

REFORMULASI NALAR FIKIH HUDŪD DI INDONESIA; MENUJU TERBENTUKNYA HUKUM PIDANA NASIONAL

Oleh:
Junaidi Abdillah
UIN Walisongo Semarang
email: junaidiabdillah02@gmail.com

Membumikan *fiqh jinayah* di Indonesia masih menyisakan problem di kalangan para ahli. Terlebih apabila dikaitkan dengan transformasinya dalam pembangunan hukum pidana nasional. Formulasi *fiqh jinayah*, utamanya aspek hudūd cenderung *Arabic centris* membuat tampilannya memantik stigma. Sementara tuntutan penerapan *fiqh jinayah* secara literal dan simbolis juga membawa resistensi. Walhasil, maka reformulasi nalar *fiqh hudūd* di Indonesia menjadi sebuah niscaya. Wilayah yang paling bertanggung jawab di dalamnya adalah bidang ini adalah nalar atau episteme hudūd itu sendiri. Karenanya tulisan ini, berusaha menelaah nalar dalam wacana filsafat ilmu. Paper ini menggunakan pendekatan filosofis-yuridis dengan menggunakan hermeneutika-kritis sebagai pisau analisis. Tujuan paper ini adalah menemukan formula baru nalar atau episteme hudūd dalam *fiqh jinayah*. Paper ini menyimpulkan bahwa agar fikih hudūd mampu membumi dan berkontribusi terhadap hukum pidana nasional, maka nalar atau episteme mengambil rumusan berbeda dengan nalar tradisional yang selama ini ada.

Kata-kata kunci: Reformulasi, Nalar, Hudūd, Pembangunan, Hukum Nasional

A. Pengantar

Hingga detik ini, isu transformasi *al-fiqh al-jinâ'î* --utamanya aspek hudūd-- ke dalam hukum pidana nasional selalu menjadi diskursus yang kontroversial. Baik di kalangan ahli hukum Islam maupun di kalangan ahli hukum positif. Kendati pada era Kabinet Gotong Royong, pernah diusulkan kodifikasi *al-fiqh al-jinâ'î* menjadi hukum nasional. Namun, upaya tersebut menuai penolakan, baik dari kalangan umat Islam sendiri maupun non-

Muslim. Persepsi yang salah dari masing-masing pihak inilah yang mengakibatkan *al-fiqh al-jinâ'î* sulit bertransformasi menjadi hukum positif. Menurut sebagian ahli, hal ini disebabkan karena ketidakmengertian, kesalahpahaman dan ketakutan terhadap *al-fiqh al-jinâ'î* yang tidak proporsional.¹

Upaya transformasi *al-fiqh al-jinâ'î* ke dalam hukum nasional lebih dimotori oleh kesuksesan transformasi hukum Islam dalam bidang lainnya: *aḥwâl al-syakhsyiyah* dan *mu'âmalah*. Di samping itu, upaya tersebut berjalan seiring dengan upaya pembaruan Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP) Indonesia yang dinilai sebagai warisan kolonial Belanda dan *out of date*. KUHP yang ada, dianggap kurang mewakili budaya Indonesia yang ketimuran dan dianggap pula tidak memadai lagi untuk merespons perkembangan masyarakat dan peradabannya yang sudah jauh berbeda.²

Di antara kendala utama transformasi tersebut adalah pada aplikasi aspek *hudûd*. Diakui, banyak kalangan umat Islam dan para yuristik yang memandang bahwa *al-fiqh al-jinâ'î al-Islami* --khususnya aspek *hudûd*-- merupakan ketentuan hukum bersifat *qath'î* yang ketentuannya berasal Allah SWT, karenanya harus diterima apa adanya (*taken for granted*).³ Bahkan menurut Hashim Kamali, para fundamentalis cenderung menaikkan

¹ Rahmat Rosyadi dan Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006) hal. 95-96. Lihat juga H. A. Djazuli, *Ilmu Fiqh; Penggalan, Perkembangan dan Penerapan Hukum Islam*, Cet. Ke-7 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010) hal. 193-194.

² Moeljatmo, *Kitab Undang-undang Hukum Pidana*, Cet, ke-22 (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2003) hal. 210.

³ *Hudûd* merupakan bentuk plural dari kata *hadd* yang berarti batasan. Secara istilah *hudûd* adalah segala bentuk hukuman yang telah ditentukan oleh Alqur'an dan Sunnah. Sedangkan *ta'zir* adalah bentuk hukuman yang tidak ditentukan bentuknya oleh Alquran dan Sunnah. Dalam kasus *qishash* dan *diyât*, para ulama berbeda pendapat. Ada yang memandang *qishash* dan *diyât* masuk dalam kategori *hudûd*. Namun mayoritas ulama berpandangan keduanya tidak termasuk *hudûd*. Lebih detailnya lihat dalam H. Ahmad Djazuli, *Al-fiqh al-jinâ'î*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hal. 10-14

peringkat *hudūd* menjadi agenda pemerintahan Islam yang pertama dan utama.⁴

Kesalahpahaman ini terjadi karena asumsi-asumsi masa lalu akan hukum pidana Islam masih dipakai, seperti anggapan bahwa bentuk-bentuk hukuman yang terdapat dalam Alquran harus diterapkan apa adanya (tekstual). Pemahaman semacam ini menafikan akan perenungan bahwa bentuk-bentuk hukuman tersebut: potong tangan, rajam, jilid dan sebagainya merupakan salah satu solusi bentuk hukuman yang diberikan Tuhan yang dipandang relevan pada saat itu.⁵ Singkatnya, bentuk-bentuk hukuman dalam aspek *hudūd* sejatinya dipengaruhi oleh tradisi dan adat masyarakat Arab pra-Islam yang kemudian diadopsi oleh Islam. Dalam pandangan an-Na'im, bentuk hukuman *hudūd* merupakan bentuk syariah historis yang hanya relevan pada abad ke-7 namun tidak untuk kehidupan kontemporer.⁶

Tidak mengherankan jika pada awal abad ke-20 di Indonesia muncul gagasan mewujudkan fiqh madzhab nasional. Gagasan ini diusung oleh Hazairin (1905-1975) dengan ide “fiqh madzhab nasional” dan Hasbi as-Shiddieqy (1906-1075) dengan ide “fiqh berwawasan Keindonesiaan”. Kedua pembaru tersebut memandang perlu membangun fiqh berkarakter keIndonesiaan. Sebab, selama ini fiqh yang berkembang di Indonesia banyak diwarnai *fiqh Hijaz*, *fiqh Mishri*, *fiqh Hindi* yang karakteristiknya jauh berbeda dengan masyarakat Indonesia.⁷

⁴ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*, terj. Miki Salman “Shariah Law; An Introduction” (Bandung: Mizan, 2013), hal. 253

⁵ Muhammad Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligi (Takwin al-'Aql al-'Arabi)* terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCisoD, 2003) hal. 165.

⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1996), hal. 34

⁷ Untuk lebih detailnya lihat dalam karya-karya TM Hasbi Ass-Shiddieqy, *Syariat Islam menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hal. 43, lihat juga *Sejarah, Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1971), hal. 285 juga karya Beliau yang berjudul *Fakta Keagungan Syari'at Islam* (Jakarta: Tintamas, 1974).

Gagasan yang diusung kedua pembaru di atas, tampaknya telah memberikan angin segar bagi pembaruan hukum Islam di Indonesia. Kebutuhan akan hukum Islam berwawasan Indonesia berhasil diwujudkan oleh pemerintah Indonesia. Lahirnya Undang-undang No. 1 tahun 1974, Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan lain-lainnya dinilai sebagai hukum Islam model Indonesia.⁸ Sayang, keberhasilan transformasi dalam bidang hukum privat, tidak berbanding lurus dengan aspek *al-fiqh al-jinâ'î* (baca: hukum publik) yang transformasinya terkatung-katung hingga kini.

Berpijak pada uraian problema di atas, maka agenda yang paling mendesak untuk dilakukan adalah membongkar dan merajut kembali formulasi *al-fiqh al-jinâ'î*. Dan, untuk membumikan hukum pidana Islam (*al-fiqh al-jinâ'î*) ke dalam hukum nasional adalah mengkaji aspek nalar *al-fiqh al-jinâ'î* Indonesia itu sendiri. Dengan demikian paper ini fokus dengan objek nalar atau episteme.⁹ Sebab nalar (epistemologi) merupakan bagian dari filsafat ilmu yang menjadi pijakan awal penentuan asal muasal dan dasar sebuah hukum. Singkatnya, sesuai fungsinya nalar merupakan *science of knowledge* dan ilmu yang paling menentukan corak dan karakteristik konstruksi sebuah ilmu pengetahuan (baca: hukum).

Adapun karya-karya Hazairin di antaranya adalah: *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, Jakarta: Tintamas, 1974, ada juga yakni *Hukum Kekeluargaan Nasional*, Jakarta: Tintamas, 1982), hal. 5-6.

⁸ Ratno Lukito, *Pergumulan Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, dalam Dody S. Truna dan Ismatu Ropi (ed.) "Pranata Islam di Indonesia; Pergulatan Sosial, Politik, Hukum dan Pendidikan (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2002) hal. 70-72.

⁹ Nalar (episteme) adalah salah satu dari tiga tiang penyangga yang dibahas dalam filsafat ilmu. Dua lainnya yaitu ontologi dan aksiologi. Ontologi menyangkut tentang hakikat apa yang dikaji atau "science of being qua". Sedangkan nalar (episteme) adalah bagaimana cara ilmu pengetahuan melakukan pengkajian dan menyusun tubuh pengetahuannya atau studi filsafat yang membahas ruang lingkup dan batas-batas pengetahuan. Yang terakhir aksiologi adalah untuk apa ilmu yang telah tersusun tersebut dipergunakan atau lazim dikenal dengan "theory of value". Lihat dalam karya Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (Toronto, New Jersey: Littlefield Adam & Co, 1976), hal. 32.

Berangkat dari realitas dan problematika di atas, maka akan diteliti tiga problem utama yang dirumuskan dalam pertanyaan-pertanyaan: *pertama*, mengapa perlu dilakukan reformulasi nalar *al-fiqh al-jinâ`i* Indonesia aspek *hudûd*? *Kedua*, bagaimana formulasi nalar *al-fiqh al-jinâ`i* Indonesia aspek *hudûd*? *Ketiga*, bagaimana relevansi reformulasi tersebut terhadap pembaruan hukum pidana nasional dan upaya membumikan pidana Islam?

B. Nalar (Episteme) dalam bingkai *Ushul al-Fiqh*

Berbicara tentang nalar atau epistemologi, tidak bisa dilepaskan dari kajian filsafat. Dan, bagian filsafat yang dengan sengaja berusaha menjalankan refleksi atas pengetahuan dan nalar manusia itu disebut “epistemologi” atau ajaran tentang pengetahuan.¹⁰ Karenanya, Amin Abdullah memandang bahwa nalar (episteme) merupakan salah satu cabang dari filsafat ilmu yang memperbincangkan “pengetahuan”. Sebagaimana diketahui, bahwa perbincangan nalar (episteme) tidak dapat meninggalkan persoalan-persoalan yang terkait dengan sumber ilmu pengetahuan dan beberapa teori tentang kebenaran.¹¹ Sedangkan menurut Komaruddin Hidayat nalar (episteme) dimaknai sebagai teori dan sistem tindakan dan cara pandang seseorang terhadap dunia sekitarnya.¹² Menurut Miska Muhammad Amin mendefinisikan nalar (episteme) ialah ilmu yang membahas: apa itu pengetahuan dan bagaimana cara memperoleh pengetahuan.¹³

¹⁰ Jacques Veuger MSF, *Nalar (episteme)*(Yogyakarta: Fakultas Filsafat Gadjah Mada, 1970), hal. 1

¹¹ M. Amin Abdullah, *Dimensi Epistemologi-Metodologis Pendidikan Islam*, dalam *Jurnal Filsafat* (Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada, 1995) XXI, hal. 9.

¹² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996) hal. 208

¹³ Miska Muhammad Amin, *Nalar (episteme)Islam, Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI-Press, 1983), hal. 2

Para ahli filsafat ilmu menyatakan bahwa dalam kajian epistemologi, paling tidak ada tiga problema umum yang menjadi kajian di dalamnya. Yaitu persoalan hakikat pengetahuan, validitas kebenaran serta sumber dan metode untuk memperoleh pengetahuan.¹⁴ Dengan demikian tiga problema ini akan dibedah dalam paper ini terutama nalar (episteme) *al-fiqh al-jinâ'î*.

Dengan demikian, maka jika pengertian nalar (episteme) tersebut dikaitkan dengan fiqh jinayah Indonesia, maka nalar (episteme) hukum pidana Islam mengacu pada kajian tentang hakikat, validitas sumber dan metode serta struktur pengetahuan menjadi kerangka pikir dan landasan terbentuknya fiqh berwawasan ke-Indonesiaan.

Terkait dengan problema nalar (episteme) dan *al-fiqh al-jinâ'î* itu sendiri, dalam hal ini Mohammed Arkoun menegaskan bahwa dalam khazanah keilmuan ke-Islaman tradisional, yang dimaksud dengan nalar (episteme) dalam hukum pidana Islam adalah disiplin ilmu *ushul al-fiqh* atau yang dikenal dengan teori hukum Islam.¹⁵ *Ushul al-fiqh* merupakan metodologi terpenting yang ditemukan oleh dunia pemikiran Islam dan tidak dimiliki umat lainnya.¹⁶

Kedudukan *ushul al-fiqh* sebagai nalar (episteme) hukum pidana Islam (*jinayah*) bersifat mutlak. Sebab disiplin inilah yang mempunyai kaidah-kaidah dasar yang harus diperhatikan dalam merumuskan hukum Islam. Selain itu, *ushul al-fiqh* juga dinilai sebagai metodologi penetapan hukum. Sebagai sebuah epistemologi, *ushul al-fiqh* sudah layak dan memadai. Alasannya pada pertimbangan bahwa *ushul al-fiqh* di dalamnya memuat

¹⁴ Harold H. Titus *et.al.*, *Persoalan-persoalan Filsafat*, diterjemahkan oleh M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984) hal. 187-188.

¹⁵ Mohammed Arkoun, *The Concept of Authority in Islamic Thought*, dalam Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari (ed.) "Islam: State and Society (London: Curzon Press, 1998), hal. 62

¹⁶ M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul al-Fiqh dan dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainur Rofiq (ed.), *Mazhab Yogyakarta: Menggagas Paradigma Ushul al-Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002), hal. 117

kriteria-kriteria yang dibutuhkan bagi sebuah epistemologi: hakikat, sumber dan metode serta validitas yang kesemuanya telah teruji dalam pembentukan hukum Islam dari waktu ke waktu. Dalam beberapa literatur juga disepakati bahwa *ushul al-fiqh* sangat identik dengan metodologi hukum Islam.

Permasalahannya sekarang --dalam pandangan pemikir Muslim kontemporer-- dalam rentang ratusan tahun keilmuan hukum Islam dunia (termasuk Indonesia), kajian metodologi hukum Islam (*ushul al-fiqh*) banyak diwarisi dan didominasi kitab-kitab *ushul al-fiqh* karya al-Syafi'i dan pengikutnya.¹⁷ Ahmad Rofiq juga menilai bahwa muatan kitab-kitab *ushul al-fiqh*, terutama kitab-kitab *ushul al-fiqh* Syafi'iyah, langka dan jarang dijumpai bahasan yang membicarakan metodologi hukum Islam semisal *istihsân*, *istishlâh* dan *sadd al-dzarî'ah*. Kajian-kajiannya lebih banyak metode analogi (*qiyâs*) selain sumber Qur'an, Sunnah dan Ijma'. Pembicaraan tentang tema ijtihad dalam kitab-kitab tersebut dapat dibenarkan sepanjang dalam frame *qiyas*.¹⁸

Padahal dalam kurun waktu sekian abad kemudian, pengikut al-Syafi'i, yakni al-Ghazali mengkritik tajam metode qiyas dengan mengatakan: “*man qâla anna al-qiyâsa wa al-ijtihâda lafdzâni faqad khatha'*” (barang siapa yang mengatakan bahwa qiyas dan ijtihad adalah dua kata yang sama, maka ia telah melakukan kesalahan).¹⁹ Tidak mengherankan jika kemudian para pemikir kontemporer semisal: Hasan al-Turabi, Muhamad 'Abid al-Jabiri, Hassan Hanafi, Mohammed Arkoun dan

¹⁷ Martin Van Bruinessan, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), hal. 112-124.

¹⁸ Ahmad Rofiq, *Kritik Metodologi Hukum Islam Hukum Islam Indonesia*, dalam Anang Haris Himawan (ed.) dalam “Nalar (episteme)Syara” (Semarang: IAIN Walisongo-press, 1998), hal. 100-103.

¹⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mushtasyfa min 'Ilmi al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.) hal. 229

lain-lainnya memandang urgen perlu dilakukannya rekonstruksi ilmu *ushul al-fiqh* dan dikembangkan sesuai kebutuhan zaman.

Dalam konteks Indonesia, pemikiran hukum Islam –termasuk bidang *jinayah*-- disinyalir masih banyak diwarnai pemikiran bernuansa Arab dan Timur Tengah yang sejatinya dalam beberapa hal tidak relevan dengan kesadaran hukum masyarakat Indonesia yang telah melembaga dalam hukum adat. Akibatnya, menurutnya, ada bagian-bagian tertentu dari hukum Islam yang kurang mendapat sambutan hangat dari masyarakat Indonesia.²⁰ Dalam bidang *al-fiqh al-jinâ'î* kita menyaksikan hukum potong tangan bagi pencuri, kesaksian kaum perempuan tidak dapat menjadi bukti dalam perkara-perkara pidana, kaum laki-laki lebih tinggi tingkatannya dari pada perempuan dan lain-lainya. Bentuk-bentuk hukuman pidana tersebut, menurut Munawwir Sjadzali, adalah hukuman bernuansa Arab.²¹ Realitas inilah yang mendorong perlu dilakukannya rekonstruksi fiqh yang berwawasan ke-Indonesiaan. Ide ini banyak digagas oleh tokoh seperti KH. Hasbi ash-Shiddieqy, Hazairin, KH. Ibrahim Hossein, KH. Ali Yafie, Qodry A. Azizy, KH. Sahal Mahfudl dan lain-lainya.

Produk-produk hukum di atas merupakan hasil dari konstruksi nalar (episteme)era klasik dan skolastik. Diketahui bahwa pada awal-awal abad ke-7 H, kajian-kajian metodologi *ushul al-fiqh* masih berbasis pada literalisme dalam menginterpretasikan ayat-ayat dan *qiyas* dalam hal ini masih menjadi prosedur utama untuk memperluas hukum-hukum syariah ketika berhadapan dengan realitas. Metode demikian menurut al-Jabiri dipandang mengandung

²⁰ Muhammad Habi Ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hal. 41-42

²¹ Munawwir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 4-26. Lihat juga dalam karya Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam: Sebuah Dokumentasi* (Bandung: Mizan, 2001) hal. 197. Bandingkan juga dengan tesis Abdullahi Ahmed al-Na'im dalam *Islam dan Negara Sekuler; Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, diterj. Oleh Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007) hal. 46-50

kelemahan dan kekurangan. Sebab, dengan hanya mengandalkan metode *qiyas*, umat Islam dipaksa membayangkan masa sekarang dengan masa Imam Syafi'i yang secara historis tekah jauh berbeda kondisinya.²²

Secerch harapan muncul pada abad ke-14 M dengan gagasan al-Syatibi dengan *maqashid al-syari'ah*-nya. Namun sayangnya gagasan ini lahir ketika umat Islam dalam era kemunduran dan dalam tradisi keterpakuan teks. Sehingga teori *maslahah* Syatibi --kendati mempunyai potensi besar untuk melakukan sistematisasi aturan-aturan syariah-- tidak dikembangkan dan diimplementasikan oleh sarjana-sarjana muslim setelahnya. Bahkan nyaris hilang dan ditemukan kembali oleh Muhammad Abduh dan Muhammad Ibnu 'Asyur lebih dari satu abad kemudian.²³ Sejak berakhirnya era Syatibi, kajian *ushul al-fiqh* mengalami degadrasi luar biasa terutama pada aspek substansi dan metodologi. Baru pada abad ke-18 M sampai saat ini bermunculan para pemikir yang berkesadaran untuk merekonstruksi metodologi hukum Islam. Ada sederet nama Fazlur Rahman, Mohammed al-Na'im, Mohammed Arkoun, Syahrur dan lain-lainnya. Pada era inilah konstruksi dan sistematika serta bangunan metodologi hukum Islam (*ushul al-fiqh*) yang selama ini ada dipertanyakan lagi.

Berangkat dari elaborasi di atas, penulis berusaha memamparkan nalar (episteme) *al-fiqh al-jinâ'i* dari klasik hingga kontemporer. Hal ini dilakukan dalam rangka menemukan konstruksi bangunan hukum pidana Islam Indonesia yang sesuai dengan kebutuhan zaman. Berikut ini dikupas tiga aspek dalam wacana epsitemologi.

²² Muhammad Abid al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam (Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique)* terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003).

²³ Louay Safi, *Ancangan Metodologi Alternatif*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hal. 143.

C. *Al-fiqh al-jinâ'î* ; Aspek Sosio-historis

Alqur'an dan Sunnah tidaklah turun dan lahir pada ruang yang kosong dan hampa. Artinya, pada saat Nabi menyampaikan risalah kenabiannya, dunia Arab pra-Islam sudah penuh dengan tradisi dan kebudayaan. Dalam bidang hukum Arab pra-Islam, Sayyid 'Abd al-Majid, sebagaimana dikutip Paydar, menggambarkan bahwa pengadopsian hukum Islam terhadap hukum Arab sebagaimana dalam ungkapannya sebagai berikut:

“Bangsa Arab memiliki hukum sendiri yang mereka praktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Islam mengakui beberapa dari hukum adat tersebut dan menghapus sebagian yang lain. Mereka menghindari perkawinan dengan ibu-ibu serta anak-anak mereka dan hal ini diakui Islam. Sedangkan menikahi janda-janda dari ayah mereka yang dianggap oleh Islam sulit dipahami dihapus oleh Nabi. Praktik hukuman potong tangan karena seorang pencuri juga mendapat dukungan dan dilegitimasi oleh Islam.²⁴

Ruang lingkup kajian *al-fiqh al-jinâ'î* yang mencakup aspek-aspek: pencurian, perzinaan, menuduh orang berbuat zina (*al-qadzaf*), mengonsumsi barang yang memabukkan (*khamr*), membunuh atau melukai, mencuri, merusak harta orang lain, *jarimah* (melakukan kekacauan dan semacamnya berkaitan dengan hukum kepidanaan) dan *jarimah* dibagi dalam tiga hal: *qishash/diyat*, *jarimah hudûd*, dan *jarimah ta'zir*.²⁵

Bentuk hukuman yang diterapkan bagi pelaku pidana dikategorikan dalam dua bentuk yaitu: *hudûd* dan *ta'zir*. *Hudûd* adalah segala bentuk

²⁴ Paydar, *op. cit.*, hala. 133.

²⁵ Juhaya S. Praja, *Teori Hukum dan Aplikasinya* (Bandung: Pustaka Setia, 2011), hal. 233.

hukuman yang telah ditentukan oleh Alqur'an dan Sunnah. Sedangkan *ta'zir* adalah bentuk hukuman yang tidak ditentukan bentuknya oleh Alquran dan Sunnah. Dalam kasus *qishash* dan *diyat*, para ulama berbeda pendapat. Ada yang memandang *qishash* dan *diyat* masuk dalam kategori *hudûd*. Namun mayoritas ulama berpandangan keduanya tidak termasuk *hudûd*.²⁶

Qishash terkait dengan pembunuhan dan pencederaan anggota badan yang pelakunya diancam dengan tindakan yang sama.²⁷ Sementara *diyat* adalah ganti rugi (denda) bagi pelaku tindak pidana ketika *qishash* tidak jadi dilaksanakan karena pemaafan dan bagi pembunuh semi sengaja dan tidak sengaja. Sedangkan *hudûd* adalah *haqqullah* yang hukumannya telah pasti ketentuannya. Semisal *had zina*²⁸, *had qadzaf*²⁹, *had sariqah* (pencurian)³⁰, *had hirabah* (perampokan)³¹, *had syurb al-khamr* (pemabuk)³², *had riddah* (murtad) dan *had baghyu* (pemberontak). Dan, ada satu bentuk hukuman lagi selain *hudûd* dan *ta'zir* yakni *kifarat*.

Penulis tidak bermaksud mengurai satu persatu formula hukuman *al-fiqh al-jinâ'i* tersebut. Tetapi lebih mempertajam aspek sosio-historis dalam ketentuan hukuman tersebut. Diakui, konstruk hukuman di atas banyak diwarnai oleh tradisi dan hukum adat Arab pra-Islam. Ternyata, aturan-

²⁶ H. Ahmad Djazuli, *Al-fiqh al-jinâ'i*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hal. 10-14

²⁷ Lihat QS 2: 178, QS 5: 45, QS 4: 92. Ayat-ayat ini berbicara tentang *qishash* dan *diyat*.

²⁸ *Had zina* ada tiga bentuk hukuman yang diancamkan yaitu: hukum jilid (cambuk), pengasingan (*taghrib*) bagi mereka yang *ghairu muhsan* (pezina yang belum menikah) dan rajam bagi pezina yang sudah menikah. Lihat QS al-Nur ayat 2

²⁹ Hukuman (*had*) bagi *qadzaf* adalah didera delapan puluh kali dan kesaksiannya ditolak selama hidup. Lihat QS al-Nur ayat 4.

³⁰ *Had pencuri* adalah jelas dengan potongan tangan. Lihat QS al-Maidah ayat 38.

³¹ *Had perampokan* adalah dengan empat bentuk yaitu: (1) hukuman mati, (2) hukuman mati dengan penyaliban, (3) potong tangan dan kaki dan (4) pengusiran (*al-nafyu*). Hukuman ini disesuaikan dengan kualitas kejahatan pelaku pidana. Lihat dalam QS al-Maidah ayat 33.

³² *Had minum khamr* tidak dinash-kan dalam Alqur'an, namun dijelaskan hadits bahwa had-nya adalah dera. Namun para ulama berbeda pendapat mengenai jumlah deraannya. Imam Syafi'i berpendapat 40 kali dera, ulama lain ada yang mengatakan 80 kali dera.

aturan hukum pidana yang terdapat dalam Alqur'an muatan materinya berangkat dari realitas masyarakat yang sudah ada.

Hukum Islam –termasuk *al-fiqh al-jinâ'i* -- sebagai sebuah studi tidak bisa dilepaskan secara total dengan latar belakang sejarahnya. Hukum Arab pra-Islam, hukum adat yang bersifat kesukuan dan primitif mengatur kehidupan, sistem sosial dan nilai-nilai moral masyarakat Arab, merupakan seperangkat hukum yang bersifat konservatif dan statis dan juga warisan dari generasi ke generasi.³³ Kendati Islam diyakini sebagai pembawa ajaran baru yang berbeda dengan ajaran nenek moyang bangsa Arab, namun hal itu tidak mengarah pada perubahan secara total terhadap tradisi yang berlaku sebelumnya.³⁴ Meskipun Islam mampu mengubah cara hidup Arab secara drastis, tetapi tetap mengakomodir elemen-elemen konservatif yang sangat dipegang teguh oleh masyarakat Arab dari generasi ke generasi.

Dalam titik inilah menarik mencermati pandangan al-Naim terkait hakikat hukum Islam. Bahwa (1) hukum Islam itu bukanlah Islam itu sendiri. Melainkan hanya hasil interpretasi para yuris terhadap sumber-sumber utama ajaran Islam; (2) apa yang dianggap sebagai hukum Islam itu merupakan produk pemahaman manusia tentang sumber-sumber Islam dalam konteks sejarah abad ke-7 sampai abad ke-9. Selama periode tersebut, menurut al-Na'im --para ahli hukum Islam telah menafsirkan Alquran dan sumber-sumber lain dalam rangka mengembangkan suatu sistem syariah yang komprehensif dan koheren sebagai petunjuk bagi kaum muslimin.³⁵

³³ Majid Khuddari, *War and Peace in The Law of Islam*, terj. Kuswanto (Yogyakarta: Tarawang Press, 2002) hal. 17

³⁴ *Ibid.* Hal. 18

³⁵ Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, HAM dan Hubungan Internasional dalam Islam (Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law)*, terj. Ahmad Suaedi dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LkiS), 1994), bab 4 dan bab 7.

Dari perspektif tafsir holistik, menurut Hashim Kamali, bahwa bahasan *hudûd* dalam pidana Islam harus didekati dengan pemahaman yang komprehensif. Faktanya, dari ketujuh cakupan *hudûd*, hanya empat yang ditentukan jenis hukumannya oleh Alquran, yakni: pencurian³⁶, perzinahan³⁷, tuduhan palsu³⁸ dan pembegalan³⁹. Sedangkan yang tiga aspek lainnya tidak disebutkan jenis hukumannya, yakni minum *khamr* (*syurb al-khamr*)⁴⁰, murtad (*riddah*)⁴¹ dan pemberontakan (*al-baghyu*)⁴². Ini mengindikasikan bahwa *hudûd* bukanlah sesuatu hukuman yang bersifat pasti ketentuannya. Ditambah, aspek penyesalan dan cara perbaikan merupakan bagian integral dari teks Alquran terkait pidana-pidana tersebut.⁴³ Namun para yuristik muslim mengabaikan aspek-aspek tersebut dengan menafikan di bawah formulasi Hak Tuhan (*Haq Allâh*) dan Hak Manusia (*Haq al-Âdami*).⁴⁴ Padahal Alquran sendiri tidak menarik garis demarkasi antara keduanya. Hal ini merupakan penambahan para yuristik yang berimplikasi pada kerumitan membaca Alquran secara komprehensif.⁴⁵

Dengan mendefinisikan *hudûd* sebagai hukuman yang tetap (*'uqubah muqaddarah*) sebagaimana diajukan para yuristik, tidak menyisakan ruang bagi penyesalan dan perubahan diri sebagaimana ditegaskan dalam QS 5

³⁶ Lihat QS. 5: 38

³⁷ Lihat QS. 24: 2,5

³⁸ Lihat QS. 24: 4,5

³⁹ Lihat QS. 5: 34

⁴⁰ Lihat QS 5: 90, tentang hukuman minum khamr justru terdapat dalam hadits.

⁴¹ Lihat QS. 16: 106, tidak ada jenis hukuman yang jelas dalam Alquran bagi orang yang murtad.

⁴² Lihat QS. 49: 9 tidak ada jenis hukuman yang jelas dalam Alquran bagi pemberontak.

⁴³ Lihat QS 5 ayat 34 yang berarti: "*Kecuali orang-orang yang bertobat sebelum kamu dapat menguasai mereka; maka ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun dan Maha Penyayang*". Ayat ini merupakan bagian integral dari ayat-ayat terkait ketentuan hudud.

⁴⁴ Salah ulama yang membagi hak Allah dan Hak Adam adalah al-Mawardi. Lihat dalam karyanya *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, (Mesir: Musthafa al-Babil Halabi, 1966), hal. 221-273.

⁴⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Punishment; An Analysis of Hadd in the Quran, Sunnah and Fiqh*, (Kuala Lumpur: tr Ilmiah Publisher, 2004), hal. 45-52 dan hal. 135

ayat 34. Menariknya, ternyata jika dikaji dengan pendekatan tematik, kata-kata *hudûd* tidak hanya digunakan untuk hukuman yang wajib dan tetap, tetapi digunakan dalam arti yang lebih luas.

Dalam kaitannya dengan perceraian (*thalaq*) misalnya, istilah *hudûd* diperuntukkan untuk suami istri akan adanya batasan-batasan perilaku yang benar.⁴⁶ *Hudûd* juga merujuk pada aspek ibadah kaitannya dengan pujian Allah untuk hamba-Nya yang mematuhi *hudûd Allah*.⁴⁷ Juga digunakan kaitannya dengan denda penebusan (*kaffarat*).⁴⁸ Pendek kata, Alquran tidak mengutamakan penggunaan *hudûd* hanya untuk hukuman pidana yang wajib dan tetap. Artinya, keseluruhan kajian *hudûd* sebagai suatu hukuman yang tetap wajib merupakan konstruksi yuristik yang muncul belakangan dan bertolak belakang dengan pembacaan teks Alquran secara holistik.

Implikasi pemahaman tekstual di atas juga berdampak pada para pemikir hukum Islam di Indonesia yang memandang bahwa cakupan *hudûd* dalam fiqh jinayah merupakan sesuatu yang pasti. Pandangan semacam ini kemudian melahirkan teori *jawabir*.⁴⁹ Salah satunya adalah pandangan Satria Effendi, sebagaimana dikutip Juhaya S. Praja, mengatakan bahwa dalam hukuman potong tangan, dera, rajam terdapat aspek *jawabir* dan *zawajir*.⁵⁰ Dengan demikian harus dijalankan dalam kondisi apapun dan di manapun.

Konstruksi pemahaman demikian menurut hemat penulis menjadi kendala utama dalam rangka mewujudkan cita-cita transformasi *al-fiqh al-*

⁴⁶ Lihat QS 2: 229

⁴⁷ Lihat QS 9: 12

⁴⁸ Lihat QS 58: 3-5

⁴⁹ Teori paksaan atau *jawâbir* adalah teori yang menghendaki pelaksanaan hukuman persis seperti hukuman yang tekstual. Bentuk hukuman seperti itu dilakukan dengan tujuan menebus kesalahan dan dosa yang dilakukan. Lihat Ibrahim hosen, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Putra Harapan, 1990) hal. 126-128.

⁵⁰ Juhaya S. Praja, *Teori Hukum Islam dan Aplikasinya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012) hal. 95-96.

jinâ'î ke dalam hukum pidana nasional. Di samping itu, menurut A. Djazuli, kesulitan transformasi *fiqh al-jinâyah* ke dalam hukum pidana nasional disebabkan prinsip unifikasi dalam hukum pidana.⁵¹ Dan, adanya faktor kekhawatiran yang muncul dari umat non-muslim jika *fiqh jinâyah* diadopsi menjadi hukum nasional. Ketakutan mereka bisa dimaklumi, sebab jika bentuk-bentuk hukum dalam *fiqh jinâyah* diadaptasi dan diterapkan sepenuhnya, maka akan banyak dijumpai di jalanan orang yang dipotong tangannya, atau orang yang ditanam kemudian dilempari batu oleh massa hingga mati karena terbukti berzina, dan bentuk-bentuk lainnya.⁵²

Elaborasi di atas akhirnya semakin mengantarkan penulis ke arah perbincangan nalar (episteme) *al-fiqh al-jinâ'î*. Bahwe nalar (episteme) adalah aspek yang dipandang paling krusial dalam menemukan kerangka pikir dalam konteks konstruk fiqh jinayah yang bewawasan ke-indonesiaan. Berikut ini akan dianalisis aspek-aspek epistemologi.

a. Hakikat *Al-fiqh al-jinâ'î*

Terkait diskursus hakikat hukum Islam sampai saat ini para pemikir hukum Islam berbeda pandangan. Perdebatan tersebut berputar pada wilayah-wilayah asal-muasal hukum Islam lahir. Banyak teoritisi yang memandang bahwa hakikat hukum Islam adalah hukum yang azali dan abadi karena bersumber dari kalam Allah yang *qadim*. Tidak mengherankan jika Majid Khuddari menyimpulkan bahwa keberadaan hukum islam sebagai hukum ke-Tuhan-an (*divine law*).⁵³ Artinya kelahiran hukum Islam mendahului kemunculan masyarakat (manusia) apalagi negara. Dengan

⁵¹ KH. A. Djazuli, *op. cit.*, hal. 192

⁵² Selengkapnya baca dalam buku karya Abdul Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia: Studi atas Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

⁵³ Majid Khuddari, *op.cit.*, hal. 20

demikian hukum Islam itu suci, universal dan tidak berubah serta lepas dari nilai-nilai historis.

Mainstream demikian diperkuat oleh para tokoh *ushul al-fiqh* yang menyatakan bahwa hukum Islam (*syari'ah*) tidak diciptakan, melainkan ditemukan dan dikenali melalui tanda-tanda hukum: *al-amarah*, *al-'alamah* dan *al-dalil* yang diberikan oleh pembuat hukum (*syari'*). Al-Qarafi misalnya, menyatakan bahwa hukum syar'i adalah sapaan Ilahi yang *qadim* dan ditujukan pada perbuatan mukallaf yang berisi tuntutan, perkenaan dan pilihan.⁵⁴ Demikian halnya dengan al-Razi, dalam *al-Mahshul* mengungkapkan bahwa perbuatan manusia adalah *jadid* sedang hukum bersifat *qadim* karena ia merupakan firman Allah dan firman tersebut merupakan sesuatu yang *qadim*.⁵⁵ Dengan demikian fungsi mujtahid hanya sebatas *mudzahir* (menyatakan, mengeluarkan hukum) dan bukan sebagai *mutsbit* (penetap hukum).

Pandangan-pandangan tentang hakikat hukum di atas sangat kental dengan dimensi transenden. Paradigma semacam inilah yang kemudian banyak dikritik oleh pemikir *ushul al-fiqh* saat ini. Adalah Muhammad Thahir Azhari yang secara tegas menyatakan bahwa pandangan hakikat hukum Islam yang demikian mencerminkan fakta sejarah yang sebenarnya. Lebih lanjut, menurut Azhari, pandangan demikian secara tidak langsung menafikan peran serta akal manusia sebagai legislator.⁵⁶ Kritik tajam terkait paradigma fiqh yang cenderung *divine law* juga diusung oleh Muhammad Abid al-Jabiri yang menyatakan bahwa aspek historis-sosiologis hukum

⁵⁴ al-Qarafi, *Syarah Tanqih al-Fushul fi Ikhtishar al-Mahsul fi al-Ushul* (Kairo: Dar al-Fikr, 1973) hal. 68

⁵⁵ al-Razi, *al-Mahshul fi 'Ulum Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988) Juz I, hal. 17

⁵⁶ Muhammad Thahir Azhari, *Negara Hukum; Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Madinah dan Masa Kini* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hal. 45-47

Islam tidak boleh diabaikan. Sebab, dengan mengetahui aspek inilah manusia akan terbantu dalam memahami ayat-ayat hukum. Singkatnya, dalam pandangan al-Jabiri, *fiqh* Islam dibangun di atas tiga pilar: (1) penghapusan (*naskh*); (2) sebab-sebab turunnya ayat (*asbab al-nuzul*) dan (3) tujuan-tujuan syariat (*maqashid al-syari'ah*). Ketiganya saling berkelindan terkait aspek sosiologis-historis hukum Islam. Tegasnya, kendati *al-fiqh al-jinâ'î* dipahami sebagai hukum ketuhanan, tidak berarti meninggalkan keunikan dan kekhasan tempat, kondisi sosial, budaya di mana Alquran diturunkan.⁵⁷

Lebih lanjut, menurut Mohammed Arkoun --sebagaimana dikutip oleh Supena-- menyatakan bahwa terlalu banyak problem yang akan dihadapi umat Islam jika hukum Islam masih menggunakan pendekatan *revelation centris* yang cenderung melepaskan wahyu dari konteks historisnya. Atas dasar inilah Arkoun menggagas pendekatan theo-antropologi wahyu. Yaitu wahyu yang terkait dengan sejarah dan sejarah yang terbingkai dalam wahyu. Karenanya, kemudian Arkoun menyarankan perlunya pendekatan historis-sosiologis dan linguistik dalam memaknai wahyu dan teks-teks *fiqh* yang tersebar sepanjang era klasik dan skolastik untuk membantu memahami fakta Qur'ani (*al-dzahiriyyah al-Qur'aniyyah*).⁵⁸

Dengan demikian penulis mengambil kesimpulan bahwa sejatinya aturan-aturan hukum Islam --termasuk di dalamnya *al-fiqh al-jinâ'î* -- materi dan bentuknya banyak berangkat dari realitas masyarakat yang sudah ada.⁵⁹ Namun demikian mempertentangkan dan mengantagoniskan antara

⁵⁷ Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*, terj. Mujiburrahman dari karyanya yang berjudul: *al-Din wa Daulah wa Tathbiq al-Syari'ah* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001) hal. 36

⁵⁸ Ilyas Supena dan Muhammad Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002) hal. 150

⁵⁹ Jika dilihat dari aspek sejarah sosial, ajaran dalam *al-fiqh al-jinâ'î* yang dibawa Nabi dapat digolongkan menjadi dua kategori. *Pertama*, ajaran yang berupa seperangkat aturan-

hakikat hukum Islam yang bersifat *divine law* (buatan Tuhan) dan *man-made law* (buatan manusia) bukanlah sesuatu yang bijak. Integrasi keduanya merupakan sebuah keniscayaan. Tentunya, model integrasi dan harmonisasi keduanya dimaknai bahwa aspek-aspek yang diintegrasikan tidak bertentangan dengan dengan sifat dasar hukum Islam yang berorientasi keagamaan. Kendati aplikasinya tidak mudah, namun idealitas harus dicapai. Sebab, jika hukum Islam hanya dimaknai produk ke-Ilahian *an sich*, maka sulit rasanya integrasi *al-fiqh al-jinâ'î* menjadi hukum nasional. Dengan demikian menggeser paradigma hakikat hukum Islam dari *revelation centris* saatnya dirubah menjadi *man-made centris*.

Akhirnya, dengan berat hati penulis menyatakan tentang hakikat hukum Islam dalam konteks Indonesia harus berbeda dengan pandangan pemikir klasik. Tegasnya, nalar (episteme) *al-fiqh al-jinâ'î* Indonesia mengambil posisi untuk memahami hukum Islam tidak hanya semata-mata berasal dari Tuhan. Melainkan juga melihat sejauh mana yang dinamakan hukum Islam tersebut mampu memberikan jaminan tercapainya *maqashid al-syari'ah* dan kemaslahatan umat. Dengan kata lain, jika *al-fiqh al-jinâ'î* tidak mampu merealisasikan *maqashid al-syari'ah* --kendati diistinbathkan- dari sumber-sumber Islam, tidaklah layak untuk disebut hukum Islam. Sebaliknya, kendati tidak lahir dari rahim sumber utama hukum Islam, namun mampu mengawal dan mewujudkan kemaslahatan umat, maka yang demikian layak dikategorikan hukum Islam. Dengan demikian, nalar

aturan, kebiasaan-kebiasaan dan nilai-nilai yang diperkenalkan kepada bangsa Arab dan tidak mempunyai akar dalam hukum adat bangsa Arab. Ajaran ini dikenal dengan hukum *ta'sisi* atau hukum-hukum yang dibentuk tanpa adanya preseden terlebih dahulu. *Kedua*, berupa seperangkat aturan-aturan yang diadopsi dan diambil dari kebiasaan bangsa Arab pra-Islam yang dikenal dengan hukum *emzai* atau hukum-hukum yang sebelumnya eksis dan kemudian dibenarkan oleh Nabi Muhammad SAW. Lihat dalam Manouchehr Paydar, *Legitimasi Negara Islam: Problem Otoritas Syari'ah dan Politik Penguasa* terj. M. Maufur el-Khoiri (Yogyakarta: Fajar Baru Pustaka, 2003) hal. 132

(episteme)*al-fiqh al-jinâ'î* Indonesia mendukung desimbolisasi, deliteralisasi dan objektivikasi *al-fiqh al-jinâ'î* sepanjang keadaan dan kondisi menuntut pendekatan-pendekatan tersebut harus diterapkan.

b. Sumber dan Metode

Pada era klasik-skolastik diskursus terkait sumber-sumber hukum Islam masih berkuat pada dua *main stream* besar. Pertama, yang lazim dikenal dengan teoei *subjektivisme teistik*. Teori ini menyatakan bahwa hukum Islam merupakan entitas Ilahiyah, tunduk kepada wahyu dan hanya diketahui oleh wahyu yang dibakukan dalam teks-teks yang direkam oleh Nabi berupa Qur'an dan Sunnah. Teks-teks inilah yang kemudian disebut dalil dan sumber hukum. Sebab itu, semua analisis hukum terpusat padanya. Halal-haram atau baik-buruk hanya ditunjukkan oleh wahyu. Kedua, teori *objektivisme rasionalistik*. Teori ini memandang bahwa di samping wahyu, hukum Islam dapat diketahui melalui akal secara mandiri tanpa bantuan wahyu. Alasannya, hukum Islam diturunkan sejatinya hanya bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia dan baik-buruk (*al-husnu wa qubhu*) dapat dicerna melalui akal.⁶⁰

Dari dua teori di atas, tampaknya nalar (episteme) hukum Islam pada era klasik-skolastik lebih didominasi oleh teori *subjektivisme teistik*. Di mana wahyu adalah penentu sebuah hukum. Hujjatullah al-Ghazali misalnya, dalam *al-Manhul*-nya menegaskan bahwa '*aql* manusia hanya sebatas *far'u* yang harus senantiasa tunduk pada yang *ashl* dalam hal ini adalah wahyu. Bahkan posisi mujtahid hanya sebagai "penemu" bukan "pembuat" dan yang harus menjadi sumber hukum (*mutsmirah*) harus dalil *naql*. Paradigma ini juga dijumpai dalam karyanya yang berjudul *al-*

⁶⁰ Goerge F. Hourani, *Islamic Rationalism; The Etics of 'Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon, 1971) hal. 3-12

Mushtasyfa yang tetap memposisikan akal di bawah bayang-bayang *naql*.⁶¹ Senada dengan al-Ghazali, al-Syatibi yang juga dikenal dengan gaya literalisme juga memandang bahwa sumber hukum tetaplah *naql* (wahyu). Akal manusia hanya bersifat konfirmasi atas petunjuk wahyu.

Berbeda dengan teori objektivisme rasionalistik yang banyak direpresentasikan ulama-ulama Muktazilah. Teori ini menyatakan bahwa rasio (akal) sangat berwenang menentukan hukum tanpa adanya wahyu. Tegasnya, hukum Allah terhadap perbuatan itu tergantung penilaian rasio manusia. Jika dipandang baik, maka baik pula di sisi Allah sehingga diperintahkan. Sebaliknya, jika dinilai buruk maka buruk pula menurut Allah sehingga dilarang. Pengetahuan manusia tentang baik buruk menjadi norma yang mengikat dirinya untuk berbuat sesuai dengan pengetahuan. Berikut ini kutipan dari ungkapan tokoh Muktazilah Abu Husain al-Basri yang mengilustrasikan akal manusia mempunyai kekuatan sebagai sumber hukum dengan ungkapan:

“...jika seseorang mujtahid hendak mengetahui hukum suatu kasus, maka ia wajib menyelidiki lebih dahulu bagaimana hukum kasus itu menurut akal, kemudian menyelidiki apakah hukum akal tersebut telah berubah karena adanya dalil *naql*. Jika tidak ada, maka dipertahankan hukum akal itu. Dan, jika ada maka dipegangi hukum baru yang ditentukan oleh dalil *naqli* tersebut..”⁶²

Sepenggal kutipan di atas mengindikasikan bahwa akal diposisikan pada tempat utama dalam proses penggalian dan penentuan hukum Islam. Akal dalam hal ini ditempatkan sebagai penentu awal baik-buruk.

⁶¹ Lihat dalam dua karya monumental al-Ghazali yaitu: *al-Manhul min Ta'liqat al-Ushul* dan *al-Mushtasyfa min 'Ilmi al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.) hal. 260

⁶² Abu al-Husain al-Basri al-Mu'tazily, *al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh*, Juz II (Damaskus: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.) hal. 908-909.

Sedangkan wahyu bersifat konfirmatif atas akal. Hal ini tentunya berbanding tidak lurus dengan pandangan ulama Asy'ariyyah yang menilai kualitas baik-buruk hanya dapat dicapai oleh wahyu. Artinya, baik-buruk bukanlah sesuatu yang esensial dalam dirinya sendiri, melainkan karena ditentukan sebagai yang baik dan buruk oleh wahyu.

Terlepas dari polemik di atas, penulis ingin mengetengahkan gagasan al-Jabiri yang mengkritik atas dominasi dan determinasi teori subjektivisme teistik. al-Jabiri menyatakan bahwa subjektivisme teistik sangat dipengaruhi nalar (episteme) bayani.⁶³ Yakni sebuah metode yang murni berangkat dari gaya penalaran Arab yang tidak dimiliki oleh budaya dan peradaban lain. Nalar bayani merupakan nalar pertama yang dikenal bangsa Arab terutama dalam ilmu-ilmu fundamental seperti: *fiqh*, *ulum al-qur'an*, *filologi* dan sebagainya. Nalar bayani dibangun di atas dasar diskontinuitas dan propabilitas. Nalar ini menafikan teori kausalitas atau adanya tentang sistem hukum alam. Inilah kelemahan nalar bayani. Sebab akan selalu terkungkung dengan bayangan masa lalu dengan basis *qiyas*-nya. Tidak mengherankan jika al-Jabiri tidak sependapat dengan *qiyas* sebagai satu-satunya metode dalam berijtihad.

Baru setelah bangsa Arab bersentuhan dan berdialog dengan filsafat dan tasawuf, mereka mengenal nalar (episteme) lainnya: burhani dan irfani. Lebih lanjut, al-Jabiri menegaskan bahwa umat Islam sudah saatnya menghidupkan kedua nalar tersebut. Terutama nalar burhani yang meredup bersamaan tenggelamnya kekuasaan Abbasiyah. Di bawah bayang-bayang Hijaz, umat Islam era skolastik takut keluar dari *mainsstream* bahwa pembicaraan hukum Islam hanya berpusat pada wahyu serta hanya mengandalkan pendekatan linguistik.

⁶³ Muhammad Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Interreligijs (Takwin al-'Aql al-'Arabi)* terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IrciSoD, 2003) hal. 121-130.

Elaborasi di atas akhirnya dapat menghantarkan pemahaman bahwa jika nalar (episteme) hukum Islam dikontekstualisasikan dalam Indonesia, maka wahyu (*revelation*) bukanlah satu-satunya sumber pengetahuan. Namun juga melibatkan dan menyertakan akal (*reason*) dan indra sebagai pendamping wahyu. Teori dominasi wahyu atas akal dan indera pada era klasik-skolastik saatnya dibongkar dan dikonstruksi dengan penalaran gaya baru. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa nalar (episteme) *al-fiqh al-jinâ'i* Indonesia menempatkan ketiga sumber: wahyu, akal dan indera sebagai sumber dan ketiganya diposisikan sederajat dan bersifat antinomis. Dalam filsafat antinomi, sesuatu yang sepintas tampak bertentangan, bertolak belakang, sejatinya bisa berdampingan dan seiring saling melengkapi.

Setali tiga uang, terkait dengan metode hukum Islam, nalar (episteme) *al-fiqh al-jinâ'i* Indonesia harus mampu mengambil tradisi lama yang tentunya masih relevan dengan tradisi modern dan sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern dengan model integrasi *maqashidy* dan eklektisisme. Dalam rangka memanfaatkan tradisi lama yang baik, nalar (episteme) di Indonesia harus mampu membangkitkan tiga nalar: bayani, burhani dan irfani sekaligus. Tentunya dengan fokus pada kajian sosial-historis fiqh jinayah termasuk mengakomodasi tradisi masyarakat lokal, rasionalisasi hukum Islam dan pengembangan teori masalah. Sesuai dengan kaidah *al-Muhafadzatu 'ala al-qadimi al-shalih wa al-akhdzu bi jadid al-ashlah*. Selain itu, menurut penulis, yang tidak kalah penting dalam berijtihad juga menggunakan ilmu-ilmu alam dan sosial yang berkembang di Barat selama perangkat keilmuan tersebut sesuai dengan problema hukum pidana yang dikaji.

c. Validitas Hukum

Kajian tentang validitas hukum Islam dalam bingkai nalar (episteme) tidak bisa lepas dari tradisi dan konsep *qath'y* dan *dzanny* dalam penetapan hukum Islam. Kedua konsep tersebut sering dijadikan mujtahid sebagai parameter dalam menentukan validitas sebuah hukum. Dalam hal ini Alqur'an diposisikan sebagai dalil yang paling pasti valid (*qath'y*) baik dipandang dari asalnya (*tsubut*) maupun kehujjahannya (*dalalah*). Konsekuensinya muatan dan bentuk hukum dalam Alqur'an tidak perlu diragukan lagi serta sudah menjadi kesepakatan ulama. Walhasil, mujtahid tidak diperkenankan untuk menafsiri apalagi menyimpang dari teks-teks Alqur'an. Pengecualian untuk teks-teks yang disinyalir masih bersifat dugaan (*dzanny*).

Warisan konsep *qath'y* dan *dzanny* ulama klasik sebenarnya mengandung banyak baik dari sisi metodologis maupun historis. Secara metodologis jelas sangat susah untuk menyamakan persepsi antara para mujtahidin mana wilayah yang dipandang *qath'y* dan mana yang dipandang *dzanny*. Dimungkinkan sekali terjadi perbedaan pandangan di antara ulama terkait kepastian sebuah teks. Bagi sebagian ulama mungkin dinilai *qath'y* namun tidak bagi ulama lainnya.⁶⁴ Teks-teks hukum terkait dengan kesaksian wanita, hukuman potong tangan bagi pencuri, rajam dan jilid bagi pezina, qishash dan diyat pada umumnya dipandang sesuatu yang *qath'y* karenanya tidak boleh ditafsir ulang. Padahal dalam kasus potong tangan bagi pencuri --menurut al-Jabiri-- hanya cara demikian hukuman pada saat itu dilakukan. Sosio-kultur masyarakat Arab yang nomadik dan infrastruktur yang tidak memadai, mustahil melakukan hukuman dengan selain potong

⁶⁴ Ilyas Supena dan Muh. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002) hal. 255-256.

tangan.⁶⁵ Inilah pentingnya kajian sosio-historis dalam ayat-ayat hukum pidana.

Tidak mengherankan jika Masdar F. Mas'udi mencoba membongkar konsep dikotomis yang membingungkan antara wilayah *qath'y* dan wilayah *dzanny*. Dalam perspektif Masdar, yang dimaksud dengan *qath'y* adalah nilai-nilai fundamental dan universal semisal: keadilan, kesetaraan, persamaan, kemaslahatan dan sebagainya. Sedangkan yang dimaksud dengan *dzanny* adalah bentuk-bentuk praktis dalam rangka mewujudkan nilai-nilai fundamental dan universal tersebut.⁶⁶ Dengan reinterpretasi konsep *qath'y* dan *dzanny* tersebut, maka menurut Imam Syaukani mendatangkan beberapa keuntungan: (1) konsep ini telah merobohkan bangunan ilmu yang dikotomis yang menghambat gairah berpikir dan berijtihad di kalangan umat Islam; (2) dengan hal ini para ulama akan lebih berkonsentrasi dengan formulasi yang lebih praksis-fungsional sehingga lebih menjaga kemaslahatan; (3) dalam rangka merawat poin nomor 2, para ulama dapat memanfaatkan sumber-sumber lain semisal: akal dan piranti ilmu-ilmu modern. Dengan demikian hasil pikirannya mendekati harapan; dan (4) dapat memperluas wilayah ijtihad.⁶⁷

Dari analisis-analisis di atas, dalam konteks Indonesia, maka konstruk validitas *al-fiqh al-jinâ'î* idealnya tidak hanya menjadikan dalil-dalil yang atomistik atau bersifat mandiri dalam menentukan valid tidaknya sebuah hukum. Artinya, untuk menentukan valid atau tidaknya hukum harus didukung dalil yang komprehensif dengan metode koraborasi induktif. Selain itu, untuk memperluas spektrum dan materi ijtihad, dalam konteks

⁶⁵ Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara...op. cit.*, hal. 165.

⁶⁶ Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fikih Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997) hal. 29-32.

⁶⁷ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Hukum Islam dan Relevansinya terhadap Pembangunan Hukum Nasional*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006) hal. 230-236.

Indonesia yang plural dari segala aspeknya, validitas hukum pidana Islam, sudah saatnya tidak menggantungkan pada konsep *qath'y* dan *dzanny* warisan ulama klasik-skolastik yang dipandang sudah tidak lagi relevan. Namun lebih menekankan pada bagaimana konsep *qath'y* hanyalah konsep normatif yang fundamental dan universal. Sementara konsep *dzanny* adalah bentuk implementasi praksis-fungsional dalam rangka mewujudkan nilai-nilai normatif tersebut dan sudah barang tentu validitasnya sangat dipengaruhi perubahan kondisi, lingkungan, ruang dan waktu.

d. Pendekatan *Zawajir*

Terkait dengan pendekatan legislasi *al-fiqh al-jinâ'î* paling tidak ada dua model pendekatan yang dilakukan oleh para ahli hukum. Yaitu pendekatan *jawâbir* (paksaan) dan pendekatan *zawâjir* (pencegahan).⁶⁸ Pendekatan *jawâbir* adalah menghendaki pelaksanaan hukuman pidana persis seperti hukuman yang secara tekstual literal disebutkan di dalam nash Alqur'an dan hadits. Semisal potong tangan bagi pencuri, rajam dan jilid bagi pezina, cambuk bagi peminum khamr dan sebagainya. Bentuk hukuman semacam ini dilaksanakan dengan tujuan untuk menebus dosa dan kesalahan yang telah dilakukan.⁶⁹ Pendekatan *jawâbir* ini yang nampaknya dijadikan model penerapan perda syariat di Provinsi Nangroe Aceh

⁶⁸ Juhaya S. Praja, *op. cit.*, hal. 86-87. Lihat juga dalam karya Ibrahim Hosen, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Putra Harapan, 1990) hal. 126-128.

⁶⁹ Di sinilah letak perbedaan yang mendasar dalam hal melihat hubungan antara bentuk hubungan antara bentuk hukuman dan tujuan hukuman dalam tradisi hukum pidana Islam dan hukum pidana Barat. Dalam hukum pidana Islam, bentuk hukuman yang diberikan kepada pelaku kejahatan mempunyai ekses religius seperti pengampunan atas dosa disamping juga mempunyai motif untuk penjeraan bagi pelaku supaya tidak melakukan/mengulangi kejahatannya kembali. Berbeda dengan tradisi hukum pidana Barat yang hanya bertujuan untuk ekses penjeraan. Untuk lebih detail baca Muhari Agus Susanto, *Paradigma Baru Hukum Pidana* (Malang: Pustaka Pelajar dan Averroes Press 2002).

Darussalam yang dalam praktiknya banyak menuai badai kritikan dari para pemikir hukum Islam.⁷⁰

Selain pendekatan *jawâbir*, menurut penulis, ada pendekatan yang lebih elegan yang lebih kompatibel jika diterapkan di Indonesia, yakni pendekatan *zawajir*. Dalam pendekatan ini, nalar (episteme) *al-fiqh al-jinâ'î* Indonesia hukuman dalam pidana Islam yang dijatuhkan terhadap pelaku tindak pidana tidak harus persis atau sama dengan apa yang secara tekstual tercantum dalam Alqur'an dan hadits. Pelaku boleh dihukum dengan bentuk hukuman apa saja. Dengan catatan hukuman tersebut mampu mencapai tujuan hukum yaitu membuat jera pelaku dan menimbulkan rasa takut bagi orang lain untuk melakukan tindakan pidana.

Pendekatan *zawajir* memang mirip dengan teori batas (*hudûd*) yang ditawarkan Syahrur. Perbedaannya, teori *hudûd* mempunyai kelemahan pada sisi penetapan hukum potong tangan bagi pencuri sebagai hukuman maksimal (*hadd al'ala*). Dengan model yang demikian maka teori batas tidak bisa diterapkan secara dalam segala bentuk ruang dan waktu. Sebab, jika hukuman potong tangan dipandang sebagai hukuman yang maksimal, maka tujuan dari pemberian hukuman agar membuat jera bagi pelaku dan orang lain, dimungkinkan tidak tercapai. Dalam kasus seorang pencuri kambing misalnya, tentunya hukuman yang tepat tentunya tidak cukup dengan dipotong tangannya. Pada titik inilah, pendekatan *zawajir* yang sifatnya lebih umum akan lebih sesuai diterapkan di Indonesia. Sebab dalam

⁷⁰ Lihat Perda NAD Qanun Provinsi Daerah Istimewa Aceh No.5/2000 tentang Pelaksanaan Syariat Islam, Perda/Qanun NAD No. 7/2000 tentang Penyelenggaraan Kehidupan Adat, Qanun No. 11/2002 tentang Syariat Bidang Ibadah, Akidah, dan Syiar Islam di Aceh, Qanun NAD No. 12/2003 tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya, Perda/Qanun NAD No. 13/2003 tentang Maisir (perjudian), Perda/Qanun No. 14/2003 tentang Khalwat (Mesum).

pendekatan ini, hukuman bisa maksimal dan bisa minimal tergantung pada kebutuhan.⁷¹

Jika ditelaah lebih mendalam, sebenarnya ada korelasi kuat antara bentuk hukuman dan tingkat kejeraan para pelaku tindak pidana. Hanya saja, dalam kasus hukum potong tangan yang terdapat dalam *al-fiqh al-jinâ'i*, nalar (episteme) hukum Indonesia tidak menjadikannya sebagai satu-satunya bentuk hukuman yang diterapkan. Namun bisa saja dalam bentuk yang lebih berat --hukuman mati misalnya-- atau justru bisa jadi lebih ringan. Semuanya tergantung pada kondisi objektif lingkungan dan pelaku. Kondisi objektif lingkungan bisa saja berkaitan dengan tradisi (proses pidana) yang terdapat dalam suatu masyarakat atau kondisi sosial-ekonomi dan faktor lainnya. Sedang kondisi objektif pelaku bisa saja berkaitan dengan tingkat kesadaran beragama dan tingkat sosial ekonomi. Kedua kondisi objektif tersebutlah, menurut penulis, merupakan faktor yang paling menentukan untuk pemberian hukuman berat, sedang atau ringan.

Dalam perspektif historis, kita bisa belajar dari Umar ibn Khattab yang tidak memotong tangan pencuri dalam kondisi paceklik. Tesis al-Jabiri, bahwa hukuman potong tangan bagi pencuri dalam konteks masyarakat era awal Islam merupakan bentuk hukuman yang dipandang paling rasional. Ketika kehidupan masyarakat yang nomaden dan infrastruktur masyarakat belum lengkap. Kasus-kasus tersebut memberikan

⁷¹ Teori *zawajir* ini ternyata sejalan dengan teori *behavioral prevention*. Artinya, hukuman pidana harus dilihat sebagai cara agar yang bersangkutan tidak lagi berada dalam kapasitas untuk melakukan tindak pidana (*incapacitation theory*) dan pembedaan dilakukan untuk memudahkan dilakukannya pembinaan, yang bertujuan untuk merahabilitasi si terpidana sehingga ia dapat merubah kepribadiannya menjadi orang baik yang taat pada aturan (*rehabilitation theory*). Teori ini merupakan pengembangan dari deterrence theory yang beraharp efek pencegahan dapat timbul sebelum pidana dilakukan (*before the fact inhibition*), misalnya melalui ancaman, contoh keteladanan dan sebagainya; dan intimidation theory yang memandang bahwa pembedaan itu merupakan sarana untuk mengintimidasi mental si terpidana. Lihat dalam karya Bahtiar Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998).

pelajaran bahwa permasalahan ekonomi menjadi kajian utama sebelum memberlakukan potongan tangan.

Berbeda lagi jika masalah hukum pidana dibicarakan dalam konteks keindonesiaan. Di masyarakat Lampung misalnya, orang yang membunuh dapat dituntut balas untuk dibunuh juga. Demikian di Papua, Madura dan lain-lainnya. Nyawa harus dibalas dengan nyawa. Dalam perspektif *al-fiqh al-jinâ'î* ada kesamaan dengan *qishash* selain juga harus membayar denda yang sama dengan hukuman *diyât*. Dan memungkinkan pula bisa dimaafkan tanpa kompensasi apapun. Dalam kasus masyarakat Lampung dan Papua misalnya seseorang pembunuh bisa bebas bahkan menjadi kerabat terbunuh setelah sebelumnya melakukan ritual tertentu. Semisal menyembelih kerbau dalam kasus masyarakat Lampung dan memotong babi bagi masyarakat Papua. Kesadaran-kesadaran sosiologis-historis semacam inilah yang mestinya dipahami betul oleh para ahli hukum kita. Dengan model pendekatan semacam inilah upaya memasukkan *al-fiqh al-jinâ'î* ke dalam rancangan KUHP baru lebih mudah dilakukan.

Akhirnya, dalam konteks kajian *al-fiqh al-jinâ'î* ke-Indonesiaan, epistemologinya lebih memilih untuk melakukan upaya akomodasi akan adat dan tradisi hukum pidana lokal (local wisdom) yang berkembang. Tentunya setelah dilakukannya objektivikasi baik dari aspek istilah-istilah teknis dan bentuk-bentuk hukumannya. Dari aspek peristilahan sedapat mungkin tidak menggunakan istilah atau huruf Arab dan dari aspek bentuk dapat dikompromikan dengan teori-teori pemidanaan modern. Upaya objektivikasi ini bukan bertujuan untuk menghilangkan *al-fiqh al-jinâ'î* itu sendiri. Melainkan semata-mata untuk menghindari kesalahpahaman yang tiada perlu. Dengan metode ini diharapkan *al-fiqh al-jinâ'î* secara substansial tetap bisa menjadi bagian dari masyarakat muslim, meski simbol-formal tidak begitu nampak di permukaan. Inilah yang menurut

penulis sesuai dengan kaidah *ma la yudraku kulluhu la yutraku kulluhu*.
Amin.

D. Simpulan

Berdasarkan analisis dan elaborasi di atas, maka penulis mengambil beberapa kesimpulan bahwa berkaitan dengan nalar (episteme) *al-fiqh al-jinâ'î* maka posisi nalar (episteme) hukum pidana Islam Indonesia mengambil posisi:

1. Karena *al-fiqh al-jinâ'î* terutama aspek *hudûd* sangat sarat dengan tradisi dan adat masyarakat Arab pra-Islam dan dinilai jauh dari karakter masyarakat Indonesia, maka rekonstruksi nalar (episteme) *al-fiqh al-jinâ'î* menuju hukum pidana Islam berwawasan keIndonesiaan menjadi keniscayaan.
2. Terkait hakikat *al-fiqh al-jinâ'î* Indonesia tidak hanya berbasis pada dimensi wahyu semata (*revelation centris*). Namun juga dimensi sosial-historis dengan mengatakan bahwa hakikat *al-fiqh al-jinâ'î* adalah ketika hukum tersebut mampu merealisasikan *maqashid al-syariah*. Terkait sumber dan metode *al-fiqh al-jinâ'î* Indonesia saatnya tidak hanya bersumber dari Alquran dan hadits. Melainkan juga menjadikan peran akal, indera juga berperan dalam melahirkan hukum. Adapun metodenya memanfaatkan kearifan lokal, dimensi sejarah, dan tradisi lama yang masih relevan dengan ilmu pengetahuan modern.
3. Dengan demikian maka nalar (episteme) *al-fiqh al-jinâ'î* Indonesia dalam aspek *hudûd* mendukung desimbolisasi dan objektivikasi pidana Islam selama dalam koridor menjaga dan meruwat *maqashid al-syari'ah*. Dengan metode penentuan prinsip-prinsip fundamental dan universal inilah, niscaya aspek *hudûd* dalam *al-fiqh al-jinâ'î* dapat diintegrasikan dengan hukum pidana nasional.

Demikian, *wallahu 'alam bi shawab wa ila Allahi turja'u al-umur.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul al-Fiqh dan dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainur Rofiq (ed.), *Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul al-Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002)
- Abdullah, M. Amin, *Dimensi Epistemologi-Metodologis Pendidikan Islam*, dalam Jurnal Filsafat (Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada, 1995) XXI.
- Amin, Miska Muhammad, *Epistemologi Islam, Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI-Press, 1983)
- Arkoun, Mohammed, *The Concept of Authority in Islamic Thought*, dalam Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari (ed.) "Islam: State and Society (London: Curzon Press, 1998)
- Audah, Abdul Qadir, *al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqaran baina al-Qanun al-Wadl'i*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th), Jilid II
- Azhari, Muhammad Tahir, *Negara Hukum; Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Madinah dan Masa Kini* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992)
- Azizy, Qadri A., *Eklektisisme Hukum Islam; Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Nasional*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002)
- Bruinessan, Martin Van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995)
- Burdah, Ibnu (ed.), *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008)
- Djazuli, Ahmad, *Ilmu fiqh; Penggalan dan Penerapan Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana, 2010)
- Djazuli, H. Ahmad, *Fiqh Jinayah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000)
- Effendy, Bahtiar, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998)
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998),

- Fazlurrahman, *Islam*, terj Ahsin Muhammad (Jakarta: Pustaka, 1990)
- al-Ghazali yaitu: *al-Manhul min Ta'liqat al-Ushul* dan *al-Mushtasyfa min 'Ilmi al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.)
- al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Mushtasyfa min 'Ilmi al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.)
- al-Jabiri, Muhammad Abid, *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*, terj. Mujiburrahman dari karyanya yang berjudul: *al-Din wa Daulah wa Tathbiq al-Syari'ah* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001)
- al-Jabiri, Muhammad Abid, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Interreligi (Takwin al-'Aql al-'Arabi)* terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IrciSoD, 2003)
- al-Jabiri, Muhammad Abid, *Kritik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam (Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique)* terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003).
- Ghofur, Abdul, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia: Studi atas Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- Hasyim, Syafiq, *Hal-hal yang tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam: Sebuah Dokumentasi* (Bandung: Mizan, 2001)
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996)
- Hourani, Goerge F., *Islamic Rationalism; The Etics of 'Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon, 1971)
- Khuddari, Majid, *War and Peace in The Law of Islam*, terj. Kuswanto (Yogyakarta: Tarawang Press, 2002)
- Kurzman, Charles, *Liberal Islam; A Sourcebook*, (London: Mc Millan, 1998)
- Mas'udi, Masdar Farid, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fikih Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997)
- MSF, Jacques Veuger, *Epistemologi* (Yogyakarta: Fakultas Filsafat Gadjah Mada, 1970)
- Muhammad Habi Ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966)
- Muhammad, Ahsin Sakho (ed.), *Ensiklopedi Hukum Pidana Islam* (Jakarta: PT Kharisma Ilmu, 2008), hal. 90-91.
- al-Mu'tazily, Abu al-Husain Ibn Thayyib al-Basri, *al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh*, Juz II (Damaskus: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.)

- al-Na'im, Abdullahi Ahmed dalam *Islam dan Negara Sekuler; Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, diterj. Oleh Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007)
- al-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, HAM dan Hubungan Internasional dalam Islam (Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law)*, terj. Ahmad Suaedi dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LkiS), 1994)
- Paydar, Manouchehr, *Legitimasi Negara Islam: Problem Otoritas Syari'ah dan Politik Penguasa* terj. M. Maufur el-Khoiri (Yogyakarta: Fajar Baru Pustaka, 2003)
- Praja, Juhaya S., *Teori Hukum dan Aplikasinya* (Bandung: Pustaka Setia, 2011)
- al-Qarafi, *Syarah Tanqih al-Fushul fi Ikhtishar al-Mahsul fi al-Ushul* (Kairo: Dar al-Fikr, 1973)
- al-Razi, *al-Mahshul fi 'Ulum Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988) Juz I
- Rofiq, Ahmad, *Kritik Metodologi Hukum Islam Hukum Islam Indonesia*, dalam Anang Haris Himawan (ed.) dalam "Epistemologi Syara" (Semarang: IAIN Walisongo-press, 1998)
- Runes, Dagobert D., *Dictionary of Philosophy*, (Toronto, New Jersey: Littlefield Adam & Co, 1976)
- Safi, Louay, *Ancangan Metodologi Alternatif*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hal. 143.
- Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*, (Jakarta: Gramedia, 2007)
- Santoso, Topo, *Menggagas Hukum Pidana Islam: Penerapan Syari'at Islam dalam Konteks Modernitas*, (Bandung: Asyaamil Press dan Grafika, 2001)
- Sjadzali, Munawwir, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997)
- Supena, Ilyas dan Muhammad Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002) hal. 150
- Susanto, Muhari Agus, *Paradigma Baru Hukum Pidana* (Malang: Pustaka Pelajar dan Averroes Press 2002).
- Syaukani, Imam, *Rekonstruksi Hukum Islam dan Relevansinya terhadap Pembangunan Hukum Nasional*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006) hal. 230-236.

Titus, Harold H. *et.al.*, *Persoalan-persoalan Filsafat*, diterjemahkan oleh M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)