

MEMBEDAH ANATOMI *FIQH SIYĀSAH* DALAM PUTUSAN MAHKAMAH KONSTITUSI TENTANG *PRESIDENTIAL THRESHOLD*

Muhamad Sofi Mubarak

Dosen Uşūl al-fiqh IAIN Syekh Nurjati Cirebon

e-mail: sofi.mubarak234@gmail.com

Abstract: The Constitutional Court sets presidential threshold as an open legal policy or open law policy for legislators. In other words, presidential threshold as stipulated in Act Number 7 of 2017 on General Elections, especially in the article 222, does not contradict to the Constitution of the Republic of Indonesia 1945 and its accordance with efforts to maintain government stability. Although this decision left two constitutional judges dissenting opinion since it was issued, the decision is relevant to the *fiqh siyāсах* construct concerning the need to maintain government stability through determining sufficient conditions in the selection process for the head of state. Borrowing Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis (CDA) approach, the decision is in accordance to the *fiqh siyāсах* dictum for two reasons. First, there is a religious dogma which states that a head of state must come from the strongest clan through prophet tradition (*al-hadis*) states, *al-aimmatu min-quraysyin*. Second, in the *fiqh siyāсах* tradition, any policy can be formulated as long as the benefit of the people can be achieved. The stipulation of strict prerequisites is not intended to obstruct the right of a *mukallaf* to be elected as head of state, but aims to achieve other interests that are greater and benefit society, in the form of advocating for the rights of the state, ensuring a

sense of security, and the realization of religious values in social life.

Keywords: *Constitutional Court, Fiqh Siyāsah, Open Legal Policy, Presidential Threshold*

Pendahuluan

Dari sekian tema studi hukum Islam meliputi perdata, ekonomi, praktik keagamaan dan panduan Islam dalam penyelenggaraan pemerintahan,¹ hukum privat dan perdata masih menjadi topik paling diminati.² Sementara *fiqh siyāsah* yang membahas tema-tema pemerintahan relatif sulit ditemukan. Temuan Saʿid ʿAsymāwī tentang teori politik Islam yang disusun di masa kekuasaan Bani ʿAbbasiyah turut memengaruhi perkembangan *fiqh siyāsah* sebagai sub-tema hukum Islam yang nyaris tak tersentuh karena hegemoni penguasa terhadap ahli hukum saat itu.³

Sesungguhnya, upaya menyusun, merumuskan kerangka konseptual, kaidah, serta norma *fiqh siyāsah* telah lama dilakukan. Sebut saja misalnya, karya-karya yang ditulis Abu al-Ḥasan al-Māwardī (w. 1058),⁴ al-Juwaynī (w. 1085)⁵ dan al-Ghazālī (w. 1111),⁶ banyak dirujuk

¹ Arskal Salim dan Azyumardi Azra, “Introduction: The State and Sharia in the Perspective of Indonesian Legal Politics”, dalam Arskal Salim dan Azyumardi Azra, (ed.), *Sharia and Politics in Modern Indonesia* (Singapura: Institute of Southeast Asia Studies, 2003), 11. Lihat juga: Samsudin Aziz, “Kanunisasi Fikih Jinayat Kontemporer: Studi Materi Muatan Qanun Jinayat Aceh dan Brunei Darussalam”, *Al-Ahkam: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 24, No. 2 (2014), 174.

² Sami Zubaida, *Law and Power in The Islamic World* (New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2005).

³ Saʿid Asymawī mengajukan keberatan terhadap *fiqh siyāsah* sebagai sebuah sub-disiplin ilmu fiqh berdasarkan empat hal. *Pertama*, *siyāsah* atau khilafah dikenal sebagai sistem kekuasaan dan bukan sebagai disiplin ilmu. Untuk dikatakan sebagai sebuah disiplin ilmu, *fiqh siyāsah* tidak memiliki batasan yang jelas, terukur, kaidah-kaidah pokok hingga cabang disiplin sebagaimana dimiliki disiplin ilmu lainnya. *Kedua*, adanya tekanan para penguasa terhadap para ulama fiqh, sehingga *fiqh siyāsah* tidak begitu berkembang. Karya al-Māwardī sendiri, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, baru dipublikasikan setelah ia wafat berdasarkan wasiat yang ia buat sendiri. *Ketiga*, *Fiqh siyāsah* tak lebih merupakan produk peperangan. *Keempat*, tak ada dialektika keilmuan dalam *fiqh siyāsah*. Perdebatan akademik tentang teori-teori politik Islam tak ditemukan di masa penyusunannya serta penyusunan teori *fiqh siyāsah* dibentuk untuk melegitimasi penguasa saat itu. Saʿid ʿAsymāwī, *al-Khilāfah al-Islāmiyyah*, vol. II (Kairo: Sina lil-Nasyr, cet. Ke-2, 1992), 233-234.

⁴ Kitab yang ditulis Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, merupakan karya paling populer di bidang politik Islam. Karya ini ditulis ke dalam 20 pembahasan dan dua topik utama, yaitu teori politik dan pemerintahan sebagai sebuah negara dalam Islam serta

sebagai kitab induk politik Islam yang ditulis dengan tradisi Sunni. Dalam memandang hubungan agama dan negara, kalangan Sunni terinspirasi dari pandangan Al-Ghazālī yang menyatakan kekuasaan dan agama sebagai saudara kembar.⁷ Lain halnya dogma dan ritus keagamaan yang bersumber dari wahyu *an sich*, Ibn ‘Aqīl al-Ḥanbalī (w. 1119) menekankan basis *siyāsah* pada setiap usaha menghadirkan nilai kemaslahatan dan menolak segala bentuk bahaya bagi manusia.⁸ Ketidakpastian (*uncertain*) dalam menentukan ruang lingkup *fiqh siyāsah* inilah yang mengakibatkan penyusunan teori-teori hingga praktik *siyāsah* sering kali terjebak ke dalam konflik kepentingan, bahkan sejak awal munculnya kekuasaan Islam pasca wafatnya Nabi Muhammad Saw.

Teori politik Islam lebih banyak membahas teori-teori kekuasaan dan prasyarat kepemimpinan. Dari tujuh diktum yang diajukan Abu al-Ḥasan al-Māwardī (w. 1058),⁹ satu di antaranya merupakan prasyarat

kaidah-kaidah umum dalam mengatur tata kelola pemerintahan. Penulisan al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah didasarkan pada pemenuhan kehendak penguasa saat itu yang meminta al-Māwardī untuk memetakan konstruk *fiqh* yang dapat digunakan dalam menyusun kerangka kinerja pemerintah. Karena itulah, al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah ditulis dengan dua corak mazhab sekaligus, yaitu Hanafiyah dan Syafi’iyah. Selengkapnya, lihat: Muhammad Hazim Ahmad, “Book Review: Ali bin Muhammad Al-Māwardī, 2006, *Al-Aḥkām As-Sulṭāniyyah*, Tahkik: Ahmad Jad, 1 Jilid, 336 halaman,” *‘Ulum Islamiyyah: The Malaysian Journal of Islamic Sciences* 23 (April, 2018), 115-127.

⁵ Karya monumental al-Juwayni di bidang *fiqh siyāsah* ialah *Ghiyath al-Umam*.

⁶ Nama lengkapnya ialah Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazālī, salah satu ahli hukum Islam populer bermazhab Syafi’iyah. Ia banyak menulis di berbagai disiplin keilmuan Islam, mulai dari yurisprudensi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*), filsafat hingga mistisisme Islam. Karya monumental yang sering dirujuk dalam studi politik Islam ialah *al-Tibr al-Masbuk fi-Nashihat al-Muluk*.

⁷ Dalam karya monumentalnya, Al-Imam al-Ghazālī menyatakan kekuasaan atau politik dan agama sebagai saudara kembar tak terpisahkan. Posisi agama sendiri, menurut al-Ghazālī, merupakan dasar atau pokok (*al-ashl*), sementara kekuasaan merupakan cabang (*al-far’*) yang terpisah dari agama. Idealnya, menurut Al-Ghazālī, posisi ahli hukum Islam harus menjadi penasihat kerajaan agar penyelenggaraan pemerintahan yang dijalankan penguasa tetap berada dalam koridor syariah dalam merealisasikan nilai-nilai agama dan kepentingan umum. Relasi agama dan politik diungkap al-Ghazālī dengan hubungan antara jamaah haji dan pengawalan para jamaah haji agar sampai di tempat tujuannya ke Tanah Suci. Al-Imam al-Ghazālī, *Ihya ‘Ulum ad-Din* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2006), 25-26.

⁸ Ibn Ḥazm, *al-Turuq al-Ḥukmiyyah fil-Siyāsah al-Syar’iyyah*, tahqiq ‘Isham Faris al-Harastani dan Hisan Abd al-Manan, (Beirut: Dār al-Jil, 1998), 17.

⁹ Tujuh diktum yang disebutkan al-Māwardī merupakan tujuh kriteria yang harus dimiliki kepala negara, yaitu adil, kapabilitas berijtihad, sehat panca indera, memiliki anggota badan yang sempurna dan tidak cacat, memiliki akal sempurna sehingga dapat mengelola rakyat dan mengatur kemaslahatan, memiliki keberanian sehingga mampu

Quraisy yang mulai dikenal terutama pasca ditemukan hadis yang berbunyi,

الأئمة من قريش¹⁰

Prasyarat Quraisy inilah yang menjadi basis teori *‘aṣabiyyah* Ibn Khaldūn. Ia mengungkap negara membutuhkan *‘aṣabiyyah* untuk menjamin stabilitas pemerintahannya. Meski demikian, pernyataan *‘aṣabiyyah* tak sepenuhnya diamini sarjanawan Muslim lainnya. Mamduh al-‘Araby, misalnya, menyatakan *‘aṣabiyyah* bertentangan dengan praktik nabi saat mendirikan Negara Madinah dan menempatkan berbagai komunitas dan agama pada level yang sama.¹¹ Narasi *‘aṣabiyyah* di satu sisi memperkuat anggapan bahwa ajaran Islam sangat dipengaruhi kultur Arab, di samping narasi misoginis yang terdapat dalam sejumlah teks korpus syariah, relasi orang merdeka dan hamba sahaya, serta distingsi Muslim nonmuslim dalam konteks berbangsa dan bernegara. Namun secara keseluruhan ahli hukum Islam setuju bahwa tujuan dirumuskannya *fiqh siyāsah* adalah mencapai kemaslahatan umat manusia.

Meski tak secara langsung mengadopsi doktrin *fiqh siyāsah*, putusan Mahkamah Konstitusi¹² layak dikategorikan dalam studi hukum Islam normatif,¹³ terutama jika dikaitkan dengan adagium yang menyatakan sejumlah prasyarat calon kepala negara yang perlu dihadirkan dalam diktum *fiqh siyāsah*, termasuk prasyarat Quraisy, bertujuan untuk mewujudkan pemerintahan yang stabil. Dalam kapasitas sebagai lembaga *negative legislator*,¹⁴ hadirnya putusan MK tentang ambang batas

melindungi negara dan melawan musuh, serta berasal dari keturunan Quraisy. Abu al-Hasan al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Kuwait: Maktabat Dār Ibn Qutaybah, 1989), 5.

¹⁰ Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal, *Musnad Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal, Juz II* (Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 1398), 421.

There are no sources in the current document.

¹¹ Muhammad Mamduh al-‘Araby, *Dawlat al-Rasul fil-Madinah* (T.t.: al-Hay’ah al-Mishriyah al-‘Ammah lil-Kitab, 1988), 166.

¹² Selanjutnya disebut MK.

¹³ M. Atho Mudzhar menyatakan, keliru jika pemahaman tentang studi hukum Islam direduksi hanya pada proses *istinbath* hukum, sehingga ujung dari semua studi Islam bermuara pada upaya menentukan status hukum dalam perspektif hukum Islam. Lebih jauh, Atho Mudzhar menawarkan tiga pandangan seputar wilayah studi hukum Islam kontemporer, yaitu studi filsafat hukum Islam, studi hukum Islam normatif dan studi hukum Islam empiris yang termasuk di dalamnya mencakup studi sosiologi hukum guna menjelaskan pola dan perilaku masyarakat sebagai respons terhadap hukum Islam atau dampak pelaksanaannya. Selengkapnya, lihat: M. Atho Mudzhar, “Tantangan Studi Hukum Islam di Indonesia Dewasa Ini,” *Indo-Islamika* 2, No. 1 (2012/1433), 91-103.

¹⁴ Istilah “negative legislator” diterjemahkan sebagai tindakan MK dalam membatalkan norma melalui *judicial review* bila bertentangan dengan UUD 1945. Mohammad Fandi

pencalonan presiden dan wakil presiden (selanjutnya disebut *presidential threshold*) menarik dianalisis mengingat putusan tersebut menuai kontroversi karena menetapkan *presidential threshold* merupakan *open legal policy* pembuat undang-undang dalam mewujudkan pemerintahan yang stabil. Selain itu, MK mendalilkan bahwa ada tidaknya kebijakan *presidential threshold* tidak bertentangan dengan UUD 1945.

Berdasarkan latar belakang demikian, penulis dapat mengidentifikasi beberapa kata kunci yang ditemukan, yaitu: (1) Legitimasi putusan MK dalam hukum Islam, (2) *Open legal policy* pembentuk undang-undang; (3) Perlunya menetapkan *presidential threshold* dalam membangun stabilitas pemerintahan; (4) Relevansi putusan tersebut dengan norma yang terkandung dalam hadis Qura'isy guna menghindari konflik dan peperangan antar suku serta terjaminnya pemerintahan yang stabil; (5) Pengajuan syarat calon presiden yang ketat.

Tulisan sederhana ini memfokuskan pada dua masalah utama. *Pertama*, bagaimana posisi MK dalam konstruk *fiqh siyāsah*. *Kedua*, menguji putusan MK tentang norma yang lahir dari putusan tersebut, berupa *presidential threshold* sebagai kebijakan hukum terbuka (*open legal policy*) menurut *fiqh siyāsah*. Objek materi tulisan ini adalah Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 48/PUU-IX/2011 dan putusan Nomor 53/PUU-XV/2017. Metode yang digunakan berupa analisis konten (*content analysis*) dengan pendekatan analisis wacana kritis (*Critical Discourse Analysis*) yang dikembangkan Norman Fairclough.¹⁵ Pendekatan tersebut dipilih untuk menguji konsistensi pertimbangan MK melalui dua putusan *presidential threshold* terhadap transformasi kewenangan MK menuju positif legislator

Denisatria, S.H., "Mahkamah Konstitusi sebagai Negative Legislator dan Positive Legislator," sumber:

<https://www.hukumonline.com/klinik/detail/ulasan/lt5c062fbc83162/mahkamah-konstitusi-sebagai-inegative-legislator-i-dan-ipositive-legislator-i>. Diakses: 09/11/2020, Pkl. 22.12 WIB.

¹⁵ Kekuatan metode analisis wacana kritis yang dikembangkan Fairclough, menurut Jorgensen dan Phillips sebagaimana dikutip Elya Munfarida, terletak pada upayanya dalam menyatukan tiga tradisi sekaligus, yaitu analisis tekstual di bidang linguistik, analisis makro-sosiologis dari praktik sosial, dan tradisi interpretatif mikro-sosiologis dalam disiplin ilmu sosiologi. Dengan menyatukan ketiga tradisi tersebut, Fairclough mengkritik analisis *an sich* terhadap teks seperti yang dilakukan pakar linguistik karena gagal mengungkap konstruk sosio-kultural yang melatarbelakangi lahirnya suatu teks. Selanjutnya, Fairclough juga sekaligus melontarkan kritik tajam terhadap para pengikut post-strukturalis yang lebih menekankan aspek sosio-kultural suatu teks dengan tidak menyediakan metodologi yang cukup memadai bagi analisis teks yang pada dasarnya merupakan representasi dan artikulasi dari pemikiran, kepentingan, dan ideologi yang diinternalisasi ke dalam teks. Elya Munfarida, "Analisis Wacana Kritis dalam Perspektif Norman Fairclough," *Komunika* 8, No. 1 (Januari – Juni, 2014), 8.

dalam menjamin konstiusionalitas norma suatu undang-undang serta upaya melindungi hukum dan rasa keadilan masyarakat. Selain itu, pendekatan *fiqh siyāsah* juga digunakan untuk menganalisis sejauh mana MK konsisten mewujudkan kemaslahatan publik sebagaimana diatur UUD 1945 dalam menyusun putusan.

Menakar Posisi Mahkamah Konstitusi dan *Presidential Threshold* dalam Perspektif Hukum Islam

Pertanyaan sering diajukan intelektualis Muslim terkait apakah hukum fikih menjadi satu-satunya produk hukum Islam atau tidak. Shihāb al-Dīn al-Qarāfī¹⁶ (626-684 H/1258 M) mengajukan pendapatnya bahwa wilayah hukum terbagi menjadi tiga domain, yaitu wilayah pemerintahan umum atau politik (*wilāyat al-imāmah*), peradilan (*qaḍā*) serta wilayah fatwa keagamaan (*iftā*).¹⁷ Pandangan demikian tak jauh berbeda dengan argumentasi ‘Abd al-Wahhāb Khalāf (1888-1956) tentang tiga domain hukum Islam.¹⁸

Berangkat dari pernyataan al-Qarāfī dan ‘Abd al-Wahhāb Khalāf tersebut, MK dapat dikategorikan sebagai lembaga peradilan yang menangani kasus-kasus persengketaan yang dianggap merugikan hak-hak warga negara atau institusi tertentu pasca dirumuskannya suatu undang-undang.¹⁹ Kehadiran lembaga peradilan seperti MK secara khusus

¹⁶ Nama lengkapnya adalah Shihāb al-Dīn Abu al-‘Abbās Aḥmad ibn Idnīs ibn ‘Abdurrahmān al-Qarāfī, seorang ulama penganut Mazhab Malikiyah kelahiran Mesir. Beliau merupakan salah satu ulama yang sangat produktif melahirkan karya-karya di bidang *uṣūl al-fiqh*, hukum Islam dan bidang lain. Di antara karya monumentalnya ialah *al-Furuq* setebal empat jilid, *al-Iḥkām*, serta karya jenius lainnya. Khairuddīn ibn Maḥmūd al-Zirkilī, al-A’lām, cet. Ke-15, vol. 1 (T: Dār al-‘Ilm lil Malāyīn, 2002), 94-95.

¹⁷ Al-Qarāfī menilai, masing-masing wilayah tersebut memiliki karakteristik penggalian hukum yang berbeda antara satu dan lainnya. Seperti kewenangan kepala negara yang berhak mengatur urusan ketatanegaraan, serta keharusan seorang hakim memiliki daya analisis tajam dalam mempertimbangkan aspek masalah-mafsadat serta meleraikan dua pihak yang saling bertikai. Al-Qarāfī, *al-Iḥkām fī Tamyiz al-Fatāwā ‘an al-Aḥkām*, cet. Ke-2 (Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, 1995), 46-53.

¹⁸ ‘Abd al-Wahhāb Khalāf, *al-Sulṭat al-Thalath fī al-Islam*, cet. Ke-2 (Kuwait: Dār al-Qalam, 1985).

¹⁹ Salah satu kewenangan yang dimiliki Mahkamah Konstitusi ialah menguji undang-undang terhadap Undang-undang Dasar Republik Indonesia (UUD RI) Tahun 1945 Pasal 24C ayat 1 UUD 1945 yang ditegaskan kembali dalam Pasal 10 ayat 1 huruf a sampai dengan d UU 24/2003 tentang Kewenangan Mahkamah Konstitusi. Kewenangan ini, juga mengandung arti bahwa wewenang untuk menyelesaikan persoalan perundang-undangan yang dianggap berpotensi merugikan warga negara. Syafran Sofyan, “Putusan Mahkamah Konstitusi Tentang Status Anak Luar Kawin”, www.jimlyschool.com (diakses 21/02/2014).

diapresiasi Wahbah al-Zuhayli sebagai terobosan agama untuk melakukan pengawasan terhadap kinerja para pejabat struktural pemerintahan serta menjaga stabilitas hukum yang berasas keadilan. Dalam *fiqh siyāsah*, lembaga peradilan inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *wilāyat al-maẓālīm*.²⁰

Persoalannya, ketiga intelektualis muslim tersebut masih ‘terperangkap’ dalam kerangka *fiqh-oriented*, di mana hukum harus digali secara langsung dari teks-teks syariah serta pentingnya menguasai syarat ijtihad.²¹ Seorang hakim di wilayah peradilan (*qaḍā*), misalnya, tetap dituntut memahami berbagai disiplin keilmuan Islam agar hukum yang dihasilkan tetap berada dalam koridor syariah. Teori tersebut jelas tak sesuai dengan fakta penerapan sistem peradilan di beberapa negara, termasuk Indonesia, lantaran peradilan konvensional mengacu pada undang-undang.²² Sistem perundang-undangan konvensional tidak mengenal ketentuan yang menyatakan seorang hakim konvensional dituntut menguasai piranti ijtihad hukum Islam.²³

²⁰ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, cet. Ke-12, vol. 8 (Damaskus: Dār al-Fikr, tth), 366. Lihat juga: *Fikih Progresif...*, vol. 2, 1316.

²¹ Teks-teks syariah yang dimaksud ialah Al-Qur’an dan hadis. Al-Ghazālī mengisyaratkan Al-Qur’an dan hadis sebatas entitas yang berpotensi melahirkan hukum-hukum (*muṭmīr al-ḥukm*). Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, vol. 1 (Beirut: Muassasat al-Risālah, 1997), 148. Namun tak ada kata sepakat di kalangan ulama, apakah Al-Qur’an dan hadis dapat dijadikan dasar atau argumentasi hukum secara langsung atau tidak. Ahli fikih berpendapat, ijtihad tak mungkin diterapkan secara langsung pada teks. Oleh karena itulah seorang mujtahid perlu menguasai perangkat-perangkat metodologi lainnya guna membantu proses pengambilan hukum dan menangkap pesan-pesan syariah. Perangkat ijtihad itulah yang disebut dengan *uṣūl al-fiqh*, atau yurisprudensi hukum Islam. Mohammad Hashim Kamali, “Issues in the Legal Theory of Uṣul and Prospects for Reform”, *Journal of Islamic Studies*, Vol. 40, No. 1 (2001), 5.

²² Dalam praktiknya, Indonesia menganut dua sistem hukum sekaligus, yaitu hukum Eropa Kontinental (*civil law*) dan Anglo Saxon (*common law*). Dalam menyusun peraturan perundang-undangan, Indonesia menempatkan konstitusi dalam urutan tertinggi dari hierarki peraturan perundang-undangan, namun di satu sisi praktik hukum acara di pengadilan menempatkan yurisprudensi sebagai acuan hakim dalam memutus perkara di pengadilan. Lihat: Fajar Nurhardianto, Sistem Hukum dan Posisi Hukum Indonesia,” *Jurnal TAPIs* 11, No. 1 (2015), 34.

²³ Muhamad Khalid Mas’ud menilai, di kalangan muslim sendiri terjadi perdebatan cukup sengit terkait apakah seorang hakim dituntut menguasai piranti ijtihad atau tidak. Dalam Konferensi internasional di Leiden yang diselenggarakan *International Institute for The Study of Islam in the Modern World (ISIM)* bekerjasama dengan Universitas Amsterdam dan Cornell University 26-28 Oktober 2001 tentang penerapan hukum Islam dalam peradilan, Khalid Mas’ud menyimpulkan bahwa seorang hakim tidak dituntut menguasai piranti ijtihad sebagaimana disyaratkan di dalam disiplin ilmu fikih. Hal tersebut disebabkan hakim di masa sekarang memiliki beban yang sangat besar untuk

Peliknya persoalan hakim yang harus menguasai perangkat ijtihad tidak pernah menjadi konsensus di kalangan ahli hukum Islam sendiri. Meski belum ada keterangan lebih jauh dalam literatur sejarah Islam terkait putusan-putusan hakim yang berseberangan dengan pendapat *fukahā*,²⁴ secara teoretis Al-Qarāfī berpendapat, seorang hakim atau *qādī* dituntut memiliki analisis tajam dalam mempertimbangkan aspek masalahat-mafsadat dibandingkan dalil-dalil syariah.²⁵ Pendapat ini dipertegas oleh pandangan ‘Ali Jum’ah yang menyebutkan seorang hakim yang memiliki pemahaman yang baik terhadap realita dapat mengubah produk-produk fiqh maupun fatwa keagamaan. Sehingga, hakim dapat melakukan terobosan hukum baru dan tidak hanya merujuk pada teks semata seperti yang dilakukan mujtahid fiqh.²⁶

Perumusan hukum baru sebagai kelanjutan upaya meneguhkan prinsip keadilan dan hukum juga terlihat pada upaya MK pasca dikeluarkannya Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 48/PUU-IX/2011. Putusan tersebut menggeser kewenangan MK dari semula hanya berwenang membatalkan norma undang-undang bila bertentangan dengan UUD 1945 menuju positif legislator untuk menjamin konstiusionalitas suatu norma undang-undang, mengisi kekosongan hukum serta melaksanakan kewajiban hakim dalam menggali, mengikuti dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup di tengah masyarakat. Ketentuan tersebut dimuat dalam Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2011 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 24 Tahun

menegosiasikan trilogi dikhotomi [syariah, penguasa dan publik] yang sering kali berbenturan satu sama lain. Selain itu, konstitusi di berbagai negara tidak mengadopsi syariah pasca terbentuknya *nation-state* (negara bangsa) yang berdampak pada diterapkannya undang-undang sekular, termasuk beberapa negara mayoritas muslim. Oleh karenanya, keringanan diberikan kepada seorang hakim guna menjembatani terdistorsinya syariah dari kepentingan penguasa serta kepentingan publik yang menuntut pelaksanaan Hak Asasi Manusia (HAM) internasional di berbagai bidang. Muhammad Khalid Mas’ud, “Application of Islamic Law in Courts”, *ISIM*, Vol. 9, No. 2 (2006), 5.

²⁴ Khalid Mas’ud mengungkapkan, selama periode abad ke-9 hingga 16, hampir dipastikan tidak ada catatan mengenai dokumentasi kehakiman selain dokumen Haram al-Sharif dan rekaman putusan-putusan pengadilan dari sumber tertulis. Keabsahan hukum yang dikeluarkan oleh seorang hakim hanya terbatas pada kasus-kasus spesifik dan tidak bisa menjadi rujukan perundang-undangan oleh para ahli fikih. Dari sinilah kemudian putusan hukum seorang hakim jarang sekali ditulis oleh para ahli fikih dan sering kali mendapat kritikan tajam, sementara di satu sisi ahli fikih hanya terfokus pada upaya membangun teori-teori peundang-undangan (*uṣūl al-fiqh*) tanpa mempertimbangkan fakta-fakta kasus partikular. Muhammad Khalid Mas’ud, “Application...”: 5.

²⁵ Al-Qarāfī, *al-Iḥkām*..., 53.

²⁶ ‘Ali Jum’ah, *‘Ilm Uṣūl al-fiqh wa ‘Alāqatubū bil-Falsafah al-Islāmiyyah* (Kairo: al-Ma’had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, 1996), 34.

2003 tentang Mahkamah Konstitusi, terutama Pasal 57 ayat (2a) yang mempertegas batasan mengenai putusan yang dapat diambil oleh MK. Selanjutnya, Pasal 57 ayat (1) dan (2) membatasi kewenangan MK hanya dalam konteks membatalkan undang-undang dan tidak membuat norma baru lantaran kewenangannya dimiliki DPR bersama Presiden/Pemerintah.²⁷

Dalam kekuasaan kehakiman, MK dibentuk guna melindungi Hak Asasi Manusia (HAM), hak konstitusional warga negara sekaligus pelindung demokrasi.²⁸ Cristof Heyns menekankan, kehadiran MK bertujuan untuk mengurai konflik konstitusionalisasi hak-hak fundamental masyarakat (meliputi Hak Asasi Manusia, sosial, ekonomi dan kebudayaan) dan undang-undang yang terlanjur berlaku.²⁹ Putusan MK diproyeksikan guna merealisasikan asas keadilan dan kepastian hukum dengan berpijak pada nilai-nilai kemanusiaan, kemakmuran dan kesejahteraan (*welfare state*).³⁰

Barangkali, hal-hal tersebut yang menjadikan MK memutuskan menolak gugatan *judicial review* terhadap UU Pemilu, terutama Pasal yang menjelaskan tentang ketentuan *presidential threshold*. Melalui dua putusannya, yaitu putusan Nomor 53/PUU-XV/2017, MK menyebutkan rumusan Pasal 222 UU Pemilu yang di-*judicialreview*-kan bertujuan untuk menghindari “presidensial rasa parlementer” dalam posisi presiden yang tidak didukung mayoritas suara di DPR namun ia harus memenuhi janjinya untuk merealisasikan seluruh janjinya saat

²⁷ Selengkapnya, lihat: Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2011 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2003 tentang Mahkamah Konstitusi.

²⁸ Terdapat lima (5) fungsi Mahkamah Konstitusi pengawal konstitusi (*the Guardian of the constitution*), penafsir final konstitusi (*the final interpreter of the constitution*), pelindung hak asasi manusia (*the protector of human rights*), pelindung hak konstitusional warga negara (*the protector of the citizen's constitutional rights*), dan pelindung demokrasi (*the protector of democracy*), yang dalam kekuasaan kehakiman diimplementasikan dalam empat wewenang dan satu (1) kewajiban. Sesuai ketentuan dalam Pasal 24C UUD 1945, terutama ayat (1) dan (2) meliputi empat wewenang dan satu kewajiban. Wewenang tersebut antara lain menguji undang-undang terhadap Undang-undang Dasar, memutus sengketa kewenangan lembaga negara yang kewenangannya diberikan oleh Undang-undang Dasar, memutus pembubaran partai politik, dan memutus perselisihan tentang hasil pemilihan umum. Sementara kewajiban Mahkamah Konstitusi adalah memberikan putusan atas pendapat DPR mengenai dugaan pelanggaran hukum yang dilakukan oleh Presiden dan/atau Wakil Presiden menurut Undang-Undang Dasar.

²⁹ Christof Heyns, “Introduction to Socio-Economic Rights in The South African Constitution [Part 1]”, 2, t.th, dalam Maruarar Siahaan, “Peran Mahkamah Konstitusi dalam Penegakan Hukum Konstitusi”, *Jurnal Hukum*, Vol. 16, No. 3 (2009), 362.

³⁰ Khairul Fahmi, “Nilai-nilai Filosofi Putusan Mahkamah Konstitusi yang Final dan Mengikat”, *Jurnal Konstitusi*, Vol. 7, No. 3 (2010), 114-116.

berkampanye, serta di sisi lain merupakan upaya penyederhanaan partai politik sesuai amanat UUD 1945.³¹

Dalam pertimbangan putusannya, MK mendalilkan hal-hal sebagai berikut.³² *Pertama*, sistem presidensial merupakan skenario *constitutional engineering* untuk menyederhanakan partai politik dan menciptakan pemerintahan yang *balance* (seimbang). Dengan tujuan demikian, sangat logis jika presiden dan wakil presiden harus didukung oleh suara mayoritas partai yang mendapat kursi di parlemen.

Kedua, sistem multipartai yang dipraktikkan di Indonesia telah melahirkan corak pemerintahan presidensial rasa parlementer yang menyulitkan presiden merealisasikan kebijakan-kebijakan yang ia susun sepanjang masa kampanye jika tidak didukung partai politik di parlemen. Keadaan demikian hanya bisa direduksi dan diminalisasi jika dibuat suatu mekanisme yang memungkinkan presiden mendapat dukungan suara partai-partai yang memiliki kursi di DPR.

Ketiga, terjadinya konflik kepentingan (*conflict of interest*) atau manipulasi partai politik pendukung pemerintah sebagaimana didalilkan pemohon, terutama saat hendak disahkannya Rancangan UU 7/2017 tentang Pemilu, terutama Pasal 222 yang menetapkan ambang batas pencalonan presiden dan wakil presiden didukung oleh minimal 20% partai atau gabungan partai politik yang mendapat kursi di parlemen atau 25% partai atau gabungan partai politik dari perolehan suara nasional, menyisakan terjadinya *walk out* dari Partai Gerindra, Partai Demokrat, PAN dan PKS. Dalam konteks demikian, Mahkamah menyatakan dinamika politik tersebut bukan menjadi kewenangan Mahkamah untuk menilai sepanjang proses pembentukan dan tata cara pembentukan undang-undang tersebut tidak bertentangan dengan UU 1945 dan tidak secara otomatis menyatakan muatan atau materi undang-undang yang dihasilkan inkonstitusional.

Keempat, Mahkamah juga menolak dalil yang diajukan pemohon bahwa muatan Pasal 222 UU Nomor 7 Tahun 2017 tentang Pemilu menciptakan diskriminasi dan secara tegas mengebiri hak konstitusional warga negara untuk dapat dicalonkan sebagai presiden. Mahkamah menilai tidak tepat diskriminasi dijadikan dalil dalam gugatan *judicial review* terhadap Pasal 222 UU 7/2017, mengingat tidak setiap perbedaan perlakuan dapat dikatakan sebagai diskriminasi. Sesuatu dapat dikatakan diskriminasi manakala perbedaan perlakuan tersebut muncul jika semata-mata didasarkan para agama, suku, ras, golongan, status sosial

³¹ Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 53/PUU-XV/2017: 124-130.

³² Selengkapnya, lihat: Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 53/PUU-XV/2017 tentang Pengujian UU Nomor 7 Tahun 2017 tentang Pemilihan Umum.

serta hal lainnya sesuai ketentuan dalam Pasal 1 angka 3 Undang-undang Nomor 39 Tahun 2009 tentang Hak Asasi Manusia.

Anatomi *Fiqh Siyāsah* dalam Putusan MK

Perlu diperhatikan, studi *fiqh siyāsah* menjadi sub-kajian dalam fiqh muamalah yang perlu memperhatikan hakikat dan substansinya, bukan sebatas format *an sich*.³³ Keberanian melakukan ijtihad perlu ditempuh, setidaknya, untuk mengimplementasikan spirit Al-Qur'an yang secara substantif membuka kemungkinan upaya mendialogkan teks dan realitas. Saat menginventarisir sejumlah ayat Al-Qur'an, 'Abd al-Wahhāb Khalāf membagi teks Al-Qur'an ke dalam dua segmen, yaitu teks tertutup dan teks yang membuka ruang ijtihad. Khusus pada segmen kedua, menurutnya, Al-Qur'an membuka ruang ijtihad secara luas, terutama untuk menggali hukum muamalah lantaran teks yang dituturkan secara global (*ijmal*) sangat dominan. Problematika muamalah yang terus berkembang dan mengakibatkan terjadinya pergeseran *values* dalam kehidupan manusia menjadi alasan bagi Al-Qur'an untuk menyediakan prinsip-prinsip umum berkaitan dengan problematika muamalah.³⁴

Konstruk hukum yang ada dalam teks Al-Qur'an juga serupa dengan teks yang bersumber dari nabi. Berdasarkan sudut pandang demikian, dapat dipastikan bahwa setiap teks syariah, termasuk hadis, yang menyatakan syarat kepala negara tidak seluruhnya berada pada level yang sama. Para ahli hukum membagi prasyarat tersebut ke dalam kategori, yaitu syarat mutlak dan komplementer (*mukammilat*). Karena putusan MK mengandung sub kajian *fiqh siyāsah*, sub-pembahasan ini akan mengerucutkan pada dua anasir *fiqh siyāsah*, yaitu prasyarat Quraisy dan Ijtihad *maṣlaḥi* sebagai bentuk lain dari *open legal policy*.

1. Hadis Quraisy

Para perawi hadis meriwayatkan hadis Quraisy dalam karya mereka. Di antaranya Imam al-Bukhārī (w. 870), Imam Muslim (w. 875), dan Imam Abū Dāwud (w. 889). Penggalan hadis yang disebutkan al-Māwardī ditemukan dalam Musnad Aḥmad Ibn Ḥanbal (w. 855).³⁵ Tema

³³ Kaidah menyatakan, *al-'ibrah fil-'uqūd lil-maqāsid wal-ma'ānī lā lil-alfāẓ wal-mabānī*. Bahwa yang diakui dalam hukum muamalah, termasuk transaksi, ialah tujuan dan substansinya, bukan lafal dan formatnya. Khairuddin Habziz, *Kaidah Fiqh*, cet. Ke-3 (Sukorejo: Tanwirul Afkar, 2019), 22.

³⁴ 'Abd al-Wahhāb Khalāf, *ʿIlm Uṣūl al-fiqh*, cet. Ke-7 (T.t.: Maktabat al-Da'wah al-Islāmiyyah, 1956). 33-34.

³⁵ Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal, *Musnad al-Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal*, Juz II (Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 1398), 421.

serupa juga ditemukan dalam karya al-Bukhārī,³⁶ al-Bayhaqī (w. 1066),³⁷ al-Thabrani (w. 918)³⁸ dan al-Dārimī (w. 869)³⁹ dengan redaksi berbeda. Hadis Quraish cukup populer dan sering kali ditarik pada kesimpulan bahwa secara tegas Nabi mengajukan prasyarat Quraish harus dipenuhi calon kepala negara. Pembahasan tentang Quraish dibahas lebih mendalam oleh Ibn Khaldūn (w. 1406), sejarawan Muslim yang juga dikenal sebagai sosiolog Muslim.

Untuk memahami akar teori Ibn Khaldūn (w. 1406) tentang Quraish, konstruk pandangannya tentang asal mula terbentuknya negara perlu dijabarkan terlebih dahulu. Ia mencatat sejarah bangsa Arab diwarnai konflik dan penaklukan antar suku,⁴⁰ baik untuk memperebutkan wilayah maupun sumber daya. Karena lazim terjadi peperangan, sekelompok suku Arab mulai membuat kesepakatan-kesepakatan saling menjaga teritorial dan membuat perjanjian damai. Pada akhirnya, negara Arab dalam pengertian yang sederhana terbentuk tak hanya berdasarkan kesamaan geografis semata, namun karena persamaan darah atau keturunan. Pertalian darah inilah yang kemudian dikenal dengan *‘aṣabiyyah*.

Dengan narasi kesejarahan demikian, sangat logis jika kepala negara berasal dari suku terkuat yang mampu mempersatukan antar suku yang ada. Anak keturunan Muḍar ibn Nizār yang menjadi cikal bakal lahirnya suku Quraish, lanjut Ibn Khaldūn, telah lama dikenal sebagai suku penakluk yang dihormati suku lain dan memiliki posisi strategis sehingga dapat meredam terjadinya konflik. Legitimasi Quraish yang didapat melalui teks syariah, menurut Ibn Khaldūn, secara lebih jauh mampu mengadvokasi misi-misi agama dan mudah mencapai kata mufakat saat mengambil kebijakan politik di hadapan bangsa Arab. Atas dasar itu, Ibn Khaldūn menjelaskan sebab operatif (*‘illat*) disyaratkannya Quraish adalah untuk menghindari terjadinya pertikaian (*raf’ al-tanāzu*).⁴¹

³⁶ Muhammad Ibn Ibrahim al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), 1293.

³⁷ Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, vol. 8 (India: Majlis Dāirat al-Ma‘ārif an-Nizāmiyyah, 1334 H), 141.

³⁸ Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb Abū al-Qāsim al-Ṭabrānī, *al-Mu‘jam al-Kabīr* (Maushul: Maktabat al-‘Ulūm wal-Ḥikam, 1983 M/ 1404 H), 337.

³⁹ ‘Abdullāh ibn ‘Abdurrahmān Abū Muḥammad al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī* (Beirut: Dār al-Kutub al-Arabi, 1407 H), jil. 2, h. 315.

⁴⁰ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, Juz. 1, tahqiq Abdullah Muhammad al-Darwisy (Damaskus: Dār Ya‘rib, 2004), 254.

⁴¹ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 371.

Al-Jābirī menggarisbawahi pernyataan Ibn Khaldūn tak perlu ditafsirkan secara tekstual. Jika Ibn Khaldūn konsisten dengan *‘aṣabiyyah* yang ia konstruksikan sendiri, suksesor kepala negara berikutnya harus berasal dari klan terkuat setelahnya (*al-aqwā min-furu‘ihī*), seperti pada kasus Nabi Muhammad Saw. Suksesor setelahnya harus berasal dari klan Hasyimiyah atau Umawiyah, dua klan terkuat Bani Quraisy dan yang paling berhak memegang tampuk kekuasaan. Tampilnya Abu Bakar sebagai khalifah justru yang tak memiliki garis keturunan Hāshimiyah atau Umawiyah, akan tetapi berasal dari klan Taymi, secara tidak langsung mematahkan argumen Quraisy.⁴² Dari sini, Quraisy tak lebih merupakan simbol keberanian dan klan terkuat yang dapat dimiliki siapa saja. Platform tersebut ditopang pandangan yang mengkritik hadis Quraisy dalam pengertian garis keturunan pasca dibentuknya konsep negara modern dan tribalisme bangsa Arab yang mulai ditinggalkan.⁴³

Perlu diketahui, teori *‘aṣabiyyah* Ibn Khaldūn hanya berlaku dalam masyarakat yang menganut sistem pemerintahan primitif seperti yang diadopsi bangsa Arab pra-Islam. Kelemahan teori ini terlihat dari upaya justifikasi atas superioritas bangsa Arab di atas bangsa Non-Arab (‘Ajam) berikut konstruksikan budaya yang secara langsung memengaruhi ajaran dan dogma keagamaan. Meminjam pendapat Elmessiri,⁴⁴ *‘aṣabiyyah* yang tetap dipertahankan hanya akan melahirkan friksi Quraisy–Non Quraisy, Arab–Non Arab dan mayoritas *vis a vis* minoritas. Mayoritas akan menilai diri mereka sebagai komunitas yang paling berhak menduduki jabatan strategis dan menciptakan warga negara kelas dua sehingga kedewasaan berpolitik sulit diwujudkan dalam iklim demokrasi.

Yang penting dipahami, hadis Quraisy menunjukkan akseptabilitas masyarakat yang perlu dimiliki kepala negara dalam bentuk dukungan

⁴² ‘Ābid al-Jābirī, *Fikr Ibn Khaldūn: al-‘Aṣabiyyah wal-Mujtama’* (Ma‘alim Naẓhariyyah Khalduniyyah fīl-Tarikh al-Islamiyy), cet. Ke-6 (Berikut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Islamiyyah, 1994), 204-206.

⁴³ ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, *al-Islām wa-Awḍā’unā al-Siyāsīyyah* (Beirut: Muassasat al-Risālah, 1981), 143-145.

⁴⁴ Elmessiri mengajukan gagasannya tentang bias epistemologi saat menelaah studi Islam yang dihasilkan sarjanawan Muslim lulusan Barat. Ia mengungkapkan adanya problem metodologi sarjanawan Muslim yang tanpa disadari mengginggapi alam fikiran mereka saat mengkaji Islam, namun turut membawa ideologi Barat yang merasuk ke dalam sendiri-sendiri epistemologi Barat. Selengkapny, lihat: Abdelwahab M. Elmessiri, et.al., *Epistemological Bias in The Pysical and Social Science* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2013). Bias epistemologi juga sesungguhnya terjadi di kalangan Muslim sendiri dalam menyusun doktrin dan sebagian besar ajaran Islam yang terkondifikasi dalam buku-buku klasik. Karenanya, sulit untuk memisahkan ajaran Islam orisinal dan yang terpengaruh budaya Arab.

sosial dan politik.⁴⁵ Interpretasi demikian akan dipahami jika tafsir diarahkan untuk mengurai makna teks berdasarkan kemaslahatan yang dapat ditemukan.⁴⁶ Diyā’ al-Dīn Al-Rays menyatakan,

“Hadis itu harus dipahami bahwa penguasa perlu memiliki tingkat akseptabilitas yang tinggi agar mendapat legitimasi masyarakat karena kekuasaannya bersumber dari masyarakat secara langsung. Hadis Quraisy juga menyadarkan pentingnya kewibawaan dimiliki penguasa agar keberadaannya membawa persatuan masyarakat dan mampu menghindari konflik yang terjadi. Tafsir kontekstual atas hadis Quraisy relevan dengan *platform* masyarakat modern yang bertransformasi dari ikatan-ikatan primordial menuju ikatan sosial dan politik.”⁴⁷

Simbol Quraisy yang berarti sifat keberanian dan kekuatan inilah yang juga ditegaskan teks syariah bersamaan dengan sifat primer lainnya seperti terlihat dalam tabel berikut.

Tujuan di Balik Pemberlakuan Hukum Syariah (<i>Maqāṣid al-sharīʿah</i>)	Rujukan Teks
1) Mendapat dukungan politik, sosial dan mampu menjalankan amanah;	Q.S. Al-Qaṣaṣ, 28: 26
2) Bersikap adil;	Q.S. Al-Nisā’, 4: 59
3) Manajemen konflik yang baik;	Q.S. Āli ‘Imrān, 03: 103
4) Mendahulukan persatuan umat di atas kepentingan agama.	Q.S. Tāhā, 20: 94

2. *Open Legal Policy* sebagai Ijtihad *maṣlaḥī* Suatu Undang-undang

Ijtihad *maṣlaḥī* (*maqashid-based ijtihad*) ditafsirkan sebagai upaya mengkaji, menganalisis dan menemukan tujuan-tujuan di balik

⁴⁵ Diyā’ al-Dīn al-Rays, *al-Naẓariyyāt al-Siyāsah al-Islāmiyyah*, cet. Ke-7 (Kairo: Maktabat Dār al-Turāth, t.th), 302-303; Muhamad Sofi Mubarak, *Kontroversi Dalil-dalil Khilafah* (Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2017), 149-150.

⁴⁶ Ḥannān ‘Abd al-Karīm dan Muḥammad Khālīd Maṣṣūr, “al-Tafsīr al-Maṣlaḥī lil-Naṣ al-Tashrīʿī wa-Taṭbīqātuhū fil-Madhhab al-Shāfiʿī,” *Dirāsāt: ‘Ulūm al-Sharīʿah wal-Qānūn* Jilid 43, no. 1 (2016), 394. Istilah lain yang serupa ialah memahami *maqāṣid al-sharīʿah*, yaitu memahami nilai-nilai di balik pemberlakuan hukum Syariah melalui teks yang diturunkan/disabdakan. Teori ini banyak dikemukakan para ulama secara detail, misal dalam karya al-Ghazālī (w. 1111) dalam *al-Mustasfā min-ʿIlm al-Uṣūl*, Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 1388) dalam *al-Muwāfaqāt fi-Uṣūl al-Sharīʿah*, atau Muhammad Ṭāhir Ibn ‘Ashūr (1879 - 1973) melalui karyanya, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*.

⁴⁷ Diyā’ al-Dīn al-Rays, *al-Naẓariyyāt al-Siyāsah al-Islāmiyyah*, terjemah Abdul Hayyie el-Kattani, *Teori Politik Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 245-246. Lihat juga: Muhamad Sofi Mubarak, *Kontroversi Dalil-dalil Khilafah* (Jakarta: Pustaka Harkatuna, 2017), 149-150.

pemberlakuan teks syariah, kemudian mengaplikasikannya terhadap kasus yang hendak dicari ketentuan hukumnya.⁴⁸ Dasar ijtihad model demikian dikembangkan dari ketentuan hukum Islam yang menyatakan seluruh teks syariat memuat nilai kemaslahatan yang inheren di dalamnya.⁴⁹ Objek studi Ijtihad *maṣlaḥī* memiliki cakupan yang sangat luas, tak terkecuali pada aktivisme politik yang seluruhnya bermuara pada terciptanya kemaslahatan rakyat.⁵⁰

Sesungguhnya, rumusan MK terkait *open legal policy* sangat identik dengan Ijtihad *maṣlaḥī*, atau setidaknya quasi-ijtihad. Kesamaan keduanya terletak pada ruang lingkup dan tujuan untuk menjelaskan maksud sekaligus menemukan norma hukum baru dari suatu teks yang dituturkan dengan redaksi global (*ijmāl*) atau memiliki makna ambigu sehingga terbuka peluang untuk ditafsirkan. Selebihnya, Ijtihad *maṣlaḥī* tidak berlaku pada teks-teks yang memiliki makna lugas (*wāḍiḥ al-dalālah*), berkenaan dengan ritus peribadatan dan dogma agama, serta tidak bertentangan dengan prinsip umum agama.⁵¹

Sementara, *open legal policy* dikenal dalam teori hukum konvensional sebagai kewenangan yang diberikan MK terhadap pembentuk undang-undang untuk membuat suatu kebijakan dalam undang-undang sebagai langkah menerjemahkan sekaligus mengimplementasikan norma UUD 1945. Dalam uji materi *presidential threshold*, *open legal policy* menjadi pertimbangan hakim MK lantaran UUD

⁴⁸ Ahmad al-Raysūnī dan Muḥammad Jamāl Bārūt, *al-Ijtihād: al-Naṣṣ, al-Wāqī, al-Maṣlaḥah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’aṣsir, 2000), 55.

⁴⁹ Salah satu ahli fiqh yang mencetuskan gagasan teks dan maslahat ialah Najm al-Dīn al-Ṭūfī (w. 1316). Dalam karya kontroversinya, *Risālah fī-Ri’āyat al-Maṣlaḥah*. Saat mengurai kontradiksi yang terjadi antara teks dan maslahat, sering kali maksud al-Ṭūfī ditafsirkan keliru dengan pengagungan nilai kemaslahatan jika terjadi pertentangan antar teks dan maslahat. Padahal, al-Ṭūfī sendiri mengajukan syarat didahulukannya maslahat di atas teks syariah jika teks yang dimaksud masuk dalam domain hukum muamalah, kemaslahatan tersebut bukan dimaksudkan untuk menganulir suatu teks (*naskh*) dan kemaslahatan tersebut ditempatkan sebagai spesifik dari suatu teks (*mukhaṣṣis*). Selengkapnya, lihat: Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *Risālah fī-Ri’āyat al-Maṣlaḥah* (Alexandria: al-Dār al-Maṣriyyah al-Lubnāniyyah, 1993).

⁵⁰ Kaidah fiqh menyatakan,

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

Artinya, kebijakan yang dilakukan pemimpin sangat bergantung pada kemaslahatan rakyat. Redaksi tersebut ditemukan dalam karya Jalāl al-Dīn al-Suyuthī, *al-Asbāḥ wal-Naẓāir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), 121. Bandingkan: ‘Abd al-Karīm al-‘Ānī, *al-Ḍawābiṭ al-Uṣūliyyah lil-Ijtihād fīl-Siyāsah al-Shar’iyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1434H/2013), 223.

⁵¹ ‘Abd al-Wahhāb Khalāf, *‘Ilm Ushul...*, 33.

1945 tidak mengatur hal tersebut secara rinci. Logika hukum demikian dikritisi Abdul Ghoffar dengan menyatakan tidak ada hubungan secara langsung antara *presidential threshold* dengan stabilitas pemerintahan seperti praktik ketatanegaraan Amerika dan Brazil.⁵²

Guna mengantisipasi *open legal policy* pada perkara perkara *presidential threshold*, alternatif yang dapat ditempuh adalah menciptakan koalisi permanen antara pasangan calon presiden dan wakil presiden bersama partai pengusungnya untuk menghindari koalisi semu yang didasarkan motif kepentingan pragmatis sesaat.⁵³ Cara-cara radikal juga dapat ditempuh dengan dihapuskannya *presidential threshold* untuk mengembalikan sistem presidensial sebagaimana amanat UUD 1945, membebaskan calon presiden dan wakil presiden dari sandera partai politik, serta memberikan akses merata bagi seluruh partai politik peserta pemilu, baik partai lama maupun partai yang baru terlibat dalam proses pemilihan umum.⁵⁴

Produk yang dihasilkan Ijtihad *maṣlaḥī* maupun *open legal policy* sesungguhnya sama-sama berupaya menciptakan kemaslahatan manusia. Hanya saja, patut ditekankan bahwa pembentuk undang-undang, hakim dan mujtahid merupakan lembaga otoritatif yang kewenangannya didapat secara langsung melalui mandat agama maupun undang-undang. Keduanya juga dituntut untuk mempertanggungjawabkan produk hukumnya sesuai tradisi masing-masing.

Al-Qarāfī menyatakan, hakim (demikian pula pembuat undang-undang) adalah agen sekaligus representasi Tuhan. Artinya, cakrawala ijtihad yang dimiliki seorang hakim menjangkau kekuasaan untuk mengkreasi atau membatalkan suatu hukum. Posisi hakim, lanjut al-Qarāfī, jauh lebih tinggi dibanding seorang mufti yang hanya diberi wewenang untuk menafsir dan menjelaskan maksud teks syariah apa adanya tanpa perubahan.⁵⁵ Melalui Ijtihad *maṣlaḥī* inilah hakim dituntut untuk menggali nilai kemaslahatan meskipun di satu sisi tidak menguasai piranti ijtihad sesuai mekanisme ijtihad fiqh.⁵⁶

⁵² Abdul Ghaffar, "Problematisasi *Presidential Threshold*: Putusan Mahkamah Konstitusi dan Pengalaman di Negara Lain," *Jurnal Konstitusi* 15, No. 3 (September 2018), 498.

⁵³ Lutfil Ansori, "Telaah terhadap *Presidential Threshold* dalam Pemilu Serentak 2019," *Jurnal Yuridis* Vol. 4 No. 1 (Juni, 2017), 15-27.

⁵⁴ Rahmat Teguh Santoso Gobel, "Rekonseptualisasi Ambang Batas Pencalonan Presiden dan Wakil Presiden (*Presidential Threshold*) Dalam Pemilu Serentak," *JALREV: Jambura Law Review* 1, no. 01 (2019), 115-117.

⁵⁵ Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, *al-Iḥkām fī-Tamyīz al-Fatāwā 'anil-Aḥkām*, cet. Ke-2 (Beirut: Dār al-Basyair al-Islamiyyah, 1995), 43-44.

⁵⁶ Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, *al-Iḥkām...*, 53-56.

Namun demikian, baik Ijtihad *maṣlaḥi* maupun *open legal policy* tetap memiliki kelemahan pada beberapa aspek. Iwan Satriawan menilai, penetapan *open legal policy* yang dimaksud MK melalui dua putusan di atas memunculkan standar ganda bagi pembentuk undang-undang. MK menetapkan wewenang yang luar biasa bagi pembentuk undang-undang untuk merumuskan norma dan kebijakan dalam menafsirkan serta mengimplementasikan undang-undang, namun akan berbahaya jika pembentuk undang-undang bertindak sewenang-wenang dalam menentukan materi dan bagaimana materi tersebut akan diatur.⁵⁷

Sikap otoriter pembuat fatwa keagamaan ini pula yang mendapat kritik tajam Khaled M. Abou el-Fadl, terutama menyikapi fatwa yang dikeluarkan CLRO (*Council for Scientific Research and Legal Opinion*, lembaga yang diberi kepercayaan mengeluarkan fatwa di Arab Saudi) yang cenderung otoriter sekaligus ‘memaksakan’ tafsir yang mengakibatkan terjadinya monisme hukum, alih-alih menjadi sumber rujukan otoritatif bagi Muslim yang menempatkan fiqh sebagai produk hukum yang bersifat dugaan (*ẓamm*) sehingga memungkinkan terjadinya perbedaan pandangan di kalangan ahli hukum Islam.⁵⁸ Untuk membendung sikap otoritarianisme pembuat hukum dan undang-undang, baik sebagai eksekutif diberlakukannya *open legal policy* maupun Ijtihad *maṣlaḥi*, Khaled M. Abou el-Fadl menawarkan lima diktum agar putusan hukum apapun yang dihasilkan terhindar dari sikap otoriter dan dapat dipertanggungjawabkan. Lima diktum tersebut adalah:

⁵⁷ Iwan Satriawan dan Tanto Lailam menguji argumentasi *open legal policy* sebagaimana dipertimbangkan MK pada dua kasus yang dijadikan sampel, yaitu ketentuan *presidential threshold* dan perluasan makna zina. Dari kedua kasus tersebut ditemukan fakta bahwa MK gagal meletakkan garis demarkasi yang jelas dalam kapasitasnya sebagai *negative* sekaligus *positive legislator*. Kekacauan penggunaan dua fungsi tersebut juga mengakibatkan MK sulit memosisikan keberpihakannya terhadap *judicial activism* dan *judicial restraints* secara proporsional dan konsisten. Sebagai contoh, dalam kasus gugatan *presidential threshold*, semestinya MK perlu mempertimbangkan fakta bahwa telah terjadi kompromi politik yang terjadi antara capres -cawapres dan partai pengusungnya yang mengakibatkan presiden terpilih akan tersandera partai pengusung. Seharusnya MK melakukan keberpihakan terhadap *judicial activism* dengan tetap memberikan kesempatan yang sama bagi partai lama maupun partai yang baru berpartisipasi dalam pemilu untuk memperkuat sistem presidensial, sehingga kesan presidensial rasa parlementer dapat dihindari dengan mengabulkan gugatan uji materi tentang UU Pemilu, terutama Pasal 222. Selengkapnya, Iwan Satriawan dan Tanto Lailam, “*Open Legal Policy* dalam Putusan Mahkamah Konstitusi dan Pembentukan Undang-Undang,” *Jurnal Konstitusi* 16, no. 3 (September 2019), 559-584.

⁵⁸ Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004)246-258.

- 1) Kejujuran (*honesty*). Kejujuran yang dimaksud di sini ialah kejujuran terhadap keterbatasan seorang ahli hukum dalam memahami maksud dari titah agama (*al-nushush al-syar'iyah*). Kejujuran juga dimaksudkan untuk mengungkap seluruh titah Tuhan sebagaimana adanya tanpa upaya menutup-nutupi.
- 2) Ketekunan (*diligence*). Ketekunan ditafsirkan sebagai usaha logis untuk meneliti, menemukan serta memahami serangkaian titah Tuhan yang relevan dengan persoalan tertentu. Dalam mengurai suatu persoalan, seorang ahli hukum tidak boleh menggunakan standar umum yang berlaku dalam masyarakat untuk menyelidiki teks syariah secara taklid, akan tetapi harus menggunakan standar ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan, karena aktivitas ijtihad merupakan instrumen keagamaan yang kelak akan dimintai pertanggungjawabannya di hadapan Tuhan karena berkaitan dengan keselamatan manusia.
- 3) Kemenyeluruhan (*comprehensiveness*). Maksud dari poin ketiga ini ialah seorang ahli hukum harus menyelidiki seluruh teks yang relevan secara holistik dengan topik yang hendak diselesaikan. Di sini harus dipahami bahwa suatu teks saling terkait satu sama lain, sehingga suatu teks bukanlah entitas yang berdiri sendiri (interkoneksi teks).
- 4) Mendasarkan pendapatnya pada argumentasi logis (*reasonableness*). Poin keempat ini ditafsirkan sebagai upaya menafsirkan teks syariah dengan rasionalitas. Dalam menafsirkan teks, seorang ahli hukum harus mempertimbangkan apakah tafsir yang ia produksi relevan dengan konstruksi masyarakat yang berlaku. Dengan kata lain, ia harus menyadari bahwa makna dibangun di dalam komunitas atau masyarakat. Mengaitkan teks pada konteks di mana masyarakat hidup dan berkembang harus dilakukan seorang penafsir. Dalam konteks demikian, ia dilarang memaksakan suatu tafsir atas suatu teks yang menyuguhkan kehendak pembaca dibandingkan makna asli dari teks itu sendiri. Ia juga harus menghindari kesewenang-wenangan terhadap teks dengan menutup adanya kemungkinan tafsir makna lainnya yang terkandung dalam sebuah teks dengan mengatakan bahwa teks tersebut hanya memuat satu makna yang rigid.
- 5) Pengendalian diri (*self-restraint*). Pengendalian diri merupakan bentuk kesadaran yang harus dimiliki seorang penafsir dengan penuh kerendahhatian bahwa hanya Tuhan yang paling mengetahui maksud dari suatu teks. Sikap demikian penting untuk memberikan garis demarkasi antara kewenangan menafsirkan dengan merebut 'posisi' dan otoritas Tuhan, kemampuan untuk menahan diri berbicara pada

hal-hal yang tidak ia ketahui serta tidak menghukumi sesuatu jika ia gagal menemukan bukti yang cukup untuk menyelesaikan suatu kasus.⁵⁹

Penutup

Islam secara tegas menyatakan bahwa penguasa mendapatkan mandat untuk mengatur jalannya pemerintahan karena dipilih oleh dan untuk rakyat. Karenanya, pemaknaan hadis Quraissy secara substantif yang mengandung arti bahwa ia harus berasal dan didukung oleh klan atau suku terkuat di wilayahnya logis dijadikan argumentasi guna menciptakan stabilitas pemerintahan. Hal tersebut juga sejalan dengan dalil yang diajukan Mahkamah Konstitusi melalui putusannya dalam menetapkan *presidential threshold* tidak bertentangan dengan UUD 1945 karena kompromi politik merupakan hal yang tak bisa dihindari sebagai dinamika yang terjadi dalam proses menjalankan demokrasi, sepanjang dimaksudkan untuk menciptakan stabilitas pemerintahan dan tidak bertentangan dengan norma UUD 1945.

Namun demikian, para pembentuk undang-undang maupun fatwa keagamaan harus konsisten berpijak pada upaya menciptakan kemaslahatan umum, alih-alih terjebak pada kepentingan pragmatis sesaat. Sikap otoriter juga perlu dihindari dengan memegang teguh lima diktum yang dikemukakan Khaled M. Abou el Fadl, berupa kejujuran (*honesty*), ketekunan (*diligence*), kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), mendasarkan pada argumentasi logis (*reasonableness*) dan pengendalian diri (*self-restraint*). *Wallahu a'lam.*]

⁵⁹ Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (London: OneWorld Publication, 1st Edition, 2001), 116-120. Lihat juga: Muhammad Lutfi Hakim, "Hermeneutik-Negosiasi dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Analisis Kritik terhadap Pemikiran Khaled M. Abou el Fadl," *Istinbath: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 19, no. 1 (2020), 27-52.

Daftar Pustaka

- ‘Asymawi, Sa’id, *al-Khilāfah al-Islāmiyyah*, vol. II. Kairo: Sina lil-Nasyr, cet. Ke-2, 1992.
- ‘Awdah, ‘Abd al-Qādir. *al-Islām wa-Awḍa’unā al-Siyāsiyyah*. Beirut: Muassasat al-Risālah, 1981.
- Ahmad, Muhammad Hazim. “Book Review: Ali bin Muhammad Al-Māwardī, 2006, *Al-Aḥkām As-Sulṭaniyyah*, Tahkik: Ahmad Jad, 1 Jilid, 336 halaman,” *‘Ulum Islamiyyah: The Malaysian Journal of Islamic Sciences* 23 (April, 2018).
- Al-‘Ānī, ‘Abd al-Karīm. *al-Dawābiṭ al-Uṣūliyyah lil-Ijtihād fil-Siyāsah al-Shar‘iyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1434H/2013.
- Al-‘Arabī, Muḥammad Mamdūh. *Dawlat al-Rasūl fil-Madīnah*. T.t.: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1988.
- Al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī. *al-Sunan al-Kubrā*, vol. 8. India: Majlis Dāirat al-Ma’arif an-Nizāmiyyah, 1334 H.
- Al-Bukhārī, Muhammad Ibn Ibrāhīm. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.
- Al-Dārimī, Abdullah ibn ‘Abdurrahmān Abū Muḥammad. *Sunan al-Dārimī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1407 H.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥamid. *Al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, vol. 1. Beirut: Muassasat al-Risālah, 1997.
- _____. *Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2006.
- Al-Jābirī, ‘Ābid. *Fikr Ibn Khaldūn: al-‘Aṣabiyyah wal-Mujtama’ (Ma’ālim Naẓariyyah Khaldūniyyah fil-Tārīkh al-Islāmī)*, cet. Ke-6. Berikut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-Islāmiyyah, 1994.
- Al-Karīm, Ḥannān ‘Abd dan Muḥammad Khālīd Manṣūr. “al-Tafsīr al-Maṣlahī lil-Naṣ al-Tashrī‘ī wa-Taṭbīqātuhū fil-Madhab al-Shāfi‘ī.” *Dirāsāt: ‘Ulūm al-Sharī‘ah wal-Qānūn* Jilid 43, no. 1 (2016).
- Al-Māwardī, Abu al-Ḥasan. *al-Aḥkām al-Sulṭaniyyah*. Kuwait: Maktabat Dār Ibn Qutaybah, 1989.
- Al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn. *al-Iḥkām fī Tamyiz al-Fatāwā ‘an al-Aḥkām*, cet. Ke-2. Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, 1995.
- Al-Rays, Diyā’ al-Dīn. *al-Naẓariyyāt al-Siyāsah al-Islāmiyyah*, cet. Ke-7. Kairo: Maktabat Dār al-Turāth, t.th.
- Al-Raysuni Ahmad dan Muḥammad Jamāl Bārūt. *Al-Ijtihād: al-Naṣṣ, al-Wāqī’, al-Maṣlahah*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’ashir, 2000.
- Al-suyūfī, Jalāl al-Dīn. *al-Asbbāb wal-Naẓāir*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.

- Al-Ṭabrānī, Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb Abū al-Qāsim. *al-Mu'jam al-Kabīr*. Maushul: Maktabat al-'Ulūm wal-Ḥikam, 1983 M/ 1404 H.
- Al-Ṭūfī, Najm al-Dīn. *Risālah fī-Ri'āyat al-Maṣlaḥah*. Alexandria: al-Dār al-Maṣriyyah al-Lubnāniyyah, 1993.
- Al-Zirkili, Khairuddin bin Mahmud. *al-A'lam*, cet. Ke-15, vol. 1. Tt: Dār al-'Ilm lil Malāyīn, 2002.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, cet. Ke-12, vol. 8. Damaskus: Dār al-Fikr, tth.
- Ansori, Lutfil. "Telaah terhadap *Presidential Threshold* dalam Pemilu Serentak 2019." *Jurnal Yuridis* Vol. 4 No. 1 (Juni, 2017).
- Aziz, Samsudin. "Kanunisasi Fikih Jinayat Kontemporer: Studi Materi Muatan Qanun Jinayat Aceh dan Brunei Darussalam." *Al-Ahkam: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 24, No. 2 (2014).
- Denisatria, Mohammad Fandi, S.H., "Mahkamah Konstitusi sebagai *Negative Legislator* dan *Positive Legislator*," sumber: <https://www.hukumonline.com/klinik/detail/ulasan/lt5c062fbc83162/mahkamah-konstitusi-sebagai-inegative-legislator-i-dan-ipositive-legislator-i>. Diakses: 09/11/2020, Pkl. 22.12 WIB.
- El-Fadl, Khaled M. Abou. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004.
-
- _____. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. London: OneWorld Publication, 1st Edition, 2001.
- Elmessiri, Abdelwahab M. et.all. *Epistemological Bias in The Pysical and Social Science*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2013.
- Fahmi, Khairul. "Nilai-nilai Filosofi Putusan Mahkamah Konstitusi yang Final dan Mengikat." *Jurnal Konstitusi*, Vol. 7, No. 3 (2010).
- Ghaffar, Abdul. "Problematisasi *Presidential Threshold*: Putusan Mahkamah Konstitusi dan Pengalaman di Negara Lain." *Jurnal Konstitusi* 15, No. 3 (September 2018).
- Gobel, Rahmat Teguh Santoso. "Rekonseptualisasi Ambang Batas Pencalonan Presiden dan Wakil Presiden (*Presidential Threshold*) dalam Pemilu Serentak." *JALREV: Jambura Law Review* 1, no. 01 (2019).
- Habziz, Khairuddin. *Kaidah Fiqh*, cet. Ke-3. Sukorejo: Tanwirul Afkar, 2019.
- Hakim, Muhammad Lutfi. "Hermeneutik-Negosiasi dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Analisis Kritik terhadap Pemikiran Khaled M. Abou el Fadl." *Istinbath: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 19, no. 1 (2020).

- Heyns, Christof. "Introduction to Socio-Economic Rights in The South African Constitution [Part 1]", 2, t.th, dalam Maruarar Siahaan, "Peran Mahkamah Konstitusi dalam Penegakan Hukum Konstitusi", *Jurnal Hukum*, Vol. 16, No. 3 (2009).
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal, Juz II*. Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 1398.
- Ibn Ḥazm. *al-Turuq al-Hukmiyyah fil-Siyāsah al-Syar'iyyah*, tahqiq 'Iṣām Fāris al-Ḥarastānī dan Ḥisān Abd al-Manān. Beirut: Dār al-Jīl, 1998.
- Ibn Khaldūn. *Muqaddimah*, Juz. 1, tahqiq Abdullah Muhammad al-Darwisy. Damaskus: Dār Ya'rib, 2004.
- Jum'ah, 'Ali. *Ilm Uṣūl al-fiqh wa 'Alāqatuhū bil-Falsafah al-Islāmiyyah*. Kairo: al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, 1996.
- Kamali, Mohammad Hashim. "Issues in the Legal Theory of Usul and Prospects for Reform." *Journal of Islamic Studies*, Vol. 40, No. 1 (2001).
- Khalāf, "Abd al-Wahhāb. *Ilm Uṣūl al-fiqh*, cet. Ke-7. T.t.: Maktabat al-Da'wah al-Islamiyah, 1956.
- _____. *al-Sulthath al-Thalath fi al-Islam*, cet. Ke-2. Kuwait: Dār al-Qalam, 1985.
- Mas'ud, Muhammad Khalid. "Application of Islamic Law in Courts." *ISIM*, Vol. 9, No. 2 (2006).
- Mubarok, Muhamad Sofi. *Kontroversi Dalil-dalil Khilafah*. Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2017.
- Mudzhar, M. Atho. "Tantangan Studi Hukum Islam di Indonesia Dewasa Ini," *Indo-Islamika* 2, No. 1 (2012/1433).
- Munfarida, Elya. "Analisis Wacana Kritis dalam Perspektif Norman Fairclough," *Komunika* 8, No. 1 (Januari – Juni, 2014).
- Nurhardianto, Fajar. "Sistem Hukum dan Posisi Hukum Indonesia." *Jurnal TAPIS* 11, No. 1 (2015).
- Salim, Arskal Salim dan Azyumardi Azra. "Introduction: The State and Sharia in the Perspective of Indonesian Legal Politics", dalam Arskal Salim dan Azyumardi Azra, (ed.), *Sharia and Politics in Modern Indonesia*. Singapura: Institute of Southeast Asia Studies, 2003.
- Satriawan, Iwan dan Tanto Lailam. "Open Legal Policy dalam Putusan Mahkamah Konstitusi dan Pembentukan Undang-Undang." *Jurnal Konstitusi* 16, no, 3 (September 2019).
- Sofyan, Syafran. "Putusan Mahkamah Konstitusi Tentang Status Anak Luar Kawin", www.jimlyschool.com (diakses 21/02/2014).

Zubaida, Sami. *Law and Power in The Islamic World*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2005.

Peraturan Perundang-undangan

Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2011 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2003 tentang Mahkamah Konstitusi.

Undang-undang Nomor 7 Tahun 2017 tentang Pemilihan Umum.

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 53/PUU-XV/2017 tentang Pengujian UU Nomor 7 Tahun 2017 tentang Pemilihan Umum.

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 48/PUU-IX/2011.