
Islamic Shari'a in Indonesia: The Struggle between Sacrality and Profanity

Ahmad Faisal
IAIN Sultan Amai Gorontalo

Abstract

This article elaborates on the application of Islamic law in Indonesia, which always invites polemics. The root of the problem turns out to not only lead to epistemological issues, but also social and political issues. The author argues that Islamic law that gains legitimacy and justification in the Indonesian legal system must meet the epistemological and social-political criteria. Epistemologically, it is only natural that there is no single view of the Shari'a model that is intended to be applied whereas sociologically political Islamic law must consider more social, political and historical variables that influence the formation of the Indonesian Islamic legal system. The latter fact is a necessity given the fact that the appearance of Islamic law itself in various Islamic countries is not uniform. Changes that occur in the substantive plains of Islamic law are the result of the interaction between the ulama as legal formulators and the socio-political factors that surround them, including the political configuration of the state.

Syariat Islam di Indonesia: Pergulatan antara Sakralitas dan Profanitas

Abstrak

Artikel ini mengelaborasi penerapan hukum Islam di Indonesia yang selalu mengundang polemik. Akar masalahnya ternyata tidak hanya bermuara pada masalah epistemologis, tetapi juga pada masalah sosial politik. Penulis berargumen bahwa hukum Islam yang mendapatkan legitimasi dan justifikasi dalam tata hukum Indonesia harus memenuhi kriteria epistemologis dan sosial politis. Secara epistemologis, wajar jika tidak ada pandangan tunggal tentang model syariat yang ingin diterapkan. Sedangkan secara sosiologis politis hukum Islam harus lebih mempertimbangkan variabel-variabel sosial, politik dan sejarah yang mempengaruhi pembentukan sistem hukum Islam Indonesia. Fakta yang disebutkan terakhir ini merupakan keharusan mengingat kenyataan penampilan hukum Islam itu sendiri di berbagai negara Islam tidak seragam. Perubahan-perubahan yang terjadi dalam dataran substantif hukum Islam pada dasarnya merupakan resultant dari interaksi antara para ulama sebagai perumus hukum dengan faktor-faktor sosial politik yang ada di sekitarnya, termasuk konfigurasi politik negara.

Kata Kunci: Sakralitas, Profanitas, Syariat Islam, Indonesia

Author correspondence

Email: ahmadfaisal@iaingorontalo.ac.id

Available online at <http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/au/index>

A. Pendahuluan

Mengakui syariat sebagai suatu sistem kehidupan yang menyeluruh merupakan suatu hal, sementara memahaminya secara benar adalah hal yang lain. Bahkan, dalam konteks bagaimana syariat harus dipahami inilah, sebagaimana diasumsikan oleh Fazlur Rahman, terletak persoalan yang sebenarnya.¹ Ada sejumlah faktor yang mempengaruhi dan membentuk hasil pemahaman kaum Muslim terhadap syariat. Situasi sosiologis, kultural, dan intelektual, atau apa yang oleh Arkoun disebut sebagai estetika penerimaan (*aesthetics reception*), sangat berpengaruh dalam menentukan bentuk dan isi pemahaman.² Kecenderungan intelektual yang berbeda dalam upaya untuk memahami syariat Islam misalnya, dapat berujung pada pemahaman yang berbeda pula. Karenanya, kendatipun setiap Muslim menerima prinsip-prinsip umum yang tertuang dalam syariat, pemahaman mereka tentang syariat pada dataran teknis operasional diwarnai perbedaan-perbedaan³.

Munculnya berbagai mazhab fiqh, teologi dan filsafat Islam misalnya, menunjukkan bahwa syariat Islam itu multi-interpretatif.⁴ Watak multi-interpretatif ini telah berperan sebagai dasar dari kelenturan Islam dalam sejarah. Selebihnya, hal yang demikian itu juga mengisyaratkan keharusan pluralisme dalam tradisi Islam. Karena itu, syariat Islam tidak bisa dan tidak seharusnya dilihat secara monolitik.⁵ Ini berarti, bahwa syariat Islam yang empirik dan aktual, akan berarti lain bagi orang Islam lainnya karena adanya perbedaan dalam

¹Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press: 1979., h. 101.

²Dalam kritik-kritiknya, Arkoun mengatakan bahwa selama ini perhatian begitu besar dicurahkan untuk memperlakukan “teks al-Qur’an sebagai dokumen untuk digunakan oleh para sejarawan” Karena itu, umat Islam pada umumnya mengabaikan unsur-unsur *aesthetic reception*, yakni bagaimana sebuah diskursus diterima oleh pendengar atau pembaca. Soal itu menurutnya “merujuk pada kondisi perspektif masing-masing budaya, atau lebih tepatnya, masing-masing tingkatan budaya yang berhubungan dengan masing-masing kelompok sosial pada setiap fase perkembangan sejarah. Lihat Arkoun, “The Concepts of Authority in Islamic Thought,” dalam Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari (eds.), *Islam: State and Society* (London: Curzon Press, 1988), h. 58.

³ Lihat Aulia Nastiti dan Sari Ratni, “Emotive politics: Islamic organisations and religious mobilization in Indonesia”, *Contemporary Southeast Asia*, 2018, vol. 40, no. 2, h. 197-8. Lihat juga Mukrimin, “Islamic parties and the politics of constitutionalism in Indonesia”, *Journal of Indonesian Islam*, 2012, vol. 6, no.2, h. 370-383.

⁴Paparan historis-sosiologis secara rinci mengenai hal ini dapat dilihat misalnya dalam Marshall G.S Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World of Civilization*, Volume I-III (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

⁵Mohammed Ayoob, “Myth of the Monolith,” dalam Mohammed Ayoob (ed.), *The Politics of Islamic Reassertion* (London: Croom Helm, 1981), h. 1-6.

konteks sosial, ekonomi, dan politik. Dan seiring dengan itu, sudah pasti pula ia akan dipahami dan digunakan secara berbeda.

Pemikiran umat Islam tentang syariat tidak bisa dilepaskan dari karakter syariat yang multiinterpretatif semacam itu. Pada satu sisi, hampir setiap Muslim percaya akan pentingnya penegakan syariat dalam kehidupannya, pada saat yang sama, karena sifatnya yang multiinterpretatif itu, tidak pernah ada pandangan tunggal mengenai syariat dalam pengertian apa dan dengan cara apa seharusnya ditegakkan.

Secara garis besar, dewasa ini ada dua spektrum pemikiran tentang hal itu yang berbeda. Sementara sama-sama mengakui pentingnya prinsip-prinsip syariat dalam setiap aspek kehidupan, keduanya mempunyai penafsiran yang jauh berbeda atas ajaran-ajaran Islam dan kesesuaiannya dengan kehidupan modern. Pada ujung satu spektrum, beberapa kalangan Muslim beranggapan bahwa syariat harus diterima sebagai *way of life* dalam segala dimensi kehidupan umat sehingga negara harus memberi jaminan pelaksanaannya melalui aturan yang jelas. Sementara pada ujung spektrum yang lain, beberapa kalangan Muslim lainnya berpendapat bahwa syariat, meskipun tidak dilegalkan pelaksanaannya oleh negara, tetapi sepanjang nilai-nilai universal (*al-qiyâm al-asâsiyah*) dari syariat seperti keadilan, persamaan, dan kebebasan, dipraktikkan dalam kehidupan bernegara, maka suasana kehidupan seperti itu pun layak dianggap dijalankan berdasarkan syariat, tanpa harus diformalkan melalui ketentuan negara secara eksplisit.

Model pemikiran Islam yang pertama, merefleksikan adanya kecenderungan untuk menekankan aspek legal dan formal idealisme Islam. Kecenderungan seperti itu biasanya ditandai oleh keinginan untuk menerapkan syariat secara langsung sebagai aturan hukum yang mengikat masyarakat. Sebaliknya, aliran dan model pemikiran yang kedua lebih menekankan substansi daripada bentuk yang legal dan formal.

Jika ditelusuri dasar-dasar pemikiran mereka, maka perbedaan mendasar di antara keduanya terletak pada adanya keinginan untuk melakukan pembacaan ulang (*i'âdah al-qirâ'ah*) terhadap sumber-sumber syariat. Bagi kaum formalis, model-model syariat yang dikenal dewasa ini dan telah dipraktikkan sejak zaman Nabi, *khulafâ al-râsyidin* dan generasi selanjutnya hingga kini, harus diterima secara sesuatu yang *taken for granted*, karena merupakan wahyu Ilahi. Tetapi bagi kaum substansialis, model-model syariat yang dikenal dewasa ini, sebelum ingin diperjuangkan penegakannya, terlebih dahulu harus dikritisi. Bagi mereka, tidak semua syariat yang dikenal hari ini di kalangan Muslim, merupakan produk Ilahi.

Sebagiannya juga merupakan produk dari kondisi-kondisi sosial, dan pemaknaan manusia atas kondisi-kondisi itu. Dalam hal penegakannya, mereka juga *concern* terhadap penegakan syariat Islam, tetapi model syariat yang ingin diperjuangkan tersebut haruslah model yang telah didialogkan dengan kondisi-kondisi kekinian dan kesinian. Selain karena secara internal istilah syariat Islam memang mengandung sifat ambiguitas, secara eksternal, faktor-faktor sosiologis juga dapat menjadi rujukan dalam memahami terjadinya dinamika pemikiran umat dalam memahami syariat Islam.

Dengan kerangka pemikiran seperti itu, beberapa asumsi pokok akan melandasi tulisan ini, yakni: *Pertama*, pandangan-pandangan berbeda yang berkembang di kalangan pemikir dan aktivis Islam tentang syariat yang mana dan dengan cara apa harus ditegakkan, hanyalah masalah interpretasi. *Kedua*, munculnya perbedaan pandangan tentang hal itu, tidak muncul dari doktrin syariat itu sendiri, melainkan oleh bagaimana syariat Islam itu diartikulasikan secara sosio-kultural, ekonomis dan politik dalam kehidupan umat Islam. Meskipun demikian, patut dicatat bahwa sepanjang sejarahnya, pandangan mengenai syariat Islam yang legalistik dan formalistik, karena kecenderungan eksklusifnya, tampaknya sering memancing munculnya ketegangan-ketegangan dalam sebuah masyarakat yang secara sosial keagamaan dan kultural bersifat heterogen. Pada sisi lain, apa yang disebut sebagai pandangan mengenai Islam yang substansialistik, tampaknya dapat memberi landasan yang penting bagi pengembangan sintesis yang sesuai antara syariat Islam dan problem kemodernan. Karena itulah, cara pandang tentang syariat model ini seringkali mendapat dukungan umat

B. Dasar-Dasar Epistemologis tentang Syariat

Secara bahasa, syariat mengandung arti jalan menuju sumber air.⁶ Jalan menuju sumber air ini dapat pula dimaknai sebagai jalan ke arah sumber pokok kehidupan.⁷ Oleh karena itu, syariat dapat didefinisikan sebagai aturan-aturan yang begitu jelas dan bertujuan mengantar manusia kepada kehidupan. Pengaitan

⁶Ibn Manzur, *Lisán al-'Arab*, Jilid X (Mesir: Dár al-Mishriyyah lí al-Ta'líf wa al-Tarjamah, t.th), h. 40; Ibn Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajíz fí Tafsír al-Kitáb al-Azíz*, Jilid I (Beirut: Dár al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), h. 201; al-Qurthubí, *al-Jámi' lí Ahkám al-Qur'án*, Juz VI (Kairo: Dár al-Kutub al-'Arabi lí al-Thibá'ah wa al-Nasyr, 1967), h. 211; al-Baidháwiy, *Tafsír al-Baidháwí: Anwár al-Tanzíl wa Asrár al-Ta'wil*, Juz I (Beirut: Dár al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), h. 269.

⁷Fazlurrahman, *Islam* alih bahasa Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), h. 140.

syariat dengan air dalam arti bahasa ini tampaknya dimaksudkan untuk memberi penekanan pentingnya syariat dalam kehidupan seperti halnya kegunaan air sebagai sumber kehidupan. Penyimbolan ini sesuai dengan firman Allah “*Dan Kami jadikan segala sesuatu dari air.*”⁸

Pengertian *lughâwî* tersebut, mendorong ulama memberikan batasan syariat dengan langsung menyebut tujuannya secara umum seperti yang dikemukakan oleh Mahmûd Syaltût dan Alî Sâis. Menurut Syaltût, syariat adalah aturan-aturan yang diciptakan Allah untuk dipedomani manusia dalam mengatur hubungannya dengan Tuhan, dengan sesama manusia baik sesama Muslim maupun non-Muslim, dengan alam dan dengan seluruh kehidupan.⁹ Menurut Alî Sâis, syariat adalah hukum-hukum yang diberikan oleh Allah untuk hamba-hambanya agar mereka percaya dan mengamalkannya demi kepentingannya di dunia dan di akhirat.¹⁰

Secara terminologi, syariat dapat mengandung dua arti. *Pertama*, keseluruhan dari ajaran Islam yang diturunkan oleh Allah kepada manusia melalui rasul-rasul-Nya. Di sini syariat identik dengan agama yang oleh Yusuf Ali diartikan sebagai *the right way of religion*¹¹ (jalan agama yang benar). *Kedua*, syariat sebagai pemahaman (fiqh) para fuqaha (ahli hukum Islam) terhadap teks-teks agama yang menyangkut *af'al mukallafin* (perbuatan orang yang sudah dibebani tanggungjawab hukum).¹² Sebagian pemahaman tersebut menyangkut hukum yang bersifat keagamaan (*diyani*) dan sebagian lagi bersifat hukum positif

⁸Lihat QS. al-Anbiya' (21) : 30.

⁹Mahmûd Syaltût, *al-Islâm 'Aqidah wa Syariat* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), h. 12.

¹⁰Ali Sâis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihâdiy wa Atwâruh* (Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyah, 1970), h. 8.

¹¹Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran: Teks Translation and Commentary* (Brenwood, Maryland: Amanah Corporation 1989), h. 1297, footnote no. 4756.

¹²Sebagai pemahaman (fiqh), dalam sejarah Islam dikenal banyak aliran pemahaman yang pernah muncul dan berkembang. Aliran pemahaman ini kemudian lebih dikenal dengan istilah mazhab. Dalam Islam, dikenal paling tidak 13 mazhab yang pernah ada, meskipun kemudian yang bertahan sampai sekarang tinggal empat, yakni Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Keempat mazhab ini pun hanya mewakili corak pemahaman yang dikenal dalam lingkungan sunni, sementara dalam lingkungan Syi'ah juga dikenal banyak aliran pemahaman. Keterangan lebih rinci mengenai aliran-aliran yang pernah muncul di dunia Islam baik di kalangan Sunni maupun Syi'ah, lihat misalnya Muhammad bin Abdul Karim al-Syahrastani, *Kitab al-Milal wa al-Nihal* (Kairo: t.p, 1951); Abu Mansur al-Bagdadi, *Al-Farq bayn al-Firâq* (Kairo: Maktabah Subeih, t.th); Muhammad Abu Zahrah, *al-Mazâhib al-Isâmiyah* (Kairo: Maktabah Adab, t.th).

(*qadhaiy*).¹³ Inilah yang dimaksud oleh Abdullah Ahmed al-Na'im sebagai syariat sejarah.¹⁴

Menurut al-Asymawi, syariat tidak dapat dipahami sebagai hukum formal (*al-ahkâm al-qanûniyah wa al-tasyri'iyah*) semisal hukum perundang-undangan (*taqnîn*).¹⁵ Sebab menurutnya, ayat-ayat al-Quran yang memuat kata syariat tidak mengandung makna hukum perundang-undangan atau *tasyri'iyah*, melainkan *al-tharîq*, *al-manhaj*, *al-sabîl* (cara, metode, jalan) dan makna-makna serupa. Makna syariat dalam al-Qur'an tersebut menurutnya sama dengan makna yang juga terdapat dalam Bahasa Arab yang dikenal pada sejumlah kamus-kamus yang ada. Dalam kamus-kamus itu tercatat bahwa kata *syara-ra-'a* secara bahasa berarti *wa-ra-da* (disebutkan, hadir). Maka kata *syariah* dan *syir'ah* berarti sumber air (*mawrid al-mâ'*) yang berarti cara (*tharîq*), jalan (*sabîl*) atau metode (*manhaj*) untuk mencapai atau menuju air itu. Dalam pandangannya, syariat adalah ruh untuk melaksanakan kandungan kaidah, penerapan dan tafsir, bukan kaidah, penerapan dan atau tafsir itu sendiri. Syariat adalah ruh pembaharuan dalam menciptakan kaidah baru, pemberlakuan terhadap permasalahan baru dan tafsir kekinian.¹⁶

Dijelaskannya lebih lanjut bahwa, jika ada kecenderungan untuk memahami syariat sebagai hukum perundangan-undangan, hal itu karena kata syariat dalam nalar umat Islam telah mengalami perubahan makna berkali-kali. Mula-mula, pengertian syariat merujuk pada makna aslinya, yakni *manhâjullah*, *sabîlullah*, *tharîqullah* dan seterusnya. Kemudian meluas hingga mencakup makna kaidah-kaidah perundang-undangan (*tasyri'iyah*) yang ada dalam al-Qur'an, meluas lagi sampai pada kaidah-kaidah perundang-undangan (*tasyri'iyah*) yang tertera dalam hadis-hadis Nabi. Lalu mengalami pergeseran hingga mencakup pengertian-pengertian *syuruh* (komentar-komentar), tafsir, ijtihad, pendapat, fatwa dan segenap hukum-hukum hasil penyimpulan dan penerapan kaidah-kaidah tersebut, yakni fiqh. Menurutinya, sejak dulu hingga kini, kata syariat dalam

¹³Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Universitas Yarsi, 1999), h. 60.

¹⁴Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), h. 11.

¹⁵Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Islâm al-Siyâsî* (Kairo: Dâr al-'Arabiyah li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1987), h. 186.

¹⁶Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ushûl al-Syariah* (Cet. IV; Kairo: Maktabah Madbuli al-Shagîr, 1996), h. 178-179.

penggunaan yang populer, mengacu pada arti terminologis yakni fiqh Islam atau tatanan historis Islam.¹⁷

Dalam hal ruang lingkupnya, Syamsul Anwar dengan mengutip sejumlah pendapat seperti Mujâhid, Qatâdah, al-Asy'ari, al-Syâtibi dan al-Tahanawi, secara panjang lebar telah juga menguraikan definisi-definisi syariat yang umumnya dikenal dalam pemikiran Islam.¹⁸ Setelah mengamati kecenderungan-kecenderungan penafsiran terhadap istilah syariat yang dikemukakan oleh para pemikir Islam itu, Syamsul Anwar kemudian mempolakan bahwa istilah syariat secara terminologi umumnya dipakai dalam dua pengertian, yakni dalam arti luas dan dalam arti sempit. Dalam arti luas, syariat dimaksudkan sebagai keseluruhan norma agama Islam yang meliputi aspek doktrinal maupun aspek praktis. Dalam pengertiannya yang sempit, syariat merujuk kepada aspek praktis saja dari ajaran Islam, yaitu bagian yang terdiri dari norma-norma yang mengatur tingkah laku manusia seperti ibadah, nikah, jual beli, berperkara di pengadilan, dan lain-lain. Apabila istilah hukum Islam hendak digunakan untuk menerjemahkan istilah syariat, maka yang dimaksud adalah syariat dalam arti sempit ini.¹⁹

Demikianlah, istilah syariat yang dalam al-Qur'an pengertiannya meliputi ajaran Islam secara keseluruhan²⁰ turun menjadi sederajat hanya dengan segi-segi hukum dalam ajaran agama. Jika dalam kenyataannya, pengertian syariat ini kemudian direduksi menjadi hukum atau *fiqh* saja, boleh jadi disebabkan karena bagian inilah yang secara langsung mengatur hubungan manusia dalam kehidupan

¹⁷Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Syar'iah al-Islâmiyah wa al-Qânûn al-Mishriyah* (Kairo: Maktabah Madbuli al-Shagîr, 1996), h. 8.

¹⁸Mujâhid (w. 104 H/722 M) menafsirkan kata-kata syariat sebagai agama (*al-dîn*), sedangkan Qatâdah (w. 118 H/736 M.) dan Abû Hanîfah (w. 150 H/820 M) membedakan antara syariat dan *al-din*. Menurutnya, syariat merupakan kewajiban-kewajiban agama yang harus dijalankan, sedangkan *al-dîn* adalah pokok-pokok keimanan seperti kepercayaan kepada Allah, kepercayaan kepada hari kemudian dan lain-lain. Al-Asy'ârî (w. 324 H/935 M), secara tegas memakai syariat untuk merujuk aspek hukum dari agama Islam. Ia menyatakan bahwa masalah-masalah kasus cabang agama, seperti masalah kewarisan, hukum halal dan haram, masalah pidana atau talak, harus dikembalikan kepada hukum-hukum syariat yang dasarnya adalah dalil-dalil sam'î (*revelasional*), sedangkan masalah-masalah pokok agama dikembalikan kepada sejumlah prinsip yang didasarkan kepada dalil-dalil akal, pengalaman dan intuisi. Berbeda dengan al-Asy'ârî, al-Syâtibî (w. 790 H/1388 M) mengartikan syariat sebagai keseluruhan ketentuan agama yang mengatur tingkah laku, ucapan dan kepercayaan manusia. Lihat Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushûl karya al-Gazzâlî," *Disertasi* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000), h. 118-121.

¹⁹Syamsul Anwar, "Islamic Jurisprudence of Christian-Muslim Relations," dalam *al-Jâmi'ah Journal of Islamic Studies*, No. 60 tahun 1997, h. 134; lihat juga Mabrouk Chibani Mansouri, "Holytime and popular invented rituals in Islam: Structures and Symbols", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 2018, vol. 59, no. 1, h. 123.

²⁰Lihat QS. al-Jatsiyah (45): 18 dan QS. al-Maidah (5): 48.

kemasyarakatan. Jika pandangan seperti ini dapat disepakati, maka penyempitan makna tersebut lebih disebabkan karena faktor teknis saja. Karena alasan ini pulalah barangkali sehingga Rifyal Ka'bah mengasumsikan bahwa syariat adalah hukum positif yang mengatur kehidupan berbangsa dan bernegara. Syariat dalam pengertian ini menyangkut penegakan hukum dan keadilan dalam suatu negara. Menurut Rifyal, dalam konteks hukum modern, pengertian terakhir inilah yang dimaksudkan. Ia menyangkut konstitusi, undang-undang, kompilasi, hukum pidana, perdata, acara dan lain-lain yang menjamin ketertiban dalam masyarakat.²¹

Beragam definisi syariat yang berkembang di kalangan umat tersebut, pada dasarnya dapat disederhanakan dalam dua kategori, yakni syariat dalam arti agama dan syariat dalam arti hukum dan atau fiqh. Syariat dalam pengertian pertama inilah yang secara substantif bersifat sakral dan absolut, sedangkan syariat dalam pengertian kedua, hanya bersifat profan dan relatif. Karena sifatnya yang demikian itu, maka selalu terbuka peluang interpretasi dan dinamika pemikiran di kalangan umat Islam. Karena itulah, meskipun umat Islam seluruhnya meyakini sakralitas syariat sebagai aturan yang diturunkan oleh Allah, pemahaman masyarakat Muslim tentang syariat Allah tersebut tidak pernah tunggal. Sesuai dengan karakternya sebagai sebuah pemikiran, dengan demikian syariat jenis ini tidaklah sakral.

C. Syariat Islam dalam Perspektif Historis dan Sosiologis

Pada umumnya umat Islam percaya terhadap sifat syariat yang holistik. Sebagai sebuah alat untuk memahami kehidupan, syariat sering dianggap sebagai sesuatu yang lebih dari sekedar doktrin agama. Ada yang melihatnya sebagai suatu sistem peradaban yang menyeluruh,²² bahkan ada pula yang mempercayainya sebagai kesatuan agama dan negara.²³ Apa yang ada di balik rumusan-rumusan semacam itu, pada dasarnya adalah pandangan umum bahwa syariat Islam lebih dari sekedar sistem ritus dan atau teologi. Syariat bahkan diyakini memberikan panduan bagi setiap aspek kehidupan.

²¹Rifyal Ka'bah, "Syariat Islam di Aceh dalam Kerangka Negara Kesatuan RI," dalam M Thalib Puspokusumo (ed.), *Reformasi Hukum di Indonesia: Sebuah Keniscayaan* (Jakarta: Tim Pakar Hukum Departemen Kehakiman dan Ham, 1999), h. 175.

²²H.A.R. Gibb (ed), *Whither Islam?: A Survey of Modern Movement in The Moslem World* (London: Victor Gollancz Ltd., t.th).

²³Muhammad Yûsuf Mûsa, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Kitab al-'Arabî, 1963), h. 18.

Pandangan holistik semacam ini merupakan kendala psikologis dalam upaya merekonstruksi syariat. Langkah pertama untuk menembus hambatan psikologis itu adalah dengan menunjukkan bahwa sejatinya syariat bukanlah hukum yang semua prinsip khusus dan aturan rinciannya langsung diwahyukan Allah, melainkan tidak lebih dari produk proses penafsiran dan penjabaran logis oleh para ahli berdasarkan interpretasi terhadap sumber asasinya yaitu al-Qur'an dan Sunnah serta berbagai tradisi lainnya.

Literatur tentang sumber-sumber dan perkembangan syariat terlalu luas untuk diuraikan secara komprehensif. Namun, dari literatur tersebut, dimungkinkan menyoroti berbagai peristiwa penting serta tokoh-tokoh yang relevan untuk menguatkan pandangan bahwasanya syariat Islam yang dikenal dewasa ini nuansa relativitasnya jauh lebih kental ketimbang aspek absolutitasnya. Karena itu, dalam kajian tentang syariat, pada tempatnyalah untuk tidak menaruh perhatian pada syariat dalam pengertian abstrak, melainkan lebih pada pengertian empiris, yakni syariat seperti yang secara aktual berkembang dan terkait langsung dengan pengalaman sejarah umat Islam. Sebab, syariat inilah yang oleh para pendukungnya hendak diterapkan dalam kehidupan kekinian.

Adalah hal yang logis untuk mengasumsikan bahwa formulasi syariat, mengikuti tahap-tahap perkembangan umat. Teknik-teknik penjabaran syariat dari sumbernya dan cara-cara penyusunan konsep dan prinsip fundamentalnya, jelas merupakan produk proses sejarah intelektual, sosial dan politik umat Islam. Meskipun tidak mungkin membahas secara tuntas semua proses tersebut secara komprehensif di sini, namun sebuah kerangka singkat akan sangat membantu memahami bagaimana syariat diformulasikan.

Tiga abad pertama Islam (abad VII hingga IX M) adalah periode awal pembentukan syariat. Sejak masa itu, determinan sejarah dalam pembentukan syariat mencakup watak teritorial, geografis dan konteks sosial politik umat Islam.²⁴ Tahap ekspansi Islam dan masuknya berbagai kelompok etnik dan kultural ke dalam Islam, juga penting. Kombinasi berbagai faktor itulah yang berpengaruh pada formulasi syariat.

²⁴Uraian lebih rinci tentang hal tersebut, lihat Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), Vol. 1.; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), bab 3 dan 4.

Sebagian besar umat Islam dewasa ini adalah pengikut empat mazhab fiqh Islam Sunni yang dibangun selama era Abbasyiyah awal. Konstruksi syariah pada masa itu dibangun para ahli hukum lebih awal yang hidup di sejumlah pusat Islam: Madinah dan Makkah, Basrah dan Kufah, Damaskus dan Mesir.²⁵ Karena sifatnya yang independen dan individual, karya para ahli hukum awal itu dicirikan oleh luasnya kandungan lokal yang diterima secara wajar dan sah. Para pendiri mazhab fiqh sunni yang masih dianut hingga kini merupakan ahli hukum yang masing-masing berkarya di wilayahnya sendiri.

Perkembangan kajian fiqh sebenarnya bahkan dapat ditelusuri sejak masa sahabat. Hal itu dapat dimengerti karena pada masa itu seiring dengan meluasnya wilayah Islam dan kian besarnya jumlah umat Islam dengan latar belakang etnis dan kultur yang heterogen, muncul pula berbagai persoalan baru.²⁶ Masalah-masalah baru yang belum pernah muncul pada masa Rasulullah tersebut, menuntut para sahabat untuk berpikir menyelesaikan ketentuan-ketentuan hukumnya. Dalam upaya pencarian ketentuan hukum terhadap masalah-masalah baru itulah, sejak saat itu pemikiran umat Islam mulai terpolarisasi dalam dua kecenderungan yakni kecenderungan rasionalis dan kecenderungan tradisional.

Secara umum yang dimaksud kecenderungan rasionalis adalah kecenderungan ijtihad yang berpandangan bahwa esensi-esensi yang mendasari ketentuan-ketentuan doktrinal hukum syara' itu merupakan sesuatu yang dapat ditelaah dengan mengacu pada kemaslahatan manusia.²⁷ Dalam hal ini para mujtahid rasionalis berusaha mengkaji 'illat hukum dengan mempertimbangkan segala sisi, sehingga dapat secara leluasa melakukan kajian analogis.

Tradisi kajian hukum seperti itu telah mulai dilakukan oleh 'Umar bin Khattâb di Madinah, yang banyak melakukan kajian *maslahah* dalam soal-soal kemasyarakatan, seperti keputusan Umar mengqishas pembunuh berkelompok seluruhnya kendati yang mereka bunuh hanya satu orang.²⁸ Bahkan terkadang 'Umar misalnya, mengeluarkan ketentuan hukum yang berbeda dengan nash dalam konteks pelaksanaannya, seperti penolakannya untuk memberikan bagian harta zakat atas dua orang muallaf 'Uyainah bin Husein dan al-'Aqra bin Habis,

²⁵Ahmad Hasan, *op. cit.*, h. 20-21.

²⁶Muhammad Abû Zahrah, *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, Jilid II (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t. th), h. 14.

²⁷Sya'ban Muhammad Ismâîl, *al-Tasyri' al-Islâmî* (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1985), h. 281.

²⁸Muhammad Fârûq Nabhân, *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1981), h. 120.

yang selalu diberi bagian oleh Rasulullah dan Abu Bakar.²⁹ Umar berpandangan bahwa pada masa dia memerintah, umat Islam sudah cukup kuat tanpa didukung oleh para muallaf. Oleh sebab itu, mereka yang sebelumnya menjadi penerima zakat secara rutin, pada zamannya dihentikan dan mereka ia suruh untuk bekerja.

Kajian hukum seperti itu juga diikuti oleh Abdullah ibn Mas'ûd yang berdomisili di Irak. Pola kajian hukum dan fatwanya di serap pula oleh para ulama dari kalangan tâbi'in, antara lain dari Ibrâhim al-Nakhâ'i. Selain dari Ibn Mas'ûd, al-Nakhâ'i juga menyerap pola-pola kajian hukum dari Syuraih (42 SH-78 H), yang diangkat menjadi Qadhi Kufah oleh Khalifah 'Umar, dan dari fatwa-fatwa 'Ali bin Abi Thâlib pada saat beliau menjadi khalifah keempat yang berkedudukan di Kufah.

Meskipun demikian, dalam hubungan ini perlu dicatat bahwa ketentuan-ketentuan hukum tersebut dikeluarkan secara parsial oleh para sahabat sesuai dengan tuntutan yang muncul dari masyarakat. Corak kajian fiqh pada masa itu belum berupa fatwa-fatwa fiqh teoritis.

Corak kajian fiqh terus berkembang sampai awal abad ke-2 H. Adalah Abû Hanîfah (80-150), seorang fuqaha dari Kufah yang senantiasa melahirkan fatwa-fatwa fiqh dengan juga memperhatikan kepentingan-kepentingan sosiologis, sehingga untuk itu ia berani meninggalkan suatu hasil kajian qias yang sangat kuat kesamaan 'illatnya antara *ashal* dan *furu'*, untuk beralih pada hasil kajian analogis lain, karena hasil kajian kedua ini lebih relevan dengan kebutuhan sosial. Teori ini, dalam ilmu ushul disebut dengan *istihsân*.³⁰

Kecenderungan kajian fiqhnya yang *sosio-sentris* ini tercermin misalnya pada fatwanya tentang kebolehan wanita menikahkan dirinya tanpa wali dan adanya hak penilaian wanita terhadap calon suaminya dalam konteks kesetaraannya (*kufu'*).

²⁹*Ibid.*, h. 119.

³⁰Beberapa ahli ushul memberikan definisi yang beragam tentang *istihsân*. Imam al-Bazdawi (400-482 H/1010-1079 M, ahli ushul fiqh Hanafi) misalnya, mendefinisikan *istihsân* sebagai berpaling dari kehendak qiyas kepada qiyas yang lebih kuat atau pengkhususan qiyas berdasarkan dalil yang lebih kuat. Imam al-Sarakhsi (w. 483 H/1090 M, ahli ushul fiqh Hanafi) mengatakan: *istihsân* berarti meninggalkan qiyas dan mengamalkan yang lebih kuat dari itu, karena adanya dalil yang menghendaknya serta lebih sesuai dengan kemaslahatan umat manusia. Sedangkan Imam Malik sebagaimana dinukilkan al-Syâtibi (w. 790 H, ahli ushul fiqh Maliki) mendefinisikan *istihsân* dengan memberlakukan kemaslahatan juz'î ketika berhadapan dengan kaidah umum. Lihat Abdul Aziz al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr fî Ushûl al-Bazdawi*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992), h. 1223; al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsi*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), h. 200; al-Syâtibî, *op. cit.*, Jilid IV, h. 206 dan 208.

Dalam analisa Coulson, pandangan-pandangan Abu Hanîfah yang berbeda dengan ulama lainnya itu amat dipengaruhi oleh suasana Kufah saat itu yang sudah bergerak menjadi kota kosmopolitan.³¹ Hubungan sosial di kota besar seperti itu amat dipengaruhi oleh kepentingan-kepentingan ekonomi, politik, sosial, budaya dan lainnya serta persaingan hidup yang cukup dinamis. Akibatnya, keterlibatan wanita dalam kehidupan di luar rumah cukup tinggi, sehingga jenis kelamin tidak lagi menjadi dasar dalam stratifikasi sosial. Atas dasar ini, Abu Hanîfah melihat bahwa pria dan wanita punya hak yang sama dalam menilai kesetaraan calon pasangan perkawinannya. Bahkan wanita punya hak untuk menikahkan dirinya dengan pria yang ia sukai tanpa harus minta persetujuan walinya.

Fatwa fiqhinya dengan pendekatan *istihsan* terlihat juga pada keputusan hukumnya bahwa air bekas minum elang tetap suci, dan tidak menjadi najis sebagaimana bekas minuman binatang buas lainnya, kendati burung elang tersebut minum pada tempat yang menampung air sedikit. Ditinjau dari segi burung elang sebagai binatang buas, bekas minumannya menjadi najis. Akan tetapi, Abu Hanîfah menggarisbawahi bahwa burung tersebut minum dengan paruhnya. Dengan demikian tidak terjadi kontak antara lidah burung dengan air. Atas dasar itu, ia cenderung berpendapat bahwa hukumnya itu harus berbeda. Untuk memperkuat penelaahannya itu, dia menganalogikan burung tersebut pada manusia dengan *'illat* keharaman memakan daging keduanya. Maka kemudian dia simpulkan bahwa bekas minum burung elang itu suci, sebagaimana bekas minum manusia.

Perhatian Abû Hanîfah terhadap kebutuhan dan kepentingan sosial juga tercermin pada keberaniannya mengangkat tradisi masyarakat sebagai ketentuan-ketentuan hukum, sejauh tidak bertentangan dengan norma-norma syariat, atau dengan semangat ajaran Islam secara keseluruhan.³² Dalam pandangannya, ketentuan-ketentuan tersebut sejauh disepakati secara umum oleh masyarakat, maka harus ditaati bersama dan pelanggarnya tidak hanya mendapat sanksi sosial, tetapi juga sanksi agama berupa dosa.

Karena kecenderungannya yang demikian itu, Abu Hanîfah dikenal sebagai tokoh rasionalis. Meskipun dikenal sebagai penganut aliran rasionalis, Abu Hanîfah tidak serta merta mengabaikan hadis Nabi dalam pola pemikiran fiqhinya. Beliau

³¹Lihat Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta: P3M, 1987), h. 55.

³²Muhammad Abû Zahrah, *op. cit.*, h. 163.

hanya selektif, sehingga hadis-hadis yang menurut kriterianya tidak sah ditolaknya, meskipun oleh sementara pihak hadis itu dinilai sah menurut kriteria mereka sendiri. Lebih dari itu, kondisi geografis Kufah yang jauh dari pusat informasi hadis Nabi (Madinah), memaksanya menjadikan akal sebagai rujukan ketika menemukan persoalan hukum, sementara solusinya tidak ditemukan dalam hadis Nabi.³³

Berbeda dengan Abu Hanîfah, pemikiran fiqh Imam Malik (93-179 H) merupakan antitesis dari Imam Hanafi. Penyebab utamanya adalah (a) Imam Malik bermukim di daerah Hijaz, yakni daerah pusat perbendaharaan hadis, sehingga setiap masalah yang muncul dengan mudah dapat dicarikan solusinya dengan menggunakan sumber hadis Nabi saw.; (b) semasa hidupnya beliau tidak pernah meninggalkan daerah tempat tinggalnya, sehingga tidak bersentuhan dengan kompleksitas budaya masyarakat³⁴.

Meskipun dikenal sebagai penganut *ahl al-hadis*, dalam melakukan kajian fiqhinya, Imam Malik juga berorientasi pada *maslahah* dengan memperhatikan kepentingan agama, jiwa, akal, harta dan keturunan.³⁵ Fatwa-fatwanya dengan pendekatan *maslahah* senantiasa bermuara pada upaya memelihara kelima hal tersebut dalam kehidupan manusia. Selain itu, Malik juga dikenal sebagai fuqaha yang selalu memperhatikan aspek *sosio-sentris* dalam pertimbangan hukumnya.

Perhatian Mâlik dengan menekankan pada aspek *sosio-sentris* tercermin pada sikapnya yang mengangkat tradisi lokal masyarakat Madinah sebagai ketentuan-ketentuan hukum, bahkan mendahulukannya dari hadis *ahad* dan qiyas.³⁶ Hal itu terlihat pada fatwanya tentang *khiyâr majelis*. Menurut Mâlik, seorang pembeli tidak punya hak *khiyâr* setelah akad usai, karena menurutnya *khiyâr* setelah akad itu tidak dikenal dalam tradisi masyarakat Madinah. Sedangkan hadis yang memperbolehkannya termasuk hadis *ahad*.³⁷

Pemikiran fiqh pasca Abu Hanîfah dan Imam Mâlik yang diwakili Imam Syafi'i (150-204 H) punya kecenderungan lain. Kajian fiqh Imam Syafi'i lebih

³³Lihat Faruq Abû Zaid, *al-Syari'ah al-Islâmiyah bain al-Muhâfidzîn wa al-Mujâhidîn* (Mesir: Dâr al-Mawâqif, t.th), h. 23.

³⁴*Ibid.*, h. 35.

³⁵Metode *maslahah mursalah* yang dikenal dalam ushul fiqh Maliki berarti suatu kemaslahatan yang tidak ada nash juz'i (rinci) yang mendukungnya, dan tidak ada pula yang menolaknya serta juga tidak terdapat ijma' yang mendukungnya, tetapi kemaslahatan itu didukung oleh sejumlah nash melalui cara *istiqra'* (induktif). Lihat Abû Zahrah, *op. cit.*, Jilid II, h. 214.

³⁶Fârûq Nabhân, *op. cit.*, h. 256.

³⁷Muhammad Abû Zahrah, *op. cit.*, Jilid II, h. 216.

banyak diorientasikan pada nash melalui pendekatan *qiyâs*. Menurutnya, *qiyâs* merupakan cara yang paling tepat untuk memperoleh kesimpulan hukum yang benar, karena melalui *qiyâs* setiap *furu'* didekatkan langsung pada nash *ashal*-nya. Untuk kepentingan qiyasnya ini, al-Syafi'i memperluas frekuensi penggunaan Sunnah. Kalau Abu Hanîfah menolak menggunakan hadis *ahad* dalam berfatwa, Imam Mâlik menyisihkannya selama terdapat norma-norma adat masyarakat Madinah, Syâfi'i justru mengangkatnya sejauh hadis itu *ma'mul* (*shahîh* atau *hasan*).³⁸

Untuk memperoleh kepastian tentang hadis-hadis yang *ma'mûl*, Syâfi'i menyusun kriteria-kriteria hadis *shahîh*,³⁹ *hasan*⁴⁰ dan *dhaîf*.⁴¹ Karena jasanya yang besar dalam bidang hadis itulah, sehingga Syâfi'i kemudian dikenal sebagai "*nâshir al-sunnah*". Beliau juga kemudian menyusun teori-teori lain yang berkaitan dengan pengkajian hukum Islam, baik *ijtihâd 'aqli* seperti *qiyâs* dan *istishab*, maupun *ijtihâd naqli* seperti *'âm*, *khâs*, *mujmal*, *mubayyan*, *amar*, *nahy* dan lainnya. Kumpulan teorinya itu terhimpun dalam karya monumentalnya yakni *al-Risâlah* yang merupakan karya ushul fiqh pertama dalam sejarah peradaban umat Islam.

Kecenderungan pemikiran Syâfi'i yang berada di tengah kecenderungan rasionalis dan tradisional, disebabkan oleh faktor:

- a. Imam Syâfi'i pernah tinggal di Hijaz dan belajar pada Imam Malik, selanjutnya beliau pindah ke Irak dan belajar pada murid-murid Imam Hanafi;
- b. Beliau adalah sosok yang suka mengembara ke berbagai kota dan akhirnya pindah ke Mesir, daerah yang kaya dengan warisan budaya Yunani, Persia, Romawi dan Arab.⁴²

Kedua faktor itulah yang dalam analisa Umar Syihab menjadikan corak pemikiran Syâfi'i merupakan sintesis dari corak pemikiran Abu Hanifah dan Imam

³⁸Fârûq Nabhân, *op. cit.*, h. 268.

³⁹Hadis *shahîh* ialah hadis yang sanadnya bersambung, diriwayatkan oleh orang yang adil dan *dhabit* serta tidak terdapat cacat di dalamnya. Lihat al-Suyuthi, *Tadrîb al-Râwiy* (Cet. I; Mesir: Maktabah al-Qâhirah, 1959), h. 22.

⁴⁰Hadis *hasan* ialah hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh orang yang adil tetapi tidak sempurna (kurang) *dhabit*-nya dan tidak terdapat cacat dalam hadis itu. Lihat Muhammad 'Ajjâj al-Khâtîb, *'Ushûl al-Hadîs 'Ulûmuhu wa Musthalâhuh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), h. 332.

⁴¹Hadis *dhaîf* ialah hadis yang tidak memiliki salah satu syarat atau lebih syarat-syarat hadis *shahîh* dan *hasan*. Lihat Muhammad Subhi al-Sâlih, *'Ulûm al-Hadîs wa Musthalâhuh* (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyin, 1977), h. 142-143.

⁴²Fârûq Abu Zâid, *op. cit.*, h. 47.

Malik, sehingga akhirnya beliau dikenal sebagai *faqih* yang moderat,⁴³ meskipun oleh sebagian kalangan, beliau lebih sering diposisikan sebagai penganut kecenderungan tradisional.

Yang menarik adalah bahwa ternyata lajunya perkembangan zaman justru tidak membuat Imam Ahmad bin Hanbal yang muncul belakangan (164-241 H) serta merta menganut kecenderungan rasional, bahkan hasil runusan ijtihadnya lebih kektat ketimbang Imam Malik. Dalam analisa Umar Syihab, kecenderungan sikap yang ditunjukkan Hanbali seperti itu adalah wajar, mengingat situasi umat ketika itu yang diwarnai oleh dua hal, yakni:

- a. Munculnya berbagai aliran, seperti Syi'ah, *Khawarij*, *Qadariyah* dan sebagainya yang kesemuanya itu telah banyak menyimpang dari ajaran Islam menurut penilaian Hanbali;
- b. Berkembangnya aliran Mu'tazilah di kalangan masyarakat yang mengandalkan akal dan cenderung meninggalkan hadis Nabi.⁴⁴

Kondisi inilah yang memicu reaksi Ahmad bin Hanbal dengan menyerukan kepada umat Islam agar kembali berpegang teguh kepada sumber ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan Hadis. Begitu gencarnya seruan kembali ke hadis, sehingga dalam pertimbangan hukumnya, beliau tetap menjadikan hadis *mursal*⁴⁵ dan hadis *ahad* sebagai rujukan, selama tidak terdapat dalil lain yang lebih kuat yang menolaknya. Ia bahkan lebih mendahulukan keduanya, ketimbang qiyas.⁴⁶

Selain paradigma-paradigma pemikiran tentang syariat yang ditunjukkan oleh keempat Imam Mazhab yang begitu populer di kalangan Sunni tersebut di atas, pernah pula muncul paradigma lain yang ditunjukkan oleh al-Dhâhiri, al-Auza'i dan al-Laits.

Mazhab Dhâhiri dipelopori oleh Dâud bin Ali al-Asfahâni (202-270 H). Dia pernah mempelajari fiqh mazhab Syafi'i di Bagdad, tetapi kemudian mengkritiknya dan melahirkan teori baru dalam kajian hukumnya. Sasaran kritiknya adalah tradisi kajian *ijtihad 'aqli* al-Syâfi'i yang bertumpu pada *qiyâs* dengan menolak

⁴³Umar Syihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran* (Cet. I; Semarang: Toha Putra Group, t.th), h. 97.

⁴⁴*Ibid.*

⁴⁵Hadis *mursal* ialah hadis yang terputus sanadnya di tingkat sahabat atau tabi'in. Berbeda halnya dengan kalangan Syâfi'i yang menetapkan beberapa kriteria bagi penerimaan hadis *mursal*, kalangan Hanbali tampak lebih longgar dalam menggunakannya sebagai rujukan.

⁴⁶Ibn al-Qayyîm al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Âlamîn* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), h. 34-35.

istihsân. Dalam pandangannya, Syâfi'i dianggap tidak konsisten, sebab mengkritik *istihsân* tetapi memakai *qiyâs*, padahal menurutnya, *qiyâs* dan *istihsân* adalah sama.

Dâud mengemukakan teori kajian hukum yang lebih menekankan pada pemahaman literalis. Dan itulah menurutnya yang disebut dengan *istidlâl*.⁴⁷ Karena pendekatannya yang bertumpu pada makna dzâhir ayat, mazhab ini kemudian populer dengan nama mazhab Dzâhiri.

Adapun mazhab Auzâ'i dibentuk oleh Abd al-Rahman bin Muhammad al-Auzâ'i (88-157 H). Beliau mengembangkan mazhabnya di Syiria. Mazhab ini tergolong aliran tradisional sesuai dengan latar belakang Auzâ'i sebagai seorang perawi hadis. Salah satu ciri mazhab Auzâ'i adalah upayanya mengembalikan semua persoalan *furu'* pada hadis Nabi, tanpa melakukan kajian analogis. Karena itulah, dalam literatur beliau juga dikenal sebagai mujtahid yang menentang penggunaan *qiyâs*.⁴⁸

Adapun mazhab Laits adalah mazhab fiqh yang dikembangkan oleh Laits bin Sa'ad (94-175 H) di Mesir. Menurut Muhammad Bultaji, Laits tergolong ulama hadis, tetapi dalam berijtihad ia cukup dinamis. Di samping hasil telaah terhadap al-Qur'an dan Sunnah, pemikiran-pemikiran Laits juga merupakan hasil telaah terhadap *ijma'* sahabat, fatwa sahabat, hasil kajian analogis, *al-dzari'ah* dan *istishâb*.⁴⁹ Dia banyak mengkritik Mâlik terutama soal tradisi lokal masyarakat yang senantiasa dirujuknya sebagai ketentuan hukum.

Paparan tentang paradigma pemikiran tentang syariat seperti disebutkan di atas, jika ditarik benang merahnya, maka dapat disebutkan bahwa terjadinya dinamika pemikiran dalam memahami syariat seperti ditunjukkan oleh beberapa kalangan mujtahid, disebabkan oleh dasar-dasar pandangan ijtihadnya. Kelompok rasionalis lebih berorientasi pada kebutuhan-kebutuhan *masalahah*, sedangkan kelompok tradisional lebih berorientasi untuk memahami kemauan-kemauan *syâri'* dengan doktrin-doktrin syariahnya dan berusaha untuk mengaplikasikan doktrin tersebut pada kehidupan sosial.⁵⁰

Perbedaan dasar pandangan inilah yang kemudian menimbulkan perbedaan dalam merumuskan kaidah-kaidah ijtihadnya, sehingga dalam konteks

⁴⁷ Muhammad Abû Zahrah, *op. cit.*, h. 388.

⁴⁸ Muhammad Khudâri Bik, *Târikh al-Tasyri' al-Islâmî* (t.tp: al-Maktabah al-Tijâriyah al-Kubra, 1965), h. 266.

⁴⁹ Faruq Nabhan, *op. cit.*, h. 306.

⁵⁰ Lihat juga Nadirsyah Hosen, "Religion and the Indonesian constitution: a recent debate", *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 36, no. 3, h. 420-421.

ijtihâd 'aqli, kalangan rasionalis mengandalkan metode *istihsan* dan *maslahah*, sementara kalangan tradisionalis berusaha membatasi dominasi akal.

Selain dalam *ijtihâd 'aqli*, kedua aliran ini juga berbeda pendapat dalam proses dan orientasi *ijtihad lafdzi*. Kendati amat dipengaruhi oleh wawasan kebahasaan, tetapi kalangan rasionalis senantiasa berusaha memberikan makna terhadap nash-nash hukum dalam konotasi yang realistik. Sementara kalangan tradisionalis memahami makna lafadz secara apa adanya. Sebagai contoh, dalam menafsirkan kata "*au yunfau min al ardh*" dalam surat al-Mâidah ayat 33 yang menceritakan hukuman orang-orang yang melakukan keributan dan mengganggu ketertiban umum. Abu Hanifah berpendapat bahwa kata-kata tersebut dapat dipahami secara *majâzi* dalam konotasi arti penjara misalnya, sementara bagi Syâfi'i tetap menyatakan bahwa kata tersebut harus dipahami secara lafdzi yakni dengan diasingkan dari tempat di mana para pelaku keributan itu berdomisili.⁵¹

Penyebab terjadinya dimanika pandangan itu adalah suasana akademis serta tradisi intelektual yang membentuk para tokohnya. Imam Syâfi'i yang dibesarkan di Masjid al-Haram yang dikenal sebagai pusat kajian agama yang bercorak tradisionalis pada masa itu, sementara Abu Hanifah dibesarkan oleh Hammâd bin Abi Sulaeman salah seorang tokoh *madrasah al-ra'y* yang memiliki semangat rasionalis yang sangat kuat.

Aspek kultural juga menjadi penyebab terbentuknya pola ijtihad mereka. Aliran rasional pada umumnya dikembangkan oleh para ulama yang selalu berhadapan dengan kepentingan masyarakat umum. Pada masa awal yakni generasi sahabat dan tâbi'in, aliran ini misalnya dikembangkan oleh para pejabat pemerintah yang berhadapan dengan masyarakat luas, seperti Umar bin Khattab sebagai khalifah, Ibnu Mas'ûd sebagai *wazir*, Syuraih dan Ibnu Laila sebagai *qâdhi*, begitu pula Abu Hanîfah sebagai pedagang yang juga selalu melakukan kontak dengan masyarakat konsumennya.

Sementara aliran tradisionalis, pada umumnya dikembangkan oleh para mujtahid idealis yang kurang punya akses kepada masyarakat luas, sehingga pemikirannya kurang berapresiasi pada tuntutan dinamika masyarakat. Sebaliknya, ia dipenuhi oleh doktrin-doktrin syara' yang ideal, yang menurut mereka harus dapat diterapkan pada masyarakat apa adanya. Pada tahap awal pola kajian ini dikembangkan oleh Abdullah bin Umar, Ibnu Abbas dan 'Aisyah,

⁵¹Mahmûd Syaltût, *al-Islâm 'Aqîdah wa Syari'ah* (Mesir: Dâr al-Qalam, 1966), h. 520.

para sahabat yang berada di luar struktur pemerintahan. Kemudian diteruskan oleh tujuh serangkai ulama Madinah dan Muhammad bin Idrīs al-Syâfi'i, yang kesemuanya merupakan ulama-ulama yang tidak banyak terlibat dalam urusan-urusan politik dan pemerintahan.

Paparan panjang lebar tentang paradigma-paradigma pemikiran tentang syariat yang telah diuraikan sebelumnya, menjadi rujukan dan dalil yang kuat betapa terdapat dinamika pemikiran yang begitu beragam dalam memahami syariat Islam ketika hendak dijabarkan dalam teknis operasionalnya. Belum lagi jika digambarkan paradigma lain yang berkembang dalam aliran Syi'ah seperti Zâidiyah,⁵² Ja'fariyah,⁵³ dan lain-lain. Menariknya, pada semua kecenderungan yang ada tersebut, faktor sosiologis tampak selalu berpengaruh dalam menentukan corak pemikiran tentang syariat yang kemudian diyakini oleh masing-masing fuqaha.

D. Realitas Hukum Islam dalam Konfigurasi Sosial dan Politik

Terminologi syariat umumnya dipakai dalam dua pengertian, yakni dalam arti luas dan dalam arti sempit. Dalam arti luas, syariat dimaksudkan sebagai keseluruhan norma agama Islam yang meliputi aspek doktrinal maupun aspek praktis. Sedangkan dalam pengertiannya yang sempit, syariat merujuk kepada aspek praktis dari ajaran Islam, yaitu bagian yang terdiri dari norma-norma yang mengatur tingkah laku manusia seperti ibadah, nikah, jual beli, berperkara di pengadilan, dan lain-lain. Apabila istilah hukum Islam hendak digunakan untuk

⁵²Mazhab Zaidiyah dikembangkan oleh Zaid bin Ali Zainal Abidin bin Husein bin Ali bin Abi Thalib (80 H-122 H). Beliau pada awalnya mempelajari ilmu-ilmu keagamaan dari ayahnya, kemudian berangkat ke Kufah dan berjumpa dengan Washil bin Atha dan ulama *tabi'in* lainnya di kota itu. Karena kontakannya dengan para ulama Sunni tersebut, membuat sikap dan pemikirannya mendekati pemikiran Sunni. Pemikiran fiqhinya bersumber pada Al-Qur'an dan Sunnah (dari sanad keluarga Rasul), kemudian kalau tidak ditemukan rujukan dalam keduanya, maka ia melakukan qiyas sebagaimana para ulama Sunni. Kemudian terakhir ia menggunakan ra'yunya secara bebas yang dijamin kebenarannya berdasar pada doktrin kemaksuman Imam. Lihat Fârûq Nabhân, *op. cit.*, h. 306; Abû Zahrah, *op. cit.*, Jilid II, h. 494.

⁵³Mazhab Ja'fariyah dikembangkan oleh Ja'far al-Shadiq bin Muhammad al-Baqir (80-148 H). Beliau mempelajari ilmu-ilmu keagamaan juga dari kakeknya Ali Zainal Abidin dan kemudian terus dibina oleh ayahnya Muhammad al-Baqir. Dengan berdomisili di Madinah, memberinya peluang untuk mempelajari ilmu-ilmu keagamaan dengan baik, karena Madinah merupakan pusat kajian ilmu-ilmu keagamaan yang didukung oleh para ulama hadis yang sekaligus adalah fuqaha. Kakeknya sendiri (ayah ibunya) yaitu Qasim bin Muhammad merupakan salah seorang dari tujuh serangkai ulama Madinah, dan Ja'far banyak belajar hadis-hadis Nabi serta fiqh dari kakeknya itu. Ciri tradisionalisme dan syi'isme terlihat dalam pola kajian fiqhinya, yang hanya bersumber pada al-Qur'an dan Sunnah, serta pemikiran imam sendiri yang bersumber pada *maslahah*, dan secara keras menolak penggunaan qiyas karena menganggapnya sebagai tradisi iblis. Lihat *ibid.*, h. 538.

menerjemahkan istilah syariat, maka yang dimaksud adalah syariat dalam arti sempit ini.⁵⁴

Secara sosiologis dan kultural, hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan telah berurat akar pada budaya masyarakat Indonesia, karena itulah hukum Islam tergolong sebagai hukum yang hidup dalam masyarakat (*the living law*). Bukan saja karena hukum Islam merupakan entitas agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia, akan tetapi juga dalam dimensi amaliahnya hukum Islam telah menjadi bagian dari tradisi masyarakat yang terkadang dianggap sakral.

Meskipun istilah hukum Islam memang tidak sepenuhnya pas untuk menerjemahkan syariat, akan tetapi dalam konteks hukum positif di Indonesia, istilah hukum Islam digunakan terutama untuk membedakannya dari hukum adat dan hukum Barat. Perbedaan tersebut untuk menunjukkan bahwa yang dimaksudkan adalah hukum yang berasal dari agama Islam. Dengan demikian, penggunaannya dalam tataran operasional sebagai terjemahan dari istilah syariat juga tidak sepenuhnya salah.

Pemahaman tentang hukum Islam haruslah berangkat dari asumsi dasar bahwa sesungguhnya hukum Islam itu bukanlah sistem hukum matang yang datang dari langit dan terbebas dari alur sejarah manusia. Sebagaimana halnya dengan sistem hukum lainnya, hukum Islam tidak lain adalah hasil dari interaksi manusia dengan kondisi sosial dan politiknya. Pemahaman seperti inilah yang menjadi dasar perlunya pendekatan sosiologis dan historis dalam upaya memotret peluang dan tantangan penerapannya di masyarakat.

Dalam sejarah hukum Islam, terdapat bukti yang kuat betapa konteks sosial sangat berpengaruh dalam menentukan produk hukum yang timbul. Di kalangan fuqaha' misalnya, adanya dinamika pemikiran antara Syáfi'í dengan *qaul qadím* dan *qaul jadíd*-nya, Mâlik dengan *masalah mursalah*-nya, Abú Hanifah dengan pemikiran rasionalnya, menunjukkan betapa interaksi dialogis mereka dengan konteks sosial setempat di mana mereka hidup dapat mempengaruhi bentuk dan pemahaman mereka tentang syariat.⁵⁵

⁵⁴Syamsul Anwar, "Islamic Jurisprudence", *op. cit.*, h. 134.

⁵⁵Muhammad 'Alí Sâis, *Târikh al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Mathba'ah al-Nahdah, 1957), h. 104; Husain Hamid Hasan, *al-Madkhal li Dirâsat al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Mathba'ah al-Nahdah, t.th), h. 33.

Demikian pula, praktik-praktik adat yang hidup dalam masyarakat, secara general juga diadopsi oleh Islam sebagai sarana pembangun dalam tata aturan hukum Islam yang baru, sepanjang praktik adat tersebut tidak bertentangan dengan ajaran Islam sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi.⁵⁶ Para ahli hukum Islam (*ushûliyyun*) sejak masa awal juga telah menyadari masalah pengaruh hukum adat terhadap hukum Islam.⁵⁷ Walaupun mereka tidak semuanya memandang hukum adat sebagai dalil hukum yang independen, namun mereka menyadari keefektifan adat dalam proses intepretasi hukum Islam dari sumbernya yang asli. Karena itulah, dalam ushul fiqh, adat (*'urf*) diterima sebagai dalil hukum yang dikembangkan dari penalaran (*ra'y*) di samping *qiyâs*, *istihsân* dan *istislâh*. Dengan kata lain, hukum adat mempunyai tempat dalam hukum Islam sepanjang tidak kontradiktif dengan sumber hukum primer yaitu al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

Selain faktor sosiologis di atas, konfigurasi politik dari suatu negara, juga sangat berperan dalam perubahan hukum. Suatu golongan yang dominan dan dekat dengan penguasa politik, itulah yang memperoleh kekuasaan untuk menerapkan hukum tertentu dan membuat kebijakan-kebijakan lainnya. Karena itu, adagium yang menyatakan bahwa siapa yang berkuasa maka itulah mazhab hukum yang berlaku, bukan hanya slogan.

Sebagai buktinya adalah ketika Ibn al-Muqaffa' (w. 139H/756 M.) mengusulkan legislasi hukum Islam kepada khalifah Abu Ja'far al-Manshûr (754-775 M), maka yang diperintahkan untuk menyusun dan mengkompilasi hukumnya adalah Mâlik ibn Anas. Perintah atau permohonan itu dilakukan dua kali, yaitu pada tahun 148 H/765 M dan 163 H/777 M. Walaupun saat itu Malik bin Anas menolak, namun pada masa Khalifah Hârûn al-Rasyîd, ia mengabulkannya. Maka tersusunlah kitab *al-Muwattha'* yang kemudian dijadikan pedoman resmi oleh pemerintah dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum yang terjadi.

⁵⁶ Abd al-Rahman al-Shâbûni, *al-Madkhal ila al-Fiqh wa Târikh al-Tasyri' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Muslim, 1982), h. 138; Jalâl al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nadzâir* (Kairo: Isâ al-Bâbî al-Halabî, t.th), h. 99.

⁵⁷ Karena menyadari pentingnya adat itulah, maka dalam ushul fiqh, dikenal prinsip *al-âdat al-muhakkamah*. Uraian lebih rinci tentang kedudukan adat dalam hukum Islam, lihat Ahmad ibn Idrîs al-Qarâfî, *Syarh Tanqih al-Fushûl fî Ikhtishâr al-Mahsûl fî al-Ushûl* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1393 H), h. 337.

Dipilihnya mazhab Malik sebagai pegangan, oleh karena saat itu mazhab yang dominan dan yang dikehendaki oleh penguasa adalah mazhab Mâliki.⁵⁸

Demikian pula halnya yang terjadi di Turki. Disusunnya kitab Undang-Undang yang bernama *al-Majallat al-Ahkam al-Adliyyat* pada tahun 1876 M dan *Qânun al-'Aylat* pada tahun 1917 yang disebarakan di seluruh wilayah kerajaan Turki Usmani, dengan merujuk pada mazhab Hanafi, disebabkan karena yang dominan ketika itu adalah *Hanafiyyat* (pengikut mazhab Hanafi) dan bahkan merupakan mazhab resmi negara.

Ketika hukum Islam berinteraksi dan ingin dikembangkan dalam kawasan yang lebih luas, maka sudah pasti ia akan bersinggungan dengan berbagai kaedah lokal yang sangat bervariasi seiring dengan struktur dan kultur yang dianut oleh suatu masyarakat. Karena itulah, kemudian muncul produk hukum yang bercorak lokal, seperti fiqh Hijâzi, fiqh Mishri, fiqh Hindi dan di Indonesia muncul pula gagasan tentang perlunya formulasi fiqh Indonesia.

Gagasan tersebut pertama kali dikemukakan oleh TM. Hasbi al-Shiddieqy (1904-1975) pada tahun 1940. Menurut Hasbi, hukum Islam yang dikembangkan di Indonesia hendaknya bukanlah hukum Islam yang diturunkan dari fiqh orang-orang Arab, Mesir atau India, akan tetapi fiqh yang sesuai dengan masyarakat Muslim Indonesia sendiri. Walaupun gagasan itu tidak meluas dan awalnya kurang mendapatkan sambutan, tetapi bagaimanapun ia tetap menjadi catatan sejarah tersendiri.⁵⁹ Gagasan itu baru mendapatkan respon memadai setelah Hazairin (1906-1975), seorang Guru Besar Fakultas Hukum Universitas Indonesia, melontarkan gagasan perlunya dibuka pintu ijtihad untuk membentuk “mazhab Indonesia” dalam bidang hukum Islam.⁶⁰

Pada tahun 1991, kebutuhan akan formulasi fiqh Indonesia tersebut terealisasi dengan dikeluarkannya Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) yang oleh para perumusny diidentifikasi sebagai fiqh Indonesia atau perwujudan hukum Islam yang berciri khas keindonesiaan.⁶¹

⁵⁸Joseph Schacht, *op. cit.*, h. 55-56.

⁵⁹Nouruzzaman ash-Shiddieqy, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 215.

⁶⁰Lihat Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum Islam* (Jakarta: Tintamas, 1974), h. 115.

⁶¹Cik Hasan Bisri, “Pengembangan Wilayah Penelitian dan Pranata Sosial,” dalam *Mimbar Hukum, Jurnal Ilmu Agama Islam*, Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, No. 1 Tahun XXIII, September-Desember 1992, h. 92.

Dilihat dari kacamata politik hukum Indonesia, keberadaan KHI tersebut dapat dikatakan sebagai prestasi puncak umat Islam saat itu dalam menjadikan sebagian substansi hukum Islam (dalam hal ini adalah hukum keluarga) sebagai hukum positif. Meskipun demikian, satu hal yang patut dicatat bahwa legislasi KHI tersebut, bukanlah semata-mata keberhasilan Majelis Ulama Indonesia yang mewakili umat Islam, Departemen Agama yang mewakili pemerintah, dan Mahkamah Agung yang mewakili pemegang kekuasaan yudikatif, melainkan karena adanya restu dari penguasa, yakni politik hukum dan *political will* dari negara. Bahkan peranan negara dalam legislasi KHI itu terasa sangat besar, karena negara ketika itu memegang hak monopoli dalam pemberlakuan hukum di tengah-tengah kehidupan masyarakat.⁶² Di luar persoalan motif politik, sosiologis dan atau bahkan ekonomis yang melatar belakangi kebijakan KHI tersebut, maka secara aman dapat dikatakan bahwa adanya justifikasi kekuasaan negara menjadi salah satu kunci aplikatifnya hukum Islam.

Pada sisi lain, di luar sistem politik, masalah konfigurasi sosial juga merupakan penentu bagi pemberlakuan hukum Islam. Karena itulah, penerapan hukum Islam di Indonesia selalu memperhatikan masyarakatnya yang plural. Dengan alasan pluralitas masyarakat itulah, penerapan dan pemberlakuan hukum Islam dalam pentas sosial politik Indonesia selalu mengundang polemik. Pereduksian hukum Islam itu dilakukan demi menjaga komitmen atas pluralitas agama, sehingga hukum Islam yang diberlakukan pun hanya pada bidang hukum yang membuat penganut agama lain tidak merasa terancam. Itulah sebabnya hukum Islam yang mendapatkan legitimasi dan justifikasi dalam tata hukum Indonesia hanya pada bidang hukum muamalat (perdata), tidak termasuk hukum pidana (*jinayat*). Itupun hanya terbatas pada bidang kewarisan, perkawinan dan perwakafan saja.

E. Kesimpulan

Cara pendekatan terhadap hukum Islam yang lebih mempertimbangkan variabel-variabel sosial, politik dan sejarah yang mempengaruhi pembentukan sistem hukum Islam ini sesungguhnya merupakan keharusan mengingat

⁶²Karena dominannya pemerintah dalam proses perumusan Kompilasi Hukum Islam tersebut, maka bagi sebagian pengamat, KHI tersebut dinilai sebagai proyek negara. Lihat misalnya analisis Marzuki Wahid dan Rumadi dalam *Fiqh Mazhab Negara* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

kenyataan penampilan hukum Islam itu sendiri di berbagai negara Islam tidak seragam. Ketidakseragaman itu sebagai akibat dari faktor-faktor sosio-kultural dan sosio-politik yang melingkupinya. Perbedaan hukum di berbagai negara Islam itu mengarah kepada suatu bukti epistemologis yang sama bahwa hukum Islam pada kenyataannya tidak resisten dari pengaruh-pengaruh sosial politik yang melingkupi perkembangannya. Perubahan-perubahan yang terjadi dalam dataran substantif hukum Islam pada dasarnya merupakan *resultant* dari interaksi antara para ulama sebagai perumus hukum dengan faktor-faktor sosial politik yang ada di sekitarnya, termasuk konfigurasi politik negara.

Dengan melihat kepada sejarah hukum, sesungguhnya pranata hukum tidak lain adalah produk politik dari bangsa itu. Artinya bahwa hukum selalu terkait dengan politik sehingga karenanya, kebijaksanaan hukum yang muncul merupakan pengejawantahan dari kebijaksanaan politik negara. Apa yang penting untuk dicatat mengenai fenomena ini bahwa hukum merupakan faktor yang dependent dari politik. Bagaimana hukum Islam akan eksis, ditentukan oleh sejauh mana keinginan politik dari negara yang terwakili dalam lembaga-lembaga resmi yang mengurus masalah itu. Dengan demikian, menggelar diskursus hukum tidak bisa dipisahkan dari konteks sosial dan politik negara di mana hukum itu diciptakan. Dalam kaitan ini, karakter suatu produk hukum senantiasa dipengaruhi atau ditentukan oleh konfigurasi politik yang melahirkannya, artinya konfigurasi politik tertentu dari suatu kelompok dominan selalu melahirkan karakter produk hukum tertentu sesuai dengan visi politiknya.⁶³ Selain itu, hukum Islam juga dipengaruhi oleh perkembangan sosial. Perubahan-perubahan sosial yang terjadi dalam suatu masyarakat, secara langsung atau tidak berpengaruh kepada lembaga-lembaga kemasyarakatan dalam berbagai bidang seperti pemerintahan, ekonomi, pendidikan, agama dan sebagainya.

Akhirnya, untuk konteks keindonesiaan, dengan mempertimbangkan asumsi-asumsi di atas, maka dengan aman dapat dikatakan bahwa di tengah dominannya kelompok yang memiliki kecenderungan substansialis dalam

⁶³Pandangan tentang dependennya hukum terhadap politik, secara panjang lebar telah diuraikan oleh Mahfudh MD dalam Disertasi Doktoralnya di UGM. Meskipun tampak bahwa apa yang ingin ditunjukkannya lebih diorientasikan pada upaya pembuktian bahwa karakter politik tertentu melahirkan produk hukum yang khas pula, tanpa hubungan sama sekali dengan hukum Islam, akan tetapi, pisau analisisnya dapat dijadikan rujukan dalam melihat fenomena hukum Islam di Indonesia, sejak dulu, kini dan bahkan juga untuk masa yang akan datang. Lihat Moh. Mahfudh MD, *Politik Hukum di Indonesia* (Cet I; Jakarta: LP3ES, 1998).

memandang hukum Islam, -sebagai akibat dari terjadinya mobilisasi di bidang sosial, ekonomi, pendidikan dan sebagainya secara cepat,- maka dengan mudah dapat dimengerti jika kemunculan gagasan yang lain, akan kurang mendapatkan ruang asosiasi dan sosialisasi yang memadai.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zahrah, Muhammad. TT. *al-Mazâhib al-Islâmiyah*. Kairo: Maktabah Adab.
- Abû Zahrah, Muhammad. TT. *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, Jilid II. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi.
- Abû Zaid, Faruq. TT. *al-Syari'ah al-Islâmiyah bain al-Muhâfidzîn wa al-Mujâhidîn*. Mesir: Dâr al-Mawâqif.
- Ajjâj al-Khâtîb, Muhammad. 1981. *'Ushûl al-Hadîs 'Ulûmuhu wa Musthalâhuh*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- al-Asymawi, Muhammad Sa'id. 1987. *al-Islâm al-Siyâsî*. Kairo: Dâr al-'Arabiyah lî al-Thibâ'ah wa al-Nasyr.
- al-Asymawi, Muhammad Sa'id. 1996. *al-Syar'iah al-Islâmiyah wa al-Qânûn al-Mishriyah*. Kairo: Maktabah Madbuli al-Shagî.
- al-Asymawi, Muhammad Sa'id. 1996. *Ushûl al-Syariah* (Cet. IV; Kairo: Maktabah Madbuli al-Shagîr.
- al-Bagdadi, Abu Mansur. TT. *Al-Farq bayn al-Firâq*. Kairo: Maktabah Subeih.
- al-Baidhâwiy, 1988. *Tafsîr al-Baidhâwî: Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Bukhâri, Abdul Azîz. 1992. *Kasyf al-Asrâr fî Ushûl al-Bazdawi*, Jilid II. Beirut: Dâr al-Fikr.
- al-Na'im, Abdullah Ahmed. 1996. *Toward Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press.
- al-Qarâfî, Ahmad ibn Idrîs. 1393H. *Syarh Tanqîh al-Fushûl fî Ikhtishâr al-Mahsûl fî al-Ushûl*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- al-Qurthubî, 1967. *al-Jâmi' lî Ahkâm al-Qur'ân*, Juz VI. Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabi lî al-Thibâ'ah wa al-Nasyr.
- al-Sâlih, Muhammad Subhi. 1977. *'Ulûm al-Hadîs wa Musthalâhuh*. Beirut: Dâr al-'Ilm lî al-Malâyin.
- al-Sarakhsi, 1993. *Ushûl al-Sarakhsi*, Jilid II. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Shâbûni, Abd al-Rahman. 1982. *al-Madkhal ila al-Fiqh wa Târikh al-Tasyri' al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Muslim.
- al-Suyuthi, 1959. *Tadrîb al-Râwiy*. Cet. I. Mesir: Maktabah al-Qâhirah.

- al-Suyûthî, Jalâl al-Din ‘Abd al-Rahman. TT. *al-Asybah wa al-Nadzâir*. Kairo: Isâ al-Bâbî al-Halabî.
- al-Syahrastani, Muhammad bin Abdul Karim. 1951. *Kitab al-Milal wa al-Nihal*. Kairo: T.P.
- Ali, Abdullah Yusuf. 1989. *The Holy Quran: Texts Translation and Commentary*. Brentwood, Maryland: Amana Corporation.
- Anwar, Syamsul. 1997. “Islamic Jurisprudence of Christian-Muslim Relations.” *Al-Jâmi’ah Journal of Islamic Studies*, No. 60.
- Anwar, Syamsul. 2000. “Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfa min ‘Ilm al-Ushûl karya al-Gazzâlî,” *Disertasi* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000).
- ash-Shiddieqy, Nouruzzaman. 1997. *Fiqh Indonesia: Peggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Athiyyah, Ibn. 1993. *al-Muharrar al-Wajíz fî Tafsír al-Kitáb al-Azíz*, Jilid I. Beirut: Dár al-Kutub al-‘Ilmiyah
- Bisri, Cik Hasan. 1992. “Pengembangan Wilayah Penelitian dan Pranata Sosial,” dalam *Mimbar Hukum, Jurnal Ilmu Agama Islam*. Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, No. 1 Tahun XXIII, September-Desember.
- Coulson, Noel J. 1987. *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*. Jakarta: P3M.
- Fazlurrahman, 1984. *Islam*. (alih bahasa Ahsin Muhammad). Bandung: Pustaka.
- Gibb, H.A.R. (ed), TT. *Whither Islam?: A Survey of Modern Movement in The Moslem World*. London: Victor Gollancz Ltd.
- Hamid Hasan, Husain. TT. *al-Madkhal lî Dirâsat al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Mathba’ah al-Nahdah.
- Hazairin, M. 1974. *Tujuh Serangkai Tentang Hukum Islam* (Jakarta: Tintamas.
- Hodgson, Marshall G.S. 1974. *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press.
- Hosen, Nadirsyah “Religion and the Indonesian constitution: a recent debate”, *Journal of Southeast Asian Studies*, 2005, vol. 36, no. 3, pp. 419-440.
- Ismâîl, Sya’ban Muhammad. 1985. *al-Tasyrî’ al-Islâmî* (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah.
- Ka’bah, Rifyal. 1999. “Syariat Islam di Aceh dalam Kerangka Negara Kesatuan RI,” dalam M Thalib Puspokusumo (ed.), *Reformasi Hukum di Indonesia: Sebuah Keniscayaan*. Jakarta: Tim Pakar Hukum Departemen Kehakiman dan Ham.
- Ka’bah, Rifyal. 1999. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Universitas Yarsi.
- Khudâri Bik, *Târikh*. 1965. *al-Tasyrî’ al-Islâmî*. (T.TP: al-Maktabah al-Tijâriyah al-Kubra.
- Lapidus, Ira M. 1988. *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Mahfudh MD, Moh. 1988. *Politik Hukum di Indonesia*. Cet I. Jakarta: LP3ES.

- Mansouri, Mabrouk Chibani “Holytime and popular invented rituals in Islam: Structures and Symbols”, *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, 2018, vol. 59, no. 1, pp. 121-154.
- Manzur, Ibn. TT. *Lisán al-‘Arab*, Jilid X (Mesir: Dâr al-Mishriyyah lí al-Ta’líf wa al-Tarjamah).
- Mukrimin, “Islamic parties and the politics of constitutionalism in Indonesia”, *Journal of Indonesian Islam*, 2012, vol. 6, no. 2, pp. 367-390.
- Mûsa, Muhammad Yûsuf. 1963. *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Kitab al-‘Arabî.
- Nabhân, Muhammad Fârûq. 1981. *al-Madkhal lí al-Tasyri’ al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Qalam.
- Nastiti, Aulia & Ratni, Sari “Emotive politics: Islamic organisations and religious mobilization in Indonesia”, *Contemporary Southeast Asia*, 2018, vol. 40, no. 2, pp.196-221.
- Sâis, Ali. 1970. *Nasy’ah al-Fiqh al-Ijtihâdiy wa Atwâruh*. Kairo: Majma’ al-Buhúts al-Islâmiyah.
- Sâis, Muhammad Alî. 1957. *Târikh al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Mathba’ah al-Nahdah.
- Syaltût, Mahmûd. 1966. *al-Islâm ‘Aqîdah wa Syari’ah*. Mesir: Dâr al-Qalam.
- Syihab, Umar. TT. *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran*. Cet. I; Semarang: Toha Putra Group.
- Wahid, Marzuki & Rumadi. 2001. *Fiqh Mazhab Negara*. Yogyakarta: LKiS.