

TEORI KEADILAN (*THEORY OF JUSTICE*) Kajian dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam Dan Barat

Fuji Rahmadi P

(Dosen Fakultas Agama Islam dan Humaniora Universitas Pancabudi Medan)

Abstract: There is not any emphasis on the value of justice greater than this matter (that God sent His apostles and sent down His Book) to bring about justice. In the name of justice the books were revealed and the Apostles were sent. Because of this justice, the life of heaven and earth is also upheld. The evolution of the philosophy of law, which is inherent in the whole philosophy evolution, revolves around the certain problems that arise repeatedly. Among these problems, the most frequent discourse is the issue of justice in relation to the law. It happens because laws or regulations should have been fair, but in fact they often don't.

Keywords: justice, philosophy, law, perspective, West, Islam

Abstrak: Tiada penekanan akan nilai keadilan yang lebih besar dari pada perkara ini (bahwa Allah mengutus para rasul-Nya dan menurunkan Kitab-Nya) untuk mewujudkan keadilan. Maka dengan atas nama keadilan kitab-kitab diturunkan dan para Rasul diutus. Dengan keadilan ini pula tegaklah kehidupan langit dan bumi. Evolusi filsafat hukum, yang melekat dalam evolusi filsafat secara keseluruhan, berputar di sekitar problema tertentu yang muncul berulang-ulang. Di antara problema ini, yang paling sering menjadi diskursus adalah tentang persoalan keadilan dalam kaitannya dengan hukum. Hal ini dikarenakan hukum atau aturan perundangan harusnya adil, tapi nyatanya seringkali tidak.

Kata Kunci: keadilan, filsafat, hukum, perspektif, Barat, Islam

PENDAHULUAN

Di antara nilai-nilai kemanusiaan yang asasi yang dibawa oleh Islam dan dijadikan sebagai pilar kehidupan pribadi, rumah tangga dan masyarakat adalah "keadilan". Sehingga Al Qur'an menjadikan keadilan di antara manusia itu sebagai hadaf (tujuan) risalah langit, sebagaimana firman Allah swt:

"*Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan*". (QS. Al Hadid: 25).

Keadilan hanya bisa dipahami jika ia diposisikan sebagai keadaan yang hendak diwujudkan oleh

hukum.¹⁰⁰ Upaya untuk mewujudkan keadilan dalam hukum tersebut merupakan proses yang dinamis yang memakan banyak waktu. Upaya ini seringkali juga didominasi oleh kekuatan-kekuatan yang bertarung dalam kerangka umum tatanan politik untuk mengaktualisasikannya. Orang dapat menganggap keadilan sebagai sebuah gagasan atau realitas absolut dan mengasumsikan bahwa pengetahuan dan pemahaman tentangnya hanya bisa didapatkan secara parsial dan melalui upaya filosofis yang sangat sulit. Atau orang dapat menganggap keadilan sebagai

¹⁰⁰ Carl Joachim Friedrich, *Filsafat Hukum Perspektif Historis*, (Bandung: Nuansa dan Nusamedia, 2004), hal. 239

hasil dari pandangan umum agama atau filsafat tentang dunia secara umum. Jika begitu, orang dapat mendefinisikan keadilan dalam satu pengertian atau pengertian lain dari pandangan ini.

Dengan demikian, diskursus tentang keadilan begitu panjang dalam lintasan sejarah filsafat hukum. Hal ini juga terjadi dalam filsafat hukum Islam dimana teori keadilan, atau sering juga disebut dengan teori maslahat, selalu menjadi topik yang tidak hentinya dikaji oleh para ahli filsafat hukum Islam (*ushul fiqh*), terutama pada saat membahas tentang persoalan *maqashid tasyri'* atau *maqashid syari'ah*.¹⁰¹

Bahkan, persoalan keadilan ini juga masuk dalam ranah teologi, terutama terkait dengan masalah keadilan ilahiyah dan tanggung jawab manusia yang memunculkan dua kelompok besar yaitu Muktazilah dan Asy'ariyah. Dalam makalah ini, Penulis akan menguraikan tentang persoalan keadilan ini dari perspektif filsafat hukum Islam dan Barat.

TEORI KEADILAN DALAM FILSAFAT HUKUM ISLAM

Sebelum kita berbicara mengenai hal yang substansial dalam pembahasan ini (yakni: teori keadilan dalam filsafat hukum Islam), alangkah baiknya kita melirik terlebih dahulu makna “keadilan” dalam perspektif Islam. Hal ini diharapkan mampu memberikan asumsi dasar dalam memahami adil itu seperti apa, yang pada selanjutnya akan berbuah pada pemahaman mengenai

¹⁰¹ Kemaslahatan dan keadilan menjadi inti dari hukum Islam. Ini diwujudkan dengan banyaknya ayat al-Quran yang berisi tentang kemaslahatan dan keadilan Diantaranya, yaitu an-Nisaa':58; an-Nisaa':135; al-Maidah: 8; al-An'aam:90; dan asy-Syura:15.

teori keadilan dalam Islam itu sendiri.

Kata adil, secara etimologi berasal dari kata *al-'adl* yang mengandung beragam arti, karena ia merupakan sebuah kosa kata yang memiliki makna begitu luas. Mengenai adil ini, Muhammad Husain al-Thabathaba'i pada substansinya menyimpulkan bahwa adil itu berarti “*Senantiasa (mengambil posisi) moderat dan menghindari dua posisi ekstrim, ifrath (lebih) dan tafriith (kurang)*”.¹⁰² Al-Raghib al-Isfahani, secara khusus membagi makna keadilan kepada dua macam. *Pertama*, keadilan mutlak (absolute) yang pertimbangannya didasarkan pada akal budi dan ia bersifat universal, karena tidak mengalami perubahan dan berlaku sepanjang zaman. *Kedua*, keadilan yang ditetapkan melalui ketentuan syara' dan dapat mengalami perubahan dan pembatalan, sejalan dengan perubahan kepentingan dan tuntutan zaman.¹⁰³ Makna yang dikandung oleh bahagian pertama sejalan dengan pengertian yang diberikan oleh Ibnu Mukarram al-Anshari yang menekankan makna keadilan kepada kesan (kesimpulan) yang tertanam dalam jiwa bahwa sesuatu itu wajar atau lurus (*mustaqim*).¹⁰⁴

Keadilan dalam perspektif Islam merupakan sistem yang paling dapat dibanggakan. Tidak terdapat dalam sistem hukum positif manapun yang mendekati sistemnya dalam Islam. Sebab,

¹⁰² Muhammad Husain Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an*, (Beirut: Muassasah al-A'la li al-Mathbu', t.t), Juz 12, hal. 331

¹⁰³ Al-Raghib al-Isfahani, *Mu'jam Mufradat Alfazh Al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Katib al-'Arabiyy, t.t), hal. 337

¹⁰⁴ Ibnu Mukarram al-Anshari, *Lisan al-'Arab*, (Mesir: Dar al-Mishriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, t.t), Juz 13-14, hal. 456

keadilan dalam Islam merupakan dasar kekuasaan. Dengan keadilan, langit dan bumi menjadi tegak. Allah swt., menamakan dirinya dalam kitabnya yang mulia: *al-Hakam al-'Adl* (Maha Bijaksana lagi Maha Adil).

Keadilan¹⁰⁵ dalam sistem Islam terletak pada garis terdepan dari prinsip-prinsip dasar yang menjadi landasan Islam. Bukan hanya dalam masalah peradilan dan mengikis perselisihan. Akan tetapi dalam seluruh masalah Negara, baik hukum, pemerintahan maupun politik.¹⁰⁶ Keadilan dalam Islam adalah sebagai alasan pembenaran adanya semua lembaga dan perangkat Negara, dan asas diberlakukannya perundang-undangan, hukum dan seluruh ketetapan, juga tujuan segala sesuatu yang bergerak di Negara dan masyarakat Islam. Sehingga, tidak terdapat sesuatupun dalam sistem ini melainkan bertitik tolak dari keadilan dan upaya merealisasikannya. Sungguh keadilan merupakan alasan dalam bentuk penetapan hukum apapun, landasan berdirinya hukum apapun, dan tujuan yang diinginkan dari pengambilan ketetapan apapun. Bahkan, keadilan

adalah hukum seluruhnya, yang tandatandanya tampak dalam agama dan syari'at.

Dalam hal ini, Imam Ibnu Qayyim al-Jauziyah berkata:

“Barangsiapa yang memiliki kepekaan terhadap syari'at dan mencermati kesempurnaannya dan cakupannya terhadap tujuan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, dan kedatangannya (syari'at) dengan tujuan keadilan, yang tidak ada keadilan di atas keadilannya, dan tidak ada kemaslahatan di atas apa yang dicakupnya tentang berbagai kemaslahatan, maka tampak jelas baginya bahwa politik yang adil merupakan bagian dari syari'at, dan cabang dari berbagai cabangnya”. Beliau juga menambahkan *“Sesungguhnya Allah swt., adalah Maha Adil, yang dengan keadilan-Nya bumi dan langit menjadi tegak. Jika tampak tanda-tanda keadilan dan terpancar sinarnya di jalan manapun, maka di sanalah syari'at Allah swt., dan agama-Nya. Bahkan Allah swt., telah menjelaskan tentang apa yang disyariatkannya tentang metode bahwa yang dimaksudkan adalah menegakkan keadilan di antara hamba-hamba-Nya dan penegakan manusia terhadap keadilan. Karena itu, metode apapun yang melahirkan keadilan maka dia dari agama, dan tidak bertentangan dengannya”.*¹⁰⁷

Dalam Alquran disebutkan dua kata, *qisth*, *mizan* dan *'adl*, dimana kata *qisth* dan *mizan* ini pada umumnya dalam makna *'ad* (keadilan). Keadilan bukan hanya dituntut dalam hal yang berkaitan dengan perbuatan, tetapi juga diperintahkan dalam ucapan yaitu bagi orang yang kekuasaannya berkaitan dengan ucapan, bukan perbuatan, atau kedua-duanya sekaligus. Seperti mereka

¹⁰⁵ Paling tidak ada 4 (empat) makna keadilan yang dikemukakan oleh para pakar agama. *Pertama*, adil dalam arti “sama”, *kedua*, adil dalam arti “seimbang”, *ketiga*, adil adalah perhatian terhadap hak-hak individu dan memberikan hak-hak itu kepada setiap pemiliknya, dan *keempat*, adil yang dinisbatkan kepada Ilahi, yang berarti memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi, tidak mencegah kelanjutan eksistensi dan perolehan rahmat sewaktu terdapat banyak kemungkinan untuk itu. Lihat: M.Quraish Shihab, *Wawasan Alquran; Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2007), cet. II, hal. 152-155

¹⁰⁶ Abdul Wahab Kahil, *Al-Usus Al-Ilmiah wa al-Tathbiqiyah li al-Islam al-Islami*, (Beirut: Alam al-Kutub, 1985), hal. 209-212

¹⁰⁷ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Ath-Thuruq Al-Hukmiyah fi As-Siyasah Asy-Syar'iyah*, tahqiq: Muhammad al-Faqi, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, t.t), hal. 4-5

yang menjabat dalam kekuasaan umum, para mufti (pemberi fatwa), para penyeru kebaikan, dan para pemilik madzhab.

Dalam sirah Khulafaur Rasyidin juga terdapat banyak pernyataan yang indah tentang keadilan yang sedikit bandingannya. Sebagai contoh, bahwa Abu Bakar Ash-Shiddiq dalam khutbah pertamanya setelah dibai'at sebagai khalifah adalah mengatakan:

“Sesungguhnya orang terkuat di antara kamu bagiku adalah orang yang lemah hingga aku menetapkan hak kepadanya. Dan bahwa yang terlemah di antara kamu adalah orang kuat di sisiku hingga aku menerapkan hak kepadanya”.

Umar bin Khatthab pernah menulis surat kepada salah satu gubernurnya:

“Adapun keadilan maka tiada dispensasi di dalamnya terhadap orang dekat maupun orang jauh; dalam masa kesulitan maupun kemudahan. Keadilan meskipun terlihat lembut, namun dia lebih kuat dan lebih memadamkan kezhaliman, dan lebih memangkas kebathilan daripada kezhaliman”.

Diriwayatkan bahwa Imam Ali bin Abi Thalib pernah berkata:

*“Kelacuran adalah akhir masa para raja. Sultan yang utama adalah yang memberlakukan berbagai keutamaan, bermurah hati kepada orang yang di bawahnya, dan memperhatikan orang khususnya dan manusia pada umumnya”.*¹⁰⁸

Demikian pula dengan khalifah Umar bin Abdul Aziz yang selalu bertujuan menerapkan keadilan yang ideal dan selalu mencermatinya untuk diterapkan. Hingga pada suatu kesempatan, dia bertanya kepada Muhammad bin Ka'ab tentang makna

keadilan, lalu dijawabnya:

“Keadilan adalah menjadikan dirimu sebagai bapak bagi orang kecil, sebagai anak bagi orang tua, dan sebagai saudara bagi orang yang sebaya, demikian pula terhadap kaum perempuan, serta berikanlah hukuman kepada manusia menurut kadar kesalahan mereka”.

Sungguh ulama muslim telah menjelaskan urgensi keadilan. Di antaranya, Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyah berkata:

“Sesungguhnya manusia tidak berselisih pendapat bahwa akibat kezhaliman sangat buruk dan akibat keadilan sangat mulia. Karena itu, diriwayatkan bahwa Allah swt., menolong Negara yang adil meskipun Negara kafir, dan tidak menolong Negara yang zhalim meskipun Negara Islam”. Beliau menambahkan, *“Keadilan adalah sistem segala sesuatu. Jika perkara dunia ditegakkan dengan keadilan, maka dia menjadi tegak meskipun pelakunya tidak mendapatkan bagian di akhirat, namun jika keadilan tidak ditegakkan, maka dia tidak akan tegak, meskipun pelakunya memiliki iman yang akan diberikan balasannya di akhirat”.*¹⁰⁹

Kemudian dalam tataran selanjutnya muncul beberapa bentuk teori yang mengungkapkan mengenai keadilan dalam perspektif Islam, yang pada substansinya dapat dilihat dalam teori keadilan Ilahiyah (dialektika Mu'tazilah dan Asy'ariyah) dan *maqashid syari'ah* (yang merupakan cita keadilan sosial dalam hukum Islam). Nah, lebih lanjut mengenai hal tersebut marilah kita pahami pembahasannya berikut.

Gagasan Islam tentang keadilan dimulai dari diskursus tentang keadilan ilahiyah, apakah rasio manusia dapat

¹⁰⁸ Zafir Al-Qasimi, *Nizham al-Hukmi fi al-Islam (al-Hayah ad- Dusturiyah)*, (Beirut: Dar an-Nafais, 1980), hal. 98-99

¹⁰⁹ Abdul Ghani Abdullah, *Nazhariyah ad-Daulah fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Jami'iyah, 1986), hal. 115-154

mengetahui baik dan buruk untuk menegakkan keadilan dimuka bumi tanpa bergantung pada wahyu atau sebaliknya manusia itu hanya dapat mengetahui baik dan buruk melalui wahyu (Allah). Pada optik inilah perbedaan-perbedaan teologis di kalangan cendekiawan Islam muncul. Perbedaan-perbedaan tersebut berakar pada dua konsepsi yang bertentangan mengenai tanggung jawab manusia untuk menegakkan keadilan ilahiah, dan perdebatan tentang hal itu melahirkan dua mazhab utama teologi dialektika Islam yaitu: Mu'tazilah dan Asy'ariyah.

Teori Keadilan Ilahiyah; Antara Konsep Objektivisme Rasionalis Mu'tazilah Dan Konsep Subjektivisme Teistis Asy'ariyah

Tesis dasar Mu'tazilah adalah bahwa manusia, sebagai yang bebas, bertanggung jawab di hadapan Allah yang adil. Selanjutnya, baik dan buruk merupakan kategori-kategori rasional yang dapat diketahui melalui nalar – yaitu, tak bergantung pada wahyu. Allah telah menciptakan akal manusia sedemikian rupa sehingga mampu melihat yang baik dan buruk secara obyektif. Ini merupakan akibat wajar dari tesis pokok mereka bahwa keadilan Allah tergantung pada pengetahuan obyektif tentang baik dan buruk, sebagaimana ditetapkan oleh nalar, apakah sang Pembuat hukum menyatakannya atau tidak. Dengan kata lain, kaum Mu'tazilah menyatakan kemujaraban nalar naluri sebagai sumber pengetahuan etika dan spiritual, dengan demikian menegakkan bentuk

obyektivisme rasionalis.¹¹⁰

Pendirian Mu'tazilah tentu mendapat tentangan. Kaum Asy'ariah menolak gagasan akal manusia sebagai sumber otonomi pengetahuan etika. Mereka mengatakan bahwa baik dan buruk itu adalah sebagaimana Allah tentukan, dan adalah angkuh untuk menilai Allah berdasarkan kategori-kategori yang diberikan-Nya untuk mengarahkan kehidupan manusia. Bagi kaum Mu'tazilah tidak ada cara, dalam batas-batas logika biasa, untuk menerangkan hubungan kekuasaan Allah dengan tindakan manusia. Lebih realistis untuk mengatakan bahwa segala sesuatu yang terjadi merupakan hasil kehendak-Nya, tanpa penjelasan atau pembenaran. Namun, penting untuk membedakan antara tindakan manusia yang bertanggung jawab dan gerakan-gerakan yang dinisbahkan kepada hukum-hukum alam. Tanggung jawab manusia bukan merupakan hasil pemilihan bebas, suatu fungsi yang, menurut Mu'tazilah, menentukan cara bertindak yang dihasilkan. Namun hanya Allah semata-mata yang menciptakan segala tindakan secara langsung. Tetapi, dalam beberapa tindakan, suatu kualitas tindakan sukarela digantikan kehendak Allah, yang menjadikan seseorang sebagai wakil sukarela dan bertanggung jawab. Karenanya, tanggung jawab manusia merupakan hasil kehendak ilahiah yang diketahui melalui bimbingan wahyu. Kalau tidak, nilai-nilai tidak memiliki dasar selain kehendak Allah yang mengenai nilai-nilai itu.¹¹¹

¹¹⁰ Mumtaz Ahmad (ed), *Masalah-Masalah Teori politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1994), hal. 154-155

¹¹¹ *Ibid*, hal. 156

Konsep Asy'ariah tentang pengetahuan etika ini dikenal sebagai *subjektivisme teistis*, yang berarti bahwa semua nilai etika tergantung pada ketetapan-ketetapan kehendak Allah swt., yang diungkapkan dalam bentuk wahyu yang kekal dan tak berubah. Kedua pendirian teologis tersebut berdasarkan pada penafsiran ayat-ayat Alquran, yang mempunyai pandangan kompleks tentang peranan tanggung jawab manusia dalam mewujudkan kehendak ilahiah di muka bumi. Di satu pihak, Alquran berisikan ayat-ayat yang mendukung penekanan Mu'tazilah pada tanggung jawab penuh manusia dalam menjawab panggilan bimbingan alamiah maupun wahyu. Di lain pihak, juga memiliki ayat-ayat yang dapat mendukung pandangan Asy'ariah tentang kemahakuasaan Allah swt., yang tak memberi manusia peranan dalam menjawab bimbingan ilahiah. Betapapun, Alquran mempertimbangkan keputusan dan kemahakuasaan ilahiah dalam masalah bimbingan.

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

Mengakui Aristoteles, para sarjana seringkali menyamakan keadilan Ilahiah dengan keadilan natural. Akan tetapi, tidak seperti pakar-pakar hukum natural yang memperhatikan hubungan keadilan dengan masyarakat, faqih-faqih memusatkan usaha mereka pada konsep keadilan dalam kaitannya dengan

kehendak Tuhan dan menghubungkannya dengan nasib manusia. Alim-alim tersebut berpendapat bahwa keadilan Ilahiah merupakan tujuan akhir dari wahyu Islam, yang diungkapkan dalam bentuk awalnya dalam hukum-hukum islam yang suci (syari'ah).¹¹²

Maqashid Syari'ah; Sebuah Cita Keadilan Sosial Dalam Perspektif Hukum Islam

Salah satu konsep penting dan fundamental yang menjadi pokok bahasan dalam filsafat hukum Islam adalah konsep *maqasid at-tasyri'* atau *maqasid al-syariah* yang menegaskan bahwa hukum Islam disyariatkan untuk mewujudkan dan memelihara maslahat umat manusia. Konsep ini telah diakui oleh para ulama dan oleh karena itu mereka memformulasikan suatu kaidah yang cukup populer, "Di mana ada maslahat, di sana terdapat hukum Allah."¹¹³ Teori maslahat di sini menurut Masdar F. Masudi sama dengan teori keadilan sosial dalam istilah filsafat hukum.¹¹⁴

Adapun inti dari konsep *maqasid al-syariah* adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindari keburukan atau menarik manfaat dan menolak mudarat, istilah yang sepadan dengan inti dari *maqasid al-syari'ah* tersebut adalah maslahat, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara kepada maslahat.

¹¹² *Ibid*

¹¹³ Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Dawabit al-Maslahah fi as-Syariah al-Islamiyah*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1977), hal. 12

¹¹⁴ Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syari'ah" *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an* No.3, Vol. VI Th. 1995. hal. 97

Untuk memahami hakikat dan peranan *maqashid al-syari'ah*, berikut akan diuraikan secara ringkas teori tersebut.

Imam al-Haramain al-Juwaini dapat dikatakan sebagai ahli teori (ulama usul al-fiqh) pertama yang menekankan pentingnya memahami *maqasid al-syari'ah* dalam menetapkan hukum Islam. Ia secara tegas mengatakan bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam, sebelum ia memahami benar tujuan Allah mengeluarkan perin-tah-perintah dan larangan-larangan-Nya.¹¹⁵

Kemudian al-Juwaini mengelaborasi lebih jauh *maqasid al-syari'ah* itu dalam hubungannya dengan illat dan dibedakan menjadi lima bagian, yaitu: yang masuk kategori *daruriyat* (primer), *al-hajat al-ammah* (sekunder), *makramat* (tersier), sesuatu yang tidak masuk kelompok *daruriyat* dan *hajiyat*, dan sesuatu yang tidak termasuk ketiga kelompok sebelumnya.¹¹⁶ Dengan demikian pada prinsipnya al-Juwaini membagi tujuan tasyri' itu menjadi tiga macam, yaitu *daruriyat*, *hajiyat* dan *makramat (tahsiniyah)*. Pemikiran al-Juwaini tersebut dikembangkan oleh muridnya, al-Gazali. Al-Gazali menjelaskan maksud syari'at dalam kaitannya dengan pembahasan tema istislah.¹¹⁷ Maslahat menurut al-Gazali adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.¹¹⁸ Kelima macam maslahat di atas

bagi al-Gazali berada pada skala prioritas dan urutan yang berbeda jika dilihat dari sisi tujuannya, yaitu peringkat primer, sekunder dan tersier. Dari keterangan ini jelaslah bahwa teori *maqasid al-syari'ah* sudah mulai tampak bentuknya.

Pemikir dan ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas *maqasid al-syari'ah* adalah Izzuddin ibn Abd al-Salam dari kalangan Syafi'iyah. Ia lebih banyak menekankan dan mengelaborasi konsep maslahat secara hakiki dalam bentuk menolak mafsadat dan menarik manfaat.¹¹⁹ Menurutnya, maslahat keduniaan tidak dapat dilepaskan dari tiga tingkat urutan skala prioritas, yaitu: *daruriyat*, *hajiyat*, dan *takmilat* atau *tatimmat*. Lebih jauh lagi ia menjelaskan, bahwa taklif harus bermuara pada terwujudnya maslahat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

Pembahasan tentang *maqasid al-syari'ah* secara khusus, sistematis dan jelas dilakukan oleh al-Syatibi dari kalangan Malikiyah. Dalam kitabnya *al-Muwafaqat* yang sangat terkenal itu, ia menghabiskan lebih kurang sepertiga pembahasannya mengenai *maqasid al-syari'ah*. Sudah tentu, pembahasan tentang maslahat pun menjadi bagian yang sangat penting dalam tulisannya. Ia secara tegas mengatakan bahwa tujuan utama Allah swt., menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya maslahat hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Karena itu, taklif dalam bidang hukum harus mengarah pada dan merealisasikan terwujudnya

¹¹⁵ Abd al-Malik ibn Yusuf Abu al-Ma'ali al-Juwaini, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Ansar, 1400 H), Juz I, hal. 295

¹¹⁶ *Ibid*, Juz II, hal. 923-930

¹¹⁷ Al-Ghazali, *al-Mustasfa min Ilm al-Usul* (Kairo: al-Amiriyah, 1412), hal. 250 dan seterusnya

¹¹⁸ *Ibid* hal. 251

¹¹⁹ Izzuddin ibn Abd al-Salam, *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (Kairo: al-Istiqlamat, t.t.), Juz I, hal. 9

tujuan hukum tersebut.¹²⁰ Seperti halnya ulama sebelumnya, ia juga membagi urutan dan skala prioritas masalah menjadi tiga urutan peringkat, yaitu *daruriyat*, *hajiyat*, dan *tahsiniyat*. Yang dimaksud masalah menurutnya seperti halnya konsep al-Gazali, yaitu memelihara lima hal pokok, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Konsep *maqasid al-syari'ah* atau *maslahat* yang dikembangkan oleh al-Syatibi di atas sebenarnya telah melampaui pembahasan ulama abad-abad sebelumnya. Konsep masalah al-Syatibi tersebut melingkupi seluruh bagian syari'ah dan bukan hanya aspek yang tidak diatur oleh nas. Sesuai dengan pernyataan al-Gazali, al-Syatibi merangkum bahwa tujuan Allah menurunkan syari'ah adalah untuk mewujudkan masalah. Meskipun begitu, pemikiran masalah al-Syatibi ini tidak seberani gagasan at-Tufi.¹²¹

Pandangan at-Tufi mewakili pandangan yang radikal dan liberal tentang masalah. At-Tufi berpendapat bahwa prinsip masalah dapat membatasi (*takhsis*) Alquran, sunnah dan *ijma'* jika penerapan nas Alquran, sunnah dan *ijma'* itu akan menyusahkan manusia. Akan tetapi, ruang lingkup dan bidang berlakunya masalah at-Tufi tersebut adalah mu'amalah.

Dengan demikian, jelas bahwa yang fundamental dari bangunan pemikiran hukum Islam adalah masalah, masalah manusia universal, atau dalam ungkapan yang lebih

operasional- "keadilan sosial". Tawaran teoritik (*ijtihad*) apa pun dan bagaimana pun, baik didukung dengan nas atau pun tidak, yang bisa menjamin terwujudnya masalah kemanusiaan, dalam kacamata Islam adalah sah, dan umat Islam terikat untuk mengambilnya dan merealisasikannya. Sebaliknya, tawaran teoritik apa pun dan yang bagaimana pun, yang secara meyakinkan tidak mendukung terjaminnya masalah, lebih lebih yang membuka kemungkinan terjadinya kemudharatan, dalam kacamata Islam, adalah *fasid*, dan umat Islam secara orang perorang atau bersama-sama terikat untuk mencegahnya.

Dengan paradigma di atas, kaidah yang selama ini dipegang oleh dunia fikih yang berbunyi: "*Apabila suatu hadis teks ajaran telah dibuktikan kesahihannya, itulah mazhabku, secara meyakinkan perlu ditinjau kembali*". Kaidah inilah yang secara sistematis telah menggerakkan dunia pemikiran, khususnya pemikiran hukum, dalam Islam lebih mengutamakan bunyi harfiyah *nas* daripada kandungan substansialnya. Atau, dalam dunia pemikiran fikih, lebih mengutamakan - atau bahkan hanya memperhatikan- bunyi ketentuan legal-formal, daripada tuntutan masalah (keadilan), yang *notabene* merupakan jiwanya. Sebagai gantinya, kita perlu menegakkan kaidah yang berbunyi: "*Jika tuntutan masalah, keadilan, telah menjadi sah- melalui kesepakatan dalam musyawarah- itulah mazhabku*".

Dengan tawaran kaidah yang lebih menekankan pada substansi, yaitu masalah-keadilan, bukan berarti segi formal dan tekstual dari ketentuan hukum harus diabaikan. Ketentuan

¹²⁰ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah* (Kairo: Mustafa Muhammad, t.t.), Juz II, hal. 4

¹²¹ Nur A. Fadhil Lubis, *Hukum Islam dalam Kerangka Teori Fikih dan Tata Hukum Indonesia* (Medan: Pustaka Widyasarana, 1995), hal. 34-35

legal-formal-tekstual yang sah, bagaimana pun, harus menjadi acuan tingkah laku manusia dalam kehidupan bersama, kalau tidak ingin menjadi anarki. Akan tetapi, pada saat yang sama, haruslah disadari sedalam-dalamnya bahwa patokan legal-formal dan tekstual hanyalah merupakan cara bagaimana cita maslahat, keadilan, itu diaktualisasikan dalam kehidupan nyata. Ini berarti bahwa ketentuan formal-tekstual, yang bagaimana pun dan datang dari sumber apa pun, haruslah selalu terbuka dan atau diyakini terbuka untuk, kalau perlu, diubah atau diperbarui sesuai dengan tuntutan maslahat, cita keadilan.

Apabila jalan pikiran di atas disepakati, secara mendasar kita pun perlu meninjau kembali pemahaman kita terhadap konsep *usul fiqh* tentang apa yang disebut *qath'i* (yang pasti dan tidak bisa diubah-ubah oleh *ijtihad*) dan *zanni* (yang tidak/ kurang pasti dan bisa diubah-ubah oleh *ijtihad*) dalam hukum Islam. Fikih selama ini mengatakan bahwa yang *qath'i* adalah apa-apa (hukum-hukum) yang secara *sarih* ditunjuk oleh *nas* Alquran/ Hadis Nabi. Sedangkan yang *zanni* adalah apa-apa (hukum) yang petunjuk *nasnya* kurang/tidak *sarih*, ambigu dan mengandung pengertian yang bisa berbeda-beda. Sesungguhnya, yang *qat'i* dalam hukum Islam - sesuai dengan makna harfiyahnya: sebagai sesuatu yang bersifat pasti, tidak berubah-ubah dan karena itu bersifat fundamental- adalah nilai maslahat atau keadilan itu sendiri, yang *notabene* merupakan jiwanya hukum. Sedang yang masuk kategori *zanni* (tidak pasti dan bisa diubah-ubah) adalah seluruh ketentuan batang tubuh atau teks, ketentuan

normatif, yang dimaksudkan sebagai upaya yang menerjemahkan yang *qath'i* (nilai maslahat atau keadilan) dalam kehidupan nyata. Sehingga kalau dikatakan bahwa *ijtihad* tidak bisa terjadi untuk daerah *qath'i*, dan hanya bisa dilakukan untuk hal-hal yang *zanni*, itu memang benar adanya. Cita "maslahat dan keadilan" sebagai hal yang *qath'i* dalam hukum Islam, memang tidak bisa- bahkan juga tidak perlu- untuk dilakukan *ijtihad* guna menentukan kedudukan hukumnya, apakah wajib, mubah atau bagaimana.

Yang harus diijtihadi dengan seluruh kemampuan mujtahid adalah hal-hal yang *zanni*, yang tidak pasti, yang memang harus diperbarui terus-menerus sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu yang juga terus bergerak. Yakni, pertama, definisi tentang maslahat, keadilan, dalam konteks ruang dan aktu nisbi dimana kita berada; kedua, kerangka normatif yang memadai sebagai penjawantahan dari cita maslahat- keadilan dalam konteks ruang dan waktu tertentu; dan ketiga, kerangka kelembagaan yang memadai bagi sarana aktualisasi norma-norma maslahat-keadilan, seperti dimaksud pada poin pertama dan kedua, dalam realitas sosial yang bersangkutan.

TEORI KEADILAN DALAM FILSAFAT HUKUM BARAT

Teori-teori Hukum Alam sejak Socrates hingga Francois Geny, tetap mempertahankan keadilan sebagai mahkota hukum. Teori Hukum Alam mengutamakan "*the search for justice*".¹²² Terdapat macam-macam teori

¹²² Theo Huijbers, *Filsafat Hukum dalam lintasan sejarah*, cet VIII, (Yogyakarta: kanisius, 1995) hal. 196.

mengenai keadilan dan masyarakat yang adil. Teori-teori ini menyangkut hak dan kebebasan, peluang kekuasaan, pendapatan dan kemakmuran. Diantara teori-teori itu dapat disebut: teori keadilan Aristoteles dalam bukunya *nicomachean ethics* dan teori keadilan sosial John Rawl dalam bukunya *a theory of justice*.

Teori Keadilan Aristoteles

Pandangan-pandangan Aristoteles tentang keadilan bisa kita dapatkan dalam karyanya *nichomachean ethics*, *politics*, dan *rethoric*. Lebih khususnya, dalam buku *nicomachean ethics*, buku itu sepenuhnya ditujukan bagi keadilan, yang berdasarkan filsafat umum Aristoteles, mesti dianggap sebagai inti dari filsafat hukumnya, “karena hukum hanya bisa ditetapkan dalam kaitannya dengan keadilan”.¹²³

Yang sangat penting dari pandangannya ialah pendapat bahwa keadilan mesti dipahami dalam pengertian kesamaan. Ini merupakan manifestasi pendapat Plato mengenai teori keadilan, yakni bahwa keadilan adalah “*giving each man his due*” (artinya: pemberian kepada setiap orang akan haknya).¹²⁴ Namun Aristoteles membuat perbedaan penting antara kesamaan numerik dan kesamaan proporsional. Kesamaan numerik mempersamakan setiap manusia sebagai satu unit. Inilah yang sekarang biasa kita pahami tentang kesamaan dan yang kita maksudkan ketika kita mengatakan

bahwa semua warga adalah sama di depan hukum. Kesamaan proporsional memberi tiap orang apa yang menjadi haknya sesuai dengan kemampuannya, prestasinya, dan sebagainya.

Dari perbedaan ini Aristoteles menghadirkan banyak kontroversi dan perdebatan seputar keadilan. Lebih lanjut, dia membedakan keadilan menjadi jenis keadilan distributif dan keadilan korektif. Yang pertama berlaku dalam hukum publik, yang kedua dalam hukum perdata dan pidana. Keadilan distributif dan korektif sama-sama rentan terhadap problema kesamaan atau kesetaraan dan hanya bisa dipahami dalam kerangkanya. Dalam wilayah keadilan distributif, hal yang penting ialah bahwa imbalan yang sama-rata diberikan atas pencapaian yang sama rata. Pada yang kedua, yang menjadi persoalan ialah bahwa ketidaksetaraan yang disebabkan oleh, misalnya, pelanggaran kesepakatan, dikoreksi dan dihilangkan.

Keadilan distributif menurut Aristoteles berfokus pada distribusi, honor, kekayaan, dan barang-barang lain yang sama-sama bisa didapatkan dalam masyarakat. Dengan mengesampingkan “pembuktian” matematis, jelaslah bahwa apa yang ada dibenak Aristoteles ialah distribusi kekayaan dan barang berharga lain berdasarkan nilai yang berlaku dikalangan warga. Distribusi yang adil boleh jadi merupakan distribusi yang sesuai dengan nilai kebajikannya, yakni nilainya bagi masyarakat.¹²⁵

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

¹²³ Carl Joachim Friedrich, *Filsafat Hukum*, hal. 24

¹²⁴ Teori mengenai keadilannya ini dituangkan dalam bukunya *Statesman Republic and Law*. Lihat: The Liang Gie, *Teori-Teori Keadilan*, (Yogyakarta: Super, 1979), hal. 22

¹²⁵ *Ibid*, hal. 25

atau kesalahan dilakukan, maka keadilan korektif berusaha memberikan kompensasi yang memadai bagi pihak yang dirugikan; jika suatu kejahatan telah dilakukan, maka hukuman yang sepatutnya perlu diberikan kepada si pelaku. Bagaimanapun, ketidakadilan akan mengakibatkan terganggunya “kesetaraan” yang sudah mapan atau telah terbentuk. Keadilan korektif bertugas membangun kembali kesetaraan tersebut. Dari uraian ini nampak bahwa keadilan korektif merupakan wilayah peradilan sedangkan keadilan distributif merupakan bidangnya pemerintah.¹²⁶

Dalam membangun argumennya, Aristoteles menekankan perlunya dilakukan pembedaan antara vonis yang mendasarkan keadilan pada sifat kasus dan yang didasarkan pada watak manusia yang umum dan lazim, dengan vonis yang berlandaskan pandangan tertentu dari komunitas hukum tertentu. Pembedaan ini jangan dicampuradukkan dengan pembedaan antara hukum positif yang ditetapkan dalam undang-undang dan hukum adat. Karena, berdasarkan pembedaan Aristoteles, dua penilaian yang terakhir itu dapat menjadi sumber pertimbangan yang hanya mengacu pada komunitas tertentu, sedangkan keputusan serupa yang lain, kendati diwujudkan dalam bentuk perundang-undangan, tetap merupakan hukum alam jika bisa didapatkan dari fitrah umum manusia.¹²⁷

Teori Keadilan Sosial John Rawls

John Rawls dalam bukunya *a*

theory of justice menjelaskan teori keadilan sosial sebagai *the difference principle* dan *the principle of fair equality of opportunity*. Inti *the difference principle*, adalah bahwa perbedaan sosial dan ekonomis harus diatur agar memberikan manfaat yang paling besar bagi mereka yang paling kurang beruntung. Istilah perbedaan sosial-ekonomis dalam prinsip perbedaan menuju pada ketidaksamaan dalam prospek seorang untuk mendapatkan unsur pokok kesejahteraan, pendapatan, dan otoritas.

Sementara itu, *the principle of fair equality of opportunity* menunjukkan pada mereka yang paling kurang mempunyai peluang untuk mencapai prospek kesejahteraan, pendapat dan otoritas. Mereka inilah yang harus diberi perlindungan khusus. Rawls mengerjakan teori mengenai prinsip-prinsip keadilan terutama sebagai alternatif bagi teori utilitarisme sebagaimana dikemukakan Hume, Bentham dan Mill. Rawls berpendapat bahwa dalam masyarakat yang diatur menurut prinsip-prinsip utilitarisme, orang-orang akan kehilangan harga diri, lagi pula bahwa pelayanan demi perkembangan bersama akan lenyap. Rawls juga berpendapat bahwa sebenarnya teori ini lebih keras dari apa yang dianggap normal oleh masyarakat. Memang boleh jadi diminta pengorbanan demi kepentingan umum, tetapi tidak dapat dibenarkan bahwa pengorbanan ini pertama-tama diminta dari orang-orang yang sudah kurang beruntung dalam masyarakat.

Menurut Rawls, situasi ketidaksamaan harus diberikan aturan yang sedemikian rupa sehingga paling menguntungkan golongan masyarakat

¹²⁶ *Ibid*

¹²⁷ *Ibid*, hal. 26-27

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

Lebih lanjut John Rawls menegaskan bahwa maka program penegakan keadilan yang berdimensi kerakyatan haruslah memperhatikan dua prinsip keadilan, yaitu, pertama, memberi hak dan kesempatan yang sama atas kebebasan dasar yang paling luas seluas kebebasan yang sama bagi setiap orang. Kedua, mampu mengatur kembali kesenjangan sosial ekonomi yang terjadi sehingga dapat memberi keuntungan yang bersifat timbal balik (*reciprocal benefits*) bagi setiap orang, baik mereka yang berasal dari kelompok beruntung maupun tidak beruntung.¹²⁸

Dengan demikian, prinsip perbedaan menuntut diaturnya struktur dasar masyarakat sedemikian rupa sehingga kesenjangan prospek mendapat hal-hal utama kesejahteraan,

pendapatan, otoritas diperuntukkan bagi keuntungan orang-orang yang paling kurang beruntung. Ini berarti keadilan sosial harus diperjuangkan untuk dua hal: *Pertama*, melakukan koreksi dan perbaikan terhadap kondisi ketimpangan yang dialami kaum lemah dengan menghadirkan institusi-institusi sosial, ekonomi, dan politik yang memberdayakan. *Kedua*, setiap aturan harus memosisikan diri sebagai pemandu untuk mengembangkan kebijakan-kebijakan untuk mengoreksi ketidak-adilan yang dialami kaum lemah.

Di antara beberapa ilmuwan lain (baik ilmuwan yang hidup pada masa abad pertengahan maupun pada zaman modern) yang pernah mengemukakan tentang teori keadilan, sebagai berikut:¹²⁹

1. **Augustinus** (354-430), mengatakan bahwa keadilan itu adalah asas yang muncul dalam perdamaian, sedangkan perdamaian merupakan ikatan yang semua orang menginginkannya dalam kesukaan bergaul mereka. Keadilan hanya dapat terlaksana di Kerajaan Tuhan.
2. **Thomas Aquinas** (1225-1274), menguraikan keadilan dalam dua dimensi, yakni keadilan ilahi dengan keadilan manusiawi. Akan tetapi, tidak ada pertentangan antara kekuasaan gereja dengan kekuasaan duniawi, sehingga konsep keadilan yang ditetapkan oleh ajaran agama sepenuhnya sesuai dengan akal sebagaimana

¹²⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, London: Oxford University press, 1973, yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Uzair Fauzan dan Heru Prasetyo, *Teori Keadilan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

¹²⁹ Pagar, *Pembaharuan Hukum Islam Indonesia; Kajian Terhadap Sisi Keadilan Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung: Citapustaka, 2007), hal. 15-17

terdapat di dalam hukum.

3. **Thomas Hobbes** (1588-1679), mengatakan bahwa keadilan harus ditinjau dalam kerangka kekuatan dan kekuasaan dalam Negara. Adil dan tidak adil mensyaratkan adanya suatu kekuatan paksaan (*coercive power*) yang mampu melaksanakan terpenuhinya kewajiban-kewajiban tersebut.
4. **Immanuel Kant** (1724-1804), berpendapat bahwa keadilan dibagi atas keadilan moral (bersifat individual) dan keadilan hukum (pembatasan aktivitas ekstrim seseorang oleh kebebasan semua orang lainnya). Keduanya memiliki perbedaan yang jelas, sehingga adil itu adalah pemenuhan terhadap aspek moral dan hukum itu secara bersama-sama.

PENUTUP

Sebagai penutup dari pembahasan ini, perlu dikemukakan kesimpulan-kesimpulan sebagai berikut: *Pertama*, keadilan dalam filsafat hukum menjadi landasan utama yang harus diwujudkan melalui hukum yang ada. Aristoteles menegaskan bahwa keadilan sebagai inti dari filsafat hukumnya. Baginya, keadilan dipahami dalam pengertian kesamaan, antara kesamaan numerik dan kesamaan proporsional. Kesamaan numerik mempersamakan setiap manusia sebagai satu unit. Kesamaan proporsional memberi tiap orang apa yang menjadi haknya sesuai dengan kemampuannya, prestasinya, dan sebagainya. Dia juga membedakan keadilan menjadi jenis keadilan distributif dan keadilan korektif. Yang pertama berlaku dalam hukum publik, yang kedua dalam

hukum perdata dan pidana.

John Rawls dengan teori keadilan sosialnya menegaskan bahwa maka program penegakan keadilan yang berdimensi kerakyatan haruslah memperhatikan dua prinsip keadilan, yaitu, pertama, memberi hak dan kesempatan yang sama atas kebebasan dasar yang paling luas seluas kebebasan yang sama bagi setiap orang. Kedua, mampu mengatur kembali kesenjangan sosial ekonomi yang terjadi sehingga dapat memberi keuntungan yang bersifat timbal balik (*reciprocal benefits*) bagi setiap orang, baik mereka yang berasal dari kelompok beruntung maupun tidak beruntung.

Kedua, teori keadilan dalam Islam pertama kali didiskusikan sebagai persoalan teologi tentang keadilan ilahiyah yang melahirkan dua mazhab yaitu: mu'tazilah dan asy'ariyah. Mu'tazilah menyatakan bahwa manusia, sebagai yang bebas, bertanggung jawab di hadapan Allah yang adil. Baik dan buruk merupakan kategori-kategori rasional yang dapat diketahui melalui nalar. Allah telah menciptakan akal manusia sedemikian rupa sehingga mampu melihat yang baik dan buruk secara obyektif. Mu'tazilah dengan demikian menegakkan bentuk obyektivisme rasionalis.

Sedangkan Asy'ariah mengatakan bahwa baik dan buruk itu adalah sebagaimana Allah tentukan, dan adalah angkuh untuk menilai Allah berdasarkan kategori-kategori yang diberikan-Nya untuk mengarahkan kehidupan manusia. Tanggung jawab manusia bukan merupakan hasil pemilihan bebas, namun hanya Allah semata-mata yang menciptakan segala tindakan secara langsung. Karenanya,

tanggung jawab manusia merupakan hasil kehendak ilahiah yang diketahui melalui bimbingan wahyu. Konsepsi ini dikenal sebagai subyektivisme teistis. Di samping itu, teori keadilan juga menjadi landasan utama dalam filsafat hukum Islam, khususnya dalam pembahasan *maqasid al-syariah* yang menegaskan bahwa hukum Islam disyariatkan untuk mewujudkan dan memelihara maslahat umat manusia. Teori maslahat di sini sama dengan teori keadilan sosial dalam istilah filsafat hukum. Teori ini pertama kali

dikenalkan oleh Imam al-Haramain al-Juwaini lalu dikembangkan oleh muridnya, al-Gazali. Ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas *maqasid al-syari'ah* adalah Izzuddin ibn Abd al-Salam dari kalangan Syafi'iyah. Dan pembahasan secara sistematis dan jelas dilakukan oleh al-Syatibi dari kalangan Malikiyah dalam kitabnya *al-Muwafaqat*. Di samping itu, at-Tufi juga ikut memberikan pandangan yang radikal dan liberal tentang maslahat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Abdul Ghani, *Nazhariyah ad-Daulah fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Jami'iyah, 1986)
- Ahmad, Mumtaz (ed), *Masalah-Masalah Teori politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1994)
- al-Anshari, Ibnu Mukarram, *Lisan al-'Arab*, (Mesir: Dar al-Mishriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, t.t), Juz 13-14
- al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadan, *Dawabit al-Maslahah fi as-Syariah al-Islamiyah*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1977)
- Friedrich, Carl Joachim, *Filsafat Hukum Perspektif Historis*, (Bandung: Nuansa dan Nusamedia, 2004)
- Gie, The Liang, *Teori-Teori Keadilan*, (Yogyakarta: Super, 1979), h. 22
- al-Ghazali, *al-Mustasfa min Ilm al-Usul* (Kairo: al-Amiriyah, 1412)
- Huijbers, Theo, *Filsafat Hukum dalam lintasan sejarah*, cet VIII, (Yogyakarta: kanisius, 1995)
- al-Isfahani, Al-Raghib, *Mu'jam Mufradat Alfazh Al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Katib al-'Arabiyy, t.t)
- al-Jauziyah, Ibnu Qayyim, *Ath-Thuruq Al-Hukmiyah fi As-Siyasah Asy-Syar'iyyah*, tahqiq: Muhammad al-Faqi, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t)
- al-Juwaini, Abd al-Malik ibn Yusuf Abu al-Ma'ali, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Ansar, 1400 H), Juz I
- Lubis, Nur A. Fadhil, *Hukum Islam dalam Kerangka Teori Fikih dan Tata Hukum Indonesia* (Medan :Pustaka Widyasarana, 1995)
- Pagar, *Pembaharuan Hukum Islam Indonesia; Kajian Terhadap Sisi Keadilan Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung: Citapustaka, 2007)
- al-Qasimi, Zafir, *Nizham al-Hukmi fi al-Islam (al-Hayah ad- Dusturiyah)*, (Beirut: Dar an-Nafais, 1980)
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, London: Oxford University press, 1973, yang sudah diterjemahkan dalam bahasa indonesia oleh Uzair Fauzan dan Heru Prasetyo, *Teori Keadilan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- al-Salam, Izzuddin ibn Abd, *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (Kairo: al-Istiqamat, t.t), Juz I
- al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah* (Kairo: Mustafa Muhammad, t.t.), Juz II, h. 4
- Shihab, M.Quraish, *Wawasan Alquran; Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2007), cet. II
- Thabathaba'i, Muhammad Husain, *al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an*, (Beirut: Muassasah al-A'la li al-Mathbu', t.t), Juz 12