

MAKNA KEADILAN DALAM PRESPEKTIF ISLAM

Djabir Dimjati*)

Abstract

Keadilan adalah pernyataan dari kehendak Allah dan manusia diperintah melakukan perbuatan mana yang telah dinyatakan adil. Keadilan Ilahi bukanlah suatu ganjaran (*pahala*) di akhirat kelak, akan tetapi adalah pemilikan cahaya, keindahan dan cinta kepada Allah.

Keadilan etis terdapat dua tingkat, yaitu: keadilan Ilahi dan manusiawi. Keadilan etis sebagai suatu pernyataan dari kebajikan-kebajikan Ilahi, dan keadilan etis akan diperlakukan sebagai suatu pernyataan dari kebajikan-kebajikan manusia. Keadilan Ilahi eksis dalam sesuatu selain materi, sedangkan keadilan natural (*alamiyah*) tidak memiliki eksistensi lain kecuali dalam materi.

Keadilan politik dalam Islam, berasal dari Allah Yang Maha Kuasa, yang Kehendaknya tidak diujikan secara langsung pada pokok persoalan (kemonitas orang-orang yang beriman), tetapi melalui seorang Nabi dan para Imam (*penguasa*) yang menggantikannya. Orang-orang beriman diperintah untuk menjalankan syari'at dan menaati khalifatulah yang diangkat: "*Agar memberi keputusan (perkara) diantara manusia dengan adil*", yaitu dengan menjalankan kehendak Allah Yang Maha Kuasa di muka bumi.

Pengertian keadilan dalam bidang sosial sama dengan pengertian dalam bidang lain yang erat sekali hubungannya dengan ajaran persamaan di satu pihak dan perbedaan di pihak lain antara sesama manusia. Keadilan dalam bidang sosial banyak dikaitkan dengan kekayaan masyarakat, dan kekayaan banyak menyangkut soal hak milik.

Kata Kunci : Keadilan dan Islam

I

A. Latar Belakang Masalah

Dalam kedudukannya sebagai wahyu, Allah menyatakan bahwa al-Qur'an adalah *hudan li al-nas*¹ (petunjuk bagi manusia), yang bertujuan untuk mengarahkan dan membimbing manusia agar hidup bermoral,

*) Dosen Tetap Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kediri

¹ QS. Surat al-Baqarah/2: 2, 185; Ali Imran/3: 4; Al-A'raf/7: 202-203; al-Nahl/16: 24.

karena semangat dasar al-Qur'an adalah semangat moral.² Semangat moral itu terlihat bukan saja dalam keseluruhan isi dan kandungannya, tetapi juga tersirat pada berbagai nama yang dibawanya, antara lain, *al-furqan*³ (pembeda) yang membedakan dan membuat garis pemisah antara yang baik dan yang buruk, antara yang nyata dengan yang hayal, antara yang mutlak dengan yang nisbi, *al-mauizah*⁴ (petuah atau nasehat moral), *as-syifa*⁵ (obat penawar), khususnya bagi hati yang resah dan gelisah dan *ar-rahmah*⁶ (rahmat yang menumbuhkan rasa kasih sayang antara manusia dan alam lingkungannya). Disamping nama-nama dan atribut-atribut itu terdapat lagi sekian banyak nama, yang kesemuanya memberi indikasi bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang berdimensi menawarkan wawasan yang luas.⁷

Dalam pandangan Sayyed Hossein Nashr, al-Qur'an adalah inti sari atau proto tipe dari segala "buku" yang melambangkan pengetahuan.⁸

² Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 32-33 Menurut Rahman, monotheisme dan keadilan sosial dalam Islam sesungguhnya dikembangkan dari semangat moral al-Qur'an. Hukum moral adalah abadi dan ia adalah perintah Allah. Manusia tak dapat membuat dan memusnahkan hukum moral, ia harus menyerahkan diri kepadanya. Penyerahan ini dinamakan Islam dan realisasinya dalam kehidupan disebut *ibadah*. Oleh penekanan al-Qur'an kepada hukum moral, maka Tuhan dalam al-Qur'an tampak bagi banyak orang sebagai "Tuhan Keadilan" (*The God of Justice*). Sebagai nasehat Allah dan nasehat moral, al-Qur'an menduduki keistimewaan dari kitab-kitab suci lainnya, kata Said Ramadan. Lebih lanjut lihat: *Islamic Law: Its Scope and Equity*, terj. Suadi Sa'ad, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1968), hal. 14

³ QS. Al-Baqarah/2: 185; Ali Imran/3: 4; dan Al-Furqan/25: 1

⁴ QS. Ali Imran/3: 138; al-Maidah/5: 45; dan Yunus/10: 57

⁵ QS. Yunus/10: 57 dan S. Al-Isra'/17: 67

⁶ QS. Al-A'raf/7: 52, 203; S. Yunus/10: 57; dan S. Yusuf/12: 111

⁷ Keluasan kandungan al-Qur'an ditandai antara lain oleh terbukanya kemungkinan untuk diinterpretasi dari berbagai segi dalam rangka mendekatkan umat dengan kitab sucinya. Oleh karena itu dikalangan sahabat Rasulullah, Ibn Abbas, sebagaimana dikutip oleh Jawad Mugniyyah, mengatakan: "bahwa sesungguhnya dalam Al-Qur'an terdapat berbagai makna yang dapat terungkap sepanjang masa". Lihat *Imamah 'Ali bain al-'Aql wa al-Qur'an*, (Beirut: tp, 1970), hal. 97

⁸ Walaupun Sayyed Hossein Nashr menyebut al-Qur'an sebagai intisari semua pengetahuan, namun cepat-cepat ia mengingatkan bahwa pengetahuan yang terkandung dalam al-Qur'an adalah sebagai benih dan prinsip. Adalah sama sekali tidak berguna dan absul, katanya, apabila kita mencoba untuk mencari

Kesimpulan ini nampaknya juga ditarik dari nama al-Qur'an di samping disebut *al-kitab*,⁹ juga dinamakan *Umm al-Kitab*.¹⁰ sebagai kitab yang mengandung perinsip-perinsip dan benih benih ilmu pengetahuan,¹¹ sejak dari awal hingga akhir kandungannya selalu memberikan tekanan kepada moral yang perlu di tindakkan oleh manusia secara kreatif.

Pada dasarnya kepentingan sentral al-qur'an adalah pada manusia dan perbaikannya, disamping alam dan sejarah. Di sinilah terjadi terus menerus hubungan dialogis antara nilai-nilai dan pesan-pesan moral al-Qur'an yang universal dengan keberadaan manusia yang selalu dibatasi oleh ruang dan waktu.

Untuk menangkap pesan-pesan moral al-Qur'an diperlukan keutuhan pemahaman, karena al-qur'an memang merupakan satu-kesatuan yang antara satu topik pembahasan dengan yang lainnya. Walaupun al-Quran terlihat seperti tidak sistematis dalam penyajian bahasanya, terutama bila dilihat dari sudut metodologi ilmiah, namun kenyataan inilah tidaklah mengurangi nilai kandungannya.¹² Al-Qur'an memang bukan buku ilmiah, tetapi ia mengandung nilai-nilai ilmiah. Dan kalau sekiranya al-Qur'an

penjelasan ilmiah yang terperinci dalam al-Qur'an. Lihat, *Ideals and Realities of Islam*, (London: George dan Unwin Ltd, 1972), hlm. 37

⁹ QS. Al-Baqarah/2: 2; S. Al-A'raf/7: 2 dan S. Al-Nahl/16: 64

¹⁰ Secara literal Umm al-Kitab berarti induk dari buku. Menurut al-Raqib al-Isfahaniy (w. 502 H) Arti generik dari umm adalah segala sesuatu yang merupakan sumber (asal) dan pemeliharannya. Lihat *Mu'jam Mufradat Alfaz al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Kitab al-Araby, tt), hlm. 18

¹¹ Di dalam al-Qur'an memang terdapat juga beberapa hal yang dijelaskan secara terinci, seperti aturan-aturan mengenai perkawinan, warisan dan juga sedikit tentang aturan yang berkenaan dengan hukuman (hudud) kejahatan dan pelanggaran, akan tetapi dalam bahagiannya yang terbesar diungkapkan secara global. Dalam pembahasannya yang berhubungan dengan persoalan-persoalan filsafat dan ilmu pengetahuan, kata MM. Syarif, Al-Qur'an berbicara tentang Tuhan, dunia, ruh, individu, masyarakat, kebaikan dan keburukan, kebebasan berkehendak, hidup dan mati dan yang semacamnya. Uraian lebih luas tentang persoalan-persoalan itu lihat: *Philosophical Teaching of The Qur'an* dalam MM. Syarif, (ed) *A History of Muslim Philosophy*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, vol 1, 1963), hlm. 136

¹² Diakui oleh Hossein Nasr, bahwa di dalam al-Qur'an sering tampak hal-hal yang seolah-olah inkonheren. Tetapi sebenarnya bukanlah al-Qur'an yang inkohern, melainkan pikiran-pikiran manusia sendiri. Sulit sekali bagi manusia untuk mengintegrasikan diri yang sebenarnya. Lihat Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, Terj. Abdurrahman, *Islam Dalam Cita dan Fakta*, (Jakarta: Leppernas, 1981), hlm. 76

tersusun dalam bab dan fasal secara sistematis seperti yang terdapat dalam buku-buku ilmiah, kata Rasyid Rida, maka al-Qur'an sudah lama menjadi usang dan ketinggalan zaman. Justru dalam susunan yang unik itulah terletak keistimewaan dan kekuatan al-Qur'an.¹³ Demikian uniknya, sehingga al-Faruqi mengatakan: "*As a Whole, the quran is book without beginning or end. It can be read or recited by beginning at any verse and stopping at any verse*".¹⁴

Di antara term-term penting yang berkaitan dengan moral yang diungkapkan oleh al-Quran ialah term tentang keadilan. Ayat-ayat mengenai *keadilan (al-adl)* dan yang semakna dengan keadilan *al-qist, al-mizan, al-wast* terdapat dalam berbagai tempat dalam al-Qur'an. Selain dari ungkapan-ungkapan yang secara eksplisit menyebut kata *al-'adl*, sebenarnya pada ayat-ayat dan surat-surat yang paling awal, ide dan pikiran tentang keadilan telah datang secara bersamaan.¹⁵ Kenyataan ini sangat beralasan, karena kondisi riil dan objektif yang dihadapi oleh Nabi Muhammad SAW, setelah beliau memperkenalkan ajaran tauhid adalah implementesinya tentang keadilan.

Di antara metode al-Qur'an dalam menyadarkan manusia, di samping dengan cara mengingatkan tentang akibat jangka panjang itu, juga dengan mengungkapkan pengalaman-pengalaman empiris yang terdapat dalam *kisah-kisah (al-qasas)* umat-umat dahulu kala. Pada umumnya setiap perbuatan yang melampaui batas yang dilakukan atas dasar kesewenang-wenangan dan ketidakadilan berakir dengan kehancuran umat itu.¹⁶

¹³ Kajian tentang keistimewaan al-Qur'an pada aspek ini lihat Muhammad Rasyid Ridla, *Al-Wahy al-Muhammadiyah*, (Kairo: Maktabah al-Qahirah, 1960), hlm. 107-108

¹⁴ Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*. (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), hlm.109. Dalam komentarnya terhadap al-Qur'an sebagai keseluruhan, selanjutnya, al-faruqi menambahkan: ia maha luas, yang melalui jendelanya itu, pembaca dapat mengintip dataran yang maha tinggi, cakrawala nilai-nilai dan prinsip-prinsip yang tak terhingga yang merupakan kehendak Tuhan. Implikasi dari perintah al-Qur'an terhadap berbagai aspek pemikiran dan kehidupan dapat dibaca dalam karyanya yang lain, yaitu: *Tauhid, Essays on Life and Thought*, Kuala Lumpur, A.B.I.M., 1982

¹⁵ Tentang dasar al-Qur'an seperti dikemukakan oleh Fazlurrahman, adalah penekanan kepada keadilan sosial ekonomi dan persamaan esensial manusia, ini sangat jelas terlihat sejak dari surat-surat yang awal dalam al-Qur'an.

¹⁶ QS. Muhammad/47: 10; S. Al-A'raf/7: 137; Al-Irsra'17: 16 dll. Refleksi dari kisah-kisah umat-umat yang telah lalu itu dituntut untuk difahami dari al-Qur'an agar manusia tidak terjerumus lagi kedalam hal yang sama dalam sejarah dan kehidupan yang dibangunnya.

Apabila dicermati term-term atau simpul-simpul keadilan yang berakar kata 'a-d-l ' terdapat dalam al-qur'an sebanyak 28 kali.¹⁷ di antaranya dalam firman Allah pada surat al- Nahl : 16 : 90 disebutkan :

ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتائ ذى القربى وينهى عن
الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون

“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku Adil dan kebajikan, memberi kepada kaum kerabat dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran”.

Al-Qur'an telah menentukan jalan-jalan untuk menjaga agar harta dan kekayaan tidak terhimpun di satu tangan atau golongan. Dengan wajibnya harta kekayaan dibagi-bagi, kekayaan seseorang yang kaya-roya tidak bisa utuh dan terhimpun ditangannya sendiri selama hidupnya saja. Sesudah ia meninggal hartanya harus dibagi-bagikan kepada kerabat-kerabatnya. Selanjutnya zakat merupakan faktor penolong bagi beredarnya harta kekayaan, terutama ketangan fakir miskin. Disamping zakat yang bersifat wajib dilaksanakann, sedekah merupakan faktor pula. Sedekah amat dianjurkan dikeluarkan oleh orang-orang yang berada guna menolong anggota masyarakat yang kekurangan.

Atas dasar itu semua hak milik atas harta kekayaan bukanlah hal milik absolut dari pemilik, tetapi pada hakekatnya adalah titipan Tuhan padanya untuk diputarakan dan dibelanjakan demi kepentingan bersama dan tak boleh harta berkumpul di satu tangan atau satu golongan. Ini merupakan salah satu dasar yang penting bagi konsep keadilan dalam bidang sosial.

Dalam pembicaraan keadilan dalam masalah sosial selain dari pemilikan harta, kenyataan adanya perbedaan alamiah dalam bakat, kesanggupan dan kemampuan di antara sesama manusia harus diperhitungkan. Berdasarkan atas perbedaan itu, tidak bisa dielakkan bahwa manusia tidak bisa sama semuanya dalam derajat, ilmu, kekayaan, pangkat, status sosial dan lain-lain. Yang perlu diperhatikan dalam hal demikian ialah adanya peluang dan kesempatan yang sama bagi semua untuk mengembangkan kemampuan dan kesanggupan alamiah masing-

¹⁷ Muhammad Fuad Abd al-Baqiy, *al-Mu'jam a-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 448-449

masing. Perbedaan yang timbul kemudian harus diimbangi dengan ajaran persaudaraan sesama manusia.

Melalui berbagai fenomena di atas, agaknya dapat ditarik kesimpulan bahwa keadilan ternyata telah menjadi bahan telaahan manusia sepanjang sejarahnya. Keadilan sebagai nilai keutamaan yang universal nampaknya merupakan milik manusia keseluruhan. Kalau al-Qur'an berbicara keadilan, sudah barang tentu disamping melanjutkan kecenderungan itu dengan membawa pesan-pesan kesempurnaannya. Disilah konsep keadilan dalam al-Qur'an menjadi penting dan bagaimana bisa direalisasikan dalam kehidupan.

B. Fokus Penelitian

Untuk menemukan jawaban yang mendalam dan agar pembahasan menjadi lebih terarah, maka fokus penelitian tersebut dijabarkan sebagai berikut:

1. Apa yang maksud keadilan dalam Islam, baik politik, teologi, etik dan sosial?
2. Bagaimana makna keadilan menurut Mu'tazilah, Asy'ariyah, Qodariyah, Jabariyah dan Pemikir-pemikir Islam?

C. Tujuan Penelitian

Sedangkan tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk menjelaskan makna keadilan yang terdapat di dalam al-Qur'an, baik politik, teologi, etik dan sosial.
2. Untuk menjelaskan makna keadilan menurut Mu'tazilah, Asy'ariyah, Qodariyah, Jabariyah dan Pemikir-pemikir Islam.

E. Kegunaan Penelitian

Kegunaan penelitian ini dapat dilihat dari sudut pentingnya masalah pokok di atas diteliti. Pentingnya meneliti masalah pokok tersebut dapat dirinci sebagai berikut:

Karena semangat dasar al-Qur'an adalah semangat moral yang terjalin sejak dari awal hingga akhir kandungannya, maka pesan-pesan moral ini perlu ditangkap secara tematik untuk selanjutnya diterjemahkan dalam kehidupan nyata, terutama dalam peningkatan sumber daya manusia untuk menghadapi tantangan zaman yang semakin kompleks.

Semangat al-Qur'an, salah satu diantaranya, adalah keadilan; oleh sebab itu pemahaman tentang konsep keadilan dalam al-Qur'an menjadi sangat penting dan sebagai sumber utama. Pemahaman ini pada gilirannya mempunyai implikasi terhadap perilaku yang berkeadilan dalam rangka mewujudkan kehidupan yang sejahtera lahir dan batin. Kajian tentang

konsep keadilan bukan saja berpengaruh terhadap sikap batin dan pandangan hidup manusia, tetapi juga akan melahirkan sikap-sikap formal dalam menata perilaku kehidupan yang lebih bermakna, yang bermuara kepada terciptanya ketertiban dan ketentraman yang menjadi dambaan manusia sepanjang masa.

Kajian tentang konsep keadilan belum banyak ditulis sebagai konsep yang utuh yang ditarik dari pengungkapan ayat-ayat al-Qur'an. Rumusan mengenai keadilan pada banyak kajian mengacu kepada renungan filosofis dan kontemplatif. Dan dengan kajian yang berangkat dari realitas sosial, terutama dalam hubungannya dengan ayat-ayat yang mengandung makna keadilan, sebagai respon terhadap kondisi obyektif pada sa'at ayat itu diturunkan, jelas akan dapat menampilkan makna yang lebih lengkap tentang keadilan.

G. Metodologi Penelitian

Untuk lebih terarahnya pembahasan dalam penelitian ini perlu ditetapkan metodologi yang dipergunakan. Metodologi ini mencakup penjelasan tentang sumber penelitian, metode pendekatan, langkah-langkah penelitian dan teknik penulisan.

1. Sumber penelitian

Secara keseluruhan penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*), yaitu semua sumber datanya berasal dari bahan-bahan tertulis yang dikaitkan dengan permasalahan dibahas, karena ia menyangkut konsep keadilan dalam al-Qur'an, maka sumber pertama dan primer adalah semua simpul-simpul keadilan yang terdapat di dalam al-Qur'an. Naskah al-Qur'an yang dijadikan bahan kajian ialah al-Qur'an al-Karim yang ditulis sesuai dengan al-Rasm al-Usmany yang diterbitkan oleh Dar al-Fikr, Beirut, tahun 1403 H//1983 M

2. Pendekatan dan Metode

Pendekatan yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan tafsir. Pendekatan tafsir adalah suatu upaya yang dilakukan untuk memahami maksud yang terkandung di dalam al-Qur'an sebagai wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. dalam batas kemampuan manusia (*al-taqah al-basyariyyah*).

Penulis berupaya memahami konsep keadilan dengan menggunkan wahyu sebagai kajian utama, dan tafsirnya sebagai kajian pendukung, seperti yang ditemukan dalam kitab-kitab tafsir.

Dalam mengoperasionalkan pendekatan ini digunakan metode penganalisaan makna-makna dengan menerapkan analisis hermenatik

(*hermeneutics*), sementara dalam penafsirannya diterapkan metode tafsir maudlu'iy (*tematik atau topikal*). Dalam metode (*manhaj*) ini konsep keadilan difahami dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang mempunyai kemiripan dalam bentuk dan makna, kemudian pada akhirnya ditarik kesimpulan berdasarkan pemahaman mengenai ayat-ayat yang saling terkait dalam konteks latar belakang sosio-historis ayat-ayat tersebut. Metode penafsiran semacam ini paling tidak mempunyai dua kelebihan. *Pertama*, lebih besar kemungkinan suatu pemahaman yang utuh dan otentik mengenai pandangan al-Qur'an tentang sesuatu konsep dapat ditemukan. *Kedua*, metode ini lebih relevan dengan tuntutan penelitian, karena ia bisa memberikan jawaban terhadap permasalahan yang muncul. Dan dalam menerapkan metode ini, kajian tafsir yang dilakukan dengan metode-metode yang lain, seperti metode tahliliy, sangat membantu untuk mendapatkan korelasi ayat-ayat dan surat-surat dalam al-Qur'an.

Alasan digunakan metode *maudlu'iy* ini antara lain ialah karena ia berupaya meletakkan warisan intelektual dan pengalaman manusia di hadapan al-Qur'an. Dalam hal ini al-Qur'an diharapkan menyatu dengan kenyataan hidup dan warisan intelektual dan pengalaman manusia. Oleh karena itu, melalui tafsir tematik diusahakan membuat al-Qur'an berbicara dihadapan permasalahan yang diajukan yang pada gilirannya sampai pada suatu konsep tentang keadilan.

3. Langkah-langkah Penelitian

Dalam penelitian ini dilakukan beberapa langkah untuk mendapatkan konsep keadilan dalam pandangan al-Qur'an.

Langkah *pertama*, adalah membahas pandangan al-Qur'an sebagai respons suatu situasi konkrit pada masyarakat dimana al-Qur'an itu diturunkan. Melalui langkah ini diasumsikan bahwa semangat dasar al-Qur'an adalah semangat moral yang bertumpu kepada tiga hal, *monoteisme, keadilan dan hari keadilan*. Keterkaitan antara ketiga hal itu secara kronologis tampak jelas pada kepercayaan yang ditanamkan al-Qur'an. Langkah *pertama* ini menjadi demikian penting, terutama untuk menangkap konsep keadilan sebagai satu konsep yang tidak berdiri sendiri tetapi didahului oleh kenyataan-kenyataan pada masyarakat Islam yang paling awal. Beberapa ayat dan surat yang secara jelas menggugat dan mengeritik ketidakadilan dan ketidakpercayaan kepada Hari keadilan oleh sementara masyarakat Mekah pada periode awal itu, dapat menjelaskan kenyataan ini.

Langkah *kedua*, membahas simpul-simpul keadilan dalam al-Qur'an, baik dari kata-kata *al-'adl, al-qist, al-wazn* dan *al-wast* maupun

dari semua bentuk kata turunannya (*al-tasrif*). Perubahan bentuk kata-kata dibahas sedemikian rupa, karena ia menawarkan dan membawa makna-makna yang akan memperkaya arti esensial dari objek kajian. Di samping itu, penelitian tentang konsep keadilan akan menghasilkan pengertian yang lebih jelas bila ia di fahami sejalan dengan kata yang mengandung makna kontra keadilan atau kezaliman (*Al-Zulm*). Sebagai konsep yang mengandung makna kontra keadilan, simpul kezaliman yang dalam hal ini hanya dibatasi pada satu term, yaitu kata *al-zulm*, dan beberapa kata jadinya, menempati posisi penting dalam mempertegas arti keadilan. Adanya dikotomi moral dalam al-Qur'an akan dapat membantu memahami makna dari konsep-konsep yang berlawanan.

Langkah *ketiga* membecirakan realisasi keadilan dalam kehidupan manusia.. Pada tahap ini pembahasan diarahkan untuk membuktikan bahwa keadilan pada hakikatnya adalah tiang penyangga kehidupan yang bermoral. Tanggung jawab moral pada hakikatnya mengandung makna teologis, karena ia mempunyai orientasi masa depan, yang pada hakikatnya dipertanggung jawabkan dihadapan Allah SWT. Pada hari keadilan. Keterkaitan kehidupan pada masa yang akan datang pada kehidupan hari ini, dalam al-Qur'an, nampak jelas sekali. Dan didalam al-Qur'an terdapat banyak sekali keterangan yang menegaskan bahwa tidak ada satupun aktifitas dan perilaku manusia yang bebas dari tanggung jawab. Tanggung jawab moral hanya ada pada manusia, karena memang manusialah yang diciptakan oleh Allah SWT mampu mempertanggung jawabkan setiap perbuatannya. Dan dalam hubungannya dengan keadilan, tanggung jawab moral manusia akan dikaitkan dengan *keadilan sosial*. Tegaknya keadilan dalam sektor kehidupan itu akan mengantar manusia berada dalam keutamaan yang utuh dan sempurna. Sebaliknya setiap pengabaian tanggung jawab, yang menimbulkan kezaliman, akan membawa akibat yang fatal bagi kelangsungan hidup manusia. Degradasi keadilan yang melahirkan kezaliam itu, seperti terungkap dalam fakta-fakta spesifik yang dipresentasikan oleh al-Qur'an tentang penyimpangan-penyimpangan moral yang dilakukan manusia yang akan dijadikan landasan untuk menarik kesimpulan umum bahwa setiap ketidak adailan akan berakhir dengan kehancuran.

Pada langkah *keempat* yang merupakan langkah terakhir beberapa kesimpulan dari seluruh inti pembahasan yang merupakan jawaban dari permasalahan pokok yang akan dikemukakan. Pada kesimpulan ini terjawablah hakikat keadilan menurut al-Qur'an.

II

Keadilan Politik Sebagai Pernyataan Kehendak Ilahi

Kata keadilan yang kita pakai dalam bahasa Indonesia berasal dari kata Arab *al-'adl* yang berarti keadaan yang terdapat dalam jiwa seseorang yang membuatnya menjadi lurus. Orang yang adil adalah orang yang tidak dipengaruhi hawa nafsunya sehingga ia tidak menyimpang dari jalan lurus dan dengan demikian bersikap adil. Oleh karena itu *al-'adl* mengandung arti menentukan hukum dengan benar dan adil. Kata itu juga berarti mempertahankan hak, yang benar. Kata *'adala* selanjutnya mengandung arti menyelesaikan masalah, umpamanya, menyelesaikan permusuhan antara dua orang yang bertikai. Juga kata itu berarti menyamakan sesuatu dengan yang lain.

Lawan *'adl* dalam bahasa Arab adalah *Al-Zhulm* berarti tidak menempatkan sesuatu pada tempatnya. Kata kerja *zhalama* berarti menyimpang dari jalan yang dituju. Ia juga berarti melampaui batas-batas yang ditentukan. Selanjutnya kata-kata *al-jur* dan *al-zhulm* mengandung arti ketidakadilan, kebengisan dan aniaya.

Keadilan politik, Keadilan politik, seringkali dianggap sebagai tujuan prinsipil dari suatu negara, adalah keadilan yang sesuai dengan yang berkuasa. Aristoteles, dalam mengajukan suatu perbedaan antara ragam bentuk keadilan yang sempit dan luas, menganggap keadilan politik yang paling luas dalam cakupannya, skala keadilannya adalah negara, yang menentukan siapa yang adil atau tidak.¹ Penguasa boleh jadi akan berlaku adil atau mungkin tidak, tergantung apakah perundang-undangan negara mengandung beberapa unsur keadilan-legal, etika atau sosial, atau apakah semata-mata memaksakan suatu kepentingan tertentu, bersifat pribadi atau sebaliknya.² Karena keadilan politik diukur dengan perundang-undangan negara, penguasa kan menentukan berapa banyak unsur-unsur keadilan yang harus terkandung dalam perundang-undangan negara.

Dalam rangka mengejar tugas yang terus-menerus itu sendiri, negara mungkin membuat konsesi-konsesi terhadap berbagai kepentingan pribadi yang seringkali mengompromikan keadilan legal atau sosial. Ia bahkan mungkin menghukum lawan-lawan tidak berdosa karena membela cita-cita yang radikal atas dasar merusak perundang-undangan. Keadilan politik merupakan suatu fungsi dari tujuan politik, betapapun dalam analisis akhir, ia merupakan suatu produk kekuatan-kekuatan yang kompleks, berbeda dari cita-cita yang agung dan tuntutan-tuntutan sosial hingga ambisi pribadi dan seringkali keadilan legal – untuk

¹ Aristoteles, *Politics*, 1253-37

² Majid Khaduri, *Teologi Keadilan*, Surabaya: Risalah Gusti, 1999, hal. 19

tidak menyebut keadilan etis atau sosial – dikebawahkan hingga ketingkat alat politik.³

Dalam Islam, orang yang beriman memiliki pemikiran terhadap doktrin bahwa tatanan publik mereka sesungguhnya berasal dari suatu sumber Ilahi Yang Maha Agung. Dalam bentuknya yang membumi, sumber itu terdiri atas wahyu dan hikmah Ilahiah, yang pertama termaktub dalam Al-Qur'an dan yang kedua dalam Sunnah Nabi saw. Semua itu seringkali disebut sebagai sumber-sumber primer atau tekstual dari politik Islam.

Keadilan politik dalam Islam, berasal dari Allah Yang Maha Kuasa, yang Kehendaknya tidak diujikan secara langsung pada pokok persoalan (kemonitas orang-orang yang beriman), tetapi melalui seorang Nabi dan para Imam (penguasa) yang menggantikannya. Orang-orang beriman diperintah untuk menjalankan syari'at dan menaati khalifatulah yang diangkat: “Agar memberi keputusan (perkara) diantara manusia dengan adil”,⁴ yaitu dengan menjalankan kehendak Allah Yang Maha Kuasa di muka bumi. “Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (Sunnahnya)”,⁵ Dengan demikian seorang Nabi dianugrahi kekuasaan untuk menjalankan kehendak Allah Yang Maha Kuasa, serta diperintah agar memerintah sesuai dengan kebenaran dan jalan Allah sesuai dengan kebanyakan pendapat mufassir adalah sama dengan kebajikan dan keadilan.⁶ Putusan-putusan seorang Nabi, atas semua urusan publik, diambil untuk menyesuaikan diri pada kebajikan dan keadilan Ilahi.⁷

³ Untuk mengkaji hubungan antara keadilan legal dan tujuan-tujuan politik lihat Otto Kirchheimer, *Political Justice*, Princeton: 1961 bandingkan dengan William Godwin, *Political Justice*, ed. HS. Salt, London: 1980 yang berisi pandangan bahwa keadilan politik merupakan ungkapan dan cita-cita sosial.

⁴ QS. 38: 26

⁵ QS. 4: 59

⁶ *Tafsir Al-Baidlawi*, Kairo: 1951, hal. 601

⁷ QS. 4: 2 Meski secara universal sudah diterima bahwa Nabi Muhammad saw. Itu berlaku adil, persoalan mengenai hal tersebut, pernah diajukan kepadanya dan beliau pun menjawab dengan istilah-istilah tertentu, bahwa keadilan itu selalu menjadi tujuannya. Suatu kasus dalam hal ini dapat digunakan sebagai ilustrasi sebagai berikut: “Suatu hari Kami bersama Rasul, yang membagi-bagikan saham, manakala Dzu al-Khuwaishirah, salah seorang dari suku Tamim datang menghadap dan bertanya, “Wahai Rasulullah, bagi dan sebarkan pendapat Anda! Dan Rasul pun menjawab, siapa yang harus adil, jika bukan

Apabila Nabi pernah berbuat salah atau keliru, tetapi perbuatan-perbuatannya yang salah tersebut pernah dikoreksi atas perintah Allah.⁸ keajaiban sekecil apapun yang berasal dari putusan dan perundang-undangan Nabi, membentuk sesuatu yang bisa dijadikan teladan atau kekuatan bagi seorang hakim untuk membuat keputusan-keputusan bagi para pakar (ulama) guna memformulasikan doktrin-doktrin mereka yang berhubungan dengan segala aspek keadilan.⁹

Betapapun, Nabi Muhammad saw. meninggalkan dunia fana dengan tiba-tiba sebelum struktur komunitas politik terbina dengan sempurna. Terdapat persoalan-persoalan yang fundamental dan juga menantikan keputusan-keputusan yang masih belum teratasi. Isu yang muncul dengan segera sudah tentu adalah persoalan sekitas “legitimasi” seorang khalifah yang terpilih sepeninggal beliau. Jika legitimasi yang diambil berarti “hak untuk memerintah” sesuai dengan standar keadilan politik yang diakui, sudah semestinya dalam Islam memiliki pernyataan yang benar tentang Kehendak Allah Yang Maha Kuasa. Karena legitimasi tidak seberapa lama dapat diperkuat oleh kenabian yang baru,¹⁰ ia berpindah kepada komunitas untuk memperkuatnya melalui konsensus (ijma’), memberikan kesempatan kepada seorang khalifah terpilih untuk menjalankan kekuasaannya sesuai dengan standar keadilan yang termaktub dalam *wahyu* (al-Qur’an) dan *hikmah Ilahiah* (Sunnah Nabi). Praktek yang mendahului terbinanya suatu perundang-undangan dan sesuatu yang bisa dijadikan teladan yang ditetapkan dalam penobatan khalifah pertama memberikan suatu sumber di atas basis dimana standar keadilan politik bisa diterima oleh komunitas politik, meski sumber ini belakangan memperoleh tantangan.

Secara bertahap tiga madzhab pokok pemikiran muncul, masing-masing mewakili suatu kelompok politik yang mengklaim bahwa prinsip

aku? Aku menjadi barang tak berharga jika seandainya tdak bisa berlaku adil.
(Imama Muslim, *Shahih Muslim*, Bab Zakat, hadits No. 148)

⁸ Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya. (QS. 38: 40), berarti bahwa Muhammad saw. Adalah Nabi terakhir.

⁹ Majid Khaduri, *Op Cit.*, hal. 22

¹⁰ Beberapa laki-laki dan seorang perempuan mengklaim adanya kkenabian setelah Nabi wafat, tetapi tak seorangpun yang dapat meyakinkan komunitas orang-orang beriman untuk menerima klaim mereka, dan segera setelah itu mereka menghilang. Sesuatu yang bisa dijadikan teladan itu menetapkan bahwa petunjuk al-Qur’an, “*penutup segala Nabi*”.(QS. 33: 40)

legitimasinya lebih akurat daripada yang lain. Masing-masing mengklaim bahwa prinsip legitimasinya adalah satu-satunya yang valid, sesuai dengan standar keadilan politik yang termaktub dalam al-Qur'an dan Hadits. Teori-teori secara rinci tentang kekhalifahan (*imamat*) yang dibela para pengikut bermacam sekte dan madzhab pemikiran tidak diformulasikan oleh orang-orang munafik (*the pretenders*) bagi kehalifahan, akan tetapi merupakan produk peristiwa serta perkembangan-perkembangan yang mengikuti *fait accompli*. Para pakar dari generasi pengganti menyaring dan mengartikulasikan prinsip-prinsip legitimasi dan keadilan politik atas madzhab-madzhab lawan (lain) yang telah berkembang.

Dua diantara madzhab ini adalah Sunni dan Syi'ah. Sekurang-kurangnya pada tahap awal bersepakat atas tiga prinsip fundamental.

Pertama, *Imamat* (kekhalifahan) itu perlu demi kelangsungan hidup komunitas serta melabuhkan hukum ke dalam dunia praktik.

Kedua, imamat agar bisa tetap adil, harus dikendalikan oleh seorang anggota *ahl al-Bait* (anggota keturunan keluarga Nabi saw., menurut doktrin Syi'ah) atau oleh seorang anggota dari bani Quraisy, suku Nabi (menurut doktrin Sunni), yang mengklaim telah memahami dengan benar betapa kehendak Yang Maha Kuasa yang diwarisi Nabi dijalankan.

Ketiga, bahwa seorang imam harus memiliki sifat-sifat senioritas tertentu serta reputasi (kharisma, pengalaman dan lain-lain) yang dianggap penting untuk melaksanakan tugas dan kewajibannya sebagai komandan bagi orang-orang beriman dan kepala negara.¹¹

Pemilihan seorang imam Sunni oleh suatu komunitas memperkenalkan suatu faktor yang populer ke dalam legitimasi Imamat. Di bawah pemerintahan yang berdasar atas suatu penetapan kontrak tunggal, dengan jalan dimana Nabi ditetapkan untuk memerintah melalui titah Ilahi, telah diterima oleh rakyat karena sesuatu prinsip penunjukan (pencalonan), yang mencoba menghidupkan terus-menerus suatu penetapan yang sempurna. Oleh karena itu, perkenalan atas konsensus suatu komunitas sebagai suatu prinsip legitimasi mengubah negara Islam dari suatu penetapan kontrak tunggal menjadi suatu penetapan dua kontrak. Teori dua kontrak adalah berdasar atas suatu asumsi bahwa sekali suatu komunitas politik dibentuk melalui kontrak tunggal, penguasa (imam) yang dilantik melalui kontrak yang lain, memerintah sesuai dengankondisi dan batasan-batasan tertentu sesuai otoritasnya. Prinsip imamat Sunni, berdasar atas teori dua kontrak, menetapkan bahwa imam hanya harus menyelesaikan kewajiban-kewajiban yang diterima olehnya dan komunitasnya, sesuai dengan syari'at yang ditetapkan Nabi. Karena

¹¹ Majid Khaduri, *Op Cit.*, hal. 23

legislasi profetik sudah berakhir, maka fungsi imam dikurangi hingga sebatas implementasi syari'at dan "memutuskan perkara diantara manusia dengan adil".¹²

Mengakui bahwa suatu penetapan serupa dapat diterima suatu komunitas, kepada siapa seharusnya sang Imam bertanggung jawab. Di bawah teori kontrak tunggal seorang Imam harus memperlihatkan janjinya kepada Tuhan dan seharusnya hanya bertanggung jawab kepada-Nya. Seuai dengan teori dua kontrak, seorang Imam dilantik atas dasar paksaan dan batasan-batasan tertentu kekuasaannya. Karena kekuasaannya berasal dari dan terbatas oleh syariat, maka ia memperlihatkan pelantikannya kepada komunitasnya. Ia tidak pula dapat digeser setelah mengambil kekuasaan, menurut kebanyakan penulis, tetapi apabila ia gagal untuk memenuhi atau dinyatakan tidak mampu memenuhi kewajiban-kewajibannya, ia tidak punya hak untuk tetap sebagai seorang Imam. Berkebalikan dengan doktrin Syi'ah, doktrin Sunni menambahkan suatu unsur demokrasi (melalui pelaksanaan konsensus) pada skala keadilan politiknya, meski otoritas itu di bawah kedua doktrin yang berasal dari Syari'at (dan akhirnya dari Tuhan), bukan dari rakyat. Betapapun, sebelum membuat keputusan-keputusan, Imam golongan Sunni menurut kewajibannya harus berkonsultasi (syura) dengan para pakar tentang segala hal yang berhubungan dengan Syari'at dan agama, suatu pemerintahan simbolik hingga persetujuan publik atas seorang Imam untuk menjalankan Kehendak Ilahi dipenuhi.¹³

Meski kontrol kekuasaan dijalankan dengan sebenarnya oleh Imam golongan Sunni, golongan Syi'ah tidak berhenti menanyakan legitimasi Imam Sunni. Setelah Imam Ali (w. 60 H/661 M), putra kedua,¹⁴ mengklaim Imam dan memenuhi kematiannya dalam suatu usaha meraih kekuasaan dalam suatu pertempuran di daerah pinggiran Karbala (dekat sungai Eufрат) tanggal 10 Oktober 680 M. peristiwa itu diperingati setiap tahun pada tanggal 10 Muharram, suatu kesempatan untuk berkabung secara intens dengan menunjukkan penyesalan atas gugurnya Husain. Tragedi Karbala dianggap sebagai cause celebre keadilan dalam perjuangan melawan penindasan di bawah pemerintahan kaum Sunni. Anak cucu Husain tidak pernah menyerahkan klaim mereka kepada

¹² QS. 38: 26

¹³ Majid Khaduri, *Op Cit.*, hal. 28

¹⁴ Al-Hasan, anak pertama Ali, dalam teori adalah Imam tituler, meskipun ia menyerahkan kekuasaannya kepada Mu'awiyah, pendiri dinasti kekhalifahan bani Umayyah. Karena kematian Hasan (w. 49 H/669 M), al-Husain menjadi mam ketiga.

keimamatan yang sah, dan terus menentang pemerintahan kaum Sunni hingga Imam kedua belas menghilang secara tiba-tiba pada tahun 260 H/874 M, manakala ia masih bayi (orok). Sesuai dengan ajaran Syi'ah Imam tersebut gaib (absence), ia secara fisik tidak tampak (terlihat), tetapi jiwanya dianggap tetap bersama dengan para penganutnya. Ia pada akhirnya akan kembali dalam kapasitasnya sebagai al-Mahdi (Messiah) untuk menegakkan kembali pemerintah Syi'ah. Selama ketidak hadirannya secara fisik, komunitas Syi'ah diperingatkan bahwa ia boleh jadi mengalami ketidakadilan di bawah Imam yang tidak adil (Imam al-Jawr) hingga Imam yang gaib tersebut kembali untuk menegakkan legitimasi dan keadilan.¹⁵

Doktrin Khawarij tentang Keadilan Politik

Kaum Khawarij, menolak kedua doktrin legitimasi versi kaum Sunni maupun Syi'ah, dan mempertahankan bahwa kekuasaan tertinggi itu milik Allah, dan Dia sendiri adalah Penguasa dan Hakim diantara manusia (la hukma illa lillah).¹⁶ Pelaksanaan hukum, mereka percaya, tidak identik dengan hak-hak istimewa sekelompok pemimpin tetapi merupakan tanggung jawab semua orang yang harus ikut ambil bagian di dalam manajemen urusan publik, sesuai dengan skala keadilan yang termaktub dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Berdasarkan sumber-sumber tekstual ini, tambah mereka, tidak ada perbedaan diantara orang-orang beriman, yang harus diakui kecuali berdasar atas ketakwaannya terhadap Allah.¹⁷

Secara teoritis, tidak ada seorang Imam pun yang perlu menyelenggarakan syari'at jika setiap orang telah menaati syari'at dan memenuhi kewajiban-kewajiban mereka. Betapapun, kebanyakan kaum Khawarij memandang perlunya bagi seorang Imam menyelenggarakan syari'at serta mencapai keadilan. Hanya para pengikut Najdat bin Uwaymir, pemimpin suatu kelompok yang radikal, berpendapat bahwa kita

¹⁵ Doktrin kegaiban dan kembalinya Imam al-Mahdi berlaku di teluk Persia (khususnya di Iran dan Iraq), tetapi masih ada beberapa sekte yang lain, seperti Zaydiah di Yaman, di mana keimanan terus berlangsung hingga pertengahan abad modern. Komunitas-komunitas Syi'ah yang lebih kecil mungkin dapat ditemukan di pesisir Levant (Syria dan Lebanon) dan lain-lain, dengan pemimpin spiritualnya adalah Agha Khan, disebarluaskan di Afrika Timur dan anak benua India. Untuk sebuah laporan singkat tentang sekte Syi'ah.

¹⁶ Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, Istanbul, 1929, hal. 191

¹⁷ QS. 50: 13

tidak memerlukan seorang Imam.¹⁸ Kaum Najdiah, yang menganggap kewajiban-kewajiban religius dan moral sebagai pengganti pemerintahan yang paling tepat, boleh jadi dianggap sebagai para anarkis filosofis Islam. Mereka berpendapat bahwa Iman mungkin dapat menggantikan perselisihan dan memalingkan orang-orang menjadi individu-individu yang berkekelakuan baik. Oleh karena itu otoritas tidak perlu bagi masyarakat.¹⁹

Sebelum orang-orang bisa menjadi orang-orang beriman, kaum Khawarij mengakui bahwa sudah tentu kita memerlukan seorang Imam, tetapi mereka menyediakan (mencadangkan) hak untuk memberhentikannya jika ia terbukti korup dan efesien, karena Allah tidak akan mungkin menyetujui para penguasa serupa itu. Betapapun legitimasi keimamatan, menurut mereka, tidak seharusnya bersandar pada klaim-klaim legitimasi yang kosong, sebagaimana diperkuat oleh kaum Syi'ah dan Suni. Tetapi atas dasar prinsip-prinsip keadilan politik yang sehat berasal dari sumber-sumber tekstual. Karena tidak ada bukti dalam al-Qur'an dan atau Hadits yang menyangkut tentang perilaku yang mengharuskan menobatkan seorang Imam, dan ia, karena itu harus dipilih oleh suatu komunitas diantara orang-orang yang paling berkualitas (*al-afdhal*) tanpa membedakan suku, ras, warna kulit atau kelas.²⁰ Disamping memperkuat syari'at dan mengejar keadilan, seorang Imam juga dianjurkan untuk melaksanakan jihad (peperangan yang adil) yang secara individual atau kolektif mengikat para pengikutnya dan berdiri tegak melawan orang-orang kafir, hingga kiranya mereka benar-benar menjadi orang mukmin sejati dalam pandangan kaum Khawarij. Manakala tujuan tersebut tercapai, menurut pendapat mereka, maka tidak akan lama lagi membutuhkan keimamatan dan negara, keduanya secara logis dan doktrinal akan bertambah buruk, kecuali pemerintahan syari'at terus berlaku.

Kaum Khawarij, meski asyik dengan keadilan politik, tetapi tetap membicarakan keadilan dalam pengertiannya yang paling luas. Sebagai suatu komunitas tribal (suku) mereka menjalani suatu tata kehidupan yang

¹⁸ Hisyam al-Fuwati, pemimpin radikal lainnya, memberikan suatu pendapat tentang Najdad dan berpendapat, bahwa Allah itu sendiri Maha Kuasa dan tiada seorang pun yang harus menjalankan suatu kekuasaan atas nama Allah. Lihat Asy'ari, *Op Cit.*, hal. 189-190

¹⁹ Majid Khaduri, *Op Cit.*, hal. 31

²⁰ Sebagian yang radikal, para pengikut Syahib bin Yazid Asy-Syaibani (w. 77H/697 M), mengakui keimamatan kaum perempuan, asalkan saja mereka mampu melaksanakan kewajiban-kewajiban publik. Lihat Al-Bagdadi, *al-Farq baina al-Firaq*, ed. Khautsari, Kairo: 1948, hal. 65-66

sederhana dan keras, serta menolak tata cara duniawi dan kebiasaan-kebiasaan sosial dari komunitas urban yang longgar. Nilai-nilai yang mereka junjung tinggi, khususnya kebebasan dan takaran tertentu masih dijumpai dikalangan masyarakat tribal sekarang, tetapi bagi kaum Khawarij nilai-nilai dan tradisi-tradisi ini saling erkelindan dengan kredo (iman) dan diperhatikan nyaris sebagai kewajiban-kewajiban religius.²¹

Signifikansi gagasan kaum Khawarij tentang keadilan adalah berupa pemberian makna keadilan yang komprehensif dan pervasif. Jika: “*orang-orang mukmin adalah bersaudara*”,²² demikian kata kaum Khawarij, maka dengan demikian semua orang yang beriman harus berpartisipasi dalam melaksanakan kehendak Ilahi, serta memperoleh keuntungan dari keadilan dan nilai-nilai lain dari ukhuwah Islamiyah (persaudaraan Islam). Mereka adalah kelompok pertama yang menghadapi komunitas orang-orang mukmin dengan isu dasar mengenai hubungan antara otoritas dan individu, dalam suatu pengertian yang lebih mendalam mereka mengangkat persoalan mengenai hak-hak asasi manusia, dan memerlukan suatu definisi mengenai posisinya atas pokok persoalan tentang keadilan politik ini. Isu-isu ini dan isu lain yang beklum dapat dipecahkan menjadi sumyek perdebatan di kalangan generasi penerus, khususnya oleh kaum Mu'tazilah, seperti kaum Khawarij, menyebut diri mereka sebagai pendukung keadilan.

Keadilan menurut Doktrin Qadariyah dan Jabariyah

Doktrin Qadariyah berdasar atas suatu premis bahwa manusia dengan kreasinya karena Allah, telah dianugerahi kapasitas atau kehendak. Oleh karena itu istilah Qadar (kekuasaan) menghasilkan perbuatan-perbuatannya sendiri dan karena itu harus tetap bertanggung jawab atasnya. Sebaliknya, doktrin Jabariyah yang secara harfiah berarti paksaan, berdasar atas suatu asumsi bahwa manusia dan perbuatan-perbuatannya diciptakan oleh Allah, dan oleh karena itu, persoalan tentang pertanggung jawaban manusia tidaklah relevan. Perdebatan antara kedua madzhab, yaitu madzhab Qadariyah dan Jabariyah bermula sebagai suatu kontroversi sekitar isu-isu politik, dan secara bertahap bergeser pada persoalan tentang hakekat pertanggung jawaban manusia serta persoalan filosofis yang lebih luas mengenai voluntarisme dan involuntarisme.²³

²¹ Untuk suatu eksposisi tentang doktrin kaum Khawarij, lihat Asy'ari, *Op Cit.*, hal. 159-169

²² QS. 49: 10

²³ Untuk bentuk suatu laporan singkat tentang makna dan asal-usul istilah Qadar dan Jabar, lihat Syarif Ali, *Kitab al-Ta'rif*, hal. 87

Aspek politik dari keadilan merupakan pokok permulaan kontroversi antara para penganjur Qadar dan jabar. Karena alasan ini kaum Khawarij yang bersikap oposan terhadap kekhalifahan bani Umayyah berbicara tentang pertanggung jawaban manusia dan menyalahkan takaran-takarannya yang represif, mencelanya sebagai takaran yang tidak adil dan elegal, atas dasar bahwa mereka bertentangan dengan kehendak Ilahi dan keadilan. Bani Umayyah pada sisi lain, mendapatkan dalam doktrin Jabar suatu doktrin yang melegitimasi status qou (dan akibatnya klaim mereka terhadap keimamatan) sebagai suatu perbuatan Allah, tak mau mengakui doktrin Qadar dan menganiaya para pendukungnya. Sementara itu kaum Syi'ah menganggap pemerintahan bani Umayyah tidak adil dan mengabaikan legitimasi, mendapatkan dalam doktrin voluntarisme golongan Qadariyah suatu pembenaran (justifikasi) atas oposisi mereka, pertama terhadap pemerintahan bani Umayyah dan kemudian terhadap bani abasiyah, serta mengadopsinya sebagai bagian dan bidang ajaran-ajaran mereka. Golongan Qadariyah berpendapat bahwa semua perbuatan manusia merupakan suatu produk kehendak (kekuasaan) yang dianugerahkan kepada manusia oleh Allah, dan bahwa setiap manusia adalah bebas memilih antara jalan keadilan dan ketidakadilan. Karena khalifah-khalifah bani Umayyah dengan paham free will mereka, sesuai dengan paham golongan Qadariyah, telah memilih untuk menjalankan kedaulatan perundang-undangan Allah meski bertentangan dengan skala keadilan yang ditetapkan dalam syari'at, mereka telah mengorbankan haknya untuk memerintah dan oleh karena itu klaim mereka terhadap legitimasi kemamatan itu batal dan tidak berlaku lagi.

Pemerintahan bani Umayyah menolak klaim-klaim golongan Khawarij maupun Syi'ah terhadap legitimasi dengan argumen yang sama-sama kuat. Mereka mengulangi persoalan posisi kaum Sunni yang sangat terkenal tentang persoalan sekitar keimamatan, bahwa dalam kevakuman pemerintahan yang jelas dalam al-Qur'an dan Hadits, maka pemilihan seorang pengganti Nabi (Khalifah) merupakan suatu perkara yang perlu didelegasikan kepada komunitas orang-orang mukmin yang dipersilahkan untuk menjalankannya atas dasar ijma' (konsensus). Cara yang demikian itu sesuai dengan prinsip bahwa Khalifah pertama (dari keempat khalifah) itu dipilih dan diperkuat oleh bay'at (delegasi publik), termasuk pemilihan Ali (Khalifah empat), meski para pengikutnya mengklaim bahwa penobatannya sebagai imam bersandar atas dasar-dasar penunjukan oleh Nabi. Karena pembunuhan yang terjadi atas diri Ali pada tahun 40 H/661 M, maka Mua'awiyah khalifah pertama dari bani Umayyah, dipilih sebagai khalifah sesuai dengan kaidah pemerintahan para pendahulunya. Kaidah

ini, basis legitimasi bani Umayyah, menjadi klaim keadilan politik kaum Sunni yang terkenal untuk menggantikan rezim-rezim.

Klaim-klaim di atas, tidak semuanya benar. Pemerintahan bani Umayyah mencoba membela posisi mereka melawan dugaan-dugaan ketidakadilan dengan argumen-argumen teologis. Mereka meminta doktrin Jabar, yang menyatakan bahwa perbuatan-perbuatan manusia tidak diciptakan sebelumnya oleh Allah, dan diusahakan dengan suatu argumen yang serupa untuk mengesahkan kebijakan-kebijakan dan aksi-aksi mereka. Mu'awiyah, pendiri kekhalifahan bani Umayyah mungkin merupakan khalifah pertama yang membantah bahwa klaim kekhalifahannya diperkuat oleh Allah. Sebagai pembuktian atas konfirmasi ini. Ia mengutip tuntutan historisnya terhadap komunitas orang-orang mukmindemi arbitrase terhadap konfliknya dengan Ali atas dasar al-Qur'an dan mengklaim bahwa Allah menganugerahinya suatu dukungan terhadap asumsi kekuasaannya sebagai khalifah pertama bani Umayyah.²⁴

Benar bahwa Mu'awiyah memperkenalkan modifikasi-modifikasi tertentu dalam skala keadilan politik, misalnya nominasi anaknya sebagai seorang pengganti (yang mengompromikan prinsip pemilihan oleh komunitas orang-orang mukmin) dan penekanannya pada pandangan Imam yang bersifat temporer.²⁵ tetapi Mu'awiyah dan para penggantinya mendapatkan lawan-lawan mereka meminta doktrin-doktrin Qadariyah untuk merongrong posisi mereka, berusaha merasionalisasi legitimasi mereka atas dasar-dasar paham Jabariyah. Doktrin Jabariyah menganggap bahwa drama sejarah merupakan suatu pernyataan dari kehendak Ilahi, menjadi doktrin resmi istana kekhalifahan bani Umayyah, karena ia memerlukan kesetiaan dan penerimaan atas status Quo. Mungkin tidak ada dalam dokumen lain yang menjelaskan bahwa posisi resmi yang dibuat lebih jelas dari pada dalam suatu surat yang diterbitkan oleh khalifah Walid II, kepada para Gubernur (di Iraq dan di propinsi-propinsi lain) dalam suatu kesempatan nominasi dua anaknya, yaitu al-Hakam dan Utsman untuk menjadi pengganti-pengganti setelah diri Mu'awiyah pada tahun 125 H/743 M. ini bukanlah pernyataan resmi pertama tentang pokok persoalan tersebut, tetapi mungkin merupakan pernyataan doktrin keadilan politik

²⁴ Qadhi Abdul Jabar, Al-Mughni, Kairo: 1960, hal. 4 Untuk suatu diskusi tentang latar belakang dan proses arbitrase antara khalifah Ali, khalifah keempat dan Mu'awiyah, Gubernur Syria, kemudian lihat M. Khadduri, *War and Peace in the law of Islam*, New York, 1979, hal. 201

²⁵ Pandangan bahwa Mu'awiyah berusaha mentransformasikan kekhalifahan menjadi kerajaan yang bersifat temporal, perhatikan Al-Ya'qubi, *Tarikh*, Houtsma, Leiden, 1883, hal. 176

bani Umayyah yang luar biasa yang dimaksudkan sebagai suatu jawaban atas kritik paham Qadariyah terhadap rezim pemerintahan bani Umayyah.

Keadilan Politik sebagai Suatu Kebajikan

Bersikap moderat dan tak henti-hentinya menyerukan perdamaian dan ketentraman, hasan al-Bashri menunjukkan toleransi bahkan terhadap orang-orang yang menentang pemujaan terhadap berhala, hingga akhir hidupnya. Seperti kaum Murji'ah, ia siap untuk menangguk keputusan sekitar masalah keadilan politik hingga hari akhirat nanti. Akan tetapi pandangan-pandangannya mengundang kritik diantara beberapa muridnya yang berpegang pada pandangan-pandangan Qadariyah maupun jabariyah, meski kebanyakan dari para pengikutnya tetap setia kepadanya untuk menghormati senioritas, integritas dan reputasi kesalehannya.

Pendukung yang tidak setuju secara terbuka terhadap Hasan al-Basri, terutama dalam hal masalah sekitar keadilan politik, adalah Washil bin Atha' (80 H/699 M – 131 H/749 M), yang melepaskan diri untuk membentuk kelompok penentang (*dissident*) serta menjadi seorang pelopor pemikiran Mu'tazilah. Lahir di Madinah, Washil berada di bawah pengaruh beberapa anak cucu khalifah Ali, khususnya Abdullah bin Muhammad al-hanafiyah (seorang anak cucu dari isteri kedua Ali), sebelum ia meninggalkan Madinah menuju Basrah, menjadi murid Hasan al-Basri. Meski ia pada mulanya merupakan seorang murid Hasan al-Basri yang setia, Washil mengikuti kalangan-kalangan (halaqah) lain dan mengambil bagian dalam diskursus-diskursus dengan orang-orang seperti Ma'bad al-Juhani, Jahm bin Shafwan dan lain-lain yang berpegang pada pandangan-pandangan teologis yang saling bertentangan. Ia juga berhubungan akrab dengan Amr bin Ubayd, murid Hasan al-Bisri yang lain, dan menikah dengan saudara perempuannya.²⁶ di bawah pengaruh aliran-aliran pemikiran yang berbeda itu, tidak aneh Washil cenderung untuk mengembangkan pandangan-pandangan tentang keadilan dan qadar, tidak semuanya setuju dengan garis-garis pemikiran Hasan al-Bisri. Seperti Hasan, ia menyamakan keadilan dengan kebajikan, tetapi skala keadilannya sangat berbeda dari pemkran gurunya tersebut. Karena mempunyai hubungan yang baik dengan penguasa, hasan al-Bashri mengambil posisi yang hampir identik dengan kaum Murji'ah serta menolak untuk ditarik ke dalam suatu perdebatan sekitar keadilan politik. Sementara Washil, meski menolak doktrin kaum Khawarij yang revolusioner, menunjukkan minatnya terhadap keadilan politik dan saling

²⁶ Untuk mengetahui kehidupan Washil, lihat Ahmad bin Yahya Al-Murtadla, *Thabaqat al-Mu'tazila*, Beirut, 1961

berbagi atas beberapa gagasan mereka tentangnya. Ia berpendapat bahwa orang beriman yang mencela kesetiaan kepada Imam harus menanggung beban pertanggung jawaban tertentu.²⁷ Bagi kaum Khawarij, seorang mukmin yang mencela kesetiaan kepada Imam telah dianggap terlibat dalam dosa besar (*al-kabira*) dan disamakan dengan orang-orang kafir. Tetapi Washil, mengambil posisi pertengahan antara kaum Khawarij dan kaum Murji'ah, mengembangkan doktrin posisi perantara-nya sendiri (*al-mazilu baina al-manzilatain*). Oleh karena itu, ia tidak setuju dengan keduanya dan juga gurunya. Ia tetap berpendapat bahwa seorang mukmin yang mencela kesetiaan terhadap Imam bukanlah seorang yang tidak beriman dan tidak seluruhnya bebas dari kufur, dan menetapkan untuknya suatu posisi perantara yang disebut fasiq. Seorang yang tidak saleh yang melakukan dosa ringan. Ia seharusnya dikenakan hukuman tertentu, tegasnya, tetapi tidak harus dikutuk sebagai seorang yang tidak beriman.²⁸

Suatu cerita tradisional tentang betapa seorang guru dan murid dipisahkan mungkin tidak janggal, karena ia menampakkan masalah intelektual tertentu diantara mereka yang merasakan bahwa posisi kaum Murji'ah tentang keadilan politik menyembunyikan kemunafikan di bawah samaran doktrin irja'. Washil, dikatan, pada suatu hari datang bersama dengan ipar laki-laki Amr bin Ubayd dalam halaqah Hasan al-Bashri dan duduk di tempat biasanya, mengajukan pertanyaan kepada gurunya mengenai kedudukan orang yang melakukan dosa besar. Sebelum mendapat jawaban Hasan, Washil menyampaikan secara sukarela jawabannya sendiri, dengan berkata, bahwa yang dimaksud dengan orang yang melakukan dosa besar (*murtakib al-kabair*) itu seharusnya dipertimbangkan dalam suatu posisi perantara. Washil, kemudian dengan tiba-tiba bergeser ke pilar masjid yang lain, diikuti oleh Amr bin Ubayd, untuk membentuk kalangan (*halaqah*)-nya sendiri. Hasan al-Bashri menurut riwayat tersebut berkata, bahwa washil 'memisahkan dirinya'

²⁷ Washil tampaknya bersimpati pada pandangan tentang keadilan politik Syi'ah dan mendukung mereka dalam hal klaim keimamatan. Untuk kemungkinan bahwa ia terlibat suatu peran aktif dalam propaganda bani Abbas ketika para pemimpin Syi'ah dan Bani Abbas bahu membahu melawan kekhalfahan bani Umayyah. Lihat W.M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962, hal. 61

²⁸ Gagasan membagi pelaku dosa ke dalam pelaku dosa besar 9al-murtakim al-kabira) dan pelaku dosa ringan (fasiq) berteepatan dengan doktrin katholik yang membagi dosa ke dalam dua kelas: peccatum mortale dan Peccatum veniale. Yang disebut pertama mewakili posisi kaum Khawarij tentang pelanggaran atas keadilan politik, yang kedua, setara dengan doktrin washil tentang posisi perantara.

(*I'tizal*) dari halaqah kita (Hasan al-Bashri), suatu istilah yang kemudian diberikan kepada washil dan para pengikutnya sebagai nama panggilan, al-Mu'tazilah, yang belakangan diaplikasikan pada suatu mazhab pemikiran baru, yang mengklaim Washil sebagai pendirinya.²⁹

Apa yang telah mendorong Washil mengambil suatu pendirian yang teguh atas persoalan mengenai pelaku dosa besar, dan tidak mencapnya saja sebagai seorang munafik adalah gagasan keadilan retributif, yang telah diabaikan oleh Hasan al-Bashri. Melalui kegagalan untuk menjatuhkan keputusan tentang persoalan itu, Hasan dan kaum Murji'ah muncul di mata washil untuk meringankan orang yang fasiq dari pertanggung jawaban dan meletakkan suatu prinsip keadilan politik, diamping sebagai akibatnya, semangat Wahyu dan hukuman syari'at runtuh.

Signifikansi kontribusi Washil atas perdebatan mengenai keadilan adalah bahwa ia telah meminta perhatian terhadap aspek keadilan yang penting. Keadilan retribusi (balas jasa), yang secara kurang hati-hati telah diabaikan oleh gurunya dan kaum Murji'ah. Mungkin yang tidak kurang pentingnya, ia menawarkan suatu solusi yang lebih meyakinkan untuk suatu persoalan mengenai keadilan politik dari pada orang-orang yang sezaman dengannya. Dan karenanya telah menyiapkan dasar-dasar bagi para para pakar generasi berikutnya untuk suatu pengujian yang lebih seksama atas seluruh makna keadilan dari pada dirinya dan lainnya yang telah meninggalkannya. Karena doktrin posisi perantara Washil belakangan diadopsi oleh orang-orang Mu'tazilah Rasionalis, sebagai salah satu prinsip dasar mereka, maka ia sudah tentu lebih berhak mendapat penghargaan dari pada yang belum disampaikan kepadanya oleh para penulis modern.³⁰

Keadilan Sebagai Pernyataan Kehendak Ilahi

Dalam pandangan Mu'tazilah, seperti yang dikemukakan oleh 'Abdul Jabbar, bila Tuhan tidak berbuat adil berarti Tuhan akan mempunyai sifat berdusta, dan bila tidak menepati janji akan bertentangan dengan maslahat dan kepentingan manusia. Karena itu, menepati janji dan ancaman bagi Tuhan merupakan kewajiban-kewajiban Tuhan pula, kewajiban yang telah diletakkan-Nya bagi diri-Nya sendiri.

²⁹ Untuk mengetahui kisah pemisahan Washil dari Hasan al-Bashri, lihat al-Syahrastani, *Op Cit.*, hal. 33

³⁰ W.M. Watt, *Free Will and Predestination in Warly Islam*, London, 1953 hal. 63-64

Berkaitan dengan pemahamn di atas, maka pengertian keadilan dalam hubungannya dengan tindakan manusia tentulah merupakan sikap menepati hal-hal yang telah dijanjikan-Nya semula, walaupun ia berkuasa dan mampu untuk mengingkarinya. Tetapi Tuhan tidak dapat mengingkari janji-Nya karena ia Mahaadil. Untuk itu menjadi adil Tuhan juga mempunyai kewajiban-kewajiban. Keadilan memang mengandung kewajiban-kewajiban. Keadilan bertentangan dengan sifat sewenang-wenang. Dalam paham Mu'tazilah Tuhan juga-agar menjadi adil-tidak berbuat sewenang-wenang.

Kalau golongan Mu'tazilah membahas keadilan dari segi "Tuhan harus bersikap adil terhadap makhluk-Nya" yang disebut manusia, golongan Asy'ariyah meninjau masalah tersebut dari segi "manusia harus bersikap adil terhadap Tuhan", Khaliq-Nya. "Keadilan mereka artikan menempatkan sesuatu pada tempatnya".

Kaum Mu'tazilah mendatangkan kegusaran dan antagonisme pada hampir semua kelompok dari permulaan hingga akhir dalam mencari suatu doktrin keadilan dan koheren dan rasional. Mereka sepakat dengan para teolog lain tentang doktrin Keesaan dan keadilan. Ini merupakan dua doktrin utama kaum Mu'tazilah, akan tetapi mereka tidak bersepakat tentang beberapa persoalan lain.¹

Pertama, ketergantungan mereka yang demikian kuat pada akal budi tampak di mata lawan-lawan mereka, telah memomorduakan Wahyu (al-Qur'an) dari pada Akal Budi.

Kedua, dengan mempercayakan pencarian keadilan pada ikhtiar (*free will*), kaum Mu'tazilah perlu mengubah makna dan ruang lingkup sifat-sifat keadilan dan kehendak Allah, memomorduakan yang terakhir dari yang disebut pertama, dan memberi manusia kekuasaan untuk memutuskan semua persoalan yang mempengaruhi nasibnya dengan akal budi. Hal ini tidaklah mungkin menjadi tujuan mereka, akan tetapi dengan berusaha melihat keadilan dari dua perspektif, keadilan Ilahi dan keadilan manusia. Mereka tampaknya membatasi perhatian Allah terhadap urusan-urusan manusia hingga ketinggian peran seorang Hakim yang membebani perbuatan-perbuatan manusia atas dasar skala keadilan retributif. Ganjaran pahala dan hukuman pada Hari Keputusan (pengadilan). Apakah Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, menciptakan manusia hanya untuk melepasnya seorang diri tanpa perlindungan Ilah (misalnya lutf, taklif dan lain-lain) hingga Hari Kemudian. Hari Pengadilan, bahkan Al-Qur'an, Wahyu tertulis, tampaknya disamakan dengan satu obyek ciptaan

¹ Majid Khaduri, *Teologi Keadilan*, Surabaya: Risalah Gusti, 1999, hal. 78

dan tak lama kemudian dibungkus dengan keagungan Ilahi dan Keabadian sebagai Kitabullah.²

Terakhir, kaum Mu'tazlah mengklaim untuk menggunakan akal budi sebagai suatu metode penyelidikan dan mencoba untuk memberdayakan doktrin-doktrin mereka tidak dengan persuasi akan tetapi bahkan dengan paksaan melalui negara, ternyata bertentangan dengan semangat ajaran-ajaran mereka. Suatu inkuisi diadakan oleh Khalifah Al-Makmun (w. 218 H/833 M) yang memaksa para hakim dan teolog yang memiliki jabatan dalam pemerintahan untuk memberikan kesaksian di depan publik tentang penerimaan mereka tentang doktrin-doktrin kaum Mu'tazilah. Ahmad bin Hanbal (w. 241 H/855 M), seorang ahli Hadits dan pendiri suatu madzhab hukum, muncul sebagai lawan-lawan Mu'tazlah yang paling tangguh dan seorang pahlawan yang memperjuangkan kredo para pendukung Sunnah (ahl al-Sunnah) atau paham Sunni³. Lebih khusus lagi, ia menolak untuk menerima doktrin kreasi (penciptaan) al-Qur'an dan membantahnya bahwa tidak ada bukti dalam teks-teks bahwa al-Quran itu diciptakan (makhluk), dan ia pun menolak akal budi sebagai suatu metode interpretasi (penafsiran) meski untuk itu harus dijebloskan dalam penjara seumur hidup dengan berbagai siksaan baginya. Al-Qur'an dan Sunnah, tegas Ibn Hanbal, harus diperlakukan menurut makna eksplisit atau leteral tanpa keraguan (bila kaifa). Karenanya, ia selanjutnya berkata, pertanyaan-pertanyaan tidak diperlukan atas materi Iman. Dengan naiknya khalifah al-Mutawakkil (w. 232 H/847 M), doktrin-doktrin Mu'tazilah kemudian tidak diakui. Pada saat Ibn Hanbal meninggal dunia delapan tahun kemudian, sudah tidak dipersoalkan lagi bahwa *ahl Sunnah* telah menjadi kredo yang diakui, tidak saja oleh pengikut-pengikut Ibn Hanbal, akan tetapi juga oleh negara.

B. Keadilan Sebagai Pernyataan Usaha Manusia

Sebagai suatu konsep, akuisisi (*Kasb*) tidaklah baru. Para teolog terdahulu telah menunjuk suatu variasi makna. Tetapi sebagai suatu

²Untuk mengetahui tingkat kontroversi sekitar doktrin penciptaan al-Qur'an dan implikasinya, lihat Qadhi Abu Hasan Abdul Jabar, *Syarkh Usul al-Khamsah*, Kairo, 1965, hal. 527-608

³Para pengikut Ibn Hanbal, dinamakan Hanbaliyah (yang mendirikan madzhab hukum dan teologi menurut namanya) telah mampu membangkitkan perhatian publik terhadap ajaran Mu'tazilah dan menyebabkan para penguasa untuk melepaskan doktrin-doktrin mereka. Untuk mengetahui dengan baik tentang kehidupan Ibn Hanbal dan gerakannya, lihat Abu Al-Faraj Abdurrahman bin al-Jauzi, *Manaqib al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*, Kairo, 1947, hal. 79

doktrin yang dipertalikan pada Asy'ari, semata-mata berarti bahwa manusia telah diberi suatu peran tanggung jawab tertentu untuk berkiprah di dalam kerangka kerja (tatanan) Allah atas urusan-urusan manusia.⁷ Akan tetapi Asy'ari sangat berhati-hati untuk tidak terlalu menekankan faktor manusia. Dalam kitab *al-Ibanah An Ushul ad-Dinayah* yang disusun tak lama setelah terjadinya konversi dirinya, ia belum mulai membicarakan konsep akuisisi (*kasb*) meski mempergunakan istilah *iktisab al-Ibad* (*akuisisi hamba-hamba*) dan ia meminta dengan tegas bahwa di dalam kerangka kerja otoritas Allah, tidak bisa terjadi di sana bentuk akuisisi apapun pada sebagian manusia yang tidak dikehendaki Allah.⁸ Namun dalam kitab *Luma'* ditulis belakangan ketika gagasan-gagasannya mengenai akuisisi telah matang, ia mempergunakan doktrin akuisisi yang bertentangan dengan kaum Hanbaliyah. Ia menegaskan, bahwa manusia dalam mengejar keadilan, sudah pasti bisa memainkan suatu peran terbatas tertentu dalam urusan-urusan manusia. Betapapun, ia menolak jawaban kaum Mu'tazilah bahwa *kasb* (akuisisi) itu tidak berarti apa-apa selain dari kapasitas manusia, dinyatakan secara tidak langsung di dalam doktrin voluntarisme (*ikhtiyar*). Dalam menjawab seorang kawan bicaranya (seorang dari kaum Mu'tazilah) yang bertanya, jika akuisisi manusia menjadi suatu kreasi, maka mengapa andan sekalian menolak atau menyangkal bahwa manusia itu adalah penciptanya. Asy'ari menjawab:

“Saya tidak mengatakan bahwa akuisisi (*kasb*) saya sama dengan kreasi saya yang dengan cara serupa saya paksa untuk mengatakan bahwa saya adalah penciptanya. Saya hanya berkata, bahwa ia adalah kreasi yang lain. Bagaimana kemudian jika ia menjadi kreasi yang lain, apakah saya dipaksa untuk mengatakan bahwa sayalah penciptanya? Jika saya adalah pencipta akuisisi saya, kapan ia benar-benar kreasi Allah, dan kemudian Allah sendiri seorang yang oleh karena itu Dia bergerak. Karena hal itu mustahil, sebab Allah menciptakannya karena gerakan yang lain, dan kita tidak dipaksa oleh apa yang mereka katakan, karena akuisisi kita adalah suatu kreasi yang lain.”⁹

Dengan kata lain, Asy'ari menghentikan sejenak untuk mengatakan, bahwa manusia mempunyai kemampuan untuk berbuat, karena perbuatan itu mungkin menyatakan kreasi secara tidak langsung. Ia lebih suka menggambarkan peran manusia sebagai seorang “pelaku” dari

⁷ untuk mengetahui berbagai makna *kasb* dan *iktisab* sebelum Asy'ari, lihat W.M. Watt, *The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1943, hal. 234-247

⁸ Asy'ari, *Kitab Al-Ibanah an Ushul al-Dinayah*, Kairo, hal. 52

⁹ *Ibid.*, hal. 62

pada seorang “pencipta”.¹⁰ Mungkin hampir tidak perlu mengatakan, bahwa desakan Asy’ari untuk membedakan antara akuisisi dan kreasi pada dasarnya bersifat verbal, dan meninggalkan problem hubungan yang lebih besar antara doktrin-doktrin Kemahakuasaan dan akuisisi yang tak terpecahkan. Tdak menjadi masalah betapa dalam suatu kesan yang telah ia buat di depan publik, yang menyatakan pembelaannya atas paham Sunni, namun tugas-tugasnya tidak akan selesai sepenuhnya. Oleh karena itu, ia mendorong para penggantinya untuk mendefinisikan kembali konsep akuisisi dan menyusun suatu korelasi yang lebih konservatif antara Wahyu dan akal budi.

Keadilan Etis sebagai Pernyataan Kebajikan Insan Tertinggi dan sebagai Moralitas Keadilan

Tidak seorangpun pemikir Muslim menulis tentang keadilan etika yang begitu terkait pada akal budi sebagai satu-satunya metode untuk memperoleh ilmu pengetahuan seperti ar-Razi.¹⁹ Benar, bahwa para filosof Muslim (*al-falāsifah*) juga sangat bergantung pada akal Budi, akan tetapi kebanyakan mereka berusaha menyelaraskan dan menyeimbangkan akal budi dan wahyu serta memperlakukan keadilan atas dua tingkat, yaitu Ilahi dan Insani. Meski, bagaimanapun, ar-Razi, yang percaya kepada Allah dan di dalam doktrinnya Dia adalah Allah Keadilan, masih berpendapat bahwa kebajikan-kebajikan Ilahi hanya dapat dicapai melalui akal budi. Ia tidak mengakui akan kebutuhannya pada wahyu. Sudah

¹⁰ *Ibid.*, hal. 39-40

¹⁹ Abu Bakar Muhammad bin Zakariya ar-Razi, dilahirkan di kota Rayy (dekat Teheran) pada tahun 251 H./865 M. ia mulai mempelajari ilmu kedokteran ketika telah mencapai usia 30 tahun, suatu usia yang sebelumnya digunakan untuk mempelajari musik. Ia pergi ke Baghdad, pusat ilmu pengetahuan di negara-negara Islam, dan ia belajar di bawah bimbingan guru-guru ilmu kedokteran dan mulai mempraktekkan profesi baru yang dimilikinya sebagai dokter. Kembali untuk mengambil alih pimpinan rumah sakit umum di Rayy untuk beberapa lama, ia akhirnya pergi ke Baghdad untuk menempati posisi yang sama hingga akhirnya tinggal di kota kelahirannya menikmati sisa-sisa hidupnya. Meskipun tak banyak yang mengetahui bagian akhir kehidupannya, ar-Razi tetap menunjukkan minatnya pada sains dan kedokteran. Ia mempersembahkan bukunya yang terkenal tentang kedokteran, berjudul *al-Manshuri* (dikenal di Eropa sebagai *Liber Almansoris*), untuk temanya *al-Manshur*, Gubernur Rayy. Meninggal tahun 313 H./924 M. untuk mengetahui lebih jauh kehidupan dan pemikirannya, lihat Ibn Khalikan, *Wafayat al-A'yan*, hal. 244-247

barang tentu, ia tampaknya telah menulis sebuah buku tentang Kenabian (yang tidak pernah sampai kepada kita), dimana ia menyatakan bahwa akal budi lebih unggul dari pada inspirasi kenabian.²⁰ Karena alasan ini, pandangan-pandangan ar-Razi tentang etika dicela dan hanya tulisan-tulisannya tentang sains dan kedokteran yang dinilai tinggi. Ar-Razi berharap agar diakui sebagai seorang filosof, dan ia menulis suatu otobiografi intelektual serta risalah mengenai kebajikan insani yang membahas sebuah konsep tentang keadilan etis.²¹

Menurut ar-Razi, akuisisi ilmu pengetahuan dan pencapaian keadilan merupakan tujuan pokok dari eksistensi manusia. Dalam tradisi filsafat Yunani, ia menegaskan bahwa tujuan hidup bukanlah kegembiraan karena kepuasan fisik, akan tetapi akuisisi ilmu pengetahuan dan realisasi keadilan. Kesenangan atau kepuasan, lanjutnya didorong oleh nafsu, sementara akal budi mendorong kita untuk menjauhkan diri dari kesenangan hari ini (sekarang) demi obyek-obyek (*tujuan-tujuan*) lain yang lebih khusus. Karena Allah, Yang mencintai kita untuk memiliki ilmu pengetahuan dan menjadi manusia yang adil, tidak menghendaki manusia menderita, Dia akan menghukum siapa saja diantara kita yang mengakibatkan penderitaan, dan mereka yang berhak menderita, masing-masing menurut hukuman balasannya. Kesenangan dan penderitaan di muka bumi akan berakhir, kata ar-Razi, sementara kesenangan-kesenangan di akhirat nanti, di mana tidak ada kematian, berlangsung terus tanpa akhir. Tidak ada seorang pun yang dipersiapkan untuk memperoleh suatu kesenangan, binasa demi nilai kesenangan, binasa demi nilai kesenangan tak terbatas yang bertahan. Yang demikian ini, ar-Razi memperingatkan, perlu mengacu bahwa kita tidak harus mencari kesenangan yang manapun, suatu pencapaian yang pasti akan melibatkan kita dalam suatu perbuatan yang menghalangi pembebasan kita sampai ke dunia Ruh, atau yang mengharuskan kita di dunia ini menderita secara kuantitatif atau kualitatif melebihi kesenangan yang telah kita pilih.²²

Jelas sekali, bahwa ar-Razi yang memastikannya benar bahwa manusia yang memiliki kehendak bebas (*free will*) dan dibimbing oleh akal budi, lebih suka membuat suatu pilihan menyetujui kesenangan yang tertunda di hari akhirat daripada kesenangan paling dekat di muka bumi. Seorang filosof (manusia yang mengandalkan akal budi) berkata,

²⁰ Majid Khaduri, *Op Cit.*, hal. 170

²¹ Ar-Razi, *Kitab Al-Sirah Al-Falasifah*, Kairo, 1939, hal. 99-111

²² *Ibid.*, hal. 101-102

terkadang menjauhkan diri dari kesenangan-kesenangan tersebut manakala waktu mengharuskannya.²³

Meski menikmati kesenangan fisik (jasmani) dihalalkan menurut hukum (*syariat*), akal budi, menurut ar-Razi, mendorong manusia untuk mendahulukan kesenangan yang serupa di akhirat kelak. Ar-Razi mengakui bahwa wahyu mendorong manusia untuk mengikuti jalan kecil keadilan, namun tidak memberikan ukuran untuk membedakan antara perbuatan-perbuatan yang adil dan zalim. Ukuran serupa diberikan oleh akal budi yang memungkinkan manusia untuk memilih jalan kecil yang harus ia ikuti. Dengan cara yang sama, akal budi dapat menunjuki manusia untuk memahami kebajikan-kebajikan tertinggi, suatu pencapaian yang bisa membawa pada suatu realisasi keadilan. Mungkin orang bertanya, bagaimana akal budi memberikan petunjuk yang diperlukan untuk memahami kebajikan-kebajikan tertinggi dan apakah kebajikan-kebajikan tertinggi tersebut.

Dalam *The Spiritual Physick*, ar-Razi berkata bahwa ia telah menyelidiki kehidupan para filosof besar yang memberi suatu contoh bagaimana seharusnya standar keadilan diperjuangkan. Standar serupa, yang mewujudkan kebajikan-kebajikan tertinggi, terdiri atas:

1. Kesederhanaan (menahan hasrat/*iffah*);
2. kasih sayang (*rahmah*);
3. Kebajikan universal (*an-nush li al-kull*);
4. usaha untuk mendapatkan keuntungan bagi semua orang (*al-Ijtihad fi al-kull*).

Sebaliknya, orang yang mengikuti jalan kedaliman dan penindasan adalah mereka yang berusaha merobohkan rezim dan melakukan semua jenis perbuatan terlarang (*haram*), kekacauan (*al-harj*), kejahatan (*al-'yath*) dan korupsi (*al-fasad*).²⁴ Ada orang-orang, kata ar-Razi, yang mungkin mengejar suatu kehidupan yang melanggar norma karena mengikuti doktrin-doktrin yang ada pada diri mereka yang buruk dan jahat, seperti pengikut perbuatan-perbuatan bid'ah tertentu yang membiarkan mereka tidak jujur dan berhianat terhadap lawan-lawan mereka.²⁵ Tidak hanya perbuatan-perbuatan mereka saja yang dianggap berbahaya bagi suatu komunitas, akan tetapi juga terhadap diri mereka sendiri. Orang-

²³ *Ibid.*, hal. 102

²⁴ Abu Muhammad bin Zakariya Ar-Razi, *Rasail Falsafah*, Beirut, 1973, hal. 91

²⁵ Ar-Razi mencatat contoh-contoh dari pengikut Dayshan dan red Khurramis yang mempertahankannya untuk menyesatkan musuh-musuh mereka, dan kaum Manichean yang menolak memberikan air, makanan, atau obat-obatan kepada mereka yang tidak membagi-bagi pendapat mereka. Lihat *Ibid.*, hal. 91-92

orang serupa itu, demikian ar-Razi memperingatkan, tidak dapat dibujuk untuk mengubah jalan kehidupan mereka yang jahat, kecuali dengan wacana yang serius untuk membawa mereka kembali pada akal budi dan keadilan. Dampak dari teori klasik benar-benar jelas dalam konsep keadilan Etis dari ar-Razi. Ia berusaha untuk mendiskusikan komponen-komponennya dalam istilah-istilah Islam yang sudah lazim.

Al-Ghazali membekali orang-orang yang beriman dengan suatu jastifikasi yang sesuai dengan katagori perbuatan-perbuatan yang dibolehkan oleh syari'at. Sebagaimana diajukan oleh al-Ghazali, standar dari keadilan etis yang memberikan petunjuk terdiri atas empat kebijakan, dapat diringkas sebagai berikut:

Kebijakan (*al-hikmah*), kualitas pikiran yang menentukan manusia membuat pilihan-pilihan. Membedakan antara yang baik dan yang buruk (*jahat*) serta mengekang dirinya sendiri perbuatan-perbuatan ekstrim di bawah tekanan-tekanan serupa, misalnya marah-marah dan berang, dan mempertahankan keseimbangan antara sikap membabi buta dan mengecoh. Keseimbangan semacam ini, yang dipertimbangkan oleh Nabi Muhammad saw. sebagai salah satu dari tujuan orng-orang beriman, dinyatakan secara tidak langsung dalam prinsip jalan tengah serta dieluelukan sebagai esensi dari keadilan.²⁶ Siapa saja yang memperoleh hikmah, dalam firman Allah, "Benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak."²⁷

Keberanian (*asy-syaja'ah*), kualitas amarah dan kejengkelan al-quwah al-ghadhabiyah) yang boleh digambarkan sebagai suatu bentuk dari keberanian moral, bukan terburu-buru dan gegabah (*tahawwur*) dan bukan pula pengecut (*jubn*), akan tetapi suatu keadaan diantara dua perbuatan ekstrim. Diarahkan oleh hukum (*syari'at*) dan akal budi, keberanian mendorong manusia untuk memimpin dirinya secara pantas, serta mengikuti jalan benar atau jalan yang lurus (*ash-shirah al-mustaqim*)²⁸ serta mengabaikan jalan kejahatan. Hal ini juga menyarankan kepada manusia untuk berketetapan hati atas beberapa alasan dan belas kasih kepada yang lain.

Kesederhanaan (*al-iffah*), kualitas jalan tengah yang menentukan manusia untuk mengikuti jalan tengah (moderat) antara dua perbuatan ekstrim, misalnya loba dan antipati, bersikap jujur kepada orang lain dan

²⁶ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ma'arij al-Qudus fi Madarij Ma'rifat an Nafs*, Kairo, 1963, hal. 67-74

²⁷ Al-Quran, 2/269

²⁸ Ash-Shirath al-Mustaqim identik dengan jalan syari'at.

moderat dalam jalan kehidupannya. Dengan kata lain, ia merupakan suatu gambaran tentang jalan emas.

Keadilan (*al-'adl*), yang tidak saja merupakan suatu kebajikan akan tetapi keseluruhan dari kebajikan-kebajikan, yang berdiri atas ekuilibrium (keadaan seimbang) dan ikap moderat dalam tingkah laku pribadi dan urusan-urusan publik. Yang terpenting ia merupakan suatu sikap kewajaran (*inhsaf*) yang mendorong manusia untuk menempuh apa yang digambarkan sebagai jalan keadilan.²⁹

Yang dinamakan jalan keadilan menurut al-Ghazali adalah *ash-Shirath al-Mustaqim* (jalan yang benar), berdasar atas nama manusia mencapai kebahagiaan di dunia ini dan di akhirat kelak.³⁰ Yang dimaksud dengan kebahagiaan, menurut al-Ghazali, bukanlah bukanlah kepuasan fisik tetapi kepuasan spiritual yang hanya dapat dicapai setelah mencapai (*menguasai*) ilmu pengetahuan (*Ilahi dan Insani*) yang memungkinkan manusia mencapai keadaan yang mendekati kesempurnaan di muka bumi, sebagai persiapan untuk mencapai keadaan (*kesempurnaan*) yang terakhir di surga.³¹ Jenis ilmu pengetahuan ini, katanya, bisa dicapai dengan akal budi maupun wahyu. Yang disebut terakhir (*wahyu*) memberikan petunjuk untuk mencapai keadilan Ilahi (di akhirat kelak) dan yang disebut pertama, memimpin perbuatan-perbuatan manusia dalam urusan-urusan pribadi dan publiknya di dunia ini. Akan tetapi kebahagiaan yang sebenarnya, kata al-Ghazali, bukanlah kebahagiaan duniawi (*kebahagiaan di muka bumi disebutkan hanya sebagai kebahagiaan metaforik*), karena kebahagiaan yang sebenarnya dan abadi hanya dapat direalisasikan di surga, di mana manusia akan mendapatkan dirinya di hadapan Allah, terlihat duduk di atas Singgahsana Arrsy-Nya.³²

Keadilan Sosial dan Tatanan Sosial

Bagi para teolog dan filosof muslim, yang akan dikenang 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. Benar bahwa mereka ada kalanya mengacu pada ide-ide skeptik dan atheis (*zindiq*) yang

²⁹Untuk suatu diskusi tentang empat kajian al-Ghazali serta dampak filsafat Yunani kuno pada gagasan-gagasan etikanya, lihat M.A. Syarif, *Ghazzali's Theory of Virtue*, Albany, 1965, bab 2.

³⁰ Abu Hamid Al-Ghazali, *Mizan al-'Amal*, hal. 294

³¹ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ma'arij al-Qudus*, hal. 133

³² Abu Hamid Al-Ghazali, *Mizan al-'Amal*, hal. 304

tampaknya telah mempersoalkan validitas nilai-nilai yang berasal dari wahyu serta meneguhkan suatu standar naturalistik bagi urusan-urusan manusia, akan tetapi statemen mereka yang tidak signifikan belum sampai pada sorotan kecuali referensi-referensi yang adakalanya samar-samar dalam karya-karya musuh mereka, lebih tertarik untuk menyangkal doktrin-doktrin atheistik daripada dalam suatu statemen lengkap tentang pandangan-pandangan yang atheistik. Para penulis skeptik tampaknya telah mendiskusikan, diantara hal-hal lain, pandangan tentang keadilan dan nilai-nilai lain, akan tetapi tulisan-tulisan mereka itu gagal sampai pada kita. Kita telah memahami betapa kaum Mu'tazilah dahulu, meski tidak melalui sarana pandangan yang skeptik, dicela atas dasar bahwa mereka mempergunakan akal budi sebagai suatu metode yang bagi para teolog ortodoks diapandang sebagai suatu ancaman terhadap wahyu. Akibatnya, tulisan-tulisan mereka disensor dan dihancurkan leburkan, kecuali ringkasan-ringkasan dari pandangan-pandangan mereka dalam karya-karya para pengkritik mereka. Nasib orang-orang skeptik yang dengan berani menantang otoritas wahyu, tidak lebih baik dari pada nasib kaum Mu'tazilah, yang pada akhirnya telah menerima validitas wahyu.³³

Dampak kaum rasionalis, untuk tidak menyebut tentang kaum Naturalis, bagaimanapun telah jatuh, karena, walaupun banyak dari karya-karya mereka mungkin telah dihancurkan-leburkan, metode yang mereka prgunakan terus mempengaruhi banyak penulis yang mulai memiliki suatu sikap yang lebih kritis terhadap doktrin-doktrin tertentu yang telah dianggap semstinya oleh para teolog terdahulu. Sebagaimana dari kaum Mu'tazilah, melepaskan dari mereka yang mengusahakan suatu kompromi antara akal budi dan wahyu, mengajukan kebergantungan pada akal budi sebagai suatu metode terakhir dibawah dampak dari naturalisme klasik. Misalnya, Abu Ustman al-Jahiz, yang menerima doktrin kaum Mu'tazilah tentang Voluntarisme (*ikhtiyar*), mencoba menampilkan suatu absurditas atas kebergantungan pada akal budi sebagai satu-satunya metode menuju kebenaran.³⁴ Adalah tidak mustahil jika ia mencoba menunjukkan kebutuhan akan metode-metode lain dan ia tampaknya terpengaruh oleh naturalisme Aristoteles dalam beberapa tulisannya.³⁵ Al-Ghazali seperti

³³Untuk suatu laporan tentang para pemikir skeptik dan atheistik dalam Islam, lihat Abdur Rahman al-Badawi, *Tarikh al-Ilhad fi al-Islam*, Kairo, 1947. untuk makna Mulhid dan Zindiq, lihat al-Mutharrozi, *al-Mughrib*, hal. 235

³⁴Syafiq Jabri, *al-Jahiz: Mu'allim al-'Aql al-Adab*, Kairo, tt.

³⁵Dalam karyanya, *Kitab al-Hayawan*, al-Jahiz sering mengutip karya-karya Aristoteles sebagai sumber-sumbernya. Lihat Thaha al-Hajiri, *Takhrij Nushush Aristuthaliyah*, Majllat Kulliyat al-Adab, 1954, hal. 3-23, 69-90

yang dicatat di awal, juga menunjukkan batasan-batasan akal budi, akan tetapi ia mencari perlindungan dengan menggunakan logika dan mistisme, ia telah jauh dari sandaran menuju metode-metode historis dan induktif. Adalah al-Mas'udi (w.345 H./956 H.) yang berusaha untuk menulis sejarah lebih sebagai pemaparan kehendak Allah dan peristiwa-peristiwa yang telah ditetapkan sebelumnya. Ia mungkin seorang paling awal yang memperlakukan gerakan-gerakan dan peristiwa-peristiwa dari segi yang berbeda serta meletakkan dasar-dasar bagi metode-metode penelitian historis dan induktif.³⁶

Ibnu Khaldun menggambarkan suatu formulasi teori-teori sosial mereka.³⁷ Ia menganggap keadilan sebagai fondasi penting pemerintahan. Menurut kata-katanya, suatu kebijakan tertinggi yang seharusnya menjadi pakaian bagi seorang penguasa.³⁸ Ia memperlakukan keadilan dalam dua level. Pertama, pada level profetik, yang berasal dari adat-istiadat dan kaidah-kaidah yang ditetapkan oleh para raja, yang boleh kita sebut keadilan yang 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 dari pada kezaliman para penguasa Muslim yang melakukan sesuatu yang bertentangan dengan hukum. Betapapun, menurut catatannya, kezaliman para penguasa Muslim tidak mesti merupakan suatu produk dari perubahan pikiran yang tanpa alasan dan kejahatan, akan tetapi seringkali merupakan kegagalan dari konselor-konselor untuk memperingatkan para penguasa yang jahat dan konsekuensi-konsekuensi dari pemerintahan mereka yang zalim. Akan tetapi suatu masyarakat, tambahnya, harus didasarkan atas pertanggung jawabannya karena perbuatan seorang penguasa yang zalim, seperti Ath-Thurthusy yang telah sering mendengar banyak orang berkata, bahwa Nabi Muhammad saw. bersabda: "*Perbuatan-perbuatan penguasamu merupakan suatu refleksi dari perbuatan-perbuatanmu, dan karena kamu, demikianlah para penguasamu berbuat*".³⁹ Setelah suatu penelitian ke dalam sumber-sumber tekstual, Ath-Thusy mendapati bahwa makna kata ini ditunjukkan dalam wahyu (al-Qur'an), di dalamnya Allah berfirman, "Dan demikianlah Kami jadikan

³⁶ Majid Khaduri, *Teologi Keadilan, Op Cit.*, hal. 260

³⁷ Ath-Thurthusy menulis beberapa karya tentang hukum dan masyarakat, mungkin karya yang terpenting adalah Kitab *Siraj al-Muluk*, Kairo, 1902

³⁸ *Ibid.*, hal. 45

³⁹ Perkataan ini merupakan suatu Hadits yang dipertalikan oleh banyak penulis kepada Nabi Muhammad.

sebagian orang-orang yang Zalim itu menjadi teman bagi sebagian yang lain disebabkan apa yang mereka usahakan.⁴⁰

Dari wahyu al-Qur'an ini dan juga pengalaman-pengalamannya, Ath-Thusyi percaya dan yakin bahwa 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 dari pada keadilan.⁴¹ Dalam kata-kata lain, ath-Thusyi 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 kondisi-kondisi manakala para pemikir sadar atas kebutuhan mereka terhadap penyelidikan lebih lanjut tentang watak keadilan sosial. Pengertian keadilan dalam bidang sosial sama dengan pengertian dalam bidang lain yang erat sekali hubungannya dengan ajaran persamaan di satu pihak dan perbedaan di pihak lain antara sesama manusia. Keadilan dalam bidang sosial banyak dikaitkan dengan kekayaan masyarakat, dan kekayaan banyak menyangkut soal hak milik.

II

Kesimpulan

1. Keadilan politik dalam Islam, berasal dari Allah Yang Maha Kuasa, yang Kehendaknya tidak diujikan secara langsung pada pokok persoalan (komonitas orang-orang yang beriman), tetapi melalui seorang Nabi dan para Imam (*penguasa*) yang menggantikannya. Orang-orang beriman diperintah untuk menjalankan syari'at dan menaati khalifatulah yang diangkat: "*Agar memberi keputusan (perkara) diantara manusia dengan adil*", yaitu dengan menjalankan kehendak Allah Yang Maha Kuasa di muka bumi
2. Dalam pandangan Mu'tazilah, seperti yang dikemukakan oleh 'Abdul Jabbar, bila Tuhan tidak berbuat adil berarti Tuhan akan mempunyai sifat berdusta, dan bila tidak menepati janji akan bertentangan dengan maslahat dan kepentingan manusia. Karena itu, menepati janji dan ancaman bagi Tuhan merupakan kewajiban-kewajiban Tuhan pula,

⁴⁰Al-Qur'an, 6/129

⁴¹Ath-Thusi, *Op Cit.*, hal. 100-101

kewajiban yang telah diletakkan-Nya bagi diri-Nya sendiri. Berkaitan dengan pemahamn di atas, maka pengertian keadilan dalam hubungannya dengan tindakan manusia tentulah merupakan sikap menepati hal-hal yang telah dijanjikan-Nya semula, walaupun ia berkuasa dan mampu untuk mengingkarinya. Tetapi Tuhan tidak dapat mengingkari janji-Nya karena ia Mahaadil. Untuk itu menjadi adil Tuhan juga mempunyai kewajiban-kewajiban. Keadilan memang mengandung kewajiban-kewajiban. Keadilan bertentangan dengan sifat sewenang-wenang. Dalam paham Mu'tazilah Tuhan juga-agar menjadi adil-tidak berbuat sewenang-wenang.

3. Kalau golongan Mu'tazilah membahas keadilan dari segi "Tuhan harus bersikap adil terhadap makhluk-Nya" yang disebut manusia, golongan Asy'ariyah meninjau masalah tersebut dari segi "manusia harus bersikap adil terhadap Tuhan", Khaliq-Nya. "Keadilan mereka artikan menempatkan sesuatu pada tempatnya".
4. Golongan Qadariyah berpendapat bahwa semua perbuatan manusia merupakan suatu produk kehendak (kekuasaan) yang dianugerahkan kepada manusia oleh Allah, dan bahwa setiap manusia adalah bebas memilih antara jalan keadilan dan ketidakadilan
5. Keadilan adalah pernyataan dari kehendak Allah dan manusia diperintah melakukan perbuatan mana yang telah dinyatakan adil, sebab Allah maha Tahu apa yang baik bagi manusia sebagai suatu keseluruhan.
6. Semua perbuatan manusia, gerak dan istirahatnya, adalah benar-benar kasb-nya sendiri, namun Allah menciptakan mereka dan mereka disebabkan oleh Kehendak-Nya, Pengetahuan-Nya, Keputusan-Nya dan Dekrit-Nya.
7. Keadilan Ilahi bukanlah suatu ganjaran (*pahala*) di akhirat kelak, akan tetapi adalah pemilikan cahaya, keindahan dan cinta kepada Allah.
8. Keadilan etis terdapat dua tingkat, yaitu: keadilan Ilahi dan manusiawi. Keadilan etis sebagai suatu pernyataan dari kebajikan-kebajikan Ilahi, dan keadilan etis akan diperlakukan sebagai suatu pernyataan dari kebajikan-kebajikan manusia. Keadilan Ilahi eksis dalam sesuatu selain materi, sedangkan keadilan natural (*alamiyah*) tidak memiliki eksistensi lain kecuali dalam materi.
9. Kebajikan-kebajikan tertinggi, terdiri atas: a) kesederhanaan (menahan hasrat/*iffah*); b) kasih sayang (*rahmah*); c) Kebajikan universal (*an-nush li al-kull*); d) usaha untuk mendapatkan keuntungan bagi semua orang (*al-Ijtihad fi al-kull*).
10. Keadilan menurut al-Ghazali adalah *ash-Shirath al-Mustaqim* (jalan yang benar), berdasar atas nama manusia mencapai kebahagiaan di

dunia ini dan di akhirat kelak. Yang dimaksud dengan kebahagiaan, menurut al-Ghazali, bukanlah bukanlah kepuasan fisik tetapi kepuasan spiritual yang hanya dapat dicapai setelah mencapai (*menguasai*) ilmu pengetahuan (*Ilahi dan Insani*) yang memungkinkan manusia mencapai keadaan yang mendekati kesempurnaan di muka bumi, sebagai persiapan untuk mencapai keadaan (*kesempurnaan*) yang terakhir di surga.

11. Ibnu Khaldun menggambarkan suatu formulasi teori-teori sosial bahwa keadilan sebagai fondasi penting pemerintahan dan menurutnya, suatu kebijakan tertinggi yang seharusnya menjadi pakaian bagi seorang penguasa. Ia memperlakukan keadilan dalam dua level. Pertama, pada level profetik, yang berasal dari adat-istiadat dan kaidah-kaidah yang ditetapkan oleh para raja, yang boleh kita sebut keadilan yang 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 dari pada kezaliman para penguasa Muslim yang melakukan sesuatu yang bertentangan dengan hukum
12. Pengertian keadilan dalam bidang sosial sama dengan pengertian dalam bidang bidang lain yang erat sekali hubungannya dengan ajaran persamaan di satu pihak dan perbedaan di pihak lain antara sesama manusia. Keadilan dalam bidang sosial banyak dikaitkan dengan kekayaan masyarakat, dan kekayaan banyak menyangkut soal hak milik.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Al-Qur'anul Karim

Abdul Jabar, Qadhi Abu Hasan, *Syarkh Usul al-Khamsah*, Kairo, 1965

Abd al-Baqiy, Muhammad Fuad, *al-Mu'jam a-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981)

Al-Ghazali, Abu Hamid, *Ma'arij al-Qudus fi Madarij Ma'rifat an Nafs*, Kairo, 1963

-----, Al-Ghazali, Abu Hamid, *Ma'arij al-Qudus*

-----, Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Iqtishad fi al-'Itiqad*, Kairo, tt.

-----, Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Muashtashfa min'ilm al-Ushul*, Kairo, 1937

Aqwa Fikrina, Volume 1 No.1 Januari-Juni 2004

- , Al-Ghazali, Abu Hamid, *Misykatul Anwar*, Kairo, 1964
- , Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Kairo, Bulaq, 1872
- , Al-Ghazali, *Al-Munqidz Minadh Dhalal*, terj. Ahmad Najieh, Risalah Gusti, 1998.
- As-Subki, Tajuddin, *Thabaqat asy-Syafi'iyah al-Kubra*. Kairo, 1905
- Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*. (New York: Macmillan Publishing Company, 1986)
- , Al-Faruqi, *Tauhid, Essays on Life and Thought*, Kuala Lumpur, A.B.I.M., 1982
- Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, Istanbul, 1929
- , Asy'ari, *Kitab al-Luma'*, Beirut, 1953
- , Asy'ari, *Kitab Al-Ibanah 'an Ad-Dinayah*, Kairo, 1932
- , Asy'ari, *Kitab al-Luma'*, Beirut, 1953
- Al-Bagdadi, Abu Mansur, *al-Farq baina al-Firaq*, ed. Khautsari, Kairo: 1948
- Al-Ya'qubi, *Tarikh*, Houtsma, Leiden, 1883
- Al-Murtadla, Ahmad bin Yahya, *Thabaqat al-Mu'tazila*, Beirut, 1961
- Al-Jauzi, Abu Al-Faraj Abdurrahman bin, *Manaqib al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*, Kairo, 1947
- Ath-Thahawi, Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad, *Bayan As-Sunnah wa al-Jama'ah*, Ath-Tabbakh, Aleppo, 1344 H
- Al-Maturidi, Abu Mansur, *Kitab Syarh al-Fiqh al-Akbar*, Hyderabad, 1946
- Al-Bazdawi, Abu Yusr, *Kitab Ushul ad-Din*, Kairo, 1963
- Al-Baqillani, Qadhi Abu bakar Al-Baqillani, *At-Tamhid*, Beirut, 1946
- Ar-Razi, *Kitab Al-Sirah Al-Falasifah*, Kairo, 1939
- , Ar-Razi, Abu Muhammad bin Zakariya, *Rasail Falsafah*, Beirut, 1973
- A-Hajiri, Thaha, *Takhrij Nushush Aristuthaliyah*, Majllat Kulliyat al-Adab, 1954
- Al-Badawi, Abdur Rahman, *Tarikh al-Ilhad fi al-Islam*, Kairo, 1947
- Godwin, William, *War and Peace in the law of Islam*, New York, 1979
- , Godwin, William, *Political Justice*, ed. HS. Salt, London: 1980

- Haniy, Al-Raqib al-Isfa, *Mu'jam Mufradat Alfaz al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Kitab al-Araby, tt)
- Khaduri, Majid Khaduri, *Teologi Keadilan*, Surabaya: Risalah Gusti, 1999
- Khan, M.S., *An Unpublished Treatise of Miskawayh on Justice or Risala fi Mahiyyat al-'Adl li Miskawyh*, Leiden, 1964
- Miskawyh, Ahmad bin Muhammad, *Kitab Tahdzib al-Akhlaq wa Tathhir al-'Araq*, Kairo, Dar al-Fikri, 1905
- Nashr, Sayed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, (London: George dan Unwin Ltd, 1972)
- Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, Terj. Abdurrahman, *Islam Dalam Cita dan Fakta*, (Jakarta: Leppernas, 1981)
- Rasyid Ridla, Muhammad, *Al-Wahy al-Muhammadiyah*, (Kairo: Maktabah al-Qahirah, 1960)
- Rahman, Fazlur, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979)
- Runes, Dagobert D. dkk., *Ditionary of Philosophy*, (New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1977)
- Syarif, MA, *Philosophical Teaching of The Qur'an* dalam MM. Syarif, (ed) *A History of Muslim Philosophy*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, vol 1, 1963)
- , Syarif, M.A., *Ghazzali's Theory of Virtue*, Albany, 1965
- Qadir C.A., *Philosphy and Science in Islamic Wordl*, terj. Hasan Basri, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam*, Kata Pengantar Nusholis Madjid, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989)
- Watt, W.M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962
- , Watt, W.M., *Free Will and Predestination in Warly Islam*, London, 1953
- , Watt, W.M., *The Origin of the Islamic Doctrine of Acquistion*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1943

