

PERDA SHARI'AH ANTARA LEGALITAS DAN PROSPEK

Mudzakir*

Abstract: *Many have been done to study the problem of Shari'ah and other related issues. But little has been done to investigate the notion of the application of Shari'ah in Indonesia in the form of regional law, otherwise known as Perda Shari'ah. Apart from its importance and sensitivity, the Perda Shari'ah is quite ignored by the academic circle in this country. It is toward filling this gap that this paper is written. It is interested first in discussing the nature of Syariah, its values, history, and sources. Then it moves to the currents of thought and modes of interpretation as far as Shari'ah is concerned. It finally discusses the ways Shari'ah is applied in daily live and how a country like Indonesia –or rather certain districts in it- are involved in formalizing Shari'ah as their regional law. The main argument of this paper is that, Islam is not solely about law. Islam is a religion of ethics, morality, belief, and spirituality. Islam is also a way of life, the consequence of which being that it should be comprehended universally as comprehensive system of living. Hence, we argue, that the application of Islam in the form of regional law would mean a simplification of the more universal form of Islam, and a reduction of the more holistic message of the religion.*

Keywords: *Perda Shari'ah, the application of Islamic law, legality, prospect*

Pendahuluan

Tema kajian ini sengaja memilih kalimat yang menunjukkan keraguan (*uncertain*) ditetapkannya (legislasi) Shari'ah Islam menjadi sebuah undang-undang/Peraturan Daerah yang mengikat masyarakat di daerah itu. Keraguan ini setidaknya ditandai adanya kontrofersi atas pemberlakuan Shari'ah Islam sebagai hukum publik (*public law*) pada suatu wilayah yang penduduknya beragam (plural). Pokok persoalannya adalah "sejauh mana dan Islam macam apa yang sesuai dengan (yang perlu untuk) perkembangan politik di dunia Islam dewasa ini"?

Salah satu dari sekian banyak materi Shari'ah Islam yang baru-baru ini masih menjadi perdebatan untuk disahkan menjadi Peraturan Daerah adalah Hukum Rajam di Provinsi Nangroe Aceh Darussalam. Gubernur NAD Irwandi Yusuf, Rabu 28 Oktober 2009 menyatakan tidak akan menandatangani rancangan *qanun* (Perda) yang mengatur hukum rajam yang telah disetujui Dewan Perwakilan Rakyat Aceh. Irwandi beralasan bahwa masyarakat belum siap menerima *qanun* yang mengatur hukum rajam tersebut, disamping itu hukuman rajam bertentangan dengan tata cara pelaksanaan hukuman mati yang dianut Indonesia.¹

Secara legal-formal pemberlakuan syariah Islam di era otonomi daerah ditetapkan terutama lewat peraturan daerah (perda) yang memiliki kekuatan hukum atau politis. Meski Undang-Undang Nomor 22/1999 tentang otonomi daerah tidak memberi wewenang bidang peradilan dan agama kepada daerah, tetapi dalam praktiknya, perda-perda itu menyentuh persoalan agama dan quasi-peradilan. Karenanya, keberadaan perda-perda syariah itu perlu terus dikaji untuk menguji, apakah peraturan-peraturan daerah tersebut bertentangan dengan

*Jurusan Shari'ah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kudus

¹ Dikutip tanggal 7 Nopember 2009 dari Harian *Kompas*, Kamis 29 Oktober 2009, 23.

undang-undang dan Konstitusi atau tidak. Apalagi dalam penelitian, ditemukan bahwa perda syariah tidak jarang menimbulkan kontroversi serta memicu perdebatan dalam masyarakat, walaupun kelompok yang mendukung keberadaan perda lebih besar daripada kelompok yang menolaknya.

Selain menimbulkan kontroversi yang memicu ketegangan dan konflik sosial, perda syariah juga dikhawatirkan dapat menjadi alat politisasi agama. Perda, dengan begitu dapat kehilangan otoritas religiusnya dan hanya menjadi kebijakan publik biasa dari pemerintah daerah yang bersangkutan. Gejala 'politik syariah' ini juga paradoks, karena mengajarkan kepalsuan dan kemunafikan dalam keberagamaan, padahal inti keberagamaan adalah ketulusan dan keikhlasan. Di daerah perda syariah, masyarakat tampak lebih taat beragama, namun diragukan bahwa ketaatan itu refleksi ketulusan, kesadaran, dan kedewasaan. Sangat mungkin ketaatan itu lahir, karena rasa takut pada aparat negara. Bila benar, maka ini pertanda terjadinya reduksi mendasar terhadap prinsip-prinsip syariah, sebab, "dilihat dari sifat dan tujuannya, syariah hanya bisa dijalankan dengan sukarela oleh penganutnya. Sebaliknya, prinsip-prinsip syariah akan kehilangan otoritas dan nilai agamanya apabila dipaksakan oleh negara. Sifat religius syariah dan fokusnya pada pengaturan hubungan antara Tuhan dan manusia, mungkin satu-satunya alasan utama bertahan dan berkembangnya pengadilan-pengadilan sekular yang berfungsi memutuskan perkara-perkara praktis dalam pelaksanaan peradilan dan pemerintahan secara umum.

Namun demikian, dukungan masyarakat terhadap perda sangat jelas dan kuat. Hasil survei yang menjadi sumber utama makalah ini menunjukkan bahwa pemberlakuan syariah lewat perda-perda itu pada umumnya diketahui dan disetujui kebanyakan masyarakat Muslim. Meski bagi masyarakat yang tidak setuju, perda syariah dinilai antara lain mengganggu kerukunan antar umat beragama, tetapi bagi masyarakat yang setuju, menerapkan syariah lewat perda dianggap sebagai perintah agama. Bagi sebagian mereka, perda syariah bahkan diharapkan dapat menjadi bagian dari solusi berbagai masalah yang membelit bangsa dewasa ini. Harapan ini tampaknya dipengaruhi oleh kegagalan negara mengintegrasikan program-program politik, budaya, dan ekonomi, dengan sistem nilai-nilai dan *worldview* yang hidup di masyarakat dengan basis agama demikian kuat.²

Lebih jauh dari persoalan setuju dan tidak setuju pemberlakuan Shari'at Islam sebagai undang-undang (*legalities*) yang mengikat, makalah ini lebih menitik beratkan pada upaya mencari solusi agar ketentuan-ketentuan dalam syariah Islam yang sudah diyakini "benar" oleh umat Islam menjadi bagian solusi dalam kehidupan sehari-hari. Solusi dimaksud bisa dalam bentuk upaya rekonstruksi syariah Islam dan atau dalam bentuk menata keberagamaan (*al-tadayyun*) umat Islam, dan tidak mesti dengan bentuk legislasi syariah Islam. Karena terbatasnya peluang, makalah ini hanya ingin mencoba mencermati kembali apakah beberapa rumusan-rumusan syariah Islam (hukum Islam) klasik sebagai hal yang masih memiliki koherensi dengan perkembangan budaya masyarakat, dan sekaligus sebagai solusi terhadap berbagai masalah yang membelit bangsa ini.

²Komentar tentang adanya kontroversi pemberlakuan Syariah Islam sebagai Undang-undang atau Peraturan Daerah ini penulis kutip dari internet pada tanggal 3 Nopember 2009. Terdapat banyak komentar masyarakat dari yang memiliki kompetensi hukum sampai dengan masyarakat yang secara umum kurang memahami masalah secara utuh.

Fiqh, Shari'ah Islam dan Hukum Islam

1. Fiqh.

Arti semula kata *fiqh* adalah pemahaman dan pengetahuan (*al-fahm* dan *al-'ilm*).³ Dalam pengertian ini *al-fiqh* dan *al-'ilm* adalah sinonim. Pada mulanya, kata *fiqh* digunakan oleh orang-orang Arab bagi "seorang ahli dalam mengawinkan unta laki-laki yang sedang birahi dari unta yang sedang bunting."⁴ Dari ungkapan ini, kemudian diderivasi pengertian "pengetahuan dan pemahaman yang mendalam tentang sesuatu". Pada masa awal ini, arti *al-fiqh* tidak lebih dari pada arti *al-ra'y* atau pendapat pribadi. Jika kemudian dianalogikan dengan istilah *al-'ilm*, maka akan ditemukan adanya perbedaan yang mendasar atau bisa dikatakan kontradiksi dalam tradisi keilmuan modern, sebagaimana dinyatakan Fazlur Rahman, bahwa:

" *'ilm* adalah sesuatu yang sudah diakui secara mantap dan obyektif, sementara *fiqh* adalah sesuatu yang subyektif, karena ia mencerminkan pemikiran pribadi seorang ulama. Hal ini memberikan titik kontras lebih lanjut, yaitu bahwa *'ilm* adalah proses belajar dan menunjuk pada sekumpulan data yang obyektif terorganisir dan terdisiplin atau sistem obyektif tertentu, tetapi *fiqh* hanyalah nama suatu proses atau kegiatan memahami dan menyimpulkan"⁵

Sekalipun *fiqh* dan *'ilm* dapat dibedakan, keduanya merupakan cabang ilmu pengetahuan dan memiliki pokok permasalahan (obyek forma dan material) yang sama. Baik *'ilm* maupun *fiqh* keduanya diterapkan secara universal dalam segala macam ilmu pengetahuan, sebagaimana *al-din* yang memang mencakup segala urusan. Sehingga di kemudian hari dari upaya memahami agama itu, muncul berbagai cabang ilmu pengetahuan, seperti *'ilm al-lughah*, *'ilm al-Qur'an*, *'ilm al-Hadith* dan lain-lain yang diderivasi dari *'ilm al-din*. Dengan demikian sampai dengan periode ini, istilah *'ilm al-fiqh* masih identik dengan *'ilm al-din* dari sisi obyek materinya. Hal ini bisa ditelusuri dari bukti sejarah, setidaknya sampai awal abad ke II hijriyah, karya Abu Hanifah (w. 150 H/767 M) yang berjudul *al-Fiqh al-Akbar* hampir seluruhnya berisi masalah-masalah dogmatik dan teologis.⁶

Penggunaan istilah *al-fiqh* seperti uraian di atas, memang selaras dengan ungkapan al-Qur'an yang mempergunakan kata *al-fiqh* dalam pengertian memahami secara umum yang digunakan lebih dari satu tempat.⁷ Dari ungkapan ayat-ayat ini, mengindikasikan bahwa di masa Rasulullah Saw istilah *fiqh* dipergunakan tidak secara spesifik dalam kaitannya dengan hukum saja, tetapi mempunyai arti yang lebih luas dan mencakup semua aspek dalam Islam. Sehingga ketika Rasulullah Saw mendo'akan kepada Ibn Abbas (w. 68 H) dengan mengatakan: "Ya Allah berikan dia pemahaman agama,"⁸ dikandung maksud memahami seluruh aspek agama. Maka apa yang disebut materi-materi hukum, terutama materi *fiqh* di Makkah adalah terdiri atas dalil-dalil global (*ijmah*) yang berisi apa yang

³ Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam* (Beirut: Dar al-Mashriq, 1986), 1.

⁴ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Pakistan: Islamic Research Institute, cet. ke. 4., 1988), 6.

⁵ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago and London: University of Chicago Press, cet. ke. 2., 1996), 115.

⁶ Ibid.

⁷ Umpamanya al-Qur'an 7 (al-A'raf): 179 yang menjelaskan tentang adanya potensi hati (akal) yang dimiliki manusia, tetapi tidak pernah digunakan untuk memahami ayat-ayat Allah secara sempurna. Al-Qur'an 9 (al-Tawbah): 122 menjelaskan tentang perintah Allah kepada manusia untuk memperdalam (memahami) pengetahuan agama.

⁸ Lengkapnya berbunyi: *Allahumma faqqihh fi al-din wa 'allimh al-ta'wil*. Lihat: Muhammad Husain al-Dhahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, cet. ke. 2, 1976), 67.

seharusnya menjadi tujuan dan aspirasi masyarakat muslim.⁹

Fase awal ini, kira-kira sampai pada abad ke II H/8 M. Akan tetapi secara bertahap, ketika studi-studi agama telah meluas, *fiqh* akhirnya dibatasi pada masalah-masalah hukum saja (disiplin ilmu), bahkan lebih sempit lagi, yaitu pada literatur hukum. Ringkasnya, pada mulanya *'ilm* dan *fiqh* memiliki arti yang luas, tetapi akhirnya terbatas pada arti yang khusus.

Dalam konteks tersebut di atas, *fiqh*¹⁰ sudah menjadi sebuah ilmu – dalam arti upaya pemahaman terhadap wahyu secara sistemis berdasarkan metodologi *usul al-fiqh* (*legal theory*). Maka kemudian *fiqh* itu didefinisikan sebagai: “Ilmu tentang seperangkat hukum *shara'* yang bersifat *furu'iyah* yang diupayakan melalui penalaran dan *istidlal*”.¹¹ Menurut Abdul Wahab Khalaf, “Ilmu tentang hukum-hukum *shari'ah* mengenai perbuatan manusia yang sifatnya praktis (*'amaliyah*) yang diambil dari dalil-dalil tertentu (*tafsir*)”.¹²

2. Shari'ah Islam

Secara lughawi, *shari'ah* berarti “jalan tempat keluarnya air untuk minum”.¹³ Adalah merupakan kata yang sudah umum beredar di kalangan muslim awal. Sebagaimana ditulis Ahmad Hasan dalam bukunya *The Early Development of Islamic Jurisprudence* bahwa “orang-orang yang baru memeluk Islam dan datang kepada Rasulullah dari berbagai pelosok Jazirah Arab, meminta kepada beliau agar mengirim seseorang untuk mengajari mereka *shara' al-Islam* (dalam bentuk jamak).¹⁴ Sedang istilah *shari'ah* yang diarti-samakan dengan hukum Islam, baru dikenal pada masa-masa kemudian untuk membawakan arti yang lebih khusus.

Orang-orang Arab menggunakan istilah *shari'ah* untuk arti “jalan setapak menuju palung air yang tetap dan diberi tanda yang jelas terlihat oleh mata”.¹⁵ Nampaknya arti ini untuk menunjukkan jalan yang jelas kelihatan atau jalan raya untuk dilaluinya. Kata yang digunakan oleh al-Qur'an sebagai Firman Allah, untuk menunjuk arti jalan yang ditetapkan oleh Allah bagi manusia, menggunakan kata-kata *shir'ah* dan *shari'ah* yang menunjuk pada arti agama (*al-din*).¹⁶

⁹NJ. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburg: The Schollar Press, edisi ke. 3, 1978), 11.

¹⁰Mencermati definisi *fiqh* tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa *fiqh* itu bukanlah hukum *shara'*, tetapi merupakan hasil upaya memahami (intertpretasi) terhadap hukum *shara'*. Dengan kata lain, *fiqh* merupakan bagian dari *shari'ah* yang secara khusus berkaitan dengan perbuatan praktis manusia (*al-'amaliyah*) di luar *aqidah* dan *akhlaq*. Karena sifatnya yang interpretatif itu, maka *fiqh* bersifat *zhanni* (subyektifitas seorang mujtahid) yang terkait dengan situasi dan kondisi yang melingkupi mujtahid itu. Maka implementasi *fiqh* senantiasa berubah seiring dengan perubahan waktu dan tempat serta konteks permasalahannya (kontekstual), dengan tetap tidak meninggalkan prinsip norma hukum dasarnya (nilai universalitas al-Qur'an dan al-Hadith).

¹¹Saifuddin al-Amidi, *al-Ahkam fi Usul al-Ahkam* (Kairo: Muassasah al-Halabi, Jilid I, 1967), 8.

¹²Maksudnya dalam *istinbat* hukum yang berkaitan dengan masalah *fiqh*, mengambil dali-dalil yang memang berkaitan dengan masalah *fiqh* itu. Lihat: Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-'Ala al-Indonesia al-Da'wah al-Islamiyah, cet. ke. 9, 1972), 11.

¹³Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, cet. ke. 1, 1997), 7.

¹⁴Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Pakistan: Islamic Research Institute, cet. ke.4, 1988), 6.

¹⁵*Ibid.*, 7.

¹⁶Setidaknya di dalam al-Qur'an, kata *Shari'ah* disebut 5 kali dengan berbagai bentuk. Dalam bentuk *isim* terdapat pada surah al-Jasyiah/45:18 dengan memakai kata *al-Shari'ah* yang lazim diartikan “jalan” atau “peraturan”. Dengan arti yang sama, terdapat kata “*al-shir'ah*” pada al-Maidah/5: 48. Sedangkan kata *shura'an* dalam al-Araf/7:163 diartikan terapung di permukaan air. Dalam bentuk *fi'il* terdapat kata *shara'a* pada surah al-Shura/42: 21 yang berarti membuat *shari'at* atau menyariatkan. Kesemua kata *Shari'ah* dalam ayat-ayat tersebut secara umum berarti *al-din* (agama)

Istilah *sharaʿ* (jamak dari *shariʿah*) digunakan pada masa Rasulullah untuk arti masalah-masalah pokok agama Islam. Sebagaimana telah dijelaskan, bahwa orang-orang dari pelosok Jazirah Arab (orang-orang Badwi) yang meminta kepada Nabi agar mengutus seseorang untuk mengajari *shariʿah Islam*, jelas yang dimaksudkan adalah masalah-masalah pokok agama. Mereka (orang-orang Badwi) ingin mempelajari dasar-dasar, hak dan kewajiban dalam Islam (*faraʿid al-Islam*). Tesis ini didukung oleh al-Hadith yang menyatakan bahwa "Rasulullah Saw ketika ditanya mengenai *shariʿah Islam*, beliau menyebutkan: *ṣalāt, zakāt, puasa di bulan Ramadhan dan haji*".¹⁷

Memperhatikan jawaban Rasulullah Saw dalam rangkaian al-Hadith tersebut di atas, dalam perkembangan selanjutnya terdapat kerancuan antara pengertian agama (*al-dīn*) dengan pengbertian *shariʿah*¹⁸. Jika diperhatikan dari teks jawaban Rasulullah Saw sebagai sumber norma, ia adalah *al-dīn*, tetapi jika diperhatikan dari implikasi dan upaya merealisasikan isi al-Hadith itu, ia adalah *shariʿah*. Tetapi benarkah bahwa antara *al-dīn* dengan *shariʿah* itu identik atau memang berbeda? Untuk menjelaskan dua istilah tersebut, Fazlurrahman mengupasnya secara menarik tentang keduanya:

*The correlate of Shari'a is Din, which literally means 'submission', 'following'. Whereas Shari'a is the ordaining of the Way and its proper subject is God, Din is the following of that Way and its subject is man. It is in this correlative sense that the Qur'an says: God 'hath ordained for you a Way-to-be-followed', and again 'Do they, then, have any partners of God who have ordained for them the path-to-be-followed?'. But if we abstract from the Divine and the human points of reference, Shari'a and Din would be identical as far as the 'Way' and its content are concerned. One may, therefore, so far as the Qur'anic idiom goes, speak of Shari'a and Din interchangeably so far as the content of religion is concerned. But since the basic mood of the Qur'an is moral exhortation to man, i.e. to follow, submit and seek, assuming that the 'Way' for a genuine seeker 'is there', the terms Din and its almost equivalent Islam are used far more frequently in it than term Shari'a.*¹⁹

Istilah *shariʿah* (pada periode awal ini dipakai dalam bentuk jamak) jarang sekali dipergunakan, dan kemudian ia dipakai dalam hubungannya dengan perintah-perintah spesifik dan tertentu dari al-Qurʾān. Hal ini berbeda dengan melimpahnya pemakaian istilah *shariʿah* pada masa-masa kemudian. Tentu saja hal ini bisa saja terjadi secara kebetulan dan bahkan tidak terlalu penting dipersoalkan, sejauh kandungan konkrit dari *al-dīn* dan *shariʿah* adalah identik. Tetapi terdapat dua pertimbangan yang cukup signifikan yang mungkin dapat memberikan jawaban, yang satu bersifat klaim religius-normatif dan yang lain, yang berhubungan dengannya, adalah empiris-historis.

Abu Hanifah membedakan *dīn* dan *shariʿah* atas dasar bahwa *dīn* tidak pernah

¹⁷Dalam rangkaian al-Hadith yang panjang yang diriwayatkan oleh 'Umar ra. ketika para sahabat pada suatu ketika duduk-duduk bersama Rasulullah Saw. datanglah seorang laki-laki yang berpakaian serba putih dan bertanya kepada beliau tentang Islam. Maka Rasulullah Saw. menjawab: Islam itu adalah bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan ṣalāt, membayar zakāt, puasa pada bulan Ramadhan, dan haji bagi yang mampu. Dalam *sharah*-nya, Ibn Daqīq al-'Id menjelaskan bahwa hadith ini telah memuat seluruh kewajiban pokok bagi umat Islam. Dan bahwa ilmu-ilmu *Shariʿah* seluruhnya merujuk pada al-Hadith ini. Lihat: Ibn Daqīq al-'Id, *Sharah al-Arbaʿin-Hādith an Nawawiyah*, (t.tp, t.t.), 12-14.

¹⁸Pada masa Rasulullah Saw sampai dengan masa sahabat, belum ada perbedaan arti istilah-istilah, seperti: *al-dīn*, *Shariʿah*, *fiqh* dan lain-lain. Semua istilah tersebut inheren dalam arti *al-dīn*. Munculnya istilah-istilah tersebut baru pada masa *tabi'in* atau *tabiut al-tabi'in* seiring dengan perkembangan keilmuan dalam Islam.

¹⁹Fazlur Rahman, *Islam*, 100.

berubah, sementara *shari'ah* terus-menerus berubah dalam perjalanan sejarah. Menurut Abu Hanifah, yang dimaksud *din* adalah pokok-pokok iman, seperti kepercayaan kepada ke-Esa-an Allah, iman kepada rasul-rasul, kehidupan di akhirat dan lain-lain, sedangkan yang dimaksud dengan *shari'ah* ialah kewajiban-kewajiban yang harus dijalankan. Abu Hanifah tidak menyatakan adanya perbedaaan dalam *din* dari para rasul, tetapi ia membedakan antara *shara'ih* mereka. Ia berkeyakinan bahwa setiap rasul menyeru manusia kepada *shari'ah*-nya sendiri dan melarang mereka untuk mengikuti *shari'ah* dari rasul-rasul sebelumnya²⁰.

Secara metodologis, *al-din* adalah ajaran wahyu Ilahiyah yang menempati doktrinal-teologis. Ia bersifat universal, memiliki kebenaran mutlak. Sementara *shari'ah* adalah hasil pemahaman terhadap ajaran wahyu (al-Qur'an dan al-Hadith) dan menempati wilayah historisitas. Ia merupakan jalan yang ditetapkan oleh Tuhan dan manusia harus menyerahkan hidupnya untuk merealisasikan kehendak Tuhan yang termuat dalam *al-din* tersebut. Dengan demikian *shari'ah* itu berupa tuntunan praktis yang berhubungan dengan tingkah laku manusia – dalam hal ini menyangkut seluruh tingkah laku manusia, baik spiritual, mental maupun fisik.

Konsekuensi metodologis dari pemikiran di atas adalah bahwa apapun hasil yang dipahami oleh seorang muslim atas *al-din* secara wajar ia akan memandangnya sebagai usahanya untuk melaksanakan *al-din*, dan tidak menyatakannya sebagai *shari'ah* dari Tuhan". Karena Tuhanlah yang mengetahui apakah pemahamannya itu adalah benar-benar *shari'ah*, yakni Kehendak-Nya, ataukah bukan.²¹

Dengan posisi *shari'ah* seperti itu, maka menjadi wajar pula jika kemudian ditemukan adanya variasi istilah (definisi) *shari'ah*. Antara lain, *shari'ah* didefinisikan sebagai "segala khitab Allah yang berhubungan dengan tindak-tanduk manusia di luar yang mengenai akhlaq yang diatur tersendiri".²² Arti ini mengkhususkan pada ketentuan-ketentuan Allah yang bersifat amaliyah (praktis). Sementara Manna' al-Qattan mendefinisikan *shari'ah* dengan "segala ketentuan-ketentuan Allah yang disyariatkan bagi hamba-hamba-Nya baik menyangkut akidah, ibadah, akhlaq maupun muamalah".²³

Dilihat dari aspek ilmu hukum sebagaimana dinyatakan oleh Muhammad Daud Ali, *shari'ah* merupakan kaidah-kaidah hukum dasar yang ditetapkan Allah, yang wajib diikuti oleh orang Islam berdasarkan iman yang berkaitan dengan akhlaq, baik dalam hubungannya dengan Allah maupun dengan sesama manusia dalam masyarakat".²⁴ Norma hukum dasar ini dijelaskan dan atau dirinci lebih lanjut oleh Nabi Muhammad Saw sebagai Rasul-Nya. Oleh karena itu, *shari'ah* terdapat di dalam al-Qur'an dan al-Hadith.

Dengan analisis tersebut, dapat dikatakan bahwa al-Qur'an dan al-Hadith sebagai norma hukum dasar dan bersifat umum (*ijmal*) setelah Nabi Muhammad Saw. wafat, norma-norma hukum dasar itu perlu dirinci lebih lanjut sehingga berbentuk ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat khusus dan praktis sesuai dengan dinamika masalah dan budaya masyarakatnya. Perumusan dan penggolongan norma-norma hukum dasar yang

²⁰ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, 7.

²¹ Fazlur Rahman, *Islam*, 110.

²² Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, cet. ke. 2, 1992), 12.

²³ Manna' al-Qattan, *al-Tashri' wa al-Fiqh fi al-Islam* (Beirut: Muassasah al-Risalah, t.th.), 15.

masih bersifat umum tersebut di atas ke dalam kaidah-kaidah yang lebih konkrit agar dapat dilaksanakan dalam kehidupan praktis sehari-hari, perlu membangun metodologi baru dengan bantuan disiplin ilmu dan metode-metode tertentu. Maka muncullah ilmu pengetahuan baru untuk keperluan tersebut yang dalam kajian ilmu hukum Islam disebut *istinbat}al-h}ukm*.

Dengan demikian, perumusan kaidah-kaidah – ketentuan-ketentuan – *shari}ah* (hukum Islam) melalui metodologi *istinbat}al-h}ukm*, menempuh proses panjang. Pada setiap zaman dan tempat tertentu, ketentuan *shari}ah* itu akan menghadapi dan menyelesaikan masalahnya sendiri dengan tetap mengacu pada norma hukum dasar yang memiliki sifat universal. Maka cukup beralasan, Abdullahi Ahmed an-Na'im mengasumsikan bahwa:

"formasi *shari}ah*, sebagaimana sistem perundang-undangan lainnya, mengikuti tahap-tahap perkembangan umat. Tekni-teknik penjabaran *shari}ah* dari sumber sucinya dan cara-cara penyusunan konsep dan prinsip fundamentalnya jelas merupakan produk proses sejarah intelektual, sosial dan politik umat Islam".²⁵

Dalam perkembangan selanjutnya kata *shari}ah* tertuju atau digunakan untuk menunjukkan hukum-hukum Islam, baik yang ditetapkan langsung oleh al-Qur'a}n dan al-Hadith maupun yang telah dicampuri oleh pemikiran manusia (hasil ijtihad). Cakupan ini memberikan indikasi bahwa ketentuan-ketentuan *shari}ah* ada yang bersifat pasti (*qat}i*) seperti wajibnya *s}alat*, puasa di bulan Ramadhan dan lain-lain, dan ada juga yang bersifat dugaan (*zanni*)>yaitu yang berkaitan dengan hasil ijtihad para mujtahid.

Istilah *shari}ah* erat kaitannya dengan istilah *tashri*> Arti *shari}ah* tertuju pada materi hukum, sedangkan *tashri*>merupakan penetapan materi *shari}ah* tersebut. Pengetahuan tentang *tashri*>berarti pengetahuan tentang cara, proses, dasar dan tujuan Allah menetapkan hukum-hukum tersebut.²⁶

3. Hukum Islam

Kata "hukum Islam" tidak ditemukan di dalam al-Qur'a}n dan literatur klasik, yang ada di dalam al-Qur'a}n adalah kata *shari}ah*, *fiqh*, *h}ukm Allah* dan yang diderivasi dari padanya. Kata-kata hukum Islam merupakan terjemahan dari term *islamic law* dari literatur Barat.²⁷

Dalam uraian tentang perkembangan dan pelaksanaan hukum Islam yang melibatkan pengaruh dari luar (Barat) bahwa yang mereka maksud dengan *Islamic law* mengandung kerancuan antara pengertian *fiqh* dengan pengertian *shari}ah*. Secara metodologis, perumusan *Islamic law* sesungguhnya sama dengan *shari}ah* dan *fiqh* yaitu merupakan norma atau aturan yang dihasilkan dari pemahaman ahli hukum terhadap sumbernya: al-Qur'a}n dan al-Hadith. Yang membedakan adalah ruang lingkup atau cakupan masing-masing.

²⁴ Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam – Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, cet. ke.7, 1999), 41.

²⁵ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Shari}ah* (alih bahasa oleh Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani) (Yogyakarta: LKiS bekerja sama dengan Pustaka Pelajar, cet. ke.2, 1977), 30.

²⁶ Amir Syarifuddin, "Pengetian dan Sumber Hukum Islam", dalam *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Departemen Agama RI., Bumi Aksara, cet. ke.2, 1992), 10.

²⁷ Dalam penjelasan tentang hukum Islam dari literatur Barat ditemukan definisi: "Keseluruhan *khit}ab* Allah yang mengatur kehidupan setiap muslim dalam segala aspeknya". Dari definisi ini, arti hukum Islam lebih dekat dengan pengertian *shari}ah*. Lihat: Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (London: Oxford University Press, 1964), 1.

Hukum Islam (*Islamic law*) oleh para ahli hukum Barat maupun Islam, dimaksudkan untuk mengatur seluruh aspek kehidupan manusia baik *aqidah*, *ibadah*, maupun *akhlaq*. Sementara *fiqh* mengatur bagian dari *shari'ah* (hukum Islam) yaitu perbuatan praktis manusia mukallaf saja.

Bila hukum itu dikaitkan dengan Islam atau *shara'*, berarti hukum atau seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah dan Sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia yang diakui dan diyakini berlaku mengikat untuk semua umat yang beragama Islam. Arti ini nampaknya bisa dikaitkan dengan kata *hukum Allah* yang terdapat dalam surat *al-Mumtahanah* ayat 10: "...Demikianlah hukum Allah yang ditetapkannya di antara kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana".²⁸

Secara sederhana dapat dikatakan bahwa Islam adalah hukum yang berdasarkan wahyu Allah yang mengatur seluruh aspek kehidupan manusia. Dengan demikian hukum Islam menurut pengertian ini, mencakup keseluruhan hukum (ketentuan) *shara'* dan *fiqh* terkandung di dalamnya.

4. Ruang Lingkup Hukum Islam

Berangkat dari definisi hukum Islam, yaitu: "Seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah dan Sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia yang diakui dan diyakini berlaku dan mengikat untuk semua umat yang beragama Islam", maka cakupan hukum Islam menjangkau seluruh aspek kehidupan manusia.

Untuk membahas cakupan hukum Islam sebagaimana telah diuraikan, perlu mencermati struktur hukum Islam yang dapat dibagi menjadi tiga aspek (*domain*) mengikuti struktur hukum (umum/positif). *Pertama*, hukum pada aspek filosofis, yaitu norma dasar yang membentuk dan mewarnai seperangkat peraturan yang berlaku dalam masyarakat. *Kedua*, hukum pada aspek yuridis normatif, yaitu seperangkat peraturan yang dirumuskan berdasarkan norma dasar yang dianut oleh masyarakat itu. Dan *ketiga*, hukum pada aspek implementatif, yaitu penerapan seperangkat peraturan di tengah kehidupan masyarakat.²⁹

Hukum Islam sebagai hasil pemahaman para mujtahid bisa dianalogikan dengan struktur hukum (umum/positif), dengan asumsi bahwa secara filosofis, hukum Islam memiliki norma dasar (*masādir al-ahkām*) yaitu wahyu Allah (al-Qur'an dan al-Sunnah). Hasil pemahaman para mujtahid terhadap norma dasar yang diintegrasikan dengan tradisi pada masyarakat di mana mujtahid itu melakukan *istinbat al-hukm* menjadi seperangkat peraturan (kaidah yuridis normatif) dan upaya para mujtahid (*fuqaha*) menerapkan seperangkat peraturan itu di tengah-tengah masyarakat adalah merupakan hukum Islam dalam aspek implementatif yang tidak bisa dilepas dari konteks sosial-budaya masyarakat itu.

Dalam kepustakaan hukum Islam, "sumber hukum Islam" kadang-kadang disebut *al-dalil-hukm al-Islam* atau dasar hukum Islam.³⁰ Allah telah menentukan sendiri sumber hukum (agama dan ajaran agama) Islam yang wajib diikuti oleh setiap muslim. Al-Qur'an

²⁸Depag RI., *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Depag RI., 1982), 925.

²⁹Esmi Warassih, *Catatan Hasil Kuliah Ilmu Hukum*, pada Program Pasca Sarjana IAIN Walisongo Semarang, tanggal 4 Mei 2000. Bandingkan dengan: Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, Cet. Ke.4, 1996), 5.

³⁰Mukhtar Yahya, *Dasar Dasar Pembinaan Hukum Fiqh – Islamiy*, Jilid I (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1979), 21.

sendiri menyatakan, setiap muslim wajib mentaati Allah, Rasul dan Uliil Amri – yakni orang-orang yang memiliki kompetensi kekuasaan.³¹ Kehendak Allah berupa ketetapan, terkodifikasi dalam Kitab al-Qur’ān, keputusan Rasul berupa Sunnah – terhimpun dalam kitab-kitab Hadith, sedangkan ketetapan penguasa dimuat dalam peraturan perundang-undangan atau dalam hasil karya orang yang memenuhi syarat untuk berjihad karena memiliki kompetensi berupa ilmu pengetahuan untuk “mengalirkan” hukum Islam dari dua sumbernya.³²

Al-Qur’ān itu sendiri bukanlah kitab hukum, tetapi adalah sumber hukum – yang memuat kaidah-kaidah hukum fundamental yang harus dikaji dengan cermat dan teliti kemudian dikembangkan oleh pikiran manusia yang memenuhi syarat untuk diterapkan di dalam masyarakat. Sementara Sunnah Nabi dalam al-Hadith, sepanjang yang menyangkut *mu’amalah* – hubungan antara manusia dengan manusia lain dalam masyarakat – pada umumnya, hanya mengandung kaidah-kaidah umum yang masih harus dirinci oleh orang yang memenuhi syarat, untuk diterapkan pada atau dalam kasus-kasus tertentu.

Nabi sendiri telah menjelaskan (menafsirkan/memerinci) ayat-ayat al-Qur’ān yang masih bersifat umum (*ijmaliah*) yang termuat dalam hadith-hadithnya. Demikian pendapat mayoritas ulama, termasuk Fazlur Rahman yang menyatakan:

*This is that the Prophetic Sunna, outside the fundamental matters touching the religious and the social and moral life of the Community, could not have been very large, let alone being of such titanic inclusiveness of all the details of daily life as medieval law and Hadith literature make out to be the case. The evidence as a whole strongly suggests that the situations where the Prophet was called upon to decide or pronounce authoritatively, or where he felt compelled to do so, were ad hoc situations.*³³

Hadith Rasul yang merupakan rincian atau perwujudan ajaran al-Qur’ān pada masa Nabi – atau bisa diperluas sampai masa *khulafa’ al-Rashidin* – pada mulanya bersifat spesifik (konteks masyarakat waktu itu), tetapi posisi Hadith Rasul pada masa setelah *khulafa’ al-Rashidin*, berubah menjadi sumber hukum Islam, yang memiliki peringkat dan universalitas sama dengan al-Qur’ān.

Setelah Nabi wafat, otoritas (memerinci, menafsirkan dan menggali) sumber hukum Islam (al-Qur’ān dan al-Hadith) terus berlanjut dan digantikan oleh para mujtahid. Dalam konteks ini, ruang lingkup (cakupan) hukum Islam, menjangkau sejauh yang mampu dipahami, digali dan dirumuskan para mujtahid dari sumbernya. Hal ini didasari oleh suatu doktrin teologis bahwa, manusia tidak akan mampu mengerti keseluruhan esensi yang terkandung dalam wahyu Allah. Maka ketentuan hukum yang menjadi beban (*taklif*) bagi kaum muslimin adalah sejauh yang mampu diupayakan, sebagaimana tuntutan al-Qur’ān sendiri: “Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya”.³⁴

Dengan demikian al-Qur’ān dan al-Hadith yang dalam struktur hukum Islam

³¹ Umpamanya dalam al-Qur’ān 4 (al-Nisa’): 59.

³² Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam – Pengantar Ilmu Hukum*, 67.

³³ Fazlur Rahman, *Islam*, 51.

³⁴ Depag RI., *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 72.

diposisikan sebagai sumber hukum Islam, telah mengatur keseluruhan aspek kehidupan manusia, dalam bentuk kaidah-kaidah hukum fundamental. Konsekuensi logis dari pola pemikiran ini adalah bahwa produktifitas implementasi ajaran agama, tidak mungkin terjadi jika mengabaikan salah satu aspek dari ajaran agama itu. Lebih konkritnya, ruang lingkup hukum Islam meliputi baik keyakinan maupun praktik, termasuk meyakini adanya Tuhan adalah bagian dari hukum Islam. Sebagaimana halnya, melaksanakan kewajiban *ṣalāt*, puasa dan sebagainya. Selanjutnya, segala bentuk transaksi hukum dan sosial, serta semua tingkah laku pribadi adalah termasuk bagian dari hukum Islam, sebagai prinsip “keseluruhan cara hidup yang komprehensif”.

Konsekuensi lebih lanjut dari posisi al-Qur'ān dan al-Hadith sebagai sumber hukum Islam adalah bahwa ide dasar (kaidah-kaidah hukum fundamental) dari ayat-ayat al-Qur'ān dan al-Hadith, muatannya tak terbatas pada apa yang telah mampu dipahami manusia. Berdasarkan doktrin teologis – sebagaimana telah dijelaskan – ide dasar dari ayat-ayat al-Qur'ān dan al-Hadith itu bersifat universal. Sementara Nabi Muhammad Saw baru menjelaskan secara *ijmaliyah*. Oleh karena demikian, dapat dikatakan bahwa tugas para mujtahid setelah masa *khulafā' al-Rashidi* adalah menemukan dan merumuskan ide dasar tersebut sebagai landasan filosofis pelaksanaan ajaran agama (termasuk hukum Islam) dalam konteks waktu dan tempat tertentu seiring dengan kebutuhan memberikan solusi terhadap problema kemanusiaan yang terus berkembang mengiringi perkembangan budaya masyarakat itu sendiri. Hal ini berarti bahwa ruang lingkup hukum Islam, secara filosofis mencakup ide-ide dasar yang sifatnya universal dari sumber hukum Islam, baik yang telah mampu diungkap maupun yang belum diungkapkannya.

Domain kedua dari struktur hukum Islam, berupa norma hukum (yuridis normatif). Secara metodologis, keseluruhan hasil pemahaman ahli hukum (*fuqaha* > *mujtahid*) dari sumbernya, tidak terlepas dari konteks permasalahan, epistemologi yang dikembangkan, paradigma ahli hukum tersebut dan bagaimana mendudukan sumber hukum (*dali*) dari masalah itu. Perbedaan dan pergeseran dari masing-masing unsur ini, secara metodologis memiliki konsekuensi terjadinya perbedaan hukum Islam (mazhab) yang ada di dalam masyarakat.³⁵ Keseluruhan proses perumusan dan pemahaman oleh para mujtahid dari sumbernya (epistemologi hukum Islam) dan hasil dari proses perumusan dan pemahaman (ontologi hukum Islam) tersebut juga merupakan bagian dari ruang lingkup hukum Islam.

Termasuk bagian dari ruang lingkup hukum Islam adalah perumusan ketentuan-ketentuan yang bersifat praktis dari norma hukum universal. Langkah ini menjadi bagian penting dari upaya menjawab problema hukum dari kasus per kasus yang sangat beragam konteks dan spesifikasinya. Namun para ahli hukum Islam seringkali melewati tahapan dan proses (epistemologi hukum) sebagaimana langkah-langkah tersebut di atas, dan menempatkan statemen retorik dan etik al-Qur'ān dan al-Hadith menjadi pernyataan-pernyataan hukum. Sekalipun langkah tersebut tidak dapat dikatakan salah, akan tetapi seringkali solusi yang ditawarkan – walaupun telah disebut “berdasarkan hukum Islam – belum menyentuh akar masalah yang dirasakan oleh masyarakat dengan sosio-religius masing-masing.

Sebagaimana disindir oleh N.J. Coulson, bahwa shari'ah (hukum Islam) yang telah tersusun secara sempurna, pada prinsipnya kemudian menjadi statis dan bersifat kekal.

³⁵Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), 160-162.

Mengapung sebagai jiwa tanpa jasad, terpisah dari arus pergantian waktu, ia tampil sebagai cita-cita (idealisme) yang keabsahannya berlaku abadi – dan masyarakat harus mengejar cita-cita ini.³⁶ Karena itu sifat yang kemudian menjadi ciri hukum Islam adalah perbedaan antara ajaran hukum Islam yang ideal dengan praktek faktualnya, antara shari'ah seperti yang diajarkan oleh ahli-ahli hukum klasik di satu pihak dengan hukum positif yang berlaku di masyarakat di pihak lain.

Shari'ah Islam, oleh sebagian besar umat Islam diyakini sebagai agama dan bersifat Ilahiyah, dan akan dituduh *murtad* bagi orang yang meyakini bahwa ketentuan-ketentuan yang ada dalam shari'ah Islam tidak memadai. Shari'ah dipahami sebagai keseluruhan ketentuan Allah meliputi moral, teologi dan etika pembinaan umat, aspirasi spiritual, ibadah formal dan ritual yang rinci. Shari'ah mencakup semua aspek hukum publik dan perorangan, kesehatan, bahkan kesopanan dan akhlaq³⁷.

Sebagai bagian dari upaya memahami agama, pengertian shari'ah di atas secara kritis-metodologis memunculkan berbagai pertanyaan dan sekaligus menjadi problematika kontemporer. Upaya memahami agama oleh para ilmuwan klasik tersebut, telah melewati batas waktu demikian panjang, menerobos berbagai geografis, etnis, budaya demikian berliku dan sampailah shari'ah itu dalam bentuk rumusan-rumusan terabadikan dalam berbagai literatur kepada kita sekarang. Rumusan-rumusan shari'ah itu oleh sebagian umat Islam diposisikan sebagai agama yang memiliki kebenaran final, oleh sebagian umat Islam yang lain rumusan-rumusan shari'ah itu sebagai hasil ijtihad yang memiliki kebenaran kontekstual, dan sebagian umat Islam menjadikan shari'ah Islam sebagai institusi Islam yang kebenarannya terus diyakini dan dicita-citakan menjadi *way of life* bagian hidup dan kehidupannya.

Rumusan shari'ah Islam seperti tersebut di atas, pada ranah historisitas menunjukkan adanya keterlibatan manusia dalam memahami dalil-dalil hukum dan memahami realitas dalam ruang dan waktu tertentu³⁸. Artinya bahwa rumusan hukum Islam sebagai bagian dari keberagaman manusia akan selalu dipengaruhi daya intelektual dan dinamika budaya para pemikirnya (*human construction*) pada wilayah dan zaman tertentu. Abdullahi Ahmed an-Na'im menjelaskan bahwa teknik-teknik penjabaran shari'ah dari sumber sucinya dan cara-cara penyusunan konsep dan prinsip fundamentalnya, jelas merupakan produk proses sejarah intelektual, sosial dan politik umat Islam.³⁹

Konsekuensi filosofis-metodologis dari kerangka pikir tersebut adalah bahwa pada ranah historisitas dimungkinkan terbentuknya perbedaan konsep dan pelaksanaan shari'ah Islam antar wilayah dan bahkan antar waktu tertentu, dan shari'ah Islam secara substansial dapat dibedakan menjadi:

1. Sumber shari'ah yang memiliki "kebenaran mutlak".
2. Norma shari'ah yang berlaku universal, dan
3. Dimensi praktis shari'ah Islam yang bersifat singular (kontekstual).

Apabila tesis di atas benar, analisis dan pengembangan shari'ah Islam dapat didudukkan secara tepat, artinya analisis, pengembangan dan bahkan legislasi shari'ah yang sedang

³⁶NJ. Coulson, *A History of Islamic Law*, 3.

³⁷Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 25-26.

³⁸Bahkan upaya menangkap universalitas agama juga merupakan ijtihad manusia, tetapi bergesernya nilai universalitas jauh lebih sulit ketimbang bergesernya teknik dalam historisitas beragama.

³⁹Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi*, 25-26.

dilakukan ada pada bagian mana dari ketiga bidang shari'ah tersebut. Pada bagian pertama "sumber shari'ah" adalah merupakan dimensi shari'ah yang sama sekali tidak boleh ada keterlibatan intelektualitas manusia, yaitu al-Qur'an dan Sunnah Rasul yang substansinya memiliki kebenaran mutlak. Ada beberapa statmen dari al-Qur'an yang dianggap bersifat praktis dan telah dilaksanakan pada zaman Rasulullah saw, tetapi pelaksanaan dari sumber tersebut oleh Rasulullah dengan para sahabatnya memiliki posisi sebagai sumber kedua dari shari'ah Islam.

Bagian kedua dari shari'ah Islam adalah "norma shari'ah". Yang dimaksudkan adalah kaidah yang menjadi acuan untuk mengembangkan, menilai dan mengendalikan pelaksanaan shari'ah Islam (dimensi praktis). Norma shari'ah ini digali dari upaya memahami secara utuh dan komprehensif sumber shari'ah dan berlaku melintasi batas-batas waktu dan tempat. Sedangkan bagian ketiga "dimensi praktis" merupakan pelaksanaan shari'ah Islam atau shari'ah Islam dalam kenyataan sosio-religius masyarakat tertentu. Proposal ini akan mengkritisi lebih jauh bagian kedua dan ketiga (norma dan dimensi praktis shari'ah Islam) dan sejauhmana legislasi shari'ah Islam diperlukan untuk mencapai terwujudnya ajaran Islam sebagai bagian hidup dan kehidupan masyarakat Islam. Atau mengkritisi tentang legislasi hukum Islam ke dalam bentuk hukum publik atau perundang-undangan yang memiliki kekuatan mengikat dan sekaligus sanksi bagi yang tidak melaksanakannya.

Abad ke 20 seringkali orang menyebut sebagai abad kebangkitan Islam, sesungguhnya telah dimulai sejak Revolusi Iran 1979. Sementara itu para penulis tentang kebangkitan Islam menggunakan istilah kelompok yang memiliki komitmen terhadap hal-hal yang mendasar dalam Islam atau *fundamentalis*. Namun masalah krusialnya bukanlah "apakah seorang muslim memiliki komitmen pada hal-hal yang mendasar dalam Islam", melainkan "bagaimana menunjukkan komitmen itu dalam kebijakan nyata dan keberadaan hukum Islam dewasa ini".

Seperti disarankan Michael Hudson: "Pernyataannya bukanlah dikotomi salah kaprah tentang "apakah Islam sesuai dengan perkembangan politik"?, melainkan "sejauhmana dan Islam macam apa yang sesuai dengan (atau yang perlu untuk) perkembangan politik di dunia Islam dewasa ini?".⁴⁰

Formulasi shari'ah, sebagaimana sistem perundang-undangan lainnya selalu mengikuti tahap-tahap perkembangan sosio-budaya masyarakat. Teknik-teknik penjabaran shari'ah dari sumbernya (al-Qur'an dan al-Sunnah) dan cara-cara penyusunan konsep dan prinsip fundamentalnya, jelas merupakan produk proses sejarah intelektual, sosial dan politik umat Islam⁴¹. Sekedar untuk membantu memahaminya, secara singkat bagaimana proses pembentukan Shari'ah Islam itu, berikut ini penjelasannya.

Tiga abad pertama Islam (abad VII hingga IX M) adalah periode pembentukan shari'ah. Sejak saat itu determinan sejarah utama dalam pembentukan shari'ah mencakup watak teritorial, geografis dan konteks sosial politik umat Islam.⁴² Tahap ekspansi Islam dan masuknya berbagai kelompok etnik dan kultural ke dalam Islam, mempengaruhi sifat politik

⁴⁰Michael C. Hudson, "Islam and Political Development", dalam Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Shari'ah*, 7.

⁴¹Ibid., 30.

⁴²Ira M. Lapidus, *A History Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 81-103.

dan sosiologis negara Islam dan pada gilirannya juga mempengaruhi formulasi shari'ah dan sistem hukum yang lebih maju. Era akhir Umayyah dan awal Abbasiyah merupakan periode konsolidasi dan asimilasi, masa ketika kelompok-kelompok yang saling bertentangan (norma-norma dan institusi-institusi pra-Islam baik dari unsur Arab maupun non-Arab) terintegrasi ke dalam Islam.

Islamisasi menyeluruh ke dalam pemerintahan dan administrasi peradilan dianggap sebagai hal yang bukan prioritas utama pemerintahan Umayyah, karena mereka sibuk melakukan ekspansi ke luar dan konsolidasi ke dalam. Abbasiyah yang berhasil menentang pemerintahan Umayyah atas dasar kegagalan Umayyah dalam meneruskan islamisasi secara ketat, dikatakan telah menerapkan shari'ah dengan lebih komprehensif dan dengan penampilan yang lebih tegas. Hal demikian nampak pada masa awal pemerintahan Abbasiyah, tetapi karena kenyataan politik yang memaksa menyebabkan praktik pemerintahan Abbasiyah, menyimpang dari teori shari'ah. Namun, kuatnya komitmen praktis Abbasiyah awal terhadap ketentuan shari'ah – berupa diciptakannya sumber-sumber dan teknik-teknik shari'ah serta formulasi berbagai konsep fundamental dan prinsip-prinsip umumnya – memberikan pengaruh kuat sampai sekarang.

Mengakui pentingnya periode Abbasiyah awal tidak berarti mengenyampingkan signifikansi periode-periode sebelumnya. Pertimbangannya, melihat periode Abbasiyah awal sebagai kulminasi proses panjang dan meleburnya berbagai elemen, faktor, nilai dan norma penyumbang bagi formulasi shari'ah. Di atas segalanya, shari'ah secara fundamental didasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah sebagaimana dipahami melalui praktik generasi pertama umat Islam. Ayat-ayat al-Qur'an dan teks Sunnah yang jelas dan tegas (*sharih*) pastilah telah dipraktikkan oleh Nabi, sahabat-sahabatnya, dan generasi-generasi berikutnya.

Shari'ah berarti jalan besar. Dalam makna generik adalah keseluruhan ajaran Islam itu sendiri. Dalam pengertian teknis-ilmiah shari'ah mencakup aspek hukum dari ajaran Islam yang lebih berorientasi pada aspek lahir (esoteris). Namun demikian karena Islam merupakan ajaran yang tunggal, shari'ah Islam tidak bisa dilepaskan dari aspek aqidah sebagai fondasi, dan akhlaq yang menjiwai dan tujuan dari shari'ah itu sendiri.

Terdapat beberapa batasan pengertian tentang shari'ah Islam, satu di antaranya adalah batasan yang dipakai oleh Fazlur Rahman. Sejak awal, tujuan praktis tertentu telah merupakan bagian dari konsep shari'ah, yaitu jalan yang ditetapkan oleh Tuhan di mana manusia harus mengarahkan hidupnya untuk merealisasikan kehendak Tuhan. Ia adalah konsep praktis yang berhubungan dengan tingkah laku pribadi *an sich*. Tetapi di sini menyangkut seluruh tingkah laku – spiritual, mental dan fisik. Dengan demikian hal ini meliputi baik keyakinan maupun praktek: membenarkan dan meyakini adanya Tuhan adalah bagian dari shari'ah, seperti kewajiban *ṣalāt*, puasa dan sebagainya. Selanjutnya, segala transaksi hukum dan sosial serta semua tingkah laku pribadi tergolong dalam shari'ah sebagai prinsip keseluruhan cara hidup yang komprehensif,⁴³ dan secara substansial dapat dibedakan menjadi: Sumber shari'ah yang memiliki "kebenaran mutlak"; norma shari'ah yang berlaku universal, dan dimensi praktis shari'ah Islam yang bersifat singular (kontekstual).

Dalam kaitannya dengan proses legislasi produk perundang-undangan, diperlukan naskah akademik sebagai landasan seberapa penting legislasi diperlukan dan aspek apa dari

⁴³Fazlur Rahman, *Islam*, 141.

shari'ah Islam yang harus diundangkan. Di dalam naskah akademik juga harus menjelaskan cakupan pemberlakuan undang-undang – baik wilayah, hukum formil dan materilnya, termasuk karakteristik masyarakat yang akan diatur oleh perundang-undangan itu.

Dari penegasan beberapa terminologi di atas hal mendasar lain yang harus dijelaskan lebih jauh adalah koherensi karakteristik dimensi praktis shari'ah Islam dengan karakteristik sosio-religius dan struktur masyarakat Indonesia yang akan diberlakukan hukum yang diundangkan.

Legalisasi (Perda) Shari'ah

Membahas Shari'ah Islam yang menyatakan dirinya bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah, tidak terlepas dari upaya mencermati pesan dari kumpulan pernyataan-pernyataan al-Qur'an secara utuh dan bersifat universal dan cukup konkrit dalam menanamkan sikap yang pasti terhadap hidup. Dalam rumusan para *fugaha* memahami detail masing-masing pesan ayat al-Qur'an harus menggunakan bingkai *maqasid al-shari'ah* untuk menjaga lima masalah pokok agama.⁴⁴ Al-Qur'an tidak hanya memberikan prinsip-prinsip moral dan spiritual yang langgeng saja, tetapi juga menjadi pedoman bagi kaum muslimin dalam tugas mereka menyusun masyarakat dan Negara kapan dan di mana mereka hidup.⁴⁵ Dalam perjalanan sejarahnya, umat Islam pernah mengalami pasang surut dalam membangun masyarakat. Masa kejayaan Islam dialami pada akhir Dinasti Umayyah dan awal Dinasti Abbasiyah.⁴⁶

Masa kejayaan tersebut seringkali menjadi referensi umat Islam belakangan dan memimpikan kembali kejayaan itu hadir dengan bentuk (*form*) yang sama. Itulah sebabnya mengapa sebagian pembaharu-pembaharu kontemporer mengembangkan mitologi, romantisme dan bernostalgia bagi kejayaan yang sudah lama hilang dan hanya memberikan ruang kecil bagi pendekatan saintifik, kritis dan konstruktif.⁴⁷ Padahal pendekatan semacam ini sangat dibutuhkan dalam perkembangan budaya yang tak terelakkan sekarang ini. Untuk menjawab persoalan pokok dalam kajian ini yaitu "sejauh mana dan Islam macam apa yang sesuai dengan (yang perlu untuk) perkembangan politik di dunia Islam dewasa ini"? Dengan konsentrasi yang lebih spesifik bentuk shari'ah (Hukum Islam) seperti apakah yang sesuai dengan (yang perlu untuk) perkembangan politik di dunia Islam dewasa ini?

Mencermati rumusan shari'ah Islam sebagai bagian dari keberagaman (*al-tadayyun*) manusia akan selalu dipengaruhi daya intelektual dan dinamika budaya para pemikirnya (*human construction*) pada wilayah dan zaman tertentu. Abdullahi Ahmed an-Na'im menjelaskan bahwa teknik-teknik penjabaran shari'ah dari sumber sucinya dan cara-cara penyusunan konsep dan prinsip fundamentalnya, jelas merupakan produk proses sejarah intelektual,

⁴⁴ Abu Ishaq al-Shatiby, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971), 7. Lebih lanjut Jasser Audah memposisikan *Maqasid al-Shari'ah* sebagai kearifan Tuhan dalam perumusan norma hukum local menjadi sebuah undang-undang, menjadi landasan dalam menyusun perundang-undangan dan merupakan *is and how it could play a fundamental role in the much-needed contemporarisation of the Islamic Law*. Lihat Jasser Auda "Overview" dalam *Maqasid al-Shari'ah A Contemporary Perspective* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 1.

⁴⁵ *Ibid.*, 91.

⁴⁶ Masa kejayaan Islam ditandai dengan berkembangnya ilmu-ilmu Islam yang mencakup aljabar, astronomi, ilmu fiqih, *usul al-fiqh* dan masih banyak lagi oleh para ilmuwan Muslim dan kemudian membawa kemajuan budaya Islam secara menyeluruh. Lebih lanjut baca: Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Calipates* (New York: L Longman Inc., 1986), 134 – 148.

sosial dan politik umat Islam.

Konsekuensi filosofis-metodologis dari kerangka pikir tersebut adalah bahwa pada ranah historisitas dimungkinkan terbentuknya perbedaan konsep dan pelaksanaan shari'ah Islam antar wilayah dan bahkan antar waktu tertentu.

Apabila tesis di atas benar, analisis dan pengembangan shari'ah Islam dapat didudukkan secara tepat, artinya analisis, pengembangan dan bahkan legislasi shari'ah yang sedang dilakukan ada pada bagian mana dari ketiga bidang shari'ah tersebut dan sekarang ini menjadi polemik di tengah masyarakat. Untuk itu diperlukan membangun terobosan metodologi baru sebagai upaya menyelesaikan problem penerapan Shari'ah Islam. Meminjam teori yang dikembangkan oleh Thomas Kuhn dalam bukunya *The structure of Scientific Revolution*, untuk membaca perkembangan Shari'ah Islam yang pada saat ini bisa dikategorikan sedang mengalami anomali⁴⁸, karena tidak mempunya paradigm lama memberikan solusi dari persoalan yang sedang dihadapi.

Mendudukan sumber shari'ah yang memiliki kebenaran mutlak adalah merupakan *firstness/al-Din*. Dalam *The New Logic* dilambangkan sebagai T (huruf T besar) sementara upaya merumuskan norma Shari'ah yang berlaku universal subyektif (*subjective universale*) masih dilakukan individu-individu (*fuqaha*) ada pada posisi *secondness/al-diyana* dan dilambangkan dengan t (huruf t kecil), untuk itu diperlukan upaya menemukan *al-tadayyun/thirdness* dengan membangun *intersubjective* sebagai jawaban kemandegan Shari'ah Islam yang ada sekarang ini.⁴⁹

Mengelaborasi *The New Logic* tersebut, bisa meminjam teori yang dikembangkan Karl R. Popper dalam bukunya *The Logic of Scientific Discovery* untuk mengurai stagnasi Shari'ah Islam pada masa sekarang ini, ujarinya:

*We have thus two different kinds of statement, both of which are necessary ingredients of a complete causal explanation. They are (1) universal statements, i.e. hypotheses of the character of natural laws, and (2) singular statements, which apply to the specific event in question and which I shall call 'initial conditions'. It is from universal statements in conjunction with initial conditions that we deduce the singular statement. "This thread will break". We call this statement a specific or singular prediction.*⁵⁰

Popper membagi kriteria ilmu menjadi dua, yaitu ilmu-ilmu empiris (*empirical sciences*) dan ilmu-ilmu metafisik (*metaphysic*) yang dibatasi dengan sebuah garis yang disebutnya sebagai "garis demarkasi",⁵¹ dan tidak memasukkan "wahyu" sebagai bagian metafisiknya, tetapi bagi yang berpihak (penganut agama wahyu) bisa menempatkannya sebagai bagian dari unsur metafisika yang memiliki (bisa diklaim sebagai) kebenaran mutlak. Bagi Shari'ah Islam, wahyu (al-Qur'an dan al-Hadith) sebagai sumbernya, tentu satu hal yang tak terbantahkan. Problem mendasar dari teorinya Popper untuk mengurai anomali Shari'ah Islam adalah mencari atau merumuskan norma shari'ah dari *grand theory*-nya (al-Qur'an dan al-Hadith)

⁴⁷Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, alih bahasa oleh Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, (Yogyakarta: LPMI bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, cet. ke.1., 1996), 135.

⁴⁸George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, alih bahasa oleh Alimandan (Jakarta: PT Rajawali, 1992), 4.

⁴⁹Amin Abdullah, "Kuliah Metodologi Studi Islam" Disampaikan pada Program Doktor di IAIN Sunan Ampel, tgl. 1 Nopember 2009.

⁵⁰Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson & CO LTD, 1968), 60.

⁵¹Ibid., 34-39.

yang bersifat universal dan memosisikan sebagai bagian metafisik mendampingi matematika dan logika.

Jika langkah pertama (merumuskan norma universal) telah terlampaui, maka langkah berikutnya menjabarkan (*break down*) norma universal tersebut menjadi ketentuan-ketentuan spesifik, dan lokal yang bersifat singular. Dimensi ini masuk kategori ilmu-ilmu praktis Shari'ah Islam pada ranah empiris (*al-diyana* dan *al-tadayyun*) yang tidak bisa dilepaskan dari konteks sosio-religius masyarakat pada zaman dan tempat tertentu. Merumuskan ketentuan-ketentuan Shari'ah Islam yang bersifat praktis ini bisa memanfaatkan kaidah fiqih: *al-'adah muhakkamah*,⁵² untuk mengakomodasi tradisi dan adat istiadat wilayah dan zaman tertentu selama tidak menyimpang dari *maqasid al-shari'ah*nya. Sebagai ilustrasi, formalisasi beberapa materi Shari'ah Islam di berbagai bagian wilayah di Indonesia perlu dikaji dan dievaluasi lebih komprehensif untuk mengetahui apakah Perda-perda Shari'ah tersebut telah mampu menjawab problem dan harapan masyarakat/umat Islam?

Sesuai rumusan pokok masalah dalam kajian ini "apakah beberapa rumusan-rumusan Shari'ah Islam (hukum Islam) klasik sebagai hal yang masih memiliki koherensi dengan perkembangan budaya masyarakat". Untuk menjawab permasalahan ini, ada dua hal yang mesti diperhatikan:

1. Pelaksanaan Shari'ah Islam – sebagai bagian (aspek) dari keberagamaan (*al-tadayyun*) – tidak bisa dilepaskan dari pelaksanaan keseluruhan aspek ajaran beragama (Islam). Artinya tegaknya Shari'ah Islam di tengah masyarakat harus didukung oleh tegaknya aspek aqidah, dan moral (etika) beragama baik pada ranah kognitif, afektif, maupun psikomotoriknya.
2. Koherensi Shari'ah Islam dengan sosio-religius masyarakat (lokal) diukur dari norma dasarnya yang bersifat universal, bukan dari bentuk praktisnya yang bersifat singular. Artinya setiap pelaksanaan Shari'ah Islam pada lintasan sejarah dan budaya manusia diukur dari kesamaan norma dasarnya bukan dari perbedaan bentuknya.

Pola kedua pemberlakuan Shari'ah Islam dalam lintasan sejarah, pernah dipraktekkan Daulah Umayyah ketika tampuk kepemimpinan dipegang 'Umar bin 'Abd al-'Aziz menjelang akhir abad ke-1 H/awal abad 8 M, Negara waktu itu adalah lembaga eksekutif, menerapkan hukum Shari'ah yang dirumuskan oleh otoritas hukum setempat di masing-masing propinsi, sekalipun kumpulan hukum ini dalam hal-hal pokok memiliki keseragaman, namun berbeda besar dalam detailnya karena praktek wilayah setempat yang berbeda dan juga karena konsekuensi yang timbul dari landasan ijtihad yang berbeda dari para ulama.⁵³

Maraknya Perda Shari'ah di beberapa daerah (propinsi dan kabupaten) di Indonesia, pengamatan sekilas menunjukkan adanya semangat masyarakat untuk melaksanakan ajaran Islam dan tidak perlu adanya upaya unifikasi, selama detail aturannya tidak bertentangan dengan prinsip hukum positif yang berlaku di Indonesia. Upaya demikian, tentu perlu dibarengi dengan upaya meningkatkan pemahaman ajaran Islam secara utuh pada keseluruhan aspeknya, agar lebih produktif dan tidak terkesan dipaksakan atau sekedar "latah" belaka. Mengiringi maraknya Perda Shari'ah yang belum diiringi peningkatan pemahaman ajaran Islam secara utuh inilah, kontraversi bermunculan di tengah masyarakat melalui berbagai

⁵²al-Imam Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abi-Bakr al-Sayuti, *al-Ashbah wa al-Nazh'ir fi al-Furu'*, Surabaya, Al-Hidayah, cet. ke 1, 1975), 63.

⁵³Fazlur Rahman, *Islam*, 79-80.

media, seperti tercermin dari argumentasi yang disampaikan Gubernur Nangro Aceh Darussalam yang menunda pelaksanaan *Qanun* Aceh tentang hukuman rajam.

Persoalan sebagian materi Shari'ah Islam dalam Perda Shari'ah yang dianggap bertentangan dengan karakter sosio-religius masyarakat Indonesia⁵⁴, memerlukan kajian serius, intensif dan kasus perkasus dengan pola dan metodologi yang penulis coba bangun dalam kajian ini.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama – Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Dekonstruksi Shari'ah*, alih bahasa Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani. Yogyakarta: LkiS, 1994
- Arkoun, Muhammed, *Rethinking Islam*, USA: Westview Press Inc., 1994
- . *Islam Kontemporer – Menuju Dialog antar Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. Ke 1, 2001
- Azra, Azyumardi, Dr. *Pergolakan Politik Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996
- Beilharz, Peter. *Teori-Teori sosial – Observasi Kritis terhadap para Filosof Terkemuka*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Burger, Jerry, M. *Personality – The History and Research*. Belmont California: Wadsworth Publishing Company, 1986
- Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. London: Claredon Perss, 1993
- Coulson, Noel. J. *The History of Islamic Law*. Inggris: Edinburg University Press, 1964
- Djamil, Fathurrahman, H., Dr., MA. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997
- Durkheim, Emile. *Ethics and The sosiology of Morals*. New York: Greenwood Press, 1987
- . *The Elementary Forms of the Religions Life*. New York: The Free Press, 1965
- Ember, Carol. R. *Anthropology*. New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1985
- Ghofur, Abdul, M.Ag. *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. Ke. 1, 2002
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960
- Hasan, Ahmad. *Pintu Ijtihad sebelum tertutup*. alih bahasa Agah Garnadi. Bandung: Penerbit Pustaka, 1994
- Iqbal, Sir Muhammed. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bavan, 1981
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: simon and Schuster Inc., 1997

⁵⁴Argumentasi yang seringkali mengemuka adalah bahwa Indonesia bukan negara Islam, Terminologi Negara Islam itu sendiri antara para ilmuwan tidak ada kesepakatan, dan pada umumnya mengacu surat 42 (al-Shura): 38 dan surat 3 (Ali Imran): 159. Undang-Undang yang berkaitan dengan persoalan pidana dan perdata yang berlaku di Indonesia (sebagai hukum positif) juga merupakan produk penjajahan Belanda. Dalam kaitan demikian, penelusuran tentang naskah akademik dan sumber hukumnya menjadi sangat signifikan dilakukan, untuk menjawab pertentangan yang seringkali tidak akademik.

- Johnson, Doyle, P. *Teori sosiologi Klasik dan Modern*. alih bahasa Robert M.Z. Lawang. Jakarta: PT. Gramedia, 1988
- Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates*. Singapore: Longman Singapore Publishers (Pte) Ltd., Cetakan pertama, 1986
- Kerlinger, Fred. N.. *Asas-Asas Penelitian Behavioral*. alih bahasa Drs. Landung R Simatupang. Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1990
- Koentjaraningrat. *Sejarah Teori antropologi I dan II*. Jakarta: University Indonesia Press, 1987
- Lapidus, Ira. M. *Sejarah Sosial Umat Islam*. alih bahasa Ghufron A. Mas'udi. Jakarta: Rajawali Press, 1999
- Moleong, Lexy J., Dr., MA. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1993
- Mudzhar, HM., Atho, Dr. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998
- Miles, MB dan Huberman, AM. *Analisis Data Kualitatif*. alih bahasa Tjetjep Rohedi R. Jakarta: Universitas Indonesia Press., 1992
- Muhadjir, H. Noeng, Prof., Dr. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Reka sarasin, 1996
- Nasution, Harun, Prof., Dr. *Islam rasional*. Bandung: Mizan, 1996
- Nazir, Muhammad, Ph.D. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988
- Parson, Talcot. *The social System*. New York: The Free Press, 1996
- Paydar, Manouchehr, Ph.D. *Legitimasi Negara Islam – Problem Otoritas Shari'ah dan Politik Penguasa*. alih bahasa M. Maufur el-Khoiry. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, Cet. Ke 1, 2003
- Permata, Ahmad Norma (ed). *Metodologi Studi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Poerwanto, Hari, Dr. *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Popper, Karl Raimund. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson & CO Ltd, Edisi Revisi, 1968
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1979
- . *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*. alih bahasa Ahsin Muhammad. Bandung: Penerbit Pustaka, 1985
- Robertson, Roland (ed). *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi*. alih bahasa Ahmad Fedyani S. Jakarta: Rajawali Press, 1992
- Ritzer, George. *Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. alih bahasa Alimandan. Jakarta: Rajawali Press, 1992
- Soekanto, Soerjono, Prof., Dr., SH., MA. *Max Weber Konsep Konsep Dasar Dalam Sosiologi*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994
- . *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1969
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. London: Oxford University Press, 1969
- Suparlan, Parsudi, Dr., (ed). *Manusia, Kebudayaan dan Lingkungannya*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996
- Syukur, Nico, Dr., Dister., OFM. *Pengalaman dan Motivasi Beragama*. Yogyakarta: Kanisius, 1994

- Spradly, James P. *Metode Etnografi*. alih bahasa Misbah Zulfa Elizabeth. "*Metode Etnografi*". Yogyakarta: Kanisius, 1997
- Thouless, Robert H. *Pengantar Psikologi Agama*. alih bahasa Machnun Husein. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995
- Vander Zanden, James W. *Sociology The Core*. USA: McGraw-Hill, Inc, 1990