

Relasi Syariah Fiqh dan Qonun dalam perspektif Siyāsah Syar'iyah

Muhammad Sya'ban Siregar^{1*}, Faisar Ananda² M. Iqbal Irham^{3*}, Nur Asiah⁴

¹²³⁴ UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten

¹mahabbaturrosulsaw@gmail.com ; ²faisar_nanda@yahoo.co.id ; ³m.irham@uinsu.ac.id ;

⁴nurasiah@uinsu.ac.id

*Correspondent Author; mahabbaturrosulsaw@gmail.com

ARTICLE INFO

Article history

Received:

12-10-2025

Revised:

20-10-2025

Accepted:

20-01-2026

Keywords

Siyāsah syar'iyah

Sharia, fiqh,

Qanun

Ottoman

Mamluk

ABSTRACT

This article aims to analyze the relationship between sharia, fiqh, and qanun from a siyāsah syar'iyah perspective by examining historical practices during the Ottoman Empire and the Mamluk Dynasty. This research uses qualitative methods with a library study approach, drawing on classical and contemporary literature on Islamic law and Islamic political history. The results show that sharia serves as the primary normative source, fiqh as the dynamic interpretation of Islamic scholars, and qanun as an implementable form of codification of state law. From a siyāsah syar'iyah perspective, these three elements form an integrative and adaptive relationship in responding to societal needs. Studies of the Ottoman period demonstrate a legal dualism between sharia and qanun that developed into a complex legal system, particularly during the Tanzimat period. Meanwhile, during the Mamluk period and the development of law in Egypt, a transformation from the dominance of fiqh to a legal system influenced by modern codification and Western law is evident. Thus, the relationship between sharia, fiqh, and qanun is not static, but rather dynamic and contextual, and oriented toward achieving public welfare as the primary goal of Islamic law.

This is an open-access article under the [CC-BY-SA](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/) license.



Introduction

Perkembangan hukum Islam dalam konteks kenegaraan menunjukkan dinamika yang kompleks antara norma ilahi dan kebutuhan praktis pemerintahan. Syariah sebagai sumber utama hukum Islam bersifat normatif dan transenden, sementara fikih merupakan hasil ijtihad ulama yang bersifat interpretatif dan kontekstual (Kamali, 2008).

Dalam praktik pemerintahan, muncul kebutuhan akan regulasi yang lebih operasional, yang kemudian dikenal sebagai qanun. Qanun hadir sebagai respons atas keterbatasan fikih dalam menjawab persoalan administratif dan kebijakan publik yang terus berkembang (Hallaq, 2009).

Dalam sejarah Islam, khususnya pada masa Dinasti Mamluk dan Ottoman, qanun memainkan peran penting sebagai instrumen hukum publik. Hal ini menimbulkan pertanyaan mendasar mengenai bagaimana posisi qanun dalam struktur hukum Islam serta relasinya dengan syariah dan fikih (Noel James Coulson, n.d.).

Konsep *siyāsah syar'iyah* hadir sebagai jembatan teoritis yang menghubungkan ketiganya. Melalui pendekatan ini, kebijakan politik dapat dilegitimasi selama bertujuan untuk kemaslahatan dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah (al-Jawziyyah, 2002). Oleh karena itu, artikel ini mengkaji relasi antara syariah, fikih, dan qanun dalam perspektif *siyāsah syar'iyah* dengan studi pada tradisi Mamluk dan Ottoman.

Method

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi pustaka (*library research*). Data diperoleh dari berbagai literatur klasik dan kontemporer yang relevan dengan tema hukum Islam, *siyāsah syar'iyah*, dan sejarah pemerintahan Islam. Analisis dilakukan secara deskriptif-analitis dengan pendekatan historis dan normatif (Creswell, 2014).

Hasil dan Pembahasan

Konsep *Siyasah Syar'iyah*

Siyasah Syar'iyah berasal dari dua perkataan bahasa Arab yaitu *al-Siyasah* dan *al-Syar'iyah*. *Al-Siyasah* adalah kosakata bahasa Arab yang berarti kebijaksanaan dalam mengatur urusan publik meliputi pemberlakuan hukum atau peraturan, pemilihan hukum atau peraturan untuk digunakan dalam putusan pengadilan, serta keputusan yang diambil oleh penguasa untuk memaksakan norma hukum tertentu. Kebijakan dan tindakan pemerintah didasarkan pada pertimbangan nilai-nilai tertentu, bisa saja didasarkan atas nilai-nilai filosofis negara, kemanusiaan, atau etis. Adapun *Al-Syar'iyah* adalah kata sifat dari kata syari'ah, dan kata ini menunjukkan sesuatu yang terkait atau konsisten dengan syari'ah (Fajarni, 2015).

Dari definisi *siyāsah* yang dikemukakan Ibnu' Aqail mengandung beberapa pengertian. Pertama, bahwa tindakan atau kebijakan *siyāsah* itu untuk kepentingan orang banyak. Ini menunjukkan bahwa *siyāsah* itu dilakukan dalam konteks masyarakat dan pembuat kebijakannya pastilah orang yang punya otoritas dalam mengarahkan publik. Kedua, kebijakan yang diambil dan diikuti oleh publik itu bersifat alternatif dari beberapa pilihan yang pertimbangannya adalah mencari yang lebih dekat kepada kemaslahatan bersama dan mencegah adanya keburukan.

Hal seperti itu memang salah satu sifat khas dari *siyāsah* yang penuh cabang dan pilihan. Ketiga, *siyāsah* itu dalam wilayah *ijtihad*, yaitu dalam urusan-urusan publik yang tidak ada Dalil Qath'i dari Al-Qur'an dan Sunnah melainkan dalam wilayah kewenangan imam kaum muslimin. Sebagai wilayah *ijtihad*, maka dalam *siyāsah* yang sering digunakan adalah pendekatan *Qiyas* dan *maslahat mursalah*. Oleh sebab itu, dasar utama dari adanya *siyāsah syar'iyah* adalah keyakinan bahwa syariat Islam diturunkan untuk kemaslahatan umat manusia di dunia dan akhirat dengan menegakkan hukum yang *seadil-adilnya* meskipun cara yang ditempuhnya tidak terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah secara eksplisit (Djazuli, 2007).

Adapun *siyāsah syar'iyah* dalam arti ilmu adalah suatu bidang ilmu yang mempelajari hal ihwal pengaturan urusan masyarakat dan negara dengan segala bentuk hukum, aturan dan kebijakan yang dibuat oleh pemegang kekuasaan negara yang sejalan dengan jiwa dan prinsip dasar syariat Islam untuk mewujudkan kemaslahatan masyarakat.

Pengertian *Siyāsah* dalam terminologi para fuqaha, dapat terbaca diantaranya pada uraian Ibnu Qayyim ketika mengutip pendapat Ibnu'Aqil dalam kitab *Al-Funun* yang menyatakan, *siyāsah* adalah tindakan yang dengan tindakan itu manusia dapat lebih dekat kepada kebaikan dan lebih jauh dari kerusakan meskipun tindakan itu tidak ada ketetapanannya dari rasul dan tidak ada tuntunan wahyu yang diturunkan (Jauziyah, 2005). Dengan kata lain, dapat dipahami bahwa esensi *siyāsah syar'iyah* itu ialah kebijakan penguasa yang dilakukan

untuk menciptakan kemaslahatan dengan menjaga rambu-rambu syariat. Rambu-rambu syariat dalam *siyāsah* adalah dalil-dalil dari Al-Qur'an maupun Al-Hadits, maqashit syariah, Semangat ajaran Islam, kaidah-kaidah kulliyah fiqhiyah.

Dari beberapa definisi di atas, esensi dari *siyāsah syar'iyah* yang dimaksudkan adalah sama, yaitu kemaslahatan yang menjadi tujuan syara bukan kemaslahatan yang semata-mata berdasarkan keinginan dan hawa nafsu manusia saja. Sebab, disadari sepenuhnya bahwa tujuan persyarikatan hukum tidak lain adalah untuk merealisasikan kemaslahatan bagi manusia dalam segala segi dan aspek kehidupan manusia di dunia dan terhindar dari berbagai bentuk yang bisa membawa kepada kerusakan, dengan kata lain setiap ketentuan hukum yang telah digariskan oleh syari'at adalah bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan bagi manusia (Romli, 1999).

b. Relasi Syariah, Fikih, dan Qanun dalam Perspektif Siyāsah Syar'iyah

Relasi antara syariah, fikih, dan qanun merupakan diskursus fundamental dalam kajian hukum Islam, khususnya ketika ditempatkan dalam kerangka *siyāsah syar'iyah*. Ketiga konsep tersebut tidak berdiri secara terpisah, melainkan membentuk suatu konstruksi epistemologis dan praksis yang saling melengkapi dalam penyelenggaraan hukum dan kebijakan publik dalam Islam.

Secara konseptual, syariah dipahami sebagai ketentuan ilahi yang bersumber dari wahyu, baik dalam bentuk Al-Qur'an maupun Sunnah. Syariah memiliki karakter absolut, universal, dan normatif sebagai manifestasi kehendak Tuhan terhadap kehidupan manusia (Kamali, 2008). Dalam posisi ini, syariah menjadi fondasi utama bagi seluruh sistem hukum Islam, termasuk fikih dan qanun. Sementara itu, fikih merupakan hasil ijtihad ulama dalam memahami dan menafsirkan syariah. Fikih bersifat relatif, kontekstual, dan dinamis karena dipengaruhi oleh metode istinbat, latar sosial, serta kondisi historis para mujtahid (Hallaq, 2000). Dengan demikian, fikih berfungsi sebagai jembatan antara teks normatif syariah dan realitas empiris masyarakat.

Adapun qanun adalah bentuk kodifikasi hukum yang dilembagakan oleh negara. Qanun mencerminkan upaya transformasi fikih ke dalam sistem hukum positif yang memiliki kekuatan mengikat secara formal. Dalam konteks ini, qanun tidak hanya bersumber dari fikih klasik, tetapi juga mempertimbangkan aspek kemaslahatan, kebutuhan sosial, serta prinsip-prinsip tata kelola pemerintahan modern (An-Na'im, 2008).

Dalam perspektif *siyāsah syar'iyah*, relasi antara syariah, fikih, dan qanun menjadi semakin signifikan. *Siyāsah syar'iyah* sendiri merujuk pada kebijakan publik yang diambil oleh penguasa untuk mewujudkan kemaslahatan umum selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariah (Taymiyyah, 1998). Dengan demikian, qanun sebagai produk kebijakan negara dapat dipahami sebagai manifestasi praktis dari *siyāsah syar'iyah*.

Relasi ini dapat dijelaskan dalam tiga lapisan. Pertama, syariah sebagai sumber normatif utama yang memberikan nilai dasar seperti keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan (*al-maslahah*), dan keseimbangan (*al-tawazun*). Kedua, fikih sebagai instrumen interpretatif yang menerjemahkan nilai-nilai tersebut ke dalam kaidah hukum operasional. Ketiga, qanun sebagai instrumen implementatif yang mengaktualisasikan fikih dalam bentuk regulasi yang mengikat masyarakat.

Namun demikian, dalam praktiknya, relasi ini tidak selalu berjalan linear. Terdapat dinamika dan bahkan ketegangan antara fikih klasik dengan kebutuhan legislasi modern. Misalnya, dalam konteks negara-bangsa (*nation-state*), qanun seringkali harus menyesuaikan dengan prinsip hukum positif, hak asasi manusia, dan sistem demokrasi. Hal ini menuntut adanya pendekatan ijtihad kontekstual yang lebih fleksibel dan berbasis maqāṣid al-syari'ah (Jasser Auda, 2008).

Dari perspektif *siyāsah syar'iyah*, legitimasi qanun tidak hanya diukur dari kesesuaiannya dengan teks fikih klasik, tetapi juga dari kemampuannya dalam mewujudkan kemaslahatan publik. Dengan demikian, pendekatan yang digunakan tidak semata-mata tekstual, melainkan juga substantif dan tujuan-oriented (*maqāṣid-based*). Dalam hal ini,

pemikiran al-Shatibi tentang maqāṣid menjadi sangat relevan sebagai kerangka evaluatif terhadap kebijakan publik (Al-Shatibi, 2004).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa relasi antara syariah, fikih, dan qanun dalam perspektif *siyāsah syar'iyah* bersifat integratif dan dinamis. Syariah menyediakan landasan normatif, fikih berfungsi sebagai perangkat interpretatif, dan qanun menjadi sarana implementasi dalam konteks negara modern. Ketiganya harus dipahami secara komprehensif agar mampu menjawab tantangan hukum dan kebijakan publik kontemporer tanpa kehilangan esensi nilai-nilai Islam.

c. Relasi Syariah-Fikih-Qanun pada kerajaan Ottoman (Turki Usmani)

Perkembangan peradilan di era Ottoman mencapai puncaknya pada masa pemerintahan Sultan Sulaiman al-Qanuni (1520-1566 M), yang dikenal sebagai khalifah dengan otoritas luar biasa. Ia memperkenalkan undang-undang yang berpengaruh besar dan menjadi acuan bagi generasi-generasi berikutnya. Secara garis besar, hukum Ottoman dibagi menjadi dua periode utama, yaitu masa sebelum Tanzimat (1300-1839) dan setelah Tanzimat (1839-1924 M).

Tanzimat, yang dalam bahasa Turki berarti "penataan," merujuk pada periode reformasi sosial dan politik yang bertujuan untuk mereformasi Kesultanan Ottoman dengan mengadopsi institusi-institusi dari Eropa Barat. Dalam bidang hukum, Tanzimat adalah upaya untuk memajukan regulasi dan sistem peradilan demi reformasi hukum di Kesultanan Ottoman.

Pada masa kerajaan-kerajaan Islam di masa lampau, masyarakat tidak hanya menggunakan hukum fiqh, tetapi keputusan hukum sering kali ditetapkan langsung oleh khalifah atau sultan. Keputusan ini dikenal dengan nama Iradah Saniyah. Iradah Saniyah merujuk pada putusan yang dikeluarkan oleh khalifah atau sultan terkait berbagai perselisihan atau konflik yang terjadi dalam masyarakat sehari-hari (Tihami, 1994).

Sebelum periode Tanzimat, sistem hukum yang diterapkan meliputi metode fiqh, hukum sultan, dan hukum qunun. Hukum sultan adalah regulasi yang ditetapkan oleh sultan melalui dewan hukum yang dikenal sebagai Iradah Saniyah, sedangkan hukum qunun adalah keputusan yang dihasilkan dari rapat dewan menteri dengan persetujuan sultan. Iradah Saniyah berkaitan dengan isu-isu yang muncul dalam konteks politik, seperti pemberontakan, pemalsuan uang, dan pelanggaran hukum lainnya (Mukhsin, 2009).

Dalam konteks sistem peradilan Islam pada masa Kekaisaran Ottoman, terlihat adanya keterkaitan erat antara struktur pemerintahan dan sistem hukum. Sultan atau khalifah berperan sebagai pemimpin negara sekaligus pemimpin agama. Kondisi ini mengharuskan sultan untuk bertindak bijaksana dalam membuat keputusan terkait urusan negara serta kebijakan agama. Dalam kedua aspek kebijakan tersebut, kewenangan peradilan merupakan bagian dari otoritas khalifah (Sumbulah & Nurjanah, 2013).

Pada masa itu, kewenangan peradilan dibagi menjadi dua kategori: peradilan syari'ah yang dikenal sebagai qadhi dan peradilan untuk hukum non-syari'ah yang disebut syurthah. Kewenangan qadhi diatur dalam suatu hierarki yang mencakup tingkat pusat hingga daerah. Seluruh kekuasaan qadhi dipimpin oleh Qadhi al-Qudhat, yang setara dengan posisi Ketua Mahkamah Agung saat ini, dan berpusat di ibukota kerajaan, yaitu Istanbul. Qadhi al-Qudhat membawahi beberapa jenis qadhi, antara lain: 1. Al-Qadhi, yang menangani kasus-kasus sipil dan bukan militer. 2. Qadhi al-Jund (atau Qadhi al-Asykari), yang bertanggung jawab atas masalah yang berkaitan dengan bidang militer. 3. Nazir al-Mazalim, yang berfungsi sebagai pejabat kehakiman untuk menyelesaikan kasus-kasus terkait penyalahgunaan yang dilakukan oleh pejabat pemerintahan (peradilan tata usaha negara). Tugas Nazir al-Mazalim mencakup penanganan kasus-kasus ketidakadilan atau penganiayaan terhadap rakyat, seperti pengenaan pajak yang berlebihan dan penyitaan harta yang tidak sah (Nasution, n.d.).

Setelah periode Tanzimat (1839-1924), sistem peradilan Islam mengalami perubahan signifikan. Tanzimat muncul sebagai respons terhadap kondisi Kekaisaran Ottoman yang semakin memburuk pada abad ke-19, di mana kehidupan sosial menjadi kacau, dan qanun

serta hukum kehilangan wibawanya di hadapan sultan dan para pembesar. Selain itu, kerusakan institusi militer semakin memperparah situasi ini. Kondisi tersebut juga disertai dengan jaranginya terwujudnya keadilan dan semakin kurangnya perhatian terhadap kepentingan masyarakat.

Sebagai reaksi terhadap tekanan eksternal setelah periode Tanzimat, Dinasti Ottoman mengalami reformasi besar-besaran dari pertengahan abad ke-19 hingga pembentukan republik pada tahun 1920-an. Langkah awal dalam proses yang dikenal sebagai tanzimat ini diumumkan melalui maklumat tahun 1839, yang memberikan status hukum yang setara bagi warga Muslim dan non-Muslim di hadapan Sultan. Meskipun maklumat tersebut tetap menyatakan bahwa syari'ah merupakan hukum utama kerajaan, pemerintah Ottoman, dengan dorongan dari Eropa untuk melaksanakan reformasi, mengeluarkan maklumat tahun 1856 yang menghapuskan kewajiban membayar jizyah bagi ahl-dzimmah, melarang perlakuan diskriminatif terhadap mereka, memberikan kesempatan untuk bergabung dengan militer, serta mengakui kesetaraan hak mereka (Zayyadi, 2014).

Pada era Tanzimat, terjadi berbagai perubahan signifikan dalam sistem peradilan. Para pemimpin Tanzimat menciptakan undang-undang dan lembaga-lembaga sekuler untuk menggantikan sistem qanun tradisional. Salah satu langkah awal dalam upaya kodifikasi dan inovasi kelembagaan adalah pengenalan hukum komersial, yang juga melahirkan pengadilan campuran untuk menangani kasus-kasus komersial yang melibatkan pihak asing, bukan hanya dari kalangan khalifah atau sultan. Pengadilan ini menjadi yang pertama beroperasi di luar kerangka syari'ah dan qanun, serta diselenggarakan sesuai dengan praktik hukum Eropa.

Bidang hukum yang berikutnya mendapatkan modernisasi adalah hukum pidana. Pada tahun 1840, Dewan Agung menyusun hukum pidana yang mengintegrasikan elemen-elemen dari undang-undang pidana modern dengan ketentuan syari'ah mengenai qias dan diyat (kompensasi atas kematian atau cedera). Ini menegaskan prinsip-prinsip kesetaraan dan keadilan yang tidak memihak, serta menegaskan bahwa tidak ada hukuman yang dapat dijatuhkan tanpa melalui proses hukum yang sah. Menurut Berkes, meskipun undang-undang ini telah dimodernisasi secara konseptual, karakteristik buku hukum abad pertengahan tetap dipertahankan (Badruddin & Supriyadi, 2022).

Pada tahun 1856, Piagam Humayun diumumkan, diikuti dengan lahirnya Undang-Undang Hukum Tanah pada tahun 1858. Pada tahun yang sama, Undang-Undang Hukum Pidana juga diperkenalkan, yang terinspirasi oleh sistem hukum Prancis dan Italia. Selanjutnya, pada tahun 1861, disusun Undang-Undang Dasar Peradilan Dagang, dan pada tahun 1863, Undang-Undang Hukum Laut juga mulai diberlakukan (Iqbal et al., 2023).

Pada tahun 1858, setelah dekrit reformasi kedua, undang-undang pidana yang sepenuhnya baru diberlakukan. Undang-undang ini merupakan adaptasi dari undang-undang Prancis tahun 1810. Meskipun undang-undang ini lebih modern dalam bentuk dan isinya, ia tetap menjadi undang-undang pertama yang tidak membatalkan ketentuan pidana syari'ah, serta ketentuannya hanya berfungsi sebagai formalisasi ta'zir dan hak-hak penguasa. Hukum tersebut masih mempertahankan ketentuan qias dan diyat. Reformasi hukum ini juga mencakup pembentukan pengadilan khusus, seperti pengadilan Nizamiyah, yang merupakan struktur pengadilan sekuler yang menangani kasus-kasus yang melibatkan non-Muslim. Selanjutnya, undang-undang juga ditetapkan dan diberlakukan di pengadilan Nizamiyah.

Kelebihan dan Kelemahan Peradilan pada Masa Turki Utsmani. Peradilan di zaman Kesultanan Utsmaniyah memiliki beberapa keunggulan, antara lain: yang pertama, Sistem Hukum yang Beragam. Sistem hukum pada masa Utsmaniyah menawarkan berbagai variasi hukum berdasarkan agama, etnis, dan kelas sosial. Hal ini memberi kesempatan kepada masyarakat untuk memilih pengadilan sesuai dengan keyakinan mereka, sehingga mereka dapat diadili oleh hakim yang memahami konteks budaya masing-masing.

Kedua, Sistem Peradilan yang Adil. Hakim-hakim pada masa Utsmaniyah dianggap sebagai sosok yang objektif dan adil. Mereka diangkat berdasarkan kemampuan dan memiliki otonomi dalam menjalankan tugasnya. Ini memastikan bahwa pengadilan tidak dapat

dipengaruhi oleh kepentingan politik atau pribadi (Nasution, n.d.). Ketiga, Ekspansi Wilayah yang Signifikan. Kesultanan Utsmaniyah berhasil memperluas wilayah kekuasaannya secara besar-besaran, mencakup sebagian besar Timur Tengah, Balkan, dan Afrika Utara, mencapai puncaknya pada abad ke-16. Keempat, Sistem Administrasi yang Efisien. Kesultanan Utsmaniyah memiliki birokrasi yang terorganisir dengan baik, dengan sistem administrasi yang efektif, termasuk pengaturan wilayah, perpajakan, dan penerapan hukum secara adil. Kelima, Kebijakan Toleransi Beragama. Salah satu keunggulan dari Kesultanan Utsmaniyah adalah kebijakan toleransi beragama yang diusung. Mereka menghormati kebebasan beragama dan memberikan perlindungan kepada minoritas agama seperti Yahudi dan Kristen di wilayah kekuasaannya. Keenam, Perkembangan Pendidikan Islam. Pada masa reformasi, pendidikan Islam mengalami perkembangan dalam berbagai aspek, termasuk konsep pendidikan, lembaga, kurikulum, dan metode pembelajaran (Mukhsin, 2009).

Kekurangan Peradilan pada Masa Turki Utsmani. Peradilan di era Kesultanan Utsmaniyah memiliki beberapa kelemahan, antara lain: pertama, Ketergantungan pada Hukum Islam. Meskipun terdapat variasi dalam sistem hukum, semua tetap bersumber dari hukum Islam. Hal ini berarti, ketika hukum Islam tidak dapat menyelesaikan suatu permasalahan, tidak ada sistem hukum lain yang dapat digunakan sebagai alternatif, yang menjadi kendala bagi mereka yang tidak menganut ajaran Islam.

Kedua, Tidak Ada Pengadilan Juri. Sistem peradilan pada masa Utsmaniyah tidak melibatkan juri dalam proses persidangan. Sebaliknya, keputusan diambil langsung oleh hakim. Akibatnya, Keputusan hakim bisa dipengaruhi oleh pandangan pribadi atau kepentingan politik dan mungkin tidak mencerminkan pandangan masyarakat secara keseluruhan. Ketiga, Keterbatasan Hak Perempuan. Perempuan memiliki akses yang sangat terbatas ke pengadilan dan tidak diizinkan untuk menjadi hakim atau berpartisipasi dalam persidangan. Dengan demikian, kepentingan dan suara perempuan sering kali terabaikan dalam sistem peradilan (Nasution, n.d.).

Keempat, Krisis Kepemimpinan. Masa setelah kapitulasi hukum menunjukkan krisis yang mengarah pada malapetaka. Dengan semakin banyaknya pengaruh konsulat asing, perjanjian yang terus meluas, serta peradilan syari'at yang mulai kehilangan fungsinya, banyak warga negara yang tidak mengenal hukum negara asing yang memiliki hak istimewa, seperti pengurangan pajak dan kebal hukum perdata maupun pidana (Asa'ari, 2018). Kelima, Kelemahan Para Penguasa. Setelah Sulaiman al-Qanuniy, kesultanan Utsmaniyah dipimpin oleh sultan-sultan yang kurang kuat baik dari segi karakter maupun kepemimpinan. Hal ini menyebabkan pemerintahan menjadi tidak stabil dan kekacauan yang terjadi tidak pernah sepenuhnya teratasi, bahkan semakin memburuk (Yatim, 2008).

Pada masa Kesultanan Utsmaniyah, sistem peradilan terbagi menjadi tiga periode: sebelum Tanzimat, masa Tanzimat, dan setelah Tanzimat. Pertama, sebelum Tanzimat, kekuasaan di Kerajaan Utsmaniyah dipegang oleh seorang sultan yang memiliki kekuasaan baik dalam aspek duniawi maupun spiritual. Gelar "sultan" tidak hanya menunjukkan posisi sebagai pemimpin politik, tetapi juga sebagai tokoh spiritual dalam komunitas Muslim. Dengan demikian, raja Utsmaniyah memiliki dua jenis kekuasaan: mereka mengatur dan memerintah negara sekaligus mempertahankan ajaran Islam.

Dalam melaksanakan kekuasaan tersebut, sultan atau raja dibantu oleh dua pejabat senior. Pejabat pertama adalah Sadrazam, yang bertanggung jawab atas urusan politik, sementara pejabat kedua adalah Syekh Al-Islam, yang mengurus masalah keagamaan. Keduanya tidak memiliki hak suara dalam pemerintahan dan hanya menjalankan tugas yang diberikan oleh sultan. Kedua adalah Masa Tanzimat, yang secara harfiah berarti reorganisasi Kesultanan Utsmaniyah. Ini merupakan periode reformasi yang dimulai pada tahun 1839 dan berakhir dengan dimulainya Era Konstitusional Pertama pada tahun 1876 (Cleveland & Bunton, 2010). Tanzimat, yang dalam bahasa Turki disebut al-Khairiyeh, adalah gerakan reformasi di Kesultanan Utsmaniyah yang memperkenalkan sistem birokrasi dan pemerintahan yang mencakup berbagai bidang, termasuk hukum, administrasi, pendidikan,

keuangan, dan perdagangan. Salah satu reformasi penting dalam pemerintahan adalah penggabungan kekuasaan politik dan spiritual, di mana kekuasaan kehakiman yang sebelumnya dipegang oleh Sadrazam dialihkan kepada Syekh al-Islam.

Syekh al-Islam diberikan wewenang untuk menangani isu-isu yang berkaitan dengan syariat, yang diatur oleh dewan penasehat hukum. Hukum yang diterapkan adalah al-Nizam al-Qadha al-Madani (Undang-Undang Peradilan Perdata). Dengan diberlakukannya undang-undang ini, dibentuklah pengadilan Nizami, yang terdiri dari qadha al-madani (pengadilan sipil) dan qadha syar'i (pengadilan agama). Reformasi dimulai dengan pengumuman Gulhane (Khatt-1 Sharif Gulhane) pada 3 November 1839, diikuti oleh dikeluarkannya Piagam Humayun pada tahun 1856, yang terjadi pada masa Sultan Abdul Majid (1839-1856), putra Sultan Mahmud II. Berdasarkan piagam ini, sejumlah reformasi dilaksanakan di berbagai institusi dalam masyarakat Turki Utsmaniyah, termasuk di bidang hukum perdata yang dikelola oleh Majelis al-Ahkam al-Adliyah serta hukum pidana (Abdul Munir, 2014). Ketiga adalah periode setelah Tanzimat. Pada masa ini, masalah peradilan di Turki Utsmani semakin kompleks dan menantang, yang mengindikasikan kegagalan gerakan Tanzimat dalam memperbaiki keadaan negara. Ketidakkampuan para elit politik yang terlibat dalam Tanzimat untuk mengintegrasikan sistem modern dengan sistem tradisional menyebabkan perubahan yang diterapkan selama periode tersebut tidak menghasilkan dampak yang signifikan bagi masyarakat Turki Utsmani.

Keterlibatan Eropa turut memengaruhi gerakan reformasi yang terjadi selama periode Tanzimat. Melalui berbagai bentuk kerjasama di banyak sektor, pengaruh Eropa terhadap Kesultanan Turki Utsmani semakin menguat. Tanpa disadari, Turki Utsmani menjadi semakin diarahkan dan dikendalikan oleh negara-negara Eropa. (Artur Hadi Permana, 2004). Kondisi ini berkaitan dengan penetrasi Eropa ke dalam dunia Islam yang berdampak pada Kerajaan Utsmani, sehingga muncul lembaga peradilan dengan berbagai sumber hukum yang berbeda, yaitu: pertama, Mahkamah al-Thawaf atau Qadha al-Malik, yang menangani perkara berdasarkan agama kelompok tertentu, dengan sumber hukum berasal dari agama masing-masing. Kedua, Qadha al-Qanshuli, yang khusus mengadili warga negara asing, dengan sumber hukum mengikuti undang-undang negara asal mereka. Ketiga, Qadha Mahkamah Pidana, yang menggunakan undang-undang dari Eropa sebagai acuan. Keempat, Majelis al-Syarraf, yang menangani perkara umat Islam, terutama terkait masalah keluarga, dengan sumber hukum yang diambil dari fiqh Islam.

Analisis Relasi Syariah-Fiqih-Qanun pada kerajaan Ottoman (Turki Usmani)

Praktik hukum pada masa Ottoman menunjukkan bahwa qanun berfungsi sebagai instrumen politik-hukum yang melengkapi keterbatasan fikih dalam mengatur urusan administrasi negara. Dualisme antara hukum syariah dan qanun tidak mencerminkan pertentangan, melainkan pembagian fungsi. Syariah mengatur aspek normatif-religius, sedangkan qanun mengatur aspek administratif dan politik.

Reformasi Tanzimat menandai pergeseran penting dari sistem hukum berbasis fikih menuju sistem hukum yang lebih terinstitusionalisasi dan terpengaruh oleh model Barat. Hal ini menunjukkan bahwa *siyāsah syar'iyah* dalam praktiknya bersifat adaptif, meskipun dalam beberapa kasus menimbulkan krisis legitimasi akibat jarak antara hukum dan nilai-nilai masyarakat.

d. Relasi Syariah-Fiqih-Qanun pada kerajaan Mamluk

Pada awal pemerintahan Islam di Mesir, kota yang dijadikan ibukota adalah kota Fustat, yang juga menjadi pusat perdagangan dan perekonomian karena letaknya yang strategis. Pada masa ini kecenderungan orang untuk mempelajari agama Islam terutama fikih sangatlah besar melebihi kecenderungan untuk mempelajari ilmu umum dan filsafat (S. H. Ibrahim dalam R. H. Ma'afi, 2015). Fiqih merupakan ilmu yang muncul setelah meluasnya

daerah kekuasaan Islam karena semakin banyaknya permasalahan baru yang timbul, yang menyebabkan adanya perbedaan pendapat pada satu masalah. Hal ini berbeda ketika Rasulullah masih hidup. Perbedaan pendapat ini memunculkan adanya beberapa madzhab fikih (Ramadan dalam R. H. Ma'afi, 2015). Di masa Abbasiyah empat mazhab fikih telah berkembang di Mesir, yaitu:

1. Mazhab Abu Hanifah,
2. Mazhab Imam Malik,
3. Mazhab al-Shafi'iy, dan
4. Madzhab Hanbaly.

Pada tahun 326 H, di masjid Jami' Fustat setiap mazhab mempunyai *halaqah* (perkumpulan) tersendiri. Pengikut mazhab Malikiy dan al-Shafi'iy mempunyai 15 *halaqah*, sedangkan mazhab Hanafy hanya tiga *halaqah*. (Ibrahim dalam R. H. Ma'afi, 2015). Pada waktu itu, bentuk peradilan di Mesir masih bersifat sederhana dan diadakan di masjid, tepatnya di masjid 'Amr ibn al-'As, yang digunakan untuk mengadili semua kalangan, baik kaum Arab muslim, atau orang Mesir yang masuk Islam, dan penduduk non-muslim. Al-Kindy menyebutkan bahwa seorang *qadi* yang bernama Khair ibn Na'im al-Had rami mengadili kaum muslimin di dalam masjid, kemudian setelah Ashar ia duduk di depan masjid untuk mengadili kaum Nasrani. Sedangkan Muhammad ibn Masruq memberi izin bagi kaum Nasrani yang bersengketa untuk diadili di dalam masjid sebagaimana kaum muslimin. Dalam mengambil keputusan, para *qadi* merujuk kepada syariat Islam yang berlandaskan al-Qur'an, hadis, ijma', ijtihad, dan qiyas. Undang-undang saat itu belum dikodifikasikan, tetapi para hakim menulis setiap permasalahan dalam sebuah kertas dan menyimpannya secara khusus di lemari masjid.

Pada masa Daulah Fatimiyyah, mazhab Shi'ah dijadikan sebagai mazhab negara, hal tersebut merupakan hal baru bagi penduduk Mesir saat itu. Maka untuk menarik minat penduduknya yang Sunny ke Shi'ah, mereka mengadakan perayaan-perayaan yang berkenaan dengan agama, seperti perayaan tahun baru Islam, maulid nabi Muhammad saw, hari Asyuro, dan lain sebagainya. Pada masa Fatimiyyah inilah, bid'ah dalam Islam di Mesir mulai timbul. Penaklukan atas Mesir oleh Salahuddin pada 1171 membuka jalan bagi pembentukan mazhab-mazhab hukum sunny di Mesir. Ketika masa Fatimiyyah berkuasa, timbul beberapa ajaran bid'ah dalam Islam, maka Salahuddin berusaha mengembalikan kemurnian ajaran Islam dan menghapus bid'ah di sana.

Pada masa daulah Ayyubiyah, mazhab negara yang dipakai adalah mazhab Sunni, dan mazhab Shi'ah dihapuskan. Karena itu, hukum yang dipakai dalam peradilan yang dulunya berhaluan Shi'ah dirubah lagi menjadi Sunni (Ibrahim dalam R. H. Ma'afi, 2015). Salahuddin memberlakukan mazhab Hanafi, memberikan bantuan kepada sejumlah perguruan hukum, dan merekrut guru-guru dan hakim besar dari luar Mesir. Pada awal abad ke-13, kebijakan negara di Mesir juga berusaha menyebarluaskan identitas kegamaan Sunni. Dar al-hadith al-Kamaliya dibangun pada 1222 untuk mengajarkan pokok-pokok hukum yang secara umum terdapat di dalam berbagai pusat pengajaran empat hukum dalam sebuah lembaga madrasah (Lapidus, 2000).

Setelah Turki Usmani berkuasa di Mesir menggantikan dinasti Mamluk, maka tata hukum yang berlaku di Mesir terpengaruh oleh tata hukum Turki Usmani. Hal ini berlangsung selama tiga abad, semenjak sultan Salim berkuasa (1517-1798). Setelah melemahnya kerajaan Usmani dan kaum Mamluk di Mesir, Napoleon mendarat di Alexandria pada tanggal 2 Juni 1798 dan keesokan harinya pelabuhan yang terpenting tersebut jatuh. Beberapa minggu kemudian Napoleon dapat menguasai Mesir. Namun karena perlawanan rakyat Mesir dengan bantuan Inggris, maka Napoleon dan prajuritnya dapat diusir dari Mesir pada tahun 1801.

Meski tidak lama menguasai Mesir, ekspedisi Napoleon ke Mesir tersebut dapat mempengaruhi beberapa hal, diantaranya:

1. Sistem pemerintahan republik di mana kepala negara dipilih untuk waktu tertentu, tunduk kepada undang-undang dasar dan bisa dijatuhkan oleh parlemen. Pada awal

abad ke-20, istilah republik diterjemahkan dalam bahasa Arab dengan *jumhuriyyah* yang berarti orang banyak.

2. Ide persamaan (*egalite*), artinya persamaan kedudukan dan turut sertanya rakyat dalam pemerintahan. Napoleon mendirikan suatu badan yang terdiri dari ulama-ulama al- Azhar dan pemuka-pemuka dunia dagang dari Kairo dan daerah-daerah sekitar. Tugas badan ini adalah membuat undang-undang, memelihara ketertiban umum dan menjadi perantara antara penguasa Perancis dan rakyat Mesir. Selain itu juga dibentuk *diwan al-ummah* yang dalam waktu tertentu mengadakan sidang untuk membicarakan hal-hal yang berkaitan dengan kepentingan nasional. Setiap daerah mengirimkan tiga ulama, tiga dari golongan pedagang, dan satu dari masing-masing golongan petani, kepala desa, dan kepala suku bangsa Arab (Lapidus, 2000).

Pada saat itu di Mesir mulai muncul pemikir pembaharuan Islam yang pemikirannya sangat berpengaruh terhadap segala aspek dan mereka merupakan pelopor pembaharuan di Mesir bagi masa selanjutnya, diantaranya; al-Tahtawy, Jamaluddin al-Afghany, Muhammad 'Abduh, dan Rashid Rida.

Ide-ide pembaharuan yang mereka serukan antara lain:

1. Seorang ulama harus mengetahui ilmu-ilmu modern agar mereka dapat menyesuaikan syariat dengan kebutuhankebutuhan modern. Ini mengandung arti bahwa ijtihad adalah terbuka (Nasution, n.d.).
2. Corak pemerintahan otokrasi harus dirubah dengan corak pemerintahan demokrasi. Kepala negara harus mengadakan *shura* dengan pemimpin-pemimpin masyarakat yang banyak mempunyai pengalaman.
3. Menghidupkan toleransi bermazhab, dengan mengadakan pembaharuan bidang hukum dan pengaturan mazhab hukum. Pada masa ini, terjadi "pengsekularan" undang-undang, yang menjadikan undang-undang barat sebagai rujukan terutama undang-undang Perancis. Hal ini dilakukan untuk menjauhkan Islam dari "kuasa" pemerintahan. Mereka akan memastikan agar undang-undang Islam tidak dijadikan rujukan dalam berbagai hal.

Semenjak saat itu, undang-undang Islam yang dipakai hanyalah yang berkaitan dengan pernikahan (*al-ahwal al-Shakhsiyyah*) atau yang berkait dengan adat karena ia tidak menggugat kedudukan penjajah. Umat Islam boleh mengamalkan undang-undang ini di kalangan mereka sendiri, tetapi untuk mengamalkan undang-undang yang bersangkutan paut dengan pemerintahan negara, pidana dan lain-lain tidak diizinkan oleh penjajah. Pembaruan hukum di Mesir berkembang secara paralel.

Setelah piagam Ustmaniyah 1841, yang memberi Muhammad Ali dan keturunannya hak untuk menjadi gubernur mesir dan memberi Mesir otonomi dalam masalah perundang-undangan, diambillah langkah cepat ke arah pembaruan hukum, khususnya setelah dibentuknya pengadilan campuran pada tahun 1876 untuk melindungi kepentingan asing. Lama sebelum itu, Muhammad Ali, begitu berkuasa pada tahun 1805, segera membuang sistem administrasi Utsmaniyah dan menggantikannya dengan susunannya sendiri. Hukum dan peraturan diperbanyak dan disatukan dalam undang-undang baru yang disebut *al-Muntakhabat* (seleksi), yang dipublikasikan pada 1829-1830.

Pada periode yang sama, hukum yang bernama *Qanun al-Falah* (Hukum Tani) dikeluarkan guna melindungi kepentingan petani dan negara; hukuman dispesifikasikan untuk setiap perkara seperti merampas lahan, mengubah batas, mencuri produk, dan orang yang mengabaikan wajib militer, merusakkan saluran air. Undang-undang pidana Utsmaniyah 1851 juga diterapkan, setelah Sa'id Pasya naik tahta pada 1854, dalam versi yang diadaptasikan dengan lingkungan Mesir. Akan tetapi, tindak pidana dan hukumannya masih belum dirumuskan dengan baik.¹⁹ Mesir telah menerapkan kitab hukum pidana dan perdata pada abad ke-19. Sebuah kitab hukum perdata baru berdasarkan model kitab hukum perdata Perancis telah diperlakukan pada tahun 1873; sebuah sistem peradilan ganda (campuran) dibentuk pada tahun 1875 untuk mempersempit kompetensi (kewenangan hukum) peradilan

syariah dan untuk memperkokoh sistem hukum alternatif. Pembaruan pidana yang sesungguhnya dimulai dengan pengadilan campuran.

Akan tetapi, karena pengadilan ini mempunyai yurisdiksi pidana yang terbatas, pembaruan substansial baru memperoleh momentumnya ketika berdiri pengadilan nasional dan diadopsinya undang-undang pidana nasional dan undang-undang penyidikan pidana pada 1883. Kitab-kitab ini diadopsi dari undang-undang Perancis secara langsung atau melalui undang-undang campuran.

Pengadilan nasional Mesir yang diorganisasi pada 1884, berfungsi seiring dengan pengadilan campuran. Masalah *ahwal shakhsiyyah* dilimpahkan kepada pengadilan syariah. Pemerintah melakukan pengaturan organisasi pengadilan syariah dan kualifikasi para hakimnya. Untuk itu, pemerintah membangun sekolah baru untuk pendidikan dan pelatihan hakim pada tahun 1907. Sementara itu, berbagai pengadilan *millah* tetap dipertahankan hidup. Pengadilan ini dipertahankan guna melayani komunitas religius non-muslim sebagai forum untuk menyelesaikan permasalahan status personal mereka; ini berada di luar pengaturan negara.

Pada keputusan tertanggal 22 Desember 1955 peradilan syariat muslim dihapuskan, dengan menggabungkan peradilan syariah dan peradilan sipil yang menangani hukum keluarga (*ahwal shakhsiyyah*). Seorang hakim dalam memutuskan perkara, ia bersandar pada beberapa hal, yaitu *pertama*, undang-undang negara, *kedua*, adat kebiasaan, *ketiga*, syariat Islam, *keempat*, undang-undang biasa, dan *terakhir*, pada asas keadilan.

Dari sini diketahui bahwa syariat Islam juga dijadikan pijakan hukum, tetapi pada urutan yang ketiga. Hukum *ahwal shakhsiyyah* yang sudah direformasi dikukuhkan oleh dekret presiden Anwar Sadat pada 1979. Diantara hal lainnya, hukum itu menghilangkan hak suami untuk memaksa isterinya yang tidak patuh untuk kembali ke orang tuanya, menuntut agar suami mendaftarkan talak dan memberi tahu kepada isterinya bahwa ia dicerai, memperbolehkan isteri pertama untuk meminta perceraian dengan alasan pengambilan isteri kedua oleh sang suami, dan menjunjung tinggi hak isteri dalam masalah pemeliharaan, pengasuhan anak, dan pembagian harta pasca cerai. Bahkan, reformasi-reformasi kecil seperti itu menyulut reaksi balik kaum konservatif. Pada 1985, pengadilan konstitusional tinggi Mesir menyatakan bahwa cara-cara pemakluman undang-undang itu tidak konstitusional. Hal ini menimbulkan kekecewaan besar terhadap gerakan feminis yang sedang tumbuh. Setelah penghapusan undang-undang 1979, dalam upaya mendamaikan kedua belah pihak, diberlakukan undang-undang kompromi yang mencairkan reformasi 1979 oleh Majelis Rakyat.

Analisis Relasi Syariah-Fiqih-Qanun pada kerajaan Mamluk

Pada masa Mamluk dan perkembangan hukum di Mesir, terlihat bahwa dominasi fikih sangat kuat, terutama dengan keberadaan berbagai mazhab. Namun, memasuki era modern, terjadi transformasi signifikan melalui kodifikasi hukum dan adopsi sistem hukum Barat.

Perubahan ini menunjukkan bahwa qanun dalam konteks modern tidak lagi sepenuhnya berbasis fikih, tetapi merupakan hasil kompromi antara tradisi hukum Islam dan tuntutan modernitas. Dalam perspektif *siyāsah syar'iyah*, hal ini dapat dipahami sebagai bentuk ijtihad politik dalam menjaga stabilitas dan kemaslahatan masyarakat.

Perbedaan Qanun pada Kerajaan Ottoman dan Mamluk

Perkembangan qanun pada masa Dinasti Mamluk dan Kesultanan Ottoman menunjukkan karakter yang berbeda baik dari segi sumber legitimasi, bentuk kodifikasi, maupun hubungan antara otoritas politik dan otoritas fikih. Pada masa Mamluk, hukum Islam lebih didominasi oleh otoritas para fuqaha dan lembaga peradilan mazhab. Negara tidak melakukan kodifikasi hukum secara sistematis, melainkan memberi ruang bagi keberagaman mazhab fikih untuk hidup berdampingan dalam praktik peradilan. Hal ini terlihat dari

keberadaan empat qadhi utama yang mewakili mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali dalam struktur peradilan resmi negara.

Berbeda dengan Mamluk, Kesultanan Ottoman mengembangkan qanun sebagai instrumen administratif negara yang terstruktur dan terkodifikasi. Sultan memiliki kewenangan luas untuk menetapkan qanun guna mengatur persoalan administrasi, perpajakan, militer, pertanahan, dan pidana yang tidak dijelaskan secara rinci dalam fikih klasik. Pada masa Sultan Sulaiman al-Qanuni, qanun bahkan berkembang menjadi sistem legislasi negara yang berdampingan dengan syariah. Dalam konteks ini, qanun Ottoman tidak dimaksudkan untuk menggantikan syariah, tetapi melengkapi kekosongan hukum administratif yang tidak diatur secara eksplisit oleh fikih.

Perbedaan lain terletak pada hubungan antara ulama dan negara. Pada masa Mamluk, legitimasi hukum sangat bergantung pada otoritas ulama dan mazhab fikih. Sultan tidak memiliki ruang yang besar untuk melakukan legislasi mandiri di luar pendapat fuqaha. Sebaliknya, dalam sistem Ottoman, negara memiliki otoritas legislasi yang lebih kuat melalui institusi siyasah dan qanun. Otoritas Sultan didukung oleh Syaikh al-Islam yang memberikan legitimasi keagamaan terhadap kebijakan negara. Dengan demikian, Ottoman menunjukkan model sentralisasi hukum yang lebih kuat dibandingkan Mamluk.

Dalam perspektif siyasah syar'iyah, qanun Ottoman mencerminkan pendekatan hukum yang lebih pragmatis dan administratif. Negara diberi ruang untuk menetapkan regulasi demi menjaga kemaslahatan umum (masalah 'ammah), stabilitas politik, dan efektivitas pemerintahan. Adapun pada masa Mamluk, pendekatan hukum lebih berorientasi pada otoritas fikih mazhab sehingga ruang legislasi politik relatif lebih terbatas.

Selain itu, Ottoman lebih terbuka terhadap proses kodifikasi dan modernisasi hukum, terutama pada era Tanzimat abad ke-19. Reformasi tersebut melahirkan berbagai regulasi modern yang dipengaruhi sistem hukum Eropa, seperti hukum pidana, dagang, dan administrasi negara. Sementara itu, sistem hukum Mamluk cenderung mempertahankan pola tradisional berbasis mazhab dan belum mengenal kodifikasi hukum negara secara komprehensif.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa perbedaan utama antara qanun Ottoman dan Mamluk terletak pada tingkat sentralisasi legislasi negara, posisi otoritas ulama, dan bentuk kodifikasi hukum. Mamluk mempertahankan dominasi fikih mazhab dalam struktur hukum negara, sedangkan Ottoman mengembangkan sintesis antara syariah, fikih, dan qanun dalam kerangka negara birokratis yang lebih modern. Perbedaan ini menunjukkan bahwa praktik siyasah syar'iyah dalam sejarah Islam bersifat dinamis dan sangat dipengaruhi oleh kebutuhan sosial-politik masing-masing era.

Conclusion

Relasi antara syariah, fikih, dan qanun dalam perspektif *siyasah syar'iyah* menunjukkan suatu konstruksi hukum yang integratif dan dinamis. Syariah berfungsi sebagai landasan normatif yang bersifat absolut, fikih sebagai hasil interpretasi yang fleksibel dan kontekstual, serta qanun sebagai instrumen implementatif dalam sistem hukum negara. Dalam praktik historis, seperti pada masa Ottoman dan Mamluk, relasi ini mengalami perkembangan yang beragam sesuai dengan konteks sosial-politik masing-masing. Pada masa Ottoman, terlihat adanya harmonisasi antara syariah dan qanun yang kemudian berkembang menjadi sistem hukum yang kompleks, terutama pada era Tanzimat. Sementara itu, pada perkembangan hukum di Mesir pasca-Mamluk, terlihat adanya pergeseran menuju sistem hukum modern yang dipengaruhi oleh kodifikasi dan hukum Barat.

Temuan ini menegaskan bahwa *siyasah syar'iyah* memberikan ruang fleksibilitas bagi negara untuk merumuskan kebijakan hukum selama tetap berorientasi pada kemaslahatan dan tidak bertentangan dengan prinsip dasar syariah. Oleh karena itu, pemahaman yang komprehensif terhadap relasi syariah, fikih, dan qanun menjadi sangat penting dalam merespons tantangan hukum kontemporer, khususnya dalam konteks negara modern.

References

- al-Jawziyyah, I. Q. (2002). *Al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fī al-Siyāsah al-Syar'īyyah. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.*
- Al-Shatibi, A. I. (2004). *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shariah.* Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- An-Na'im, A. A. (2008). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a.* Harvard University Press.
- Asa'ari. (2018). Dampak Kapitulasi Terhadap Pradilan Turki Usmani. *Jurnal Islamika: Jurnal Ilmu Keislaman, 18(2).*
- Badruddin, B., & Supriyadi, A. P. (2022). Dinamika Hukum Islam Indonesia: Reaktualisasi Norma Islam dalam Menalarkan Hukum Positif Merespon Sosio-Kultural Era Kontemporer. *De Jure: Jurnal Hukum Dan Syar'iah, 14(1), 38–57.* <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v14i1.15512>
- Cleveland, W. L., & Bunton, M. (2010). Boulder: Westview Press. *American Journal of Islam and Society, 27(1), 122–124.*, <https://doi.org/10.35632/ajis.v27i1.1351>
- Creswell, J. W. (2014). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Method Approaches* (4th ed.). Sage Publications.
- Djazuli, A. (2007). *Fiqh Siyasah, Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-Rambu Syari'ah.* Prenada Media Group.
- Fajarni, S. (2015). Pelaksanaan Siyasah Syar'iyah. *Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama, 9(1), 104–128.*
- Hallaq, W. B. (2000). *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar Untuk Ushul Fiqh Madzhab Sunni.* Raja Grafindo Persada.
- Hallaq, W. B. (2009). *An Introduction to Islamic Law.* Cambridge University Press.
- Iqbal, M., Sultan, L., & Asni. (2023). Fungsi dan Tujuan Hukum Islam dan Korelasinya dengan Pembinaan Masyarakat The Functions and Objectives of Islamic Law and Their Correlation with Community Development. *Jurnal Al-Qadau: Peradilan Dan Hukum Keluarga Islam, 10(2), 175–189.*
- Jasser Auda. (2008). *Maqâsid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach.* IIIT & Karamah.
- Jauziyah, I. Q. A. (2005). *Al Thuruq Al Hukmiyah Fi Siyasah Al Syar'iyah, Tahqiq Basyir Muhammad Uyun.* Matba'ah Dar Al Bayan.
- Kamali, M. H. (2008). *Shari'ah Law: An Introduction.* Oneworld Publications.
- Lapidus, I. M. (2000). *Sejarah Sosial Ummat Islam, Jilid I.* Raja Grafindo Persada.
- Mukhsin, A. (2009). Turki Usmani dan Politik Hukumnya. *Miqot, 3(2).*
- Nasution, H. (n.d.). *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jilid 1). Universitas Indonesia Press.
- Noel James Coulson. (n.d.). *A History of Islamic Law.* Edinburgh University Press.
- Romli, S. . (1999). *Muqaranah Mazahib Fil Ushul.* Gaya Media Pratama.
- Sumbulah, U., & Nurjanah. (2013). *Pluralisme Agama.* UIN-Maliki Press.

- Taymiyyah, I. (1998). *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Tihami. (1994). Hukum dan Peradilan Islam pada Masa Turki Usmani, AL-Qalam. Sa'adah, Hidayatus. Peradilan Pada Masa Turki Usmani. *Maliki Interdisciplinary Journal (MIJ)*, 2, 1–7.
- Abdulghani, N. A., & Sya'ban, W. K. (2026). Inter-Islamic law simulation in education as an effort to build a community legal culture. *Amorti: Jurnal Studi Islam Interdisipliner*, 59–67.
- Permadi, M. A. M., & Sya'ban, W. K. (2025). Transformasi pendidikan Islam: Studi komparatif sistem pengajaran di pesantren tradisional dan pesantren modern. *Transformation of Islamic Management and Education*, 2(1), 18–24.
- Permadi, M. A. M., Sya'ban, W. K., Habibi, M. I., Purnama, F., & Ampera, S. (2026). The dynamics of learning difficulties among students at Islamic boarding schools in the digital age: Between tradition and technological limitations. *Al-Ulum: Jurnal Pendidikan Islam*, 7(1), 202–218.
- Permadi, M. A. M., Muzhaffar, & Sya'ban, W. K. S. H. (2025). Analisis perbandingan sistem pengajaran pesantren tradisional dan modern di Indonesia. *Journal of Islamic Transformation and Education Management*, 2(1), 25–31.
- Sya'ban, W. K., Hilalludin, H., & Permadi, M. A. M. (2024). Challenges and strengths of traditional versus modern pesantren in Indonesia. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, 24(2).
- Yatim, B. (2008). *Sejarah Peradilan Islam*. Raja Grafindo Persada.
- Zayyadi, A. (2014). Reformasi Hukum Turki dan Mesir (Tinjauan Historis-Sosiologis). *Al-Mazahib*, 10(1).