

GAGASAN REAKTUALISASI TEORI PIDANA ISLAM DAN RELEVANSINYA BAGI PEMBANGUNAN HUKUM DI INDONESIA

Junaidi Abdillah

Dosen Fakultas Tarbiyah dan Keguruan
UIN Raden Intan Lampung
email: junaidiabdillah02@g.mail.com

Diterima: 2 Desember 2016. Disetujui: 14 April 2017
Dipublikasikan: Mei 2017

Abstract

This paper describes the reform efforts of Islamic Criminal Law theory which initiated by Moslems theorists. Throughout this renewal, the author sees the potential to be the development of the development of Islamic Criminal Law in Indonesia. As far as we know that the transformation of Islamic Criminal Law (*fiqh jinayah*) into the National Law as still results in theories and epistemological debate in transformation effort. This paper is elaborate research with a juridical-normative approach. The analysis methods used is the general methodical elements such as interpretation and deductive-inductive also personal reflection. This paper concludes: through out the renewal of the theory in the *fiqh, jinayah* can be developed the theory of contemporary punishment by reactualization Islamic penalization theory. Then Islamic Criminal Law will be more down to be applied in Indonesia

Keywords: *Reaktualisasi, Fiqh Jinayah, Teori Pidanaan dan Transformasi*

A. Pendahuluan

Pembangunan dalam konteks transformasi hukum Islam pada wilayah *jinayah* (pidana) di Indonesia dinilai tidak semudah dalam pada bidang perdata: *ahwal al-syakhsyiyah*, *mu'amalah* dan lain-lainnya.¹ Padahal kebijakan hukum pemerintah telah menjadikan *fiqh jinayah* sebagai bahan baku pembentukan hukum pidana Indonesia yang dapat menggantikan Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP) yang dipandang sudah tidak relevan lagi dengan semangat zaman.² Namun sampai saat ini, cita-cita transformasi dan legislasi *fiqh jinayah* sebagai pengganti KUHP di Indonesia masih sebatas cita-cita.

Pada titik inilah konteks inilah muncul problem serius yang dirumuskan dalam pertanyaan mendasar, bagaimana kita memahami dan melaksanakan *fiqh jinayah* dalam konteks ke-Indonesia-an? Atau dengan bahasa yang lebih lugas, bagaimana kita memasukkan *fiqh jinayah* sebagai bagian dari sistem tata hukum nasional bangsa Indonesia?

Untuk menjawab persoalan di atas tidak terlalu mudah karena banyak asumsi yang berkembang di masyarakat baik dari kalangan umat Islam sendiri maupun non-muslim. *Pertama*, dari kalangan umat Islam --terutama dari golongan kulturalistik-- memandang formalisasi hukum Islam (termasuk *fiqh jinayah*) akan membuka peluang intervensi

¹Ibnu Burdah (ed.), *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), h. 114.

²Lihat dalam Undang-undang nomor 10/2004 tentang pembentukan peraturan perundang-undangan. Dalam pasal 53 dinyatakan: "masyarakat berhak memberikan masukan secara lisan atau tertulis dalam rangka penyiapan dan pembahasan rancangan undang-undang dan rancangan peraturan daerah". Hal ini dapat dipahami bahwa sejatinya hukum Islam telah diakui sebagai bahan baku bagi pembangunan hukum nasional. Dan, jika masyarakat menghendaki, hukum pidana Islam dapat diajukan menjadi rancangan Undang-undang dan Peraturan Daerah (perda) di Indonesia.

negara terhadap agama. Negara dalam hal ini tidak diperkenankan campur tangan, apalagi melakukan pembatasan dan mendorong wilayah “hukum Islam yang resmi” dan “hukum Islam yang tidak resmi”. Terlebih formalisasi hukum Islam yang dikhawatirkan akan dijadikan alat penguasa untuk menindas umat Islam sendiri.³

Pada sisi lain, ada sebagian kelompok umat Islam yang “ngotot” bahwa hukum Islam --termasuk *fiqh jinayah*-- harus menjadi bagian dari hukum nasional baik simbol maupun substansinya, termasuk sepenuhnya mengadopsi sepenuhnya bentuk-bentuk hukuman yang secara literal tercantum dalam Alqur’an.⁴ Sebab dengan formalisasi tersebut, maka hukum Islam dapat berjalan efektif, bersifat memaksa dan mempunyai kekuatan hukum.

Kedua, kekhawatiran dari umat non-muslim jika *fiqh jinayah* diadopsi menjadi hukum nasional. Ketakutan mereka bisa dimaklumi, sebab jika bentuk-bentuk hukum dalam *fiqh jinayah* 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.

Berangkat dari uraian di atas, tampak nyata bahwa untuk melakukan transformasi *fiqh jinayah* sebagai hukum nasional di Indonesia bukanlah problem yang mudah. Dengan demikian, hal yang paling mendesak adalah melakukan pembaruan teori-teori pemidanaan dalam pidana Islam. Melalui jalan dan metode ini, maka akan ditemukan “jalan keluar” bagi kebuntuan dan melangitnya hukum pidana Islam di Indonesia. Melalui pembaruan dan reaktualisasi ini

³Selengkapnya baca dalam buku karya Abdul Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia: Studi atas Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

⁴Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*, (Jakarta: Gramedia, 2007) h. 26-27.

pula, hukum pidana islam diharapkan bisa membumi dan aplikatif di Indonesia.

B. Pembahasan

1. Beberapa Teori Pembaruan Hukum Pidana Islam

Pada era kontemporer ini, kecenderungan ke arah reaktualisasi (pembaharuan) hukum pidana Islam senantiasa bergelora. Kecenderungan semacam ini dirasakan sangat relevan terutama dalam rangka penghadapan antara Islam dan tatanan dunia baru sekarang ini. Untuk itulah gagasan para pemikir Islam kontemporer semisal Fazlur Rahman, Muhammad Taha, al-Na'im, Muhammad Syahrur dan Ibrahim Hossen perlu mendapat perhatian tersendiri. Berikut ini akan penulis elaborasi teori-teori baru dalam upaya pembaruan hukum pidana Islam.

a. Teori “*Double Movement*” Fazlur Rahman

Fazlur Rahman --seorang peneliti senior dari Pakistan-- dalam memahami ayat-ayat pidana *hudud* lebih cenderung menggunakan metode kritik sejarah dalam memahami ayat-ayat *hudud* dalam Alqur'an. Metode ini terdiri dari tiga langkah utama: *pertama*, pendekatan historis untuk menemukan makna teks-teks Alqur'an dalam bentangan dakwah Nabi. *Kedua*, membedakan antara ketetapan legal dan sasaran serta tujuan Alqur'an. *Ketiga*, memahami dan menetapkan sasaran Alqur'an dengan memperhatikan secara penuh latar belakang sosiologisnya.⁵

Rahman mengakui adanya kesulitan dan potensi perbedaan dalam pendekatan sosiologis ini. Meskipun

⁵Fazlur Rahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives” dalam *International Journals of Middle East Studies*, Vol. I, tahnun 1970, h. 329-330. Sebagaimana dikutip oleh Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1994) h. 189-220.

demikian, pendekatan ini dapat mengantarkan pada solusi yang memuaskan. Sebagai contoh, kasus hukum potong tangan dalam kasus pencurian yang ditetapkan Alqur'an. Berkaitan dengan hal ini, Rahman mengkritik para fuqaha' klasik yang mencoba mencari jalan keluar dengan membuat definisi pencurian yang sangat sempit dan dengan menerapkan prinsip "keuntungan dari kesangsian" dengan kemurahan hati yang luar biasa pada semua kasus dari apa yang disebut *hudud*. Pada sisi lain, Rahman juga mengkritik para ahli hukum modern yang menafsirkan "potong tangan" dengan tafsir metaforis bahwa maksud tangan dalam ayat tersebut bukanlah tangan sesungguhnya, melainkan dalam arti *maja'zi*.⁶

Terkait ayat-ayat pidana *hudud* Rahman menekankan pendekatan sosiologis sistematis. Dalam kasus hukum potong tangan misalnya, kacamata sejarah telah menampilkan bahwa penerapan pidana ini telah berlaku di kalangan beberapa suku sebelum Muhammad yang kemudian diadopsi oleh Alqur'an. Pada konsep pencurian, menurut Rahman, ada dua unsur utama yang harus dilihat. Yaitu kesalahan mengambil barang secara ekonomi dan pelanggaran hak milik pribadi. Pada setting suku-suku tersebut, hak milik betul-betul sarat dengan rasa kemuliaan personal dan pencurian tidak dianggap sebagai kejahatan ekonomi. Namun pada konteks masyarakat Arab pra-Islam, pencurian merupakan kejahatan melawan nilai-nilai kemuliaan personal dan kesucian yang tidak dapat diganggu gugat. Dalam ini berbeda konteks dengan masyarakat modern yang telah mengalami pergeseran nilai-nilai terkait pencurian. Menurut Izzu al-Din Abd al-Salam teoritis Syafi'iyah mengatakan bahwa banyak orang memiliki tendensi untuk memaafkan pencuri dengan tidak simpatik padanya dan pencurian lebih pada kesalahan menghilangkan

⁶Sutrisno, *Faḥḥur Rahman; Kajian Kritis terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006) h. 131.

dari pemilik oleh pencuri dari hak sebelumnya untuk menggunakan aset atau fasilitas ekonomi tertentu. Pergeseran nilai-nilai inilah yang menurut Rahman mengharuskan perubahan bentuk pidana potong tangan dalam kasus tindak pidana pencurian.⁷

b. Teori *Dekonstruksi Syari'ah al-Na'im*

Nama lengkap An-Na'im adalah Abdullahi Ahmed An-Na'im lahir 6 April 1946 di daerah *Mawaqier* 200 km dari utara Khartoum Sudan. Setamat dari pendidikan SLTA, ia melanjutkan studi di fakultas Hukum Universitas Khartoum (1965-70) dengan gelar LL.B dan pada 1973 meraih gelar LL.M dan gelar MA diraihnya pada tahun 1976. Dan puncaknya, pada 1976 Abdullahi mampu meraih gelar Ph.D dalam bidang ilmu hukum dari Universitas Edinburg, Skotlandia.⁸

Teori yang diusungnya dikenal dengan konsep "*dekonstruksi syari'ah*". Menurutnya, *syari'ah* bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri, melainkan hanya interpretasi terhadap teks dasarnya sebagaimana dipahami dalam konteks historis tertentu. Penafsiran dan praktik keberagaman, tidak dapat dilepaskan dari kondisi sosiologis, ekonomi dan politik masyarakat tertentu, tentu saja ada variasi dan kekhasan lokal, demikian halnya sistem hukum agama seperti syariah. dengan demikian, syariah yang telah disusun oleh para ahli hukum perintis dapat direkonstruksi pada aspek-aspek tertentu, dengan catatan tetap berdasarkan pada sumber dasar Islam yang sama dan sepenuhnya sesuai dengan pesan moral dan agama. Karenanya, An-Na'im menggugat sakralisasi hasil pemahaman syariah historis, terlebih ia menilai syariah, sudah

⁷Fazlur Rahman, "The Concept of Hadd in Islamic Law" dalam *Islamic Studies Journal*, Vol. IV, No. 3 September 1965, h. 237.

⁸Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Mahmud Muhammad Taha and Crisis in Islamic Law Reform: Implications for Interreligious Relations", *Journal of Ecumenical Studies* 25: 1 (1988), h. 177.

tidak lagi memadai dan tidak adil, padahal syariah dipandang umat Islam merupakan bagian dari keimanan.⁹

Dalam melakukan pembaruan teori-teori hukum publik Islam, An-Na'im berangkat dan menggunakan teori gurunya Mahmoud Mohammed Taha yang dikenal dengan teori *naskh* atau teori "*naskh terbalik*". Teori ini sejatinya merupakan bentuk upaya rekonstruksi dari metode *nasakh*¹⁰ yang sudah mapan dalam kajian *ushul al-fiqh*. Pendekatan rekonstruktif ini, An-Na'im tempuh dalam rangka menyesuaikan nash-nash Alqur'an dan al-Sunnah dengan kondisi modern. Hal ini dilakukan guna memenuhi tuntutan penerapan Alqur'an dan al-Sunnah. Karenanya, perlu interpretasi yang memadai agar semangat yang dikandungnya dapat ditangkap.¹¹

Lebih lanjut, an-Na'im berpendapat bahwa hukum publik (pidana) Islam terutama aspek *budud*, *qisas* dan yang sejenisnya, dinilai dapat dijadikan landasan dan konsisten

⁹Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1996) h. xiv dan Lihat juga Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler; Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, terj. Sri Murniati (Bandung: Mizan, 1997), h. 27.

¹⁰Diketahui bahwa dalam Alqur'an ada ayat yang hukumnya muncul belakangan, maksudnya ayat turunnya terlebih dahulu, kemudian hukum-hukum syariah dan fiqh yang terkandung di dalamnya baru bisa diterapkan belakangan. Sehingga melahirkan metode *naskh*. Termasuk kesepakatan bahwa banyak ayat-ayat *makkijyah* yang dihapus oleh ayat-ayat *madaniyyah*. Terkait kategorisasi di atas, ada tiga pandangan ulama ushul fiqh ketika mendiskusikan ayat-ayat *makkijyah* dan *madaniyyah* dengan pandangan sebagai berikut: pertama, sebagian ulama berpendapat bahwa ayat-ayat *makkijyah* diturunkan sebelum Nabi Hijrah, sedang ayat-ayat *madaniyyah* diturunkan sesudah Hijrah. Kedua, Sebagian ulama berpandangan bahwa ayat-ayat *makkijyah* adalah ayat-ayat yang diturunkan di kota Makkah, meski Nabi sudah hijrah. Ketiga, sebagian lagi ulama menentukan dari sisi isi dan tujuan ayat-ayat tersebut. Biasanya ayat-ayat *makkijyah* diawali dengan redaksi "*ya ayyuha al-nas*" sedangkan ayat-ayat *madaniyyah* diawali dengan *ya ayyuhal ladzina amanu..*" Lihat dalam *Mabahist fi Ulum al-Qur'an*, karya Manna' al-Qathhan, (t.tp, Mansyurat al-"Ashr al-Hadits, t.th.), h. 56.

¹¹ A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, vol. 1, No. 1, 1998.

dengan konteks historisnya. Namun, menurutnya, tidak dapat dijadikan alasan dan (tidak secara) konsisten bersesuaian dengan konteks kekinian. Berbagai aspek pada hukum publik syariah --dalam konteks politik-- tidak lagi akurat atau tidak lagi fungsional.¹² Baginya yang sempurna adalah yang selalu melakukan perubahan dan perkembangan. Kesempurnaan manusia ia ilustrasikan dengan kondisi Tuhan yang selalu memperbarui diri-Nya. Sebagaimana dalam surat ar-Rahman ayat 29.

Berangkat dari argumentasi di atas, an-Na'im berpendapat bahwa hukum publik, termasuk pidana, yang tepat untuk dilaksanakan adalah hukum Islam yang tepat untuk diimplementasikan saat ini adalah hukum Islam yang berdasarkan realitas konkret, bukan Tuhan. Sehingga dapat menyelesaikan masalah dan tepat sasaran. Standar kesahihan dan ketepatannya adalah pembelaan nilai-nilai kemanusiaan dengan didukung oleh dua argumen: argumen yang bersifat moral dan argumen yang bersifat empiris. Dalam teori dekonstruksinya, an-Na'im menekankan prinsip resiprositas dan mengikuti praktik-praktik kehidupan bangsa-bangsa modern. Umat Islam boleh menerapkan hukum Islam dengan catatan tidak melanggar legitimasi hak perorangan dan kolektif pihak lain. Karena itu, yang bisa dilakukan adalah membangun hukum pidana Islam alternatif. Dalam kerangka inilah maka yang dibutuhkan adalah melakukan reinterpretasi teks-teks hukum publik (pidana) syari'ah.

c. Teori Batas (*Nazhariyyah al-Hudūd*) Muhammad Syahrur

Teori "batas" atau lazim dikenal dengan *nazhariyyat al-hudūd* adalah teori yang ditelorkan pembaru hukum Islam dari Syria bernama Muhammad Syahrur¹³. Dengan latar belakang

¹²Abdullahi Ahmed an-Na'im, *op. cit.*, h. 34.

¹³Nama lengkap Syahrur adalah Muhammad Syahrur al Dayyub. Lahir di Damaskus 11 April 1938. Ia menempuh pendidikan dasar dan

sarjana fisika, ia mencoba membangun teori pembaruan hukum pidana Islam dari kacamata ilmu alam, terutama ilmu matematika dan fisika. Dalam Kitabnya yang berjudul: *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'asharah* Syahrur mengemukakan bawa dalam syari'at Islam terdapat ketentuan batas minimal (*al-hadd al-adna*) dan batas maksimal (*al-hadd al-a'la*). Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimal dan melebihi batas maksimal dipandang tidak sah. Ketika batas-batas tersebut dilanggar, maka pidana dan pembedanaan harus dijatuhkan menurut proporsi pelanggaran yang dilakukan.¹⁴

Bagi Syahrur, wilayah ijtihad manusia dalam hukum Islam berada di antara batas-batas tersebut. Dengan cara ini, maka hukum Islam dapat dikembangkan sesuai realitas dan perubahan kondisi dalam masyarakat. Dalam hal ini, Syahrur mencontohkan penentuan jenis hukuman atas tindak pidana pencurian dan pembunuhan. Menurutnya, hukuman yang dapat dilakukan bisa hukuman minimal dengan cara tidak menghukum atau hukuman maksimal.

Setelah mengkaji ayat-ayat hukum, Syahrur kemudian menyimpulkan ada enam bentuk dalam teori batas-nya. *Pertama*, ketentuan hukum yang hanya memiliki batas bawah. Misal dalam perkawinan khususnya wanita-wanita yang haram

menengah di lembaga pendidikan Abdurrahman al Kawakibi, Damaskus. Pada tahun 1957, Syahrur menyelesaikan pendidikan menengahnya dan mendapatkan beasiswa dari pemerintah Suriah untuk melanjutkan studi dalam bidang teknik sipil di Moskow, Rusia. Ia memperoleh gelar Diploma pada tahun 1964 dan melanjutkan studi ke Universitas Nasional Irlandia dengan beasiswa dari Universitas Damaskus dalam bidang spesialis mekanika pertahanan dan pondasi. Di sana beliau memperoleh gelar Master of Science pada tahun 1969 dan gelar Philosophy Doctor pada tahun 1972 M. Hingga saat ini beliau masih menjadi dosen di fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dalam bidang Mekanika tanah dan Geologi. Selain itu beliau juga mendirikan biro konsultasi teknik Dar al-Isytisyarat al-Handasiyyah di Damaskus. Beliau juga tertarik pada ilmu filsafat dan keIslaman, seperti: Filsafat Humanisme, Filsafat Bahasa, dan Semantika Bahasa Arab. Lihat Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam tafsir Alquran* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007) h.137-139.

¹⁴Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa Alqur'an; Qira'ah Mu'asharah* (Damaskus: al-Ahali, 1990) h. 580.

dinikahi. Jumlah wanita yang haram dinikahi merupakan batas minimal yang tidak boleh menguranginya, ijtihad hanya diperbolehkan menambah jumlah wanita, misalnya anak paman (bibi) juga bisa masuk dalam wanita yang haram dinikahi. *Kedua*, ketentuan hukuman yang hanya mempunyai batas maksimal saja. Ini berlaku dalam tindakan pencurian dan pembunuhan. Dalam pencurian, hukuman maksimalnya adalah potong tangan, tidak lebih dari itu. Maka boleh menghukum lebih rendah dari potong tangan. *Ketiga*, ketentuan hukum yang mempunyai batas minimal dan batas maksimal sekaligus. Hukum waris 1:2 misalnya, dalam hal ini bisa berubah sesuai kondisi laki-laki dan wanitanya. *Keempat*, ketentuan hukum yang mana antara batas minimal dan batas maksimal berada dalam satu titik. Dalam hal ini hukuman tidak boleh kurang dan tidak boleh melebihi. Misalnya, dalam hukuman zina dengan dera 100 kali. *Kelima*, ketentuan yang mempunyai batas maksimal dan minimal, namun kedua batas tersebut tidak boleh tersentuh, sebab dengan menyentuhnya sama halnya dengan melanggar larangan Tuhan. Seperti pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang dimulai dari tidak menyentuh sama sekali (batas minimal) sampai pada hubungan yang mendekati zina, maka keduanya belum terjatuh pada pelanggaran Allah, karena batas maksimalnya adalah berzina. *Keenam*, ketentuan hukum yang mempunyai batas maksimal dan minimal, dalam hal ini, batas atas berkonotasi positif (+) dan tidak boleh dilampaui, sementara batas minimal berkonotasi negatif (-) yang berarti boleh dilampaui. Dalam hal ini batas maksimal ini dicontohkan dengan riba, sedangkan batas minimal adalah zakat dimana zakat dapat dilampaui dengan amal-amal semisal sedekah, infak dan lain-lainnya.¹⁵

¹⁵Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories (Sejarah Teori Hukum Islam; Pengantar Untuk Ushul al-Fiqh Madzhab Sunni)* terj. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris, (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), h. 366-369.

Teori batas (*hudud*) tawaran Muhammad Syahrur merupakan gagasan yang kontroversial di Timur Tengah di tengah arus deras keterpakuan teks. Teori ini ini memandang bahwa syariat Allah sejatinya hanyalah syari'at yang berupa batas-batas (*hudud*) dan bukan syariat yang konkret (*'aini*). Karena itu, tugas manusia (*mujtahid*) hanya menemukan *hudud* Allah dalam ayat-ayat *umm al-Kitab*, kemudian setelah *hudud* Allah ditemukan, ia harus membentuk hukum yang sesuai dengan tuntutan realitas, namun tidak diperbolehkan menyalahi atau melampaui *hudud* (batasan) Allah tersebut. Teori *hudud* Syahrur merupakan perangkat dan alat (*tool and instrument*) dalam berijtihad yang bertujuan untuk mewujudkan hukum Islam modern yang fleksibel, dinamis dan relevan dengan kebutuhan dan tuntutan realitas.

d. Teori “*zawājir*” Ibrahim Hossen

Teori *zawājir* adalah teori yang dicetuskan Ibrahim Hossen¹⁶ seorang pemikir Hukum Islam dari Indonesia. Terkait pembaruan hukum pidana Islam, ia kemudian

Bandingkan dengan Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), h. 143-146.

¹⁶Ibrahim Hosen lahir di Lampung 1 Januari 1917 dan wafat 7 November 2001. Secara formal, Ibrahim Hosen memulai pendidikannya pada Madrasah al-Sagaf, tingkat Ibtidaiyah di Singapura, kemudian melanjutkan pendidikan di Mu'awanatul Khaer Arabische School (MAS) di Tanjung Karang Lampung yang didirikan orang tuanya. Pada tahun 1932 dia melanjutkan sekolahnya di Teluk Betung. Pada 1934, beliau belajar di beberapa pesantren di Jawa dan pada tahun 1955, ia Studi ke Universitas al-Azhar Kairo. Selama belajar di Mesir inilah, ia dapat meraih Suahadah Aliyah atau sarjana lengkap dalam bidang Syari'ah (LML). Ia ditahbiskan sebagai Mujtahid dari Ciputat oleh Majalah Tempo pada 1 Desember 1990. Sembilan belas tahun kemudian, atau tepatnya pada 6 Mei 2009, Majalah Gatra menahbiskannya sebagai salah satu ilmuwan pelopor Indonesia: Beliau dikenal sebagai Pakar ushul fikih (filsafat hukum Islam) dan fikih perbandingan dan memimpin Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dua dasawarsa (1981-2000). Terkait biografi Ibrahim Hosen lihat Panitia Penyusunan Biografi Prof. KH. Ibrahim Hosen, *Prof. KH. Ibrahim Hosen dan Pembabaran Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta; CV. Tiga Sembilan, 1990), h. 1.

menawarkan pendekatan *ḥawājir*.¹⁷ Yakni Dalam pendekatan ini hukuman dalam pidana Islam yang dijatuhkan terhadap pelaku tindak pidana tidak harus persis atau sama bentuk hukumannya dengan apa yang secara tekstual termaktub dalam Alqur'an dan al-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.¹⁸

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

¹⁷Terkait dengan pendekatan legislasi *al-fiqh al-jinā'i* paling tidak ada dua model pendekatan yang dilakukan oleh para ahli hukum. Yaitu pendekatan *jawābir* (paksaan) dan pendekatan *ḥawājir* (pencegahan). Pendekatan *jawābir* 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. Pendekatan *jawābir* ini yang nampaknya dijadikan model penerapan perda syariat di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam yang dalam praktiknya banyak menuai badai kritikan dari para pemikir hukum Islam khususnya di Indonesia. Lihat Nurrohman dan Marzuki Wahid, *Formalisasi Syari'at Islam dan Fundamentalisme, Kasus Nanggroe Aceh Darussalam* dalam *Jurnal Istiqro'* Volume 01, Nomor 1, 2002, h. 45-74.

¹⁸Juhaya S. Praja, *Teori Hukum dan Aplikasinya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2011), h. 86-87. Lihat juga dalam karya Ibrahim Hosen, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Putra Harapan, 1990) h. 126-128.

Indonesia. Sebab dalam pendekatan ini, hukuman bisa maksimal dan bisa minimal tergantung pada kebutuhan.¹⁹

Dalam rumusan ijtihadnya, khususnya pada bidang hukum pidana Islam, Ibrahim Hosen menggunakan pendekatan *ta'aqqulī* dari pada pendekatan *ta'abbudī* (hukum Islam diterima apa adanya tanpa disertai komentar (rasionalisasi). Pendekatan *ta'aqqulī* lebih menekankan rasionalisasi ajaran dalam hukum Islam agar mudah dipahami dan dapat dilaksanakan secara simultan dalam teori dan praktiknya secara bersamaan. Namun demikian, ia juga mengakui terdapat ajaran hukum Islam yang bersifat *ta'abbudī* semata. Dan, ia tetap menekankan agar ajaran yang selama ini dipandang *ta'abbudī* agar diteliti ulang lebih lanjut, sehingga terbuka kesempatan untuk menjadikannya sebagai sesuatu yang *ta'aqqulī* dengan tetap berlandaskan pada *maqāshid al-syari'ah*, pemahaman *'illat* dan hikmah *tasyri'*.²⁰

Pendekatan *ta'aqqulī* tercermin dalam pemikiran Ibrahim Hosen yang menekankan aspek *ẓawājir* dalam penerapan hukum pidana Islam, terutama aspek *ḥudūd*. Yaitu hukuman dilaksanakan dengan tujuan agar si-pelaku kejahatan merasa jera dan tidak akan mengulangi lahi tindak pidana lagi. Atas dasar ini, pezina tidak harus dihukum sesuai apa yang tertera dalam Alqur'an dan hadits. Demikian halnya, pencuri

¹⁹Teori *ẓawājir* 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 pembedanaan 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 pembedanaan 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).

²⁰Juhaya S. Praja., *op. cit.*, h. 95.

bisa saja dihukum dengan hukuman selain potong tangan, selagi hukuman tersebut mampu membuat jera pelaku. Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa sanksi-sanksi dalam hukum pidana Islam adalah lebih berfungsi sebagai *ṣawājir* (penjeraan) bukan penghapus dosa (*jawābir*) hal ini bisa dilihat dari adanya konsep pemaafan, baik dalam pertaubatan maupun pemaafan dari korban, dalam hukum pidana Islam tersebut. Dalam pidana potong tangan misalnya, hukum potong tangan hanya sebatas *wasilah* (instrumen) bukan tujuan utama (*ghāyah*).²¹

Adapun metode ijtihad yang dipakai oleh Ibrahim Hosen adalah: (a) Pemahaman kontekstual Alqur'an dan Hadits (b) hanya menggunakan ijma' sahabat yang *sharih* (jelas) (c) lebih menggunakan kaidah fiqh *irtikāb akhaff al-dlararain* dan kaidah *ḥukm al-ḥakim ilzāmun wa yarfa'u al-khilāf* dan (c) mem-*fiqhkan* hukum yang *qath'i*. Khusus metode terakhir, Ibrahim memandang bahwa tidak semua hukum *qath'i* dalam ranah aplikasinya berlaku dalam segala ruang dan waktu. Terkadang ia hanya berlaku dalam kondisi ruang, waktu dan kondisi tertentu saja.

2. Aspek Epistemologis

Gerakan pembaruan hukum Islam --termasuk hukum publik Islam-- tidak dapat dilepaskan dari aspek dan pengaruh pluralitas sosial-budaya, politik dalam suatu masyarakat dan negara. Para ulamā'/fuqāhā' seringkali menafsirkan teks-teks Alqur'an dan Sunnah dalam konteks sosial-budaya dan politik.²² Fakta sejarah menunjukkan pada masa Islam yang begitu awal, telah lahir berbagai madzhab fiqh, ada madzhab Hijaz, madzhab Irak dan Syiria.²³ Kendati demikian, rumusan

²¹*Ibid.*, h. 96.

²²A. Qodri A. Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional; Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. 32-33

²³Abd al-Wahhab Ibrahim Abi Sulaiman, *al-Fikru al-Ushuli; Dirasah Tablīyiyah Naqdiyyah*, (Jeddah: Dar al-Syuruq, 1983), Cet. ke-1, h. 44-46

teori hukum Islam baru ditemukan pada abad ke-2 H. Tercetus oleh seorang bernama al-Syafi'i melalui karyanya *al-Risālah*.²⁴ Selanjutnya, gagasan pembaruan hukum Islam diteruskan oleh al-Ghazali (w.505/1111) dengan membangun teori *maṣṭhalah*, dan kemudian dilanjutkan oleh al-Syāthibî (790/1138). Dan, pada awal fase modern muncul Muhammad Abduh (w.1905) dengan rekonstruksi rasionalisme klasik.²⁵

Secara umum, pola pembaruan hukum Islam, telah terbagi menjadi dua kelompok: *pertama*, kelompok ahli hukum Islam (*fuqāhā/mujtahid*) yang dikategorikan dengan aliran “tekstual-teosentris”. Kelompok ini selalu menjadikan teks-teks Alquran dan Sunnah sebagai pijakan utama dalam justifikasi aktivitas mereka. Artinya, teks-teks yang jelas dan rinci dalam bidang hukum Islam yang terdapat dalam Alquran dan sunnah dan kitab-kitab karya ahli fiqh tradisional harus diterima apa adanya tanpa membutuhkan tafsir ulang.²⁶ *Kedua*, kelompok ahli hukum yang diidentikkan dengan orang *legal theorists*. Yakni kelompok yang berpandangan bahwa agar hukum Islam selalu mampu menjawab tantangan zaman dan tak kehilangan elan vitalnya, maka pintu ijtihad harus dibuka selebar-lebarnya. Mereka ini sering diidentikkan dengan

²⁴Terkait siapa sejatinya penemu ilmu *ushul al-fiqh* masih menjadi perdebatan. Secara praktis praktik-praktik hukum berbasis pembaruan telah ada sebelum Asy-Syafi'i. Tidak mengherankan jika dari kalangan Ahnaf, mengklaim bahwa Abu Hanifah, Syaibani dan Abu Yusuf adalah tokoh-tokoh peletak ilmu *ushul al-fiqh*. Dapat dikatakan pada era mereka memang telah terbentuk metodologi hukum Islam, namun masih membaaur dengan kajian-kajian lainnya, semisal fiqh dan sebagainya. Baru pada era al-Syafi'i, beliaulah yang menyusun ilmu *Ushul al-Fiqh* secara sistematis dan terpisah dari ilmu-ilmu lainnya. Detainya lihat karya Abd al-Wahhab Ibrahim Abi Sulaiman, *op. cit.* h. 5-6.

²⁵Syamsul Anwar, “Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam” dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja*; *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press dan Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 2002) h. 148-149.

²⁶Satria Effendi M, “Ijtihad Sepanjang Sejarah Hukum Islam: Memosisikan KH Ali Yafie” dalam Jamal D. Rahman (ed.) *Wacana Baru Fiqh Sosial*; *70 Tahun KH Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997), h. 154-155.

kelompok yang mengedepankan peran akal dan memberikan porsi utama dalam menjawab realitas dan perubahan sosial.²⁷

Pada perjalanan sejarah berikutnya, pembaruan hukum Islam selalu diwarnai perdebatan antara peran wahyu versus akal (teks versus konteks). Pertentangan antara Umar dan Sahabat lainnya terkait pembagian *ghanimah*²⁸, terkait pemotongan tangan bagi pencuri, pertentangan antara Abu Hanifah dengan teori *istihsān*-nya dengan penentangannya Asy-Syafi'i dengan teori *qiyās*-nya. Ini semua membuktikan kepada kita bahwa perdebatan wahyu versus akal, teks versus konteks, selalu menghiasi sejarah pembaruan hukum Islam, termasuk upaya-upaya reaktualisasi hukum pidana Islam (HPI).

Gelombang pembaruan hukum pidana Islam (HPI) sejatinya tidak bisa dilepaskan dari metodologi (baca: epistemologi) yang digunakan para pembaru tersebut. Harus diakui, antara epistemologi yang dipakai dengan produk ilmu yang dihasilkan mempunyai keterkaitan yang erat dan keduanya tidak dapat dipisahkan. Artinya, corak hukum dari seorang mujtahid sangat dipengaruhi metode (baca: episteme) yang dipakai oleh mujtahid itu sendiri. Keduanya, antara hasil hukum dengan epistemologi (metodologi) ibarat matahari dengan sinarnya yang tidak bisa dipisahkan.

Membedah tentang aspek epistemologi, maka tidak bisa lepas dari kajian filsafat. Dan, bagian filsafat yang dengan sengaja berusaha menjalankan refleksi atas pengetahuan manusia itu disebut "epistemologi" atau ajaran tentang pengetahuan. Karenanya, Amin Abdullah memandang bahwa epistemologi merupakan salah satu cabang dari filsafat ilmu

²⁷*Ibid.*, h. 154.

²⁸*Ghanimah* adalah harta yang diambil secara paksa dari golongan *kafir harbi*, baik dalam bentuk benda bergerak maupun benda yang tidak bergerak, baik diambil ketika pada saat peperangan masih berlangsung ataupun ketika memburu musuh yang melarikan diri. Sedangkan *fa'i* adalah harta yang diambil secara paksa tanpa melalui peperangan, sementara *salab* ialah harta atau senjata pribadi yang ada pada mayat tentara musuh yang terbunuh.

yang memper-bincangkan “pengetahuan”. Sebagaimana diketahui, bahwa perbincangan epistemologi tidak dapat meninggalkan persoalan-persoalan yang terkait dengan sumber ilmu pengetahuan dan beberapa teori tentang kebenaran. Sedangkan menurut Komaruddin Hidayat epistemologi dimaknai sebagai teori dan sistem tindakan dan cara pandang seseorang terhadap dunia sekitarnya.²⁹ Sementara Harun Nasution mengatakan bahwa epistemologi merupakan ilmu yang membahas tentang dua ranah yaitu: apa itu pengetahuan, (hakikat) dan bagaimana cara memperoleh pengetahuan.³⁰ Sedangkan Harold H. Titus dkk. mengatakan bahwa kajian dalam epistemologi terdapat tiga persoalan yang selalu diperbincangkan. Pertama, apakah sumber-sumber pengetahuan itu? Dari manakah pengetahuan yang benar itu datang dan bagaimana mengetahuinya? Hal ini adalah persoalan tentang “asal” pengetahuan sendiri. Kedua, apakah watak pengetahuan itu? Apakah ada dunia yang benar-benar di luar akal-pikiran, dan kalau ada apakah kita mengetahuinya? Hal ini adalah persoalan tentang, apa yang kelihatan versus hakekatnya pengetahuan. Ketiga, apakah pengetahuan itu benar (valid)? Bagaimana dapat membedakan antara benar dan salah dalam pengetahuan? Hal ini adalah persoalan tentang kebenaran atau verifikasi pengetahuan yang telah diperoleh manusia.³¹

Berangkat dari paparan di atas, tampak para ahli filsafat ilmu menyatakan bahwa dalam kajian epistemologi, paling tidak ada tiga problema umum yang menjadi kajian di dalamnya. Yaitu persoalan hakikat pengetahuan, sumber dan metode dan validitas kebenaran untuk memperoleh

²⁹Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, (Jakarta: Paramadina, 1996) h. 56-7.

³⁰Harun Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: UI-Press, 2001), Cet ke-16, h. 10. Lihat juga dalam karyanya yang berjudul *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 1990)

³¹Harold H. Titus, dkk., *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. M. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984) h. 186-188.

pengetahuan. Dengan demikian, tiga problema ini akan dibedah dalam paper ini terutama epistemologi pidana *hudud* dalam bingkai hukum pidana Islam (HPI).

Lebih lanjut, apabila pengertian epistemologi tersebut dikaitkan dengan entitas *fiqh jinayah* (hukum pidana Islam), maka epistemologi hukum pidana Islam akan mengacu pada kajian tentang hakikat (realitas), sumber dan metode dan validitas (ukuran) kebenaran. Ketiga ranah tersebut akan menjadi kerangka pikir dan landasan dalam membedah hukum pidana Islam khususnya aspek pidana *hudud*. Terkait dengan problema-problema dalam epistemologi *fiqh jinayah* itu sendiri, dalam hal ini Mohammed Arkoun menegaskan bahwa dalam khazanah keilmuan ke-Islaman tradisional, yang dimaksud dengan epistemologi dalam hukum pidana Islam adalah disiplin ilmu *ushul al-fiqh* atau yang dikenal dengan teori hukum Islam. *Ushul al-fiqh* merupakan metodologi terpenting yang ditemukan oleh dunia pemikiran Islam dan tidak dimiliki umat lainnya.³²

Kedudukan *ushul al-fiqh* sebagai epistemologi hukum pidana Islam (*jinayah*) bersifat mutlak. Sebab disiplin inilah yang mempunyai kaidah-kaidah dasar yang harus diperhatikan dalam merumuskan hukum pidana Islam. Selain itu, *ushul al-fiqh* juga dinilai sebagai metodologi penetapan (*itsbat*) sebuah hukum. Sebagai sebuah epistemologi, *ushul al-fiqh* sudah layak dan memadai. Alasannya pada pertimbangan bahwa *ushul al-fiqh* di dalamnya memuat kriteria-kriteria yang dibutuhkan bagi sebuah epistemologi: hakikat (realitas), sumber dan metode serta validitas (ukuran sebuah kebenaran) yang kesemuanya telah teruji dalam pembentukan hukum Islam

³²Dalam pandangan Arkoun, ilmu (kajian) *Ushul al-Fiqh* terutama kaitannya dengan kajian hukum Islam, maka sejatinya *Ushul al-Fiqh* merepresentasikan kajian epistemologi tersendiri dalam hukum Islam. Perkembangan dan corak, karakteristik hukum Islam (fiqh) sangat ditentukan oleh *Ushul al-Fiqh* itu sendiri. Lihat dalam Muhammed Arkoun, "The Concept of Authority in Islamic Thought" dalam Mehdi Mozaffari and Ferdinand (ed.). *Islam: State and Society*, (London" Curzon-Press, 1988), h. 62.

dari waktu ke waktu. Dalam beberapa literatur juga disepakati bahwa *ushūl al-fiqh* sangat identik dengan metodologi hukum Islam.

Proses perjalanan sejarah perumusan dan pembaruan metodologi hukum Islam (*ushūl al-fiqh*), paling tidak dijumpai tiga karya besar yang dipandang merepresentasikan zamannya dan karakteristiknya masing-masing. *Pertama*, adalah karya besar al-Syafi'i yang bernama *al-Risalah*. *Kedua*, adalah karya al-Syathibi dengan *al-Muwāfaqāt*-nya, dan *ketiga* adalah karya Sharur yang berjudul *al-Kitāb wa al-Qur'an* dan *Nahw Ushūl al-Jadidah li al-Fiqh al-Islāmī*.

Karakteristik yang ada *ushūl al-fiqh* karya al-Syafi'i adalah teologis-deduktif yang terpaku pada literalisme teks. Corak semacam ini kemudian diikuti oleh para teoritis dari kalangan *mutakallimūn* baik dari Syafi'iyah, Malikiyah maupun Hanabilah. Sedangkan dari teoritis Hanafiyah mempunyai corak yang berbeda dengan menekankan pendekatan induktif-analitis. Kendati demikian, karya-karya *ushūl al-fiqh* dari kalangan Syafi'iyah dan Hanafiyah mempunyai kesamaan yaitu sama-sama menekankan paradigma tekstualisme (literalisme).³³ Paradigma tekstual ini berjalan selama berabad-abad kurang lebih lima abad, yaitu dari abad ke-2 H sampai abad ke-7 H.

Perjalanan sejarah pembaruan *ushūl al-fiqh* berikutnya adalah pada awal abad ke-8 H/14 M. Ini ditandai dengan munculnya paradigma baru dalam *ushūl al-fiqh* yang diusung oleh al-Syathibi (w.790/1388) melalui karya monumental yang berjudul *al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Syarī'ah*. Melalui karyanya ini al-Syathibi telah menawarkan teori baru yang mengacu pada maksud Allah yang paling utama dalam perumusan hukum. Sebuah revolusi teori yang lebih menekankan pendekatan *maqāshidī* dari pada pendekatan kebahasaan (*luḡhawī*) yang

³³Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam; Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), h. 163-164.

selama ini banyak digunakan para teoritis sebelumnya.³⁴ Selepas era al-Syathibi, kajian *ushūl al-fiqh* mengalami stagnasi luar biasa. Ini ditandai dengan kemandegan kajian dan dinamika metode studi Islam. Gagasan al-Syathibi lahir pada masa umat Islam larut dalam keterpakuan teks yang kuat. Sehingga, ide-ide cemerlang yang diretas oleh al-Syathibi pada masanya kurang mendapatkan respon dari umat Islam saat itu.³⁵ Kendati demikian, apresiasi patut dilayangkan buat al-Syathibi yang telah merumuskan teori baru di tengah era keterpakuan teks.

Teori al-Syathibi yang lahir pada abad ke-14 M ini dalam perjalanannya juga terus direvitalisasi oleh para pembaru hukum Islam. Tepatnya lima abad kemudian, di era modern telah bermunculan para pembaru *ushūl al-fiqh*. Sebut saja nama Muhammad ‘Abduh (w. 1905) dengan karyanya yang telah diedit oleh Dr. ‘Imarah yang berjudul *al-A’māl al-Kāmilah li al-Imām Muḥammad ‘Abduh*. Berikutnya adalah Rasyid Ridla’ (w. 1935) dengan karyanya yang berjudul *Yusr al-Islām wa Ushūl al-Tasyrī’ al-‘Ām*, disusul oleh pembaru berikutnya yaitu ‘Abd al-Wahhab Khallaf (w. 1956) dengan karyanya yang berjudul *Mashādir al-Tasyrī’ fi ma Lā Nashsha fīhi* dan Hasan al-Turabi dari Sudan dengan karyanya *Tajdīd Ushūl al-Fiqh*. Ada juga nama ‘Allal al-Fasi (w.1973). Namun demikian, para teoritis tersebut dalam pandangan Hallaq, belum merumuskan teori baru, melainkan hanya melakukan revitalisasi teori *mashlahah* yang diretas oleh al-Syathibi. Oleh karena itu, Wael B. Hallaq menyebut bahwa para teoritis tersebut termasuk dalam kelompok pembaru penganut aliran utilitarianisme.³⁶

³⁴Louay Safi, *Ancangan Metodologi Alternatif (The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry)*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001) h. 143.

³⁵Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam; Membongkar Konsep al-Istiqrā’ al-Ma’navi al-Syathibi*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), h. 186-188.

³⁶Wael B. Hallaq, *op. cit.*, h. 318-333.

Selanjutnya, perjalanan sejarah pembaruan hukum Islam telah merambah kepada wilayah kajian teks-teks suci keagamaan. Kajian epistemologis ini terumuskan dalam pertanyaan bagaimanakah teks-teks tersebut dapat diterjemahkan dan diaplikasikan dalam konteks modern dan perubahan sosial? Pertanyaan demikian, menurut para teoritis hukum Islam kontemporer seperti: Muhammad Sa'id Asymawi (Mesir, 1932-), Fazlur Rahman (Pakistan 1919-1988 M) dengan teori *double movement*-nya, Mahmoud Muhammed Taha (Sudan, 1910-1985 M) dengan teori *nasakh terbalik*, Mohammed Arkoun (Aljazair) dengan teori *antropologi wahyu*, Muhammad Syahrur (Syuria) dengan *nazhariyyah al-hudud*, Asghar Ali Engineer (India) dengan teori *teologi pembebasan*, Mohammad Abid al-Jabiri (Maroko) dengan trilogi nalar (bayani, burhani, irfani) dan Abdullahi Ahmed al-Na'im (Sudan, 1946-) dengan teori *dekonstruksi Syari'ah*-nya serta lain-lainnya, tidak akan pernah dapat diselesaikan dengan berpijak pada teori *mashlahah* klasik di atas. Bahkan, dalam pandangan mereka teori *mashlahah* klasik tidak lagi representatif untuk merumuskan hukum Islam dihadapkan dengan problem-problem modernitas. Bahkan bagi para teoritis liberal yang diwakili oleh Said al-Asmawi, Fazlur Rahman dan Syahrur, oleh Wael B. Hallaq karena coraknya liberal cenderung tidak mengakui (membuang) teori-teori *ushul al-fiqh* klasik.³⁷ Namun demikian, Amin Abdullah memandang bahwa para pembaru tersebut sama-sama memandang perlu dan mendesak dilakukannya rekonstruksi epistemologi (baca: metodologi) hukum Islam dan dikembangkan sesuai kebutuhan zaman.³⁸

Sejarah telah mencatat bahwa Muhammad Abduh merupakan pembaru yang paling lantang yang menyerukan perlu dilakukannya rancang-bangun metodologi hukum

³⁷*Ibid.*, h. 348-351.

³⁸M. Amin Abdullah, "Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science" dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* No. 61 tahun 1998, h. 6-7.

Islam. Tentunya dengan tujuan agar hukum Islam dapat beradaptasi dengan dunia modern. Abduh berargumentasi bahwa selama ini umat Islam telah tenggelam dalam *taqlid* buta. Karenanya ia menyerukan pendobrakkan pintu ijtihad yang dipandang tertutup. Artinya, umat Islam sejatinya mampu mereformasi hukum dengan tetap berlandaskan Alqur'an dan Sunnah yang valid. Perjuangan Abduh diiringi dengan langkah aplikatifnya yang melakukan: rekonsepsi *ijma'*, maksimalisasi peran akal dalam memahami nash, maksimalisasi prinsip *mahslahab* serta memanfaatkan pendapat pakar hukum di masa lalu dengan metode *tafiiq*.³⁹ Pendek kata, gagasan Abduh dalam pembaruan hukum Islam apabila dilihat dari kacamata sejarah, merupakan embrio sekaligus inspirator bagi pemikir-pemikir berikutnya yang muncul pada abad modern.

Persoalannya kemudian, pada ranah aplikasi, upaya transformasi *fiqh jinayah* bidang pidana *hudud* dalam konteks Indonesia semakin rumit ketika melihat realitas bahwa aspek keilmuan (epistemologi) hukum Islam di Indonesia mengalami krisis luar biasa.⁴⁰ Hal ini dibuktikan dengan tesis Martin Van Bruinessan menyatakan bahwa 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 Imam al-Syafi'i (w. 204 H) dan pengikutnya.⁴¹ Tesis Martin

³⁹ Tentang metode Abduh dapat dilihat dalam Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966) lihat juga dalam Wael B. Hallaq, *op. cit.*, 218-225. Lihat juga dalam Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami; Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad 'Abduh* (Yogyakarta: Pusataka Pelajar-ACAdeMia, 1996), h. 24-30.

⁴⁰ Terkait problematika dalam upaya-upaya transformasi hukum pidana Islam ke dalam hukum pidana nasional baca dalam karya para pakar Indonesia dalam Muhammad Amin Summa dkk, *Pidana Islam di Indonesia; Peluang, Prospek dan Tantangan* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001).

⁴¹ Martin Van Bruinessan, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), h. 112-124.

diperkuat pandangan Ahmad Rofiq, bahwa muatan kitab-kitab *ushūl al-fiqh*, terutama kitab-kitab *ushūl al-fiqh* Syafi'iyah, langka dan jarang ditemukan bahasan yang membicarakan metodologi hukum Islam semisal *istihsān*, *istislah* dan *sadd al-dzari'ah*. Kajian-kajiannya lebih banyak metode analogi (*qiyās*) selain sumber Alqur'an, Sunnah dan Ijma'. Pembicaraan tentang tema ijtihad dalam kitab-kitab tersebut dapat dibenarkan sepanjang dalam frame *qiyās*.⁴²

Padahal dalam kurun waktu sekian abad kemudian, pengikut al-Syafi'i, yakni al-Ghazali (w.1111 M) mengkritik tajam metode qiyas dengan mengatakannya: “*man qāla anna al-qiyāsa wa al-ijtihāda lafdzāni faqad kbatha*” (barang siapa yang mengatakan bahwa qiyas dan ijtihad adalah dua kata yang sama, maka ia telah melakukan kesalahan).⁴³ Perjalanan sejarah pembaruan metodologi hukum Islam dilanjutkan oleh al-Syathibi (w.790 H/1388 M) yang mencetuskan paradigma *maqāshid al-syari'ah*. Gagasan al-Syathibi telah memberikan corak baru dalam kajian ilmu *ushul al-fiqh*. Ia membuat reformasi ulang dengan mengusung teori baru yang berbasis pada *maqāshid Syāri'* (Allah) sebagai dasar dan pijakan dalam merumuskan hukum Islam. Lewat sentuhan al-Syathibi, ilmu *ushul al-fiqh* tidak lagi terkungkung pada literalisme teks-teks semata. Dengan demikian, perjuangan al-Syathibi dengan teori *maqāshid*-nya semakin mengukuhkan fenomena pergeseran-pergeseran ilmu. *Ushūl fiqh* baginya, bukanlah ilmu yang tetap dan anti-perubahan, melainkan terbuka dengan pembaruan.

Selanjutnya, pembaruan metodologi hukum Islam terus berkembang di tangan Muhammad Syahrur seorang teoritis asal Syria. Melalui karyanya yang berjudul *Nahw Ushūl*

⁴²Ahmad Rofiq, *Kritik Metodologi Hukum Islam Indonesia*, dalam Anang Haris Himawan (ed.) dalam “Epistemologi Syara” (Semarang: IAIN Walisongo Press, 1998), h. 100-103.

⁴³Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mushtasyfa min 'Ilm al-Ushul*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 229.

Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī menawarkan teori baru dalam kajian *ushūl al-fiqh* dengan gagasan historis-ilmiah. Tawaran Syahrur dalam teorinya dapat dipahami sebagai upaya pemanfaatan prestasi ilmiah masa kini, bukan sistem pengetahuan masa lampau untuk merumuskan hukum Islam secara khusus dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman lainnya secara umum.⁴⁴ Oleh sebab itu, konsepsi ijtihad Syahrur mensyaratkan secara mutlak pemakaian piranti ilmu-ilmu modern dan prestasi ilmiah kontemporer dalam merumuskan hukum Islam.⁴⁵ Bagi Syahrur, syari'at Allah sejatinya hanyalah syariat yang berupa batas-batas (*ḥudūd*) dan bukan syariat dalam arti konkret ('*ayni*). Dengan demikian, maka tugas manusia adalah menemukan *ḥudūd* Allah dalam ayat *umm al-kitāb*. Setelah *ḥudūd* Allah dapat ditemukan, maka tugas mujtahid adalah merumuskan hukum-hukum yang tidak boleh melampaui *ḥudūd* Allah itu sendiri.⁴⁶ Untuk tujuan ini, Syahrur memandang perlu bahwa ijtihad harusa berbasis pada bukti-bukti material statistik akurat yang mampu menunjukkan kemaslahatan dan kemudahan bagi manusia. Walhasil, ijtihad tidak boleh dilakukan dengan dasar dugaan dan perasaan *an sich*.⁴⁷

Di Indonesia sendiri, corak dan karakteristik hukum Islam yang ada --termasuk entitas *al-fiqh al-jinā'i*-- disinyalir masih banyak diwarnai pemikiran bernuansa Arab dan Timur Tengah yang sejatinya dalam beberapa hal tidak lagi relevan dengan kesadaran hukum masyarakat Indonesia yang telah melembaga dalam hukum adat. Akibatnya, menurut sebagian ahli, ada bagian-bagian tertentu dari hukum Islam yang kurang mendapat sambutan hangat dari masyarakat Indonesia. Dalam

⁴⁴Muhammad Syahrur, *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āsharah* (Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', cet. 1, 1994) h. 35-41.

⁴⁵*Ibid.*, h. 55-56.

⁴⁶Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān* (Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1992) h. 459.

⁴⁷Wael B. Hallaq, *op. cit.*, h. 370-374.

bidang *fiqh jinayah* 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.⁴⁸

Realitas-realitas empiris di atas pada gilirannya kemudian mendorong perlu dilakukannya rekonstruksi epistemologi-metodologi untuk mewujudkan *fiqh* (hukum Islam) bercirikan ke-Indonesiaan. Ide dan gagasan ini banyak diusung oleh pembaru-pembaru Indonesia seperti Hasbi Ash-Shiddieqy dengan “fikih Indonesia”, Hazairin dengan “fikih madzhab nasional”, Ibrahim Hossein dengan teori “*zawajir*”, Ali Yafie dan Sahal Mahfudh dengan “fikih sosial” dan Abdurrahman Wahid dengan “pribumisasi Islam”, Nurcholis Madjid dengan “sekularisasi Islam” dan lain-lainya.⁴⁹

3. Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional

Transformasi *fiqh jinayah* ke dalam hukum pidana nasional saat ini sesuatu yang seharusnya niscaya.⁵⁰ Hal tersebut bukan saja karena mayoritas masyarakat Indonesia adalah muslim, tetapi juga karena secara historis *fiqh jinayah* Islam pernah hidup di bumi Indonesia. Namun demikian, hukum pidana Islam (*fiqh jinayah*) yang ditawarkan harus

⁴⁸Munawwir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 4-26 Baca juga buku karya Muhammad Wahyuni Nafis dkk (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. Munawwir Sjadzali, MA*, (Jakarta: Paramadina, 1995)

⁴⁹Ibnu Burdah (ed.) dalam Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional pasca Reformasi*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), h. 114.

⁵⁰Pada tahun 2001, pemerintah Indonesia telah membuat rancangan undang-undang Hukum Pidana terdiri dari 647 pasal yang dalam beberapa pasalnya telah memasukkan *fiqh jinayah* ke dalam kitab tersebut. Namun demikian, hingga saat ini kitab undang-undang tersebut masih sebatas draf yang belum disahkan oleh DPR. Lebih detainya lihat Ahmad Djazuli, *Ilmu fiqh; Penggalan dan Penerapan Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana, 2010) h. 193-194

hukum pidana yang dinamis, elastis sejalan dengan karakteristik bangsa Indonesia yang pluralistik, tanpa mengabaikan tujuan-tujuan syariah.

Diakui, upaya ini akan menemui sejumlah problem, semisal problem historisitas, sosial-budaya, institusional dan kendala internal hukum pidana Islam sendiri. Kendala-kendala ini harus dicarikan solusinya agar transformasi ini dapat berjalan dengan baik. Mempertimbangkan problem-problem di atas, maka model penerapan hukum pidana Islam yang paling tepat adalah dengan mengkompromikan *fiqh jinayah* dengan hukum pidana (warisan Belanda) yang berlaku saat sekarang ini. Artinya, penerapannya tidak harus formal-tekstual, akan tetapi substansial-kontekstual. Dengan demikian, hukum pidana Indonesia mendatang benar-benar dapat diterima oleh seluruh lapisan masyarakat dan diharapkan mampu membentuk masyarakat Indonesia yang taat hukum serta berakhlak mulia.

Akhirnya, dalam konteks kajian *fiqh jinayah* 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 pidanaan modern. Upaya objektivikasi ini bukan bertujuan untuk menghilangkan *fiqh jinayah* itu sendiri. Melainkan semata-mata untuk menghindari kesalahpahaman yang tiada perlu. Dengan metode ini diharapkan *fiqh jinayah* 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*.

Di akhir catatan paper ini, dengan rekonstruksi epistemologi *fiqh jinayah* Indonesia, maka gagasan transformasi tersebut harus dipetakan wilayah *fiqh jinayah* yang

substansial (*qath'i*) dan mana yang parsial (*dzanny*). Dalam konteks dan dan bidang *hudud* misalnya, tujuh bidang: *zina*, *qadzaf*, *syurb al-khamr* dan yang lainnya delik pidana sudah saatnya dicover dalam hukum pidana nasional. Namun penulis melihat dalam hal bentuk hukuman tidak harus sama dengan tawaran Alqur'an. Sebab hukuman potong tangan, rajam dan sebagainya merupakan *wasilah* bukan *ghayah*.

Dalam titik inilah menarik mencermati gagasan Ibrahim Hosen yang menekankan pendekatan *ta'aqquli* dalam hukum pidana Islam. Pendekatan ini sangat penting dalam mengedepankan aspek *zawajir*-nya.⁵¹ Yakni hukuman dilakukan agar pelaku pidana merasa jera, tidak akan mengulangi perbuatan tersebut. Dengan demikian maka bentuk hukuman tidak terikat pada bunyi teks (*nash*). Atas dasar ini seorang pencuri bisa saja dihukum selain potong tangan. Asalkan hukuman tersebut mampu membuat jera pelaku dan tidak akan mengulanginya lagi dan membuat orang lain takut. Demikian halnya dengan hukuman pelaku tindak pidana *hudud* lainnya. Ibrahim Hosen diapandang orang yang setuju bahwa sanksi hukum bentuk potong tangan dan rajam tidak relevan diterapkan di Indonesia. Menurutnya, potong tangan, dera dan rajam bukanlah tujuan hukum itu sendiri, melainkan sebagai instrumen agar membuat pelaku pidana jera. Karenanya dalam konteks ini, syariat menjadi relatif, bisa dirubah dan dikontekstualisasikan.⁵² Lebih lanjut, menurut Hosen, hukum tidak bergantung pada sebuah benda atau barang yang dihasilkan, tetapi terkait dengan perbuatan manusia (*mukallaf*). Dan, pemutusan sebuah hukum sangat terkait dengan *masalik al-'illat*.

⁵¹<http://fai.uhamka.ac.id> diunduh tanggal 20 Mei 2013.

⁵²<http://fai.uhamka.ac.id> diunduh tanggal 20 Mei 2013. Pandangan Hosen tentang *zawajir* ditentang keras oleh Satria Effendi. Menurut Effendi, dalam hukum potong tangan terdapat fungsi *jawabir* dan *zawajir*. Menanggapi reaksi ini Hosen mengatakan bahwa ia merupakan *wasilah* bukan tujuan atau *ghayah*.

Dengan epistemologi demikian, maka transformasi fiqh jinayah menjadi hukum nasional terbuka untuk diterima masyarakat Indonesia. Dalam kasus zina misalnya, KUHP tidak menganggap kasus zina *ghairu muhsan* (persetubuhan ilegal antara dua orang yang belum menikah atau tidak terikat dalam perkawinan, atas dasar suka sama suka) sebagai suatu tindak pidana. Zina dalam KUHP hanya mencakup persetubuhan ilegal antara dua orang, atau salah-satunya, yang sudah menikah. Tampaknya, KUHP tidak melihat adanya unsur kejahatan pada kasus zina *ghairu muhsan*, karena tidak ada pihak yang merasa dirugikan. Secara sekilas mungkin benar, akan tetapi jika dikaji lebih jauh, perbuatan tersebut bukan saja akan merugikan keluarga dan masyarakat setempat, bahkan kedua pelaku tersebut. Zina dapat merusak tatanan masyarakat, bertentangan dengan akhlak yang mulia[54], bertentangan dengan agama, bahkan bertentangan dengan budaya nasional yang ketimuran. Delik zina ini pun seharusnya bisa diubah dari delik aduan menjadi delik biasa.

Kasus lain adalah meminum minuman keras, KUHP memandang perbuatan tersebut bukan suatu delik, selama tidak membahayakan orang lain. Sedangkan hukum pidana Islam menganggapnya sebagai jarimah, walaupun pelakunya tidak membahayakan orang lain. Hal ini disebabkan hukum Islam berpijak pada akhlak mulia dan kemaslahatan masyarakat, termasuk individu itu sendiri.

Tentu banyak lagi *jarimah* yang bisa dijadikan delik dalam hukum pidana positif yang tidak mungkin diuraikan satu-persatu dalam paper ini. Namun demikian *jarimah-jarimah* tersebut haruslah dipahami secara kontekstual, dinamis dan elastis, sehingga benar-benar layak dijadikan bagian dari hukum pidana nasional. Sebagai contoh adalah jarimah riddah yang konsepnya belum jelas dan penjatuhan sanksinya diwarnai suasana perang pada masa Nabi.

Dilihat dari segi bentuk hukuman *fiqh jinayah* sering mendapat kritik akibat masih diterapkannya ketentuan rajam (melempar dengan batu sampai terpidana meninggal) dan jilid

(cambuk). Dalam hukum Islam belakangan ini diusulkan adanya perubahan orientasi jinayat. Dahulu, pemidanaan dalam Islam dimaksudkan sebagai unsur pembalasan dan penebusan dosa. Inilah yang melatarbelakangi lahirnya teori *jawabir*. Namun, telah muncul teori baru yang menyatakan bahwa tujuan jinayat itu adalah untuk menimbulkan rasa ngeri bagi orang lain agar tidak berani melakukan tindak pidana. Teori yang belakangan ini dikenal dengan teori *zawajir*. Jadi, bagi penganut teori jawabir, hukuman potong tangan dan qisas itu diterapkan apa adanya sesuai bunyi nash, sedangkan penganut teori *zawajir* berpendapat bahwa hukuman tersebut bisa saja diganti dengan hukuman lain, semisal hukuman penjara, asalkan efek yang ditimbulkan mampu membuat orang lain jera untuk melakukan tindak pidana.

Dengan demikian, bentuk-bentuk hukuman fisik, seperti rajam dan potong tangan, sedapat mungkin dihindari atau diberikan kriteria yang ekstra ketat dan memenuhi tujuan penjatuhan hukuman tersebut yaitu represif dan preventif. Di samping hal-hal di atas, kontribusi hukum pidana Islam juga bisa diberikan dalam bentuk asas-asas yang disarikan dari hukum pidana Islam. Asas-asas ini kemudian dijadikan sebagai asas hukum materiil yang konstitutif, artinya masuk dalam KUHP, dan dijadikan perspektif dalam pembentukan hukum pidana nasional.

C. Kesimpulan

Berdasarkan uraian dan analisis di atas, maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut: *Pertama*, teori-teori pembaruan dalam hukum pidana Islam yang diusung para teoritis Islam membuktikan bahwa hukum Islam mempunyai daya *murunah* (dinamis) dalam merespons dinamika perubahan hukum yang begitu cepat. *Kedua*, pembaruan teori-teori pemidanaan dalam hukum Islam merupakan jalan yang ideal dalam menemukan “titik temu” antara pemidanaan Islam dengan teori pemidanaan kontemporer. Dengan demikian pada gilirannya, hukum pidana Islam dapat dikembangkan

dalam konteks pembangunan hukum nasional; *Ketiga*, Pembangunan hukum Pidana Islam paling ideal dilakukan dengan pendekatan *maqashidy istishlahy*. Artinya, untuk menyatukan *fiqh jinayah* dengan hukum pidana nasional. Dengan demikian maka epistemologi *fiqh jinayah* Indonesia 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 *fiqh jinayah* dapat ditransforamsikan ke dalam Hukum Pidana Nasional.

Daftar Pustaka

- A. Qodri A. Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional; Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2002
- Abdullah, M. Amin, "Preliminary Remarks on The Philoshophy of Islamic Religious Science" dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* No. 61 tahun 1998
- Abi Sulaima, 'Abd al-Wahhab Ibrahim, *al-Fikru al-Ushuli; Dirasab Tabliliyyah Naqdiyyah*, Jeddah: Dar al-Syuruq, 1983
- al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Mushtasyfa min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.,
- Al-Qathhaan, Manna' *Mabahist fi Ulum al-Qur'an*, t.tp, Mansyurat al-"Ashr al-Hadits, t.th.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1994
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, "Mahmud Muhammad Taha and Crisis in Islamic Law Reform: Implications for Interreligious Relations", *Journal of Ecumential Studies* 25: 1 1988

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Islam dan Negara Sekuler; Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, terj. Sri Murniati Bandung: Mizan, 1997
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* New York: Syracuse University Press, 1996
- Anwar, Syamsul, "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam" dalam Ainurrofiq (ed.), *Madzhab Jogja*; *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Press dan Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 2002
- Assyaukanie, Luthfi, "Tipologi dan wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, vol. 1, No. 1, 1998.
- 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
- Effendi, Satria M, "Ijtihad Sepanjang Sejarah Hukum Islam: Memposisikan KH Ali Yafie" dalam Jamal D. Rahman (ed.) *Wacana Baru Fiqh Sosial; 70 Tahun KH Ali Yafie*, Bandung: Mizan, 1997
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998
- Fanani, Muhyar, *Metode Studi Islam; Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013
- Ghofur, Abdul, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia: Studi atas Pemikiran Gus Dur* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories Sejarah Teori Hukum Islam; Pengantar Untuk Ushul al-Fiqh Madzhab*

- Sunni*) terj. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris dari Jakarta: Rajawali Pers, 2000
- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama* Jakarta: Paramadina, 1996
- Hosen, Ibrahim, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* Jakarta: Putra Harapan, 1990
- Ibrahim, Duski, *Metode Penetapan Hukum Islam; Membongkar Konsep al-Istiqra' al-Ma'navi al-Syathibi* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008
- Mubarok, Ahmad Zaki, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam tafsir Alquran*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2007
- Mujani, Saiful, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*, Jakarta: Gramedia, 2007
- Nurrohman dan Marzuki Wahid, *Formalisasi Syari'at Islam dan Fundamentalisme, Kasus Nanggroe Aceh Darussalam* dalam *Jurnal Istiqro'* Volume 01, Nomor 1, 2002
- Panitia Penyusunan Biografi Prof. KH. Ibrahim Hosen, *Prof. KH. Ibrahim Hosen dan pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta; CV. Tiga Sembilan, 1990
- Praja, Juhaya S., *Teori Hukum dan Aplikasinya*, Bandung: Pustaka Setia, 2011
- Rahman, Fazlur, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives" dalam *International Journals of Middle East Studies*, Vol. I, tahun 1970
- Rahman, Fazlur, "The Concept of Hadd in Islamic Law" dalam *Islamic Studies Journal*, Vol. IV, No. 3 September 1965.
- Rofiq, Ahmad, *Kritik Metodologi Hukum Islam Indonesia*, dalam Anang Haris Himawan (ed.) dalam "Epistemologi Syara" Semarang: IAIN Walisongo Press, 1998
- Safi, Louay, *Ancangan Metodologi Alternatif (The Fondation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry)*, terj. Imam Khoiri Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001

- Sjadzali, Munawwir, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1997),
- Muhammad Wahyuni Nafis dkk (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. Munawwir Sjadzali, MA*, Jakarta: Paramadina, 1995
- Summa, Muhammad Amin dkk, *Pidana Islam di Indonesia; Peluang, Prospek dan Tantangan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001
- Sutrisno, *Fazlur Rahman; Kajian Kritis terhadap Metode, Epistemologi dan sistem Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1992
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitab wa Alqur'an; Qira'ah Mu'asharah*, Damaskus: al-Ahali, 1990
- Syahrur, Muhammad, *Dirāsah Islāmiyyah, Mu'āsharah* Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', cet. 1, 1994
- Syaukani, Imam, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006