

BAB III

KONSEP KEADILAN MAJID KHADDURI

A. Profil dan Karya Majid Khadduri

Majid Khadduri lahir dari keluarga Ortodoks Yunani di Mosul, Irak utara, pada tahun 1908. Dia menyelesaikan pendidikan SMA di Mosul, dan kemudian berangkat ke Beirut pada tahun 1928. Ia menerima gelar sarjana dari the American University of Beirut pada 1932. Ia pergi dari Chicago dan menerima gelar doktor dalam ilmu politik dan hukum internasional dari Universitas Chicago pada tahun 1938.

Tahun 1939 sampai 1947, Ia bekerja di Kementerian Pendidikan Irak di Baghdad. Selama periode yang sama ia juga adalah seorang profesor di bidang Hukum di Perguruan Tinggi Teachers College di Baghdad.

Majid Khadduri dan mendiang Majdia Dawaff tinggal di Amerika bersama dua anak mereka yaitu Farid, seorang insinyur memiliki dua anak perempuan. Anak mereka yang kedua yaitu Shirin. Shirin dan suaminya Dr. Edmund Ghareeb memiliki satu anak.

Setelah Perang Dunia II berakhir, ia dikirim ke San Francisco sebagai anggota delegasi Irak pada sesi pendiri PBB. Meskipun ia bukan anggota paling senior dari delegasi, Dr. Khadduri membantu dalam menyusun apa yang akhirnya menjadi piagam badan dunia.

Majid Khadduri mengajar di Indiana University dan University of Chicago pada tahun 1949 dan selama tiga puluh tahun ke depan Ia mengajar di

Johns Hopkins University School of Advanced International Studies (SAIS) di Washington DC. Ia menjabat sebagai profesor studi Timur Tengah pada tahun 1949-1970. Sampai pada akhirnya Majid Khadduri menjadi direktur SAIS di bagian Pusat Studi Timur Tengah pada tahun 1960-1980. Kemudian dari tahun 1970-1980, Dia menjadi Profesor Riset di SAIS. Dia membantu mendirikan University of Libya, dan menjabat sebagai dekan pada tahun 1957.

Dia adalah seorang pelopor kajian Timur Tengah dan Islam di Amerika Serikat, dan diakui sebagai salah satu otoritas terkemuka di dunia bidang hukum Islam dan yurisprudensi Islam, sejarah Arab dan Irak modern, dan politik dan kepribadian dari Timur Tengah.

Selama 50 tahun terakhir Dr. Khadduri telah menulis banyak buku, diantaranya adalah sebagai berikut:¹

1. *Modern Libya: A Study in Political Development* (1963)
2. *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics* (1970)
3. *Arab Contemporaries: The Role of Personalities in Politics* (1973)
4. *War and Peace in the Law of Islam* (1977)
5. *Socialist Iraq: A Study in Iraqi Politics since 1968* (1978)
6. *Thirty-Two to Nineteen Fifty-Eight: A Study in Iraqi Politics* (1980)
7. *Arab Personalities in Politics* (1981)
8. *Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law* (1982)
9. *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals* (1983)

¹ <http://www.al-hakawati.net/english/Arabpers/majid-khadduri.asp>

10. *The Arab Gulf States: Steps Toward Political Participation* (1988)
11. *The Gulf War: The Origins and Implications of the Iraq-Iran Conflict* (1988)
12. *War in the Gulf, 1990-91: The Iraq-Kuwait Conflict and Its Implications* (2001)
13. *The Islamic Conception of Justice* (2002).²

Dari sekian banyak karya Majid Khadduri, penulis tertarik untuk menjadikan sebagai rujukan utama dalam pembahasan skripsi kali ini dengan karya yang berjudul *The Islamic Conception of Justice*, yang sudah ada terjemahnya dengan judul Teologi Keadilan Perspektif Islam.

B. Konsep Keadilan Majid Khadduri

1. Makna Keadilan

Setiap aspek dari keadilan terdapat beberapa kata dan yang paling umum digunakan adalah kata *'adl*, terdapat juga beberapa sinonim, mungkin yang terpenting adalah sebagai berikut: *qisth*, *qashdu*, *istiqamah*, *nashib*, *qishash*, dan *mizan*. Antonim dari kata *'adl* bukanlah merupakan suatu ucapan kata *'adl* yang dimodifikasi dalam pengertiannya yang negatif—sebagaimana lawan kata *injustice* untuk kata *justice* dalam bahasa Inggris—tetapi sebuah kata yang seluruhnya berbeda dan dinamakan *jawr*. Juga terdapat beberapa sinonim dari kata *jawr*, sebagian merupakan corak makna yang sekilas berbeda seperti *zulm* (perbuatan

² en.wikipedia.org/wiki/Majid_Khadduri#Published_works

salah), *thughyan* (tirani), *mayl* (kecenderungan), *inhiraf* (penyimpangan), dan lain-lain.

Secara harfiah, kata '*adl* adalah kata benda abstrak, berasal dari kata *adala* yang berarti: *pertama*, meluruskan atau duduk lurus, mengamandemen atau mengubah; *kedua*, melarikan diri, berangkat atau mengelak dari satu jalan yang keliru menuju jalan yang benar; *ketiga*, sama atau sepadan atau menyamakan; *keempat*, menyeimbangkan atau mengimbangi, sebanding atau berada dalam keadaan yang seimbang. Akhirnya kata '*adl* atau '*idl* boleh jadi juga berarti contoh atau semisal, sebuah ungkapan harfiah yang secara tidak langsung berhubungan dengan keadilan.³

Gagasan tentang '*adl* sebagai persamaan digunakan dalam pengertian satu hal ke hal yang lain. Makna ini mungkin dinyatakan baik dalam istilah-istilah kualitatif dan kuantitatif. Istilah pertama mengacu pada prinsip persamaan abstrak yang berarti persamaan di hadapan hukum atau memiliki hak-hak yang sama. Sedangkan yang kedua, menekankan prinsip keadilan distributif, mungkin lebih baik dinyatakan dengan istilah-istilah serupa seperti *nashib* dan *qisth* (bagian), *qishash* dan *mizan* (timbangan), dan *taqwim* (lurus).⁴

Gagasan-gagasan tentang keseimbangan, kesederhanaan, dan sikap tidak berlebihan mungkin konon dinyatakan dalam kata-kata *ta'dil*, *qashid*, dan *wasath*. Yang pertama secara harfiah berarti mengamandemen

³ Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1999, hlm. 8.

⁴ *Ibid*, hlm. 9.

atau menyesuaikan, menyatakan gagasan tentang keseimbangan; yang kedua dan ketiga secara harfiah berarti “tengah” atau tempat yang ada di tengah-tengah diantara dua ekstrim, boleh jadi untuk menyatakan sikap tidak berlebihan dan kesederhanaan. Gagasan-gagasan keadilan ini mungkin lebih baik apabila diungkapkan dalam prinsip jalan tengah yang baik. Orang-orang beriman tidak hanya secara individual didorong untuk berbuat yang sesuai dengan prinsip ini, tetapi juga secara kolektif dianjurkan untuk menjadi “suatu ummat yang adil”.⁵

2. Sumber-Sumber keadilan

Keadilan Ilahi diabadikan dalam wahyu dan kebajikan ilahi (hikmah ilahi) yang dikomunikasikan Nabi Muhammad Saw kepada umatnya. Wahyu, terwujud dalam firman Allah, termaktub dalam al-Qur’an; sementara hikmah ilahi diwahyukan kepada Nabi, diungkapkan dengan sabda Nabi sendiri serta disebarluaskan sebagai Sunnah yang selanjutnya dikenal sebagai Hadits. Kedua sumber tekstual atau sumber otoritatif tersebut merupakan perwujudan kehendak Ilahi dan keadilan, memberikan bahan baku bagi para pakar, melalui penggunaan sumber penalaran derivatif, ketiga yang disebut *Ijtihad*, guna menetapkan syari’at dan Iman.⁶

Nabi Muhammad Saw yang diberkati dengan suatu pengertian tentang keadilan yang mendalam, menjumpai ketidakadilan dan penindasan yang kian merajalela di tengah masyarakat yang

⁵ *Ibid*, hlm. 10.

⁶ *Ibid*, hlm. 3.

membesarkannya. Gagasan tentang keadilan menjadi perhatian khusus bagi beliau, dan beliau menghadapi masalah-masalah kesehariannya dengan lurus, seimbang, dan jujur. Sebagaimana ditunjukkan dalam perundang-undangan guna memperbaiki status kaum perempuan, pemerdekaan budak, dan larangan pembunuhan bayi perempuan serta perbuatan dan praktik kesewenangan lainnya.⁷

Al-Qur'an dan Hadits kerap kali memperingatkan orang-orang beriman agar melawan fanatisme dan penindasan, memperingatkan bahwa di dalam memenuhi kewajiban mereka yang terpenting adalah harus berperilaku adil. Di dalam al-Qur'an terdapat lebih dari duaratus peringatan melawan ketidakadilan dan dinyatakan dalam bentuk kata-kata serupa, seperti *zulm*, *itsm*, *dhalal* dan lain-lain. Tidak kurang dari seratus ungkapan yang memasukkan gagasan tentang keadilan, baik dalam bentuk kata-kata langsung semisal, '*adl*, *qisth*, *mizan* dan lain-lain.⁸ Referensi-referensi al-Qur'an yang paling penting tentang keadilan adalah:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ

تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

Artinya: “Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha Melihat”. (QS. al Nisa': 58)⁹

⁷ *Ibid*, hlm. 12.

⁸ *Ibid*, hlm. 14.

⁹ Yayasan Penyelenggara Penterjemah al Qur'an Depag RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: al Waah, 1999, hlm. 128.

Nabi Muhammad berusaha untuk menjelaskan makna asal-usul keadilan yang abstrak yang disebut dalam al-Qur'an dengan contoh-contoh spesifik, diungkapkan dengan istilah-istilah hukum dan etika, guna membedakan perlakuan yang adil dan tidak adil, dengan maksud menetapkan peraturan-peraturan pokok, yang menjelaskan skala keadilan bagaimana seharusnya dicapai. Karena Nabi secara hakiki menghadapi pertanyaan-pertanyaan praktis, maka kaum teolog dan pakar lainnya mendapatkan dalam beberapa hadits, beberapa hal yang bisa dikatakan teladan mengenai kekuatan yang mendasari mereka untuk memformulasikan teori-teori tentang keadilan. Al-Qur'an dan Hadits tidak menunjukkan takaran-takaran khusus untuk menunjukkan apa saja unsur-unsur pokok keadilan atau bagaimana keadilan bisa direalisasikan di muka bumi. Karena itu tugas untuk menyusun standar keadilan yang bagaimana seharusnya dirasakan oleh para pakar yang berusaha menarik unsur-unsurnya dari sumber otoritatif yang beraneka macam, misalnya keputusan dan perundang-undangan yang termaktub dalam karya-karya para mufasir.¹⁰

3. Macam-Macam Keadilan

Majid Khadduri mengklasifikasikan keadilan menjadi beberapa bagian, antara lain; keadilan politik, keadilan teologis, keadilan filosofis, keadilan etis, keadilan legal, keadilan diantara bangsa-bangsa, dan keadilan sosial. Namun, menurut penulis dari beberapa teori keadilan

¹⁰ Majid Khadduri, *Op.Cit*, hlm. 15.

tersebut, yang sesuai dengan tema kajian adalah keadilan legal dan keadilan sosial. Karena bersinggungan langsung dengan aspek hukum.

a. Keadilan Legal

Keadilan adalah suatu istilah legal (hukum) dan secara harfiah berarti *jus* dan *justum* yang kadang perlu saling melengkapi, betapapun makna dari keadilan telah diperluas tidak hanya dalam aspek hukum (legal) tetapi juga aspek-aspek yang lain. Dengan demikian hukum dan keadilan boleh serupa, karena beberapa elemen dari keadilan mungkin terkandung dalam substansi suatu hukum, tetapi hukum mungkin saja memiliki atau tidak memiliki keadilan sebagai suatu tujuan, bergantung apakah suatu hukum ditetapkan untuk mencapai keadilan atau tujuan yang lain. Dalam Islam, hukum (*syari'at*) sangat berkaitan erat dengan agama, dan keduanya dianggap sebagai pernyataan dari kehendak Allah dan keadilan, tetapi sebaliknya tujuan agama adalah untuk mendefinisikan dan menentukan tujuan-tujuan keadilan dan lain-lain, sementara fungsi *syari'at* adalah untuk mengindikasikan jalan berdasarkan atas keadilan Allah dan tujuan-tujuan lain yang direalisasikan.¹¹

Syari'at tidak memberikan ukuran khusus untuk membedakan antara perbuatan-perbuatan yang adil dan zalim. Oleh karena itu ia berpindah kepada para mujtahid untuk mengindikasikan prinsip-prinsip pokok dari keadilan yang berfungsi sebagai garis-garis pedoman untuk

¹¹ *Ibid*, hlm. 199

membedakan antara perbuatan-perbuatan yang adil dan zalim. Walaupun prinsip ini tidak dibawa bersama dan dikorelasikan ke dalam suatu teori yang koheren tentang keadilan, tetapi boleh dikelompokkan ke dalam dua kategori, masing-masing meliputi suatu aspek dari keadilan yang berbeda. Aspek-aspek ini boleh dinamakan aspek substantif dan prosedural.¹²

a) Aspek Substantif

Kategori yang pertama terdiri atas elemen-elemen dari aspek keadilan yang terkandung dalam substansi Syari'at. Tetapi ia bukanlah suatu hukum, yang hanya merupakan suatu perangkat undang-undang pengaturan (*regulatory rules*) yang menentukan berapa banyak elemen substansial yang terkandung dalam keadilan. Para pembuat hukum memutuskan betapa banyak elemen substansial yang terkandung di dalamnya baik secara kualitatif maupun kuantitatif. Syari'at terdiri atas hukum-hukum yang ditarik dari Al-Qur'an dan Sunnah Nabi dan juga dari sumber-sumber derivatif (konsensus dan analogi) yang dianggap mengandung suatu keadilan yang ditetapkan oleh seorang legislator (pembentuk undang-undang) Illahi. Para pakar dalam suatu perdebatan besar tentang keadilan, menunjukkan elemen-elemen yang terkandung dari keadilan yaitu yang terkandung dalam

¹² *Ibid*, hlm. 200

syari'at.¹³ Kemudian aspek substantif ini berkembang menjadi Keadilan substantif.

1) Keadilan Substantif

Keadilan substantif merupakan suatu aspek internal dari suatu hukum, elemen-elemen yang terkandung dalam suatu hukum tersebut merupakan representasi tentang “kebenaran-kebenaran” dan “kesalahan-kesalahan”. Dalam kosakata Islam, “kebenaran-kebenaran” dan “kesalahan-kesalahan”—merupakan elemen-elemen yang terkandung dalam suatu hukum—dinamakan “halal” dan “haram” (*al-halal wa al-haram*) dan kemudian membentuk beberapa kaidah umum dan khusus dari syari'at Islam (*Islamic corpusjuris*). Sudah dianggap sebagai suatu kebenaran bahwa semua perbuatan yang wajib itu pasti adil, karena perbuatan-perbuatan itu merupakan suatu pernyataan dari kehendak Allah dan keadilan, dan semua perbuatan yang diharamkan merupakan perbuatan yang zalim.¹⁴

Mujtahid melihat prinsip-prinsip pokok yang menentukan perbuatan-perbuatan yang adil dan zalim. Prinsip ini menentukan apa dan bagaimana seharusnya tujuan-tujuan akhir dari syari'at (*maqashid asy-syari'at*). Yang pertama dan terpenting adalah prinsip “kebaikan umum” (*al-akhyar al-'aam*).¹⁵

Terkait dengan prinsip kebaikan umum sebagai tujuan akhir dari syari'at, John Stuart Mill seorang *utilitarian* berpendapat dalam

¹³ *Ibid*, hlm. 200

¹⁴ *Ibid*, hlm. 202.

¹⁵ *Ibid*, hlm. 203.

teori *utilitarianisme*, bahwa kebahagiaan tertinggi bisa tercapai melalui penafsiran terhadap pandangan tradisional individu-individu dalam suatu masyarakat terhadap kebaikan umum (*common good*) yang didasarkan atas keinginan manusia. Tentunya prinsip *utilitarianisme* ini tidak akan tercapai dan dipertahankan tanpa diiringi oleh akal sehat (*common sense*)¹⁶. Dengan kata lain, keinginan-keinginan individu dalam suatu masyarakat yang tercapai adalah wujud dari kebaikan umum (*common good*) yang diiringi dengan akal sehat. Kemudian dari situ akan terwujud keadilan sosial.

Syari'at adalah jalan yang membimbing orang-orang untuk melakukan kebaikan dan mencegah keburukan, lebih khusus lagi syari'at dimaksudkan untuk melindungi kepentingan umum (*mashlahah*). Walaupun tidak ada referensi khusus *mashlahat* dalam Al-Qur'an, tetapi ada beberapa referensi tentang bagaimana melakukan kebaikan serta bagaimana mencegah kerusakan (*mafsadah*) dan perbuatan-perbuatan buruk lainnya. Pernyataan ini menjelaskan bahwa kepentingan publik harus dilindungi.¹⁷ Jadi, keadilan itu terwujud ketika kepentingan umum (*mashlahah*) sebagai tujuan ditetapkan syari'at sudah terpenuhi.

Imam Malik (w. 179 H./795 M), pendiri mazhab hukum hijazi, dikenal sebagai orang pertama yang pertama kali

¹⁶ Ahmad Baidlowi dan Imam Bahehaqi, *Filsafat Politik, Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno Sampai Zaman Modern*, terjemahan dari Henry J. Schmandt, *A History of Political Philosophy*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hlm. 471.

¹⁷ *Ibid*, hlm. 203.

menggunakan asas *mashlahah* sebagai suatu basis keputusan-keputusan hukum, dan belakangan ahli-ahli hukum mengikuti teladan yang dilakukannya, al-Gazali menyatakan dalam istilah-istilah tertentu bahwa *mashlahah*, yang didefinisikan sebagai kelanjutan dari “manfaat” yang diperoleh dari pencegahan dari *mafsadah*, merupakan tujuan akhir dari suatu hukum (syari’at).¹⁸

Pada zaman modern ini, di bawah dampak hukum barat, para ahli hukum telah menganggapnya sebagai kebenaran bahwa *mashlahah* merupakan suatu sumber dari keputusan hukum serta dasar-dasar yang membenarkan adanya perbaikan.¹⁹

Berhubungan erat dengan kebaikan umum sebagai tujuan akhir dari syari’at adalah prinsip kebahagiaan. Karena sumber-sumber tekstual tidak menjelaskan tentang apakah kebahagiaan itu, maka para pakar mengajukan jawaban berbeda terhadap persoalan tersebut. Seperti Ibnu Hazm dan al-Gazali berpendapat bahwa kehidupan di bumi bukanlah kebahagiaan dan kesenangan, akan tetapi untuk bekerja keras dan bahkan mungkin untuk bertahan hidup dan menderita, karena hanya merupakan rentangan pendek di mana seorang mukmin harus menjalani kehidupan yang keras sebagai persiapan menuju kehidupan yang abadi dan kebahagiaan di surga.²⁰

Selain tujuan-tujuan pokok, satu perangkat dari prinsip-prinsip umum bisa dianggap sebagai akibat wajar dari ungkapan-

¹⁸ *Ibid*, hlm. 203.

¹⁹ *Ibid*, hlm. 204.

²⁰ *Ibid*, hlm. 206.

ungkapan keadilan. Basis itu adalah niat, yang mensyaratkan bahwa syari'at dijalankan dengan iman yang baik. Suatu sanksi religius terhadap prinsip ini bahwa perbuatan-perbuatan manusia harus diadili sesuai niat mereka. Karena niat menunjukkan suatu *animus* yang menghasilkan pengaruh-pengaruh legal. Dalam teori legal, niat bukan suatu bentuk atau kata-kata syari'at yang tertulis, haruslah pertama diletakkan dalam pertimbangan, semata jika makna emplitis tidak jelas, makna harfiah atau eksplisit dari teks harus dipertimbangkan.²¹

Akhinya, moderasi dan toleransi tidak hanya merupakan prinsip-prinsip dari keadilan, akan tetapi juga merupakan kewajiban-kewajiban moral dan religius. Suatu pelanggaran dari syari'at dipandang perlu. Pelanggaran ini dibolehkan sesuai dengan prinsip moderasi (jalan tengah) yang terdiri atas persamaan dan keadilan, berdasar atas kemampuan individu untuk mempertahankan suatu keseimbangan antara suatu kewajiban serta kemampuannya untuk memenuhi kewajiban-kewajiban tersebut. Prinsip toleransi menginginkan negara memberikan proteksi terhadap komunitas lain yang juga beriman kepada Allah Yang Mahaesa, serta menahan diri agar jangan menggunakan manakala negoisasi-negoisasi dan perdamaian.²²

b) Aspek Prosedural

²¹ *Ibid*, hlm. 208.

²² *Ibid*, hlm. 212.

Aspek kedua dari keadilan adalah aspek prosedural. Ada kemungkinan bahwa sistem hukum tertentu mungkin sangat mengabaikan elemen-elemen dari keadilan substantif, dan meskipun memiliki kaidah-kaidah prosedural yang dilaksanakan dengan ukuran tertentu seperti koherensi (masuk akal), regularitas (beraturan), impartialitas (tidak memihak, netral), yang merupakan sesuatu yang kita namakan keadilan formal. Batas proses hukum, suatu prosedural yang sangat terkenal bagi para ahli hukum barat, identik dengan suatu aspek dari keadilan formal. Betapapun, kaidah-kaidah prosedural dari keadilan bervariasi dari satu sistem hukum ke sistem lainnya. Tetapi masing-masing sistem meskipun pernah diterima oleh masyarakat yang bersangkutan, harus mengembangkan kaidah-kaidah proseduralnya sendiri, termasuk aplikasi mereka yang tidak berpihak, sesuai dengan adat istiadat serta kebiasaan-kebiasaan sosial dari masyarakat itu. Semakin maju kaidah-kaidah prosedural ini, makin tinggi kualitas keadilan formal yang ditampakkan dalam sistem partikular dari hukum itu. Manakala kaidah-kaidah itu diabaikan atau diaplikasikan secara tidak tepat, maka kezaliman prosedural muncul. Kezaliman legal (kezaliman hukum), mungkin juga berasal dari suatu keputusan yang dianggap bertentangan dengan isi atau semangat hukum yaitu keadilan itu sendiri. Tetapi jenis kezaliman ini, dalam pengertian yang kaku, jatuh ke dalam kategori keadilan substantif.²³

²³ *Ibid*, hlm. 201.

Kemudian aspek prosedural ini berkembang menjadi keadilan prosedural.

2) Keadilan Prosedural

Keadilan prosedural adalah aspek eksternal dari syari'at yang berdasar atasnya, keadilan substantif tercapai. Dengan kata lain, keadilan prosedural bisa terwujud manakala keadilan substantif sudah tercapai. Aspek keadilan ini, yang sering kita sebut keadilan formal, dimanifestasikan pada tingkatan regularitas, ketelitian dan netral dalam penerapan (aplikasi) Syari'at. Sebagai suatu bentuk prosedural dari keadilan, ia tampaknya tidak mungkin signifikan sebagaimana keadilan substantif, tetapi dalam realitas tidak kurang pentingnya sementara prosesnya berbelit dan sangat rumit. Tanpanya, elemen-elemen keadilan akan menjadi nilai-nilai akademik. Meski elemen-elemen keadilan sedikit atau bahkan tidak ada sama sekali yang diperoleh dalam hukum, akan tetapi seorang individu dapat memperoleh kepuasan jika hukum diterapkan dengan keteraturan dan tidak berat sebelah.²⁴

Pengalaman Islam atas keadilan prosedural menunjukkan lagi kebenaran, bahwa manusia cenderung percaya kepada seorang hakim yang mempunyai reputasi baik daripada percaya kepada sistem judisial. Kebenaran ini, tidak di mana saja mungkin lebih

²⁴ *Ibid*, hlm. 213.

jelas dinyatakan daripada dalam perhatian yang dikaitkan pada status dan kualitas para hakim serta saksi-saksi dalam sistem judisial Islam. Sebelum kualitas dan kualifikasi seorang hakim yang adil dan saksi yang adil diuji, makna khusus dari konsep keadilan (*'adl*) yang berhubungan dengan proses judisial memerlukan klarifikasi.²⁵

Imam asy-Syafi'i, seorang pendiri mazhab hukum, dalam karyanya tentang jurisprudensi mendefinisikan istilah '*adl* bahwa kata itu berarti perbuatan yang intinya patuh kepada Allah, dan selanjutnya ia menjelaskan bahwa kepatuhan kepada Allah berarti kepatuhan pada syari'at. Karena pernyataan kepatuhan kepada Allah dan kepatuhan kepada syari'at terlalu luas bagi suatu definisi tentang '*adl*, maka asy-Syafi'i membekali kita dengan suatu definisi yang lebih spesifik dalam menggambarkan seorang saksi yang adil dengan menekankan pada dua sifat khusus yaitu kejujuran dan perilaku yang baik.²⁶

Seorang hakim (*qadhi*), termasuk suatu komunitas dari pakar religius (ulama), sangat dihormati dan dipuji, disebabkan oleh pengetahuan agama dan hukum (Syari'at) serta perhatiannya terhadap moralitas. Sebagai seorang wakil dari Imam, atau wakil gubernur, seorang qadhi hanya merupakan seorang hakim di pengadilan, karena beberapa pengadilan atas hakim tidak dikenal dan sistem judisial mengikuti prinsip dari seorang hakim tunggal.

²⁵ *Ibid*, hlm. 214.

²⁶ *Ibid*, hlm. 215.

Betapapun, dalam praktik seorang hakim seringkali memiliki suatu *concilium*, yang terdiri atas suatu kelompok para ahli hukum yang akan menasihatinya, hanya saja tidak mempunyai fungsi juru runding. Ini adalah suatu ukuran untuk menghindari kekeliruan. Sebelum mendiskusikan pemeriksaan pengadilan, mungkin suatu persoalan yang menentukan kualifikasi-kualifikasi saksi harus dibahas hingga titik ini, karena membicarakan kepentingan khusus dalam suatu proses judicial.²⁷

Seperti halnya seorang hakim, seorang saksi (*syahid*) yang kesaksiannya dianggap sebagai pembuktian yang obyektif (*al-bayyinah*) berdasar mana atas seorang hakim membuat suatu keputusan, harus juga seorang pribadi yang berkarakter adil. Syarat minimum adalah bahwa ia harus memperlihatkan keadilan pada waktu ketika kesaksiannya diberikan. Dalam penelitiannya yang cermat atas kualifikasi-kualifikasi yang diperlukan seorang saksi jika kesaksiannya diterima, Imam asy-Syafi'i menyatakan: "kesaksian seorang saksi harus dipertimbangkan dengan hati-hati jika kita merasakan suatu prasangka tertentu atau perhatian yang berlebihan pada diri seseorang atas nama siapa mereka memberikan kesaksian, kita tidak dapat menerima kesaksian mereka. Jika mereka memberikan kesaksian sehubungan dengan suatu persoalan yang sulit di luar kemampuan mereka untuk memahami, kita tidak

²⁷ *Ibid*, hlm. 217.

menerima kesaksian mereka, karena kita tidak percaya bahwa mereka memahami makna kesaksian yang telah mereka berikan. Kita tidak menerima kesaksian dari saksi-saksi yang banyak membuat kekeliruan dalam kesaksian mereka”²⁸.

Para ahli hukum belakangan menetapkan persyaratan-persyaratan lebih lanjut dan mengkhususkan kondisi-kondisi yang dipergunakan oleh mereka. Seperti filosof Ibnu Rusyd, seorang hakim Maliki yang mandiri, menyatakan bahwa seorang saksi haruslah seorang Mukmin yang merdeka dan dewasa, dan yang terpenting ia harus adil, sesuai dengan wahyu bahwa²⁹

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ
وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ
بِهِ ۚ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ

مَخْرَجًا ﴿٢﴾

Artinya: “Apabila mereka Telah mendekati akhir iddahnya, Maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu Karena Allah. Demikianlah diberi pengajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. barangsiapa bertakwa kepada Allah niscaya dia akan mengadakan baginya jalan keluar”. (QS. al Thalaq: 2)³⁰

Hanya dalam suatu kesaksian atas perbuatan zina, dibutuhkan empat saksi yang berkarakter adil, akan tetapi dalam kasus yang lain

²⁸ *Ibid*, hlm. 218.

²⁹ *Ibid*, hlm. 218.

³⁰ Yayasan Penyelenggara Penterjemah al Qur’an Depag RI, *op. cit.*, hlm. 945.

minimal dua atau seorang saksi dan dua orang saksi perempuan dianggap cukup. Kesaksian setiap saksi yang berkarakter adil harus didukung oleh seorang saksi yang juga berkarakter adil yang kita sebut dengan *al-muzakki*, dan karakter adil dari masing-masing saksi yang lain harus diperkuat oleh pribadi lain yang berkarakter adil. Kualifikasi-kualifikasi dari para saksi dianggap sangat penting untuk menjamin sikap netral dan keadilan dalam proses judicial.³¹

b. Keadilan sosial

Keadilan sosial adalah keadilan yang sesuai dengan norma-norma dan nilai-nilai, terlepas dari norma-norma dan nilai-nilai yang mengejawantah dalam hukum, dan publik dipersiapkan untuk menerima melalui adat kebiasaan, sikap pasifnya atau alasan-alasan lainnya. Bertentangan dengan konsep tentang keadilan — keadilan Illahi, keadilan alamiah atau rasional — maka keadilan sosial (biasanya termasuk dalam dalam keadilan distributif) pada pokoknya berkarakter positif; lebih merupakan produk dari adat-istiadat dan pengalaman manusia daripada suara-suara akal budi. Aristoteles yang membuat istilah “keadilan distributif”, mempergunakannya bukan dalam pengertian sosial, akan tetapi dalam pengertian numerik dan kuantitatif. Suatu pengertian

³¹ Majid Khadduri, *Op.Cit*, hlm. 218.

kualitatif yang lebih luas, yang tampaknya ditunjukkan oleh para penulis modern, akan dipergunakan belakangan dalam kajian ini.³²

Bagi para teolog dan filosof muslim bahwa keadilan adalah suatu konsep yang abstrak dan idealis, diungkapkan dalam istilah-istilah yang unggul dan sempurna. Mereka tidak berusaha secara serius melihat keadilan sebagai suatu konsep yang positif serta menganalisisnya dari sudut kondisi-kondisi sosial yang ada.³³ Adalah Ibnu Khaldun, seorang sejarawan dan ahli teori sosial, mempergunakan suatu metode induktif dengan ukuran yang lebih akrab, tidak hanya dalam tulisan sejarahnya yang universal akan tetapi juga dalam suatu formulasi tentang teori-teori sosial dan politik.³⁴

Ibnu Khaldun (w. 728 H./1325 M.), telah menggambarkan suatu formulasi teori-teori sosial mereka, Ia menganggap keadilan sebagai fondasi penting pemerintahan itu juga, suatu “fondasi atas fondasi-fondasi”. Ia memperlakukan keadilan pada dua level. Pertama level profetik, sesuai dengan agama dan hukum, dan yang lain pada level politik, yang berasal dari adat-istiadat dan kaidah-kaidah yang ditetapkan oleh para raja, yang kita sebut dengan keadilan positif. Yang disebut terakhir tidak selamanya adil, khususnya jika ia bertentangan dengan agama dan hukum, akan tetapi sekalipun tidak seperti keadilan profetik, Ia berpendapat bahwa hal itu akan lebih baik daripada kezaliman para

³² *Ibid*, hlm. 257

³³ *Ibid*, hlm. 258.

³⁴ *Ibid*, hlm. 260.

penguasa Muslim yang melakukan sesuatu yang bertentangan dengan hukum.³⁵

Abu Bakar ath-Thurthusyi percaya dan yakin kalau keadilan profetik tidak didukung oleh suatu perasaan tanggung jawab publik, mendorong para penguasa untuk meletakkan keadilan ke dalam dunia praktis, kezaliman tampaknya lebih tegak daripada keadilan. Dalam kata-kata lain, ath-Thurthusyi memberi kesan kemungkinan adanya suatu bentuk baru dari keadilan dalam suatu masyarakat, yang berkombinasi dengan keadilan profetik, menciptakan suatu bentuk sosial dari keadilan yang pada dasarnya positif, akan tetapi ia tidak menggali sumber-sumber dari suatu bentuk baru keadilan, dan ia tidak menjelaskan betapa suatu publik melahirkan suatu klaim yang dapat mewajibkan para penguasa meletakkannya ke dalam dunia praktis. Batas penalaran ini harus menunggu perubahan-perubahan kondisi manakala para pemikir sadar atas kebutuhan mereka terhadap penyelidikan lebih lanjut tentang watak keadilan sosial.³⁶

Suatu penyelidikan dalam bidang syari'at tentang aspek sosial dari keadilan telah diusahakan. Ibnu Taimiyah, dengan mengembangkan suatu konsep "*as-Siyasah asy-Syar'iyah*" (*Political Law*) sebagai suatu suplemen terhadap syari'at, dan Najmuddin ath-Thufi, yang mengajukan prinsip "mashlahat" (*mashlahah*) sebagai suatu sumber hukum, memungkinkan para pemikir lain seperti Ibnu Khaldun untuk menyelidiki

³⁵ *Ibid*, hlm. 260.

³⁶ *Ibid*, hlm. 262.

sumber-sumber keadilan positif lebih luas serta memformulasikan teori baru keadilan sosial. Ath-Thufi dan Ibnu Taimiyah adalah segenerasi, ath-Thufi mungkin dilahirkan pada 657 H./1269 M. dan Ibnu Taimiyah pada tahun 661 H./1263 M. Akan tetapi karena Ibnu Taimiyah telah memperlakukan suatu konsep keadilan positif yang lebih luas, maka ruang lingkup dan metodenya akan lebih dipertimbangkan.³⁷

Latar pendidikan Ibnu Taimiyah dan minat ilmiahnya akrab berhubungan dengan peristiwa-peristiwa dan kondisi-kondisi sekitar yang menyebabkan bergesernya nasib baik Islam selama abad ke- 7 H/13 M mempunyai dampak yang sangat dalam terhadap perkembangan pandangan-pandangannya atas hukum dan agama, yang tidak hanya merupakan produk suatu metode tradisional tentang interpretasi tekstual, akan tetapi juga perjuangannya atas persoalan-persoalan praktis saat itu. Dengan suatu kombinasi metode deduktif-induktif, Ibnu Taimiyah mengembangkan suatu konsep *as-Siyasah asy-Syar'iyah*, yang menambah suatu pandangan tentang keadilan yang ditarik dari sumber-sumber tekas (al-Qur'an dan Hadits) dan sumber sosial (sekular). Ini merupakan suatu perjalanan dari doktrin-doktrin klasik tentang hukum dan keadilan.³⁸

Ibnu Taimiyah mencoba mempertahankan suatu keseimbangan antara idealisme dan deduksi serta realisme induksi—suatu realisme berdasarkan sumber-sumber hukum positif—misalnya preseden dan kebiasaan (adat-istiadat), asalkan hal itu berkesesuaian dengan tujuan-

³⁷ *Ibid*, hlm. 263.

³⁸ *Ibid*, hlm. 264.

tujuan (*maqashid*) syari'at. Dalam hampir seluruh tulisannya, ia berusaha menyajikan prinsip mashlahat (kepentingan umum) dari orang beriman yang mana ia percayai sebagai tujuan akhir dari Syari'at. Tujuan ini dapat dicapai melalui *as-Siyasah asy-Syar'iyah*.

Keadilan yang diperjuangkan oleh Ibnu Taimiyah untuk mencapainya, tak pelak lagi merupakan suatu konsep baru, diabadikan dalam *as-Siyasah asy-Syar'iyah*, yang kita sebut dengan keadilan sosial, karena tujuan-tujuannya adalah untuk melayani kepentingan publik. Karena kekuasaan Islam merupakan suatu dekaden, maka keadilan sosial merupakan suatu saran yang dapat merehabilitasi kekuasaan, lebih khusus Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa keadilan sosial dapat menjembatani jurang pemisah antara seorang penguasa dan rakyatnya (*ar-Rawi wa ar-Ra'iyah*) dan akhirnya memajukan kondisi-kondisi sosial dan mempertinggi kekuasaan Islam.³⁹

Layaknya Ibnu Taimiyah, Najmuddin ath-Thaufi hidup pada zaman Islam berada dalam dekaden dan orang-orang beriman menderita tekanan dan paksaan di bawah pemerintahan para penguasa despotik. Ia berusaha memajukan kondisi-kondisi melalui suatu penekanan tentang kegunaan *mashlahat* (kepentingan publik) sebagai suatu basis keputusan-keputusan legal atas dasar itulah tujuan pokok dari hukum (syari'at). Ia terlibat konflik dengan teman sejawatnya yang tidak menyukai penggunaan prinsip mashlahat sebagai suatu pedoman untuk menginterpretasi sumber-

³⁹ *Ibid*, hlm. 265.

sumber tekstual.⁴⁰ Ath-Thaufi mendukung penggunaan *mashlahat* oleh al-Ghazali sebagai suatu basis keputusan-keputusan legal terlepas dari sumber-sumber hukum lainnya, asalkan ia diterapkan terhadap kasus-kasus darurat (kepentingan-kepentingan vital). Akan tetapi ia berusaha menguniversalkan suatu prinsip agar dapat diterapkan pada semua kasus tentang kepentingan publik dan berpendapat demikian jauh, walaupun prinsip *mashlahat* harus bertentangan dengan suatu sumber tekstual. Ia dapat mengesampingkan sumber itu atas dasar bahwa syari'at ditetapkan untuk melindungi kepentingan publik sebagai tujuan pokok dari *Legislator Rabbani* (Allah).⁴¹

Ath-Thufi juga menggunakan metode induktif untuk membatasi dan menetapkan kepentingan publik dan berusaha melalui metode ini untuk memajukan kondisi-kondisi sosial. Konsep serupa tentang keadilan sosial adalah berkarakter positif, dimaksudkan untuk mempromosikan kesejahteraan umum dan mereduksi kejahatan-kejahatan sosial (*mafsadat*). Walaupun prinsip kepentingan umum tidak mendapatkan dukungan pada zaman ath-Thufi, namun ia secara cakap dibela oleh Abu Ishaq asy-Syathibi dan dalam pengertian sosial yang lebih luas diakui oleh Ibnu Khaldun.

Pada zaman modern ini, di bawah dampak pemikiran legal barat, prinsip *mashlahat* telah menjadi suatu basis bagi nasionalisasi hak milik pribadi di beberapa negara Islam. Prinsip ini juga telah diminta untuk

⁴⁰ *Ibid*, hlm. 267.

⁴¹ *Ibid*, hlm. 268.

membenarkan suatu adopsi atas prinsip-prinsip kolektivitas sebagai suatu sarana untuk memperoleh keadilan distributif.⁴²

Pandangan Ibnu Khaldun tentang keadilan tampaknya berasal dari kajian dan pengalaman pribadinya dengan kekuatan-kekuatan melaksanakan terhadap masyarakat yang terlepas dari tradisi Islam.⁴³ Menurut Ibnu Khaldun keadilan sebagai suatu konsep sosial dalam konteks suatu teori tentang masyarakat yang prosesnya ditentukan oleh faktor-faktor sosial yang melampaui kontrol seorang manusia. Suatu konsep tentang keadilan boleh jadi dianggap sebagai suatu apologia karena ketidakmampuannya mengontrol kekuatan-kekuatan sosial dan memperbaiki kezaliman-kezaliman yang berasal dari mereka.⁴⁴ dengan kata lain, suatu skala keadilan tidak bisa berlama-lam bergantung pada hukum dan agama, akan tetapi pada nilai-nilai yang lain.⁴⁵ Hal tersebut dapat dilihat dari bagaimana Ibnu khaldun membagi tiga tipe negara yang bisa dibedakan atas dasar skala-skala mereka tentang keadilan.⁴⁶

Pertama, kategori negara yang tatanan publiknya benar-benar berasal dari sumber-sumber relevansional, dan skala tentang keadilannya diabadikan dalam agama dan hukum.

Kedua, negara yang tatanan publiknya bergantung pada hukum-hukum yang ditetapkan oleh manusia , dan skala tentang keadilannya terdiri atas nilai-nilai yang benar-benar berwatak sekular, baik berdasarkan

⁴² *Ibid*, hlm. 269.

⁴³ *Ibid*, hlm. 269.

⁴⁴ *Ibid*, hlm. 273.

⁴⁵ *Ibid*, hlm. 276.

⁴⁶ *Ibid*, hlm. 277.

norma-norma sosial atau adat-istiadat. Karena nilai-nilai ini tidak berasal dari hukum dan agama, maka suatu skala tentang keadilan benar-benar tidak sempurna, karena hanya Allah dan Nabi-Nya yang membekali suatu standar yang sempurna dan ideal tentang keadilan.

Ketiga, kategori negara-negara yang tatanan publiknya terdiri atas suatu campuran hukum-hukum sekular dan religius. Jenis tatanan ini berlaku di negara-negara Islam setelah terjadinya transformasi dari bentuk pemerintahan khalifah ke bentuk pemerintahan raja. Prinsipnya, para penguasa terikat oleh hukum dan agama, akan tetapi dalam praktik mereka mengejar kepentingan diri-sendiri, ditentukan oleh kebiasaan-kebiasaan sosial, syarat-syarat keamanan negara serta ambisi para anggota keluarga istana. Jenis keadilan ini tidak ideal dan tidak murni rasional, akan tetapi merupakan suatu bentuk dari keadilan sosial atau keadilan positif, yang terdiri atas norma-norma dan praktik-praktik yang telah berlaku di kalangan umat Islam.⁴⁷

Dari uraian diatas dapat dipahami bahwa pada dasarnya pengajaran dan penerapan hukum dalam suatu usaha untuk menunjukkan bahwa pencapaian keadilan merupakan suatu kunci untuk merehabilitasi kondisi-kondisi sosial. Jadi ini semua tidak untuk menjelaskan suatu konsep baru tentang keadilan akan tetapi untuk menerapkan suatu standar tentang keadilan seperti yang eksis pada zamannya.⁴⁸

⁴⁷ *Ibid*, hlm. 277.

⁴⁸ *Ibid*, hlm. 281.

Ibnu al-Azraq memandang keadilan sosial sebagai suatu konsep yang lebih luas daripada keadilan prosedural, percaya bahwa para penguasa merupakan instrumen paling efektif untuk mencapai keadilan karena *prestise* dan kekuasaan yang mereka pegang di depan masyarakat mereka.

Ia berpendapat bahwa sangat mungkin untuk membujuk para penguasa agar mendukung keadilan melalui dua sarana. Pertama, dengan menunjukkan bahwa akibat jahat dari kezaliman bisa merongrong rezim dan pada akhirnya menggiring pada destruksi. Kedua, dengan membuat jelas keuntungan-keuntungan yang bisa dicapai dari suatu kebijakan berdasarkan pada keadilan yang dapat mempertinggi suatu *prestise* para penguasa. Kedua sarana ini digunakan oleh Ibnu al-Razaq karena keadilan ditetapkan oleh agama dan hukum, oleh karena itu para penguasa boleh dibujuk untuk mengejar keadilan dengan membangkitkan semangat mereka dengan nilai-nilai religius tertinggi dan melalui ganjaran surga.⁴⁹

Ibnu khaldun dan Ibnu al-Azraq sama-sama tidak menyadari bahwa keadilan mempunyai aspek yang lebih beragam daripada sekedar aspek prosedural. Ketergantungan mereka terhadap prosedur administratif dan judisial merupakan suatu pengakuan atas kegagalan untuk memajukan suatu tatanan sosial, oleh karena itu mereka puas dengan pemberdayaan suatu hukum secara tegas sebagai suatu proses degenerasi. Tidak seperti Ibnu Taimiyah yang menganjurkan suatu perbaikan tatanan sosial melalui

⁴⁹ *Ibid*, hlm. 283.

as-Siyasah asy-Syar'iyah, Ibnu Khaldun dan Ibnu al-Azraq merasa puas jika suatu hukum yang mereka ketahui dapat dipatuhi secara tepat.

Akhirnya, suatu pandangan yang positif tentang keadilan harus menunggu bangkitnya suatu generasi baru dari para pemikir manakala kondisi-kondisi mulai mengubah suatu tatanan Islam pada zaman modern ini.