

Adaptabilitas Hukum Islam dan Perubahan Sosial: Studi Pemikiran Abū Ishāq al-Shātibī

Yoyo Hambali*

Abstract: The title of this article is, "Adaptability of Islamic Law and Social Change: Study of Abū Ishāq al-Shatibi's Thought". This paper is a summary and critical analysis on the dissertation work of Muḥammad Khālīd Mas'ūd, entitled "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shatibi's Life and Thought". This dissertation submitted to the Doctor of Philosophy Program Institute of Islamic Studies at McGill University, Montreal, in March 1973. The conclusion of this article that the concept of maṣlaḥah and maqāṣid al-sharī'ah be studied not only in theory but also the level of crunch-is precisely in line with the growing interest academic and practical needs of law that became a phenomenon in almost all Islamic countries. The doctrine maqāṣid al-sharī'ah of al-Shatibi is an attempt to enforce maṣlaḥah as an essential source for legal purposes. According to al-Shatibi, the main purpose of Islamic law is a human maṣlaḥah. Obligations under the sharia are noticed maqāṣid al-sharī'ah in which he changed in order to protect human benefit.

Keywords: Adaptability, Islamic Law, Social Change

Pendahuluan

Muḥammad Khālīd Mas'ūd dalam disertasinya yang berjudul "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", mengemukakan permasalahan yang berkaitan dengan adaptabilitas hukum Islam, "Bagaimana hukum Islam yang biasanya didefinisikan sebagai hukum yang bersifat religius, suci,

dan abadi, beradaptasi dengan tantangan perubahan sosial?"¹

Muḥammad Khālīd Mas'ūd menyampaikan dua pandangan dalam rangka menjawab permasalahan di atas. *Pertama*, pandangan bahwa dalam konsepnya, dan menurut sifat perkembangannya dan metodologinya, hukum Islam adalah abadi yang karenanya tidak bisa beradaptasi dengan perubahan sosial. Pendapat ini dipegang oleh mayoritas Islamis semisal C.S. Hurgronje dan J. Schact, dan jumur ulama fikih tradisional.

*Yoyo Hambali, M.A. adalah dosen UNISMA Bekasi dan saat ini tengah menempuh studi pada Program Doktorat SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Email: hambali.1945@gmail.com.

¹ Muḥammad Khālīd Mas'ūd, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", 1 dan 43.

Kedua, pandangan bahwa prinsip-prinsip hukum sebagai pertimbangan *masalah*, fleksibilitas hukum Islam dalam praktek dan penekanan pada ijtihad cukup menunjukkan bahwa hukum Islam bisa beradaptasi dengan perubahan sosial. Pendapat ini dipegang oleh sejumlah ahli dalam bidang Islam seperti Linant de Bellefonds dan mayoritas reformis dan jurisdik Muslim seperti Subhi Mahmasani. Argumen pendapat pertama dikemukakan oleh C.S. Hurgonje dan juga G. Berstrasser, hukum Islam adalah hukum agama yang karenanya abadi. Menurut J. Schact, terdapat relasi kuat antara hukum Islam dan teologi. Bagi Malcolm H. Kerr konsep hukum Islam benar-benar berakar pada teologi. Sumber hukum Islam adalah kehendak Tuhan, bukan akal manusia. Menurut C.H. Toy, orang Semit memahami hukum sebagai sesuatu yang absolut dan diwahyukan Tuhan, lain dengan orang Yunani yang memahami hukum sebagai pemikiran hukum alam. Dalam konteks hukum Islam, menurut pendapat pertama, hukum Islam bersifat ilahiyah (*Divine Law*) karena bersumber dari wahyu (Alquran) melalui Nabi (hadis). Karena bersifat ilahiyah maka sumber-sumber ini diyakini suci, final, dan karenanya "*eternal*" (abadi). Sejumlah sarjana mendukung pendapat ini antara lain N.J. Coulson, H.A.R. Gibb, H.J. Liebesny, Majid Khaduri,

H. Lames, G. Makdisi dan J.N.D. Anderson.²

Argumen kedua, bagi pandangan pertama, bahwa secara epistemologis, hukum Islam bersumber dari Alquran dan Hadis bukan dari produk intelegensia manusia. Secara *apriori* akal manusia memiliki keterbatasan dan ketidaksempurnaan, maka tidak ada peran primer diperkenankan bagi akal manusia dalam membuat hukum. Dan karenanya, kata Schact, sejumlah unsur irrasional *survive* dalam hukum Islam. Argumen pendapat kedua yang didukung antara lain oleh Van Den Berg dan M. Morand yang mempertanyakan ide keabadian hukum Islam di mana hukum Islam seperti halnya hukum-hukum lain, bisa diubah, direformasi dan dikodifikasi oleh legislasi pemerintah sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan sosial. Pendapat ini didukung oleh kenyataan hukum Islam dalam prakteknya, dalam hal ini hukum di luar yang bersifat ritual, dalam prakteknya mengalami penyesuaian dengan kebiasaan-kebiasaan masyarakat.³

Teori bahwa hukum Islam itu abadi dan karenanya tidak menerima perubahan, ditantang oleh teori kedua bahwa hukum Islam dihadapkan pada

²Muhammad Khalid Mas'ūd, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", 46.

³Muhammad Khalid Mas'ūd, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", 48.

tantangan perubahan karenanya mesti *adaptable* dengan perubahan dan kebutuhan sosial. Pertanyaannya, bagaimana metode untuk mengadopsi teori hukum bagi perubahan. Berbagai sistem hukum menggunakan metode tertentu untuk menghadapi tantangan perubahan itu. Hukum Romawi memecahkan problem ini dengan cara membedakan antara *jus civile* yang ketat dan *jus honorarium* yang elastis. Dalam *Common Law*, fleksibilitas dicapai melalui *equity* (keadilan).

Dalam hukum Islam sebagai im-bangan *equity*, digunakan prinsip *istiṣlah* sebagaimana dibicarakan oleh Chehata. Tyan mengemukakan tiga metode: *istiḥsan*, *istiṣlah*, dan *siyāsah shar'iyah*. Namun bagi Schact, hukum Islam tidak dan tidak bisa mengem-bangkan metode-metode semacam itu, terutama karena sifat hukum Islam yang merupakan hukum suci *par excellence*, sempurna, abadi dan tidak membutuhkan perubahan tidak mem-butuhkan metode-metode itu. Bagi Schact, prinsip-prinsip '*urf*, *istiḥsan*, *istiṣlah*, dan *sunnah*, tidak digunakan sebagai prinsip-prinsip perubahan tetapi lebih untuk menafsirkan dan menjustifikasi aturan-aturan hukum yang sudah ada. Malcolm Kerr, dalam kajiannya tentang reformasi Islam pada abad ke-19, telah memperkuat kesimpulan-kesimpulan Schact. Penelitiannya terhadap konsep *maṣlahah* yang dianggap oleh para pendukung dinamisme dalam hukum Islam se-bagai prinsip adaptabilitas, ia menyimpulkan bahwa walaupun seca-

ra teoretis merupakan prinsip liberal, tetapi masalah dalam aplikasi aktual tunduk kepada batasan-batasan teolog-is dan idealistik yang ditentukan oleh teori hukum Islam.⁴

Penelitian Mas'ūd, intinya ingin menjawab persoalan: apakah hukum Islam pada kenyataannya berubah? Apakah hukum Islam bisa berubah? Dua pertanyaan ini merupakan titik pijak untuk menjawab pertanyaan, apakah hukum Islam memiliki adap-tabilitas terhadap perubahan sosial atau tidak? Satu perangkat argumen ialah bahwa konsep *maṣlahah*-nya al-Shātībī dalam kaitan ajarannya ten-tang *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan produk kebutuhan zamannya untuk mendapatkan hukum Islam dengan kondisi-kondisi sosial baru. Argumen-tasi kedua, bahwa konsep masalah yang dikembangkan al-Shātībī meru-pakan suatu usaha untuk menjusti-fikasi kemampuan teori hukum Islam untuk beradaptasi dengan kebutuhan-kebutuhan sosial. Dengan demikian, tujuan penelitian Mas'ūd adalah un-tuk menganalisis konsep konsep *maṣlahah*-nya al-Shātībī dalam kaitan ajar-annya tentang *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan produk kebutuhan zamannya untuk mendapatkan

⁴Muḥammad Khālid Mas'ūd, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātībī's Life and Thought", 48.

hukum Islam dengan kondisi-kondisi sosial baru.⁵

Pilihan Mas'ūd terhadap al-Shātibi, dikemukakan pada awal pendahuluan disertasinya, bahwa di antara sekian juris yang menulis konsep masalah sebagai prinsip independen bagi teori hukum Islam, Abū Ishāq Ibrahim bin Mūsā al-Shātibi (W. 790/1388) membuat salah satu kontribusi yang signifikan. Dalam *al-Muwafaqāt*-nya al-Shātibi menyajikan doktrin *maqāsid al-sharī'ah* yang berisi ekposisi atas berbagai aspek konsep *maṣlahah* sebagai prinsip teori hukum. Oleh sebab itu, menurut Mas'ūd, al-Shātibi merupakan pilihan yang valid bagi penelitiannya. Lebih jauh, pilihan atas al-Shātibi didorong oleh fakta bahwa dalam rangka mendukung pandangan adaptabilitas, biasanya argumentasi-argumentasi al-Shātibi-lah yang dijadikan pijakan oleh para reformis modern dalam menghadapi tantangan perubahan sosial hukum Islam. Shātibi mencari jawaban bagi tantangan semacam ini dalam prinsip *maṣlahah*.⁶

Perubahan Sosial di Granada pada Abad ke-14

Satu bagian dari argumen studi Mas'ūd ini ialah bahwa filsafat

hukum Islam yang dikembangkan oleh al-Shātibi tidak berasal dari titik vakum, namun dilahirkan dalam rangka menjawab tantangan perubahan sosial dan kebutuhan zamannya untuk mengadaptasikan teori hukum dengan kondisi sosial baru. Karena itu, penting memahami *setting* historis di mana filsafat hukum al-Shātibi berkembang. Granada, di mana al-Shātibi hidup, mengalami perubahan-perubahan yang sangat penting, dan kadang-kadang belum pernah terjadi sebelumnya, perubahan-perubahan di abad ke-14 di mana al-Shātibi dibesarkan. Pemikiran hukum al-Shātibi merefleksikan perhatian yang dalam terhadap perubahan-perubahan ini.⁷

Konsolidasi kekuatan politik oleh Sultan Muḥammad V amat mempengaruhi pertumbuhan dan perkembangan semua lembaga sosial di Granada. Konsolidasi ini khususnya mempengaruhi status dan peran para *fugaha*, yang karenanya juga mempengaruhi syari'ah di dalam masyarakat Granada. Sistem pendidikan baru, struktur judisial, penetrasi tarikat-tarikat sufi dan penyebaran pemikiran liberal yang semuanya didukung oleh sistem politik semacam itu mempengaruhi aktivitas-aktivitas intelektual masyarakat Granada. Perkembangan-perkembangan ekonomi pada periode ini kenyataannya begitu

⁵Muhammad Khālid Mas'ūd, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibi's Life and Thought", 6.

⁶Muhammad Khālid Mas'ūd, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibi's Life and Thought", 6

⁷Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibi's Life and Thought", 81-82.

penting sehingga merubah jalan sejarah dalam agama ini. Kebangunan perdagangan Laut Tengah, perubahan dari ekonomi pedesaan menjadi ekonomi urban, pengenalan dinar tembaga dan faktor-faktor semacam itu amat mempengaruhi pola kehidupan di Granada. Bentuk-bentuk kerjasama bisnis, kontrak dan hubungan baru menuntut konsep-konsep kewajiban hukum.⁸

Pemerintahan Sultan Muhammad V secara relatif merupakan masa damai dan stabil secara politik. Otoritas agama yang langsung dikontrol oleh Sultan, membuat otoritas *fuqaha* merosot. Mereka kehilangan kontrol atas lembaga-lembaga pendidikan (madrasah), mereka tidak lagi menikmati jabatan-jabatan, mereka juga tidak dapat menahan merembesnya tasawuf dan tarikat, di mana sebagian *fuqaha* ada yang bergabung dengan tarikat-tarikat sufi, sebagian menentang karena pertimbangan politik, dan sebagiannya karena pertimbangan ekonomis.⁹ Munculnya perubahan-perubahan dalam kehidupan ekonomi ke arah merkantilisme, menyebabkan hilangnya lembaga-lembaga yang didasarkan pada ekonomi pertanian dan munculnya lembaga-lembaga baru. Perubahan-perubahan tersebut

harus dihadapi oleh fikih Maliki (mazhab mayoritas yang dianut di Granada). Keadaan ini memaksa para *fuqaha* untuk mengembalikan problema-problema yang mereka hadapi kepada masalah-masalah metodologi hukum yang fundamental dan prinsip-prinsip umum teori hukum. Di antara usaha-usaha itu kontribusi al-Shātībī memiliki signifikansi tersendiri.¹⁰

Al-Shatibi: Kehidupan dan Karya

Nama lengkapnya adalah Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā b. Muhammad al-Lakhmī al-Shātībī. Keluarga dan kehidupan awalnya tidak banyak diketahui. Sedikit pengetahuan bahwa al-Shātībī muda bertepatan dengan pemerintahan Sultan V al-Ghani Billāh, suatu masa keemasan di Granada, di mana kota ini menjadi pusat perhatian para sarjana dari semua bagian Afrika Utara, termasuk di antaranya sejarawan Ibn Khaldun dan Ibn al-Khatib pernah mengunjungi kota ini.¹¹ Masa pendidikan al-Shātībī diawali dengan mempelajari bahasa dan sastra Arab, lalu ilmu-ilmu tradisional (*al-'ulūm al-naqliyah*) dan ilmu-ilmu rasional (*al-'ulūm al-'aqliyah*) seperti filsafat dan kalam. Tumbuhnya minat pada *uṣūl al-fiqh* karena menurut perasaannya bahwa

⁸ Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātībī's Life and Thought", 104.

⁹ Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātībī's Life and Thought", 105.

¹⁰ Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātībī's Life and Thought", 124-126.

¹¹ Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātībī's Life and Thought", 171.

kelemahan fikih dalam menjawab tantangan-tanggungan perubahan sosial terutama dikarenakan oleh metodologi dan filsafatnya yang kurang memadai.¹² Dalam perjalanan hidupnya, al-Shātibī terlibat perdebatan dalam persoalan-persoalan agama termasuk perdebatan dengan para sufi meskipun al-Shātibī tidak anti-tasawuf. Perdebatannya dengan para sufi dikarenakan munculnya sekelompok sufi yang meninggalkan praktek-praktek wajib dalam pengertian fikih.¹³

Dilihat dari daftar karya-karyanya, dapat diketahui bahwa al-Shātibī adalah seorang ulama yang produktif. Di antara karyanya dalam bidang *uṣūl al-fiqh* adalah *al-Muwafaqāt* dan *al-I'tisām*.¹⁴ Karya-karya lainnya dalam bidang bahasa seperti komentar (*sharab*) atas *Alfiyyah* Ibn Malik dan dalam bidang hadis, yaitu suatu komentar atas bab jual beli (*buyū'*) dalam *Sahih al-Bukhari*.¹⁵ Selain bidang-bidang di atas, *Fatāwā* al-Shātibī merupakan karya penting dalam merespon tantangan perubahan

sosial berkaitan dengan persoalan-persoalan keagamaan.¹⁶

Dari kasus-kasus yang ada pembahasan dikategorikan dalam enam persoalan: teologis, ibadah dan ritual, keluarga, kekayaan, pajak, serta kontrak dan obligasi. Dari 40 kasus yang menyangkut adaptasi terhadap perubahan sosial, al-Shātibī menerima perubahan sosial dalam 14 kasus dan menolak dalam 23 kasus. Dari kasus-kasus menyangkut teologis, ibadah, dan wakaf, ia menolak adaptabilitas hukum Islam terhadap perubahan-perubahan sosial dengan cara menyatakannya perubahan-perubahan ini sebagai bidah. Dalam masalah kontrak dan pajak ia menerima perubahan sosial karena melayani kepentingan umum secara positif, sedangkan dalam kasus obligasi ia melindunginya dari perubahan sosial dengan cara melawan apa yang membahayakan kepentingan umum. Prinsip yang dipakai adalah *taḥṣīl* dan *maṣlaḥah* yang dipermudah dan *'adam haraj* (meniadakan kesulitan).¹⁷

Shatibi juga menolak penghapusan taklid kepada fikih Maliki untuk meminjam dari mazhab-mazhab lain karena metode ini membawa diversitas dalam praktek-praktek hukum, di samping karena memang tidak

¹²Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", 174.

¹³Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", 180

¹⁴Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", 182..

¹⁵Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", 190.

¹⁶Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", 206.

¹⁷Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", 210.

membantu memecahkan masalah. Karena konsep-konsep hukum sebelumnya gagal menjawab problem-problem yang dimunculkan oleh perubahan-perubahan sosial, maka al-Shātibī bertumpu pada prinsip-prinsip umum semisal *maṣlaḥah*. Terjadilah perubahan dalam metode dan substansi fikih. Perubahan semacam itu secara logis membuahkan justifikasi teoretis bagi adaptasi hukum terhadap perubahan-perubahan sosial. Al-Shātibī mencari justifikasi itu dalam prinsip *maṣlaḥah*. Dengan pengecualian bidang ibadah karena menyangkut relasi langsung manusia dengan Tuhannya (ritual), dalam menanggapi semua kasus hukum, al-Shātibī lebih mementingkan kepentingan umat manusia dan kebaikan umum dibandingkan ketaatan terhadap hukum.¹⁸

Konsep Masalah Sebelum Al-Shatibi

Secara bahasa, kata *maṣlaḥah* merupakan kata benda infinitif dari kata *ṣ-l-ḥ*. Kata kerja *ṣalḥa* digunakan untuk menunjukkan jika sesuatu atau seseorang menjadi baik, tidak korupsi, benar, adil, saleh, jujur atau secara alternatif untuk menunjukkan keadaan yang mengandung kebijakan-kebijakan tersebut. *Li-ṣalḥa* berarti keserasian dan dalam pengertian rasionalnya, *maṣlaḥah* berarti sebab, cara atau suatu tujuan yang baik. Ia juga bisa berarti sesuatu, permasa-

lahan atau bagian dari suatu urusan yang menghasilkan kebaikan atau sesuatu untuk kebaikan. Bentuk jamaknya adalah *maṣaliḥ* sebagai lawan dari *mafsadah*. Kata *maṣlaḥah* sebagai suatu istilah teknis tidak digunakan oleh Malik atau Syafi'i, yang karenanya konsep ini mestilah berkembang pada periode pasca Syafi'i. Sejumlah pengikut Syafi'i dan mutakallimin menerima *maṣlaḥah* yang mempunyai landasan tekstual khusus (*asf*). Yang tidak demikian dan berarti bertentangan dengan dalil maka tidaklah valid. Pengikut Hanafi menerima masalah. Masalah sebagai istilah teknis tidak digunakan oleh Ibn Hazm dari mazhab Zahiri dan oleh Pazdawi seorang pakar hukum dari mazhab Hanafi. Abū al-Husayn al-Basri seorang Mu'tazili menggunakannya. Baginya *maṣlaḥah* berarti kebaikan. Sebelum al-Shātibī, al-Ghazālī pada abad ke-12 telah menggunakannya *maṣlaḥah* dalam *al-Mustaṣfa* dan disusul al-Razi pada abad ke-13. Kemudian Ibn 'Abd al-Salām, sedangkan Ibn Taimiyah dan muridnya Ibn Qayyim menolak masalah karena mempertahankannya sebagai landasan pertimbangan materi hukum berarti membuat hukum agama dan Tuhan tidak mengizinkan cara ini. Melakukan itu sama dengan *istiḥsān* dan *taḥsīn 'aqlī*. Namun demikian, selama masalah mempertimbangkan perbuatan spesifik untuk mencari manfaat yang disukai, dan di dalam tidak ada (aturan) yang menentangnya, maka masalah kate-

¹⁸Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", 246-260.

gori ini diterima oleh Ibn Taimiyah. Pertimbangan *maṣlaḥah* Ibn Taimiyah ini diikuti oleh muridnya Ibn Qayyim dengan istilah *siyasah*, yang diakui oleh Ibn Qayyim dalam *ʿIlām al-Muwaqqin* memainkan peran penting dalam mmerangkan kewajiban-kewajiban hukum, penalaran hukum, dan perubahan hukum. Yang lebih liberal adalah pendapat al-Tufi. Ia memberikan justifikasi kepada penggunaan *maṣlaḥah* bahkan yang melampaui *naṣ* (teks). *Maṣlaḥah* adalah prinsip yang fundamental yang mengalahkan metode-metode lain seperti *ijma'*.¹⁹

Doktrin Al-Shatibi tentang Maqāṣid al-Sharī'ah

Doktrin *maqāṣid al-sharī'ah* al-Shātībī merupakan suatu usaha untuk menegakkan *maṣlaḥah* sebagai sumber esensial bagi tujuan-tujuan hukum. Al-Shātībī mempertahankan bahwa premis *maṣalih* bisa ditegakkan dalam syariah melalui metode induksi, misalnya, Alquran menjelaskan alasan-alasan wudu, puasa, dan jihad secara berturut-turut sebagai pembersihan, kesalehan dan pembasmian tekanan. Menurut al-Shātībī, tujuan utama *shar'i* adalah *maṣlaḥah* manusia. Kewajiban-kewajiban dalam syariah adalah memperhatikan *maqāṣid al-sharī'ah* di mana ia merubah tujuan untuk melindungi masalah manusia.

¹⁹Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātībī's Life and Thought", 260-279.

Maṣalih adalah "melindungi kepentingan-kepentingan". Al-Shātībī membagi *maqāṣid* atau *maṣalih* menjadi *ḍarurī* (keharusan), *hajjī* (dibutuhkan) dan *taḥṣīnī* (penghias). Kategori *ḍarurī* terdiri dari lima hal: memelihara agama (*al-dīn*), memelihara jiwa (*al-nafs*), memelihara keturunan (*al-nasl*), memelihara kekayaan (*al-māl*), dan memelihara akal (*al-'aql*). *Hajjiyyah* dibutuhkan untuk memperluas tujuan *maqāṣid* dan untuk menghilangkan kekakuan dan kesulitan. Contoh-contoh *hajjiyyah* antara lain *rukhsah* (konsesi) dalam salat dan puasa bagi orang sakit atau musafir. *Taḥṣīniyyah* berarti mengambil apa yang terbaik dari kebiasaan-kebiasaan (adat) dan menghindari cara-cara yang tidak disukai, misalnya kesopanan dalam menutup aurat dalam salat, dan dalam adat adalah etiket, sopan santun, dan lain-lain. Sedangkan dalam muamalat, misalnya larangan menjual barang-barang najis; untuk *jinayah* (pidana) adalah larangan dari membunuh seorang yang merdeka sebagai ganti seorang budak.²⁰

Kontinuitas dan Perubahan

Muḥammad Khālīd Mas'ūd mengemukakan komponen-komponen dasar dalam konsep al-Shātībī tentang masalah sebagai berikut: (1) Mem-

²⁰Muḥammad Khālīd Mas'ūd, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātībī's Life and Thought", diramu dari halaman 280-363.

pertimbangkan kebutuhan manusia; (2) Rasionalitas hukum dan pertanggungjawaban manusia; (3) Perlindungan dari bahaya, sesuai dengan tujuan si pembuat hukum. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, bahwa al-Shātibī menerima sebagian kasus perubahan hukum dan sebagian menolaknya. Fakta bahwa al-Shātibī tidak menerima atau menolak perubahan sosial *in toto* dan lebih lanjut ia membedakan berbagai kasus perubahan, menunjukkan bahwa al-Shātibī memiliki konsep tentang perubahan dan interaksi antar perubahan sosial dan perubahan hukum. Al-Shātibī membicarakan problem kesinambungan dan perubahan dengan mendiskusikan konsep-konsep shari'ah, adat, bid'ah dan ijtihad. Al-Shātibī menemukan bahwa syariah tidak menolak adat secara keseluruhan. Syariat Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad merupakan syariah yang mengkonfirmasi ham-pir semua adat yang dipraktikkan oleh masyarakat di masa pra-Islam. Adat yang dianggap baik pada masa pra Islam maka diadopsi oleh Islam seperti *diyāt*. Relasi syariah dan adat, bahwa syariah bisa merubah adat dan adat bisa merubah syariah. Fakta, bila terjadi sesuatu perubahan dalam adat, maka perubahan itu juga mempengaruhi syariat. Oleh karena itu syariah mesti mengadaptasikan diri terhadap perubahan.

Kaitan dengan persoalan bid'ah yang mana istilah ini secara etimologis berarti menemukan sesuatu yang

baru, yang belum ada. Ia membagi bid'ah dalam dua kategori yaitu bid'ah dalam ibadah dan bid'ah dalam adat. Bid'ah dalam ibadah adalah suatu cara inovasi dalam agama yang menyamai cara syariahdan dimaksudkan untuk diluti dalam rangka mencapai ketaatan tertinggi (*ta'abbud*) kepada Allah. Adapun dalam masalah duniawi, yakni selain masalah agama, maka tidak ada *bid'ah*. Misalnya inovasi dalam kerajinan tangan, perencanaan kota, dan lain-lain. Shatibi tidak menerima perluasan (*bid'ah*) dalam masalah ibadah, tetapi hanya dalam adat. Alasannya adalah bahwa dalam ibadah hanya Allah saja yang bisa memutuskan apa yang baik bagi manusia. Memperluas dalam ibadah melampaui apa yang ditentukan Al-quran adalah *bid'ah* yang harus dicela. Sementara ibadah tidak bisa dinalar, sedangkan adat bisa. Maka dalam masalah-masalah selain ibadah hukum bisa dikembangkan untuk merespon perubahan-perubahan dan memperluas dan menerapkan ketentuan-ketentuan hukum. Di sinilah perlunya seorang ahli hukum merespon suatu perubahan sosial dalam kerangka sistem hukum yang disebut ijtihad. Ijtihad bukan semata-mata suatu proses adaptasi teori hukum dengan perubahan-perubahan sosial tetapi juga bermaksud mencapai usaha rasional untuk mengakomodasikan perubahan itu dan masih tetap memelihara

kontinuitas (keberlangsungan) suatu sistem hukum.²¹

Analisis-Kritis

Dalam disertasinya, Mas'ud menggunakan pendekatan historis. Hal ini dapat dilihat dari uraiannya yang panjang lebar mengenai latar belakang sejarah meliputi perkembangan politik, sosio-religius, ekonomi, dan hukum. Mas'ud juga menggunakan pendekatan biografis sebagaimana dapat dilihat dari uraiannya tentang kehidupan dan karya Shatibi. Uralannya tentang latar historis dan kehidupan Shatibi ini penting, sebab sebagaimana dikemukakan oleh Mas'ud, "*For a better understanding of al-Shātibī's views on the adaptability of Islamic legal theory to social changes, a general study of the changes that occurred in al-Shātibī's period is necessary*".²²

Dengan kata lain, filsafat hukum Islam yang dikembangkan oleh al-Shātibī tidak berasal dari titik vakum, tetapi dilahirkan dalam rangka menjawab tantangan perubahan sosial dan kebutuhan zamannya untuk mengadaptasikan teori hukum dengan

kondisi sosial baru. Kenyataannya ialah bahwa susunan filsafat hukum al-Shātibī yang baik tidak bisa dipahami dengan tepat tanpa pengetahuan yang memadai tentang setting historis di mana filsafat itu berkembang. Kekurangmengertian semacam itu merupakan faktor utama yang menyebabkan timbulnya kesulitan yang dihadapi oleh para sarjana modern dalam mempelajari sistem pemikiran hukum al-Shātibī yang kompleks dan padat.²³

Reviewer sangat sepakat dengan apa yang dinyatakan oleh Mas'ud di atas karena memang pemikiran seseorang itu muncul, tentu dilatarbelakangi dan dipengaruhi sedikit banyak oleh konteks sosial dan zamannya. Apabila kita membaca sejarah hukum Islam (*tarīkh tashrī Islāmī*), kita mengetahui bahwa produk ijtihad seorang ulama sangat dipengaruhi oleh kondisi tempat, sosial, politik dan sebagainya. Oleh karena itu, Imam Syafi'i, misalnya memiliki dua pendapat, yakni pendapat lama (*qaul qadīm*) ketika ia bermukim di Irak dan pendapat baru (*qaul jadīd*) ketika ia bermukim di Mesir.²⁴ Mengapa Imam Syafi'i

²¹Muhammad Khālid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", diramu dari 364-402.

²²Muhammad Khālid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", 81.

²³Muhammad Khālid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", 81.

²⁴Mengenai *qaul qadīm* (pendapat lama) dan *qaul jadīd* (pendapat baru) Imam Syafi'i dan faktor-faktor yang mempengaruhi munculnya pendapat-pendapat itu lihat Ahmad Nahrāwī Abdus

memiliki pendapat baru dan pendapat lama? Karena ijhtihadnya dipengaruhi konteks sosial dan zamannya. Faktor-faktor tersebut berlaku untuk Shatibi dan tokoh-tokoh lainnya.

Dalam penelitiannya, Mas'ūd menggunakan sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer adalah data yang dikumpulkan oleh peneliti untuk menjawab tujuan penelitian yang telah dirumuskannya. Data sekunder adalah data yang dikumpulkan oleh orang lain untuk tujuan yang berbeda dengan tujuan penelitian yang dirumuskan. Data sekunder digunakan untuk mendukung data primer dalam menjawab permasalahan yang telah dirumuskan oleh peneliti. Sumber data primer Mas'ūd adalah karya-karya langsung Shatibi antara lain kitab *al-Muwafaqat*, *al-I'tisām*, dan *Fatāwā* ditambah karya-karya para ulama serti kitab-kitab *ṣabaqāt*, riwayat hidup al-Shātibī, misalnya kitab *Nayl al-Ittibāj* karya Ahmad Baba, dan kitab-kitab *uṣūl al-fiqh* seperti *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām* karya al-Amidi, *al-Mustaṣfa min 'Ilm al-Uṣūl* karya al-Gazālī, *Qawā'id al-Ahkām fi Maṣāliḥ al-Anām* karya Ibn 'Abd al-Salām, dan lain-lain. Adapun sumber data sekunder terdiri dari buku-buku dalam bahasa Arab, Inggris, Perancis, dan Jerman serta

artikel-artikel berbagai jurnal ilmiah dan ensiklopedi yang otoritatif.

Berdasarkan penelaahan *reviewer*, terhadap kutipan-kutipan langsung maupun tidak langsung yang disertai *footnotes* sumber-sumber data primer dan sekunder itu betul-betul digunakan oleh Mas'ūd. Dengan demikian, penelitian Mas'ūd betul-betul didukung oleh rujukan-rujukan yang otoritatif. Rincian jumlah *footnotes* yang digunakan adalah sebagai berikut: pendahuluan terdiri dari 87 *footnotes*, latar belakang sejarah 215 *footnotes*, kehidupan dan karya al-Shātibī 105 *footnotes*, fatwa-fatwa 61 *footnotes*, konsep masalah sebelum al-Shātibī 76 *footnotes*, masalah di zaman modern 37 *footnotes*, dan filsafat hukum al-Shātibī semuanya berjumlah 177 *footnotes*. Hanya saja, terdapat kekurangan terutama dalam pengutipan langsung dari Shatibi di mana Mas'ūd tidak memuat teks asli al-Shātibī, yang sebaiknya agar lebih orisinal dimuat dalam *footnotes* atau pada bagian lampiran. Menurut *reviewer*, alangkah baiknya, Mas'ūd mencantulkannya sehingga pembaca dapat meng-*cross check* terjemahan dan interpretasi Mas'ūd kepada teks asli al-Shātibī yang dikutipnya.

Disertasi Mas'ūd merupakan studi keagamaan (*religious studies*) khususnya studi Islam (*Islamic studies*). Menurut Peter Connolly²⁵,

Salam Al-Indunisi, *Ensiklopedi Imam Syaifi': Biografi dan Pemikiran Mazhab Fiqih Terbesar Sepanjang Masa*, (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2008).

²⁵Lihat Peter Connolly (Ed.), *Approaches to the Study of Religion*,

studi keagamaan dapat menggunakan beberapa pendekatan (*approach*)²⁶ antara lain pendekatan sosiologis (*sociological approach*), pendekatan antropologis (*anthropological approaches*), pendekatan filosofis (*philosophical approaches*), pendekatan psikologis (*psychological approaches*), pendekatan teologis (*theological approaches*), dan pendekatan fenomenologis (*phenomenological approaches*).

Berdasarkan kajian reviewer, dapat diketahui bahwa penelitian Mas'ud ini menggunakan beberapa pendekatan, yaitu pendekatan filsafat khususnya filsafat hukum, pendekatan

historis dan pendekatan sosiologis khususnya sosiologi hukum.

Pendekatan filsafat hukum digunakan Mas'ud karena penelitiannya membahas *masalih* dan *maqāsid al-sharī'ah* yang merupakan bagian dari filsafat hukum. Pendekatan ini sangat tepat digunakan oleh Mas'ud sehingga kajian Mas'ud memiliki landasan ontologis, epistemologis, dan aksiologisnya. Secara aksiologis dapat diketahui hakikat *maṣāliḥ* dan *maqāsid al-sharī'ah*, secara epistemologis dapat diketahui bagaimana masalah dan maqasid ini digali dari sumber-sumbernya baik sumber tradisional/*naqli* (Alqur'an dan Sunnah), maupun sumber rasional/*aqli*, dan secara aksiologis dapat diketahui untuk apa prinsip *maṣāliḥ* dan *maqāsid* itu digunakan khususnya dalam konteks adaptasi hukum Islam terhadap perubahan sosial.

Mas'ud juga menggunakan pendekatan kesejarahan (historis) karena permasalahan yang dikaji adalah pemikiran hukum, di mana pemikiran hukum mengalami pertumbuhan dan perkembangan sebagaimana merupakan objek pembahasan dan sejarah hukum Islam (*tarikh tashri' Islami*). Pemikiran yang diteliti dalam penelitian Mas'ud adalah pemikiran Shatibi, seorang ulama yang lahir, tumbuh, dan dewasa di salah satu pusat Islam pada masa itu, yakni Andalusia sehingga dapat diketahui secara historis bagaimana keadaan hukum Islam di wilayah tersebut yang dapat dipisahkan dari sejarah dan

(London: York House Typographic Ltd, 1999).

²⁶Istilah pendekatan (*approach*) menurut Vernon van Dyke bahwa suatu pendekatan pada prinsipnya adalah ukuran-ukuran untuk memilih masalah-masalah dan data-data yang berkaitan antara satu sama lain. Definisi lain pendekatan atau rancangan ilmiah merupakan bentuk sistematis yang khusus dari seluruh pemikiran dan telaah reflektif. Suatu pendekatan dalam menelaah sesuatu, dapat dilakukan berdasarkan sudut pandang ataupun tinjauan dari berbagai karakteristik maupun cabang ilmu, seperti antropologi, psikologi, sejarah, geografi, ekonomi, politik, termasuk sosiologi. Jika pada cabang ilmu sosiologi maka pola pendekatan yang digunakan ukuran-ukuran sosiologi untuk menentukan masalah, pertanyaan penelitian maupun data yang akan ditelaah. Lihat Zulfī Mubārak, *Sosiologi Agama*, (Malang: UIN- Maliki Press, 2010), 33.

peradaban dunia Islam. Karena itu Mas'ud pun menggunakan pendekatan sejarah sosial hukum Islam yang, suatu disiplin yang merupakan perpaduan sejarah dan sosiologi. Mas'ud juga menggunakan pendekatan biografis karena penelitiannya tentang pemikiran seseorang yang tentu saja dilatarbelakangi dan diwarnai oleh perjalanan hidup tokoh tersebut.

Selain beberapa pendekatan di atas, nampaknya Mas'ud juga menggunakan pendekatan hukum dalam penelitiannya karena objek yang dikaji adalah permasalahan hukum. Menurut Morris L. Cohen, penelitian hukum atau *legal research is the process of finding the law that governs activities in human society*.²⁷ Campbell mengatakan bahwa penelitian hukum bukan saja *legal research* tetapi juga *legal scholar*. Dan yang lebih penting, penelitian hukum bertujuan untuk mengumpulkan bahan-bahan yang otoritatif dan relevan dengan permasalahan hukum yang dikaji (*most legal research has its objectives the collection of authoritative materials relevant to the problem*). Penelitian hukum merupakan suatu kegiatan *know-how* dalam ilmu hukum, bukan sekedar *how-about*. Sebagai kegiatan *know-how*, penelitian hukum dilakukan untuk memecahkan isu hukum yang dihadapi. Disinilah dibutuhkan

kemampuan untuk mengidentifikasi masalah hukum, melakukan penalaran hukum, menganalisis masalah yang dihadapi dan kemudian memberikan pemecahan atas masalah tersebut.²⁸ Penelitian hukum digunakan oleh Mas'ud untuk menggali status hukum dalam lain-lain yang termasuk kategori praksis hukum. Dengan pendekatan hukum Mas'ud mengumpulkan bahan-bahan otoritatif dari karya-karya al-Shātibī, mengidentifikasi, menganalisis masalah dan memberikan pemecahan masalah hukum Islam dalam perspektif al-Shātibī.

Dalam penelitiannya ini, nampaknya Muhammad Khālid Mas'ud menggunakan pendekatan sosiologis khususnya sosiologi hukum. Ini terlihat ketika ia menguraikan kondisi sosial Granada tempat di mana al-Shātibī hidup. Kondisi sosial Granada yang mengalami perubahan dari aspek politik, sosial, dan ekonomi. Dengan demikian, Mas'ud telah membicarakan hukum dan basis sosialnya. Pendekatan yang digunakan ini tepat karena karena hukum positif yang berlaku (artinya isi dan bentuknya yang berubah-ubah menurut waktu dan tempat), dengan bantuan faktor-faktor kemasyarakatan. Hukum bukanlah lembaga otonom dan bukan pula suatu gejala yang netral, yang semata-mata hasil rekaan bebas manusia. Akan tepati, ia berada dalam

²⁷Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2010), 57.

²⁸Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, 59.

kajian yang sangat erat dengan masalah-masalah perkembangan sosial.²⁹ Hukum Islam secara teoretis memang bersifat normatif, namun secara praktis bersifat empiris. Dengan pendekatan hukum maka hukum Islam dikaji dalam wilayah empirisnya, yaitu hukum yang secara praktis dan faktual berlaku di masyarakat.

Dalam melakukan interpretasi data, menurut *reviewer*, Mas'ūd sebaiknya menggunakan metode hermeneutika³⁰ yang merupakan bagian dari analisis analisis wacana, yang menurut Naṣr Ḥamīd Abū Zayd dalam kitabnya *Al-Naṣṣ, al-Suṭṭah, al-Ḥaqīqah*, bersandar pada pemanfaatan hermeneutika, di samping semiologi,

²⁹Lihat Yesmil Anwar & Adang, *Pengantar Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Grasindo, 2013), 109.

³⁰Penelitian hukum Islam dapat menggunakan hermeneutika. Menurut Arip Furqon, ada perbedaan pendapat tentang penggunaan hermeneutika, ada yang berpendapat bahwa hukum Islam tidak bisa dikaji dengan menggunakan hermeneutika karena hermeneutika menganggap semua teks itu sama yang, karya kemanusiaan, yang dapat dikaji oleh siapapun dan dengan metode apapun. Hermeneutika juga menganggap setiap teks adalah produk historis; hermeneutika juga menuntut peneliti untuk menganut relativisme epistemologis karenanya hermeneutika juga menuntut skeptisisme peneliti (Arip Furqon, "Pendekatan Hermeneutika dalam Kajian Hukum Islam", *Ahkam*, Vol. XIII, No. 2, (Juli 2012): 189-190.

linguistik, stilistika, dan naratologi³¹. Menurut William C. Chittick, hermeneutika memiliki arti penting dalam memahami teks. Salah satu ciri pendekatan hermeneutika, menurut W. Chittick, ialah adanya kesadaran yang mendalam bahwa untuk menangkap makna sebuah teks tidak bisa hanya mengandalkan pemahaman gramatika bahasa, melainkan memerlukan data dan imajinasi konteks sosial serta psikologis baik dari sisi pembicara (pengarang) maupun pendengar (pembaca).³² Hermeneutika dan studi makna³³ digunakan untuk memahami teks-teks al-Shātibī seperti *al-Muwāfaqāt*, *al-I'tisām*, dan *Fatāwā* di mana teks-teks tersebut memiliki konteks sosial dan psikologis dari sisi al-Shātibī sendiri dan pembaca teks-teks al-Shātibī.

Berkaitan dengan analisis data, menurut *reviewer*, Mas'ūd menggunakan analisis data induktif yang merupakan sifat penelitian kualitatif sebagaimana dikemukakan di atas. Menurut John W. Creswell, analisis data induktif (*inductive data analysis*)

³¹Naṣr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), 77.

³²William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, xii.

³³Tentang studi makna lihat Fx. Rahyono, *Studi Makna*, (Jakarta: Penaku, 2011), h. 17-18; lihat juga Stefanus Nindito, "Fenomenologi Alfred Schutz: Studi tentang Konstruksi Makna dan Realitas dalam Ilmu Sosial", *Jurnal Ilmu Komunikasi*, Vol. 2, No. 1, (Juni 2005): 79-94.

yang mana para peneliti kualitatif membangun pola-pola, kategori-kategori, dan tema-temanya dari bawah ke atas (induktif), dengan mengolah data ke dalam unit-unit informasi yang lebih abstrak. Proses induktif ini mengilustrasikan usaha peneliti dalam mengolah secara berulang-ulang tema-tema dan database penelitian hingga peneliti berhasil membangun serangkaian tema yang utuh.³⁴ Dan itulah yang dilakukan oleh Mas'ud dalam disertasinya dari pendahuluan sampai kesimpulan.

Kaitan dengan teori yang digunakan Mas'ud, sepertinya ia lebih condong kepada teori bahwa hukum Islam dihadapkan pada tantangan perubahan karenanya mesti adaptable dengan perubahan dan kebutuhan sosial. Dengan menggunakan prinsip *masalah* dan *maqāṣid al-sharī'ah*, pemikiran al-Shātibī, yang menjadi objek kajian Mas'ud, menunjukkan bahwa hukum Islam menerima adaptasi terhadap perubahan sosial walaupun tidak dalam semua aspek hukum. Dalam aspek ibadah dan beberapa kasus di luar aspek ibadah, al-Shātibī tidak menerima adaptasi hukum Islam. Kasus-kasus hukum di mana hukum dapat beradaptasi dengan perubahan sosial dengan mempertimbangkan kebaikan (*maṣlahah*) dan dalam rangka mewujudkan

tujuan-tujuan hukum (*maqāṣid al-sharī'ah*).

Penting ditambahkan di sini beberapa teori hukum Islam dan perubahan sosial. Mengenai relasi agama dalam perubahan sosial sebagaimana dikemukakan oleh para sosiolog. Menurut sebagian pendapat agama menghambat perubahan sosial. Karl Marx, misalnya, mengatakan bahwa "agama adalah candu bagi rakyat". Doktrin kepasrahan total pada Tuhan membuat penganut agama menerima saja nasib yang menimpanya sekalipun nasib buruk dan tidak tergerak untuk memperbaiki keadaan.³⁵ "Dunia adalah penjara bagi orang beriman dan surga bagi orang kafir, sedangkan akhirat penjara bagi orang kafir dan surga bagi orang beriman", membuat mereka menyerah pada keadaan buruk yang menimpanya di dunia dan berharap kebahagiaan di "alam sana". Para sosiolog juga mengemukakan relasi tidak harmonis antara agama dan perubahan sosial yang ditunjukkan oleh perlawanan kalangan agama terhadap perubahan sosial. Sebagian kalangan agama yang moderat berupaya menyesuaikan agama, dalam batas-batas tertentu, dengan perubahan sosial. Bertentangan dengan pendapat pertama, sosiolog lain menunjukkan bahwa agama merupakan kekuatan revolusioner dalam gerakan sosial untuk perubahan

³⁴John W. Creswell, *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*, 261.

³⁵Kamanto Sunarto, *Pengantar Sosiologi*, (Jakarta: lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi UI, 2000), 71.

masyarakat. Banyak contoh peran agama dalam gerakan sosial.³⁶ Terjadi jalinan (relasi) simbiosis mutualisme antara agama dan perubahan sosial. Agama memberikan kontribusi dalam perubahan sosial dan perubahan sosial sering diiringi dengan peningkatan kehidupan keagamaan. Sebagai contoh, tesis Weber yang terkenal itu membuktikan bahwa perkembangan kapitalisme di Eropa Barat berhubungan secara erat dengan perkembangan etika Protestan. Contoh yang kedua, dikemukakan oleh Clifford Geertz yang pernah melakukan penelitian relasi agama dengan entrepreneurship yang dijalankan oleh kaum santri di kota Pare dan kaum bangsawan Hindu di kota Tabanan.³⁷

Beberapa teori sebagaimana dikemukakan di atas berkaitan dengan relasi agama dengan perubahan sosial. Kemudian bagaimana relasi antara hukum Islam dengan perubahan sosial? Perubahan masyarakat adalah sebuah keniscayaan, pasti terjadi yang tidak mungkin bisa dicegah baik itu perubahan yang terjadi tanpa diusahakan, tanpa dikehendaki dan tanpa direncanakan yang oleh para sosiolog disebut sebagai “*unintended-change*” dan “*unplanned change*” maupun perubahan itu dengan diusahakan, dikehendaki dan direncanakan oleh manusia sebagai agen perubahan

(*agent of change*) yang disebut “*intended change*” dan “*planned change*”.³⁸ Perubahan dapat diusahakan melalui rekayasa sosial yang disebabkan oleh perubahan *ideas*, munculnya tokoh-tokoh besar, dan adanya gerakan sosial.³⁹ Adapun hukum Islam sebagai salah satu pranata sosial memiliki dua fungsi, yaitu sebagai kontrol sosial dan sebagai justifikasi terhadap tuntutan perubahan sosial, budaya, dan politik. Pada fungsi yang pertama, perubahan sosial dikontrol oleh hukum Islam.⁴⁰ Dalam hal ini, hukum Islam didefinisikan sebagai hukum Tuhan yang suci, yang abadi, yang didasarkan pada wahyu Allah yang tidak berubah sepanjang masa.⁴¹ Dengan demikian

³⁸ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Yogyakarta: Rajawali, 1986), 281-282. Lihat juga Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 29.

³⁹ Jalaluddin Rakhmat, *Rekayasa Sosial: Reformasi, Revolusi atau Manusia Besar?*, (Bandung: Rosda Karya, 2000), 50.

⁴⁰ Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, 38.

⁴¹ Ada beberapa istilah untuk hukum Islam. Sebagian menggunakan istilah syariah dan sebagian lagi menggunakan istilah fikih. Mahmud Shaltūt mendefinisikan “syariah adalah peraturan yang ditetapkan oleh Allah atau ditetapkan dasar-dasarnya oleh Allah agar manusia berpegang teguh kepadanya dalam interaksi dengan Tuhannya, dengan sesama manusia, alam semesta dan dengan kehidupan.” Lihat Mahmūd Shaltūt, *af-*

³⁶Kamanto Sunarto, *Pengantar Sosiologi*, 73.

³⁷Kamanto Sunarto, *Pengantar Sosiologi*, 73.

Islām 'Aqīdah wa Shari'ah, (Kairo: Dār al-Shurūk, 2001), 12. Dalam maknanya yang luas, syariah meliputi seluruh aspek agama Islam, politik dan kehidupan sosial. Lihat Gustav E. Von Grunebaum, *Medieval Islam A Study in Cultural Orientation*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1966), 145. Sedangkan Abdul Wahab Khallaf merubagi ajaran Islam ke dalam tiga bagian besar: 'aqīdah, khulūqiyah, dan 'amaliyah. 'Aqīdah berkaitan dengan dasar-dasar keimanan, khulūqiyah berkaitan dengan etika atau akhlak dan 'amaliyah berkaitan dengan aspek-aspek hukum yang timbul dari ucapan dan perbuatan manusia. Materi hukum Islam itu sendiri dibagi menjadi dua bagian besar, yaitu ibadah dan muamalah. Lihat La Jamaa, "Konsep Ta'abbudi dan Ta'aqqulli dan Implikasinya terhadap Perkembangan Hukum Islam", *Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum Asy-Syir'ah*, vol. 47, no. 1 (Juni 2013):. 2. Mohammad Kamil Kamali menjelaskan bahwa hukum Islam berasal dari dua sumber: firman Tuhan (*wahy*) dan akal manusia (*'aql*). Dua sumber itu merefleksikan dua tanda Arab, Syariah dan Fiqih. Syariah mengandung kekuatan pertalian dengan wahyu, sedangkan fiqh berkaitan dengan hukum yang merupakan produk kemanusiaan. Syariah secara literal berarti "jalan yang benar" atau "petunjuk" sedangkan fiqh merujuk kepada pemahaman dan pengetahuan manusia. Konsep syariah lebih luas dari fiqh di mana syariah adalah keseluruhan petunjuk yang diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad yang berkaitan dengan ajaran Islam yang meliputi nilai-nilai moral dan hukum praktis. Jadi, syariah tidak hanya meliputi hukum, tetapi juga teologi dan

perubahan sosial harus tunduk pada hukum Islam yang merupakan hukum Tuhan yang abadi itu. Ini sejalan dengan teori S. Hurgronje dan J. Schact sebagaimana dikemukakan oleh Mas'ud pada awal-awal penelitiannya. Sedangkan hukum Islam sebagai justifikasi perubahan mengindikasikan bahwa hukum Islam, paling tidak dalam beberapa aspek selain *usūl al-dīn* (akidah dan ibadah), bisa "ditundukan" kepada perubahan sosial.

Dalam sejarah hukum Islam (*tarikh tashri' Islami*), pemikiran hukum Islam dibagi menjadi dibagi menjadi mazhab *ahl al-ra'yi* (rasionalis) dan *ahl al-hadīth* (tradisionalis) dan *al-jami' bainahumā* (moderat).

ajaran moral. Fiqih berkaitan dengan hukum praktis yang berkaitan dengan aturan individu. Syariah adalah hukum-hukum fundamental Islam yang meliputi nilai-nilai moral dan kewajiban praktis, seperti salat, puasa, zakat, haji, dan lain-lain. Syariah meliputi juga aturan transaksi, hukum perdata dan pidana, kebijakan dan hukum pemerintahan, kebijakan keuangan, ekonomi, dan hubungan internasional. Sedangkan fikih didefinisikan sebagai pengetahuan praktis syariah, yang digali dari Alquran dan Sunnah. Fiqih berisi perwujudan aturan individu yang bersifat praktis seperti wajib, sunnah, mubah, makruh dan haram. Lihat Mohammed Hashim Kamali, "Law and Society: The Interplay of Revelation and Reason in the Shari'ah", dalam John L. Esposito (Ed.), *The Oxford History of Islam*, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1999), 107-110.

Beragam mazhab pemikiran jurisprudensi tentunya mempunyai persepsi relatif sebangun menyangkut tujuan akhir pembentukan hukum. Berkaitan dengan pola hubungan antara hukum itu sendiri dengan manusia sebagai subjeknya, terdapat perbedaan pendapat. Sebagian kalangan berpegang pada absolutitas dan finalitas institusi hukum Islam, sedangkan sebagian lainnya berpegang pada relativitas dan temporalitasnya di mana institusi hukum bergantung pada manusia sebagai pengguna hukum. Dalam konteks ini, hukum sangat ditentukan oleh pertanyaan bagaimana manusia melihat dan menggunakannya. Pada kenyataannya, beragam teori hukum yang berkembang selama ini bertumpu kepada kedua ini. Oleh karena itu, jika bandul sebuah teori hukum bergeser ke arah manusia, maka teori tersebut memberikan ruang cukup banyak pada faktor manusia. Sebaliknya, jika bandul teori tadi bergeser ke arah hukum, maka teori tersebut akan menganggap hukum sebagai sesuatu yang mutlak, otonom, dan final.⁴²

Dalam konteks mazhab pemikiran hukum Islam, mazhab tradisional tidak menerima perubahan dalam hukum Islam karena meyakini absolutitas dan finalitasnya. Bagi maz-

hab tradisional, hukum Islam adalah totalitas perintah Tuhan yang mengatur segala aspek kehidupan setiap Muslim, tidak saja dalam aspek ibadah dan ritual, tetapi juga aspek politik, bahkan aturan ke kamar kecil, rumah tangga dan sebagainya.⁴³ Pengamalan praktis hukum dalam semua aspek kehidupan Muslim merupakan manifestasi keimanan dan relasi keduanya, ditambah aspek lainnya, yakni aspek moral (*akhlaq*) merupakan relasi satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan dalam sistem ajaran Islam. Sedangkan mazhab rasionalis cenderung membuka ruang bagi perubahan hukum sesuai dengan konteks sosial-kultural dan perkembangan zaman. Bagi aliran hukum Islam rasionalis, syariah bersifat tidak tetap (*thabit*) melainkan berubah dinamis (*al-mutahawwil*).⁴⁴ Kategori-

⁴³Joseph Schacht, C.E. Bosworth, (Ed.), *The Legacy of Islam*, (Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press, 1979), 392.

⁴⁴Istilah *al-thabit* (yang mapan) dan *al-mutahawwil* (yang berubah) dikemukakan oleh Adonis. *Al-Thabit* (yang mapan) dalam bingkai kebudayaan Arab-Islam didefinisikan oleh Adonis sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, dan yang menjadikan sifat kemapanannya (*thabāt*) sebagai dasar kemapanan, baik dalam memahami maupun mengevaluasi. Selain itu, yang mapan (*al-thabit*) menegaskan dirinya sebagai makna satu-satunya yang benar bagi teks tersebut, dan berdasarkan hal itu ia menjadi otoritas epistemologis. Sementara itu, Adonis

⁴²A. Yasid, "Hukum Islam Versus Positivisme Barat: Kajian Perbandingan Mazhab Jurisprudensi Perspektif Ilmu Hukum", *Jurnal Kajian Hukum Islam al-Manahij*, Vol. VI, No. 1, (Januari, 2012): 28.

sasi aliran hukum menjadi tradisionalisme dan rasionalisme memang cenderung simplistis. Terlepas dari kategorisasi tersebut, dalam sejarah hukum Islam (*tarikh tasyri' Islami*), beberapa tokoh dianggap menerima adaptabilitas hukum Islam antara lain Umar bin Khattab yang ijthad-ijthadnya mengacu kepada spirit syariah. Demikian pula Imam Syafi'i yang terkenal dengan *qaul qadim* dan *qaul jadis*-nya, al-Tuffi dengan konsep *maslahah*-nya, Ibn al-Qayyim yang secara eksplisit menyebutkan kaidah perubahan fatwa karena perubahan zaman, keadaan, adat, dan niat. Selain itu, tentu saja, tokoh yang pemikiran hukumnya dikaji Mas'ud dalam disertasinya, yaitu al-Shātibī juga termasuk dalam kategori menerima

mendefinisikan *al-mutahawwil* dalam dua pengertian: *pertama*, sebagai pemikiran yang berdasar teks, namun melalui interpretasi yang membuat teks dapat beradaptasi dengan realitas dan perubahan. *Kedua*, sebagai pemikiran yang memandang teks tidak mengandung otoritas sama sekali, dan pada dasarnya pemikiran tersebut didasarkan pada akal, bukan *naql* (tradisi atau wahyu). Akan tetapi, menurut Adonis, dalam sejarah kebudayaan Arab-islam, "yang mapan" (*al-thābit*) tidak selalu mapan dan statis, begitu juga *al-mutahawwil*, ia tidak selalu berubah dan dinamis. Lihat Adonis, *al-Thābit wa al-Mutahawwil: Bahth fi al-Ibda 'inda al-'Arab*, Terj. Khairan Nahdiyyin, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, (Yogyakarta: LKIS, 2007), xxvii-xxviii.

adaptabilitas hukum Islam terhadap perubahan sosial.

Subhi Mahmasani yang disebutkan Mas'ud merupakan penganut adaptabilitas hukum Islam mengatakan bahwa para fukaha berupaya melakukan ijthad untuk menanggulangi kasus-kasus baru yang berkembang sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan di pelbagai negara dan kenyataan sejarah yang senantiasa berubah.⁴⁵ Perbedaan-perbedaan ijthad di antara mazhab-mazhab dalam masalah *furu'iyah* adalah suatu bukti dari kemampuan fikih Islam untuk menyesuaikan diri, dan juga merupakan faktor pendorong bagi kebebasan berpikir dalam masyarakat.⁴⁶

Berdasarkan analisis terhadap perdebatan dua teori tentang relasi hukum Islam dan perubahan sosial di atas, *reviewer* membantah teori pertama yang menyatakan bahwa hukum Islam tidak *adaptable* terhadap perubahan sosial dan karenanya mendukung teori yang kedua yang menyatakan bahwa hukum Islam *adaptable* terhadap perubahan sosial.

⁴⁵Subhi Mahmasani, "Penyesuaian Fiqih Islam dengan Kebutuhan Masyarakat Modern" dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah*, terj. Machnun Husein, (Jakarta: RajaGrafindo, 1995), 325.

⁴⁶Subhi Mahmasani, "Penyesuaian Fiqih Islam dengan Kebutuhan Masyarakat Modern", 327.

Realitas historis dan sosial memang menuntut hukum Islam yang *adaptable* dengan perubahan. Ini sejalan dengan sifat hukum Islam yang elastis atau fleksibel sehingga senantiasa dapat berubah sesuai dengan tuntutan kebutuhan dan perubahan sosial. Karenanya, teori hukum, sebagaimana dikatakan Mas'ud pada bagian kesimpulannya, harus mewartakan perubahan-perubahan ini ke dalam suatu sistem karena sistem hukum yang ada tidak memadai lagi bagi kondisi-kondisi baru dan itulah yang melatarbelakangi al-Shātibī mencurahkan perubahan hukum, walaupun tidak dalam semua kasus. Sifat adaptabilitas hukum Islam memberikan peluang seluas-luasnya bagi upaya ijtihad dalam rangka menanggulangi kasus-kasus baru yang terus bermunculan seiring perubahan zaman yang demikian cepat. Kebebasan berijtihad yang dilakukan oleh para sahabat dan para ulama Islam menunjukkan bahwa pada masa jayanya Islam merupakan suatu agama yang sangat dinamis dan respon terhadap perubahan. Karena itu pula, Muhammad Iqbal dalam *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Penyegaran Pemikiran Keagamaan dalam Islam), menyebut bahwa ijtihad sebagai "prinsip gerak" (*the principle of movement*) dalam Islam.⁴⁷ Pernyataan Iqbal yang

⁴⁷Lihat Muhammad Iqbal, *Mem bangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*, terj. Ali Auda dkk. (Jakarta: Tintamas, 1982).

menempatkan ijtihad sebagai prinsip gerak dalam Islam sesuai dengan prinsip perubahan pada segenap ciptaan Tuhan.

Kesimpulan

Penelitian Muhammad Khālid Mas'ūd dilakukan empat puluh lima tahun yang lalu (1970-2015). Dengan melihat rentang waktu dan perkembangan kajian keagamaan (*religious studies*) khususnya kajian Islam (*Islamic studies*) yang berkembang pesat, nampaknya penelitian Mas'ūd itu sudah kedaluwarsa dan kehilangan relevansinya.⁴⁸ Namun demikian, dengan semakin meningkatnya minat terhadap studi Islam khususnya terhadap aspek hukumnya, membuktikan bahwa semata-mata melihat rentang waktu saja akan terbantahkan. Tegasnya, penelitian Mas'ūd paling tidak dari segi permasalahan yang diangkatnya tetap relevan dan menarik untuk dikaji. Perdebatan teori mengenai adaptabilitas hukum

⁴⁸Kajian kajian Islam dalam disiplin hukum dan kajian Islam dengan pendekatan hukum merupakan bagian dari disiplin yang menjadi objek ketertarikan keserjanaan sejak abad ke-19 dengan lahirnya disiplin *Religionwissenschaft* yang dewasa ini menjadi salah satu cabang favorit dalam percaturan dunia ilmu pengetahuan. Lihat Muhibuddin Hanafiah, "Revitalisasi Metodologi dalam Studi Islam: Suatu Pendekatan terhadap Studi Ilmu-ilmu Keislaman", *Jurnal Ilmiah DIDAKTIKA*, vol. XI, no. 2 (Februari 2011): 292-302.

Islam belum mengenal kata final hingga saat ini. Pro-kontra di antara penganut teori sifat hukum apakah *adaptable* atau tidak dengan perubahan sosial masih berlangsung hingga kini terutama di kalangan akademis baik dari insider maupun dari outsider. Demikian pula konsep *masalah* dan *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi kajian bukan saja pada tataran teori tapi juga tataran praksisnya seiring dengan meningkatnya minat akademis dan kebutuhan praksis hukum yang menjadi fenomena di hampir seluruh negara Islam. Di sinilah antara lain letak relevansi penelitian Mas'ūd. Kajian filsafat hukum al-Shātibī sebagai wujud apresiasi terhadap tokoh, karya, dan pemikiran sarjana Muslim klasik sekaligus dapat menjadi inspirasi bagi penelitian-penelitian lanjutan terhadap karya dan pemikiran tokoh sekaliber al-Shātibī dan tokoh lainnya dengan berbagai pendekatan. Secara praksis, pemikiran al-Shātibī dalam bidang hukum Islam yang dikaji Mas'ūd dengan referensi yang kaya dapat dijadikan rujukan untuk memecahkan kasus-kasus baru yang muncul seiring perubahan sosial. Bila harus menyebut kekurangan penelitian Mas'ūd, *reviewer* harus menyebut pada referensi yang digunakannya yang bila diukur dan digumakan saat ini, memang benar sebagiannya sudah kedaluarsa. Karena itu, studi-studi lanjutan menuntut penggunaan referensi yang lebih mutakhir daripada yang digunakan Mas'ūd.. Kekurangan

lainnya, penelitian Mas'ūd ini tidak mencantumkan teks asli al-Shātibī yang dikutip Mas'ūd yang terutama dalam kutipan langsungnya. Alangkah baiknya bila teks al-Shātibī yang dikutip dicantumkan apakah dalam catatan kaki atau berupa lampiran. Selain itu, Mas'ūd perlu mencantumkan metode dan pendekatan dalam penelitiannya, walaupun dengan membaca disertasinya itu kita akan tahu metode dan pendekatan apa yang digunakannya. Pendekatan yang digunakan Mas'ūd adalah historis, filosofis, dan sosiologis. Dalam analisisnya perlu ditambahkan hermeneutika dan studi makna untuk menggali makna-makna teks al-Shātibī khususnya dari rujukan primer penelitiannya, yaitu kitab *al-Muwafaqāṭ*, *al-I'tisām*, dan *al-Fatāwā*.

DAFTAR PUSTAKA

- Adonis. *al-Thābit wa al-Mutahawwil: Baḥth fi al-Ibda 'Inda al-'Arāb*. Terj. Khairan Nahdiyyin, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Afifuddin & Beni Ahmad Saebani. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Pustaka Setia, 2012.
- Anwar, Yesmil & Adang. *Pengantar Sosiologi Hukum*. Jakarta: Gra-sindo, 2013.
- Asmin, Yudian W. (Penyadur). *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan*

- Sosial*. Surabaya: Al-Ikhlās, 1995.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika Al-Qur'an Ibn 'Arabi*. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Connolly, Peter. (Ed.). *Approaches to the Study of Religion*. London: York House Typographic Ltd, 1999.
- Connolly, Peter. (Ed.). *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Creswell, John W. *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Emzir. *Metodologi Penelitian Kualitatif Analisis Data*. Jakarta: Rajawali Press, 2012.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: The American Library, 1958.
- Furqon, Arip. "Pendekatan Hermeneutika dalam Kajian Hukum Islam". *Abkam*, Vol. XIII, No. 2, (Juli 2012).
- Al-Indumisi, Ahmad Nahrawi Abdus Salam. *Ensiklopedi Imam Syafi'i: Biografi dan Pemikiran Mazhab Fiqih Terbesar Sepanjang Masa*. Jakarta: Penerbit Hikmah, 2008
- Kamali, Mohammaad Hashim. "Law and Society: The Interplay of Revelation and Reason in the Shari'ah." dalam John L. Esposito. (Ed). *The Oxford History of Islam*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1999.
- Kholis, Nur. "Konsep Epistemologi Hukum Islam: Perspektif Muhammad Abed Al-Jabiri." *Jurnal Fenomena*, vol. 2, no. 1 (Maret, 2004).
- Khotimah, Khusnul. "Semiotika: Sebuah Pendekatan dalam Studi Agama." *Jurnal Jurusan Dakwah STAIN Purwokerto KOMUNIKA*, vol. 2, no. 2 (Juli-Desember 2013).
- Kamali, Mohammaad Hashim. "Law and Society: The Interplay of Revelation and Reason in the Shari'ah." dalam John L. Esposito. (Ed). *The Oxford History of Islam*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1999.
- Khaeruman, Badri. *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Kholis, Nur. "Konsep Epistemologi Hukum Islam: Perspektif Muhammad Abed Al-Jabiri." *Jurnal Fenomena*, vol. 2, no. 1 (Maret, 2004).
- Khotimah, Khusnul. "Semiotika: Sebuah Pendekatan dalam Studi Agama." *Jurnal Jurusan Dakwah STAIN Purwokerto KOMUNIKA*, vol. 2, no. 2 (Juli-Desember 2013).
- Krippendorff, Klaus. *Content Analysis: An Introduction to its Methodology*. London, New Delhi: Sage Publications, t.t.
- Lyons, John *Semantics*. London: Cambridge University Press, 1976.

- Mahmasani, Subhi. "Penyesuaian Fiqih Islam dengan Kebutuhan Masyarakat Modern" dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembahasan: Ensiklopedi Masalah-masalah*, terj. Machnun Husein. Jakarta: RajaGrafindo, 1995.
- Mahmud. *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Pustaka Setia, 2011.
- Marzuki, Peter Mahmud. *Penelitian Hukum*. Jakarta: Prenada, 2010.
- Mas'ūd, Muḥammad Khālīd. "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought". Disertasi. Institute of Islamic Studies McGill University, 1973.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosda, 2010.
- Nasehuddin, Toto Syatori & Nanang Gozali. *Metode Penelitian Kuantitatif*. Bandung: Pustaka Setia, 2012.
- Nasuhi, Hamid, dkk. *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah* (Skripsi, Tesis, dan Disertasi). Jakarta: CeQDA, 2007 M./1427 H.
- Nindito, Stefanus. "Fenomenologi Alfred Schutz: Studi tentang Konstruksi Makna dan Realitas dalam Ilmu Sosial". *Jurnal Ilmu Komunikasi*, Vol. 2, No. 1, (Juni 2005).
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*. Islamabad: IIT, 1994.
- Pedoman Pelaksanaan Penelitian Perguruan Tinggi Agama Islam*. Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 2001.
- Pradoyo, Rachmat Djoko. "Semiotika: teori, Metode, dan Penerapannya dalam Pemaknaan Sastra. *Humaniora*, No. 10 (Januari-April 1999), h. 76-84.
- Okon, Etim E. "Islamic Jurisprudence and Primacy of Shariah." *International Journal of Asian Social Science*, vol. 3, no. 1 (2013).
- Palmer, F.R. *Semantics*. London: Cambridge University Press, 1981.
- Pondang, Agita Pregina. "Analisis Semiotika Iklan A Mild Go Ahead Versi "Dorong Bangunan" di Televisi." *Jurnal Acta Diurna*, vol. 1, no. 1 (2013).
- Qaṭṭān, Mannā. *al-Tashrī' wa al-Fiqh al-Islāmī, Tarīkh wa al-Manhāj*. Saudi Arabia, Dār al-Ma'ārif, 1989.
- Rahman, Yusuf. "The Hermeneutical Theory of Nasr Hamīd Abū Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'an." Disertasi Institute of Islamic Studies McGill University Montreal, Canada, 2010.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Rekayasa Sosial: Reformasi, Revolusi atau Manusia Besar?* Bandung: Rosda Karya, 2000.

- Rahyono, Fx. *Studi Makna*. Jakarta: Penaku, 2011.
- Al-Rasyuni, Ahmad. *Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intens of Islamic Law*. London, Washington: IIT, 2011.
- Reinhart, Kevin. "Islamic Law as Islamic Ethics." *The Journal of Religious Ethics The ATLA Serials*, (t.t.)
- Rusdin. "Problem Insider dan Outsider dalam Studi Agama Perspektif Russel T. McCutcheon." *Hunafa: Jurnal Studia Islamica*, vol. 9, no. 2 (Desember, 2012).
- Rusli. "Pendekatan Fenomenologi dalam Studi Agama: Konsep Kritik dan Aplikasinya." *Jurnal ISLAMICA*, vol. 2, no. 2, Maret 2008.
- Sartini, Ni Wayan. "Tinjauan Teoretik tentang Semiotik. Makalah tidak diterbitkan. Jurusan Sastra, Fakultas Sastra Universitas Airlangga, tt.
- Schacht, Joseph. C.E. Bosworth (Ed.). *The Legacy of Islam*. Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press, 1979.
- Shaltūt, Mahmūd. *al-Islām 'Aqidah wa Shari'ah*. Kairo: Dar al-Shurūk, 2001.
- Shawamreh, Cynthia. "Islamic Legal Theory and The Context of Islamic Movements." *Notre Dame Journal of International & Comparative Law*, (2012).
- Shahrur, Muhamad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. eLSAQ Press, 2007.
- Shahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. Terj. Sahiron Syamsuddin Yogyakarta: eLSAQ, 2007.
- Shahrur, Muhammad. *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Terj. Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Shātibī, Abū Ishāq. *Al-Muwafaqat*. 4 vol. Tunis: Maṭba'ah Dawliatiyyah, 1884.; Ed. M.M. 'Abd al-Ḥamīd, Cairo: Muhammad 'Aī, 1969.
- _____. *Al-I'tisām*. (ed.) Rashīd Ridā. Cairo: Mustafa Muḥammad, 1915.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Yogyakarta: Rajawali, 1986.
- Strauss, Anselm & Juliet Corbin. *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif*. Terj. Muhammad Shodiq & Imam Muttaqien. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Sunarto, Kamanto. *Pengantar Sosiologi*. Jakarta: lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi UI, 2000.
- Sunggono, Bambang. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.