

SYARI'AH DALAM KONTEKS NEGARA MODERN DI DUNIA ISLAM

Izzuddin Washil

Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam
IAIN Syekh Nurjati Cirebon
Jl. Perjuangan By Pass Sunyaragi Cirebon
Email: izzuddinwashil@gmail.com

Abstrak

Pada masa klasik, ketika konsep negara masih berdasarkan agama, penerapan syari'ah tidak terlalu mengundang masalah. Namun dalam konteks modern, ketika negara tidak lagi didasarkan atas suatu agama, penerapannya tidak bisa disamakan sepenuhnya dengan penerapannya dalam konteks klasik. Pengalaman menunjukkan bahwa penerapan syari'ah dalam konteks modern dengan paradigma klasik lebih banyak memunculkan madarat daripada manfaat. Ini adalah tantangan bagi penerapan syari'ah dalam konteks modern. Dalam menjawab tantangan ini, ada dua hal penting yang harus dilakukan. Pertama, mengetahui dan mengenali prinsip dasar penerapan syari'ah. Pertanyaan apa prinsip yang mendasari penerapan syari'ah harus dijawab terlebih dahulu sebelum melangkah pada upaya penerapan syari'ah. Kedua, menemukan dan merumuskan metodologi penerapan syari'ah yang tepat agar penerapannya benar-benar mendatangkan manfaat, bukan madarat, yang seluas-luasnya.

Kata Kunci: *Tantangan Penerapan Syari'ah, Prinsip Dasar Penerapan Syari'ah, Metodologi Penerapan Syari'ah*

Abstract

In the classical era, when the concept of nation is still based on religion, the application of syari'ah did not invite problems exceedingly. But in the modern context, when nation is not based on a religion any more, application of syari'ah cannot be made the same as that in the classical context. Several experiences show that the application of syari'ah in modern context with the classical paradigm causes more disadvantages to appear than advantages. This is a challenge for the application of syari'ah in the modern context. In answering this challenge, there are two important things that must be done. First, one must know and recognize the basic principle of the application of syari'ah. A question what principle that provide a basis for the application of syari'ah must be answered first before applying the syari'ah. Second, one must find and formulate an accurate methodology of the application of syari'ah in order that the application invites real and wide advantages, not disadvantages.

Keywords: *Challenges to the Application of Syari'ah, Basic Principles of the Application of Syari'ah, the Methodology of the Application of Syari'ah*

Pendahuluan

Penerapan syari'ah dalam konteks modern tentu tidak sesederhana penerapannya dalam konteks klasik. Pada masa klasik, ketika konsep negara masih berdasarkan agama, penerapan syari'ah,¹ seperti pemotongan tangan bagi pencuri, rajam bagi pezina, atau pemungutan *jizyah* atas warga negara nonmuslim, tidak terlalu mengundang masalah karena tatanan politik pada masa itu memungkinkan penerapan tersebut. Namun dalam konteks modern, ketika negara tidak lagi didasarkan atas suatu agama, penerapannya tidak bisa disamakan sepenuhnya dengan penerapannya dalam konteks klasik karena tatanan politik dunia sudah banyak yang berubah.

Dunia modern sudah mengenal, misalnya, konsep negara-bangsa; kesamaan kedudukan semua warga negara tanpa pandang ras, suku, dan agama, di depan hukum; hukum internasional; Hak Asasi Manusia (HAM) global; demokrasi; dan pluralisme. Pengalaman menunjukkan bahwa penerapan syari'ah dalam konteks modern dengan paradigma klasik lebih banyak memunculkan madarat daripada manfaat.² Inilah tantangan penerapan syari'ah dalam konteks modern.

Dalam menjawab tantangan ini, hal *pertama* yang mesti dilakukan adalah mengetahui dan mengenali prinsip dasar penerapan syari'ah. Pertanyaan *apa prinsip yang mendasari penerapan syari'ah* harus dijawab terlebih dahulu sebelum melangkah pada upaya penerapan syari'ah. *Kedua*, setelah mengetahui prinsip penerapannya, yang harus dilakukan adalah menemukan dan merumuskan metodologi penerapan syari'ah yang tepat agar penerapannya

benar-benar mendatangkan manfaat, bukan madarat, yang seluas-luasnya. Makalah ini, selain membahas prinsip dan metodologi penerapan syari'ah, juga akan menguraikan makna dan watak syari'ah, pengalaman penerapan syari'ah dalam konteks modern di dunia Islam, dan syari'ah dan tantangan modernitas.

Makna dan Watak Syari'ah

Secara bahasa, kata *syara'a* bermakna datang. *Syara'a al-w rid* berarti memasukkan air ke dalam mulutnya. *Syara'at al-daw bb f al-m* ' berarti ia masuk ke dalam air. Kata *al-syar 'ah, al-syir '*, dan *masyra'ah* berarti tempat mengalirnya air. Kata *syar 'ah* dan *syir'ah* berarti juga tempat air, yakni sumber air yang darinya manusia dapat memperoleh air dan meminumnya. Terkadang sumber air ini juga diperuntukkan untuk binatang peliharaan mereka.³

Kata *tasyr '*, sebagai derivat kata *syar 'ah*, juga berarti menggiring unta ke tempat air untuk minum sendiri sehingga penggembalanya tidak perlu bersusah payah memberikan minum kepada untanya dengan mengisi ember air. Peribahasa Arab mengatakan, *ahwan al-saqy al-tasyr '* (cara terbaik untuk memberi minum adalah menggiring unta ke tempat air). Peribahasa ini diterapkan kepada orang yang melakukan sesuatu dengan mudah tanpa susah payah. Dengan demikian, *tasyr '* bertujuan mempermudah kehidupan atau mendatangkan kemudahan.⁴

Kata *syar 'ah* muncul sekali dalam al-Qur'an:

*Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.*⁵

¹Terutama dalam maknanya sebagai hukum Islam karena makna syari'ah itu sendiri tidak hanya mencakup wilayah hukum Islam namun juga wilayah akidah dan moral. Lihat lebih lanjut definisi syari'ah dalam subbahasan *Makna dan Watak Syari'ah* makalah ini.

²Mengenai pengalaman penerapan syari'ah dalam konteks modern di dunia Islam, lihat subbahasan *Pengalaman Penerapan Syari'ah di Dunia Islam dalam Konteks Modern* makalah ini.

³Ibn Man r, *Lis n al-'Arab*, jilid 5, cet. 1 (Beirut: D r al-Kutub al-'ilmiyyah), 160.

⁴Ibn Man r, *Lis n al-'Arab*. 160-162.

⁵QS. al-J tsiyah [45]: 18.

Kemudian kata itu muncul dalam bentuk kata kerja dan derivatnya sebanyak tiga kali:

Pertama,

*Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa...*⁶

Kedua:

*Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan.*⁷

Ketiga:

*Apakah mereka mempunyai sembah-sembahan selain Allah yang mensyariatkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah? Sekiranya tak ada ketetapan yang menentukan (dari Allah) tentulah mereka telah dibinasakan. Dan Sesungguhnya orang-orang yang zalim itu akan memperoleh azab yang amat pedih.*⁸

Dalam penggunaan yang umum, syari'ah menunjuk pada semua perintah, larangan, petunjuk, dan prinsip yang Allah berikan pada manusia yang berkaitan dengan tingkah laku mereka di dunia ini dan keselamatan kelak di akhirat. Tujuan utama semua yang datang dari Allah ini adalah untuk memampukan manusia dalam usahanya mengabaikan kecenderungan hawa nafsu, membimbing manusia pada jalan kebenaran, dan membuat manusia selalu *istiqmah* dalam menjalankan tugasnya sebagai *khalifah al-ar*.⁹

Syari'ah berbeda dengan fiqih. Syari'ah identik dengan wahyu, dan

pengetahuan tentangnya hanya dapat diperoleh dari al-Qur'an dan Sunnah. Sementara fiqih secara umum dikembangkan oleh para ahli hukum dan terdiri dari aturana-aturan yang utamanya didasarkan pada pemikiran manusia dan ijtihad. Cakupan syari'ah, karena itu, lebih luas, meliputi semua tingkah laku manusia. Sementara cakupan fiqih lebih sempit, hanya berkisar pada hukum-hukum praktis (*al-akmal-al-'amaliyyah*). Ketetapan syari'ah digariskan oleh Allah dan Rasul-Nya, sementara bangunan fiqih ditegakkan oleh usaha keras manusia. Para sarjana Muslim secara umum mendefinisikan fiqih sebagai pemahaman atas syari'ah, dan bukan syari'ah itu sendiri.¹⁰

Aturan-aturan syari'ah dapat diklasifikasikan menjadi dua kategori, yakni ibadah dan mu'amalah. Yang pertama terdiri dari aturan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, sedangkan yang kedua memuat aturan mengenai hubungan manusia dengan sesamanya. Selain itu, watak lain dari syari'ah adalah ia berkaitan dengan tauhid. Setiap pembahasan mengenai hukum dan moralitas dalam Islam harus dimulai dari tauhid. Pengaruhnya terhadap syari'ah dan etika sangat dalam sehingga tauhid muncul dengan sendirinya dalam ketaatan ritual dan kesalehan personal, dalam teologi dan hukum, dalam politik dan ekonomi. Syari'ah, dengan demikian, tidak hanya mengatur persoalan hak dan kewajiban hukum tetapi juga mengatur masalah-masalah non-hukum serta memberi petunjuk moral bagi tingkah laku manusia secara keseluruhan.¹¹

Al-Qur'an menjelaskan tujuan syari'ah ketika ia menegaskan:

Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta

⁶QS. al-Sy r [42]: 13.

⁷QS. al-M 'idah [5]: 48.

⁸QS. al-Sy r [42]: 21.

⁹Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), 14. Lihat juga Jaenal Aripin & Azharudin Latif, *Filsafat Hukum Islam Tasyri dan Syar'i*, cet. 1 (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2006), hlm. 9; Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fikih*, cet. 3 (Bandung: Muthahhari Press, 2003), 87-90.

¹⁰Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, 16.

¹¹Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, 17-18.

*rahmat bagi orang-orang yang beriman.*¹²

Pesan ayat ini melampaui semua rintangan yang membeda-bedakan kemanusiaan. Hal ini dikuatkan oleh pesan dalam ayat lain yang menjelaskan misi Nabi Saw. sebagai rahmat tidak hanya untuk manusia tetapi juga untuk semua ciptaan Tuhan (QS. 21: 107). Rahmat meliputi belas-kasih, kebaikan hati, kehendak baik, dan kemurahan hati. Untuk mewujudkan tujuan ini, syari'ah menekankan terciptanya tiga hal pokok yang merupakan tiga komponen rahmat, yakni mendidik individu, menegakkan keadilan, dan merealisasikan kemaslahatan.¹³ Dalam perealisasinya, tentu dibutuhkan pedoman atau prinsip agar tidak melenceng dari tujuan awal.

Prinsip Dasar Penerapan Syari'ah

Agar penerapan syari'ah tidak kontraproduktif dan benar-benar dapat mewujudkan kemaslahatan hidup baik individual maupun sosial, syari'ah tidak bisa diterapkan begitu saja tanpa perencanaan yang matang, perhitungan yang tepat, dan pertimbangan yang bijaksana. Setidaknya ada tiga prinsip penerapan syari'ah yang mesti diperhatikan agar tujuan penerapan syari'ah dapat tercapai:¹⁴

Pertama, penurunan syari'ah berhubungan dengan berdirinya masyarakat agamis, dan penerapannya bergantung pada keberadaan masyarakat itu sendiri. Prinsip ini ingin menegaskan, sebelum syari'ah diterapkan pada sebuah masyarakat, hal pertama yang harus dilakukan adalah mengenalkan masyarakat itu pada keimanan yang lurus, pandangan hidup yang utuh, dan paradigma ilahiah yang kokoh. Baru setelah masyarakat mengenal fundamen-fundamen kehidupan itu mereka dikenalkan pada

(baca: *dibebankan*) syari'ah¹⁵ secara bertahap sesuai dengan perkembangannya.

Selama sekitar 13 tahun di Makah, dakwah Nabi Muhammad Saw. masih fokus pada ajakan menyembah Allah Swt. dan menghilangkan penyembahan berhala. Dengan pandangan yang tegas dan ungkapan yang santun, ayat-ayat al-Qur'an memberikan kabar gembira kepada orang yang percaya kepada Allah dan memberikan ancaman kepada mereka yang mengingkari-Nya, memberikan gambaran kehidupan di surga dan neraka, dan mengingatkan hari perhitungan.¹⁶

Setelah Nabi Muhammad Saw. hijrah ke Madinah, urusan-urusan sosial dan pemerintahan di tengah kaum Muslimin berada dalam tanggung jawabnya. Dari sini, syari'ah¹⁷ mulai tampak sedikit demi sedikit melalui ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi Muhammad Saw. yang menjelaskan hukum-hukum perang dan perdamaian, pernikahan dan perceraian, warisan dan wasiat, jual beli dan hukum-hukum lain yang menata kehidupan masyarakat yang diperintahnya.¹⁸

Poin penting tahap pertama ini adalah keimanan [harus] mendahului ganjaran, dan pengampunan [harus] mendahului hukuman. Syari'ah tegak atas dasar menumbuhkan rasa malu dalam hati nurani, mengedepankan hal-hal yang utama serta membangkitkan semangat dan cita-cita, sehingga, dalam bahasa Asymawi, *ketakwaan menggantikan ganjaran, hukuman berubah menjadi pengampunan, dan ketakutan menjadi anugerah dan pemberian.*¹⁹

¹⁵Karena persoalan keimanan itu sendiri adalah bagian dari syari'ah, maka agar tidak ada *self-contradiction*, kata syari'ah di sini merujuk pada persoalan hukum, bukan persoalan keimanan atau moral.

¹⁶Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, 47-48.

¹⁷Syari'ah di sini, seperti dalam *foot note* 3 di atas, juga dalam pengertian hukum.

¹⁸Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, 48.

¹⁹Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, 49-51.

¹²QS. Y nus [10]: 57.

¹³Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, 27.

¹⁴Tiga prinsip ini disarikan dari Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, penerjemah: Luthfi Thomafi, cet. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2012), 47-90.

Yang dibutuhkan adalah pengadilan hati nurani dan polisi ketakwaan. Sehingga bila pengadilannya adalah hati nurani dan polisinya adalah ketakwaan, seorang mukmin tidak melihat hukuman sebagai hal yang menyakitkan tetapi sebagai sarana menyucikan diri dari dosa. Ia juga tidak akan menilai undang-undang sebagai satu-satunya jalan memperbaiki perilakunya dan perilaku masyarakat karena dirinya sendiri diliputi keimanan yang agung yang dapat mendatangkan kebaikan bagi diri dan masyarakatnya.²⁰

Kedua, syari'ah bertujuan untuk kemaslahatan masyarakat. Kebenaran dan kemaslahatan syari'ah bergantung pada kemajuan realitas yang terus berubah dan peristiwa yang senantiasa baru. Penerapan syari'ah bisa dijelaskan melalui penelusuran terhadap hukum-hukumnya karena ia merupakan kemajuan untuk merealisasikan kemaslahatan masyarakat dan individu, dan tidak cukup berhenti pada teks yang terbatas, bergantung pada hukum yang spesifik, atau bergumul di sekitar kaidah-kaidah yang sudah tetap.²¹

Relasi teks dan realitas ini dapat dilihat, misalnya, dalam kasus turunnya ayat-ayat tentang khamar atau tentang masalah perang dan perdamaian. Pada mulanya, orang-orang Islam bertanya kepada Nabi Muhammad Saw. tentang masalah khamar, kemudian turunlah QS. al-Baqarah: 219.²² Ayat ini hanya menjelaskan manfaat dan bahaya khamar, dan tidak memuat satu hukum pun. Orang-orang Islam masih sering minum arak hingga salah seorang dari mereka yang lagi mabuk keliru dalam melafalkan al-Qur'an dan bacaan-bacaan lain, sementara ia dalam keadaan shalat. Oleh karena itu, turunlah QS. al-

Nis': 43.²³ Meski demikian, Hamzah, paman Nabi Muhammad Saw. masih meminum arak hingga mabuk dan mencaci Ali bin Abi Thalib serta menghina Nabi Muhammad Saw. Kemudian turunlah QS. al-M'idah: 90.²⁴

Dalam masalah perang dan perdamaian, perang dilarang bagi kaum Muslimin sebelum hijrah melalui QS. al-Mu'min n: 96,²⁵ QS. al-M'idah: 13;²⁶ QS. al-Gh syiyah: 22.²⁷ Namun ketika Nabi Muhammad Saw. hijrah ke Madinah dan berlindung di sana, turunlah QS. al-Baqarah: 190.²⁸ Setelah ayat ini turun, orang-orang Islam memerangi orang-orang yang memerangi mereka, dan membiarkan orang-orang yang membiarkan mereka, sampai ketika gairah Islam menjadi kuat, turunlah QS. al-Tawbah: 36.²⁹ Ayat ini merupakan perintah untuk berperang melawan seluruh orang-orang musyrik tanpa melihat apakah mereka itu memusuhi atau tidak.

Sementara dalam hal perdamaian, ketika kekuatan orang-orang Islam lebih sedikit daripada orang-orang musyrik,

²³“*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan.*”

²⁴“*Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhlah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.*”

²⁵“*Tolaklah perbuatan buruk mereka dengan yang lebih baik. Kami lebih mengetahui apa yang mereka sifatkan.*”

²⁶“*Maka maafkanlah mereka dan biarkan mereka, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.*”

²⁷“*Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka.*”

²⁸“*Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.*”

²⁹“*Dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya, dan ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertakwa.*”

²⁰Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, 52.

²¹Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, 69.

²²“*Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya."*”

turunlah QS. al-Anf 1: 61.³⁰ Namun ketika kekuatan orang-orang Islam lebih kuat daripada orang-orang musyrik, turunlah QS. Muh{ammad: 35.³¹ Inilah metode al-Qur'an dan syari'ah Islam, yakni mengarungi bahtera kehidupan, menghadapi setiap peristiwa dan menyesuaikannya dengan setiap perubahan yang terjadi. Dengan kata lain, kebertahanan penurunan ayat ini dimaksudkan sebagai upaya penyalarsan dengan kondisi sosial.³²

Ketiga, penerapan syari'ah harus diartikan sebagai penyebaran rahmat, dan hendaknya kerahmatan itu menjadi prinsip dasar dalam teks, lafal, dan ungkapan. Penerapan syari'ah menjadi rahmat ketika penerapannya untuk memudahkan manusia, melindungi kepentingan umum, memberikan keseimbangan di antara hak dan kewajiban, melakukan tinjauan untuk melihat keadaan suatu masa, dan tidak memberatkan orang-orang mukmin.³³

Rahmat adalah upaya membentuk setiap individu agar mampu membimbing dirinya sendiri, menguatkan jalan hidupnya, dan merealisasikan pribadinya tanpa mempersulit langkah hidupnya. Rahmat adalah keadaan ketika mayoritas tidak menyingkirkan minoritas, dan minoritas tidak mengusik mayoritas. Keduanya saling kerja sama ke arah kebaikan untuk mewujudkan kemaslahatan individual dan kolektif secara bersama-sama.³⁴

Rahmat adalah kondisi ketika setiap orang dapat hidup aman dan tenteram, dan setiap manusia bergaul dalam cinta dan keadilan. Rahmat selamanya ada pada nilai hukum terdalam, terletak dalam spirit

³⁰“Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah yang Maha mendengar lagi Maha mengetahui.”

³¹“Janganlah kamu lemah dan minta damai padahal kamulah yang di atas dan Allah pun bersamamu dan Dia sekali-kali tidak akan mengurangi pahala amal-amalmu.”

³²Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, 72, 48.

³³Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, 214.

³⁴Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, 214.

aturan, dan berada pada dasar teks. Teks tercipta untuk manusia dan manusia tercipta bukan untuk teks. Terpasungnya manusia dalam teks dan terikatnya spirit dalam lafal merupakan sesuatu yang bertentangan dengan spirit Islam yang mengedepankan nilai-nilai luhur dalam setiap pergerakan dan pembaruan.³⁵

Ketiga prinsip dasar ini dapat pula dipahami secara sistematis. Artinya, penerapan syari'ah harus *bermula* dari penyadaran masyarakat terhadap nilai-nilai hidup yang tinggi sekaligus mengenalkan mereka pada visi hidup Qur'ani, *berproses* bersama gerak langkah masyarakat menuju kemajuan dan keutamaan, lalu *berakhir* dengan membuahkan rahmat untuk semesta alam: seluruh manusia dan seluruh ciptaan Tuhan.³⁶

Sekarang, mari kita melihat penerapan syari'ah di beberapa negara Muslim dalam konteks modern³⁷ untuk mendapatkan gambaran sejauh mana prinsip-prinsip dasar penerapan syari'ah di atas mengilhami penerapan syari'ah tersebut dalam suatu masyarakat.

Pengalaman Penerapan Syari'ah di Dunia Islam dalam Konteks Modern *Pengalaman Sudan*

Salah satu pengalaman menarik dari penerapan syari'ah di dunia Islam dalam konteks modern adalah pengalaman di

³⁵Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, 215.

³⁶Tahap akhir penerapan syari'ah ini sangat sejalan dengan ayat al-Qur'an yang menekankan penyebaran rahmat untuk alam semesta, seperti dinyatakan dalam QS. 21: 107 berikut:

“Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.”

³⁷Spektrum penerapan syari'ah setidaknya bisa dibaca dalam dua konteks yang berbeda, yakni konteks klasik dan modern. Penjelasan kedua konteks ini pun tidak tunggal karena terkait dengan beberapa faktor penentunya. Misalnya, syari'ah dipahami dalam kaitannya dengan negara (tatanan politik), syari'ah dipahami wataknya, atau syari'ah dikaitkan dengan persoalan konstitusi. Lebih lengkapnya lihat David F. Forte, *Studies in Islamic Law Classical and Contemporary Application* (Oxford: Austin & Winfield, 1999), 11-31.

Sudan. Pengalaman Sudan menunjukkan bahwa penerapan syari'ah dengan tujuan menyebarkan rahmat seperti dijelaskan dalam prinsip dasar penerapan syari'ah di atas adalah tidak mudah. Selain harus memahami beberapa prinsip penerapan syari'ah, dalam konteks modern pihak yang berwenang menerapkan syari'ah juga dituntut mempunyai paradigma kemodernan.³⁸

Tanpa paradigma kemodernan ini, seseorang akan selalu terjebak dalam paradigma klasik.³⁹ Jika sudah terjebak dalam paradigma klasik, maka penerapan syari'ah pun akan salah arah dan terkesan tidak kontekstual karena dinilai tidak lagi sesuai dengan konteks zaman sekarang. Jika demikian, penerapan syari'ah terkesan dipaksakan karena antara teks dan realitas tidak ada relasinya. Dan penerapan syari'ah pun tidak akan menghasilkan apa-apa selain keributan dan ketidakstabilan masyarakat.

Pada tingkat tertentu, penerapan syari'ah di Sudan mencerminkan gambaran di atas. Dalam bukunya, *Dekonstruksi Syari'ah*, Al-Nai'im menceritakan pengalaman penerapan Syari'ah di Sudan. Mula-mula ia menyoroiti kurangnya sistem

³⁸Merujuk pada cara pikir yang merespons kondisi-kondisi kekinian yang sudah jauh berbeda dengan kondisi-kondisi klasik. Misalnya menerima konsep negara-bangsa (masa modern) yang tidak sama dengan konsep khalifah atau dinasti (masa klasik), atau konsep kesamaan kedudukan semua warga negara di depan hukum (masa modern) yang tidak sama dengan konsep *dhimmi* yang meng-kelas dua-kan nonmuslim (masa klasik), atau menerima konsep hukum internasional, Hak Asasi Manusia (HAM) global, kesetaraan gender, demokrasi, pluralisme, atau konsep-konsep lain yang belum pernah ada pada masa klasik.

³⁹Yakni cara pikir klasik yang menolak perubahan situasi dan kondisi masyarakat. Sebagai kebalikan dari cara pikir kemodernan, cara pikir klasik ini tidak mau merespons perubahan zaman, dan berorientasi hanya pada masa lalu. Dan dalam konteks penerapan syari'ah, bingkai pemikiran klasik menjadi satu-satunya alternatif tolak ukur kebenaran, sembari menolak konsep-konsep kemodernan seperti konsep negara-bangsa, kesamaan kedudukan semua warga negara di depan hukum, hukum internasional, Hak Asasi Manusia (HAM) global, kesetaraan gender, demokrasi, dan pluralisme.

hukum pidana substantif yang komprehensif dalam syari'ah. Karena tidak komprehensif, maka Undang-Undang Pidana Sudan tahun 1983 direduksi dengan mencangkokkan aturan-aturan *ud d* dan *jin yat* syari'ah pada Undang-Undang Pidana yang ada.⁴⁰

Ketika prinsip-prinsip syari'ah diperkenalkan dalam hubungannya dengan prinsip-prinsip pertanggungjawaban pidana, prinsip-prinsip syari'ah tersebut menciptakan ambiguitas. Sebagai contoh, pasal 49 Undang-Undang Pidana tahun 1983 menggantikan usia minimal tertentu pertanggungjawaban pidana sebelumnya dengan kalimat "usia pubertas." Kalimat ini menciptakan problem tersendiri karena pubertas adalah periode transisi dan bukan masa khusus yang dapat ditentukan oleh pengadilan hukum untuk tujuan pertanggungjawaban pidana.⁴¹

Contoh lain, bagian 252 menyebut mandat pidana mati yang dalam undang-undang pidana tersebut disebut *qatl 'amd* tanpa mendefinisikan apa yang dimaksudkannya. Walaupun istilah ini digunakan oleh risalah-risalah yurisprudensi Islam untuk menyebut beberapa bentuk pembunuhan dengan cara menyiksa, risalah-risalah tersebut tidak memberikan definisi yang pasti terhadap pelanggaran itu. Akibatnya, undang-undang tersebut mengakui pertimbangan provokasi pihak yang dibunuh sebagai pembelaan parsial yang mereduksi apa yang seharusnya merupakan pembunuhan menjadi semi pembunuhan.⁴²

Selanjutnya, al-Na'im juga mencatat problem penerapan *hud d* terhadap nonmuslim. Problem ini dimunculkan oleh Undang-Undang Hukum Pidana tahun 1983 yang memberlakukan hukuman syari'ah pada *add* pencurian (*sariqah*), perampokan di tengah jalan (*qat*}' *al-t*}' *ar q*), dan tuduhan

⁴⁰Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, penerjemah: Ahmad Suaedy & Amirudin al-Rani, cet. 4 (Yogyakarta: LKiS, 2004), 210.

⁴¹Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 211.

⁴²Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 212.

zina tanpa bukti (*qadhif*) bagi semua pelaku pelanggaran tanpa memandang agama dan kepercayaan mereka. Inti masalahnya adalah mengapa nonmuslim harus menjadi sasaran hukuman yang berasal dari aturan hukum umat Islam.⁴³

Lalu ketika berbagai kritik muncul berkenaan dengan masalah *add zina*, hukuman terhadap pelanggaran ini ditetapkan “menurut agama pelakunya.” Dalam Pasal 318 Undang-Undang Hukum Pidana tahun 1983 dinyatakan, hukuman *add zina* tidak akan dijatuhkan kepada seseorang yang menganut “agama samawi” dan kepadanya ditetapkan hukuman yang berbeda. Dalam hal ini, pelaku pelanggaran akan menerima hukuman yang ditetapkan oleh agamanya sendiri. Jika tidak ada hukuman dalam agamanya, ia dihukum tidak lebih dari 80 cambukan dan denda atau penjara dalam waktu tidak lebih dari satu tahun. Ketentuan ini juga memunculkan problem serius karena pasal itu tidak mendefinisikan apa yang dimaksud dengan “agama samawi.”⁴⁴

Terakhir, al-Na'im menyoroiti kasus hukuman mati atas Mahmoud Mohamed Taha atas tuduhan *riddah* pada bulan Januari 1985. Masalah utama dalam kasus ini adalah tidak adanya rincian hukum yang pasti terkait *add riddah*. Pasal 458 (3) Undang-Undang Hukum Pidana menyatakan bahwa ketiadaan ketentuan yang jelas dalam undang-undang itu tidak menghalangi penjatuhan hukuman *add* yang disediakan oleh syari'ah. Karena *riddah* merupakan satu-satunya *add* yang tidak secara jelas disediakan dalam undang-undang tersebut, maka pasal ini tentu mengizinkan penerapan *add* ini tanpa menyebut nama tertentu. Dan ini tentu melanggar prinsip legalitas karena mengizinkan penjatuhan hukuman pidana tertinggi dalam ketiadaan legislasi pidana yang jelas dan rinci.⁴⁵

⁴³Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 213.

⁴⁴Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 214.

⁴⁵Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 215.

Uraian di atas menggambarkan kelemahan sisi substantif hukum pidana Islam. Sisi lain yang tidak kalah menarik adalah sisi konteks masyarakat Sudan ketika hukum pidana Islam itu diterapkan. Al-Na'im menceritakan:

Hukum pidana syari'ah ditetapkan di Sudan pada saat negara itu menderita kesulitan ekonomi. Sebagian besar penduduk negara itu hidup dalam kondisi kemiskinan yang sangat memprihatinkan. Dalam kondisi seperti itu, tak aneh bila pencurian dan perampokan merupakan jalan hidup terakhir bagi banyak orang. Tidak ada upaya serius negara untuk memenuhi kebutuhan ekonomi rakyat. Selain itu, meskipun mayoritas penduduk Sudan Muslim, tingkah laku sehari-hari mereka hampir-hampir tidak mempertahankan ketentuan Islam. Banyak Muslim Sudan minum minuman yang memabukkan tak peduli larangan syari'ah atas perbuatan tersebut. Kenyataannya, banyak perempuan melarat membiayai diri dan keluarganya dengan bertani dan menjual tuak asli negeri itu dan minuman keras di kota-kota utama, termasuk Khartoum, ibu kota negara tersebut. Sebelum penjatuhan hukuman pidana yang keras itu, tidak ada upaya khusus untuk mendidik dan menolong umat Islam Sudan yang sehari-harinya melanggar Syari'ah. Akibatnya hukuman *hud d* diberlakukan dalam frekuensi yang tinggi.⁴⁶

Jadi seperti itulah kondisi masyarakat Sudan sebelum atau ketika hukum pidana Islam diterapkan. Sejatinya mereka belum siap menerima hukuman itu karena belum dikondisikan sebelumnya. Seperti dalam uraian prinsip dasar penerapan syari'ah sebelumnya,

⁴⁶Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 217-218.

pengkondisian masyarakat adalah hal utama yang mesti dilakukan sebelum syari'ah (baca: *hukuman ud d*) itu diterapkan.⁴⁷ Jika penerapan syari'ah ini mendahului pengkondisian masyarakat, maka tujuan hakiki penerapan syari'ah tidak akan tercapai.

Apalagi kasus Sudan adalah kasus yang kompleks karena penduduk nonmuslim Sudan juga menjadi sasaran penerapan hukum pidana Islam. Karena itu, menurut al-Na'im, wajar belaka jika para pemimpin nonmuslim Sudan menyuarakan keberatan terhadap pelaksanaan hukuman syari'ah di negara itu. Pemuka Katolik Sudan, para pemimpin gereja Escopal, Gereja Kristen Sudan, gereja Presbyter di Sudan dan Dewan Gereja Sudan, mengeluarkan pernyataan: "*Umat Islam harus hidup dengan aturan-aturan agama mereka. Tetapi mereka tidak berhak memberlakukan keyakinan mereka terhadap orang lain yang memiliki kepercayaan berbeda.*" Pernyataan itu menambahkan: "*Kebijakan yang memberlakukan penyeragaman tanpa mempertimbangkan kenyataan masyarakat yang plural, tidak akan mencapai kesatuan dan perdamaian. Jalan menuju kesatuan dan perdamaian adalah dengan cara saling memahami, saling menghormati, dan dialog.*"⁴⁸

Pada puncaknya, keberatan atas penerapan hukum pidana Islam dari para pemuka Katolik dan Kristen Sudan ini berujung menjadi pemberontakan bersenjata. Sudan selatan yang berpenduduk mayoritas nonmuslim merasa tidak nyaman

atas penerapan pidana Islam oleh kaum Muslim di Sudan utara karena mereka beranggapan pelaksanaan itu akan merugikan hak asasi mereka sebagai warga negara. Hal ini telah mengakibatkan pemberontakan pertama dari anggota Tentara Sudan yang berasal dari Sudan selatan pada malam kemerdekaan Agustus tahun 1955. Pemberontakan itu segera berkobar menjadi perang saudara yang berlangsung selama 17 tahun.⁴⁹

Sampai di sini, penulis tidak akan membahas peta politik Sudan lebih jauh. Namun poin penting yang bisa dikemukakan di sini adalah penerapan syari'ah tanpa sebelumnya didahului oleh pengkondisian (baik pengkondisian teologis maupun ekonomis) yang matang, akan mengalami kegagalan. Cita-cita mulia penerapan syari'ah untuk menebarkan rahmat dalam jagad semesta pun juga tidak akan tercapai. Alih-alih rahmat, yang muncul ke permukaan hanyalah permusuhan, kemarahan, pemberontakan, dan akhirnya berujung pada malapetaka kemanusiaan.

Syari'ah dan Tantangan Modernitas

Uraian di atas mengenai pengalaman penerapan syari'ah dalam konteks modern di dunia Islam menunjukkan bahwa penerapan syari'ah di era modern ini tidaklah mudah. Butuh prasyarat yang memadai baik di tingkat teoretis maupun praktis. Kesulitan itu di antaranya disebabkan oleh kenyataan bahwa kini tatanan politik bernegara tidak sama lagi dengan tatanan politik masa silam yang secara sederhana membagi wilayah kekuasaan politik menjadi wilayah Islam dan wilayah perang atau membagi nonmuslim menjadi *dhimmi* dan *arbiy*.

Sekarang, pada masa modern, tentu pembagian ini sudah tidak relevan lagi. Beberapa konsep klasik tersebut perlu ditinjau ulang. Konsep klasik yang berpotensi memunculkan konflik jika masih diberlakukan dalam konteks modern adalah *pertama*, konsep *dhimmi* dan kedua, konsep

⁴⁷Termasuk pengkondisian masyarakat adalah mencukupkan kehidupan ekonomi mereka terlebih dahulu sebelum syari'ah (baca: *hukuman ud d*) diterapkan. Konsekuensinya, seperti pernah terjadi pada masa Umar bin Khaththab, jika ada seorang pencuri yang mencuri harta orang lain dan si pencuri dalam keadaan terpaksa mencuri harta tersebut karena kondisi ekonominya lemah, maka si pencuri tersebut tidak dikenai hukuman. Lihat Muhammad Abdul Aziz al-Halawi, *Fatwa dan Ijtihad Umar bin Khaththab*, penerjemah: Wasmukan & Zubeir Suryadi Abdullah, cet. 1 (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), 260-261.

⁴⁸Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 218-219.

⁴⁹Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 219.

jizyah. *Dhimmi* adalah komunitas nonmuslim yang melakukan kesepakatan untuk hidup di bawah tanggungjawab dan jaminan kaum Muslim. Mereka mendapat perlindungan dan keamanan. Mereka juga mendapatkan hak hidup dan tempat tinggal di tengah-tengah komunitas Muslim.⁵⁰

Namun dalam kapasitasnya sebagai nonmuslim, komunitas *dhimmi* tidak mendapatkan perlakuan sebagaimana komunitas Muslim. Mereka tidak bisa menduduki posisi-posisi strategis dalam pemerintahan. Mereka tidak boleh menjadi pemimpin politik. Mereka juga tidak mempunyai hak suara bahkan mereka juga diwajibkan membayar *jizyah*. Mereka dituntut dengan sejumlah kewajiban tapi tidak mendapatkan hak yang sejajar dan setara dengan komunitas Muslim. Atas dasar ini, mereka sering disebut sebagai warga negara kelas kedua.⁵¹

Sementara *jizyah* adalah pajak yang dibebankan kepada nonmuslim sebagai imbalan atas pembebasan mereka dari kewajiban mempertahankan negara atau imbalan atas jaminan keamanan dan perlindungan mereka serta berbagai hak sipil sebagai warga negara. Pandangan ini memiliki landasan normatif dalam al-Qur'an yakni QS. 9: 20.⁵² Ayat inilah yang sering digunakan para ulama fiqh mewajibkan *jizyah* bagi komunitas nonmuslim.⁵³

⁵⁰Lihat Tim Penulis Paramadina, *Fiqih Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, cet. 7 (Jakarta: Paramadina & The Asia Foundation, 2005), 145-146.

⁵¹Tim Penulis Paramadina, *Fiqih Lintas Agama*, 146.

⁵²“Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar *jizyah* dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk.”

⁵³Dalam buku-buku *fiqh siy sah* klasik, *jizyah* menjadi bagian tak terpisahkan dari sumber-sumber pemasukan *bayt al-m l* pemerintahan Muslim dari warga negara nonmuslim, di samping *kharaj*, *ghan mah*, dan *fay'*. Lihat A. Djazuli, *Fiqh Siy sah*, cet. 4 (Jakarta: Kencana Prenada Media

Pertanyaannya kemudian, dapatkah konsep *dhimmi* dan *jizyah* dipertahankan dalam konteks modern? Bukankah mendhimmi-kan komunitas nonmuslim, seperti dalam pengalaman Pakistan, hanya akan mengundang masalah dan konflik? Dan bukankah sejak institusi Hak Asasi Manusia (HAM) global dideklarasikan pada tahun 1948, tidak ada lagi pendiskriminasian warga negara dalam sebuah negara atas dasar apa pun termasuk atas dasar agama?⁵⁴

Ini adalah tantangan yang mesti direspons dengan arif agar penerapan konsep-konsep syariah klasik seperti konsep *dhimmi* dan *jizyah* tidak kontraproduktif. Lebih jauh, HAM memang menjadi isu menarik di tengah upaya menerapkan syari'ah di era modern. Deklarasi HAM, yang dalam pembukaannya menyatakan bahwa *pengakuan atas harga diri, kesetaraan, dan hak-hak yang tidak bisa dilepaskan dari dari anggota keluarga umat manusia adalah dasar dari kebebasan,*

Group, 2009), hlm. 229-233; J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siy sah: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, cet. 1 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), hlm. 127-137.

⁵⁴Hak asasi manusia memiliki prinsip-prinsip utama dan menjadikannya sebagai bagian penting dalam kehidupan umat manusia. Ada delapan prinsip hak asasi manusia, salah satunya adalah prinsip non-diskriminasi. Prinsip non-diskriminasi sebenarnya bagian integral dengan prinsip persamaan, yang menjelaskan bahwa tiada perlakuan yang membedakan dalam rangka penghormatan, perlindungan dan pemenuhan hak-hak seseorang. Perbedaan, baik berdasarkan kelas/bangsa tertentu, agama, suku, adat, keyakinan, jenis kelamin, warna kulit dan sebagainya, adalah praktik yang justru menghambat realisasi hak-hak asasi manusia. Jelas dan tegas, bahwa hak-hak asasi manusia melarang adanya diskriminasi yang merendahkan martabat atau harga diri komunitas tertentu, dan bila dilanggar akan melahirkan pertentangan dan ketidakadilan di dalam kehidupan manusia. Lihat Muhammad Abdul Malik, “Konstitusionalisme dan Hak Asasi Manusia,” dalam <https://imammalik11.wordpress.com/2012/04/25/konstitusionalisme-hak-hak-asasi-manusia/>, diakses pada 14/12/2015. Dalam UUD 1945, prinsip nondiskriminasi ini juga ditegaskan dalam pasal 27 ayat (1) *Segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya*. Lihat UUD 1945, Berita Republik Indonesia, Tahun II No. 17, 15 Februari 1946, hlm. 7.

*keadilan, dan kedamaian di dunia,*⁵⁵ menjadi tantangan tersendiri dalam upaya penerapan syari'ah di era modern karena prinsipnya yang universal dan nondiskriminatif.

Misalnya, syari'ah (tepatnya hukum pidana Islam) menetapkan bahwa hukuman bagi orang murtad adalah dibunuh. Jadi, orang Islam tidak boleh pindah keyakinan (agama) ke keyakinan (agama) lain.⁵⁶ Hukuman ini bagi sebagian kalangan dinilai ganjil karena pada saat yang sama jika nonmuslim pindah keyakinan ke agama Islam tidak dihukum mati.⁵⁷ Standar ganda ini dinilai tidak sejalan dengan deklarasi HAM yang menetapkan kebebasan berbicara, memeluk keyakinan, kebebasan dari rasa takut dan keinginan sebagai aspirasi tertinggi dari manusia serta 30 hak-hak dasar lainnya.⁵⁸

Kasus diskriminasi lain dalam kaitannya dengan golongan nonmuslim adalah kasus perkawinan. Seorang laki-laki Muslim boleh mengawini perempuan Kristen atau Yahudi, tetapi seorang laki-laki Kristen atau Yahudi tidak boleh mengawini perempuan Muslim. Dan baik laki-laki maupun perempuan Muslim tidak boleh mengawini orang kafir, yaitu orang yang tidak beriman dengan pegangan kitab yang diwahyukan.⁵⁹

⁵⁵Ani W. Soetjipto (ed.), *HAM dan Politik Internasional: Sebuah Pengantar*, cet. 1 (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015), 53-54.

⁵⁶Mustofa Hasan & Beni Ahmad Saebani, *Hukum Pidana Islam*, cet. 1 (Bandung: Pustaka Setia, 2013), 441-451; Zainuddin Ali, *Hukum Pidana Islam*, cet. 2 (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), 73-77.

⁵⁷Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 146.

⁵⁸Ani W. Soetjipto (ed.), *HAM dan Politik Internasional*, 54.

⁵⁹Dalam soal nikah beda agama, ayat-ayat al-Qur'an yang biasa dirujuk para ulama adalah QS. 2: 221 berikut:

"Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik

Kasus lain yang tidak kalah menariknya adalah penerapan *qisf sif* bagi seorang pembunuh, yakni hukuman dibunuh juga bagi seorang pembunuh, atau hukuman *rajam* (yakni dilempari batu sampai mati) bagi seorang pezina *mu n* (pezina yang sebelumnya sudah mempunyai suami/isteri), atau hukuman potong tangan bagi seorang pencuri. Bila kita membaca beberapa pasal DUHAM (Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia) internasional yang berkaitan dengan persoalan ini, bentuk-bentuk hukuman ini tentu bisa dinilai bertentangan dengan pasal-pasal tersebut.

Dalam pasal 3, misalnya, disebutkan, *"Setiap orang berhak atas kehidupan, kemerdekaan, dan keamanan pribadi"*. Hukuman mati jelas telah melanggar pasal ini, di mana orang yang dijatuhi hukuman mati telah dirampas kehidupannya, kemerdekaannya, keamanan pribadinya. Bagaimanapun juga, hukuman mati adalah hukuman yang sangat melanggar hak untuk hidup bagi manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Bentuk yang paling ekstrim dari pelanggaran hak untuk hidup ini ialah pembunuhan atau melukai jasmai atau

hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran."

Dan QS. 60: 10 berikut:

"Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka. Maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. Dan berikanlah kepada (suami-suami) mereka, mahar yang telah mereka bayar. Dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir. Dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar. Dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkan-Nya di antara kamu. Dan Allah Maha mengetahui lagi Maha bijaksana."

rohani dari seseorang ataupun dari kelompok.⁶⁰

Dan jika pidana mati ditinjau menurut Kovenan Internasional tentang Hak Sipil dan Politik, yaitu pasal 6 ayat (1) *Pada setiap insan manusia melekat hak untuk hidup. Hak ini harus dilindungi oleh hukum. Tidak seorang pun insan manusia yang secara gegabah boleh dirampas kehidupannya*, maka pelaksanaan eksekusi mati telah melanggar pasal 6 ayat (1) tersebut karena eksekusi mati pada dasarnya menimbulkan kesakitan fisik dan dirampasnya hak hidup dari seseorang, dan ini yang bertentangan dengan pasal 6 ayat (1) ICCPR (*International Covenant on Civil and Political Rights*) dan pasal 3 DUHAM.⁶¹

Bagaimanapun, jika penerapan syari'ah di era modern masih mempertahankan formula klasik secara kaku dan baku tanpa membuka ruang penafsiran baru, penerapan tersebut hanya akan mengundang masalah dan konflik bukan mendatangkan rahmat dan kedamaian dalam kehidupan umat manusia. Karena itu, langkah pertama yang dibutuhkan dalam upaya penerapan syari'ah di era modern ini adalah merumuskan metodologi baru yang bisa menjawab tantangan modernitas seperti yang dikemukakan dalam beberapa contoh di atas agar penerapan syari'ah di era modern tidak terkesan anakronistis dan bisa mewujudkan tujuan hakiki penerapan syari'ah.⁶²

⁶⁰Ayub Torry Satriyo Kusumo, "Hukuman Mati Ditinjau dari Perspektif Hukum dan Hak Asasi Manusia Internasional", dalam <http://ayub.staff.hukum.uns.ac.id/artikel-artikel/hukuman-mati-menurut-perspektif-ham-internasional/>, diakses pada 15/12/2015.

⁶¹Ayub Torry Satriyo Kusumo, "Hukuman Mati Ditinjau dari Perspektif Hukum dan Hak Asasi Manusia Internasional",.

⁶²Selain merumuskan metodologi, hal lain yang perlu dilakukan adalah memetakan politik syari'ah agar dapat mengetahui peluang dan tantangan. Dalam sebuah forum yang bertema, "Shari'a Politics in Muslim-Majority Countries", yang disponsori Program on Islam and Society, Institute on Culture, Religion, and World Affairs di Universitas Boston, para peneliti dalam melakukan

Tawaran Metodologi Penerapan Syari'ah dalam Konteks Modern

Ada beberapa tawaran metodologi penerapan syari'ah yang dikemukakan para sarjana Islam kontemporer untuk menjawab tantangan modernitas. Di antaranya adalah tawaran metodologi yang dikemukakan oleh Abdullahi Ahmed al-Na'im dan Muhammad Syahrur. Al-Na'im menggunakan pendekatan evolusi dalam metodologinya tersebut, sementara Syahrur mengenalkan teori batasan (*theory of limits*). Berikut penjelasan singkat kedua metodologi tersebut.

Al-Na'im, yang dalam hal ini banyak mengutip ide-ide gurunya, Mahmoud Mohamed Taha, membagi dua masa penerapan syari'ah, yakni masa Makkah dan masa Madinah. Masa Makkah mengandung pesan Islam yang abadi dan fundamental dan menekankan martabat yang inheren pada seluruh umat manusia tanpa membedakan jenis kelamin, keyakinan keagamaan, ras, dan lain-lain. Pesan itu ditandai dengan persamaan antara laki-laki dan perempuan dan kebebasan penuh dalam beragama dan keimanan.⁶³

Sebagai contoh, al-Qur'an selama periode Makkah selalu menyapa seluruh manusia dengan menggunakan kata-kata seperti, "*Wahai anak Adam*" atau "*Wahai manusia*". Selain itu, seluruh umat manusia

pemetaan ini diminta fokus memperhatikan empat isu berikut 1) arus utama opini dan praktik mengenai syari'ah 2) organisasi sosio-politik yang terkait dengan arus utama tersebut 3) pengaruh relatif dari setiap arus tersebut dalam negara 4) cara dukungan terhadap arus tersebut yang berbeda menurut kelas, gender, pendidikan, dan sekte Islamis. Lebih khusus lagi, para peneliti diminta menanggapi implikasi arus utama syari'ah untuk empat isu 1) demokratisasi dan hak-hak warga negara 2) relasi gender 3) kedudukan nonmuslim dan minoritas Muslim dalam masyarakat 4) toleransi kelompok pluralis. Lihat Robert W. Hefner, "Introduction: Shari'a Politics –Law and Society in the Modern Muslim World", dalam Robert W. Hefner (ed.), *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 5-6.

⁶³Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 88.

disebut dengan istilah-istilah yang terhormat dan bermartabat tanpa perbedaan ras, warna kulit, gender, maupun agama. Dalam menanggapi pesan Islam yang sangat manusiawi ini, orang-orang Arab Makkah dan sekutu mereka malah menganiaya Nabi dan pengikutnya serta bersekongkol untuk membunuhnya. Akibatnya, Nabi dan para Sahabatnya terpaksa meninggalkan tempat tinggal mereka dan hijrah ke Madinah.⁶⁴

Lalu dengan hijrah itu, isi pesan berubah dari bersifat abadi dan universal menjadi lebih spesifik menunjuk kepada umat Islam sebagai suatu masyarakat *orang-orang beriman* yang diberi wewenang oleh al-Qur'an untuk menggunakan kekerasan dalam mempertahankan diri dari gangguan dan serangan orang-orang kafir Makkah, dan dalam mendakwahkan Islam serta memperluas wilayah negara Muslim.⁶⁵

Selain memberi wewenang menggunakan kekerasan, pesan Madinah memuat ayat-ayat yang mulai membedakan antara laki-laki dan perempuan, antara umat Islam dan nonmuslim, dalam status hukum dan hak mereka di depan hukum. Misal, al-Qur'an surat al-Nis ' yang berisi aturan-aturan yang lebih rinci tentang perkawinan, perceraian, waris, dan semacamnya dengan pengaruh diskriminasi terhadap perempuan diwahyukan selama masa Madinah. Khususnya ayat 34 surat al-Nis '⁶⁶ oleh para ahli hukum Islam awal telah dijadikan prinsip umum tentang *qaww m* (status pelindung dan superioritas laki-laki atas perempuan).⁶⁷

Ketika, pesan-pesan abadi dan universal masa Makkah ditolak dengan keras yang berarti juga menunjukkan bahwa mereka pada umumnya belum siap

melaksanakannya, maka pesan yang lebih realistik pada masa Madinah diberikan. Dengan jalan ini, aspek-aspek pesan Makkah yang belum siap diterapkan dalam konteks sejarah abad VII ditunda dan diganti dengan prinsip-prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan diterapkan selama masa Madinah. Namun, aspek-aspek pesan Makkah yang ditunda itu tidak akan pernah hilang sebagai sumber hukum. Ia hanya ditangguhkan pelaksanaannya dalam kondisi yang tepat di masa depan.⁶⁸

Dalam bacaan Na'im, ayat-ayat yang memperkenalkan umat Islam sebagai *awliy* ' bagi sesamanya dan bersikap antagonis terhadap nonmuslim tidak mungkin lagi diterapkan sekarang. Ia juga menegaskan bahwa QS. 4: 34 yang membangun perwalian laki-laki terhadap perempuan, dan ayat-ayat lain yang mengandung diskriminasi tertentu terhadap perempuan tidak mungkin diterapkan sekarang. Maka dalam konteks kehidupan modern sekarang yang mendambakan kedamaian dalam suatu komunitas bersama tanpa memandang perbedaan ras atau agama, umat Islam harus lebih menekankan pesan-pesan abadi solidaritas universal pesan Makkah daripada solidaritas Muslim eksklusif pesan-pesan transisional Madinah.⁶⁹

Demikianlah metodologi yang ditawarkan al-Na'im. Metodologinya meniscayakan kita mengetahui terlebih dahulu *'illat* hukum yang terdapat dalam ayat-ayat periode Madinah. Dan dalam konteks kehidupan modern, jika *'illat* itu dinilai sudah tidak ada atau tidak berlaku lagi, maka penerapan ayat-ayat itu ditangguhkan atau ditunda dulu sampai masa yang tak ditentukan dan kita lalu merujuk pada pesan-pesan abadi-universal non-diskriminatif ayat-ayat Makkah yang dinilai lebih sesuai dengan konteks kekinian.

Selanjutnya, mengenai metodologi yang ditawarkan Syahrur yang lebih dikenal

⁶⁴Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 91.

⁶⁵Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 91.

⁶⁶"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka."

⁶⁷Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 91-92.

⁶⁸Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 89.

⁶⁹Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 299.

dengan *teori batasan*, Syahrur mengenalkan enam bentuk batasan seperti penjelasan berikut:

(1) Batas Minimal

Batas minimal dalam hukum Allah terdapat pada ayat-ayat tentang pihak yang haram dinikahi:

Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh) (QS. al-Nis ' [4]: 22).

Dan ayat berikut:

Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu isterimu (mertua); anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu ceraikan). Maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (QS. al-Nis ' [4]: 23).

Dalam dua ayat ini, Allah telah menetapkan batas minimal dalam pengharaman perempuan-perempuan untuk dinikahi yang terdiri dari keluarga dekat sebagaimana disebut dalam ayat 22 dan 23

surat al-Nis '. Dalam kondisi apa pun, tidak seorang pun diperbolehkan melanggar batasan ini meski didasarkan pada ijtihad.⁷⁰

(2) Batas Maksimal

Contoh batasan ini adalah ayat:

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (QS. al-M 'idah [5]: 38).

Dalam ayat ini Allah menjelaskan batasan maksimal hukuman bagi pencuri, yaitu pemotongan tangan. Dengan demikian, selamanya tidak diperkenankan menjatuhkan hukuman kepada pencuri lebih berat dari hukum potong tangan tetapi sangat dimungkinkan untuk menjatuhkan hukuman yang lebih ringan. Dalam hal ini, para mujtahid berkewajiban untuk menentukan kriteria pencurian yang harus menerima hukuman maksimal, yaitu potong tangan, berdasarkan latar belakang objektif pada ruang dan waktu mereka hidup.⁷¹

(3) Batas Minimal dan Maksimal Bersamaan

Contoh dari batasan ini adalah:

Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta. Dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika

⁷⁰Muhammad Syahrur, *Al-Kit b wa al-Qur' n: Qir 'ah Mu' irah*, cet. 1 (Kairo: S n & al-Ah liy, 1992), 453-454.

⁷¹Muhammad Syahrur, *Al-Kit b wa al-Qur' n: Qir 'ah Mu' irah*, 455.

orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana (QS. al-Nis ' [4]: 11)

Ayat waris ini menjelaskan batasan maksimal yang berlaku bagi laki-laki dan batasan minimal yang berlaku bagi perempuan. Konkretnya, jika beban ekonomi keluarga sepenuhnya ditanggung laki-laki, batasan hukum Allah dapat diterapkan, yaitu memberikan dua bagian kepada laki-laki dan satu bagian bagi perempuan. Dari sisi prosentase, bagian minimal bagi perempuan adalah 33,3%, sedangkan bagian maksimal bagi laki-laki adalah 66,6 %. Oleh karenanya, jika kita memberi laki-laki sebesar 75 % dan perempuan kita beri 25 %, kita telah melanggar batasan yang telah ditetapkan Allah. Namun jika kita membagi 60 % bagi laki-laki dan 40 % bagi perempuan, kita tidak melanggar batasan hukum Allah karena kita masih berada di antara batas-batas hukum Allah.⁷²

(4) Batas Minimal dan Maksimal Bersamaan pada Satu Titik

Batas ini hanya berlaku dalam kasus zina saja, yaitu batas hukum maksimal yang sekaligus berposisi sebagai batas minimal berupa seratus kali cambukan sebagaimana firman Allah:

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah

tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman (QS. al-N r [24]: 2).

Dalam ayat ini Allah memberikan petunjuk yang sangat jelas bahwa dalam kasus zina, hukuman yang diterapkan adalah berupa batasan hukum maksimal sekaligus minimal, yaitu dengan redaksi *wal ta'khudhkum bihim ra'fatun f d nill h*. Dalam redaksi tersebut, secara jelas terdapat peringatan agar tidak memperingan hukuman karena hukuman tersebut juga berposisi sebagai batas minimal. Dalam kasus zina ini, yang batasan hukumannya adalah batasan mutlak yang tidak dapat ditambah atau dikurangi, penentuan syarat-syarat kondisionalnya tidak diserahkan pada ijtihad manusia, namun Allah sendiri yang menentukannya, yakni "empat saksi".

Berbeda dengan bentuk-bentuk batasan hukum lainnya, seperti kasus pencurian, Allah tidak menjelaskan syarat-syarat tertentu yang melekat pada penerapannya karena batasan-batasan tersebut hanya berposisi pada satu batas saja, maksimal atau minimal, ataupun berposisi pada batas maksimal dan minimal tetapi tidak pada satu titik secara bersamaan, melainkan memiliki ruang gerak di antara keduanya.⁷³

(5) Batas Maksimum dengan Satu Titik Mendekati Garis Lurus tanpa Persentuhan

Posisi ini diterapkan dalam batasan hubungan fisik antara laki-laki dan perempuan. Hubungan fisik terjadi antara manusia yang berbeda jenis, bermula dari batasannya yang paling rendah, berupa tanpa persentuhan sama sekali antara

⁷²Muhammad Syahrur, *Al-Kit b wa al-Qur' n: Qir 'ah Mu' irah*, 457-458.

⁷³Muhammad Syahrur, *Al-Kit b wa al-Qur' n: Qir 'ah Mu' irah*, 463-464.

keduanya dan berakhir pada batasan paling tinggi, berupa tindakan yang menjurus pada hubungan kelamin yang disebut sebagai zina. Ketika seseorang masih berada pada tahap ‘melakukan tindakan yang menjurus pada zina’, tetapi ia belum melakukan hubungan kelamin, maka ia belum terjerumus pada batas maksimal hubungan fisik yang ditetapkan Allah.

Tindakan zina merupakan bagian dari batasan hukum Allah yang seseorang tidak diperbolehkan berhenti padanya, atau menyentuh wilayahnya meskipun ia berada dekat pada wilayah zina tersebut. Dari tipe batas Tuhan ini kita dapat menyimpulkan bahwa dalam masyarakat yang memisahkan secara tegas ruang antara laki-laki dan perempuan, kasus ini *berada di luar* batas minimal. Dan dalam masyarakat di mana perzinahan sudah umum terjadi, kasus ini *menyentuh* batas maksimal.⁷⁴

(6) Batas Maksimum Positif Tidak Boleh Dilewati dan Batas Bawah Negatif Boleh Dilewati

Batas ini berlaku pada hubungan peralihan kekayaan antarmanusia. Dua batas ini terdiri dari batas maksimal yang tidak boleh dilanggar, yaitu riba, dan batas minimal berupa zakat yang dapat dilampaui. Bentuk melampaui batas minimal ini berupa berbagai macam sedekah. Karena dua batas ini berupa satu garis di daerah positif dan satu garis di daerah negatif, titik tengah antara keduanya berada pada posisi netral atau dilambangkan dengan nol. Pada dataran aplikasi, batas maksimal positif berupa riba, batas netral berupa pinjaman tanpa bunga, dan batas minimal negatif berupa zakat.⁷⁵

Demikianlah teori batasan Syahrur. Kontribusi utama teorinya ini terletak pada banyaknya kemungkinan ruang ijtihad dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum Islam di dalam batas maksimal dan minimal dari ketentuan Allah. Dalam kasus pencurian, misalnya, hukuman maksimal adalah tangan si pencuri dipotong. Namun

jika syarat pemotongan tangan tidak terpenuhi, maka hukumannya adalah di bawah potong tangan. Syahrur menyamakan batas ketentuan hukum Allah dengan garis tepi lapangan sepak bola. Para pemain tidak mesti harus bermain tepat di atas garis tersebut. Mereka dengan leluasa dapat bermain di tengah lapangan.⁷⁶

Penutup

Pengalaman penerapan syari’ah dalam konteks modern di dunia Islam (seperti yang terjadi di Sudan dan Pakistan) yang menggunakan paradigma klasik menunjukkan bahwa penerapan tersebut lebih banyak memunculkan madarat daripada manfaat. Syari’ah yang sejatinya turun untuk mendatangkan rahmat, malah menciptakan trauma dan ketakstabilan dalam masyarakat. Kegagalan ini, kalau boleh disebut demikian, tentu menjadi tantangan tersendiri bagi penerapan syari’ah dalam konteks modern.

Dalam menjawab tantangan ini, ada dua hal yang mesti dilakukan. *Pertama*, mengetahui dan mengenali prinsip dasar penerapan syari’ah. *Pertanyaan apa prinsip yang mendasari penerapan syari’ah* harus dijawab terlebih dahulu sebelum melangkah pada upaya penerapan syari’ah. *Kedua*, setelah mengetahui prinsip penerapannya, langkah selanjutnya adalah merumuskan dan menemukan metodologi penerapan syari’ah yang tepat agar penerapannya benar-benar dapat menyebarkan rahmat, bukan mafsadat, bagi semesta alam.

Daftar Pustaka

- Abdul Malik, Muhammad, “Konstitusionalisme dan Hak Asasi Manusia,” dalam <https://imammalik11.wordpress.com/2012/04/25/konstitusionalisme-hak-hak-asasi-manusia/>, diakses pada 14/12/2015.

⁷⁴Muhammad Syahrur, *Al-Kit b wa al-Qur’ n: Qir ’ah Mu’ irah*, 464.

⁷⁵Muhammad Syahrur, *Al-Kit b wa al-Qur’ n: Qir ’ah Mu’ irah*, 464.

⁷⁶Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, penerjemah: Sahiron Syamsuddin & Burhanudin Dziki, cet. 5 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2012), 300.

- Al-Halawi, Abdul Aziz, *Fatwa dan Ijtihad Umar bin Khaththab*, penerjemah: Wasmukan & Zubeir Suryadi Abdullah, cet. 1, Surabaya: Risalah Gusti, 1999.
- Ali, Zainuddin, *Hukum Pidana Islam*, cet. 2, Jakarta: Sinar Grafika, 2009.
- Al-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah*, penerjemah: Ahmad Suaedy & Amirudin al-Rani, cet. 4, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Aripin, Jaenal & Azharudin Latif, *Filsafat Hukum Islam Tasyri dan Syar'i*, cet. 1, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2006.
- Asymawi, Muhammad Said al-, *Nalar Kritis Syari'ah*, penerjemah: Luthfi Thomafi, cet. 1, Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Djazuli, A., *Fiqh Siy sah*, cet. 4, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009.
- Esposito, John L. & John O. Voll, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim*, penerjemah: Rahmani Astuti, cet. 1, Bandung: Mizan, 1999.
- Forte, David F., *Studies in Islamic Law Classical and Contemporary Application*, Oxford: Austin & Winfield, 1999.
- Hasan, Mustofa & Beni Ahmad Saebani, *Hukum Pidana Islam*, cet. 1, Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Hefner, Robert W., "Introduction: Shari'a Politics –Law and Society in the Modern Muslim World", dalam Robert W. Hefner (ed.), *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*, Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oxford: Oneworld, 2008.
- Kusumo, Ayub Torry Satriyo, "Hukuman Mati Ditinjau dari Perspektif Hukum dan Hak Asasi Manusia Internasional", dalam <http://ayub.staff.hukum.uns.ac.id/artikel-artikel/hukuman-mati-menurut-perspektif-ham-internasional/>, diakses pada 15/12/2015.
- Man r, Ibn, *Lis n al-'Arab*, jilid 5, cet. 1, Beirut: D r al-Kutub al-'ilmiyyah.
- Pulungan, J. Suyuthi, *Fiqh Siy asah: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, cet. 1, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Dahulukan Akhlak di Atas Fikih*, cet. 3, Bandung: Muthahhari Press, 2003.
- Soetjipto, Ani W. (ed.), *HAM dan Politik Internasional: Sebuah Pengantar*, cet. 1, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015.
- Syahrur, Muhammad, *Al-Kit b wa al-Qur' n: Qir 'ah Mu' irah*, cet. 1, Kairo: S n & al-Ah liy, 1992.
- Syahrur, Muhammad, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, penerjemah: Sahiron Syamsuddin & Burhanudin Dzikri, cet. 5, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2012.
- Tim Penulis Paramadina, *Fiqh Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, cet. 7, Jakarta: Paramadina & The Asia Foundation, 2005.
- UUD 1945, Berita Republik Indonesia, Tahun II No. 17, 15 Februari 1946.