengetahui apa

⁴¹ Oeripan Notohamidjojo, *Soal-Soal Pokok Filsafat Hukum* (Salatiga: Griya Media, 2011), h. 49.

⁴² Anwar Harjono, *Hukum Islam: Keluasan Dan Keadilannya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 155.

⁴³ Tofik Chandra dan Tofik Yanuar, *Pengantar Hukum Indonesia* (DKI Jakarta: PT. Sangir Multi Usaha, 2022), h. 6.

⁴⁴ Yanuar, 6.

saja yang boleh dibebankan atau dilakukan oleh Negara terhadap individu.⁴⁵

Ajaran kepastian hukum ini berasal dari ajaran Yuridis-Dogmatik yang didasarkan pada aliran pemikiran positivistic di dunia hukum, yang cenderung melihat hukum sebagai sesuatu yang otonom, yang mandiri, karena bagi penganut pemikiran ini, hukum tak lain hanya kumpulan aturan. Bagi penganut aliran ini, tujuan hukum tidak lain dari sekedar menjamin terwujudnya kepastian hukum. Kepastian hukum itu diwujudkan oleh hukum dengan sifatnya yang hanya membuat suatu aturan hukum yang bersifat umum. Sifat umum dari aturan-aturan hukum membuktikan bahwa hukum tidak bertujuan untuk mewujudkan keadilan atau kemanfaatan, melainkan semata-mata untuk kepastian hukum.

Dari pendapat para sarjana yang dikutip tersebut dapat disimak bahwa hukum pada hakikatnya merupakan aturan atau norma yang mengatur tingkah laku masyarakat dalam pergaulan hidup yang disertai sanksi hukum atas pelanggaran norma bersangkutan.

Tujuan hukum, menurut Apeldoorn adalah mengatur pergaulan hidup secara damai". Dalam hubungan dengan tujuan hukum, maka terdapat beberapa teori yang dikembangkan, yaitu:

1. Teori Etis, berpendapat bahwa tujuan hukum semata-mata untuk mewujudkan keadilan. Mengenai keadilan, Aristoteles mengajarkan dua macam keadilan, yaitu keadilan distributif dan keadilan komutatif. Keadilan distributif ialah keadilan yang memberikan kepada tiap orang jatah menurut jasanya. Keadilan komutatif adalah keadilan yang memberikan jatah kepada setiap orang sama banyaknya tanpa harus mengingat jasa-jasa peseorangan.
2. Utilitas, menurut Bentham bahwa hukum bertujuan untuk mewujudkan apa yang berfaedah atau yang sesuai dengan daya guna (efektif). Adagiumnya yang terkenal adalah *The greatest happiness for the greatest number* artinya, kebahagiaan yang terbesar untuk jumlah yang terbanyak. Ajaran Bentham disebut juga sebagai *eudaemonisme* atau *utilitarisme*.

⁴⁵ H Syahrani Riduan, *Rangkuman Intisari Ilmu Hukum* (Bandung: Citra aditya Bakti, 2004),h. 23.

3. Teori Pengayoman yang mengemukakan tujuan hukum adalah untuk mengayomi manusia, baik secara aktif maupun secara pasif. Secara aktif dimaksudkan sebagai upaya untuk menciptakan suatu kondisi kemasyarakatan yang manusiawi dalam proses yang berlangsung secara wajar. “Sedangkan yang dimaksud secara pasif adalah mengupayakan pencegahan atas tindakan yang sewenang-wenang dan penyalahgunaan hak”.⁴⁶

Usaha untuk mewujudkan pengayoman tersebut termasuk di dalamnya adalah:

- a) Mewujudkan ketertiban dan keteraturan;
- b) Mewujudkan kedamaian sejati;
- c) Mewujudkan keadilan;
- d) Mewujudkan kesejahteraan dan keadilan sosial.

Dengan adanya aturan yang dirancang dan pelaksanaan aturan tersebut menimbulkan kepastian hukum bagi objek hukum. Jadi dapat disimpulkan bahwa kepastian hukum secara normatif adalah ketika suatu peraturan dibuat dan diundangkan secara pasti karena mengatur secara jelas dan logis, sehingga tidak menimbulkan keragu-raguan (multi-tafsir), logis dan mempunyai daya prediktabilitas. Oleh karena itu kepastian hukum merupakan keadaan dimana perilaku manusia, baik individu, kelompok, maupun organisasi, terikat dan berada dalam koridor yang sudah digariskan oleh aturan hukum.

Asas kepastian hukum diperlukan dalam terciptanya peraturan perundang-undangan karena kepastian hukum merupakan prinsip utama dari berbagai macam prinsip-prinsip supremasi hukum yang menurut M. Kordela (2008) “*The legal certainty as the superior principle of the system of formal principles of the rule of law justifies the legal validity of a defined group of values*”.⁴⁷ Kemudian kepastian

⁴⁶ Dudu Duswara Machmudin, *Pengantar Ilmu Hukum: Sebuah Sketsa, Cet. 3* (Bandung: PT. Refika Aditama, 2010),h. 24.

⁴⁷ Samudra Putra Indratanto and Kristoforus Laga Kleden Nurainun, “Asas Kepastian Hukum Dalam Implementasi Putusan Mahkamah Konstitusi Berbentuk Peraturan Lembaga Negara Dan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang,” *Jurnal Ilmu Hukum* 16 No. 1 (2020): 88–100.

hukum menurut Maxeiner mempunyai dua fungsi yaitu menuntun masyarakat patuh pada hukum.

Kepastian adalah perihal (keadaan) yang pasti, ketentuan atau ketetapan. Hukum secara hakiki harus pasti dan adil. Pasti sebagai pedoman kelakuan dan adil karena pedoman kelakuan itu harus menunjang suatu tatanan yang dinilai wajar. Hanya karena bersifat adil dan dilaksanakan dengan pasti hukum dapat menjalankan fungsinya. Kepastian hukum merupakan pertanyaan yang hanya bisa dijawab secara normatif, bukan sosiologi.⁴⁸

Menurut Kelsen, hukum adalah sebuah sistem norma. Norma adalah pernyataan yang menekankan aspek “seharusnya” atau *das sollen*, dengan menyertakan beberapa peraturan tentang apa yang harus dilakukan. Norma-norma adalah produk dan aksi manusia yang *deliberatif*. Undang-Undang yang berisi aturan-aturan yang bersifat umum menjadi pedoman bagi individu bertingkah laku dalam bermasyarakat, baik dalam hubungan dengan sesama individu maupun dalam hubungannya dengan masyarakat. Aturan-aturan itu menjadi batasan bagi masyarakat dalam membebani atau melakukan tindakan terhadap individu. Adanya aturan itu dan pelaksanaan aturan tersebut menimbulkan kepastian hukum.⁴⁹

Kepastian hukum secara normatif adalah ketika suatu peraturan dibuat dan diundangkan secara pasti karena mengatur secara jelas dan logis. Jelas dalam artian tidak menimbulkan keragu-raguan (multi tafsir) dan logis. Jelas dalam artian ia menjadi suatu sistem norma dengan norma lain sehingga tidak berbenturan atau menimbulkan konflik norma. Kepastian hukum menunjuk kepada pemberlakuan hukum yang jelas, tetap, konsisten dan konsekuen yang pelaksanaannya tidak dapat dipengaruhi oleh keadaan-keadaan yang sifatnya subjektif. Kepastian dan keadilan bukanlah sekedar tuntutan moral, melainkan secara factual mencirikan hukum. Suatu hukum yang tidak pasti dan tidak mau adil bukan sekedar hukum yang buruk.⁵⁰

⁴⁸ Rato, *Filsafat Hukum Mencari: Memahami Dan Memahami Hukum*, 59.

⁴⁹ Marzuki, *Pengantar Ilmu Hukum*, 158.

⁵⁰ S H CST Kansil, *Kamus Istilah Aneka Hukum* (Jakarta Timur: Pustaka Sinar Harapan, 2021), h.385.

Sedangkan menurut Utrecht, kepastian hukum mengandung dua pengertian, yaitu pertama, adanya aturan yang bersifat umum membuat individu mengetahui perbuatan apa yang boleh atau tidak boleh dilakukan, dan kedua, berupa keamanan hukum bagi individu dari kesewenangan pemerintah karena dengan adanya aturan yang bersifat umum itu individu dapat mengetahui apa saja yang boleh dibebankan atau dilakukan oleh Negara terhadap individu.⁵¹

Dogma kepastian hukum ini berasal dari ajaran Yuridis-Dogmatik yang didasarkan pada aliran pemikiran positivistic di dunia hukum, yang cenderung melihat hukum sebagai sesuatu yang otonom, yang mandiri, karena bagi penganut pemikiran ini, hukum tak lain hanya kumpulan aturan. Bagi penganut aliran ini, tujuan hukum tidak lain dari sekedar menjamin terwujudnya kepastian hukum. Kepastian hukum itu diwujudkan oleh hukum dengan sifatnya yang hanya membuat suatu aturan hukum yang bersifat umum. Sifat umum dari aturan-aturan hukum membuktikan bahwa hukum tidak bertujuan untuk mewujudkan keadilan atau kemanfaatan, melainkan semata-mata untuk kepastian.⁵²

Kepastian hukum merupakan jaminan mengenai hukum yang berisi keadilan. Norma-norma yang memajukan keadilan harus sungguh-sungguh berfungsi sebagai peraturan yang ditaati. Menurut Gustav Radbruch keadilan dan kepastian hukum merupakan bagian-bagian yang tetap dari hukum. Beliau berpendapat bahwa keadilan dan kepastian hukum harus diperhatikan, kepastian hukum harus dijaga demi keamanan dan ketertiban suatu negara. Akhirnya hukum positif harus selalu ditaati. Berdasarkan teori kepastian hukum dan nilai yang ingin dicapai yaitu nilai keadilan dan kebahagiaan.⁵³

Kepastian hukum menurut Jan Michiel Otto mendefinisikan sebagai kemungkinan bahwa dalam situasi tertentu:

- 1) Tersedia aturan-aturan yang jelas (jernih), konsisten dan mudah diperoleh, diterbitkan oleh dan diakui karena (kekuasaan) nagara.

⁵¹ Syahrani Riduan, *Rangkuman Intisari Ilmu Hukum*, h.23.

⁵² Achmad Ali, *Menguak Tabir Hukum Suatu Kajian Filosofis Dan Sosiologis* (Jakarta: Toko Gunung Agung, 2002), h.82-83.

⁵³ Ali, h.95.

- 2) Instansi-instansi penguasa (pemerintah) menerapkan aturan-aturan hukum tersebut secara konsisten dan juga tunduk dan taat kepadanya.
- 3) Warga secara prinsipil menyesuaikan perilaku mereka terhadap aturan-aturan tersebut.
- 4) Hakim-hakim (peradilan) yang mandiri dan tidak berpikir menerapkan aturan-aturan hukum tersebut secara konsisten sewaktu mereka menyelesaikan sengketa hukum.
- 5) Keputusan peradilan secara konkrit dilaksanakan.⁵⁴

Menurut Sudikno Mertokusumo, kepastian hukum merupakan sebuah jaminan bahwa hukum tersebut harus dijalankan dengan cara yang baik. Kepastian hukum menghendaki adanya upaya pengaturan hukum dalam perundang-undangan yang dibuat oleh pihak yang berwenang dan berwibawa, sehingga aturan-aturan itu memiliki aspek yuridis yang dapat menjamin adanya kepastian bahwa hukum berfungsi sebagai suatu peraturan yang harus ditaati.⁵⁵

Adanya kepastian hukum merupakan harapan bagi pencari keadilan terhadap tindakan sewenang-wenang dari aparat penegak hukum yang terkadang selalu arogansi dalam menjalankan tugasnya sebagai penegak hukum. Karena dengan adanya kepastian hukum masyarakat akan tahu kejelasan akan hak dan kewajiban menurut hukum. Tanpa ada kepastian hukum maka orang akan tidak tahu apa yang harus diperbuat, tidak mengetahui perbuatannya benar atau salah, dilarang atau tidak dilarang oleh hukum. Kepastian hukum ini dapat diwujudkan melalui panoramaan yang baik dan jelas dalam suatu undang-undang dan akan jelas pula penerapannya. Dengan kata lain kepastian hukum itu berarti tepat hukumnya, subjeknya dan objeknya serta ancaman hukumannya. Namun kepastian hukum mungkin sebaiknya tidak dianggap sebagai elemen yang mutlak ada setiap saat, tapi sarana yang digunakan sesuai dengan situasi dan kondisi dengan memperhatikan asas manfaat dan efisiensi.

⁵⁴ Raharjo Soeroso, *Pengantar Ilmu Hukum* (Jakarta: Sinar Grafika, 2002, h. 72).

⁵⁵ Zainal Asikin, *Pengantar Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2012), h.32.

Kepastian hukum menunjuk kepada pemberlakuan hukum yang jelas, tetap, konsisten dan konsekuen yang pelaksanaannya tidak dapat dipengaruhi oleh keadaan-keadaan yang sifatnya subjektif. Bahwa dalam hal penegakan hukum, setiap orang selalu mengharapkan dapat ditetapkannya hukum dalam hal terjadinya peristiwa kongkrit, dengan kata lain bahwa peristiwa tersebut tidak boleh menyimpang dan harus ditetapkan sesuai dengan hukum yang ada (berlaku), yang pada akhirnya nanti kepastian hukum dapat diwujudkan. Pentingnya kepastian hukum sesuai dengan yang terdapat pada pasal 28D ayat 1 Undang-Undang Dasar 1945 perubahan ketiga bahwa “setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan perlindungan dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama dihadapan hukum”.

Dalam paradigma positivisme definisi hukum harus melarang seluruh aturan yang mirip hukum, tetapi tidak bersifat perintah dari otoritas yang berdaulat. Kepastian hukum harus selalu di junjung apapun akibatnya dan tidak ada alasan untuk tidak menjunjung hal tersebut, karena dalam paradigmanya hukum positif adalah satu-satunya hukum. Dari sini nampak bahwa bagi kaum positivistik adalah kepastian hukum yang dijamin oleh penguasa. Kepastian hukum yang dimaksud adalah hukum yang resmi diperundangkan dan dilaksanakan dengan pasti oleh Negara. Kepastian hukum berarti bahwa setiap orang dapat menuntut agar hukum dilaksanakan dan tuntutan itu harus dipenuhi. Namun demikian, pada paradigma positivistik bahwa sistem hukum tidak diadakan untuk memberikan keadilan bagi masyarakat, melainkan hanya sekedar melindungi kemerdekaan individu. Kemerdekaan individu tersebut senjata utamanya adalah kepastian hukum.

Paradigma positivistik berpandangan, demi kepastian hukum maka keadilan dan kemanfaatan boleh dikorbankan. Pandangan positivistik yang telah mereduksi hukum sehingga telah menjadi sesuatu yang sederhana, linear, mekanistik dan deterministik maka apabila dilihat lagi hukum tidak lagi sebagai pranata manusia melainkan hanya sekedar media profesi. Namun karena sifatnya yang deterministik, maka aliran ini memberikan suatu jaminan kepastian hukum yang sangat tinggi. Hal ini maksudnya masyarakat dapat hidup dengan suatu

acuan yang jelas dan ketaatan hukum demi ketertiban bermasyarakat yang merupakan suatu keharusan. Karena tanpa kepastian hukum, setiap orang tidak akan mengetahui apa yang harus diperbuat yang pada akhirnya akan menimbulkan keresahan.

Menurut Friedrich Julius Stahl⁵⁶, seorang pelopor hukum Eropa Kontinental, ciri sebuah Negara hukum antara lain adalah adanya perlindungan terhadap hak asasi manusia, adanya pemisahan atau pembagian kekuasaan, pemerintah berdasarkan peraturan perundangundangan (*wetmatigheid van bestuur*) serta peradilan administrasi dalam perselisihan. Konsep Negara hukum disamping mencakup perihal kesejahteraan sosial (*welfare state*), kini juga bergerak kearah dimuatnya ketentuan perlindungan hak asasi manusia dalam konstitusi tertulis satu negara.

Berdasarkan hal tersebut Negara disamping bertugas untuk mensejahterakan masyarakat dan memberikan keadilan sosial maka Negara juga harus memberikan perlindungan terhadap hak asasi manusia yang saat ini diatur dalam pasal 28 I ayat (5) Undang-Undang Dasar 1945 dikenal dengan Prinsip Negara Hukum yang Demokratis.

Mochtar Kusumaatmadja menyatakan bahwa untuk mencapai ketertiban diusahakan adanya kepastian hukum dalam pergaulan manusia di masyarakat, karena tidak mungkin manusia dapat mengembangkan bakat dan kemampuan yang diberikan Tuhan kepadanya secara optimal tanpa adanya kepastian hukum dan ketertiban.⁵⁷

Menurut Satjipto Rahardjo, untuk mendirikan Negara hukum memerlukan suatu proses yang panjang, tidak hanya peraturan-peraturan hukum saja yang harus ditata kelola dengan baik, namun dibutuhkan sebuah kelembagaan yang kuat dan kokoh dengan kewenangan-kewenangan yang luar biasa dan independen, bebas dari intimidasi atau campur tangan eksekutif dan legeslatif, yang dilaksanakan oleh sumber daya manusia yang bermoral baik dan bermoral teruji

⁵⁶ Moh Mahfud M.D, *Demokrasi Dan Konstitusi Di Indonesia* (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), h. 27.

⁵⁷ Mochtar Kusumaatmadja, *Pengantar Ilmu Hukum: Suatu Pengenalan Pertama Ruang Lingkup Berlakunya Ilmu Hukum Buku I* (Bandung: Alumni, 2000), h. 3.

sehingga tidak mudah terjatuh diluarskema yang diperuntukkan baginya demi terwujudnya suatu kepastian hukum yang syarat akan keadilan.⁵⁸ Hukum bukan hanya urusan (*a business of rules*), tetapi juga perilaku (*matter of behavior*).

Setelah Indonesia merdeka, walaupun aturan peralihan menyatakan bahwa hukum yang lama masih berlaku selama jiwanya tidak bertentangan dengan UUD 1945, seluruh peraturan pemerintahan Belanda yang berdasarkan teori *receptie* tidak berlaku lagi karena jiwanya bertentangan dengan UUD 1945. Teori *receptie* harus exit karena bertentangan dengan Alqur'an dan sunnah Rasul.⁵⁹

Hazairin menyebut teori *receptie* sebagai teori Iblis. Berdasarkan pendapatnya ini, Hazairin mengembangkan teori yang disebutnya sebagai teori *receptie* exit. Pokok-pokok pikiran Hazairin tersebut adalah:⁶⁰

1. Teori *receptie* telah patah, tidak berlaku dan exit dari tata negara Indonesia sejak tahun 1945 dengan merdekanya bangsa Indonesia dan mulai berlakunya UUD 1945.
2. Sesuai dengan UUD 1945 pasal 29 ayat 1 maka negara Republik Indonesia berkewajiban, membentuk hukum nasional Indonesia yang bahannya hukum Agama. Negara mempunyai kewajiban kenegaraan untuk itu.
3. Hukum agama yang masuk dan menjadi hukum nasional Indonesia bukan hukum Islam saja, melainkan juga hukum agama lain untuk pemeluk agama lain. Hukum agama di bidang hukum perdata diserap dan hukum pidana diserap menjadi hukum nasional Indonesia. Itulah hukum baru Indonesia dengan dasar Pancasila.

Selain Hazairin, seorang tokoh yang juga menentang teori *receptie* adalah Sayuti Thalib yang menulis buku *Receptie a Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam*. Teori ini mengandung sebuah pemikiran bahwa, hukum adat baru berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam. Melalui teori ini

⁵⁸ Satjipto Rahardjo, *Membedah Hukum Progresif* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006), h. 17.

⁵⁹ H. Ichtijanto, *Perkembangan Teori Berlakunya Hukum Islam Di Indonesia Dalam Hukum Islam Di Indonesia: Perkembangan Dan Pembentukan* (Bandung: Rosdakarya, 1991), h. 128.

⁶⁰ Amiur Nuruddin and Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam Dari Fikih, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Sampai Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Kencana, 2019), 17.

jiwa pembukaan dan UUD 1945 telah mengalahkan pasal 134 ayat 2 Indische Staatsregling itu.⁶¹

Menurut Ismail Sunny setelah Indonesia merdeka dan UUD 1945 berlaku sebagai dasar negara kendati tanpa memuat ketujuh kata dari Piagam Jakarta maka teori *receptie* dinyatakan tidak berlaku lagi dan kehilangan dasar hukumnya. Selanjutnya hukum Islam berlaku bagi bangsa Indonesia yang beragama Islam sesuai dengan pasal 29 UUD 1945. Era ini disebut Sunny sebagai *Periode Penerimaan Hukum Islam sebagai sumber Persuasif (Persuasive source)*.⁶²

Selanjutnya dengan ditematkannya Piagam Jakarta dalam Dekrit Presiden RI tanggal 5 Juli 1959, maka era ini dapat dikatakan era penerimaan hukum Islam sebagai sumber otoritatif (*authoritative source*). Sehingga sering kali disebut bahwa Piagam Jakarta menjiwai Undang-Undang Dasar 1945 dan merupakan suatu rangkaian kesatuan dalam konstitusi tersebut.

Kata menjiwai bisa bermakna negatif dalam arti tidak boleh dibuat perundang-undangan dalam negara RI yang bertentangan dengan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Secara positif maknanya adalah pemeluk-pemeluk yang beragama Islam diwajibkan menjalankan syari'at Islam. Untuk itu diperlukan undang-undang yang akan memberlakukan hukum Islam dalam hukum nasional. Dengan demikian, qanun Aceh tentang hukum jinayat telah mengisi kekosongan hukum nasional sekalipun diperuntukkan secara khusus bagi warga negara Indonesia yang beragama Islam dan bagi warga negara Indonesia non muslim boleh memilih aturan hukum, antara qanun Aceh atau hukum positif yang berlaku di wilayah Aceh.

Menurut Sudikno, "Asas hukum merupakan ratio legis-nya peraturan hukum. Asas hukum (*rechtsbeginsel*) adalah pikiran dasar yang umum sifatnya atau merupakan latar belakang dari peraturan yang konkret (hukum positif) dan dapat ditemukan dengan mencari sifat-sifat umum dalam peraturan konkret".⁶³

⁶¹ Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Adat Dengan Hukum Islam, Cet. Keempat* (Jakarta: Bina Aksara, 1985), 37–40.

⁶² Hasan Bisri, *Hukum Islam Dalam Tatanan Masyarakat Indonesia* (Jakarta: Logos, 1998), h. 96.

⁶³ Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum: Suatu Pengantar* (Yogyakarta: UGM Press, 2019), h. 32.

Menurut Roeslan Saleh, “asas hukum merupakan pikiran-pikiran dasar sebagai aturan yang bersifat umum menjadi fondamen sistem hukum”.⁶⁴ Menurut Bellefroid, “asas hukum adalah norma dasar yang dijabarkan dari hukum positif dan yang oleh ilmu hukum tidak dianggap berasal dari aturan-aturan yang lebih umum, jadi asas hukum merupakan pengendapan hukum positif di dalam masyarakat”.⁶⁵

Menurut Paul Scholten, “asas hukum adalah kecenderungan-kecenderungan yang disyaratkan oleh pandangan kesusilaan kita pada hukum, merupakan sifat-sifat umum dengan segala keterbatasannya sebagai pembawaan yang umum itu, tetapi yang tidak boleh tidak harus ada”.⁶⁶

Berdasarkan beberapa pendapat tersebut, terhadap pengertian asas hukum, dapat disimpulkan bahwa asas hukum itu mengandung ciri-ciri sebagai berikut:

1. Asas hukum merupakan pikiran dasar atau norma dasar.
2. Asas hukum itu bukan peraturan hukum kongkrit melainkan latar belakang dari peraturan hukum kongkrit.
3. Asas hukum itu mengandung penilaian kesusilaan, jadi mempunyai dimensi etis.
4. Asas hukum itu dapat ditemukan pada peraturan perundang-undangan dan putusan hakim.⁶⁷

Ada tiga ide dasar hukum atau tiga tujuan hukum adalah keadilan, kemanfaatan dan kepastian hukum. Keadilan merupakan hal yang utama dari ketiga hal itu tetapi tidak berarti dua unsur yang lain dapat dengan serta merta diabaikan. Hukum yang baik adalah hukum yang mampu mensinergikan ketiga unsur tersebut demi kesejahteraan dan kemakmuran masyarakat. Menurut

⁶⁴ Dimiyati Khudzaifah, *Teorisi Hukum Studi Tentang Perkembangan Pemikiran Hukum Di Indonesia 1945-1990* (Jakarta: Genta Publishing, 2010), 194.

⁶⁵ Mertokusumo and Pitlo, *Bab-Bab Tentang Penemuan Hukum, Cet. II*, h. 5.

⁶⁶ Mertokusumo and Pitlo, h. 5.

⁶⁷ Siti Ismijati Jenie, “Itikad Baik, Perkembangan Dari Asas Hukum Khusus Menjadi Asas Hukum Umum Di Indonesia,” *Pidato Pengukuhan Guru Besar. Fakultas Hukum UGM* (Yogyakarta, 2007), h. 2–3.

Radbruch, “kepastian hukum dimaknai dengan kondisi di mana hukum dapat berfungsi sebagai peraturan yang harus ditaati”.⁶⁸

Hukum bertugas menciptakan kepastian hukum karena bertujuan untuk menciptakan ketertiban dalam masyarakat. Kepastian hukum merupakan ciri yang tidak dapat dipisahkan dari hukum terutama untuk norma hukum tertulis yang diberlakukan untuk masyarakat dalam suatu wilayah hukum.

Menurut Fence M. Wantu, “hukum tanpa nilai kepastian hukum akan kehilangan makna karena tidak lagi dapat dijadikan pedoman perilaku bagi semua orang”.⁶⁹ Kepastian hukum diartikan sebagai kejelasan norma sehingga dapat dijadikan pedoman bagi masyarakat yang dikenakan peraturan ini.⁷⁰ Pengertian kepastian tersebut dapat dimaknai bahwa ada kejelasan dan ketegasan terhadap berlakunya hukum di dalam masyarakat. Hal agar tidak menimbulkan banyak salah tafsir.

Menurut Van Apeldoorn, “kepastian hukum dapat juga berarti hal yang dapat ditentukan oleh hukum dalam hal-hal yang konkret”.⁷¹ Kepastian hukum adalah jaminan bahwa hukum dijalankan, bahwa yang berhak menurut hukum dapat memperoleh haknya dan bahwa putusan dapat dilaksanakan. Kepastian hukum merupakan perlindungan yustisiabile terhadap tindakan sewenang-wenang yang berarti bahwa seseorang akan dapat memperoleh sesuatu yang diharapkan dalam keadaan tertentu.

Secara gramatikal kepastian berasal dari kata pasti yang artinya sudah tetap, mesti dan tentu. Dalam kamus Besar Bahasa Indonesia, pengertian kepastian yaitu perihal (keadaan) pasti (sudah tetap), ketentuan, ketetapan sedangkan pengertian hukum adalah perangkat hukum suatu negara yang mampu menjamin hak dan kewajiban setiap warga negara, jadi kepastian hukum adalah ketentuan atau ketetapan yang dibuat oleh perangkat hukum suatu negara yang

⁶⁸ Theo Huijbers OSC, *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah, Cet. Ke-15* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), h. 162.

⁶⁹ Fence M Wantu, *Kepastian Hukum, Keadilan Dan Kemanfaatan* (Yogyakarta: Universitas Gajah Mada, 2011), h. 388.

⁷⁰ Tata Wijayanta, *Asas Kepastian Hukum* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014), h. 219.

⁷¹ L van Apeldoorn and L J Van, *Pengantar Ilmu Hukum, Terjemahan Oetarid Sadino* (Jakarta: Pradnya Paramita, 2009), 24–25.

mampu memberikan jaminan atas hak dan kewajiban setiap warga negara.⁷² Kepastian hukum menunjuk kepada pemberlakuan hukum yang jelas, tetap dan konsisten dimana pelaksanaannya tidak dapat dipengaruhi oleh keadaan-keadaan yang sifatnya subjektif.⁷³ Mengutip pendapat Lawrence M. Wriedman, seorang Guru Besar di Stanford University, berpendapat bahwa untuk mewujudkan “kepastian hukum” paling tidak haruslah didukung oleh unsur-unsur sebagai berikut, yaitu: substansi hukum, aparat hukum, dan budaya hukum.

Sudikno Mertokusumo menyatakan bahwa kepastian hukum merupakan salah satu syarat yang harus dipenuhi dalam penegakan hukum, yaitu merupakan yustisiabel terhadap tindakan sewenang-wenang, yang berarti bahwa seseorang akan dapat memperoleh sesuatu yang diharapkan dalam keadaan tertentu.

Menurut Maria S.W. Sumardjono bahwa tentang konsep kepastian hukum yaitu bahwa “secara normatif, kepastian hukum itu memerlukan tersediannya perangkat peraturan perundang-undangan yang secara operasional maupun mendukung pelaksanaannya. Secara empiris, keberadaan peraturan perundang-undangan itu perlu dilaksanakan secara konsisten dan konsekuen oleh sumber daya manusia pendukungnya”.⁷⁴

Suatu peraturan dibuat dan diundangkan secara pasti karena mengatur secara jelas dan logis. Jelas dalam artian tidak menimbulkan keragu-raguan (multitafsir) dan logis sehingga menjadi suatu sistem norma dengan norma lain yang tidak berbenturan atau menimbulkan konflik norma. Konflik norma yang ditimbulkan dari ketidakpastian aturan dapat berbentuk kontentasi norma, reduksi norma atau distorsi norma.

Kepastian hukum yang sesungguhnya adalah bila peraturan perundang-undangan dapat dijalankan sesuai dengan prinsip dan norma hukum. Menurut Bisdan sigalingging: ”antara kepastian substansi hukum dan kepastian penegakan hukum seharusnya harus sejalan, tidak boleh hanya kepastian hukum bergantung pada law in the books tetapi kepastian hukum yang sesungguhnya adalah bila

⁷² Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, h. 735.

⁷³ Raimond Flora Lamandasa, *Penegakkan Hukum* (Jakarta: Penerbit Arcan, 2016),h. 12.

⁷⁴ Maria S W Sumardjono, *Reorientasi Kebijakan Pertanahan* (Jakarta: Jakarta: Penerbit Kompas, 2006),h. 11.

kepastian dalam law in the books tersebut dapat dijalankan sebagaimana mestinya sesuai dengan prinsip-prinsip dan norma-norma hukum dalam menegakkan keadilan hukum”. Hukum seharusnya memberikan kepastian hukum, karena apabila tidak memberikan kepastian hukum maka hukum akan kehilangan makna dan tidak lagi dijadikan sebagai pedoman, yang menurut Fence M. Wantu, “hukum tanpa nilai kepastian hukum akan kehilangan makna karena tidak lagi dapat dijadikan pedoman perilaku bagi semua orang”, dengan demikian kepastian hukum dalam suatu peraturan menjadi mutlak karena hukum berfungsi sebagai peraturan yang harus ditaati sebagaimana disampaikan Radbruch, yaitu kepastian hukum dimaknai dengan kondisi di mana hukum dapat berfungsi sebagai peraturan yang harus ditaati.

Dalam rangka usaha melakukan unifikasi dan kodifikasi sebagai jaminan untuk terdapatnya kepastian hukum didalam bidang hukum di Indonesia, maka penting kiranya diperhatikan mengenai bagaimana kedudukan dan peranan 'hukum adat' di dalam pelaksanaan' hukum pidana nasional', baik yang berlaku sekarang maupun pada masa yang akan datang.

Hukum adat merupakan hukum asli dalam suatu masyarakat tertentu, yang biasanya tidak tertulis, dimana pada masa dahulu dipergunakan sebagai pedoman bagi seluruh aspek kehidupan dalam masyarakat yang bersangkutan. Hal tersebut bukan berarti bahwa hukum adat selamanya adalah hukum yang tidak tertulis. Akan tetapi apabila dibandingkan dengan hukum adat yang tidak tertulis, maka hukum adat yang tidak tertulis jumlahnya sangat sedikit, sehingga tidak berpengaruh dan sering diabaikan.

Ketentuan mengenai berlakunya hukum pidana adat didalam undang-undang tersebut diatur melalui pasal 5 ayat (3) sub b, yang antara lain menyatakan: ... bahwa suatu perbuatan yang menurut hukum yang hidup harus dianggap perbuatan pidana, akan tetapi tiada bandingnya dalam Kitab Hukum Pidana Sipil, maka dianggap diancam dengan hukuman yang tidak lebih dari tiga bulan penjara dan atau denda lima ratus rupiah, yaitu sebagai hukuman pengganti bilamana hukuman adat yang dijatuhkan tidak diikuti oleh pihak terdakwa dan penggantian yang dimaksud dianggap sepadan oleh hakim dengan besar kesalahan

si terhukum; bahwa bilamana hukuman adat yang dijatuhkan itu menurut pikiran hakim melampaui padanya dengan hukuman kurungan atau denda yang dimaksud diatas, maka atas kesalahan terdakwa dapat dikenakan hukuman pengganti setinggi sepuluh tahun penjara, dengan pengertian bahwa hukuman adat yang menurut paham hakim tidak selaras lagi dengan zaman senantiasa mesti diganti seperti tersebut diatas, dan bahwa suatu perbuatan yang menurut hukum yang hidup harus dianggap perbuatan pidana dan yang ada bandingnya dalam Kitab Hukum Pidana Sipil, maka dianggap diancam dengan hukuman yang sama dengan hukuman bandingnya yang paling mirip kepada perbuatan pidana itu.

Dari ketentuan pasal 15 ayat (3) sub b tersebut, tampak tiga macam penghukuman bagi suatu perbuatan yang melanggar hukum pidana adat. Yang pertama yaitu apabila suatu perbuatan pidana tidak terdapat bandingnya atau padanannya didalam KUHP, pelanggaran adat itu diancam dengan hukuman penjara paling lama tiga bulan dan atau denda lima ratus ribu rupiah (besarnya uang denda disesuaikan dengan nilai berlakunya mata uang saat perbuatan pidana itu terjadi). Hukuman tersebut dimaksudkan sebagai pengganti apabila hukuman adat tidak dapat dilaksanakan, dan hukuman pengganti itu berdasarkan pertimbangan hakim dirasakan sesuai dengan beratnya kesalahan yang telah dilakukan oleh si terhukum.

Pada hakikatnya hukum adat memiliki peran dan fungsi yang sama seperti hukum positif. Hukum adat mampu menyelesaikan setiap permasalahan yang ada secara tuntas dengan sanksi-sanksi adatnya. Hukum adat mampu memfilter dan menjadi sarana dalam menghambat setiap tindakan pidana yang timbul dan yang akan timbul. Dalam tataran implementasi, hukum-adat dapat memberikan sanksi pidana yang mengutamakan tujuan tercapainya kebersamaan dan menjunjung tinggi asas kekeluargaan dari pada memegang teguh suatu ketentuan yang telah ditentukan oleh pemerintah dengan hukum positifnya yang cenderung mengabaikan kebersamaan dan asas kekeluargaan.

Dalam masyarakat Aceh yang lebih meresapi hukum adat sejak abad pertama hijriah telah membawa sistem nilai-nilai baru berupa akidah dan syariat. Ketika itu kondisi masyarakat Indonesia, termasuk masyarakat Aceh sebagai

bagian dari warga negara Indonesia telah tertata lengkap dengan sistem yang berlaku berupa peraturan-peraturan adat masyarakat dalam suatu wilayah, karena di Indonesia adanya wilayah otonomi.

Nilai-nilai Islam itu diresapi dengan penuh kedamaian atau tidak bertentangan dengan nilai-nilai akidah dan syariat Islam. Pertemuan kedua sistem nilai itu (adat dan Islam) berlaku dengan wajar, tanpa adanya konflik antara kedua sistem nilai tersebut.

Menurut S. Praja bahwa sekurang-kurangnya, ada lima teori berlakunya hukum Islam di Indonesia. Kelima teori itu ialah:

1. Teori Kredo atau Syahadat.
2. Teori Receptio In Complexu.
3. Teori Receptie.
4. Teori Receptie Exit.
5. Teori Receptie a Contrario.⁷⁵

Kelima teori ini dapat dijelaskan lebih lanjut untuk mendapatkan interval deskripsi dari terbentuknya hukum adat di Aceh, secara singkat yaitu:

1. Teori Kredo atau Syahadat

Teori *Kredo* atau *Syahadat*, yaitu teori yang mengharuskan pelaksanaan hukum Islam oleh mereka yang telah mengucapkan dua kalimat Syahadat sebagai konsekuensi logis dari pengucapan *Kredonya*. Teori *Kredo* atau syahadat ini sesungguhnya kelanjutan dari prinsip tauhid dalam filsafat hukum Islam. Prinsip tauhid menghendaki setiap orang yang menyatakan dirinya beriman kepada kemahaesaan Allah, maka ia harus tunduk kepada apa yang diperintahkan Allah. Teori *Kredo* ini sebagaimana yang dikutip Juhaya pendapat H.A.R. Gibb mengatakan bahwa orang Islam telah menerima Islam sebagai agamanya berarti telah menerima otoritas hukum Islam atas dirinya.⁷⁶ Hal ini berlandaskan kepada ayat Al-Qur'an surat An-Nur ayat 51 dan 52 berikut:

⁷⁵ Juhaya S Praja and Rachmat Djatnika, *Hukum Islam Di Indonesia Perkembangan Dan Pembentukan* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991),h. 52.

⁷⁶ Anshori, *Filsafat Hukum Islam*, h.132.

إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ . وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ

Artinya: Sesungguhnya jawaban orang-orang mukmin bila mereka dipanggil kepada Allah dan rasul-Nya agar rasul menghukum (mengadili) di antara mereka ialah ucapan, "Kami mendengar dan kami patuh." Dan mereka itulah orang-orang yang beruntung. Dan barang siapa yang taat kepada Allah dan rasul-Nya dan takut kepada Allah dan bertakwa kepada-Nya, maka mereka adalah orang-orang yang mendapat kemenangan. (QS. An-Nur: 51-52).

Abuya Hamka dalam tafsir Al-Azhar⁷⁷ menjelaskan bahwa pada ayat 51 dijelaskan perbedaan jiwa yang zhalim dengan jiwa orang yang beriman. Adapun orang yang beriman kepada Allah dan Rasul, apabila sekali saja datang kepadanya ajakan supaya segera dijalankan sepanjang hukum Allah dan Rasul, maka dengan sikap yang tegak dan tangkas mereka menjawab: "Kami dengar perintah itu dan kami patuhi."

Mereka telah dapat membangun keyakinan hidup, mereka telah ada pegangan, yaitu ALLAH. Tiada lain, tiada dua, tiada tiga. Dan Allah pula yang memerintahkan kepadanya supaya di dalam taat setiap kepada Ilahi itu hendaklah turuti perjalanan Utusan Tuhan dan turuti Wahyu Tuhan yang disampaikan oleh Rasul itu, dia pun bersedia berjalan melangkah di atas jejak Rasulullah, dengan tidak ada keraguan lagi.

Mereka telah menang menghadapi hawanafsu dan kehendak sendiri, mereka telah menang menghadapi segala halangan dan rintangan dalam melangkah menuju hanya satu, yaitu Ridha Allah. Sebab itu jiwa mereka tidak berpecah, tidak berlawanan di antara mulut dengan hati. Mereka telah mempunyai satu pandangan saja dan satu keuntungan saja, yaitu keuntungan rohani.

Di dalam ayat 52 dijelaskan bahwa taat-taat kepada Allah dan Rasul, takut serta takwa kepada Ilahi, itulah dia kejayaan sejati. Adalah suatu kejayaan yang sejati apabila seseorang tidak merasa diperintah lagi oleh yang lain, kecuali oleh Allah. Adalah suatu kejayaan yang tiada taranya apabila hartabenda dunia ini

⁷⁷ Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar, Jilid 7* (Depok, Jawa Barat: Gema Insani, 2015), h. 4959–60.

tidak lagi mengikat hati kita melainkan bulat menuju kepada Allah. Sebab itu dia tidak pernah merasa ragu melalui perjalanan hidup. Maka orang yang kosong daripada keyakinan hidup dan iman, miskinlah dia walaupun dia tidur bertilamkan emas berbantalkan perak. Dia menjadi penakut menghadapi tanggungjawab, sebab dia tidak mempunyai pengharapan. Kalau Islam hanya sebagai sambutan pusaka dari nenek-moyang, bukan atau belum datang dari lubuk hati, belumlah berarti hidup ini dan belumlah akan kita ketahui rahasia dan keuntungan jiwa yang didapat daripadanya.

Iman atau kepercayaan yang sejati adalah meninggalkan nilai jiwa sendiri, yang apabila dia telah meresap dalam sanubari, pastilah nyata bekasnya kepada sikap hidup dan pandangan hidup. Karena yang menggerakkan manusia bukanlah semata nalurinya (instink), tetapi akalnya. Dan akal itu bergerak dan aktif di bawah pengaruh anutan hidup. Islam adalah akidah kepercayaan. Kepercayaan menentukan gerak, bukan negatif. Iman seseorang dibayangkan oleh sikap hidupnya. Seorang yang beriman hanya mempunyai satu tujuan, yaitu Allah. Sebab itu tidaklah beda, sebab benda itu pecah sifatnya. Maka orang yang beriman, senantiasa sesuai di antara percakapannya dengan perbuatan yang dilakukannya.

Matanya jernih bersinar, sebab tidak dikaburkan oleh keraguan dan kedustaan. Peribadi seorang Mu'min tinggi, berwibawa, bersinar. Tidak ada takutnya hanyalah kepada Allah. Penilaiannya kepada laba dan rugi amat berbeda dengan penilaian orang yang diperhamba oleh hartabenda. Seorang Mu'min merasa rugilah hidupnya ini kalau dia tidak dapat menundukkan diri kepada hukum yang digariskan Tuhan. Apalah artinya harta benda, pangkat, kekayaan dan kebesaran, dan apalah artinya perhiasan dunia ini kalau sekiranya kita kehilangan harta nyawa yang paling mahal, yang tidak dapat dihargai dengan uang, yaitu pendirian hidup. Dengan hati terbuka dan bersyukur dia menerima hukum Tuhan dan hukum Rasul. Hawanafsunya ditundukkan kepada hukum itu, sebab dia diikat oleh disiplin imannya.

Mayoritas umat Islam Indonesia, terutama di Aceh adalah pengikut mazhab Syafi'i, sehingga teori syahadat ini tidak dapat disangsikan lagi. Teori

Kredo atau syahadat ini berlaku di Indonesia sejak kedatangannya hingga kemudian lahir teori *receptie in Complexu* di zaman Belanda. Muatan dari teori ini adalah selain untuk memperkuat akidah umat Islam, juga menekankan kepada umat Islam yang sudah berikrar memeluk agama Islam agar menerapkan hukum-hukum Islam dalam semua aspek kehidupannya sebagai konsekuensi logis dari yang telah diikrarkan.⁷⁸

Maka ketika teori ini dirumuskan oleh para pemikir hukum Islam, tidak ada dalam catatan sejarah yang membuktikan bahwa teori ini lahir adalah untuk memojokkan umat-umat lain di Aceh. Kalaupun keinginan menerapkan hukum Islam kajiannya lebih mnggema atau banyak dibicarakan dibanding hukum-hukum selain hukum Islam, hal itu adalah sebuah realitas sebab negeri ini mayoritas penduduknya beragama Islam.

Aktualisasi teori syahadat, justru dapat menumbuhkan toleransi antar umat beragama di Indonesia. Sebab nuansa yang terbaca dalam teori syahadat ini, mengisyaratkan dan menyuarakan kepada umatumat lain untuk menegakkan mengamalkan ajarannya dengan baik sesuai dengan keyakinannya dalam bingkai Negara Republik Indonesia. Olehnya itu, teori syahadat akan memberikan jaminan kepada semua pihak untuk menjaga umatnya dan menjaga hukum-hukum yang berlaku dalam Negara Republik Indonesia.

2. Teori Receptio In Complexu.

Teori ini menekankan bahwa hukum Islam berlaku buat warga negara yang beragama Islam. Terdapat pihak yang menganggap bahwa lahirnya teori ini adalah kerugian umat Islam dibandingkan dengan teori syahadat, sebab membatasi berlakunya hukum Islam hanya kepada umat Islam saja. Hal itu dapat menjadi kerugian jika teori syahadat dimaknai bahwa hukum Islam berlaku secara mutlak pada seluruh masyarakat Indonesia. Padahal sesungguhnya tidak demikian maknanya.

⁷⁸ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia Dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006),h. 70.

Pemahaman ini dapat didasarkan pada piagam Jakarta yang dihilangkan tujuh kata,⁷⁹ kemudian dituangkan dalam pembukaan UUD 1945. Beranjak dari kesadaran berbangsa umat Islam menghilangkan tujuh kata tersebut, sudah membuktikan toleransi umat Islam hukum-hukum lain di Negeri ini. Sekiranya pun ada keinginan agar umat-umat lain menggunakan hukum Islam dalam kehidupannya, hal itu tentu bukan dengan jalan pemaksaan.

Aktualisasi teori berlakunya hukum Islam, tentu didasarkan kepada kemajmukan bangsa Indonesia. Bahkan dalam sejarah masuknya agama Islam di Aceh disadari sudah ada keragaman agama yang tentu sudah memiliki tatanan atau aturan yang berlaku buat umat mereka.

Eksistensi Teori *Receptie in Complexu*, jika hal itu dapat diaktualisasikan dengan baik dan dilaksanakan secara istiqamah bagi semua umat Islam, maka hal itu adalah sesuatu yang sangat bernilai bagi umat Islam dan bangsa Indonesia.

Hukum Islam berlaku bagi masyarakat yang menganut agama Islam. Oleh sebab itu, sesuai dengan konsepsinya dalam Stbl. di atas Berg dikenal sebagai pencetus teori *receptie in complexu*.⁸⁰ Teori ini telah diberlakukan pula di zaman VOC dengan dibuatnya kumpulan hukum untuk pedoman pejabat dalam menyelesaikan urusan-urusan hukum rakyat pribumi yang tinggal di wilayah kekuasaan VOC yang kemudia dikenal sebagai *Nederlandsch Indie*.

3. Teori *Receptie*.

Teori *receptie* dikemukakan oleh Christian Snouck Hurgronje dan dikembangkan kemudian oleh van Vollenhoven dan Ter Haar. Van Vollenhoven, yang dianggap sebagai bapak hukum adat Indonesia berhasil mengalahkan usaha Menteri Koloni Belanda untuk menyiapkan satu kesatuan hukum sipil untuk Indonesia.⁸¹

Van Vollenhoven melihat bahwa pembongkaran hukum adat tidaklah akan melapangkan jalan bagi hukum yang telah terkodifikasi, tetapi malahan akan

⁷⁹ H Zainuddin Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Islam Di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2022), h.233–34.

⁸⁰ Praja and Djatnika, *Hukum Islam Di Indonesia Perkembangan Dan Pembentukan*,h. 66.

⁸¹ Daniel S. Lev, *Colonial Policy and the Genesis of the Indonesian State* (Indonesia: Cornell Southenast Asia Program, 1985),h. 30.

menyebabkan kekacauan masyarakat dan akan melapangkan jalan bagi hukum Islam.⁸²

Pandangan ini memperlihatkan sikap permusuhan dan ketakutan terhadap hukum Islam sehingga membawa kepada satu kebijakan, yaitu hukum Islam tidak boleh dimunculkan. Untuk tujuan ini, maka hukum Islam perlu ditempatkan dibawah dan ditundukkan dengan satu teori yang disebut *Theorie Receptie*, yang membuat hukum Islam hanya dipandang berlaku sepanjang dia diterima oleh adat. Rumusan ini, sebagaimana dikemukakan oleh Daniel S. Lev, bukanlah hasil sebenarnya dari proses sosial dan politik Indonesia, tetapi sebagai akibat dari kebijakan kolonial.⁸³

Dalam menjalankan kebijakan ini Belanda menjalin kerja sama dengan unsur di dalam negeri yang tidak menyenangi kebangkitan Islam.⁸⁴ Teori ini adalah teori yang gencar ditentang dan ditolak oleh kalangan umat Islam khususnya para pakar hukum Islam di Indonesia, sampai disebutkan bahwa teori ini adalah teori Iblis.⁸⁵

Teori ini merumuskan bahwa hukum Islam berlaku apabila disahkan oleh hukum adat. Memperhatikan rumusan yang dibuat oleh pemerintah Hindia Belanda ini, sangat merugikan umat Islam. Sebab dengan rumusan itu, hukum Islam dibatasi bahkan dilarang berlaku secara bebas di suatu tempat di Indonesia, meskipun ditempat itu terdapat penduduk yang beragama Islam.

Imam Syafi'i dengan Qawl Qadim dan Qawl Jadid-nya. Dengan ijtihadnya, beliau merumuskan hukum Islam dengan mempertimbangkan budaya/adat masyarakat. Begitu juga Ibn Qayyim dalil qaidahnya, bahwa hukum bisa berubah dengan berubahnya waktu, tempat dan keadaan.⁸⁶

Dalam sejarah diutarakan, bahwa agama Islam cepat berkembang di wilayah nusantara Indonesia, karena para ulama tidak dengan serta-merta menolak

⁸² Cornelis Van Vollenhoven, J F Holleman, and H W J Sonius, *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law* (New York: Springer, 2013),h. 122.

⁸³ Lev, *Colonial Policy and the Genesis of the Indonesian State*,h. 66.

⁸⁴ Lev, 140.

⁸⁵ Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Islam Di Indonesia*, h. 244.

⁸⁶ M A Ibn Al-Qayyim, *I 'lam Al-Muwaqqi 'in 'An Rabb Al-'Alamin* (Cairo: Dar al-Gad al-Jadid, 2009),h. 4.

dan melarang semua adat dan tradisi yang sudah ada. Teori ulama dan data sejarah tersebut, memberi inspirasi, kearifan lokal atau adat setempat sangat menjadi pertimbangan dalam merumuskan hukum yang berlaku di masyarakat. Tentu saja dalam konteks ini, bukan berarti hukum Islam harus tunduk kepada adat, tetapi adalah penghargaan kepada kenyataan setempat. Sebab dalam politik hukum, baik hukum umum maupun hukum Islam pemberlakuannya tidak harus secara radikal dan memaksakan tanpa pertimbangan kondisi.

Pada lapangan ijtihad dalam memberlakukan hukum Islam diberikan kebebasan untuk berinovasi dan berekspresi berdasarkan Al-Qur'an dan Al-Hadis dalam rangka kemaslahatan umat. Kehadiran teori *Receptie* adalah menjadi tantangan. Apakah teori ini positif atau negatif tergantung bagaimana umat Islam menyikapinya. Walaupun pencetusnya sudah tidak ada, periodenya sudah berlalu dan teori ini tersimpan dalam catatan sejarah perkembangan hukum Islam di Indonesia, tapi dapat memberi pelajaran bahwa hukum Islam bisa diberlakukan dengan kerja keras menggali hukum-hukum yang ada dalam Al-Qur'an dan hadis. Kemudian menunjukkan kemampuan dan keunggulan hukum Islam kepada pihak-pihak yang senang dan tidak senang berlakunya hukum Islam dibandingkan dengan hukum-hukum yang lain, dengan tidak menafikan secara total tradisi yang ada.

Upaya pemerintah Hindia Belanda dalam rangka melumpuhkan hukum Islam dengan bertopeng di belakang teori *receptie* tercermin dalam beberapa peraturan perundang-undangan dan berbagai peraturan di bawah ini:⁸⁷

1. Stbl 1915: 732 yang diberlakukan sejak Januari 1919 sama sekali tidak memasukkan unsur-unsur fiqh jinayah, seperti hudud, dan qisas dalam lapangan pidana. Hukum pidana yang berlaku sepenuhnya mengambil alih *Wetboek van Staftech* dari Nederland.
2. Pemerintah Hindia Belanda berusaha menghancurkan hukum Islam tentang ketatanegaraan dan politik dengan cara melarang pengajian yang

⁸⁷ Thalib, *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Adat Dengan Hukum Islam*, Cet. Keempat, 25–42.

menyangkut hukum tata negara dan penguraian al-Qur'an serta hadis yang berkenaan dengan politik dan kenegaraan.

3. Bidang fiqh muamalah pun dipersempit dengan membatasi pada hukum perkawinan dan kewarisan disertai usaha agar hukum kewarisan tidak dilaksanakan kaum muslimin. Upaya inidilakukan melalui langka-langkah sistematis berikut ini:
 - a. Menanggalkan wewenang Raad agama di Jawa dan Kalimantan Selatan untuk mengadili masalah waris.
 - b. Memberi wewenang untuk memeriksa masalah waris kepada Landraad.
 - c. Melarang penyelesaian dengan hukum Islam jika ditempatnya perkara tidak diketahui bagaimana bunyi hukum adat.

4. Teori Receptie Exit.

Teori ini dikembangkan oleh Hazairin, yang menyatakan bahwa hukum agama di bidang hukum perdata dan pidana diserap menjadi hukum nasional. Mengamati teori ini, memberi petunjuk bahwa teori-teori yang diketengahkan di atas adalah saling mendukung.

Teori ini menurut Hazarin menjadikan hukum Islam *ansich* (itu sendiri) bukanlah hukum kalau belum diterima ke dalam dan menjadi hukum adat. Apabila hukum Islam sudah diterima ke dalam hukum adat, tidak dapat lagi dikatakan hukum Islam, tetapi hukum adat. Hukum adatlah yang menentukan apakah hukum Islam itu hukum atau bukan.⁸⁸

Mendukung teori syahadat, sebab menginginkan semua hukum yang ada dalam agama Islam bisa berlaku dan harus dipatuhi secara nasional, mendukung teori Receptie in Complexu, sebab semua agama membuat hukumnya sendiri menjadi hukum positif dan berlaku bagi pemeluknya masing-masing. Mendukung teori Receptie, sebab dalam teori sosiologi hukum mengatakan bahwa hukum dibuat dari rakyat untuk rakyat. Olehnya itu, hukum-hukum adat yang berlaku

⁸⁸ Palmawati Tahir and Dini Handayani, *Hukum Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2018), 201.

dalam masyarakat dapat menjadi pertimbangan untuk menjadi hukum nasional, dan dapat dipatuhi secara nasional.

5. Teori *Receptie a Contrario*

Teori ini menyatakan bahwa hukum adat berlaku bagi orang Islam kalau hukum adat itu tidak bertentangan dengan agama Islam dan hukum Islam. Dengan demikian, dalam teori *receptie a contrario*, hukum adat itu baru berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam. Bukti berlakunya teori ini diungkapkan Sayuti Thalib bahwa hukum perkawinan Islam berlaku penuh dan hukum kewarisan berlaku tetap dengan beberapa penyimpangan.⁸⁹

Pelaksanaan hukum Islam setelah Indonesia merdeka pada periode 1945-1974 tetap tidak berubah seperti sebelumnya. Ini disebabkan karena teori *receptie*, fiat eksekusi dan tidak adanya satu kitab hukum Islam (hukum Islam tertulis) yang menjadi pegangan para hakim di peradilan agama. Oleh sebab itu, hakim agama diizinkan mempergunakan tiga belas kitab fiqh Syafi'i dalam menyelesaikan sengketa yang dimajukan kepada mereka dengan surat Edaran Biro Peradilan Agama tahun 1958 No. B/I/ 735.⁹⁰

Bustanil Arifin mempersoalkan tentang adanya masalah hukum Islam yang diterapkan oleh Pengadilan Agama. Bustanil Arifin mengatakan bahwa hukum Islam tersebar dalam sejumlah besar kitab yang disusun oleh para fuqaha sejak beberapa abad yang lalu. Bisa dikatakan bahwa dalam setiap masalah selalu ditemukan lebih dari satu pendapat dengan alasan maupun hasil ijtihad masing-masing. Oleh sebab itu, wajar apabila orang bertanya: "*Hukum Islamn yang mana?*" Bagi kelompok-kelompok dan pribadi tertentu mungkin telah jelas mengingat masing-masing menganut paham tertentu. Hal ini merupakan suatu kenyataan yang tidak bermaksud menginkari bahwa perbedaan pendapat itu adalah rahmat, akan tetapi yang ditekankan di sini adalah bahwa untuk

⁸⁹ Thalib, *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Adat Dengan Hukum Islam*, Cet. Keempat, h.15-25.

⁹⁰ Thalib, h. 210.

diberlakukan di Pengadilan suatu peraturan harus jelas dan sama bagi semua orang, yakni harus ada kepastian hukum.⁹¹

Bustanul Arifin mengemukakan bahwa fiqih yang dipakai sekarang jauh dikarang sebelum lahirnya faham kebangsaan. Ketika itu praktek ketatanegaraan Islam masih memakai konsep umat. Berbeda dengan faham kebangsaan, konsep umat menyatukan berbagai kelompok masyarakat dengan tali agama. Faham kebangsaan baru lahir sesudah perang dunia pertama, dan dunia Islam pun menganutnya, termasuk negara-negara di dunia Arab. Dengan demikian, tidak bisa lagi memakai sejumlah produk dan peristilahan yang dihasilkan sebelum lahirnya faham kebangsaan tersebut. Situasi hukum Islam seperti inilah yang mendorong Mahkamah Agung untuk mengadakan Kompilasi Hukum Islam.⁹²

Menurut Masrani Basran, bahwa situasi hukum Islam di negara Indonesia tidak berbeda dengan negara-negara lain, yaitu tetap tinggal dalam kitab-kitab kuning, kitab-kitab yang merupakan karangan sarjana-srajana hukum Islam, sebagai karangan dan hasil pemikiran (ijtihad) seseorang, maka tiap-tiap kitab kuning itu diwarnai dengan faham dan pendapat masing-masing pengarangnya. Dasar pemberian fatwa-fatwa tergantung kepada kemauan dan kehendak orang yang meminta fatwa tersebut.

Berbeda dengan para hakim agama yang harus menentukan hukum dalam suatu sengketa dan harus mampu mengatasinya, mencari pemecahannya, dan apabila ia tidak mampu berbuat demikian, akan dapat merusak rasa keadilan dari pihak-pihak yang meminta penyelesaian. Disinilah masalah-masalah khilafiyah yang dalam bidang atau segi teori tidak menjadi soal, karena yang demikian justru menjadi perlambang kebebasan berpikir (ijtihad) dalam hukum Islam. Akan tetapi dalam bidang kehidupan masyarakat pada suatu negara, tidak mungkin ditolerir perbedaan-perbedaan pendapat tentang hukum, sebaliknya harus diberi batasan-batasan melalui putusan-putusan hakim *inconcreto*, dalam perkara secara konkrit.

Selanjutnya Yahya Harahap menambahkan, bahwa adanya penonjolan kecenderungan mengutamakan fatwa atau penafsiran maupun syarah ulama dalam

⁹¹ Bustanul Arifin, *Kompilasi: Fiqh Dalam Bahasa Undang-Undang*, vol. 2 (Jakarta: Jurnal Pesantren, 1985), h. 27.

⁹² Arifin, h. 2:28.

menemukan dan menerapkan hukum. Para hakim di Peradilan Agama pada umumnya sudah menjadikan kitab-kitab fiqh sebagai landasan hukum. Kitab-kitab fiqh sudah berubah fungsinya, kalau semula merupakan literatur pengkajian ilmu hukum Islam, tetapi para hakim peradilan agama telah menjadikannya kitab hukum. Pendekatan seperti ini jelas keliru, bahwa hukum Islam yang diterapkan dan ditegakkan seolah-olah bukan berdasarkan hukum akan tetapi sudah menjurus ke arah penerapan menurut kitab. Pertimbangan dan putusan yang dijatuhkan berdasarkan pada kitab. Praktek penegakkan hukum sepertinya bertentangan dengan asas yang mengajarkan "*putusan pengadilan harus berdasarkan hukum*". Orang tidak boleh diadili berdasarkan buku atau pendapat ahli atau ulama manapun.⁹³

Dengan demikian, umat Islam Indonesia khususnya di Aceh akan mempunyai pedoman fiqh yang seragam dan menjadi hukum positif yang wajib dipatuhi oleh seluruh bangsa Indonesia yang beragama Islam. Dengan ini diharapkan tidak akan terjadi kesimpangsiuran keputusan dalam lembaga-lembaga Peradilan Agama dan perbedaan-perbedaan yang disebabkan oleh masalah fiqh akan dapat diakhiri.

Teori-teori yang dikemukakan di atas adalah sebahagian dari teori-teori yang melingkari dinamika perkembangan hukum Islam di Indonesia. Kelima teori berlakunya hukum Islam yang di kemukakan adalah dapat dijadikan dasar acuan bagaimana perjuangan hukum Islam. Sebab pada periode lahirnya teori-teori tersebut, hukum Islam banyak mendapat tantangan, baik sebelum kemerdekaan maupun pasca kemerdekaan.

Pada prinsipnya, teori-teori berlakunya hukum Islam yang ada dalam sejarah pemberlakuan hukum Islam, baik yang didasarkan pada realitas perkembangan hukum Islam pada masa awal masuknya Islam di Indonesia, masa kerajaan-kerajaan Islam, masa kolonial, masa kemerdekaan, masa orde lama, orde baru, masa reformasi maupun masa yang akan datang, tetap bisa diaktualisasikan. Namun, tentu saja diperlukan komitmen umat Islam secara umum dan kemauan dan kemampuan para pemikir hukum Islam untuk mengaktualisasikan hukum

⁹³ M. Yahya Harahap, "Hukum Islam Tujuan Kompilasi," *Hikmat Syahid*, 1998, h. 88.

Islam di tengah-tengah derasnya persoalan-persoalan kemanusiaan yang muncul kini dan yang akan datang.

E. Konsep Teori *Maqasid al-Syariah*

Syariat adalah hukum yang ditetapkan oleh Allah bagi hamba-Nya tentang urusan agama, atau, hukum yang ditetapkan dan diperintahkan oleh Allah baik berupa ibadah (shaum, shalat, haji, zakat, dan seluruh amal kebaikan) atau muamalah yang menggerakkan kehidupan manusia (jual, beli, nikah, dan lain-lain). Allah s.w.t. berfirman:

ثم جعلنا على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون
Artinya: Kemudian kami jadikan kamu berada di atas sebuah syariat, peraturan dari urusan agama itu, maka ikutilah dia dan jangan kamu ikuti hawa nafsu dari orang-orang yang tidak mengetahui” (QS. al-Jatsiyah/ 45:18).

Yakni ikutilah apa yang diwahyukan kepadamu dari Tuhanmu, tidak ada Tuhan yang wajib disembah selain Dia, dan berpalinglah dari orang-orang musyrik. Tiada bermanfaat bagi mereka pertolongan sebagian mereka kepada sebagian yang lain; karena sesungguhnya tiada yang mereka peroleh selain dari kerugian, kehancuran, dan kebinasaan. Dialah Yang mengeluarkan mereka dari kegelapan menuju ke cahaya, dan orang-orang kafir yang menjadi penolong mereka adalah tagut (sembahan-sembahan mereka), yang mengeluarkan mereka dari cahaya ke dalam kegelapan.

Hal ini juga dijelaskan oleh Abuya Hamka⁹⁴ bahwa dengan ayat ini Tuhan memerintahkan RasulNya mengokohkan pendirian lagi. Di sini dapat dengan jelas kita tinjau, bahwa intisari ajaran segala Rasul, hanya satu. Yaitu mengakui Keesaan Allah. Tetapi syariat, kita artikan garis yang dilalui dalam cara menuju Tuhan yang Esa itu berubah-ubah. Yang merubah itu adalah Tuhan sendiri, yang cocok dengan suasana Rasul yang diutusNya itu.

Tuhan memerintahkan RasulNya mengikuti terus sepanjang yang disyariatkan kepadanya dan jangan diperdulikan hawanafsu orang-orang yang

⁹⁴ Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar, Juz 9* (Depok, Jawa Barat: Gema Insani, 2015), 6612.

tidak mengetahui. Pimpinan sekali-kali tidak boleh lepas dari tangan, walau sesaat. Sebab yang beliau jalankan ini adalah wahyu, dan yang menentangnyalah hawanafsu dari orang-orang yang tidak berpengetahuan.

Jika Tuhan memerintah NabiNya supaya bersikap teguh demikian terhadap orang-orang yang berpedoman kepada hawanafsunya karena tidak ada pengetahuan itu, sikap Tuhan kepada NabiNya juga tegas. Sedikit saja pun dia kendur karena tenggang-menenggang dengan hawanafsu mereka, Rasul itu pun akan kena bahaya.

Islam memiliki kitab suci Alqur'an. Sebagai sumber utama, Alqur'an berisi tiga ajaran pokok, yaitu *aqidah*, *khuluqiyyah*, dan *amaliyah*. *Aqidah* berkaitan dengan dasar-dasar keimanan. *Khuluqiyyah* berkaitan dengan etika dan akhlak. *Amaliyah* berkaitan dengan aspek-aspek hukum yang keluar dari *Aqwal* (ungkapan-ungkapan), dan *af'al* (perbuatan-perbuatan manusia).

Salah satu konsep penting dan fundamental yang menjadi pokok bahasan dalam Islam adalah konsep Maqasid Syariah yang menegaskan bahwa Islam hadir untuk mewujudkan dan memelihara maslahat umat manusia. Konsep ini telah diakui oleh para ulama dan menjadi acuan dasar dalam keberislaman. Adapun ruh dari konsep Maqasid Syari'ah adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan atau menarik manfaat dan menolak mudarat (*dar'u al-mafasid wa jalb al-masalih*), istilah yang sepadan dengan inti dari Maqasid Syariah tersebut adalah *maslahat*, karena Islam dan maslahat laksana saudara kembar yang tidak mungkin dipisahkan.

“Maqasid Syariah” terdiri dari dua kosa kata yaitu *al-maqasid* dan *al-shariah*. *Al-maqasid* adalah bentuk plural dari kata *al-maqsad* dari akar kata *al-qasd*. Secara bahasa (etimologi) kata *maqashid* (المقصد) adalah bentuk plural (jama') dari kata *maqshad* (المقصد). Kata *maqshad* (المقصد) sendiri adalah bentuk masdhar mim (مصدر ميم) dari kata kerja *qashada yaqshidu qasdhan wa maqshadan* (قصد - يقصد - قصدًا - ومقصدًا), atau bisa jadi terderivasi dari isim *makan al-Maqshid* (المقصد).⁹⁵

⁹⁵ Nuruddin Mukhtar al-Khadimi, *Ilm Al-Maqasid Al-Syariah, Edisi Pertama* (Riyadh: Maktabah al-Obekan, 2006), 13.

Untuk memperoleh arti dari kata tersebut, maka harus mengetahui dan menjelajah lebih lanjut tentang penggunaannya dalam kajian bahasa Arab, diantaranya, kata tersebut memiliki beberapa makna dan arti, yaitu: Pertama, bermakna *al-I'tizam, al-I'timad, wa Thalab al Syai'i wa Ityanuh* (الاعتزام، والاعتماد،) (والام، وطلب الشيء واتيانه) yang berarti berniat, bersungguh-sungguh, mencari sesuatu dan mendatangnya, kata tersebut sebagaimana digunakan dan dipakai dalam suatu redaksi hadits Nabi s.a.w. yang berbunyi; فقصدت لعثمان حتى خرج من الصلاة; diantara sekian makna dan arti yang ada, kata inilah yang lebih mendekati makna atau makna pokok/asal untuk kata tersebut.⁹⁶

Kedua, bermakna jalan yang lurus (*istiqamah al-tariq*). Makna ini mengacu pada firman Allah surah al-Nahl (16): 9 “وعلى الله قصد السبيل” maksudnya (وعلى الله تبين الطريق المستقيم).⁹⁷

Ibnu Jarir berkata: القصد من الطريق المستقيم الذي لا اعوجاج فيه secara bebas dapat dipahami, bahwa kata al-Qashdu dapat bermakna jalan lurus yang tidak ada bengkakan padanya.⁹⁸

Ketiga, *al-qashdu* yang bermakna ‘*adil, tawassud* dan ‘*adam al ifrad* (العدل، التوسط، عدم الافراد), sebagaimana itu banyak digunakan dalam syair, sedangkan yang bermakna *tawassud* dan ‘*adam ifrad*, sebagaimana dipakai dalam Alqur’an Surat Lukman ayat 19, yang berbunyi; واقصد في مشيك أي أمش مشية مستوية.⁹⁹ Sebagai pendukung arti ini, sebuah redaksi hadits yang riwayatkan oleh Jabir bin Samrah sebagai berikut:

كنت أصلى مع رسول الله، فكانت صلاته قصداً وخطبته قصداً، أي وسطاً بين الطويلة والقصيرة.¹⁰⁰

Keempat, bermakna *al-Kasr fi ayyi wajhin kana*, atau memecah dalam bentuk atau keadaan apapun, sebagaimana seandainya dikatakan, *qashadtu al-’auda qasdhan kasartuhu*.

⁹⁶ Yusuf Ahmad Al-Badawiy, *Maqashid Al-Syariah ‘Inda Ibnu Taimiyah* (Yordania: Dar Al-Nafais, 2003), 43.

⁹⁷ Abdurrahman Ibrahim Al-Kailaniy, *Qawaid Al-Maqashid ‘Inda Al-Imam Al-Syathibiy ‘Ardhan Wa Dirasatan Wa Tahlilan* (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2000), 44.

⁹⁸ Muhammad bin Sa’d bin Ahmad bin Mas’ud Al-Youbiy, *Maqashid Al-Syariah Wa ‘Alaqtuha Bi Al-Adillah Al-Syar’Iyyah* (Riyadh: Dar Al-Hijrah, 2000), 25.

⁹⁹ Al-Badawiy, *Maqashid Al-Syariah ‘Inda Ibnu Taimiyah*, 43.

¹⁰⁰ Al-Youbiy, *Maqashid Al-Syariah Wa ‘Alaqtuha Bi Al-Adillah Al-Syar’Iyyah*, 285.

Kelima, bermakna *al-Iktinaz fi al Syay'i* (الاكتناز في الشيء) yang artinya sesuatu yang padat, kenyal atau gempal, sebagaimana dikatakan الناقة القصيدة المكتنزة unta yang gemuk yang penuh dengan daging.¹⁰¹

Keenam bermakna *al-qurbu* (dekat), sebagaimana dikatakan dalam kalam Arab, أي هينة السير, وبيننا وبين الماء ليلة قاصدة, أي هينة السير dalam QS. At-Taubah ayat 42, Allah s.w.t. berfirman: لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا (kalau yang kamu serukan kepada mereka itu keuntungan yang mudah diperoleh dan perjalanan yang tidak seberapa jauh).¹⁰²

Selanjutnya maqashid dari sisi terminologis, mengandung pengertian; sebagai sesuatu yang dikehendaki dari proses pentasyri'an beberapa hukum, atau dapat dikatakan juga, bahwa yang dimaksud maqashid adalah keinginan tercapainya sesuatu yang dikehendaki dari sebuah pentasyri'an hukum.¹⁰³ Sedangkan istilah kedua yang harus dipahami adalah syari'at, atau dalam bahasa lain disebut dengan syara' dan Syariah yang secara bahasa memiliki arti sumber dan tempat munculnya air, ada juga yang mengatakan Syariah secara bahasa adalah jalan menuju mata air atau dalam istilah lain dikatakan dengan istilah *al-Millah*, *al-Dien*, *al-Thariqah*, *al-Minhaj* dan *al-Sunnah*.¹⁰⁴

Menurut Al-Khadimi¹⁰⁵ bahwa pendefinisian Syariah sebagai sumber air adalah sebuah perumpamaan sesungguhnya Syariah dan agama adalah sumber (masdhar) jiwa (manusia, hewan, tumbuhan) dalam hal untuk memperoleh kemajuan, keberuntungan dan keselamatan di dunia dan akhirat, sebagaimana hal tersebut dijelaskan dalam Alqur'an Al-Anfal ayat 24:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, penuhilah seruan Allah dan seruan Rasul apabila Rasul menyeru kalian kepada suatu yang memberi kehidupan kepada kalian, dan ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah mendinging

¹⁰¹ Abdul Aziz bin Abdurrahman bin Ali bin Rabi'ah, *Ilmu Maqashid Al-Syariah* (Riyadh: Al-Maktabah al-'Arabiyyah al-Shaudiyyah, 2002), 19.

¹⁰² Al-Badawiy, *Maqashid Al-Syariah 'Inda Ibnu Taimiyah*, 44.

¹⁰³ Rabi'ah, *Ilmu Maqashid Al-Syariah*, 20.

¹⁰⁴ Ahmad Imam Mawardi, *FIQH MINORITAS; Fiqh Al-Aqalliyât Dan Evolusi Maqâshid Al-Syarî 'ah Dari Konsep Ke Pendekatan* (Yogyakarta: PT LKIS Pelangi Aksara, 2010), 179.

¹⁰⁵ al-Khadimi, *Ilm Al-Maqasid Al-Syariah, Edisi Pertama*, 14.

antara manusia dan hatinya, dan sesungguhnya kepada-Nya-lah kalian akan dihimpunkan. (QS. Al-Anfal/8: 24).

Imam Bukhari mengatakan bahwa makna *istajibu* ialah penuhilah, dan *limayuhyikum* artinya sesuatu yang memperbaiki keadaan kalian.

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ، حَدَّثَنَا رَوْحٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: سَمِعْتُ حَفْصَ بْنَ عَاصِمٍ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي سَعِيدِ بْنِ الْمُعَلَّى قَالَ: كُنْتُ أَصَلِّي، فَمَرَّ بِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَدَعَانِي فَلَمْ آتِهِ حَتَّى صَلَّى، ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقَالَ: "مَا مَنَعَكَ أَنْ تَأْتِيَنِي؟" أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾؟ ثُمَّ قَالَ: "لَأَعْلَمَنَّكَ أَعْظَمَ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ قَبْلَ أَنْ أُخْرَجَ"، فَذَهَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُخْرَجَ، فَذَكَرْتُ لَهُ حِوَالَ مُعَاذٍ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، سَمِعَ حَفْصَ بْنَ عَاصِمٍ، سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا حِوَالَ: " هِيَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ { السَّبْعُ الْمَثَانِي " 106

Artinya: Imam Bukhari mengatakan, telah menceritakan kepadaku Ishaq, telah menceritakan kepada kami Rauh, telah menceritakan kepada kami Syu'bah, dari khubaib ibnu Abdur Rahman yang mengatakan, "Saya pernah mendengar Hafs ibnu Asim menceritakan hadis berikut dari Abu Sa'd ibnu Al-Ma'la r.a. yang menceritakan bahwa ketika ia sedang salat, tiba-tiba Nabi s.a.w. lewat dan memanggilnya, tetapi ia tidak memenuhi panggilannya hingga ia menyelesaikan salatnya. Setelah itu barulah datang kepada beliau. Maka beliau s.a.w. bertanya, 'Apakah gerangan yang menghalang-halangi dirimu untuk datang kepadaku? Bukankah Allah s.w.t. telah berfirman: Hai orang-orang yang beriman, penuhilah seruan Allah dan seruan Rasul apabila Rasul menyeru kalian kepada suatu yang memberi kehidupan kepada kalian. (Al-Anfal: 24) Kemudian Rasulullah s.a.w. bersabda, "Sesungguhnya aku akan mengajarkan kepadamu surat yang paling besar Al-Qur'an sebelum aku keluar dari Masjid ini.' Rasulullah s.a.w. bangkit untuk keluar dari masjid, lalu saya mengingatkan janji beliau itu." Mu'az mengatakan, telah menceritakan kepada kami Syu'bah, dari Khubaib ibnu Abdur Rahman, bahwa ia pernah mendengar Hafs ibnu Asim menceritakan hal berikut dari Abu Sa'id, bahwa ada seorang lelaki dari kalangan sahabat Nabi s.a.w. yang mengatakan surat yang dimaksud di atas, yaitu firman Allah s.w.t. yang mengatakan: Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. (Al-Fatihah: 2) hingga akhir surat. Itulah yang dimaksud dengan *sab'ul masani* (tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang dalam salat). (HR. Imam Al-Bukhari).

¹⁰⁶ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari Al-Ju'fi, *Shahih Al-Bukhari* (Beirut: Dar Al-Fikr, 2006), 221.

Ada juga sebagian ulama' mendefinisikan Syari'at dengan, suatu ketentuan hukum yang disyari'atkan Allah s.w.t. terhadap hamba-Nya agar dengan tuntunan syari'at hamba-Nya mendapatkan petunjuk, atau dengan ungkapan lain syari'at adalah suatu ketentuan hukum yang terangkum dan bersumber dari al Quran dan al Hadits.

Dalam terminology fiqh, syariat bermakna hukum-hukum yang disyari'atkan Allah s.w.t. untuk hamba-Nya, baik yang ditetapkan menurut Alqur'an maupun sunnah Nabi s.a.w.yang berupa perkataan, perbuatan dan ketetapan Nabi s.a.w. Dalam definisi yang lebih singkat dan umum dinyatakan bahwa Syariah bermakna sejumlah hukum amaliyah yang dibawa oleh agama Islam, baik yang berkaitan dengan konsepsi aqidah, maupun legislasi hukumnya.¹⁰⁷

Beberapa definisi mengenai maqasid, baik yang telah di sampaikan oleh pakar maqashidi murni atau ahli hukum Islam, baik dari kalangan klasik atau kalangan kontemporer. Namun sebelumnya harus diketahui, bahwa makna maqashid al Syariah berkembang dari makna yang paling sederhana sampai pada makna yang holistic. Di kalangan ulama' klasik sebelum al-Syatibi sendiri, sebenarnya belum ditemukan definisi yang kongkret dan komprehensif tentang maqashid al-Syariah.

Definisi mereka cenderung mengikuti makna bahasa dengan menyebutkan padanan-padanan maknanya. Al-Bannani memaknainya dengan hikmah hukum, al Asmawi mengartikannya dengan tujuan-tujuan hukum, al-Samarqandi menyamakannya dengan makna-makna hukum, sementara al-Ghazali, al-Amidi, dan Ibnu Hajib mendefinisikannya dengan menggapai manfaat dan menolak mafsadat.¹⁰⁸

Supaya lebih jelas, berikut adalah contoh definisi maqashid al-Syariah oleh ulama klasik, Imam al-Ghazali mendefinisikan sebagai berikut:

¹⁰⁷ Ahmad Raisuni, *Nadhariyyat Al-Maqashid 'Inda Al-Imam Al-Syatibi* (Riyadh: al Ma'had al 'Alami li al fikri al Islami, 1995), 10.

¹⁰⁸ Ibnu Umar and Umar bin Shalih, *Maqashid Al-Syariah 'inda Al-Imam Al-'Izz Bin Abd Al-Salam* (Urdu: Dar al-Nafais li al-Nasyr wa al-Tawzi, 2003), 88.

“Maslahah adalah sebuah istilah yang pada intinya merupakan keadaan yang mendatangkan manfaat dan menolak bahaya atau kerugian. Yang kami maksudkan sebenarnya bukan ini, karena mendatangkan manfaat dan menolak bahaya atau kerugian adalah tujuan makhluk. Kebaikan makhluk adalah ketika menggapai tujuan-tujuannya. Yang kami maksudkan dengan masalah di sini adalah menggapai tujuan syara’. Tujuan syara’ untuk makhluk ada lima, yaitu; menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka”.¹⁰⁹

Saifuddin Abu al-Hasan Ali bin Abi Ali bin Muhammad al-‘Amidi mendefinisikan lebih singkat, yaitu tujuan syari’at adalah mendatangkan kemaslahatan atau menolak kemafsadatan atau kombinasi keduanya. Definisi ini sangat umum, konseptual, dan abstrak sehingga belum dapat dibayangkan bagaimana cara menentukannya. Definisi yang lebih tegas dan operasional dikemukakan oleh al ‘Izz bin Abd al Salam;

“Barang siapa yang berpandangan bahwa tujuan syara’ adalah mendatangkan manfaat dan menolak mafsadat, maka berarti dalam dirinya terdapat keyakinan dan pengetahuan yang mendalam bahwa kemaslahatan dalam suatu permasalahan tidak boleh disia-siakan sebagaimana kemafsadatan yang ada di dalamnya juga tidak boleh didekati walaupun dalam masalah tersebut tidak ada *ijma*’, *nash* dan *qiyas* yang khusus”.¹¹⁰

Deskripsi tersebut memperlihatkan suatu perkembangan dari masa ke masa, baik dari sisi cakupan maupun penekanannya. Definisi singkat tapi operasional yang menghubungkan antara Allah dan pembagian maqashid al-Syariah dalam susunan yang hirarkis didapatkan pada perkembangan berikutnya yang dipelopori oleh Abu Ishaq al Syatibi, tokoh yang dikukuhkan sebagai pendiri ilmu maqashid al Syariah, al Syatibi menyatakan bahwa:

“Beban beban syari’at kembali pada penjagaan tujuan-tujuannya pada makhluk. Maqashid ini tidak lebih dari tiga macam; dharuriyyat (kepentingan pokok), hajiyat (kepentingan sekunder) dan tahsiniyyat (kepentingan tersier). Lebih lanjut al Syatibi menyatakan bahwa Allah sebagai syari’ memiliki tujuan dalam setiap penentuan hukumnya, yaitu untuk kemaslahatan hidup di dunia dan akhirat”.¹¹¹

¹⁰⁹ Al-Badawiy, *Maqashid Al-Syariah ‘Inda Ibnu Taimiyah*, 46.

¹¹⁰ Al-Badawiy, 46.

¹¹¹ Al-Badawiy, 46.

Setelah Imam al-Syatibi kajian maqashid al-Syariah menemui kebuntuan yang cukup lama, terpendam sekitar enam abad dalam kejumudan intelektual, sampai hadirnya Muhammad Thahir bin Asyur yang mengangkat kembali kajian maqashid al Syariah sebagai disiplin keilmuan yang mandiri.

Ibnu Asyur mengatakan bahwa semua hukum Syariah tentu mengandung maksud dari syari', yakni hikmah, kemaslahatan dan manfaat, dan bahwa tujuan umum syari'at adalah menjaga keteraturan umat dan kelanggengan kemaslahatan hidup mereka. Ibnu Asyur mendefinisikan maqashid al-Syariah, yaitu: "Makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh syari' dalam setiap bentuk penentuan hukumnya. Hal ini tidak hanya berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu sehingga Syariah yang terkandung dalam hukum serta masuk pula di dalamnya makna-makna hukum yang tidak diperhatikan secara keseluruhan tetapi dijaga dalam banyak bentuk hukum".

Definisi yang dikemukakan oleh Ibnu Asyur ini sudah mulai masuk pada wilayah yang lebih kongkrit dan operasional. Sebagai penegasnya dia juga menyatakan bahwa maqashid al-Syariah bisa saja bersifat umum yang meliputi keseluruhan syariat dan juga dapat bersifat khusus, seperti maqashid al Syariah yang khusus pada bab-bab mu'amalah.

Dalam konteks ini maqashid al-Syariah diartikan sebagai kondisi-kondisi yang dikehendaki oleh syara' untuk mewujudkan kemanfaatan bagi kehidupan manusia atau untuk menjaga kemaslahatan umum dengan memberikan ketentuan hukum dalam perbuatan-perbuatan khusus mereka yang mengandung hikmah. Dalam kajian yang lebih mendalam, Ibnu Asyur adalah tokoh yang mumpuni di bidang maqashid.¹¹²

Sedangkan menurut 'Alal al-Fasi maqashid al-Syariah didefinisikan dengan; tujuan dan rahasia yang ditetapkan pada setiap hukum syari'at.¹¹³

¹¹² Muhammad bin Asyur Thahir, *Maqashid Al-Syariah Al-Islamiah* (Yordania: Dar Al-Nafais, 2001), 189–90.

¹¹³ Alal Fasi, *Maqasid Al-Syariah Al-Islamiyah Wamakarimuha* (Beirut: Daar Al-Garab Al-Islami, 1993), 7.

Sedangkan menurut Ahmad Raisuni adalah tujuan yang dijadikan target oleh al Syari', untuk kemaslahatan umat manusia.¹¹⁴

Dari beberapa pendapat yang telah disampaikan di muka, dapat dirangkai sebuah definisi dan pengertian yang utuh tentang Maqashid al-Syariah (al Islamiyah) sehingga menjadi konsep yang sempurna, yaitu: sebuah ilmu yang di dalamnya memuat makna dan hikmah yang dikehendaki oleh al syari' dari pentasyri'an hukum dalam rangka mewujudkan kemaslahatan makhluk, baik ketika di dunia maupun di akhirat.

Tujuan (*al-maqasid*) adalah acuan dalam setiap perbuatan mukallaf dan hukum berubah seiring dengan perubahan tujuan (*al-maqasid*). Ia adalah elemen yang terdalam yang menjadikan landasan dalam setiap perbuatan seseorang. Tujuan dan niat dalam hal ini tidak ada perbedaan yang mendasar.¹¹⁵

Kata “maqsid” yang menunjukkan pada tujuan, sasaran, hal yang diminati atau tujuan akhir. Istilah ini dapat disamakan dengan istilah *ends* dalam bahasa Inggris. Adapun dalam ilmu syariat, *al-maqasid* dapat menunjukkan beberapa makna seperti *al-hadaf* (tujuan), *al-garad* (sasaran) dan *al-ghayah* tujuan akhir dari hukum Islam.¹¹⁶

Kalangan Ushuliyin dan Fuqaha, seringkali tidak membatasi pengertian kata “*al-maqasid*”. Kata ini bisa dipahami maknanya dalam konteks etimologis setelah digandengkan dengan kata lain, semisal kaidah yang mengatakan segenap perbuatan tergantung pada tujuan atau niat pelaku (*al-umur bi maqasidiha*).

Dalam konteks ini *al-maqasid* dimaknai sebagai sesuatu yang mendasari perbuatan seseorang dan diimplementasikan dalam bentuk nyata (*al-fi'il*), atau semisal pernyataan al-Ghazali (w. 505 H):

¹¹⁴ Riyadl Manshur Al-Khalify, “Al-Maqashid Al-Syar’iyyah Wa Atsaruhā Fi Fiqh Al-Mu’amalat Al-Maliyyah,” *Majallah Jami’ah Al-Malik ‘Abd Al-‘Aziz: Al-Iqtishad Al-Islami* 17, no. 1 (2004): 8.

¹¹⁵ Al-Kailaniy, *Qawaid Al-Maqashid ‘Inda Al-Imam Al-Syathibiy ‘Ardhan Wa Dirasatan Wa Tahlilan*, 44. Lihat juga Abd al-Qadir ibn Hirz Allah, *Fiqhyyi* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 2007), h. 25. Lihat juga Ibn al-Manzur, *Lisann al-Arab*, Juz III (Beirut: Dar al-Lisan al-Arab, tt), h. 96.

¹¹⁶ Jasser Auda, *Al-Maqasid Untuk Pemula* (Yogyakarta: Suka Press Uin Sunan kalijaga, 2013), 6.

مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم
ونسلهم ومالهم

Artinya: Dikatakan bahwa tujuan (maqsud) syariat ada lima; menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.¹¹⁷

Berdasarkan pernyataan al-Ghazali tersebut bahwa tujuan yang ingin dicapai dalam setiap kegiatan umat Islam tidak terlepas dari lima hal tersebut supaya mendapatkan keselamatan dunia dan akhirat.

Ibn Ashur (w. 1393 H / 1973 M) memberikan definisi yang menarik bahwa Maqasid Syariah adalah nilai atau hikmah yang menjadi perhatian syari' dalam seluruh kandungan syariat, baik yang bersifat terperinci atau global. Bisa jadi nilai-nilai itu memuat nilai universal syariah semisal moderasi (*al-wastiyah*), toleran (*al-tasamuh*) dan holistik (*al-shumul*). 'Alal al-Afasi (w: 1394 H /1974 M) lebih jauh memberikan pengertian bahwa Maqasid Syariah adalah tujuan utama (*al-ghayah*) daripada syari'at dan rahasia-rahasia yang diletakkan oleh syari' sebagai landasan dalam setiap hukum syari'at.

Menurutnya, Maqasid Syariah menjadi dasar hukum yang abadi dan tidak bisa dipisahkan dari sumber hukum Islam yang utama. Dari dua pengertian ini, bisa diambil kesimpulan bahwa *Maqasid Syariah* bisa mencakup tujuan-tujuan yang bersifat universal yaitu menegakkan *maslahat* dan menolak kesengsaraan, juga mencakup tujuan hukum yang bersifat partikular semisal tujuan-tujuan yang terdapat dalam hukum keluarga.¹¹⁸

Secara garis besar, para ulama memberikan gambaran tentang teori *Maqasid Syariah* yaitu bahwa *Maqasid Syariah* harus berpusat dan bertumpu dalam lima pokok kemaslahatan yaitu: kemaslahatan agama (*hifz al-din*), kemaslahatan jiwa (*hifz al-nafs*), kemaslahatan akal (*hifz al-aql*), kemaslahatan

¹¹⁷ Abū Hāmid Muḥammad Al-Ghazālī, *Al-Mustasfa Min 'Ilm Al-Usul* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), 287. Lihat juga Abd al-Rahman Ibrahim al-Kailani, *Qawaid al-Maqasid inda al-Imam al-Shatibi: 'Ardan wa Dirasatan wa Tahlilan* (Damishq: Dar al-Fikr, 2000), h. 45.

¹¹⁸ Al-Kailaniy, *Qawaid Al-Maqashid 'Inda Al-Imam Al-Syathibiy 'Ardhan Wa Dirasatan Wa Tahlilan*, 46. Lihat Ibn Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyah* (Tunisia: al-Maktabah al-Tunisiyah, 1979), h. 155. Lihat juga 'Alal al-Fasi, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyat wa Makarimiha* (Maktabah al-Wahdah al-Arabiyah, tt), h. 3 dan 51-52.

keturunan (*hifz al-nasl*) dan kemaslahatan harta (*hifz al-mal*). Dalam setiap tingkatan mempunyai klasifikasi tersendiri, yaitu peringkat pokok/primer (*dharuriyyat*), peringkat kebutuhan/sekunder (*hajjiyat*) dan peringkat pelengkap/tersier (*tahsiniyyat*). Dalam penetapan hukumnya, urutan peringkat ini akan terlihat kepentingannya manakala bertentangan dalam kemaslahatannya. Peringkat *dharuriyyat* menduduki tempat pertama, kemudian *hajjiyat* mendahului peringkat *tahsiniyyat*. Bisa diartikan bahwa peringkat ketiga melengkapi peringkat kedua dan peringkat pertama dilengkapi oleh peringkat kedua.¹¹⁹

Dharuriyyat dimaknai sebagai kebutuhan yang tidak bisa dibiarkan atau ditunda keberadaannya dalam rangka menjaga keutuhan lima pokok kemaslahatan (*al-umur al-khamsah*), baik dengan menegakkan sendi-sendi yang utama, menetapkan kaidah-kaidahnya, menolak kesengsaraan (*al-mafasid*) yang akan terjadi. Penundaan atau menafikan peringkat pertama ini akan menyebabkan terancamnya eksistensi kelima pokok tersebut.

Hajjiyat adalah satu kondisi yang tidak mengancam eksistensi kelima pokok, namun hanya akan mengakibatkan kesulitan. Semisal *rukhsah* diperbolehkan mengqasar atau menjamak bagi musafir. Sedangkan *tahsiniyyat* diartikan sebagai kebutuhan yang menunjang peningkatan martabat manusia dalam masyarakat dan dihadapan Tuhannya, tentu memperhatikan dan kesesuaian dengan kepatutannya.¹²⁰

Maqasid sebagai pernyataan alternatif untuk masalah atau kemaslahatan-kemaslahatan. Al-Juwaini menggunakan istilah *al-maqasid* dan *masalah al-ammah* secara bergantian. Al-Juwaini termasuk ulama pertama yang memulai pengembangan teori *maqasid*. Kemaslahatan diberi hak istimewa oleh Najmuddin at-Tufi, di atas implikasi langsung dari nas khusus, definisi kemaslahatan sebagai apa yang memenuhi tujuan sang pembuat syariat. Al-Qarafi menyebutkan ada keterkaitan masalah dan *maqasid* dengan *ushul fiqh* menyatakan: Suatu maksud

¹¹⁹ Muhammad Syukri Albani Nasution and Rahmat Hidayat Nasution, *Filsafat Hukum & Maqashid Syariah* (Jakarta: Prenada Media, 2020), 126.

¹²⁰ Muhammad Sa'id Ramdan Al-Buti, *Dawabit Al-Maslahah Fi Al-Shari'ah Al-Islamiyah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000), 110–11. Lihat Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 126-127.

tidak sah kecuali jika mengantarkan pada kemaslahatan dan menolak kemudharatan. Hukum Islam adalah maksud di balik hukum itu.

Kutipan tersebut bermakna tujuan apapun yang termasuk Maqasid tidak lain untuk mendatangkan kemaslahatan untuk manusia (mendatangkan manfaat dan mencegah mafsadat). Al-Ghazali mengelaborasi karya al-Juwaini dengan mengklasifikasi maqasid, dimasukkan ke dalam kategori kemaslahatan Mursal al-masalih al-mursalah, yaitu: kemaslahatan yang tidak disebut langsung dalam nas.¹²¹

Fakhruruddin ar-Razi dan al-Amidi mengikuti al-ghazali dalam peristilahannya. Maqasid menjelaskan hikmah di balik aturan syariat Islam. Sebagai contoh, salah satu hikmah di balik zakat adalah untuk memperkokoh bangunan social.

Dalam rangka ini juga kita dapat memahami perintah untuk berbuat baik dengan tetangga dan memberi hormat kepada orang lain dengan mengucapkan salam. Hikmah lain dari aturan syariat adalah meningkatkan kualitas diri yang dikenal dengan istilah dengan takwa. Dengan takwa kita dapat memahami adanya perintah untuk salat, puasa dan dzikir.

Maqasid adalah sejumlah tujuan yang baik yang diusahakan oleh Syariat Islam dengan memperbolehkan atau melarang suatu atau lain hal. Menjaga dan melestarikan nyawa dan kemampuan berakal manusia adalah tujuan dari syariat, maka dalam rangka ini, kita dapat mendudukan pelanggaran mutlak apa-apa yang dapat menghilangkan akal. Tujuan syariat adalah menjaga dan melestarikan harta benda manusia serta kehormatannya, dapat menjelaskan sanksi hukuman mati bagi pencurian dengan paksa secara massal dan pemerkosaan sebagaimana difirmankan Allah s.w.t. dalam surat al-Baqarah 178 dan al-Maidah 33.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ
بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ
Artinya: Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kalian qisas berkenaan
dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang

¹²¹ Audah, *Ensiklopedia Hukum Pidana Islam Jld III*, 33.

merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barang siapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kalian dan suatu rahmat. Barang siapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih. (QS. Al-Baqarah/2: 178).

Imam Ibnu Katsir menjelaskan dalam tafsir Alqur'an al-'Adhim bahwa Allah s.w.t. berfirman, "Telah diharuskan atas kalian berbuat adil dalam hukum qisas, hai orang-orang mukmin; orang merdeka dengan orang merdeka, budak dengan budak, dan wanita dengan wanita; janganlah kalian melampaui batas dan jangan pula kalian berbuat aniaya, sebagaimana orang-orang sebelum kalian berbuat kelewat batas karena mereka mengubah hukum Allah yang berkaitan dengan qisas".

Di masa Jahiliah Bani Nadir berperang melawan Bani Quraizz dan dapat mengalahkan mereka. Tersebutlah bahwa apabila seorang dari Bani Nadir membunuh seorang dari Bani Quraizz, maka si pembunuh tidak dikenakan hukum balasan, melainkan hanya membayar tebusan berupa seratus wasaq kurma. Tetapi apabila seorang Quraizz membunuh seorang Nadir, maka tebusannya dua kali lipat, yaitu dua ratus wasaq kurma; jika tidak, ia akan dikenakan hukuman qisas (dibunuh lagi). Maka Allah memerintahkan agar keadilan ditegakkan dalam hukum qisas, tidak boleh mengikuti jalan orang-orang yang merusak lagi menyimpang dan menentang hukum-hukum Allah di kalangan mereka karena ingkar dan melampaui batas.¹²²

Al-Maqasid dapat dianggap sebagai jumlah tujuan yang dianggap ilahi dan konsep akhlak yang melandasi proses tasyri' al-islami (penyusunan hukum berdasarkan syariat Islam) seperti prinsip keadilan, kehormatan manusia, kebebasan berkehendak, kesucian, kemudahan dan lain sebagainya. Tujuan-tujuan dan konsep-konsep tersebut yang membentuk sebuah jembatan antara al-tasyri' al-Islami dan konsep-konsep yang berjalan tentang HAM.¹²³

¹²² Ibnu Katsir, *Tafsir Alqur'an Al-Adhim, Juz 1* (Beirut: Dar Al-Fikr, 2006), 32.

¹²³ Auda, *Al-Maqasid Untuk Pemula*, 4-5.

Tingkat keumuman maqasid dimulai dengan para cendekiawan muslim memperkenalkan teori Maqasid umum baru yang secara langsung ditelaah dari quran ataupun hadist, sedangkan konsep maqasid klasik diambil dari khazanah keilmuan fikih dalam mazhab-mazhab fikih. Dengan ini, memungkinkan Maqasid mengungguli historisitas keputusan fikih serta mencerminkan nilai dan prinsip umum dari Nas tersebut. Maka, hukum-hukum detail dapat digali dari prinsip-prinsip menyeluruh, kulliyah.¹²⁴

1. *Al-Maqasid* sebagai Landasan Ijtihad Kontemporer

Dibandingkan akidah dan akhlak, hukum Islam dan Fikih jauh lebih intens dalam bergumul dengan dinamika kehidupan kontemporer, karena Fikih berhubungan langsung dengan aspek realitas kehidupan sehari-hari manusia.

Berbagai perbincangan ilmiah menjadikan hukum Islam sebagai topik utamanya, khilafah, hak-hak asasi manusia, gender, hak-hak anak, lingkungan, politik, sosio dan budaya serta kebebasan agama hubungan muslim dan non muslim, pengembangan ekonomi, sikap ilmiah dan pengembangan SDM adalah contoh-contoh topik fiqih yang sedang menjadi perbincangan hangat di kalangan umat muslim di Negara-negara mayoritas muslim.

Menurut Amin Abdullah, khazanah keilmuan fikih tidak lagi cukup untuk menjawab persoalan kontemporer yang kompleks akibat perubahan konteks ruang, waktu, budaya dan ilmu pengetahuan kontemporer. Meskipun ada upaya dari pemikir neo-tradisionalis yang menjadikan fiqh muaqaran sebagai solusi alternative, tetap saja muncul sejumlah keputusan hukum yang terasa dipaksakan dan kadaluarsa, sehingga posisinya tidak lagi menyelesaikan tetapi malah menambah masalah. Adanya upaya reformasi terhadap pemahaman dan penafsiran ajaran islam seharusnya ditujukan pada hukum Islam atau fikih, melainkan ditujukan langsung pada filsafat hukum islam atau ushul fiqh yang merupakan produsen hukum fiqih. Bahkan perumusan fondasi-fondasi fikih jauh lebih penting dan mendesak untuk dilakukan pada era sekarang daripada hanya ushul fiqh.

¹²⁴ Auda, 37.

Maqasid hukum Islam adalah merupakan tujuan inti dari seluruh kaidah ijtiyah ushul linguistic maupun rasional, tidak bergantung pada nama-nama dan pendekatan-pendekatan yang beraneka ragam. Lebih jauh, pengaktualan maqasid dari dimensi sistem yang mempertahankan keterbukaan, pembaruan, realism, dan keluwesan dalam sistem hukum islam. Oleh karena itu, ditentukannya kebenaran ijtiyah apapun harus berdasar pada kadar kebermaksudannya, yakni tingkatan realisasi maqasid syariah yang ia lakukan.

Demikian pula, kebenaran suatu hukum harus ditentukan berdasarkan tingkatan realisasi maqasid. Pilihan antara hukum-hukum alternative atau hasil ijtiyah secara tradisional dilakukan melalui pemeringkatan metode-metode ushul yang terlibat dalam ijtiyah tersebut, seperti ijmak, qiyas, pendapat sahabat atau amal ahli madinah.

Meksipun mazhab-mazhab fikih berbeda pendapat tentang peringkat metode-metode Ushul. Akan tetapi, berdasarkan analisis maqasid dalam metode-metode ushul, pilihan di antara alternative hasil-hasil ijtiyah harus dilakukan berdasarkan pemenuhan maqasid, tanpa mempedulikan mazhab maupun kecenderungan seorang faqih. Kemudian hasil ijtiyah yang mencapai maqasid harus disahkan. Jadi, apabila akibat suatu maksud berlawanan dengan akibat yang lain, maka maksud yang bernilai lebih tinggi harus diutamakan.¹²⁵ Dalam hal ini perlu memahami, antara lain:

a. Memahami perbedaan antara *ta'arud* dan *tanaqud*

Dalam teori hukum Islam, terdapat perbedaan antara dua kelompok yaitu *ta'arud* (ikhtilaf) dan *tanaqud* (kontradiksi) dari sejumlah dalil ayat al-quran dan hadist. Kemungkinan pertama dianggap bisa saja terjadi, sedangkan kemungkinan kedua dianggap tidak mungkin terjadi antara dalil-dalil yang sah kecuali kesahahannya tidak benar adanya. Maka dari itu jika ada kontradiksi antara dalil yang sah, sering disebut sebagai *ta'arud fi zihni al-mujtahid* (kontradiksi antardalil yang tampak pada kognisi seorang ulama yang berijtiyah). Dua dalil yang tampak berselisih tidak mesti merupakan sebuah kontradiksi yang tak dapat dipecahkan. Salah satunya adalah kekurangan persepsi dari seorang ahli

¹²⁵ Auda, 361.

fikih yang membuat merasa adanya kontradiksi tersebut, misalnya tidak menerima informasi yang lengkap mengenai narasi sebuah hadist yang dianggap kontradiksi tersebut atau belum memiliki pengetahuan yang meliputi aspek-aspek konteks narasi hadist tersebut dari segi tempat, waktu, situasi maupun kondisi.

Para ulama memecahkan kontradiksi lahiriah tersebut dengan berbagai metode yang diurut menurut prioritasnya sebagai berikut: *al-Jam'* (berupaya untuk mengonsilasikan dalil-dalil yang berkontradiksi dalam kesatuan berpikir karena perbedaan konteks masing-masing dalil), menganggap adanya *al-naskh* (adanya penghapusan dari suatu dalil oleh dalil yang lebih baru), *al-tarjih* (timbang-menimbang dalil), *al-tawaqquf* (keengganan memberikan pendapat), *al-tasaquf* (pengguguran), dan *al-takhyir* (pemilihan).¹²⁶

Maqasid bisa dijadikan sebuah solusi untuk ijtihad yang baru, karena pendekatan ini dapat menyediakan solusi rasional dan konstruktif bagi dilema dalil-dalil yang dianggap kontradiksi. Contoh kontradiksi lahiriah dari literature klasik yang sering dipecahkan melalui metode *al-naskh* akan tetapi mengandalkan pendekatan *al-maqasid* kontradiksi-kontradiksi lahiriah dapat dipecahkan tanpa mengabaikan salah satu dalil sahih yang dianggap kontradiksi tersebut.¹²⁷

b. Maqasid untuk Membuka Sarana dan memblokir sarana.

Maqasid memblokir sarana dalam hukum Islam adalah pelarangan sebuah perbuatan legal, ditakutkan berdampak aksi yang illegal. Ulama sepakat bahwa larangan tersebut hanya berlaku jika kemungkinan terjadinya aksi illegal itu melebihi kemungkinan tidak terjadinya, meskipun ada perselisihan dalam mengklasifikasi tingkat kemungkinan-kemungkinan itu.

Sebagai contoh, perbuatan membuat sumur di suatu jalan raya sebagai aksi legal yang berakibat terjadinya mudarat. Karena itu para ulama sependapat dalam pelarangannya. Tetapi, ulama berselisih tentang pertanggungjawaban dan sanksi bagi oknum yang melakukan aksi legal, jika terjadi mudarat bagi orang lain. Contoh klasik memperlihatkan bahwa wahana dan orientasi bisa berubah sesuai dengan kondisi ekonomi, politik, sosial dan lingkungan alam yang berbeda-beda.

¹²⁶ Auda, 63.

¹²⁷ Auda, 69–70.

Penggunaan istilah “filsafat akhlak”, *sadd al-zarai*’ termasuk pendekatan consequentialist yang artinya penggunaannya bergantung pada jenis akibat yang ditimbulkannya. Pendekatan tersebut berguna dalam beberapa situasi namun di beberapa kondisi bisa disalahgunakan oleh sebagian ulama yang tidak optimis atau beraliansi dengan kelompok politik tertentu.

Tema yang sering diulang pada pendekatan hukum aliran neo-literalis yang dimanfaatkan oleh sebagian rezim politik demi kepentingan sendiri yaitu *Sadd al-zara’i*. Khususnya, dalam bidang hukum yang berhubungan dengan perempuan. Seperti, perempuan dilarang untuk mengendarai mobil, bepergian sendiri, mengabdikan sebagai wakil rakyat.¹²⁸

Sadd al-ẓarī’ah merupakan upaya mujtahid dalam menetapkan larangan suatu masalah yang pada dasarnya adalah mubah. Larangan itu lebih disebabkan untuk menghindari perbuatan atau tindakan lain yang dilarang, sehingga konsep *sadd al-ẓarī’ah* ini lebih bersifat preventif.¹²⁹

Secara tegas Abu Zahrah menjelaskan bahwa ketentuan hukum yang ditetapkan melalui *al-ẓarī’ah* selalu mengikuti ketentuan hukum yang terdapat pada perbuatan yang menjadi sasaran hukum. Menurutnya sumber hukum terkait dengan konsep *sadd al-ẓarī’ah*. terbagi menjadi dua. Pertama, *maqāṣid* (tujuan) yaitu perkara-perkara yang mengandung maṣlahah atau mafsadah. Kedua, *wasā’il* (perantara) yaitu suatu perantara yang membawa kepada maqāṣid, di mana hukumnya mengikuti hukum dari perbuatan yang menjadi sarannya, baik berupa halal maupun haram.

Jika dilihat dari segi tingkatan hukum, ketetapan hukum terhadap *wasā’il* jauh lebih ringan dibandingkan dengan ketetapan hukum yang berada pada maqāṣid. Terlepas dari tingkatan hukum tersebut, pada dasarnya yang menjadi dasar diterimanya *sadd al-zarī’ah* sebagai metode penetapan hukum Islam adalah tinjauan terhadap akibat suatu perbuatan. Perbuatan yang menjadi perantara mendapatkan ketetapan hukum sama dengan perbuatan yang menjadi sarannya, baik perbuatan tersebut dikehendaki ataupun tidak dikehendaki. Tegasnya bahwa

¹²⁸ Auda, 95–98.

¹²⁹ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos, 2016), 54.

jika suatu perbuatan itu mengarah kepada sesuatu yang diperintahkan (*mathlub*), maka ia menjadi diperintahkan (*mathlub*), begitu pula sebaliknya, jika sesuatu tersebut mengarah kepada suatu perbuatan yang dilarang, maka ia pun akan dilarang.¹³⁰

Menurut ‘Abdul Karīm Zaidan, bahwa perbuatan-perbuatan yang bisa mengakibatkan kepada kerusakan adakalanya yang menurut zatnya memang rusak dan diharamkan, ada juga yang menurut zatnya mubah dan diperbolehkan. Jumbuh ulama sepakat tentang pelarangan bentuk perbuatan yang menurut zatnya rusak dan diharamkan, sebab pada dasarnya perbuatan-perbuatan tersebut tidak masuk wilayah *saddal-zarī’ah*. Contohnya minum-minuman keras yang akhirnya merusak akal, menuduh berzina (*qazaf*) yang mengakibatkan tercemarnya kehormatan seseorang, zina yang mengakibatkan bercampunya air mani secara tidak sah. Masalah-masalah tersebut tidak masuk kategori pembahasan *sadd al-zarī’ah*, karena menurut tabi’atnya perbuatan-perbuatan tersebut membawa kepada kejelekan, bahaya serta kerusakan.¹³¹

Sedangkan perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan namun membawa dampak pada kerusakan, terbagi menjadi tiga macam. Pertama, perbuatan yang kemungkinan kecil akan membawa kerusakan atau mafsadah. Jenis perbuatan ini tidak terlarang, karena kemaslahatannya jauh lebih besar dari pada kerusakannya. Seperti melihat wanita yang sedang dikhitbah, menanam anggur, walaupun pada akhirnya nanti akan diproses oleh orang lain menjadi minuman keras.

Perbuatan-perbuatan ini diperbolehkan karena kemanfaatan yang didapat jauh lebih besar dari pada kerusakan yang ditimbulkannya. Kedua, perbuatan yang kemungkinan besar membawa kerusakan. Perbuatan jenis ini, dilarang oleh para ulama, karena *sadd al-zarī’ah* menghendaki berhati-hati semaksimal mungkin agar terhindar dari kerusakan. Seperti menjual senjata di saat terjadinya fitnah, menyewakan rumah pada tukang judi, mencaci maki tuhan orang-orang musyrik di hadapan orang musyrik, menjual anggur kepada pembuat arak.

¹³⁰ Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh* (Beirut: Dar Al-‘Arabi, n.d.), 439.

¹³¹ ‘Abd Al-Karim Zaidan, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh* (Beirut: Mu’assasah Al-Risalah, 1996), 244.

Perbuatan-perbuatan tersebut dilarang, karena kerusakan atau madarat yang ditimbulkannya jauh lebih besar dari pada manfaat yang akan diperolehnya. Ketiga, perbuatan yang membawa kepada kerusakan, akibat dari perbuatan mukallaf itu sendiri. Seperti menikahi perempuan yang sudah ditalak tiga oleh suaminya, dengan maksud agar mantan suami tersebut boleh menikahi perempuan itu, pernikahan ini lazim dikenal dengan istilah nikah *muhallil*, *bay'u al-'ajāl* seperti seseorang menjual kain dengan harga seratus ribu rupiah dengan harga kredit, kemudian kain tersebut dibeli lagi dengan harga sembilan puluh ribu rupiah dengan harga kontan. Perbuatan ini merupakan pelipatgandaan hutang tanpa sebab, perbuatan-perbuatan ini terlarang karena cenderung kepada mafsadah.¹³²

Adapun contoh *sadd al-zarī'ah* adalah persoalan hilah terhadap kewajiban zakat. Seseorang mempunyai sejumlah harta yang menurut perhitungan (niṣab) sudah memenuhi kewajiban zakat, namun menurut perhitungan waktu (*hawl*) masih kurang satu bulan, kemudian sebagian hartanya dihibahkan ke anak dan saudaranya, sehingga jumlah harta tersebut kurang dari satu niṣab. Perbuatan ini disebut hilah (tipu muslihat), akibat perbuatan ini pula, menghindarkan seseorang dari kewajiban zakat.

Menghibahkan sebagian harta kepada orang lain yang sedang membutuhkan pada dasarnya diperbolehkan bahkan dianjurkan oleh syara', karena di dalamnya terdapat akad saling tolong menolong. Akan tetapi, karena hibah yang dilakukan tersebut bertujuan agar terhindar dari kewajiban zakat (hilah), maka perbuatan tersebut dilarang. Larangan ini berdasarkan pertimbangan bahwa hibah yang hukumnya sunah telah menggugurkan zakat yang hukumnya wajib.¹³³

Pentingnya maqasid syariah, para ahli hukum menjadikan maqasid sebagai landasan ijtihad kontemporer. Karena konsep maqasid syariah adalah mewujudkan kebaikan dan menghindarkan keburukan. Atau menarik manfaat dan menolak mudharat.

¹³² Zaidan, 442–45.

¹³³ Nasrun Haroen, *Usul Fiqih* (Bandung: Logos Publising, 2016), 161–62.

2. Konsep *Maqasid* Dalam Penetapan Hukum Islam Kontemporer

Teori *maqasid* klasik dalam bahasa kekinian dikembangkan oleh ilmuwan muslim kontemporer meskipun ada beberapa kelompok fakih yang menolak terhadap kontemporisasi terminologi *Maqasid*. Sebagai contoh, *hifz al-nasl* perlindungan keturunan merupakan salah satu keharusan yang menjadi orientasi hukum Islam. Al-Amiri mengungkapkan hal itu pada awal usahanya untuk menggambarkan teori *Maqasid* kebutuhan, penggunaan istilah sanksi bagi pelanggar kesusilaan. Al-Juwaini mengganti teori hukum pidana versi al-Amiri menjadi teori penjagaan yang diekspresikan oleh Juwaini dengan istilah *hifz al-furuj* yang artinya menjaga kemaluan. Al-Ghazali yang membuat istilah *hifz nasl* sebagai *Maqasid* hukum islam dalam tingkat dharuriyat.

Pada abad ke-20 M, cendekiawan Muslim mengembangkan penjagaan keturunan menjadi konsep orientasi keluarga. Ibnu Asyur menjadikan peduli keluarga sebagai *maqasid* hukum Islam. Dalam karyanya "*Usul al-Nizam al-Ijtima' fi al-Islam*", Ibn Asyur mengelaborasi *Maqasid* yang berorientasi pada keluarga dan nilai-nilai moral dalam hukum Islam. Ini adalah salah satu contoh kontribusi Ibn Asyur mengembangkan teori *Maqasid* dalam pandangan baru.

Hifdzul 'aql (perlindungan akal) yang menurut *maqasid* klasik hanya mencakup pelarangan minuman keras akan tetapi, sekarang berkembang dengan memasukkan pengembangan pemikiran ilmiah, penggambaran menuntut ilmu, menentang mentalitas taklid dan menghalau mengalirnya tenaga ahli ke manca negara.

Hidzul ird (perlindungan kehormatan) dalam *maqasid* klasik memberikan contoh sanksi dalam pelanggaran kehormatan. Namun dalam hukum Islam diganti dengan perlindungan hak-hak asasi manusia. Isu Ham dalam Islam masih menjadi tema yang diperbincangkan dalam lingkup Islam maupun internasional. Deklarasi hak-hak asasi manusia Islam Universal diproklamasikan pada 1981 oleh sekelompok cendekiawan yang mencerminkan nilai-nilai islami yang bermacam-macam di organisasi perserikatan bangsa-bangsa untuk pendidikam ilmu

pengetahuan dan kebudayaan (unesco) Didukung sejumlah Nas Islam yang disebutkan dalam bagian referensi.

Deklarasi itu secara esensial memasukkan seluruh daftar hak-hak asasi manusia yang disebutkan oleh deklarasi universal hak-hak asasi manusia seperti hak-hak untuk hidup, kebebasan, kesetaraan, keadilan, perlakuan adil, perlindungan dari penyiksaan, suaka, kebebasan berkeyakinan dan menyatakan pendapat, kebebasan bersekutu, pendidikan dan kebebasan beraktivitas.

Beberapa anggota komisi hak asasi manusia PBB (UNHCR) mengungkapkan kekhawatiran terhadap deklarasi Islam tentang hak-hak asasi manusia karena mereka berpikir bahwa hal itu sangat mengancam konsesus intercultural yang menjadi landasan bagi instrument hak-hak asasi manusia. Namun, beberapa anggota lain meyakini bahwa deklarasi Islam tersebut menambah dimensi-dimensi positif baru pada hak-hak asasi manusia karena tidak seperti instrument-instrumen internasional, hak-hak asasi manusia versi Islam dihubungkan dengan sumber wahyu sehingga menambah motivasi moral baru untuk menaati hak-hak asasi manusia versi Islam tersebut.

Hifdzuddin (perlindungan agama) menurut al-Ghazali dan al-Syathibi berdasar atas sanksi bagi orang yang meninggalkan keyakinan yang benar versi al-Amiri. Tetapi, dalam perkembangannya konsep maqasid klasik tersebut dijelaskan menjadi kebebasan kepercayaan. Menurut Ibn Asyur atau kebebasan berkeyakinan dalam ungkapan kontemporer yang lain. Karena berlandaskan dari ayat al-Quran “Tiada paksaan dalam agama” landasan prinsip fundamental, jika dibandingkan memahaminya sebagaimana pandangan populer dan tidak akurat, yaitu menyerukan sanksi bagi orang yang murtad (hadd al-riddah) yang umumnya dijadikan contoh dalam referensi-referensi tradisional.

Hifzulmali (perlindungan harta) menurut Imam Ghazali dan al-Amiri sanksi bagi pencurian dan penjagaan uang versi al-Juwaini meningkat menjadi istilah sosio-ekonomi contoh bantuan sosial, pengembangan ekonomi, penyaluran uang, masyarakat sejahtera dan penyeteraan antar kelas sosial ekonomi. Maqasid dari penjagaan dan pengembangan ini memungkinkan pengguna maqasid untuk

mendorong pengembangan ekonomi yang sangat dibutuhkan di mayoritas Negara berpenduduk muslim.¹³⁴

Audah sebagai reformis, pertama menawarkan *Maqasid Syariah* dalam perspektif kontemporer yaitu konsep *maqasid syariah* klasik yang berarti penjagaan dan pemeliharaan kearah maqasid syariah yang berarti pengembangan dan pemuliaan Human Rights (Hak Asasi manusia). Saran Audah adalah agar pengembangan Sumber Daya Manusia dijadikan salah satu topik utama untuk kemaslahatan umum masa kini.

Hasil pemikiran Audah tersebut adalah dengan mengadopsi konsep pengembangan Sumber Daya Manusia (SDM), pengamalan *Maqasid Syariah* bisa dinilai secara empiris dengan mengambil ukuran dari target-target pengembangan Sumber Daya Manusia (SDM) versi Ijmak Perserikatan Bangsa-Bangsa yang ada di dunia.

Reformasi kedua yang ditawarkan Auda, tingkatan otoritas dalil dan sumber hukum Islam terkini di antaranya hak-hak asasi manusia sebagai landasan dalam menyusun tipologi teori hukum Islam kontemporer.

Berdasarkan level *spectrum legitimasi* dan sumber hukum Islam masa kini, Auda mengusulkan tipologi baru teori-teori hukum Islam sebagai pendekatan reformasi hukum Islam kontemporer. Menurutnya ada tiga kecenderungan aliran hukum Islam yaitu Tradisionalisme, Modernisme, dan Postmodernisme. Ketiganya adalah kecenderungan, bukan mazhab. Akibatnya adalah tidak ada batasan mazhab Sunni, Syiah, Muktazilah, Khawarij dan lain-lain. Reformasi ketiga yang ditawarkan Auda adalah system hukum Islam yang berbasis *Maqasid Syariah*.¹³⁵

Pendekatan system yang ditawarkan Auda adalah sebuah pendekatan yang holistic, dimana entitas apapun dilihat sebagai keutuhan sistem yang terdiri dari subsistem. Ada sejumlah fitur sistem yang bisa berpengaruh pada analisis sebuah system terhadap komponen-komponen subsistemnya, dan juga menetapkan

¹³⁴ Haroen, 56-59.

¹³⁵ Haroen, 13.

bagaimana subsistem-subsistem itu saling berhubungan satu sama lain maupun dengan dunia luar.

Pengertian sistem adalah serangkaian interaksi unit-unit atau elemen-elemen yang membentuk keseluruhan terintegrasi yang dirancang untuk melaksanakan berbagai fungsi. Jadi analisis sistematis secara tipikal melibatkan identifikasi unit-unit, elemen-elemen, atau subsistem dan bagaimana unit-unit yang berhubungan dan berintegrasi dalam melaksanakan proses-proses atau fungsi tertentu.¹³⁶

Perspektif sistem adalah cara pandang menengah antara pandangan realis dan pandangan normalis ketika melihat hubungan antara realitas dan konsepsi manusia tentang realitas itu. Sebagaimana disebutkan sebelumnya teori system memandang hubungan konsepsi dengan realitas sebagai korelasi. Menurut teori system, terdapat keterkaitan antara konsepsi dan realitas tanpa mengharuskan adanya identitas maupun dualitas.

Auda berasumsi bahwa ilmu Ushul fikih adalah sebuah system, yang akan dikaji berdasarkan sejumlah fitur. Sekelompok fitur untuk system ini dan akan memberikan argument untuk masing-masing fitur dari dua perspektif; teori system dan teologi islam. Analisis sistematis yang disajikan akan berkisar pada enam fitur sistem berikut, yaitu pergeseran pemahaman fiqh system “kognisi”, kemenyeluruhan “wholeness”, keterbukaan “openness”, hierarki yang saling mempengaruhi, multidimensionalitas, dan kebermaksudan.¹³⁷

Konsepsi dan teori maqashid terus berevolusi. Konsepsi mutakhir dipandang lebih dekat di dalam memandang isu-isu kontemporer daripada konsepsi klasik. Hal ini ditunjukkan bagaimana pemeliharaan keturunan berkembang dan lebih diarahkan pada penguatan keluarga dan kebutuhan masyarakat di dalam sistem sosial Islam.

Pemeliharaan akal berkembang dan lebih diarahkan pada pencarian dan pengembangan ilmu pengetahuan. Pemeliharaan kehormatan berevolusi pada pemeliharaan kehormatan manusia dan penjagaan pada hak-hak asasi manusia. Di

¹³⁶ Haroen, 70.

¹³⁷ Haroen, 86.

dalam arti pendekatan maqashid lebih diarahkan pada isu-isu hak asasi manusia yang dapat mendukung deklarasi universal Islam terhadap hak-hak asasi manusia dan pandangan bahwa Islam dapat memberikan dimensi positif yang baru pada hak asasi manusia.

Pemeliharaan agama ditunjukkan dengan mengedepankan kebebasan berkeyakinan, dan pemeliharaan kekayaan ditunjukkan dengan pengembangan ekonomi dan pemangkasan terhadap kesenjangan ekonomi. Dengan demikian, maqashid menghadirkan masalah di dalam arti pengembangan manusia sebagai sasaran utamanya. Bagaimana hubungan maqashid syariah dengan masalah, berkaitan dengan hal tersebut, Moh. Mukri¹³⁸, di dalam disertasinya “Paradigma Masalah di dalam Pemikiran Al-Ghazali sebuah studi implikas-implikasi terhadap hukum Islam Kontemporer mengemukakan bahwa arti makna masalah yang menurut al-Gazali adalah menarik manfaat dan menghindarkan bahaya.

Pandangan ini sejalan dengan pengertian masalah menurut bahasa dan adat. Akan tetapi bukan ini yang dikehendaki oleh al-Gazali dengan masalah, sebab ini merupakan tujuan yang ingin dicapai oleh manusia. Al-Gazali menta’rifkan masalah tidak sebatas hanya dipahami secara urf dan bahasa saja.

Menurut al-Gazali, masalah adalah memelihara tujuan syara/hukum Islam (maqashid syari’ah). Menurutnya, tujuan hukum Islam adalah terjaganya *usul al-khamsah*, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta manusia. Oleh karena itu, setiap hal yang dimaksudkan untuk memelihara kelima hal tersebut adalah masalah. Demikian juga, setiap hal yang dimaksudkan untuk menghindarkan kelima hal tersebut dari hal-hal yang merusak dan membahayakannya dinamakan masalah.

Al-Gazali secara tegas membedakan antara masalah menurut pandangan manusia dan masalah menurut pandangan syara atau hukum Islam. Manusia hendak mewujudkan kemaslahatan dan hukum Islam juga ingin mewujudkan kemaslahatan. Namun demikian., kemaslahatan yang dikehendaki oleh manusia belum tentu sama dengan kemaslahatan yang dikehendaki oleh hukum Islam.

¹³⁸ Moh. Mukri, *Paradigma Masalah Dalam Pemikiran Al-Gazali Sebuah Studi Aplikasi Dan Implikasi Terhadap Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2011), 88.

Demikian juga sebaliknya, kemaslahatan yang dikehendaki oleh hukum Islam belum tentu sejalan dengan kemaslahatan yang dikehendaki oleh manusia. Oleh karena itu, apa yang dinilai masalah oleh manusia belum tentu bernilai masalah menurut kacamata hukum Islam. Masalah menurut al-Gazali sinonim dengan al-ma'na al-munasib; sehingga pada suatu saat bisa dikategorikan di dalam *giyas*.

Satria Efendi¹³⁹ membagi *ijtihad* kepada dua bentuk, yakni *ijtihad istimbati* dan *ijtihad tatbiqi*. *Ijtihad istimbati* adalah upaya menyimpulkan hukum Islam dari sumber-sumbernya (upaya penggalian hukum Islam dari teks-teks suci). Sedangkan *ijtihad tatbiqi* adalah upaya menerapkan hukum Islam itu secara tepat terhadap suatu kasus (upaya menerapkan hukum Islam yang digali dari teks-teks suci tersebut ke obyek hukum).

Di dalam *ijtihad istimbati* yang menjadi pusat perhatian adalah pemahaman terhadap sumber-sumber hukum Islam yang dilakukan baik dengan pendekatan kebahasaan maupun pendekatan *maqashid syariah*. Di dalam *ijtihad tatbiqi* yang menjadi perhatian utama adalah untuk mengantarkan seorang penerap hukum kepada penerapan hukum secara tepat di dalam suatu kasus yang menjadi obyek kajiannya adalah hal-hal yang meliputi perbuatan manusia dengan segala bentuk obyek perbuatannya itu, juga manusia itu sendiri sebagai pelaku hukum dengan segala kondisi dan perbuatannya.

Berkenaan dengan penerapan hukum Duski Ibrahim¹⁴⁰, menyatakan bahwa *ijtihad* yang berupaya menerapkan suatu hukum hendaknya disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang mengitari obyek hukum. Situasi dan kondisi ini perlu diperhatikan, karena ketika menerapkan suatu hukum yang digali dari *nash* (Al-Quran dan *As-sunnah*), ada kemungkinan hukum itu cocok untuk diterapkan ke obyeknya atau sebaliknya membawa dampak yang negatif terhadap obyek hukum secara keseluruhan. Dengan memperhatikan situasi dan kondisi yang mengitari obyek hukum seorang *mujtahid* dengan tepat dapat menentukan hukum mana yang akan diterapkan kepada obyek hukum tersebut.

¹³⁹ Satria Effendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), 237.

¹⁴⁰ Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep Al-Istiqraal-Ma'nawi* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 239.

Selanjutnya Duski Ibrahim mengatakan bahwa seorang mujtahid tidak boleh menerapkan hukum yang telah digalinya dari Al-Quran atau As-Sunnah dengan apa adanya. Ia berkewajiban memberikan pertimbangan-pertimbangan berdasarkan situasi dan kondisi yang mengitari obyek hukum. Apabila hukum yang dihasilkan dari ijtihadnya itu tidak cocok diterapkan pada obyek hukum karena penerapan hukum itu membawa pada kemudharatan, maka mujtahid itu harus mencarikan hukum lain yang lebih sesuai, sehingga kemudharatan dapat dihilangkan dan kemaslahatan dapat dicapai.

Yang menjadikan keharusan di sini adalah mempertimbangkan antara dua hal yang sama-sama pentingnya, yaitu memelihara maqashid “tujuan” syariah yang menyeluruh (kulli) dan memelihara *nushush* yang parsial (juz’i).¹⁴¹ Kesimpulannya adalah bahwa tujuan syariat itu untuk mencapai kebaikan, kemaslahatan bagi manusia, dan menghindari bahaya dan kerusakan manusia itu sendiri. Inilah yang menjadi pusat kajian Imam asy-Syatibi di dalam kitab muwafaqat yang menjadikan ilmu dan pemahaman merupakan sebab ijtihad bukan hanya sekadar syarat. Ini pula yang dilakukan oleh para sahabat terutama Khulafaur-Rasyidin, Ibnu Mas’ud, Ibnu Abbas, Aisyah, Zaid bin Tsabit, dan lainnya. Mereka yang tidak mengesampingkan tujuan di dalam fikih dan fatwa mereka.¹⁴²

3. Unsur-Unsur yang Membentuk Maqashid Syariah

Secara umum, tujuan-tujuan hukum dapat dikelompokkan menjadi dua kategori yang luas.¹⁴³ Di dalam sub kategori yang pertama, Syatibi membahas kehendak Allah yang sebenarnya di dalam menetapkan hukum, di dalam hal ini, untuk melindungi kemaslahatan manusia (baik yang berkenaan dengan duniawi maupun agama). Sepanjang yang diakui oleh prinsip-prinsip daruriyyat, hajiyyat, tahsiniyyat. Di dalam sub kategori yang kedua, Syatibi membicarakan tentang maksud Allah membuat syariat.

¹⁴¹ Djazuli, *Fiqih Jinayah, Cet Ke-III*, 397.

¹⁴² Djazuli, 397.

¹⁴³ Wael B Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo, 2000), 268.

Dengan demikian, syariat mestilah dapat dipahami oleh orang awam dan tidak boleh dimengerti oleh kalangan tertentu. Jadi, tujuannya adalah agar orang-orang yang beriman dapat mengenali hukum Allah, karena jika mereka tidak mengerti bahasa yang digunakan oleh hukum itu, maka berarti mengabaikan hukum itu sendiri. Sub kategori yang ketiga cenderung mudah dipahami, dan pada sebagian besar dari tulisan bagian ini mengatakan bahwa dalam menurunkan hukumnya menghendaki agar umat Islam mematuhi peraturannya secara menyeluruh.

Begitulah semestinya pelanggaran atas hukum secara sengaja dapat dijatuhi hukuman sesuai dengan jenis pelanggarannya tersebut. Dapat pula dinyatakan bahwa ada perbuatan yang praktiknya melanggar hukum padahal niatnya tidak demikian. Tampak bahwa kehendak manusia dalam wacana.

Syatibi sejauh ini dijelaskan dengan menjadikan sufi sebagai contoh. Namun di sini dia melanjutkan diskusi tentang siasat hukum (biyal) di dalam hubungan yang erat, ataupun tidak, antara kehendak Allah dan keinginan manusia. Dijelaskan pula bahwa sasarannya kali ini berpindah dari kaum sufi kepada kelompok ahli fikih yang dianggapnya telah bertindak berlebih-lebihan di dalam menyepelkan hukum, barangkali di dalam menyampaikan kritiknya kepada para ahli fikih tersebut. Ia berpendapat bahwa tujuan utama biyal adalah untuk mencegah berlakunya suatu hukum atau menggantinya dengan ketentuan yang lain agar tidak terjadi akibat yang tidak diinginkan oleh hukum.¹⁴⁴

4. Norma-Norma Hukum Maqashid Syariah

Pembahasan ini pada perbuatan-perbuatan yang berkategori mubah yang baik dilakukan ataupun tidak sama-sama diperbolehkan, dan tidak mengakibatkan pahala atau dosa. Syatibi mengembangkan sebuah penjelasan dan taksonomi baru mengenai mubah. Menurutnya perbuatan-perbuatan yang termasuk mubah dapat dikelompokkan menjadi dua bagian yang masing-masing terbagi lagi menjadi dua sub kategori.

¹⁴⁴ Hallaq, 260.

Pertama adalah perbuatan yang di dalam skala sempit berstatus mubah, namun ketika perbuatan itu menjadi sesuatu yang dibutuhkan dalam skala yang lebih luas, maka akan mejadi mandub atau wajib. Kedua adalah perbuatan yang di dalam skala sempit berstatus mubah, namun ketika perbuatan itu merugikan di dalam skala yang lebih luas, maka perbuatan tersebut menjadi makruh atau haram. Berdasarkan dua pembagian ini kemudian memunculkan empat sub kategori, yaitu: 1) Perbuatan yang pada dasarnya. Mubah namun secara keseluruhan bisa menjadi mandub. Perbuatan yang pada dasarnya, 2. Mubah namun di dalam skala luas dapat menjadi wajib. Perbuatan yang pada dasarnya, 3. Mubah tetapi di dalam skala besar dapat menjadi makruh. Perbuatan yang pada dasarnya, 4. Mubah namun di dalam kerangka yang lebih luas dapat menjadi haram.¹⁴⁵

Di dalam hal ini, garis yang membedakan antara perbuatan mubah yang diperbolehkan atau tidak adalah karena kadar dan frekuensi perbuatan tersebut. Perbuatan-perbuatan yang mandub dan makruh dapat dianalisis dengan pembagian yang serupa. Sebuah perbuatan yang berstatus mandub, tetapi di dalam kerangka yang luas, yaitu universal dan dilakukan secara rutin akan menjadi wajib. Demikian pula halnya dengan perbuatan yang dipandang makruh apabila dilakukan sekadarnya saja akan menjadi haram ketika terlalu sering dilakukannya.

Syatibi kemudian menambahkan norma yang kemudian dianggap bagian yang tidak terpisahkan dari hukum. Norma ini juga memperkuat dua norma lain, yaitu mandub dan makruh dan memperkenankan penyimpangan dan toleransi di dalam hukum.

Syatibi kemudian menyebut norma ini sebagai 'afw, sebuah konsep yang mewakili sesuatu yang belum atau tidak memiliki status hukum atau yang telah memiliki status hukum, tetapi di dalam hal telah memiliki status hukum, orang yang mengerjakannya tidak tahu atau lupa akan status hukum perbuatan tersebut.

¹⁴⁵ Azmi Sirajuddin, "Model Penemuan Hukum Dengan Metode Maqashid Syariah Sebagai Jiwa Fleksibilitas Hukum Islam," *Istinbath: Jurnal Hukum* 13, no. 1 (2016): 123.

Sebuah sejarah yang bermula dari hadis Nabi s.a.w.: “orang yang paling bersalah adalah orang yang menanyakan tentang sesuatu yang sebelumnya tidak dilarang, kemudian menjadi dilarang setelah dinyatakan status hukumnya”.¹⁴⁶

Maksud hadis tersebut adalah bahwa selama sebuah perbuatan tidak memiliki status hukum yang jelas, maka perbuatan itu termasuk yang tidak berstatus hukum. Jika suatu masalah belum memiliki status hukum, maka seorang muslim selama ia tidak meminta pandangan seorang ahli hukum, boleh melakukannya tanpa memperoleh pahala atau dosa. Di dalam masalah-masalah di mana norma hukum telah ditetapkan, ‘afw berarti menjadikan dosa, apapun masalahnya selama ada alasan yang kuat untuk itu. Melakukan sebuah perbuatan yang dilarang karena lupa tidak mengakibatkan dosa. Termasuk juga di dalam kategori ini adalah masalah-masalah yang berhubungan dengan ketidakmampuan seseorang untuk melaksanakannya.

Di dalam hal ini, ketentuan yang berlaku yang dikenal dengan ‘azima dan rukhsa’. Diperbolehkannya menggunakan rukhsa karena adanya kebutuhan yang mendesak, namun dalam menghilangkan kesulitan bukan hanya berdasarkan kebutuhan yang mendesak tetapi juga karena ketidakmampuan pada kondisi-kondisi yang tidak memungkinkan.

5. Peranan Maqashid Syariah di dalam pengembangan hukum

Pengetahuan tentang Maqashid Syariah, seperti ditegaskan oleh Abd al-Wahhab Khallaf adalah hal sangat penting yang dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi Al-Quran dan As-Sunnah menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh Al-Quran dan As-Sunnah secara kajian kebahasaan.¹⁴⁷

Metode istinbat, seperti qiyas, istihsan, dan maslahah mursalah adalah metode-metode pengembangan hukum Islam yang didasarkan atas Maqashid Syari’ah. Qiyas, misalnya, baru bisa dilaksanakan bilamana dapat ditemukan Maqashid Syariah-nya yang merupakan alasan logis (*‘illat*) dari suatu hukum.

¹⁴⁶ Khallaf Abdul Wahhab, *Ilmu Ushul Fiqih* (Semarang: Dina Utama, 2014), 110.

¹⁴⁷ Wahhab, 110.

Sebagai contoh, tentang kasus diharamkannya minuman khamar (QS. al-Maidah: 90).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamr, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji, termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kalian mendapat keberuntungan. (QS. Al-Maidah/5: 90).

Allah s.w.t. berfirman melarang hamba-hamba-Nya yang beriman meminum khamr dan berjudi. Telah disebutkan dalam sebuah riwayat dari Amirul Mu'minin Ali ibnu Abu Talib r.a., bahwa ia pernah mengatakan catur itu termasuk judi. Begitu pula menurut apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Abu Hatim, dari ayahnya, dari Isa ibnu Marhum, dari Hatim, dari Ja'far ibnu Muhammad, dari ayahnya, dari Ali r.a. Dalam sebuah riwayat dari Ibnu Abu Hatim:

قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنصُورٍ الرَّمَادِيُّ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ، حَدَّثَنَا صَدَقَةُ، حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي الْعَاتِكَةِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَزِيدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِي أَمَامَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "اجْتَنِبُوا هَذِهِ الْكِعَابَ الْمَوْسُومَةَ الَّتِي يُرْجَرُ بِهَا رَجْرًا فَإِنَّهَا مِنَ الْمَيْسِرِ".

Artinya: Ibnu Abu Hatim mengatakan, telah menceritakan kepada kami Ahmad ibnu Mansur Ar-Ramadi, telah menceritakan kepada kami Hisyam ibnu Ammar, telah menceritakan kepada kami Sadaqah, telah menceritakan kepada kami Usman ibnu Abul Atikah, dari Ali Ibnu Yazid, dari Al-Qasim, dari Abu Umamah, dari Abu Musa Al-Asy'ari, dari Nabi s.a.w. yang telah bersabda: *Jauhilah oleh kalian dadu-dadu yang bertanda ini, yang dikocok-kocok, karena sesungguhnya ia termasuk maisir.* (HR. Ath-Thabrani, dari Abi Musa).¹⁴⁸

Hadis ini berpredikat *garib*. Seakan-akan yang dimaksud dengan dadu tersebut adalah permainan *nard* (kerambol) yang disebutkan dalam sahih Muslim melalui Buraidah ibnu Hasib Al-Aslami yang mengatakan bahwa Rasulullah s.a.w. pernah bersabda:

"مَنْ لَعِبَ بِالنَّرْدِ شِيرٍ فَكَأَنَّمَا صَبَغَ يَدَهُ فِي لَحْمِ خَنْزِيرٍ وَدَمِهِ"

¹⁴⁸ As-Sayuthi, *Jami' Al-Jawami'*, Juz 1 (Beirut: CD Maktabah Asy-Syamilah, 2006), 899.

Artinya: Barang siapa yang bermain nardsyir (karambol), maka seakan-akan mencelupkan tangannya ke dalam daging dan darah babi. (HR. Muslim, dari Sulaiman bin Burdah dari ayahnya).¹⁴⁹

Di dalam kitab *Muwatta'* Imam Malik dan *Musnad Imam Ahmad* serta *Sunan Abu Daud* dan *Sunan Ibnu Majah* disebutkan sebuah hadis melalui Abu Musa Al-Asy'ari yang telah menceritakan bahwa Rasulullah s.a.w. pernah bersabda:

"مَنْ لَعِبَ بِالنَّرْدِ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ".

Artinya: Barang siapa yang bermain nard, maka ia telah durhaka terhadap Allah dan Rasul-Nya. (HR. Ibnu Majah).¹⁵⁰

Adapun mengenai *syatranj* (catur), Abdullah ibnu Umar r.a. mengatakan bahwa permainan catur adalah perbuatan yang buruk dan termasuk permainan *nard*. Dalam keterangan yang lalu telah disebutkan dari Ali r.a. bahwa permainan catur termasuk *maisir*. Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad telah menaskan keharamannya, tetapi Imam Syafi'i menghukuminya makruh.

Menurut hasil penelitian ulama ditemukan bahwa Maqashid Syariah dari diharamkannya minuman khamar ialah sifat memabukkannya yang merusak akal pikiran. Dengan demikian yang menjadi alasan logis ('illat) dari keharaman khamar adalah sifat memabukkannya, sedangkan khamar itu sendiri hanyalah sebagai salah satu contoh dari yang memabukkan.

Berdasarkan hal tersebut dapat dikembangkan dengan metode analogi (qiyas) bahwa setiap yang sifatnya memabukkan adalah juga haram. Dengan demikian, 'illat hukum di dalam suatu ayat atau hadis bila diketahui, maka terhadapnya dapat dilakukan qiyas (analogi). Artinya, qiyas hanya bisa dilakukan bilamana ada ayat atau hadis yang secara khusus dapat dijadikan tempat mengqiyaskannya yang dikenal dengan *al-mawis 'alaih* (tempat meng-qiyas-kan). Jika tidak ada ayat atau hadis secara khusus yang akan dijadikan al-maqis 'alaih, tetapi termasuk dalam tujuan syariat secara umum seperti untuk memelihara

¹⁴⁹ Imam Muslim, *Shahih Muslim. Jilid 7* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2016), 50.

¹⁵⁰ Ibn Majah and Muhammad Ibn Yazid, *Sunan Ibn Majah, Juz 2* (Beirut: Dar Al-Fikr, 2015), 554.

sekurangnya salah satu dari kebutuhan-kebutuhan tersebut di atas tadi, di dalam hal ini, dilakukan metode masalah mursalah.

Di dalam kajian Ushul Fikih, apa yang dianggap maslahat bila sejalan atau tidak dengan petunjuk-petunjuk umum syariat, dapat diakui sebagai landasan hukum yang dikenal maslahat mursalah. Jika yang akan diketahui hukumnya itu telah ditetapkan hukumnya dalam nash atau melalui qiyas, kemudian karena di dalam satu kondisi bila ketentuan itu diterapkan akan berbenturan dengan ketentuan atau kepentingan lain yang lebih umum dan lebih layak menurut syara untuk dipertahankan, maka ketentuan itu dapat ditinggalkan, khusus di dalam kondisi tersebut. Ijtihad seperti ini dikenal dengan istihsan.

Metode penetapan hukum melalui maqashid syariah di dalam praktik-praktik istinbat tersebut, yaitu praktik qiyas, istihsan, dan istislah (mashlah mursalah), dan lainnya seperti istishab, sad al-zariah. dan *'urf* (adat kebiasaan), di samping disebut sebagai sebuah metode penetapan hukum melalui maqashid syariah, juga oleh sebagian besar ulama ushul fikih disebut sebagai dalil-dalil pendukung, seperti telah diuraikan secara singkat pada pembahasan dalil-dalil hukum tersebut di atas.

Di bawah ini akan dijelaskan tentang metode-metode yang berdasarkan atas maqasyid syariah.

1. Metode *Ta'liil* (Metode Analisis Substantif)

Salah satu metode penggalan hukum adalah metode *ta'liil*. Yaitu analisis hukum dengan melihat kesamaan *'illat* atau nilai-nilai substansial dari persoalan tersebut, dengan kejadian yang telah diungkapkan dalam nas. Metode yang telah dikembangkan oleh para mujtahid dalam bentuk analisis tersebut adalah qiyas dan istihsan.¹⁵¹

a. Qiyas

Meng Secara etimologi qiyas berarti ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan, atau menyamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Sedangkan

¹⁵¹ H Hasbi Umar, "Relevansi Metode Kajian Hukum Islam Klasik Dalam Pembaharuan Hukum Islam Masa Kini," *Dalam Jurnal Innovatio* 6, no. 12 (2007): 318.

pengertian qiyas secara terminologi terdapat beberapa pendapat yang dikemukakan oleh ulama uşul. Namun menurut peneliti meskipun redaksi yang digunakan berbeda antara yang satu dengan yang lain, tetapi mempunyai maksud yang sama. Di antaranya dikemukakan oleh ‘Abdul Karim Zaidan menurutnya qiyas adalah:

الحاق مالم يرد فيه نص على حكمه بما ورد فيه نص على حكمه في الحكم
لاشتراكهما في علة ذلك الحكم.¹⁵²

Artinya: Menyamakan suatu kasus yang tidak terdapat hukumnya dalam nas dengan suatu kasus yang hukumnya terdapat dalam nas, karena adanya persamaan ‘*illat*’ dalam kedua kasus hukum tersebut.

Dari uraian tersebut dapat dipahami bahwa dalam qiyas terdapat beberapa unsur yang harus terpenuhi, unsur-unsur tersebut adalah ‘*aşl, far*’, *hukmul al-aşl*, dan ‘*illat*’. Keempat unsur tersebut lazim disebut dengan rukun qiyas. Pembahasan tentang keempat rukun qiyas tersebut, rukun yang terakhir yakni ‘*illat*’ merupakan pembahasan yang paling penting, karena ada atau tidak adanya suatu hukum dalam kasus baru sangat tergantung pada ada atau tidaknya ‘*illat*’ pada kasus tersebut. Hal ini berdasarkan kaidah *al-hukm yaduru ma’a ‘illatihī wujudan wa ‘adaman*.

Pembahasan tentang ‘*illat*’ perlu dibedakan antara pengertian ‘*illat*’ dan hikmat. Hikmat adalah manfaat yang tampak ketika Syari’ (Allah) memerintahkan sesuatu atau terhindarnya kerusakan ketika Syari’ melarang sesuatu. Sedangkan ‘*illat*’ adalah sifat lahir yang tetap (*mudlabit*) yang biasanya hikmat terwujud di dalamnya.¹⁵³

Jadi perbedaan antara keduanya terletak pada peranannya dalam menentukan ada atau tidak adanya hukum, ‘*illat*’ merupakan, tujuan yang dekat dan dapat dijadikan dasar penetapan hukum, sedangkan hikmat merupakan, tujuan yang jauh dan tidak dapat dijadikan dasar penetapan hukum.¹⁵⁴

Berbeda dengan al-Syathibi, beliau berpendapat bahwa yang dimaksud dengan ‘*illat*’ adalah hikmat itu sendiri, dalam bentuk maşlahah dan mafsadah,

¹⁵² Zaidan, *Al-Wajīz Fī Uşūl Al-Fiqh*, 195.

¹⁵³ Zahrah, *Uşūl Al-Fiqh*, 365.

¹⁵⁴ Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, 49.

berkaitan dengan ditetapkannya perintah, larangan, atau kebolehan baik keduanya itu zhahir atau tidak, *mundlabith* atau tidak. Dengan demikian, baginya *'illat* itu tidak lain kecuali adalah masalah dan mafsadah itu sendiri. Kalau demikian halnya, maka baginya hukum dapat ditetapkan berdasarkan hikmat tidak berdasarkan *'illat*. Kalau dicermati lebih dalam, sebenarnya hikmat dengan *'illat* mempunyai hubungan yang erat dalam rangka penetapan hukum. Hikmat merupakan sifat yang lahir tetapi tidak *mundlabith*. Hikmat itu baru akan menjadi *'illat* setelah dinyatakan *mundlabith*. Untuk itu maka perlu dicari indikator yang menerangkan bahwa hikmat itu dapat dinyatakan *mundlabith*.¹⁵⁵

Fokus qiyas adalah terletak pada *'illat*. Dari pernyataan inilah, maka secara langsung bisa dikatakan bahwa qiyas ada keterkaitan dengan tujuan ditetapkannya hukum Islam (*Maqasid al-Syari'ah*). Sebab, salah satu cara memahami Maqasid al-Syari'ah adalah dengan cara menganalisis *'illat* perintah (amar) dan larangan (nahy). Maksudnya Pemahaman Maqasid al-Syari'ah bisa melalui analisis *'illat* hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

Syariat Islam diturunkan oleh Allah dan Rasul-Nya, selalu berdasarkan pada sifat keadilan, kemaslahatan dan selaras dengan akal sehat. Oleh karena itu, qiyas sebagai salah satu metode penetapan hukum, hendaknya mengacu pada prinsip-prinsip tersebut yang pada intinya tidak bertentangan dengan Maqasid al-Syari'ah akan tetapi berusaha untuk merealisasikan Maqasid al-Syari'ah itu sendiri.

b. Istihsan

Secara *harfiah* (etimologi), istihsan diartikan meminta berbuat kebaikan, yakni menghitung-hitung sesuatu dan menganggapnya kebaikan. Menurut al-Ghazali di dalam kitabnya al-Mustashfa juz I: 137, sebagaimana dikutip oleh S.Praja bahwa "istihsan adalah semua hal yang dianggap baik oleh mujtahid menurut akalnya".¹⁵⁶

¹⁵⁵ Djamil, 49.

¹⁵⁶ S Praja Juhaya, *Ilmu Ushul Fiqh* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 111.

Imam al-Sarakhsi seorang ulama ahli uşul dari mazhab Hanafi. Al-Sarakhsi mendefinisikan Istihsan sebagai berikut:

إلا استحسان هو ترك القياس والعمل بما هو أقوى منه لدليل يقتضي ذلك وفقا لمصلحة الناس.¹⁵⁷

Artinya: *Istihsān* adalah meninggalkan qiyas dan mengamalkan qiyas lain yang dianggap lebih kuat darinya karena adanya dalil yang menuntut serta kecocokannya pada kemaslahatan manusia.

Sedangkan menurut al-Bazdawi, Istihsan adalah sebagai berikut:

هو العدول عن موجب قياس الى قياس أقوى منه او هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه.¹⁵⁸

Artinya: Istihsān adalah berpaling dari qiyas ke qiyas lain yang lebih kuat darinya, atau mentakhsis qiyas berdasarkan dalil yang lebih kuat darinya.

Pada hakikatnya Istihsan merupakan perpindahan dari qiyas jali (yang jelas ‘illatnya) kepada qiyās khafi (yang samar ‘illatnya). Hal ini bisa terjadi karena, menggunakan qiyasjali yang ‘illatnya dapat diketahui dengan jelas, namun dampaknya kurang efektif. Sebaliknya, menggunakan qiyas khafi walaupun ‘illatnya tidak dapat diketahui dengan jelas, namun dampak yang ditimbulkannya lebih efektif.¹⁵⁹ Atau mengecualikan dalil kulli (umum) berdasarkan dalil yang lebih kuat. Jika dianalisis, ternyata Istihsan secara metodologis merupakan alternatif penyelesaian masalah yang tampak tidak dapat diselesaikan melalui metode qiyas yang pada satu sisi qiyas tersebut tidak sesuai dengan kepentingan masyarakat akibat dari kekakuannya.

Kekakuan qiyas ini, nantinya akan membawa dampak terbaikannya tujuan pensyariaan hukum Islam (maqāṣid al-*ṣarī’ah*). Dengan demikian isthsan merupakan metode alternatif yang menempati posisi sentral qiyas yang berupaya mewujudkan Maqāṣid al-Syari’ah. Sebagaimana yang telah dinyatakan oleh al-Syathibi bahwa Istihsan harus selalu berorientasi pada upaya untuk mewujudkan Maqāṣid al-Syari’ah. Serta mempertimbangkan dampak positif dan

¹⁵⁷ Muḥammad Ibn Aḥmad al-Sarakhsī and Ibn Abī Sahl, *Uşūl Al-Sarakhsī, Jilid II* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2015), 200.

¹⁵⁸ Zaidan, *Al-Wajīz Fī Uşūl Al-Fiqh*, 231.

¹⁵⁹ Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, 51.

negatif dari penetapan suatu hukum yang lazim diistilahkan dengan *al-nazhar fi ma 'ālāt*.¹⁶⁰

Fuqaha Hanafiyah membagi istihsan menjadi dua macam yaitu: Pentarjihan qiyasa. khafi (yang tersembunyi) atas qiyas jali (nyata). Seorang pewakaf apabila mewakafkan sebidang tanah pertanian, maka masuk pula secara otomatis hak perairan (irigasi), hak air minum, hak lewat ke dalam wakaf tanpa harus menyebutkannya berdasarkan istihsan. Pengecualian kasuistis (juziyyah) dari suatu hukum kulli (umum) dengan adanya suatu dalil.

Dalam Usul Fiqh dicontohkan bahwa apabila seorang penjual dan seorang pembeli bersengketa mengenai jumlah harga sebelum serah terima yang dijual, kemudian penjual mengaku bahwa harganya adalah seratus june, dan pembeli mengaku harganya sembilan puluh june, maka mereka berdua bersumpah berdasarkan istihsan.¹⁶¹

2. Metode *Istiṣlahi* (Metode Analisis Kemaslahatan)

Sebagaimana metode lainnya, metode *Istiṣlahi* merupakan metode pendekatan istinbath atau penetapan hukum yang permasalahannya tidak diatur secara eksplisit dalam al-Qur'an dan Sunnah. Hanya saja, metode ini lebih menekankan pada aspek maslahat secara langsung.¹⁶²

Metode analisis kemaslahatan yang dikembangkan oleh para mujtahid ada dua, yaitu *al-maṣlahah almursalah* dan *sadd al-ẓarī'ah* maupun *fath al-ẓarī'ah*, maka penjelasannya sebagai berikut:

a. *Al-Maṣlahah al-Mursalah*

Secara etimologi *al-maṣlahah al-mursalah* merupakan susunan idlafi yang terdiri dari kata *al-maṣlahah* dan *al-mursalah*. *Almaṣlahah* menurut Ibn Manzhur berarti kebaikan.¹⁶³

¹⁶⁰ Asafri Jaya Bakri and Nasaruddin Umar, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut Al-Syatibi* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2016), 197–98.

¹⁶¹ Juhaya, *Ilmu Ushul Fiqh*, 112.

¹⁶² Umar, "Relevansi Metode Kajian Hukum Islam Klasik Dalam Pembaharuan Hukum Islam Masa Kini," 322.

¹⁶³ Ibn Manẓur and Muḥammad Ibn Mukarram Ibn Alī, *Lisān Al-'Arab, Juz II*, vol. 1410 (Beirut: Dār Ṣādir, 2013), 348.

Sedangkan *al-mursalah* sama dengan kata *al-muthlaqah* berarti terlepas. Berarti yang dimaksud *al-maslahah al-mursalah* adalah *maslahat* atau kemaslahatan itu tidak ada dalil tertentu yang membenarkan atau membatalkannya. Pengertian ini sejalan dengan apa yang dijelaskan oleh Muhammad Sa'id Ramdlān al-Buthi, bahwa hakikat *almaslahahal-mursalah* adalah setiap kemanfaatan yang tercakup ke dalam tujuan syari' dengan tanpa ada dalil yang membenarkan atau membatalkan.¹⁶⁴

Konsep *al-maslahah al-mursalah* sebagai salah satu metode penetapan hukum, dalam operasionalnya sangat menekankan aspek *maslahah* secara langsung. *Maslahah* bila dilihat dari sisi legalitas tektual terbagi menjadi tiga, yaitu:

1. *Maslahah al-Mu'tabarah*

Adalah jenis *maslahat* yang keberadaanya didukung oleh teks syari'ah (*al-Qur'an* maupun *Sunnah*). Maksudnya teks melalui bentuk '*illat* menyatakan bahwa sesuatu itu dianggap sebagai *maslahat*. Contohnya adalah fatwa 'Umar bin Khatthāb tentang hukuman bagi peminum minuman keras. Menurutnya peminum minuman keras harus didera 80 kali. Hal ini di-qiyas-kan¹⁶⁵ dengan orang yang menuduh orang lain berbuat zina. Sebab jika orang sudah mabuk, maka ia tidak akan bisa mengontrol akalnya sehingga diduga akan mudah menuduh orang lain berbuat zina. Sesuai dengan teks *al-Qur'an* (Q.S. *al-Nur*: 4) bahwa hukuman bagi orang yang menuduh orang lain berbuat zina adalah 80 kali dera. Oleh karena adanya dugaan tersebut, maka 'Umar menetapkan hukuman bagi peminum minuman keras disamakan dengan hukuman orang yang menuduh orang lain berbuat zina.

Model analogi atau qiyas seperti ini dianggap termasuk kemaslahatan yang legalitasnya didukung oleh teks. Maksudnya hukuman 80 kali dera bagi peminum minuman keras dianalogikan dengan hukuman orang yang menuduh orang lain berbuat zina, yang secara tektual dijelaskan dalam *Al-Qur'an*.

¹⁶⁴ Al-Buti, *Dawabit Al-Maslahah Fi Al-Shari'ah Al-Islamiyah*, 288.

¹⁶⁵ Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, 432.

2. Masalah al-Mulghah

Al-Mulghah merupakan jenis kemaslahatan yang legalitasnya ditolak bahkan bertentangan dengan teks syariat. Maksudnya sesuatu yang dianggap maslahat oleh manusia, tetapi teks syariat menolak atau menafikan kemaslahatan tersebut. Contohnya fatwa seorang faqih tentang hukuman seorang raja yang melakukan hubungan badan di siang hari bulan Ramadan. Yaitu dengan berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai ganti dari memerdekakan budak. Menurut sang faqih, memerdekakan budak tidak akan membuat efek jera si raja sehingga ia menghormati bulan Ramadan dan melaksanakan puasa. Hal ini disebabkan kondisi kehidupan sang raja yang serba kecukupan sehingga dengan mudah memerdekakan budak.

Hukuman berpuasa dua bulan berturut-turut dipilih oleh sang faqih, karena dianggap dapat mewujudkan kemaslahatan yaitu akan membuat efek jera sang raja. Kemaslahatan yang dikemukakan oleh sang faqih tersebut, sekilas jika dilihat dari kaca mata manusia memang benar. Namun jika dilihat dari kaca mata teks syariat, maka kemaslahatan tersebut bertentangan dengan teks Sunnah. Sunnah menyatakan bahwa orang yang melakukan hubungan badan di siang hari bulan Ramadan dikenakan hukuman dengan memerdekakan budak, berpuasa dua bulan berturut-turut atau memberi makan 60 orang fakir miskin.

Bentuk-bentuk hukuman tersebut dilaksanakan secara berurut. Pertama-tama memerdekakan budak, jika tidak mampu untuk memerdekakan budak dengan berbagai alasan, maka berikutnya berpuasa dua bulan berturut-turut tanpa selangi walaupun sehari, dan yang ketiga jika masih tidak mampu maka memberi makan 60 orang fakir miskin.

3. Masalah Mursalah

Maslahah Mursalah adalah suatu kemaslahatan yang tidak mempunyai dalil, tetapi tidak ada juga pembatalnya. Jika terdapat suatu kejadian yang tidak ada ketentuan syari't dan tidak ada illat yang keluar dari syara yang menentukan kejelasan hukum kejadian tersebut, kemudian ditemukan sesuatu yang sesuai dengan hukum syara, yakni suatu ketentuan yang berdasarkan pemeliharaan kemadharatan atau untuk menyatakan suatu manfaat, maka kejadian tersebut

dinamakan masalah mursalah. Tujuan utama masalah mursalah adalah kemaslahatan, yakni memelihara dari kemadaratan dan menjaga kemanfaatannya.

Suatu kemaslahatan yang posisinya tidak mendapatkan dukungan dari teks syariat dan tidak juga mendapatkan penolakan dari teks syariat secara rinci. Contohnya tindakan Abu Bakar yang memerintahkan kepada para sahabat yang lain untuk mengumpulkan Al-Qur'an menjadi satu muṣaf. Padahal tindakan ini tidak pernah ditemui di masa Rasulullah. Alasan yang mendorong tindakan Abu Bakar tersebut adalah semata-mata karena kemaslahatan. Yaitu menjaga Al-Qur'an agar tidak punah dan agar kemutawatiran Al-Qur'an tetap terjaga, disebabkan banyaknya para sahabat yang hafal Al-Qur'an gugur di medan pertempuran.

Terkait dengan Maṣlahah al-Mursalah sebagai metode penetapan hukum, terdapat perbedaan pendapat tentang kehujujahan Maṣlahah al-Mursalah sebagai dalil untuk menetapkan hukum. Sebagian ulama menolak Maṣlahah al-Mursalah sebagai dalil atau dasar penetapan hukum. Termasuk kategori kelompok ini adalah Imam Asy-Syafi'i. Menurut al-Syafi'i walaupun maslahat dapat diterima dalam Islam, namun maslahat tersebut harus tidak dilatarbelakangi dorongan ṣahwat dan hawa nafsu, dan tidak bertentangan dengan nas serta maqāṣid al-syari'ah. Oleh karena itu maslahat harus mengacu pada qiyas yang mempunyai 'illat yang jelas batasannya. Lebih tegasnya Imam asy-Syafi'i menegaskan bahwa menggunakan qiyās yang merupakan fokus kajiannya adalah 'illat merupakan pilihan yang tepat daripada masalah mursalah.

Sebagian lagi menggunakan Maṣlahah al-Mursalah sebagai dalil penetapan hukum. Termasuk kelompok ini adalah Imam Malik. Menurutnya, mempergunakan Maṣlahah al-Mursalah sebagai dalil penetapan hukum metode ini tidak keluar dari cakupan nas. Meskipun maslahat ini tidak didukung oleh nas secara khusus, namun sesuai dengan tindakan syara' yang disimpulkan dari sejumlah ayat atau Sunnah yang menunjukkan pada prinsip-prinsip universal. Dan hal ini menunjukkan dalil yang kuat.¹⁶⁶ Namun demikian, Imam Malik tidaklah

¹⁶⁶ Bakri and Umar, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut Al-Syatibi*, 207–8.

menggunakan masalah mursalah sebagai dalil penetapan hukum tanpa syarat. Ada beberapa syarat yang harus dipenuhi. Syarat-syarat tersebut adalah:

- 1) Adanya persesuaian antara masalah yang dipandang sebagai dalil yang berdiri sendiri dengan tujuan-tujuan syariat (Maqasid al-Syari'ah). Berarti tidak diperbolehkan jika masalah tersebut menegasikan sumber hukum Islam yang lain atau bertentangan dengan dalil yang *qath'i*.
- 2) Masalah itu harus masuk akal (rationable). Maksudnya masalah tersebut sesuai dengan akal manusia yang mempunyai pemikiran rasional, sehingga kalau masalah diajukan padanya akan mudah diterima.
- 3) Menggunakan masalah tersebut dalam rangka menjaga kemudharatan atau menghilangkan kesulitan.¹⁶⁷

b. Al-Zari'ah

Secara etimologi *al-zarī'ah* berarti perantara, sedangkan menurut terminology adalah suatu perantara dan jalan menuju sesuatu, baik sesuatu itu berupa mafsadah atau masalah, ucapan ataupun pekerjaan.¹⁶⁸ Sedangkan menurut Abu Zahrah, *al-Zarī'ah* adalah sesuatu yang menjadi perantara ke arah perbuatan yang diharamkan atau dihalalkan.¹⁶⁹

Berdasarkan pengertian tersebut dapat dipahami bahwa *al-zarī'ah* mempunyai dua pengertian, pertama sesuatu yang dilarang, yaitu berupa mafsadah, dalam hal ini para ulama berusaha menutupnya. Usaha ini lazim disebut dengan sadd *al-zarī'ah*. Sedangkan kedua dianjurkan atau dituntut, yaitu berupa masalahat.

Dalam hal ini para ulama berusaha untuk membukanya. Usaha ini lazim disebut dengan *fathal-zarī'ah* Sebagaimana halnya *sadd al-zarī'ah* yang merupakan wasilah atau perantaraan sesuatu yang membawa kepada kerusakan, maka *fathal-zarī'ah* juga merupakan wasilah atau perantaraan kepada sesuatu yang

¹⁶⁷ Haroen, *Usul Fiqih*, 122–23.

¹⁶⁸ Zaidan, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*, 244.

¹⁶⁹ Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, 438.

dianjurkan, oleh karena itu sesungguhnya, ketentuan *fathalzari'ah* sama dengan ketentuan perbuatan yang menjadi sarannya.

Menurut Imam al-Qarafy bahwa sebagaimana halnya *sadd alzari'ah* yang berintikan larangan agar tidak terjerumus kedalam kerusakan atau menghindarkan dari mafsadah (*dar'u al-mafasid*), maka ada pula *fathal-zarī'ah* yang berintikan anjuran yang akan membawa kepada kemaslahatan atau upaya menarik kemanfaatan (*jalbu al-manafi'*).¹⁷⁰

Muhammad Abu Zahrah mengatakan bahwa ketentuan yang terdapat pada *al-zarī'ah*, selalu mengikuti ketentuan hukum yang terdapat pada perbuatan yang menjadi sasaran hukum. Maksudnya, perbuatan yang membawa kearah terlaksanakannya perbuatan mubah adalah mubah; perbuatan yang membawa ke arah perbuatan haram adalah haram; begitu juga perbuatan yang membawa ke arah terlaksananya perbuatan wajib maka hukumnya juga wajib. Sebagai contoh, zina adalah perbuatan haram. Maka melihat aurat yang menyebabkan terjerumusnya kedalam perbuatan zina, hukumnya juga haram. shalat jum'at hukumnya wajib. Maka, meninggalkan jual beli guna memenuhi kewajiban menjalankan ibadah shalat jum'at adalah wajib. Semua hal ini masuk kategori *al-zarī'ah*.¹⁷¹

Menurut Wahbah al-Zuhaili, sebagaimana yang dikutip Nasrun Haroen, bahwa perbuatan-perbuatan yang disebutkan di atas bukanlah termasuk kategori *al-zarī'ah*, akan tetapi oleh jumbuh ulama usul alfiqh, masuk kategori muqaddimah (pendahuluan) dari suatu perbuatan. Maksudnya, jika perbuatan itu menunjukan sesuatu yang wajib maka hukumnya wajib, dan hal ini lazim disebut dengan muqaddimah al-wajibah. Dan apabila perbuatan itu menunjukan sesuatu yang haram maka hukumnya juga haram, hal ini lazim disebut dengan muqaddimah al-hurmah. Hal ini sesuai dengan kaidah: "suatu kewajiban tidak akan sempurna kecuali dengan adanya perbuatan lain, maka perbuatan lain itu hukumnya wajib".¹⁷²

¹⁷⁰ Syihab al-Din Ahmad ibn Idris al-Qarafy, *Anwār Al-Burūq Fī Anwa' Al-Furūq* (Mesir: Dar al-Kutub al-'Arabiyah, 1344), 32.

¹⁷¹ Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, 439.

¹⁷² H A Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih* (Jakarta Timur: Prenada Media, 2019), 32.

ما دلّ على الحرام فهو حرام

Artinya: Sesuatu yang menunjukkan terhadap suatu perbuatan yang haram, maka sesuatu itu hukumnya haram.¹⁷³

Ulama Hanafiyyah, Syafi'iyah dan sebagian Mālikiyyah mengatakan bahwa perbuatan tersebut dikategorikan sebagai muqaddimah bukan masuk kategori al-*zarī'ah*. Sedangkan ulama Malikiyyah dan Hanabilah, mengatakan bahwa perbuatan tersebut masuk kategori al-*zarī'ah* yang disebut dengan fath al-*zarī'ah*. Namun semua sepakat bahwa hal tersebut bisa dijadikan dasar penetapan hukum.¹⁷⁴

Dari pemaparan di atas tampak bahwa al-*zarī'ah* lebih mengarah kepada upaya-upaya preventif terhadap kemungkinan terjadinya mafsadah dan semaksimal mungkin berupaya menarik masalah. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa al-*zarī'ah* berhubungan sangat erat dengan teori Maqashid al-Syari'ah.

5. Metode Mengetahui Maqashid Syariah

Adapun langkah pertama yang harus ditempuh serangkaian dengan penggunaan maqashid al-Syari'ah sebagai aspek pertimbangan, landasan, dan pendekatan perumusan hukum, adalah mendeteksi dan mengetahui (*al-ma'rifah*) eksistensi *maqashid al-Syariah* itu sendiri. Hal ini sangat penting untuk meminimalisir penetapan maqashid al-Syariah secara liar berdasarkan klaim-klaim spekulatif dan tidak berdasar sebagai basis ijtihad.¹⁷⁵

Menurut Imam Al-Ghazali bahwa maqashid Syariah dapat diketahui dari keterangan-keterangan al Quran, as Sunnah, dan al Ijma'.¹⁷⁶

Mengenai tentang kajian Alqur'an, yang sangat dibutuhkan dalam mendeteksi dan memahami maqashid al Syariah adalah penghayatan hikmah-hikmah ayatayat suci (tadabbur) serta pendalaman melalui kitab-kitab tafsir Al-Qur'an yang mu'tabar. Demikian halnya untuk mengetahuinya lewat as sunnah,

¹⁷³ Djazuli, 32.

¹⁷⁴ Haroen, *Usul Fiqih*, 171–72.

¹⁷⁵ Muhammad Bakr Ismail Habib, *Maqashid Asy-Syariah Ta'shilan Wa Taf'ilan* (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 2003), 36–37.

¹⁷⁶ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfa Min 'Ilm Al-Usul*, 502.

dengan mengkaji lebih dalam kitab-kitab hadits sahih, kitab-kitab sunan, masanid, jawami', dan syarah-syarah hadits yang diakui kualitasnya.

Kemudian Imam Izzuddin bin Abd Salam membedakan pendekatan dalam mendeteksi dan memahami maqashid al Syariah berdasarkan objek kajiannya. Untuk mendeteksi dan memahami maqashid (maslahat dan mafsadat) yang bersifat diniyah, tidak ada jalan lain untuk mewujudkannya kecuali melalui keterangan-keterangan normatif (naqli) baik dari al Quran, as Sunnah, al Ijma, al Qiyas al Mu'tabar, dan al Istidlal al Sahih.¹⁷⁷

Sementara untuk maslahat yang bersifat duniawiyah, pendekatannya boleh berdasarkan dalil logika (aqli) dan optimalisasi penggunaan nalar dan rasio yang benar melalui serangkaian eksperimen, kebiasaan empirik, kumpulan hipotesa, dll. Hal ini sebagaimana diisyaratkan beliau dalam kitabnya:

وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب.
والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته

Berdasarkan rincian ini, maka dapat disimpulkan bahwa terdapat dua cara untuk mendeteksi dan memahami maqashid al Syariah, yaitu dengan pendekatan normatif (berdasarkan keterangan al-Qur'an, al-Sunnah, dan al-Ijma) dan pendekatan logis rasional (dengan memaksimalkan nalar berdasarkan kaidah berfikir yang benar).

Metode Penetapan maqashid Al-Syari'ah menurut Abu Ishaq Al-Syathibi Metode penetapan (*thuruq al-itsbat*) *maqashid al-Syariah*, pada hakikatnya merupakan penjelasan teknis dan opsionalisasi lanjutan dari cara menyingkap (*thuruq al-ma'rifah*) *maqashid al-Syariah*. Ulama berbeda-beda dalam rumusan metodologi penetapan maqashid. Perbedaan ini ada yang bersifat perbedaan substansi kebahasaan, dan ada berupa perbedaan terminologi.

Berikut beberapa rumusan para pakar mengenai *thuruq al-itsbat li al-maqashid al-Syariah*. Imam al-Syathibi merumuskan bahwa penetapan maqashid Syariah dapat ditempuh melalui empat metode berikut:

1. *Mujarrad al-amr wa an-nahy al-ibtida'i at-tasrihi*

¹⁷⁷ Izzuddin bin Abdissalam, *Qawa'idul Ahkam Fi Mashalih Al-Ahkam* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 1999), 13.

Secara sederhana, metode ini dapat dipahami sebagai sebuah upaya melihat ungkapan eksplisit perintah dan larangan dalam nash, yang eksistensi kedua unsur tersebut ada secara mandiri (ibtidai). Sebagaimana dipahami, suatu perintah menuntut ditunaikannya perbuatan yang diperintahkan, sementara suatu larangan menuntut dijauhinya perkara yang dilarang. Maka terwujudnya perbuatan yang dikehendaki perintah syari'at, atau tercegahnya perkara yang dilarang, dapat disimpulkan berkesesuaian dengan kehendak Allah s.w.t. (maqshud asy syari').

Bila yang terjadi adalah hal yang sebaliknya, perkara yang diperintahkan tidak terlaksana, atau perkara yang dilarang justru tetap dilaksanakan juga, maka hal itu dianggap menyelisihi maqshud asy syari'.¹⁷⁸

Dengan demikian, penetapan dengan cara ini bisa dikategorikan sebagai penetapan berdasarkan literal nash, yang dibingkai dengan pemahaman umum bahwa dalam perintah syari'at pasti terdapat unsur maslahat dan dalam setiap larangan pasti ada unsur mafsadat. Namun, bila menilik redaksi yang diungkap oleh Imam Syatibi, terindikasi dua syarat operasional yang dikemukakan, yaitu: Pertama, Perintah dan larangan itu diungkapkan secara eksplisit dan mandiri (ibtidai) Berdasarkan syarat ini, maka perintah yang sifatnya penguat saja tidak bisa digunakan dalam metode ini. Misalnya, larangan jual beli dalam firman Allah s.w.t. dalam surat al-Jum'ah ayat 9:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا
الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan salat pada hari Jumat, maka bersegeralah kamu untuk mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui. (QS. al-Jum'ah ayat 9).

Pengertian yang dimaksud dengan *sa'yu* dalam ayat ini bukanlah menurut pengertian bahasanya (yaitu berjalan), melainkan makna yang dimaksud ialah mementingkan dan merealisasikannya. Seperti makna yang terdapat di dalam firman Allah s.w.t.:

¹⁷⁸ Abu Ishaq al Syathibi and Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Syari'ah, Jilid II* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), 393.

وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ

Artinya: Dan barang siapa yang menghendaki kehidupan akhirat dan berusaha ke arah itu dengan sungguh-sungguh, sedangkan ia adalah ' mukmin. (Al-Isra: 19).

Tersebutlah bahwa sahabat Umar ibnul Khattab dan Ibnu Mas'ud r.a. membaca ayat ini dengan bacaan berikut: *Famdu ila zikrillah*, yang artinya 'maka bergegas-gegaslah kamu untuk mengingat Allah.

Adapun jalan cepat menuju tempat salat, maka sesungguhnya hal itu dilarang, sebab ada sebuah hadis di dalam kitab *Sahihain* yang diketengahkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim melalui Abu Hurairah, dari Nabi s.a.w. yang telah bersabda:

"إِذَا سَمِعْتُمُ الْإِقَامَةَ فَاْمْشُوا إِلَى الصَّلَاةِ، وَعَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ، وَلَا تُسْرِعُوا، فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا، وَمَا فَاتَكُمْ فَأْتِمُوا"

Artinya: Apabila kamu mendengar iqamah, maka berjalanlah kamu menuju ke tempat salat, dan langkahkanlah kakimu dengan tenang dan anggun, dan janganlah kamu melangkahkannya dengan cepat-cepat. Maka apa saja bagian salat yang kamu jumpai, kerjakanlah dan apa yang terlewatkan olehmu, maka sempurnakanlah.

Menurut lafaz Imam Bukhari, dari Abu Qatadah, disebutkan bahwa ketika kami sedang salat bersama Nabi s.a.w., tiba-tiba beliau mendengar suara gemuruh langkah kaum lelaki. Maka setelah salat selesai, beliau s.a.w. bertanya, "Mengapa kalian?" Mereka menjawab, "Kami datang tergesa-gesa ke tempat salat." Nabi s.a.w. bersabda:

"فَلَا تَفْعَلُوا، إِذَا أَتَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاْمْشُوا وَعَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا وَمَا فَاتَكُمْ فَأْتِمُوا"

Artinya: Jangan kamu ulangi perbuatan itu. Apabila kamu mendatangi tempat salat, maka berjalanlah dan langkahkanlah kakimu dengan tenang. Apa saja bagian salat yang kamu jumpai, kerjakanlah dan apa yang terlewatkan olehmu, sempurnakanlah.

Demikianlah menurut apa yang diketengahkan oleh Bukhari dan Muslim.

Kedua, perintah dan larangan itu harus diungkapkan secara eksplisit (sarih) Dengan adanya syarat ini, maka perintah dan larangan yang bersifat dhimni, atau yang dipahami dari *mafhum an-nushush* (seperti mafhum muwafaqah dan

mukhalafah, dll), maupun yang dipahami dari kaidah-kaidah fiqh (seperti *ma la yatimm al wajib illa bihi fa huwa wajib*, atau *alarm bi asy syai' nahyun an dhiddih*, dll), tidak bisa digunakan untuk menetapkan maqashid al-Syariah berdasarkan pendekatan ini.

2. Memperhatikan konteks illat dari setiap perintah dan larangan

Metode ini pada hakikatnya masih memiliki keterkaitan erat dengan metode pertama, tetapi titik fokusnya lebih pada pelacakan illat di balik perintah dan larangan. Pada tataran ini, penetapan maqashid berangkat dari pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang ada apa di balik perintah dan larangan itu? Mengapa perkara ini diperintahkan? Mengapa hal itu ilarang?

Dengan pembahasan ini, al Syatibi tidak menjadikan illat sebagai maqashid itu sendiri, melainkan sebatas alamat atau isyarat yang mengarahkan kepada maqashid. Adapun yang dijadikan maqashid adalah konsekwensi ideal dari illat (*muqtadha al ilal*) dari sisi terlaksananya perbuatan yang diperintahkan dan tercegahnya perkara yang dilarang.¹⁷⁹

'Illat dibedakan menjadi dua, yaitu 'illat yang diketahui (*ma'lumah*) dan illat yang tidak diketahui (*ghairu ma'lumah*). 'Illat *ma'lumah*, wajib untuk diikuti oleh seorang mujtahid dalam proses ijtihadnya, berdasarkan kaidah-kaidah *masalik al-illat* yang banyak dibahas dalam ilmu ushul fiqh. Adapun 'illat *ghairu ma'lumah*, sikap yang wajib diambil adalah tawaqquf, serta tidak secara gegabah dan spekulatif memutlakkan klaim bahwa yang dikehendaki Allah s.w.t. adalah begini dan begitu.

Sebab dipilihnya sikap tawaqquf terhadap illat *ghairu ma'lumah* karena dua hal, yaitu: *Pertama*, *tawaqquf* karena ketiadaan dalil yang menunjukkan illat dalam nash. *Kedua*, *tawaqquf* karena sekalipun ada illat yang manshush, tetapi bisa jadi bukan merupakan *maqshud asy-syari'*.¹⁸⁰

3. Memperhatikan semua maqashid turunan (*at-tabi'ah*)

¹⁷⁹ Izzuddin Bin Zughuibah, *Al-Maqashid Al-Ammah Li Al-Syari'at Al-Islamiyah* (Kairo: Dar al Shafwah, 1996), 118.

¹⁸⁰ Syathibi and Ishaq, *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Syari'ah*, Jilid II, 394–95.

Semua ketentuan syari'at, ibadah maupun mu'amalah, memiliki tujuan yang bersifat pokok (*maqshud al-ashli*) dan yang bersifat turunan (*maqashid at-tabi'ah*). Dalam syari'at nikah misalnya, yang menjadi *maqshud al-ashli* adalah kelestarian manusia lewat perkembang-biakan (*at-tanasul*). Sementara setelahnya, terdapat beberapa maqashid turunan (*tabi'ah*) seperti mendapatkan ketenangan (*as sakinah*), tolong-menolong dalam kemaslahatan duniawi dan ukhrawi, penyaluran hasrat biologis manusiawi (*al-istimta'*) secara halal, membentengi diri dari terpaan fitnah, dan lain-lain, semua itu merupakan akumulasi dari *maqashid at-tabi'ah* dalam syari'at nikah.

Dari semua maqashid itu, ada yang diungkapkan secara eksplisit oleh nash (*manshush*), ada yang sebatas isyarat yang mengindikasikan kepada maqashid, dan ada pula yang dipahami dari dalil-dalil lain atau disimpulkan berdasarkan penelusuran secara induktif (*maslak al-istiqrā'*) dari nash-nash yang ada. Maka keberadaan semua maqashid yang bersifat turunan ini dianggap sebagai kehendak Allah (*maqshud asy-syari'*) yang berfungsi untuk menguatkan dan menetapkan eksistensi *maqshud al-ashli*. Bahkan lebih jauh, semua maslahat yang muncul secara empirik dari syari'at nikah sekalipun tidak manshush, diposisikan sebagai penguat terhadap *maqshud ashli*.

Dengan demikian, semua hal yang bertentangan terhadap semua maqashid baik ashli maupun *tabi'ah*, baik maslahat yang manshush maupun maslahat yang empirik, dianggap menyelisihi *maqshud asy syari'*.

4. Tidak adanya keterangan syar'i (*sukut asy-sayri'*)

Maksud dalam bahasan ini adalah tidak adanya keterangan nash mengenai sebab hukum atau disyari'atkannya suatu perkara, baik yang memiliki dimensi ubudiyah maupun mu'amalah, padahal terdapat indikasi yang memungkinkan terjadinya perkara tersebut pada tataran empirik. Secara rinci, cakupan perkara yang tidak ada keterangan syar'i ini dipetakan pada dua jenis:

- a. Ketiadaan keterangan karena belum adanya kebutuhan tasyri' untuk menjelaskannya.

Persoalan yang masuk dalam kategori ini adalah semua persoalan baru yang muncul (*an-nazilah*) setelah wafatnya Rasulullah. Karena pada akikatnya, hal itu belum eksis pada masa tasyri' ketika Rasulullah s.a.w. masih hidup (seperti kodifikasi al-Qur'an, pembukuan ilmu pengetahuan, dan lain-lain). Terkait dengan hal ini, upaya mengetahui dan menetapkan maqashid-nya adalah dengan mengembalikan furu' kepada ushul yang relevan, atau dengan menelusuri nash-nash yang memiliki keterkaitan dan menyimpulkannya secara induktif atau al-istiqra'.¹⁸¹

b. Perkara yang telah berkemungkinan ada di masa tasyri', tetapi tidak ada keterangan syari'at terhadapnya.

Permasalahan ini lebih terkait dengan hal-hal berdimensi ubudiyah. Dalam hal ini, persoalannya dipetakan kepada tiga bagian:¹⁸²

Mengerjakan sesuatu yang tidak ada keterangan syari'at terhadap status 1. pelaksanaannya, atau meninggalkan sesuatu yang diizinkan oleh syari'at. Seperti sujud syukur, do'a berjama'ah setelah shalat, berkumpul untuk berdo'a ba'da ashar pada hari arafah bagi yang sedang tidak wuquf di arafah, dan lain-lain.

Mengerjakan sesuatu yang tidak ada dalil syari'at terhadap izin pelaksanaannya, 2. atau meninggalkan sesuatu yang diizinkan syari'at. Misalnya, berpuasa sambil menahan diri dari berbicara, atau riyadhah nafsiyah dengan meninggalkan makanan halal tertentu. Melakukan sesuatu yang tidak ada keterangan syari'at, tetapi hal itu 3. menyelisihi ketentuan syari'at yang lain. Misalnya, mewajibkan berpuasa dua bulan berturut-turut dalam kafarat dzihar, bagi orang yang mampu memerdekakan budak. Menyikapi ketiga perkara ini, 4. al-Syathibi menggolongkan perkara yang ketiga ke dalam bentuk menyelisihi ketentuan nash syari'at dan termasuk dalam kategori *bid'ah qabihah*.¹⁸³

Adapun untuk dua hal sebelumnya, al-Syathibi berpendapat bahwa sesuatu yang didiamkan syari'at tidak secara otomatis melaksanakannya dihukumi bertentangan dengan syari'at. Maka yang harus dilakukan dalam menjernihkan

¹⁸¹ Syathibi and Ishaq, 409–10.

¹⁸² Syathibi and Ishaq, 411.

¹⁸³ Syathibi and Ishaq, 411.

permasalahan ini adalah mendeteksi dimensi maslahat dan mudharat di dalamnya. Bila terindikasi adanya maslahat, maka hal itu bisa diterima. Sebaliknya bila terdeteksi dimensi mudharat di dalamnya, secara otomatis hal itu tertolak. Dengan demikian, teknik operasional yang digunakan dalam menyikapi persoalan seperti ini adalah pendekatan *al-maslahah al-mursalah*.¹⁸⁴

Dengan demikian bahwa inti dari *Maqāṣid al-Syariah* pada dasarnya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindari dari segala macam kerusakan, baik di dunia maupun di akhirat. Semua kasus hukum, yang disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an dan Sunnah maupun hukum Islam yang dihasilkan melalui proses ijtihad harus berdasarkan pada tujuan perwujudan masalah yang sesuai dengan nafas ajaran Islam.

Secara eksplisit dijelaskan oleh teks Al-Qur'an maupun Sunnah, maka kemaslahatan tersebut dapat dilacak dalam kedua sumber tersebut. Jika suatu maslahat disebutkan secara tegas dan eksplisit dalam teks, maka kemaslahatan itu yang dijadikan tolok ukur penetapan hukum, dan para ulama lazim menyebutnya dengan istilah *al-maṣlahah al-mu'tabarāt*. Lain halnya jika maslahat tersebut tidak dijelaskan secara eksplisit oleh kedua sumber tersebut, maka mujtahid harus bersikeras dalam menggali dan menentukan maslahat tersebut.

Pada dasarnya hasil ijtihad mujtahid tersebut dapat diterima, selama tidak bertentangan dengan maslahat yang telah ditetapkan dalam kedua sumber tersebut. Apabila terjadi perbedaan, maka para ulama lazim menyebutnya sebagai *al-maṣlahah al-mulghah*.¹⁸⁵

Penggalan maslahat oleh para mujtahid, dapat dilakukan melalui berbagai macam metode ijtihad. Pada dasarnya metode-metode tersebut bermuara pada upaya penemuan "maslahat", dan menjadikannya sebagai alat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an maupun Sunnah. Terdapat dua metode ijtihad yang dikembangkan oleh para mujtahid dalam upaya menggali dan menetapkan maslahat. Kedua metode tersebut adalah

¹⁸⁴ Syathibi and Ishaq, 412.

¹⁸⁵ Fatimah Halim, "Āṣid Al-Syarī'ah Dengan Beberapa Metode Penetapan Hukum (Qiyās Dan Sadd/Fath Al-Zarī'ah)," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 7, no. 2 (2010): 121–34.

metode *Ta'lili* (metode analisis substantif) dan metode *Istislahi* (Metode Analisis Kemaslahatan).¹⁸⁶

F. Teori Efektivitas Hukum

Selain beberapa teori yang telah tersebut itu, ada satu teori lagi yang dianggap penting dalam pembahasan penelitian ini, yaitu teori Efektivitas. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, efektif adalah sesuatu yang ada efeknya (akibatnya, pengaruhnya, kesannya) sejak dimulai berlakunya suatu Undang-Undang atau peraturan.¹⁸⁷

Efektivitas pada dasarnya merupakan tingkat keberhasilan dalam pencapaian tujuan. Efektivitas adalah pengukuran dalam arti tercapainya sasaran atau tujuan yang telah ditentukan sebelumnya. Ketika kita ingin mengetahui sejauh mana efektivitas dari hukum, maka kita pertama-tama harus dapat mengukur sejauh mana hukum itu ditaati oleh sebagian besar target yang menjadi sasaran ketaatannya, kita akan mengatakan bahwa aturan hukum yang bersangkutan adalah efektif. Namun demikian, sekalipun dikatakan aturan yang ditaati itu efektif, tetapi kita tetap masih dapat mempertanyakan lebih jauh derajat efektivitasnya karena seseorang menaati atau tidak suatu aturan hukum tergantung pada kepentingannya.¹⁸⁸

Kemudian Achmad Ali mengemukakan bahwa pada umumnya faktor yang banyak mempengaruhi efektivitas suatu perundang-undangan adalah profesional dan optimal pelaksanaan peran, wewenang dan fungsi dari para penegak hukum, baik di dalam penjelasan tugas yang dibebankan terhadap diri mereka maupun dalam penegakan perundang-undangan tersebut.¹⁸⁹

Sedangkan Soerjono Soekanto menggunakan tolak ukur efektivitas dalam penegakan hukum pada lima hal yakni:¹⁹⁰

1. Faktor Hukum

¹⁸⁶ Bakri and Umar, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut Al-Syatibi*, 184.

¹⁸⁷ Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, 284.

¹⁸⁸ Ali, "Menguak Teori Hukum (Legal Theory) Dan Teori Peradilan (Judicialprudence) Termasuk Interpretasi Undang-Undang (Legisprudence)," 375.

¹⁸⁹ Ali, 379.

¹⁹⁰ Soekanto Soerjono, *Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Penegakan Hukum* (Jakarta: Raja Grafindo, 2007), 5.

Hukum berfungsi untuk keadilan, kepastian dan kemanfaatan. Dalam praktik penyelenggaraan hukum di lapangan ada kalanya terjadi pertentangan antara kepastian hukum dan keadilan. Kepastian Hukum sifatnya konkret berwujud nyata, sedangkan keadilan bersifat abstrak sehingga ketika seseorang hakim memutuskan suatu perkara secara penerapan undang-undang saja maka ada kalanya nilai keadilan itu tidak tercapai. Maka ketika melihat suatu permasalahan mengenai hukum setidaknya keadilan menjadi prioritas utama. Karena hukum tidaklah semata-mata dilihat dari sudut hukum tertulis saja.¹⁹¹

2. Faktor Penegakan Hukum

Dalam berfungsinya hukum, mentalitas atau kepribadian petugas penegak hukum memainkan peranan penting, kalau peraturan sudah baik, tetapi kualitas petugas kurang baik, ada masalah. Selama ini ada kecenderungan yang kuat di kalangan masyarakat untuk mengartikan hukum sebagai petugas atau penegak hukum, artinya hukum diidentikkan dengan tingkah laku nyata petugas atau penegak hukum. Namun dalam melaksanakan wewenangnya sering timbul persoalan karena sikap atau perlakuan yang dipandang melampaui wewenang atau perbuatan lainnya yang dianggap melunturkan citra dan wibawa penegak hukum. Hal ini disebabkan oleh kualitas yang rendah dari aparat penegak hukum tersebut.¹⁹²

3. Faktor Sarana atau Fasilitas Pendukung

Faktor sarana atau fasilitas pendukung mencakup perangkat lunak dan perangkat keras. Menurut Soerjono Soekanto bahwa para penegak hukum tidak dapat bekerja dengan baik, apabila tidak dilengkapi dengan kendaraan dan alat-alat komunikasi yang proporsional. Oleh karena itu, sarana atau fasilitas mempunyai peranan yang sangat penting di dalam penegakan hukum. Tanpa adanya sarana atau fasilitas tersebut, tidak akan mungkin penegak hukum menyerasikan peranan yang seharusnya dengan peranan yang aktual.¹⁹³

¹⁹¹ Soerjono, 8.

¹⁹² Soerjono, 21.

¹⁹³ Soerjono, 37.

4. Faktor Masyarakat

Penegak hukum berasal dari masyarakat dan bertujuan untuk mencapai kedamaian di dalam masyarakat. Setiap warga masyarakat atau kelompok sedikit banyaknya mempunyai kesadaran hukum. Permasalahan yang timbul adalah taraf kepatuhan hukum, yaitu kepatuhan hukum yang tinggi, sedang, atau kurang. Adanya derajat kepatuhan hukum masyarakat terhadap hukum, merupakan salah satu indikator berfungsinya hukum yang bersangkutan.

5. Faktor Kebudayaan

Kebudayaan pada dasarnya mencakup nilai-nilai yang mendasari hukum yang berlaku, nilai-nilai mana yang merupakan konsepsikonsepsi yang abstrak mengenai apa yang dianggap baik (sehingga dituruti) dan apa yang dianggap buruk (sehingga dihindari). Oleh karenanya, kebudayaan Indonesia merupakan dasar atau mendasari hukum adat yang berlaku. Hukum perundang-undangan tersebut harus dapat mencerminkan nilai-nilai yang menjadi dasar dari hukum adat, agar hukum perundang-undangan tersebut dapat berlaku secara aktif.

Dari lima faktor penegakan hukum tersebut faktor penegakan hukumnya sendiri merupakan titik sentralnya. Hal ini disebabkan oleh baik undang-undangnya disusun oleh penegak hukum, penerapannya pun dilaksanakan oleh penegak hukum dan penegakan hukumnya sendiri juga merupakan panutan oleh masyarakat luas.¹⁹⁴

Beberapa kajian teoritis sebagaimana disebutkan di atas, akan digunakan dalam melakukan analisis terhadap temuan penelitian ini sehingga akan terlihat secara akademik praktik yang terjadi dilapangan terkait dengan penerapan sanksi adat dalam pelanggaran qanun khalwat di Aceh Tamiang apakah sejalan dengan tujuan pengaturannya berdasarkan syariat Islam dan apakah penerapan qanun tersebut efektif di Aceh Tamiang.

¹⁹⁴ Soerjono, 53.