

Keadilan Dan Kepastian Hukum (Refleksi Kajian Filsafat Hukum Dalam Pemikiran Hukum Imam Syâtibî)

Zulfahmi Nur

UIN Sultan Syarif Kasim Riau

fahminurarif72@gmail.com

ABSTRACT

This paper aims to explore the philosophical roots of Syatibi's legal thinking on justice and legal certainty and its relevance to the Indonesian legal state. The theories used in this paper consist of the theory of justice, the theory of legal certainty and the theory of the rule of law. The theory of justice is part of the study of legal philosophy, which Syatibi calls moral and legal integrity. The theory of legal certainty is the basic norms (grundnorm) extracted from Syatibi's works. The method used in this paper is normative juridical with a philosophy of law approach. Philosophy of law is an intellectual activity that thinks rationally, systematically, comprehensively, integrally and critically. The results of the study show that Syatibi, a legal reformer of Granada in the 8th century H/14 AD who is of the Maliki school of thought, has laid the foundation and principles of the rule of law in realising justice and legal certainty through his three monumental works, al-Muwafaqat fî Ushul al-Syari'ah, I'tisam and Fatawa Syatibi. Syatibi's legal philosophy thinking on legal justice is formulated in three legal constructs namely al-maslahah, al-sahl and 'adam al-kharaj. Syatibi formulated legal certainty on five basic legal principles (grundnorm) consisting of: (1), Muqaddimah (preamble), (2). Al-Ahkam (laws), (3). Al-Maqasid (purpose or direction to be achieved), (4). Al-Adillah (legal arguments), and (5). Ijtihad (Legal Reasoning). The idea of the rule of law in the Indonesian context both in the perspective of the rule of law and rechtstaat is dominated by the legal system of Western countries which in general is the idea of the rule of law derived from the results of Western intellectual thought based on liberal and secular philosophies. Law is only limited to positivism, meaning that law is interpreted as an order

from the law which results in law only in the form of legal certainty. Positivist law separates legal justice from legal certainty or separates law from morals. In contrast to the thinking of Islamic legal philosophers such as Shathibi who combines law with justice.

Keyword: justice, legal certainty, Syatibi, philosophy of law.

ABSTRAK

Paper ini bertujuan untuk menggali akar flosofi pemikiran hukum Syatibi tentang keadilan dan kepastian hukum serta relevansinya dengan negara hukum Indonesia. Teori yang digunakan dalam tulisan ini terdiri atas teori keadilan, teori kepastian hukum dan teori negara hukum. Teori keadilan merupakan bagian kajian filsafat hukum, yang oleh Syatibi disebut dengan moral dan integritas hukum. Teori kepastian hukum merupakan norma-norma dasar (*grundnorm*) yang digali dari karya-karya Syatibi. Metode yang digunakan dalam tulisan ini adalah yuridis normatif dengan pendekatan filsafat hukum. Filsafat hukum adalah kegiatan intelektual yang berfikir secara rasional, sistematis, komprehensif, integral dan kritis. Hasil kajian menunjukkan bahwa Syatibi seorang reformer hukum Granada abad ke-8 H/14 M yang bermazhab Maliki telah meletakkan dasar dan prinsip negara hukum dalam mewujudkan keadilan dan kepastian hukum melalui tiga karya monumentalnya, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, *I'tisam* dan *Fatawa Syatibi*. Pemikiran filsafat hukum Syatibi tentang keadilan hukum dirumuskan dalam tiga konstruk hukum yaitu *al-maslahah*, *al-sahl* dan *'adam al-kharaj*. Syatibi merumuskan kepastian hukum pada lima pokok dasar hukum (*grundnorm*) yang terdiri atas: (1), *Muqaddimah (preamble)*, (2). *Al-Ahkam* (hukum-hukum), (3). *Al-Maqasid* (tujuan atau arah yang hendak dicapainya), (4) *Al-Adillah* (dalil-dalil hukum), dan (5) *Ijtihad* (Penalaran Hukum). Gagasan negara hukum dalam konteks Indonesia baik dalam perspektif *the rule of law* maupun *rechtstaat* banyak didominasi oleh sistem hukum negara-negara Barat yang pada umumnya adalah gagasan negara hukum yang berasal dari hasil pemikiran intelektual Barat yang berpijak pada filafat liberal dan sekuler. Hukum hanya sebatas positivistik, artinya hukum diartikan sebagai perintah dari undang-undang yang mengakibatkan hukum hanya berupa kepastian hukum. Hukum positivistik memisahkan antara keadilan hukum dengan kepastian hukum atau memisahkan hukum

dengan moral. Berbeda dengan pemikiran filosof hukum Islam seperti Syathibi yang memadukan hukum dengan keadilan.

Kata Kunci : keadilan, kepastian hukum, Syatibi, filsafat hukum.

PENDAHULUAN

Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ ibn Muhammad al-Lakhmî al-Gharnâti, yang lebih populer dengan nama Syâtibî, adalah seorang reformer hukum dari Granada Spanyol yang bermazhab Mâlikiyah. Syâtibî hidup pada kondisi sosial-politik Andalus dalam keadaan tidak stabil. Di saat ketidakstabilan kondisi sosial-politik pada abad ke-8 H yang tidak menentu, Syâtibî melalui karyanya yang monumental *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah* (t.t.:1-4) melakukan terobosan pembaharuan hukum Islam atau syari'ah. Tetapi upaya pembaruan yang dilakukan Syâtibî, oleh masyarakat pada waktu itu justru Syâtibî dituduh sebagai pembuat bid'ah. Melihat tuduhan masyarakatnya yang tidak mendasar, Syâtibî melakukan terobosan baru, dengan membuat karya terbarunya *al-I'tishâm* (14515H/1995 M) jilid 1-2) sebagai bentuk elaborasi dari karya sebelumnya *al-Muwâfaqât*. Buku *al-I'tishâm* yang ditulis oleh Syâtibî sesungguhnya untuk membantah tuduhan masyarakatnya sekaligus menjelaskan dan menjawab, apa dan bagaimana sebenarnya hakikat bid'ah itu sendiri (Hallaq, 1997:162).

Syâtibî di awal kitabnya *al-Muwâfaqât*, juz pertama sudah membicarakan perihal kepastian dalil untuk menuju kepastian hukum, yang dalam metodologi hukum Islam lazim disebut istilah *qat'î-zhannî*. Ada beberapa alasan atau signifikasni kenapa kemudian Syâtibî menempatkan pembahasan kepastian dalil untuk menuju kepastian hukum sebagai pembahasan yang urgen. Pertama masalah kepastian dalil untuk menuju kepastian hukum merupakan salah satu tema sentral metodologi hukum Islam yang banyak dibicarakan oleh ahli hukum Islam. Hampir di setiap kitab-kitab metodologi hukum Islam baik mazhab Sunni dan juga mazhab Syi'i, pembahasan kepastian dalil menuju kepastian hukum tidak terlepas pembahasannya oleh kedua mazhab tersebut. Pembahasan kepastian dalil menuju kepastian hukum dalam kitab-kitab metodologi hukum Islam mazhab sunni yang ditulis oleh para ulama antara lain dari mazhab Hanafî: Abû al-Hasan 'Abdullâh ibn al-Husein al-Karkhî berjudul *Ushûl al-Karkhi* dan Abû Bakar Muhammad ibn Ahmad al-Sarkhâsy berjudul *Ushûl*

al-Al-Sarkhâsy, dari mazhab Mâlikî ada Al-Qarâfî dengan buku berjudul *al-Furûq*, Abû Ishâq al-Syâtibî berjudul *al-Muwâfawât fî Ushûl al-Syari'ah dan al'I'tishâm*. Dari mazhab Syafi'iyah ada *al-Risâlah* karya Imam al-Syâfi'î, *Al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh* karya 'Abdu al-Mâlik ibn Yûsuf Abû al-Ma'âli Al-Juwainî, *al-Mu'tamad fî Ushul al-Fiqh* karya Abû al-Husein ibn Muhammad al-Bashrî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm* karya Saifuddîn al-Amîdi, *al-Mahsûl fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh* karya Fakh al Dîn Muhammad ibn Umar ibn al-Hesien al-Râzy, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl* karya Abû Hamîd ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm* karya 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm al-Sulami. Dari Mazhab Hanbali, Ibn al-Qayyîm al-Jauziyah, Syamsu al-Dîn Abû Abdillâh Muhammad ibn Abû Bakar menulis *I'lâm al-Muwâqî'in 'an Rabb al-'âlamîn*. Dari mazhab al-Zâhiri, Ibn Hazm al-Andalûs menulis *Al-Ahkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Dari Mazhab Syi'i. ada Al-Syaukânî, Muhammad ibn 'Alî ibn Muhammad menulis *Irsyâd al-Fuhûl ila Tahqîq min 'Ilm al-Ushûl*, Muhammad Jawad Mughniyah menulis *'Ilm Ushûl Fiqh fî Tsaubihî al-Jadîd*. Sebegitu penting masalah kepastian dalil menuju kepastian hukum yang menjadi pembahasaan penting dalam metodologi hukum Islam, sehingga Syâtibî sendiri dalam mendefinisikan metodologi hukum Islam diberi arti istimewa dalam arti teknis tertentu, dengan mengatakan bahwa metodologi hukum Islam berarti menyimpulkan dengan metode induksi, prinsip-prinsip universal dari dalil-dalil syari'ah hingga mujtahid menemukan prinsip-prinsip itu menjadi nyata (*nusûb 'ain*) dan si penemu mendapatkan kemudahan dalam menerapkannya. Kedua, kepastian dalil menuju kepastian hukum dalam literatur metodologi hukum Islam selalu dikaitkan dengan status kepastian sumber periwayatan (*subûl/wurûd*) dan penunjukkan makna teks (*dalâlah*). Melalui celah-celah dari dalil yang *zhannî*, baik *wurûd* maupun *dalâlahnya*, para ahli hukum Islam berupaya untuk menemukan kesimpulan hukum. Oleh karena bersumber pada dalil *zhannî*, sudah dapat diduga bahwa kesimpulan hukumnya pun akan bersifat zanny. Dengan demikian, hasil ijtihad seseorang atau sekelompok orang akan lebih banyak yang bersifat relatif, tidak mutlak benar. Tidak ada alasan bagi umat Islam untuk menjadikan hasil ijtihad seseorang atau sekelompok orang sebagai kebenaran mutlak. Perbedaan pendapat di kalangan mereka justru mencerminkan kerelatifan pendapat tersebut. Sejauh berupa hasil pemahaman ahli hukum Islam, bisa jadi satu pendapat berbeda sama sekali dengan pendapat ahli lainnya (Al-Syâtibî, *al-I'tishâm*, 14515H/1995 M) : 23)

Ketiga. Ajaran Islam yang termasuk *zhannî al-dalâlah*, yang relatif dan temporer itu telah memenuhi khazanah intelektual Muslim dalam berbagai bidang, mulai dari bidang tafsir dan hadis, sampai filsafat, teologi dan hukum Islam. Salah satu intelektual muslim yang lebih khusus yang membicarakan perihal kepastian dalil menuju kepastian hukum adalah Syâtibî, dimana Sahtibi berbeda dengan pendapat mayoritas ahli dalam memahami soal kepastian dalil menuju kepastian hukum (Muhammad Amîn ibn Mukhtâr, t.th:102).

Dalam konteks negara hukum di Indonesia (Yusril Ihza Mahendra, 1996: 4), gagasan tentang konsep negara hukum paling tidak dikenal dengan dua istilah, *rechtsstaat* dan *rule of law*. Istilah *rechtsstaat* berasal dari dalam bahasa Belanda yang diterjemhkan sebagai negara hukum. Istilah itu biasa digunakan di Belanda dan menunjuk pada konsep negara hukum yang diterapkan di Eropa kontinental (*civil law* atau *modern roman law*) (Muhammad Tahir Azhary, 2004). Istilah *rule of law* digunakan di negara-negara yang menganut sistem *comon law*. Sedangkan di negara-negara sosialis dan Uni Soviet digunakan istilah *sosialis legality* (Zaherman Armandz Muabezi, 2017:423).

Berdasarkan latar belakang dan gagasan di atas, tampak sekali perbedaan yang sangat signifikan, dimana negara hukum Indonesia baik dalam konteks *rechtsstaat* maupun *rule of law* hanya sebatas memiliki berbagai syarat-syarat normatif bukan substantif, dalam ungkapan lain negara hukum Indonesia lebih mengutamakan bentuk dari pada isi. Negara hukum Indonesia yang dibentuk tahun 1945 ibarat rumah yang belum selesai benar. Demikian juga dari sisi negara kesejahteraan, di mana ada pemisahan yang tajam antara negara hukum dengan negara kesejahteraan. Negara hukum Indonesia baru sebatas hanya dikonstruksikan sebagai bangunan hukum dalam arti hanya dalam bentuk kepastian hukum dan memisahkan dengan keadilan hukum atau negara kesejahteraan. Gagasan negara hukum dan negara kesejahteraan dalam kontek Indonesia banyak didominasi oleh sistem hukum negara-negara Barat yang pada umumnya adalah gagasan negara hukum dan negara kesejahteraan yang berasal dari hasil pemikiran Intelektual Barat yang berpijak pada filafat liberal dan sekuler. Hukum hanya sebatas positivistik, artinya hukum diartikan sebagai perintah dari undang-undang, yang mengakibatkan hukum hanyalah berupa kepastian hukum. Hukum positivistik memisahkan antara kepastian hukum dengan keadilan hukum atau memisahkan hukum dengan moral. Istilah ini populer dikalangan para ahli hukum dengan

sebutan *law in books* dan bukan *law action*. *Law in Books* adalah suatu fenomena normatif otonom yang berupa kumpulan norma-norma yang mengatur hubungan-hubungan dalam masyarakat, sedangkan *Law in Action* diartikan sebagai sebagai suatu gejala sosiologis yang berupa interaksi antara norma-norma otonom tersebut dan faktor-faktor sosial dalam masyarakat. Dengan kata lain *Law in action* adalah hukum sebagai yang dijemakan oleh masyarakat dalam tingkah laku para anggotanya. Penelitian terhadap hukum dalam *Law in Books* lazim disebut dengan penelitian hukum normatif, sedangkan penelitian terhadap hukum sebagai *Law in action* disebut penelitian hukum sosiologis (Rony Hanitijo Soemitro, 1990: 9-10). Berbeda dengan pemikiran filosof hukum Islam. Syâtibî justru memadukan antara keadilan hukum dengan kepastian hukum. Syâtibî mengharmonisasikan antara *Law in Books* dengan *Law in action*. Ini sesuai dengan judul bukunya “*al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî’ah*”, kalau diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi “harmonisasi hukum dalam sistem hukum Islam”.

II. Teori keadilan dan kepastian hukum

Keadilan berasal dari kata adil, menurut kamus bahasa Indonesia adil adalah tidak sewenang-wenang, tidak memihak, tidak berat sebelah. Adil terutama mengandung arti bahwa suatu keputusan dan tindakan didasarkan atas norma-norma objektif. Keadilan pada dasarnya adalah suatu konsep yang relatif, setiap orang tidak sama, adil menurut yang satu belum tentu adil bagi yang lainnya, ketika seseorang menegaskan bahwa ia melakukan suatu keadilan, hal itu tentunya harus relevan dengan ketertiban umum dimana suatu skala keadilan diakui. Skala keadilan sangat bervariasi dari satu tempat ke tempat lain, setiap skala didefinisikan dan sepenuhnya ditentukan oleh masyarakat sesuai dengan ketertiban umum dari masyarakat tersebut (M. Agus Santoso, 2014: 85)

Aristoteles dalam karyanya yang berjudul *Etika Nichomachea* menjelaskan pemikiran pemikirannya tentang keadilan. Bagi Aristoteles, keutamaan, yaitu ketaatan terhadap hukum (hukum polis pada waktu itu, tertulis dan tidak tertulis) adalah keadilan. Dengan kata lain keadilan adalah keutamaan dan ini bersifat umum. Theo Huijbers menjelaskan mengenai keadilan menurut Aristoteles di samping keutamaan umum, juga keadilan sebagai keutamaan moral khusus, yang berkaitan dengan sikap manusia dalam bidang tertentu, yaitu menentukan

hubungan baik antara orang-orang, dan keseimbangan antara dua pihak. Ukuran keseimbangan ini adalah kesamaan numerik dan proporsional. Hal ini karena Aristoteles memahami keadilan dalam pengertian kesamaan. Dalam kesamaan numerik, setiap manusia disamakan dalam satu unit. Misalnya semua orang sama di hadapan hukum. Kemudian kesamaan proporsional adalah memberikan kepada setiap orang apa yang menjadi haknya, sesuai kemampuan dan prestasinya (Hyronimus Rheti, 2015: 241).

Tentang keadilan hukum, John Rawls menyebutkan bahwa keadilan merupakan suatu nilai yang mewujudkan keseimbangan antara bagian-bagian dalam kesatuan, antara tujuan-tujuan pribadi dan tujuan bersama (John Rawls, 1973:100). Konsep hukum sebagai asas moral keadilan adalah konsep yang terbilang tua. Konsep ini berasal mula dari masa jaya-jayanya kekuasaan gereja dengan hukum *kanonik* atau *ius novum*-nya. Asas-asas keadilan ini berada pada ranah moral yang pada umumnya terumus amat umum. Dalam arti hukum tidak selalu tampil dalam makna tunggal (monolitik). Hukum ditujukan untuk mengatur perilaku, namun perilaku tersebut tidak pernah berdiri sendiri. Hampir semua perilaku yang dilakukan secara sadar, merupakan pengejawantahan dari sikap mental para pelakunya. Sikap mental ini adalah suatu moralitas. Dengan demikian hukum dapat diidentikkan dengan moralitas, yaitu moralitas manusia yang beradab.. Semua umat manusia yang mengaku beradab diasumsikan memiliki asas-asas moralitas yang sama tentang apa yang mereka pandang benar dan adil. Adapun wujud hukum, semua harus dikembalikan kepada asas-asas moralitas tersebut. Pernyataan ST. Agustinus (354-430) *Unjust law is no law*, merupakan penegasan yang tepat mengenai faset hukum yang satu ini. Sebagai konsekuensi dari pandangan ini, maka hukum yang paling hakiki itu senantiasa objektif untuk menguraikan kebenaran dan keadilan bagi siapa saja, di mana saja, dan kapan saja. Pandangan ini menyiratkan adanya ukuran-ukuran yang universal dalam moralitas, termasuk di dalamnya tentang apa yang disebut benar dan adil (Sulisowati Irianto & Shidarta, 2011:153).

Lebih lanjut John Rawls John Rawls dalam buku *A Theory of Justice* (1973:64) menyebutkan bahwa keadilan dapat diartikan sebagai berikut:

1. Keadilan ini juga merupakan suatu hasil dari pilihan yang adil. Ini berasal dari anggapan Rawls bahwa sebenarnya manusia dalam masyarakat itu tidak

tahuposisinya yang asli, tidak tahu tujuan dan rencana hidup mereka, dan mereka juga tidak tahu mereka milik dari masyarakat apa dan dari generasi mana (*veil of ignorance*). Dengan kata lain, individu dalam masyarakat itu adalah entitas yang tidak jelas. Karena itu orang lalu memilih prinsip keadilan.

2. Keadilan sebagai *fairness* menghasilkan keadilan prosedural murni. Dalam keadilan prosedural murni tidak ada standar untuk menentukan apa yang disebut “adil” terpisah dari prosedur itu sendiri. Keadilan tidak dilihat dari hasilnya, melainkan dari sistem (atau juga proses) itu sendiri.
3. Dua prinsip keadilan. Pertama, adalah prinsip kebebasan yang sama sebesar-besarnya (*principle of greatest equal liberty*). Prinsip ini mencakup:
 - a. Kebebasan untuk berperan serta dalam kehidupan politik (hak bersuara, hak mencalonkan diri dalam pemilihan);
 - b. Kebebasan berbicara (termasuk kebebasan pers);
 - c. Kebebasan berkeyakinan (termasuk keyakinan beragama);
 - d. Kebebasan menjadi diri sendiri (person)
 - e. Hak untuk mempertahankan milik pribadi.

Kedua, prinsip keduanya ini terdiri dari dua bagian, yaitu prinsip perbedaan (*the difference principle*) dan prinsip persamaan yang adil atas kesempatan (*the principle of fair equality of opportunity*). Inti prinsip pertama adalah bahwa perbedaan sosial dan ekonomis harus diatur agar memberikan manfaat yang paling besar bagi mereka yang paling kurang beruntung. Istilah perbedaan sosio-ekonomis dalam prinsip perbedaan menuju pada ketidaksamaan dalam prospek seorang untuk mendapatkan unsur pokok kesejahteraan, pendapatan, dan otoritas. Sedang istilah yang paling kurang beruntung (paling kurang diuntungkan) menunjuk pada mereka yang paling kurang mempunyai peluang untuk mencapai prospek kesejahteraan, pendapatan dan otoritas. Dengan demikian prinsip perbedaan menurut diaturnya struktur dasar masyarakat adalah sedemikian rupa sehingga kesenjangan prospek mendapat hal-hal utama kesejahteraan, pendapatan, dan otoritas diperuntukkan bagi keuntungan orang-orang yang paling kurang diuntungkan.

Teori Kepastian Hukum

Teori kepastian hukum lazim disebut dengan teori yuridis yang umumnya diartikan sebagai teori perundang-undangan. Teori ini dikembangkan oleh sebuah aliran yang disebut dengan aliran *legisme* (R. Soeroso, 1993: 87). Aliran *legisme* muncul setelah Prancis melakukan kodifikasi hukum dengan adanya *Code Civil* Prancis yang dianggap telah sempurna, lengkap serta dapat menampung seluruh masalah hukum. Aliran ini berpendapat bahwa satu-satunya sumber hukum adalah undang-undang dan di luar undang-undang tidak ada hukum. Dalam aliran *legisme*, hakim hanyalah merupakan “corong undang-undang”, di mana ia hanya memutus perkara berdasarkan undang-undang saja.

Pengikut aliran ini memandang bahwa kepastian hukum lebih penting daripada keadilan, karena sifat keadilan yang sangat relatif. Bagi aliran ini keadilan hanyalah perasaan sentimental individu yang ukurannya pun sangat individual. Jika “perasaan” keadilan ini dibiarkan mengambang di tiap individu, maka negara adalah pihak yang paling direpotkan dengan situasi ini.

Gustav Radbruch mengemukakan 4 (empat) hal mendasar yang berhubungan dengan makna kepastian hukum, yaitu : Pertama, bahwa hukum itu positif, artinya bahwa hukum positif itu adalah perundang-undangan. Kedua, bahwa hukum itu didasarkan pada fakta, artinya didasarkan pada kenyataan. Ketiga, bahwa fakta harus dirumuskan dengan cara yang jelas sehingga menghindari kekeliruan dalam pemaknaan, di samping mudah dilaksanakan. Keempat, hukum positif tidak boleh mudah diubah.

Pendapat Gustav Radbruch tersebut didasarkan pada pandangannya bahwa kepastian hukum adalah kepastian tentang hukum itu sendiri. Kepastian hukum merupakan produk dari hukum atau lebih khusus dari perundang-undangan. Berdasarkan pendapatnya tersebut, maka menurut Gustav Radbruch, hukum positif yang mengatur kepentingan-kepentingan manusia dalam masyarakat harus selalu ditaati meskipun hukum positif itu kurang adil.

Pendapat mengenai kepastian hukum dikemukakan pula oleh Jan M. Otto sebagaimana dikutip oleh Sidharta yaitu bahwa kepastian hukum dalam situasi tertentu mensyaratkan sebagai berikut :

- 1) Tersedia aturan-aturan hukum yang jelas atau jernih, konsisten dan mudah diperoleh, yang diterbitkan oleh kekuasaan negara;
- 2) Bahwa instansi-instansi penguasa (pemerintahan) menerapkan aturan-aturan hukum tersebut secara konsisten dan juga tunduk dan taat kepadanya;
- 3) Bahwa mayoritas warga pada prinsipnya menyetujui muatan isi dan karena itu menyesuaikan perilaku mereka terhadap aturan-aturan tersebut;
- 4) Bahwa hakim-hakim (peradilan) yang mandiri dan tidak berpihak menerapkan aturan-aturan hukum tersebut secara konsisten sewaktu mereka menyelesaikan sengketa hukum; dan
- 5) Bahwa keputusan peradilan secara konkrit dilaksanakan (Peter Mahmud Marzuki, 2008:158)

Kelima syarat yang dikemukakan Jan M. Otto tersebut menunjukkan bahwa kepastian hukum dapat dicapai jika substansi hukumnya sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Aturan hukum yang mampu menciptakan kepastian hukum adalah hukum yang lahir dari dan mencerminkan budaya masyarakat. Kepastian hukum yang seperti inilah yang disebut dengan kepastian hukum yang sebenarnya (*realistic legal certainty*), yaitu mensyaratkan adanya keharmonisan antara negara dengan rakyat dalam berorientasi dan memahami sistem hukum.

Menurut Sudikno Mertokusumo kepastian hukum adalah jaminan bahwa hukum dijalankan, bahwa yang berhak menurut hukum dapat memperoleh haknya dan bahwa putusan dapat dilaksanakan. Walaupun kepastian hukum erat kaitannya dengan keadilan, namun hukum tidak identik dengan keadilan. Hukum bersifat umum, mengikat setiap orang, bersifat menyamaratakan, sedangkan keadilan bersifat subyektif, individualistis, dan tidak menyamaratakan. Kepastian hukum merupakan pelaksanaan hukum sesuai dengan bunyinya sehingga masyarakat dapat memastikan bahwa hukum dilaksanakan. Dalam memahami nilai kepastian hukum yang harus diperhatikan adalah bahwa nilai itu mempunyai relasi yang erat dengan instrumen hukum yang positif dan peranan negara dalam mengaktualisasikannya pada hukum positif.

Nurhasan Ismail berpendapat bahwa penciptaan kepastian hukum dalam peraturan perundang-undangan memerlukan persyaratan yang berkenaan dengan struktur internal dari norma hukum itu sendiri. *Persyaratan internal tersebut adalah sebagai berikut : Pertama, kejelasan konsep yang digunakan. Norma hukum berisi deskripsi mengenai perilaku tertentu*

yang kemudian disatukan ke dalam konsep tertentu pula. Kedua, kejelasan hirarki kewenangan dari lembaga pembentuk peraturan perundang-undangan. Kejelasan hirarki ini penting karena menyangkut sah atau tidak dan mengikat atau tidaknya peraturan perundang-undangan yang dibuatnya. Kejelasan hirarki akan memberi arahan pembentuk hukum yang mempunyai kewenangan untuk membentuk suatu peraturan perundang-undangan tertentu. Ketiga, adanya konsistensi norma hukum perundang-undangan. Artinya ketentuan-ketentuan dari sejumlah peraturan perundang-undangan yang terkait dengan satu subyek tertentu tidak saling bertentangan antara satu dengan yang lain (Asikin Zainal, 2012: 44)

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.

Lon Fuller dalam bukunya *The Morality of Law* mengajukan 8 (delapan) asas yang harus dipenuhi oleh hukum, yang apabila tidak terpenuhi, maka hukum akan gagal untuk disebut sebagai hukum, atau dengan kata lain harus terdapat kepastian hukum. Kedelapan asas tersebut adalah sebagai berikut :

- 1) *Suatu sistem hukum yang terdiri dari peraturan-peraturan, tidak berdasarkan putusan-putusan sesat untuk hal-hal tertentu;*
- 2) *Peraturan tersebut diumumkan kepada publik;*
- 3) *Tidak berlaku surut, karena akan merusak integritas sistem;*
- 4) *Dibuat dalam rumusan yang dimengerti oleh umum;*
- 5) *Tidak boleh ada peraturan yang saling bertentangan;*
- 6) *Tidak boleh menuntut suatu tindakan yang melebihi apa yang bisa dilakukan;*
- 7) *Tidak boleh sering diubah-ubah;*
- 8) *Harus ada kesesuaian antara peraturan dan pelaksanaan sehari-hari.*

Pemikiran Hukum Syâtibî Tentang Keadilan Dan Kepastian Hukum

Keadilan Hukum

Keadilan merupakan asas dan fundamental dalam pemikiran hukum Syâtibî. Sebelum Syâtibî berbicara panjang lebar tentang hakikat syariah, Syâtibî diawal kitabnya *al-*

Muwafaqat (tt.:14) dalam pengantarnya sudah membicarakan terlebih dahulu arti penting tentang keadilan hukum . Ada beberapa terminologi yang digunakan Syâtibî dalam merumuskan makna keadilan hukum; pertama, *al-haq*, kedua, *al-amanah*, ketiga *al-zulm*, dan keempat, *al- 'adl*.

Al-haq

Secara bahasa *al-haq* berarti keadilan dan kebenaran. Secara terminologi *al-haq* adalah segala hal atas nama kemaslahatan yang dimiliki oleh seseorang dan dia diberi kewenangan untuk menguasainya, mempertahankannya dari orang lain, memberikannya kepada orang lain dalam waktu tertentu, atau sama sekali tidak menggunakan kewenangan tersebut. Kewenangan yang dimaksud adalah kewenangan dalam arti khusus yang diakui oleh syara' dengan batasan-batasan tertentu (Musthafâ Ahmad Zarqâ, 1948: 11)

Kata *haq* banyak tercantum dalam Alquran. Istilah itu umumnya diartikan "kebenaran", namun sebahagiannya tidak diartikan sama sekali, hanya dengan memakai istilah *haq* itu sendiri. Dalam Alquran surat Al Isra (17):26, istilah tersebut tidak mungkin diartikan dengan "kebenaran"; begitu pula pada QS Ar Ruum (30) ayat 28. Arti sesungguhnya dari *haq* yang tercantum dalam kedua ayat suci tersebut ialah "yang logis"; maka berikanlah pada kerabat, orang miskin, yang logis untuknya, dengan maksud tidak berlebihan. Atau dengan pendekatan zaman sekarang, apalah artinya sebuah televisi bagi orang miskin yang kebetulan membutuhkan sepiring nasi. Jadi pemberian yang diserahkan kepadanya hendaklah yang berguna, logis, pada keadaannya. Apabila yang logis telah datang maka yang batil akan hilang. Yang logis itu adalah suatu yang rasionil berdasarkan perhitungan tepat dan sesuai dengan kenyataan yang berlaku. Jika dulunya bumi ini dikatakan datar, maka itu adalah suatu kebatilan yang waktu itu dianggap suatu kebenaran.

Secara kontekstual, oleh Syâtibî *al-haq* merupakan lawan dari *al-bâthil* (kebatilan). Secara kebahasaan *al-bâthil* adalah rusak dan gugur. Secara Istilah *al-bâthil* adalah semua yang tidak sah, tidak ada pula akibat hukumnya, sebagaimana pada yang *haq*, yaitu tetap dan sah menurut syariat.

Pertarungan antara yang *haq* dan *bâthil* oleh Syâtibî disebut sebagai *al-furqân* (pembeda). Untuk mendapatkan yang *haq* ada sebab-sebab atau cara untuk memperolehnya. Demikian juga untuk melenyapkan yang *bathil* ada sebab atau cara bagaimana memerangi yang

bâthil. Bagi Syâtibi (t.t.:15) memperjuangkan yang *haq* diperlukan beberapa asas antara lain, ilmu pengetahuan, amal yang nyata, mencintai kebenaran itu sendiri, dan berlomba-lomba dalam menegakkan kebenaran. Ketika seseorang mencintai kebenaran dengan ilmu pengetahuan, amal yang nyata, dengan sendirinya dia telah meruntuhkan atau melawan ketidakbenaran atau kebatilan itu sendiri. Lebih jauh Syâtibî mengatakan, tujuan mengetahui syariat Islam adalah dengan menegakkan kebenaran (*al-haq*) dan memerangi kebatilan (*al-bâthil*).

Al-Amânah

Amanah dapat membawa arti dapat dipercaya, sering berlaku jujur, memiliki sifat mahmudah, komitmen pada tugas dan tanggungjawab yang diberikan. Beberapa indikator amanah adalah tanggungjawab, tepat janji dan transparan. Rasa tanggungjawab adalah suatu pengertian dasar untuk memahami manusia sebagai makhluk sosial dan tinggi rendahnya moral yang dimilikinya. Tanggungjawab berarti setiap keputusan dan tindakan yang harus diperhitungkan secara cermat beserta implikasinya yang timbul bagi kehidupan manusia. Tepat janji merupakan *key performance indicator* dalam amanah. Sikap amanah dan tepat janji adalah dua sifat yang saling berkaitan, apabila ada amanah, pasti ada sikap menepati janji, jika satu sifat hilang maka hilang pula yang lain, seseorang dikatakan amanah apabila ia mampu menepati janji dan ucapannya dihadapan orang lain, sebaliknya jika seseorang menepati janji jika ia memiliki karakter amanah dalam dirinya (Muhammad dkk, 2010: 12).

Pesan-pesan moral yang diajarkan di dalam Alquran tidak ada yang bertentangan dengan prinsip-prinsip kemanusiaan. Hal ini disebabkan bahwa manusia diciptakan oleh Tuhan dan ajaran-ajaran yang terdapat di dalam Alquran juga berasal dari Tuhan. Oleh karena Tuhan yang menciptakan manusia maka secara otomatis Tuhan tahu apa yang dibutuhkan oleh manusia. Menjadikan Alquran sebagai pondasi moral adalah merupakan suatu kewajiban karena semua petunjuknya adalah untuk kepentingan manusia. Kemudian, Alquran menjelaskan bahwa semua isi yang terkandung di dalamnya tidak perlu diragukan karena semuanya berasal dari Tuhan sebagaimana ungkapan ayat berikut: Artinya: “Tidaklah mungkin AlQuran ini dibuat oleh selain Allah; akan tetapi (AlQuran itu) membenarkan kitab-kitab yang sebelumnya dan menjelaskan hukum-hukum yang telah ditetapkannya, tidak ada keraguan di dalamnya, (diturunkan) dari Tuhan semesta alam”. Ayat di atas mengisyaratkan

bahwa AlQuran patut dijadikan sebagai pondasi moral karena berasal dari Tuhan. Setiap yang berasal dari Tuhan sudah dapat dipastikan baik untuk manusia karena Tuhan lebih tahu apa yang cocok untuk manusia dari pada manusia itu sendiri. Oleh karena itu, meragukan apa yang terdapat di dalam AlQuran berarti meragukan esensi dan eksistensi Tuhan.

Salah satu contoh, AlQuran menjelaskan tentang pentingnya amanah dalam konteks keadilan hukum, Syâtibî mengutip ayat Al-Quran: Artinya: “Sesungguhnya Kami telah menawarkan kepada langit, bumi dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya itu (berat), lalu dipikullah amanat itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh (QS. al-Ahzab:72). Menurut Syâtibî (t.t.:14) ayat ini mengingatkan arti penting amanat sebagai bagian dari keadilan hukum, dimana amanat itu adalah suatu pertanggungjawaban moral yang luhur, sebagaimana Rasulullah telah menunjukkan dirinya sebagai orang yang terpercaya dan amanat (*al-sâdiq al-amîn*).

Al-zulm

Al-Zulm secara kebahasaan bermakna kezaliman. Dari sekian banyak makna *Zulm* yang terdapat dalam al-Qur'an, semuanya merujuk kepada makna yang negatif. Kezaliman sebagai perbuatan jahat di samping berakibat buruk kepada pelakunya, juga kepada sesama manusia, dan bahkan kepada lingkungan pada umumnya. Dalam Al-Quran pelaku kezaliman digelar dengan *zâlimûn* dan *zâlimîn* (orang-orang zalim), yakni mereka yang senantiasa melakukan pelanggaran dalam hal melampaui batas hukum Allah ataupun tindak kejahatan yang mengganggu hak serta kehidupan orang lain.

Al-zulm dalam berbagai bentuknya ditemukan sebanyak dua ratus kali dalam surat-surat makiyah dan seratus lima belas kali dalam surat-surat madaniyah, dua ratus delapan puluh sembilan kali dari jumlah keseluruhannya yang mengandung makna ketidakadilan.

Al-'adl

Di antara term-term penting yang berkaitan dengan moral diungkapkan oleh al-Quran ialah term tentang keadilan (*al'adl*) dan yang semakna dengan keadilan adalah *al-qist*, *al-mîzân* dan *al-wast* yang terdapat dalam berbagai ayat dalam al-Quran. Selain dari ungkapan yang secara eksplisit kata *al-'adl*, sebenarnya pada ayat-ayat dan surat-surat yang paling awal, ide dan pikiran tentang keadilan telah datang secara bersamaan. Kenyataan ini sangat

beralasan, karena kondisi riil dan objektif yang dihadapi oleh nabi Muhammad saw, setelah beliau memperkenalkan ajaran tauhid adalah implementasinya tentang keadilan. Perlakuan yang sewenang-wenang dan kepemilikan harta yang berlebihan oleh sebagian penduduk Mekkah seperti yang dikritik oleh sebagian ayat-ayat makiyah (QS. al-Takatsur, al-Humazah, al-Lahab) jelas bertentangan dengan tauhid dan keadilan yang diajarkan oleh AlQuran. Untuk memperbaiki kondisi yang tidak adil tersebut, nabi di samping melakukan kritikan juga senantiasa mengingatkan jangka panjang (akhirat) dari setiap perbuatan yang mengandung kezaliman (ketidakadilan) dengan ancaman sanksi dan siksa yang disediakan Allah paa hari keadilan.

Khusus mengenai peringatan hari keadilan sebagai upaya untuk menimbang amal perbuatan manusia, menjadi sangat penting artinya. Di sinilah terletak semacam sarkasme (sindiran tajam) terhadap pedagang-pedagang Mekkah, karena dikatakan bahwa yang akan ditimbang nanti adalah bukan emas dan perak serta barang-barang dagangan mereka, melainkan adalah amal perbuatan yang mereka lakukan.

Kepastian Hukum

Syâtibî di awal kitabnya *al-Muwafaqat* Juz I (t.t.:19) juz pertama sudah membicarakan perihal *qat'î* dan *zannî*. Barangkali ada beberapa alasan kenapa kemudian Syâtibî menempatkan pembahasan *qat'î* dan *zannî* menjadi pembahasan pokok utama. Pertama masalah *qat'î* dan *zannî* merupakan salah satu tema sentral ushul fiqh yang banyak dibicarakan oleh para ulama ushul. Hampir di setiap kitab-kitab ushul fiqh sunii dan juga syi'i, pembahasan *qat'î* dan *zannî* tidak terlepas pembahasannya oleh kedua mazhab tersebut. Sebegitu penting masalah *qat'î* dan *zannî* yang menjadi pembahaan penting dalam ushul fiqh, sehingga Syâtibî sendiri dalam mendefinisikan ushul fiqh memberikan definisi dalam arti teknis tertentu, dengan mengatakan bahwa ushul fiqh berarti menyimpulkan dengan metode induksi, prinsip-prinsip universal dari dalil-dalil syari'ah hingga mujtahid menemukan prinsip-prinsip itu menjadi nyata (*nusub 'ain*) dan si penemu mendapatkan kemudahan dalam menerapkannya. (al-Syathibi, t.t.:19). Kedua, istilah *qat'î* dan *zannî* dalam literatur ushul fiqh dikaitkan dengan status kepastian sumber periwayatan (*subut/wurud*) dan penunjukkan makna teks (*dalalah*). Melalui celah-celah dari dalil yang *zannî*, baik wurud maupun dalalahnya, para ahli hukum Islam berupaya untuk menemukan

kesimpulan hukum. Oleh karena bersumber pada dalil *zannî*, sudah dapat diduga bahwa kesimpulan hukumnya pun akan bersifat *zanny*. Dengan demikian, hasil ijtihad seseorang atau sekelompok orang akan lebih banyak yang bersifat relatif, tidak mutlak benar. Tidak ada alasan bagi umat Islam untuk menjadikan hasil ijtihad seseorang atau sekelompok orang sebagai kebenaran mutlak. Perbedaan pendapat di kalangan mereka justru mencerminkan kerelatifan pendapat tersebut. Sejauh berupa hasil pemahaman ahli fiqh, bisa jadi satu pendapat berbeda sama sekali dengan pendapat ahli fiqh lainnya. Fathuurahman Djamil, 1997 : 45)

¹Ketiga. Ajaran Islam yang termasuk *zannî al-dalalah*, yang relatif dan temporer itu telah memenuhi khazanah intelektual Muslim dalam berbagai bidang, mulai dari bidang tafsir dan hadis, sampai filsafat, teologi dan hukum Islam. Salah satu intelektual Muslim yang lebih khusus yang membicarakan *qat'î-zannî* adalah Syâtibî, dimana Syâtibî berbeda dengan Juhur *Ushuliyin* dalam memahami konsep *qat'î* dan *zannî*, misalnya kehujjahan *khavar ahad* dimana jumar ushuliyin berpendapat bahwa kehujjahan *khavar ahad* menurut Jumar *ushuliyîn* adalah *zannî*, sedangkan mazhab Mâlikiyah, dalam hal ini diwakili Syâtibî berpendapat sebaliknya, dimana kehujjahan *khavarahad* adalah *qat'î*. Alasan *khavar ahad* adalah *qat'î*, disebabkan mengamalkan *khavar ahad* adalah wajib, karena *zannî* bukanlah bagian dari ilmu pengetahuan. Sedangkan pengetahuan itu adalah sesuatu yang pasti, bukan kemungkinan (*zannî*). (Muhammad Amin ibn Mukhtar, t.th:102)

Zannî menurut Syâtibî (t.th.:19), berada di antara dua posisi ekstrem, di satu sisi ada *'ilm* (kepastian) dan di sisi lain ada *syakk* (keragu-raguan). *Zannî* terkait erat dengan faktor *ihthimalât* (kemungkinan pemalingan makna) dan *ahâd* atau *infirâd* (keterisolasian). *Ihthimalât* dijumpai ketika memahami teks berbahasa Arab. Jika ia dijumpai dalam pemahaman teks, maka pemahaman tersebut akan menjadi tidak pasti (*zannî*). Inilah yang kemudian oleh Syâtibî disebut sebagai *muqaddimah 'asyrah* (sepuluh premis). Sepuluh kemungkinan (*ihthimâl al-'asyrah*) yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Riwayat kebahasaan dan pendapat-pendapat tentang gramatika
2. Kata musytarak (ambiguitas)
3. Kata Majaz (metaforis)

¹ Fathuurahman Djamil, Filsafat Hukum Islam,... hlm. 45

4. Peralihan makna kepada syara' atau kebiasaan
5. Sisipan (*idhmâr*)
6. Pengkhususan (*takhsîs*)
7. Pembatasan yang mutlaq (*taqyîd*)
8. Pembatalan (*naskh*)
9. Mendahulukan dan mengakhirkan (*taqdîm wa ta'khîr*)
10. Penolakan logis ('*adam al-mu'ârid al- 'aql*).

IV. FALSAFAH HUKUM SYÂTIBÎ TENTANG KEADILANDAN KEPASTIANHUKUM

Ada tiga prinsip umum untuk mengetahui bagaimana sesungguhnya pemikiran keadilan hukum Syâtibî, pertama; *Maslahah*, kedua, *Tashil*, dan ketiga '*Adam al-Kharaj*. Ketiga prinsip ini juga yang menjadi pegangan hukum bagi mazhab Mâlîki dimana Syâtibî menjadikan mazhab Mâlîki asas fundamental dalam membangun pemikirannya, khususnya dalam pemikiran hukum.

Bagi Syâtibî *masalahah* merupakan konsep asas fundamental dan sentral yang menjadi inti dari segenap pemikiran Syâtibî dalam merumuskan dan mengkonstrusikan bangunan hukum yang utuh, dimana hukum tidak hanya berbicara soal kepastian hukum normatif positivistik, seperti dalam konteks Indonesia sebagai negara hukum, dimana terjadi pemisahan kepastian dan keadilan hukum. (sebagaimana sudah dijelaskan pada bab terdahulu)

Secara fundamental, Syâtibî menjadikan *masalahah* sebagai tujuan Allah selaku pencipta syari'at (*qasdal-Syâri'*). Jadi secara yuridis. Syâtibî berkesimpulan bahwa Allah menurunkan syariatnya adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia baik kemaslahatan di dunia dan kemaslahatan akhirat (Al-Syâtibî, al-Muwafaqat juz 1: 6). Secara etimologis kata *masalahah* meruoakan kata benda infinitif dari akar s-l-h. Kata kerja saluha digunakan untuk menunjukkan jika sesuatu atau seseorang mejadi baik, tidak korupsi, benar, saleh jujur dan adil.

Dalam pengertian rasionalnya, *masalahah* berarti sebab, cara, atau suatu tujuan yang baik, ia juga berarti sesuatu, permasalahan atau bagian dari suatu urusan yang menghasilkan kebaikan atau sesuatu untuk kebaikan. Dengan demikian jika dikaitkan makna "adil" dalam

konteks “*maslahah*” maka makna adil secara teks berarti adalah sesuatu yang terpuji. Sedangkan secara konteks, makna adil adalah suatu cara, usaha, tujuan untuk menegakkan keadilan.

Maslahah dalam konteks makna rasional, keadilan hukum mutlak diwujudkan untuk keselamatan manusia di dunia dan akhirat. Mewujudkan dan menegakkan keadilan hukum adalah bagian yang bersifat doruriyat yang meliputi lima hal; Pemeliharaan agama, pemeliharaan jiwa, pemeliharaan akal, pemeliharaan keturunan dan pemeliharaan harta. Yang oleh Syâtibî (*al-Muwâfaqât...*, juz 2: 17, 25, 371) disebut sebagai *Ushul al-Din*, *Qawa'id al-Syari'ah*, dan *Kulliyah al-Millah*.

Khalid Mas'ud mengutip penjelasan Syâtibî tentang *al-'adalah* dengan menyatakan : apa-apa yang menyangkut rizki manusia, pemenuhan kehidupan manusia dan pemerolehan apa-apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosioal dan intelektualnya, dalam pengertiannya yang mutlak.. Khalid menyatakan, menurut Syâtibî, syari'ah berurusan dengan kepastian dan keadilan hukum adalah dalam upaya memberikan perlindungan dan pemenuhan keperluan manusia. Perlindungan kepentingan yang beliau maksud adalah kepentingan yang berkaitan dengan pemeliharaan agama, pemeliharaan hidup, pemeliharaan akal, pemeliharaan keturunan (kehormatan, harga diri) dan pemeliharaan harta kekayaan. Sedang pemenuhan keperluan dilakukan Allah dengan cara menyuruh atau memberi izin kepada manusia untuk melakukan perbuatan yang akan mendatangkan maslahat (kemaslahatan) serta dengan cara menghindarkan dan melarang semua perbuatan yang bertolak belakang dengan maslahat atau dapat menghalangi maslahat (mendatangkan mafsadat (Muhammad Khalid Mas'ud: 153). Jadi *al-'adalah* adalah tujuan dari syari'at (kegiatan pensyari'atan/legislasi) dan karena itulah pembahasan tentang keadilan sering dikaitkan dengan atau dijadikan inti dari pembahasan *maqâsid syari'ah* (tujuan pensyari'atan/legislasi). Lebih dari itu al-Syâtibî menjelaskan *al-'adalah* sebagai sebuah sistem (yang hirarkis dan saling melengkapi), masuk ke dalam berbagai derajat perlindungan dan keperluan dan dengan hubungan yang bisa didefinisikan antara satu dengan yang lainnya. *Maslahah* dalam makna keadilan hukum bersifat universal, berlaku umum, abadi atas seluruh umat manusia dan dalam segala keadaan. Beberapa pokok pikiran menyangkut universalitas syariat dirumuskan sebagai berikut:

Pertama, bahwa setiap aturan perundang-undangan (*nizam*) bagi kemaslahatan yang diciptakan Tuhan secara harmonis dan tidak saling berbenturan. Jika peraturan perundang-undangan tidak harmonis dan saling bertentangan, Tuhan tentu tidak mensyariatkannya karena hal itu lebih tepat disebut sebagai sumber kerusakan (*mafsadah*), padahal Tuhan menghendaki kemaslahatan secara mutlak (Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât...*, juz 2: 37). Teori keharmonisan tatanan alam sangat sejalan dengan argumen filosofis, yaitu bahwa jika dunia ini, dapat diamati, kita menemukan adanya hukum keteraturan universal. Berdasarkan hal ini, dapat diketahui bahwa perbuatan Tuhan mestilah menghendaki keharmonisan dalam berbagai proses peristiwa alam ini (Hamka Haq, : 127)

Dalam konteks universalitas dan harmonisasi hukum, peraturan perundang-undangan, sudah barang tentu antara kepastian hukum dan keadilan hukum tidak bisa dipisahkan antar satu dengan lainnya.

Kedua, Keadilan hukum atas nama kemaslahatan itu berlaku secara umum, tidak parsial, artinya hanya berlaku secara khusus pada satu tempat tertentu saja (Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât...*, juz 2: 54). Untuk itu, Keadilan adalah bahasa universal dan berlaku secara umum pula. Al-Quran menyebutkan: *Dan Kami tidak mengutus kamu hai Muhammad, kecuali untuk seluruh umat manusia* (Q.S. Saba' : 28). Jika hukum syariat, aturan perundang-undangan itu bersifat dan berlaku secara khusus atau sebagian manusia saja, maka kaidah pokok ajaran Islam, seperti iman, tidak berlaku secara umum pula. (Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, 1: 246)

Ketiga, Keadilan universal (*Kuliyah*) adalah keadilan yang diterima secara umum. Hal ini sesuai dengan sifat syariat yang dimaksudkan Tuhan untuk berlaku secara umum menurut kondisi manusia (*'adah*). (al-Syathibi, t.th: 139)

Keempat, Kaidah-kaidah yang berkaitan dengan keadilan adalah bersifat abadi dan tidak pernah berubah dan batal (*nasakh*). *Nasakh* hanya terjadi pada kaidah-kaidah parsial. Mewujudkan dan menegakkan keadilan adalah abadi dan kekal.

Setelah menulis, membaca, menelaah dan meneliti bab-bab terdahulu, tentang reformasi Syâtibî tentang keadilan, kepastian hukum dan negara kesejahteraan melalui Fatwa-fatwanya. Tibalah saatnya peneliti melihat bagaimana sesungguhnya relevansi

pemikiran Syâtibî di atas dalam konteks penguatan negara hukum menuju negara kesejahteraan di Indonesia.

Secara konstitusi, Indonesia adalah negara hukum. Hal itu termuat dalam Pasal 1 ayat (3) UUD 1945. Bahwa kehidupan kenegaraan didasarkan pada aturan-aturan hukum, baik secara tertulis maupun tidak. Perubahan Ketiga Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (UUD 1945) pada 2001 menempatkan ketentuan tentang negara hukum dalam batang tubuh, sebagaimana diatur dalam Pasal 1 ayat (3) UUD 1945 yang berbunyi: “Negara Indonesia adalah negara hukum”. Semula prinsip negara hukum dimuat dalam Penjelasan Umum angka IV tentang “Sistem Pemerintahan Negara” dengan anak judul: “Indonesia adalah negara yang berdasar atas Hukum (*Rechtsstaat*), selanjutnya dituliskan: “Negara Indonesia berdasar atas Hukum (*Rechtsstaat*), tidak berdasarkan kekuasaan belaka (*Machtstaat*).

Dalam konteks Indonesia, konsep dan negara hukum harus disadari bukanlah asli atau tidak tumbuh dari dalam masyarakat Indonesia sendiri. Negara hukum merupakan produk yang diimpor atau suatu bangunan yang dipaksakan dari luar (*imposed from outside*). Negara hukum baik dalam bentuk *The Rule of Law* maupun *Rechtsstaat*, kedua-duanya adalah bukan ciptaan asli Indonesia tetapi lahir dari historis panjang negara Eropa dan Amerika. Mengutip apa yang dikatakan oleh Bagir Manan, Secara historis, konsep negara hukum lahir sebagai tantangan terhadap negara kekuasaan. Di Jerman, tempat kelahirannya, konsep negara hukum lahir sebagai tantangan atau koreksi atas “Negara Kepolisian” (*Polizei Staat*), atau negara yang dijalankan atas dasar kekuasaan (*machtsstaat*) belaka. Kalau begitu, mengapa Penjelasan UUD 1945 perlu menegaskan bahwa Indonesia adalah negara hukum, bukan negara yang dijalankan atas dasar kekuasaan belaka? Sudah semestinya setiap negara hukum bukanlah Negara yang dijalankan atas dasar kekuasaan belaka. Dengan demikian, secara konseptual, anak kalimat (keterangan): “tidak berdasarkan kekuasaan belaka (*machtsstaat*) adalah berlebihan (*redundant*). Meskipun suatu negara adalah negara hukum, tidak berarti hampa kekuasaan. Seperti ditulis Logemann, Negara adalah organisasi kekuasaan (*machtsorganisatie*). Tetapi dalam negara hukum, kekuasaan dijalankan dan tunduk pada hukum. Tidak dijalankan atas dasar

kekuasaan belaka. Itulah hakikat Penjelasan UUD 1945 yang menyebutkan “tidak berdasarkan kekuasaan belaka”.

Negara hukum merupakan buah dari adopsi dan transplantasi lewat politik konkordansi kolonial Belanda. Oleh karena itu, segenap elemen bangsa harus menyadari membangun negara hukum Indonesia tidaklah semudah membalikkan telapak tangan dan main comot sana sinimaka masalah selesai. Membangun hukum dan negara hukum Indonesia haruslah berangkat dari usaha yang sungguh-sungguh untuk menampilkan ciri yang Indonesia, yaitu hukum dan negara hukum yang beranjak dari tatanan kolektif dan personal. Gagasan bernegara hukum, menjalankan hukum, janganlah direduksi dan dipersempit menjadi praktik menjalankan undang-undang secara hitam putih atau menurut kalimat dan pasal undang-undang belaka. Negara hukum jangan juga direduksi menjadi negara prosedur hukum, melainkan menjalankan undang-undang secara cerdas dan bermakna sehingga kita menjadi sejahtera dan bahagia hidup dalam negara hukum.

Jadi dapat disimpulkan, meskipun Indonesia secara konstitusional adalah negara hukum, yang menunjukkan secara konstitusi ada kepastian hukum, tapi kepastian hukum Indonesia bernegara baru sebatas normatif-positivistik, yang baru sebatas memiliki syarat-syarat normatif. Ukuran-ukuran negara hukum Indonesia baru sebatas terpenuhinya berbagai unsur-unsur kategorikal, seperti supremasi hukum, persamaan dalam hukum, proses hukum yang adil, peradilan bebas dan tidak memihak dan lain sebagainya. Negara hukum baru tampil secara formal, sehingga tidak dikatakan lagi sebagai negara kekuasaan (*machtsstaat*), atau mengakhiri bentuk bernegara yang sebelumnya bersifat otoriter. “*L’etat c’est moi*” (negara adalah saya). Bagaimana kemudian sehingga negara tidak lagi berhenti hanya menjadi negara hukum formal, tentu diperlukan rumusan dan langkah yang maju sehingga negara hukum kedepannya adalah bukan negara hukum formal tapi menjadi negara hukum substansial.

Konsepsi kepastian hukum Syâtibî sangat berbeda dengan kepastian hukum dalam konteks hukum negara Indonesia, kepastian hukum negara hukum Indonesia seperti yang disebut di atas baru sebatas normatif-positivistik, belum memiliki tujuan yang diinginkan mau kemana negara hukum setelah dikatakan negara Indonesia adalah negara hukum, meminjam

pertanyaan Satjipto Raahardjo dipenghujung bukunya “Negara Hukum Yang Membahagiakan Rakyatnya”, Bernegara hukum untu apa? (Sadjipto Rahardjo, 2009: 107)

Untuk menjawab pertanyaan Satjipto Rahardjo ini, jawabannya adalah dengan mengikuti jalan pikiran hukumnya Syâtibî, seorang reformer hukum abad ke- 8 H atau abad ke-14 M yang bermazhab Mâliki, dimana kepastian hukum Syâtibî tidak hanya berhenti sampai disitu, seperti negara hukum Indonesia, tapi Syâtibî melanjutkan konsepsi kepastian hukum pada apa yang disebut dengan konsepsi *masalah* dengan doktrin *maqâsid syari’ah*, dimana hukum itu dibuat dalam rangka mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan, kemaslahatan dunia dan kemaslahatan akhirat.

KESIMPULAN

Dari tulisan tersebut di atas, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

Falsafah hukum Syâtibî melalui tiga karya monumentalnya, *al- Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari’ah*, *al-I’tisâm* dan *Fatâwâ Syâtibî*, dibangun secara fundamental dengan berfikir secara rasional, sistematis, radikal, integral dan kritis. Falsafah keadilan hukum Syatibi pada dasarnya adalah semangat moral. Sebagai landasan moral, keadilan hukum berakar pada rasa kesadaran Tuhan Yang Maha Adil. Nilai-nilai moral dan hukum bagi Syatibi adanya dualisme dasar pokok, yaitu keadilan dan ketidakadilan (kezaliman). Sedemikian kuatnya, keseluruhan kandungan syari’at (hukum Islam) tertuju pada prinsip keadilan hukum. Secara fundamental, term-term keadilan hukum yang digunakan oleh Syâtibî dengan *al-haq*, *al-amânah* dan *al-’adl* adalah simpul-simpul keadilan yang dipahami dalam rangka simpul yang berlawanan dengan keadilan, yaitu kezaliman (*al-zulm*). Term-term ini menunjukkan, meskipun Syatibi seorang yang rasionalis dalam berfikirnya, ia terlebih dahulu merujuk kepada sumber AlQuran sendiri, baru kemudian merujuk kepada sumber-sumber yang lain. Tolak ukur keadilan bagi Syâtibî adalah kebenaran, maka keadilan hukum memiliki implikasi terhadap tanggungjawab moral, salah satu tanggungjawab moral yang dimaksud adalah keadilan hukum yang menempatkan semua orang sama dihadapan hukum.

Term atau simpul keadilan hukum itu kemudian oleh Syâtibî dielaborasi menjadi tiga bagian. Pertama; *masalah*, merupakan konsep asas fundamental dan sentral yang menjadi inti dari segenap pemikiran hukum Syâtibî. Secara fundamental, Syâtibî menjadikan *masalah* sebagai tujuan Allah selaku pencipta syari’at (*qasd al-syâri’*). Secara

yuridis. Syâtibî berkesimpulan bahwa Allah menurunkan syariatnya adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia baik kemaslahatan di dunia dan kemaslahatan akhirat. Kedua; *Tahsil* adalah suatu cara bagaimana memahami maksud atau tujuan disyariatkannya hukum tersebut. *Tahsil* adalah bagian ijtihad Syâtibî. Menurut Syâtibî seseorang baru bisa memahami apa sesungguhnya tujuan atau maksud Allah menurunkan syari'at, maka diperlukan cara berfikir yang utuh, sistemik, komprehensif dan metodologis. Pengetahuan seperti ini disebut oleh Syâtibî sebagai metaode *Tahsil*. Ketiga; '*Adam al-Kharaj*'. '*Adam al-Kharaj* adalah sebuah kaedah hukum yang umumnya dipegang oleh jumah mazhab Mâliki. Dimana kaedah ini menjelaskan tentang bagaimana pentingnya menyederhanakan sebuah masalah. Artinya perbedaan dalam kehidupan manusia sesuatu yang menjadi lazim. Demikian juga perbedaan di wilayah hukum. Bagi mazhab Mâliki, manakala terjadi perselisihan atau perbedaan silang pendapat, maka caranya penyelesaiannya dengan mengambil pendapat yang lebih kuat.

REFERENSI

Al-Ajfan, Muhammad Abu, *Min Asar Fuqaha al-Andalus: Fatawa al-Imam asy-Syatibi*, Tunis: Matba'ah al-Kawakib, 1985.

Alim, Yusuf Hamid, (1994M/1415H). *al-Maqasid al-'Ammah li al-Syari'ah al-Islamiyah*, Riyad: Dar al-'Alamiyah li al-Kutub al-Islami,

Hallaq, Wael B, (1997). *A History of Islamic Legal Theory: an Introduction to sunni ushul fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press

Hosein, Zainal Arifin, (2006). *Pengujian Peraturan Perundang-Undangan Menurut Konstitusi, Studi Tentang Perkembangan dan Pelaksanaannya Oleh Mahkamah Agung RI Kurun Waktu 1970-2003*. Universitas Indonesia

Ibn 'Asyur, Muhammad Thahir, (1430H/2009 M). *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyah*. Tunis: Dar al-Salam

Ibn Mukhtar, Muhammad Amin, (t.th). *Muzakarah Ushul Fiqh*. Beirut: Dar al-Qalam.

Kamal, Zainun (1995) *Kritik Ibn Taimiyah Terhadap Logika Aristoteles*, Fakultas Pasca Sarjana Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta: Disertasi tidak diterbitkan.

Mas'ud, Muhammad Khalid, (1989). *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, Delhi: International Islamic Publisher

Moh. Mahfud MD, *Perdebatan Hukum Tata Negara Paca Amandemen Konstitusi*, Jakarta: RajaGrafindo 2010

Mahendra, Yusril Ihza, (1996). *Dinamika Tatanegara Indonesia Kompilasi Aktual Masalah Konstitusi Dewan Perwakilan dan Sism Kepartaian*, Jakarta: Gema Insani Press,

Muslehudin, Muhammad, (1985). *Philosophy of Islamic Law and The Orientalits*, Delhi: Markazi Maktaba Islami.

Muabezi, Zaherman Armandz, (2017). "Negara Berdasarkan Hukum, (Rechtsstaat) Bukan Kekuasaan (Macthsstaat)". dalam *Jurnal Hukum dan Peradilan*, Vol. 6, No.3. November

al-Qaradawi, Yusuf . (1990). *Madkhal li Dirasat al-syar'iyah al-Islamiyah*, Kairo: Maktabah Wahbah

Ridha, Muhammad Rasyid (t.t.h). dalam pengantar *Kitab al-I'tisam*, jilid 1 (Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Ridwan, Zulkarnain (2012) ,"Negara Hukum Indonesia Kebalikan Nachtwachterstaat". *Fiat Justitia Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 5. No.2

Rahardjo, Satjipto *Mengajarkan Keteraturan Menemukan Ketidakteraturan*, Pidato Mengakhiri Jabatan Sebagai Guru Besar Tetap Pada Fakultas Hukum Universitas Diponegoro

Rahardjo, Sadjipto. (2009). *Negara Hukum Yang Membahagiakan Rakyatnya*, Yogyakarta: Genta Phublising,

Rahardjo, Satjipto. (1982). *Ilmu Hukum*, Bandung: Alumni.

Shidarta. "Penegakan Hukum dalam Perspektif Budaya Hukum." *PPH Newsletter*. No. 62, September 2005

al-Syatibi, Abu Ishaq (t.th). *al-Muwafawat fi Ushul al-Syari'ah*, Beirut: Lubnan, Dar al-Kutub al'Alamiyah, Juz 1-4.

al-Syatibi, Abu Ishaq (t.th). *al'I'tisham*, (Beirut, Lubnan, Dar al-Kutub al'Alamiyah

Utrecht, (1962). *Pengantar Hukum Administrasi Negara Indonesia*, Ichtiar,
Jakarta

‘Ulwan, Muhammad Fahmi, *al-Qiyam adh-Dharuriyah wa Maqasid at-Tasyri’ al-
Islami*

Wijaya, Made Hendra, (2015). “Karakteristik Konsep Negara Hukum Indonesia”
Jurnal Advokasi, Vol. 5 No. 2

Watt, Montgomery (1977). *A History of Islamic Spain*, (Edinburg: University Press,
al-Zuhaily, Wahbah, (1986 M/1406 H). *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-
Fikr, cet. ke-1‘

Zahrah, Muhammad Abu, (t.t.). *Ibn Taimiyah Hayatuh wa Asruh, wa Aruh wa
Fiqhuh*, Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi. , tt

Az-Zarqa, Mustafa Ahmad. dalam kata pengantara bukum Muhammad Abu Al-
Ajfan, *Min Asar Fuqaha al-Andalus:Fatawa al-Imam asy-Syatibi*

