

**Peranan Pemerintah Islam dalam
Sistem Negara Moden untuk
Menerapkan Nilai Moral Islam:
Daripada Penguat Kuasa
ke Pemudah Cara**

**The Role of Islamic Government in the
Modern State System to Implement Islamic
Moral Values: From Enforcer to Facilitator**

Muhamad Sayuti Mansor*
sayuti@iais.org.my

DOI: <https://doi.org/10.56389/tafhimvol17no1.5>

Abstract

The implementation of *Shari'ah* (*taṭbīq al-Shari'ah*) by the Islamic government has been a longstanding principle in Islam, where the separation between state and religion, as observed in the West, is absent. However, the extent of the Islamic government's involvement in enforcing moral standards in the modern state system remains a complex question. The advent of modernity, originating in the West, ushered in a bureaucratic concentration of

* Muhamad Sayuti bin Mansor is a Research Fellow at the International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS), Malaysia. He obtained his bachelor's degree from the University of Malaya, Malaysia in *Shari'ah* (*Fiqh* and *Uṣūl al-Fiqh*) and his master's degree in Islamic Revealed Knowledge and Heritage (*Fiqh* and *Uṣūl al-Fiqh*) from the International Islamic University of Malaysia. His interest primarily in Islamic political thought (*siyāsah shar'iyyah*), the implementation of *Shari'ah* (*taṭbīq al-Shari'ah*), and Islamic international relations (*alaqat al-duwalīyyah*).

state power, thereby transforming the process of implementation of morality, relegating them from the concerns of the state. The question thus has arisen whether Islam followed a similar trajectory. Therefore, this article aims to analyse the role of the Islamic government in the modern state era in implementing Islamic morality. This is achieved by unravelling the fundamental elements in the modern state system that have influenced the polemic on the legal enforcement of morality in the modern West, followed by a detailed comparative analysis with the jurisprudence of the *Sharī'ah*. This study reveals that as the primacy of morality prevails in Islamic law, the Islamic government in the modern state era continues to play a primary role in implementing and enforcing Islamic moral values. Notwithstanding, an approach that highlights a more appropriate role for the Islamic government as a facilitator in implementing Islamic morality, rather than merely as an enforcer, is very much needed.

Keywords

implementation of the *Sharī'ah*, enforcement of morality in Islam, moral policing, Islam and modern state, facilitator, public-private sphere.

Abstrak

Peranan pemerintah Islam dalam menerapkan hukum-hakam syarak (*tatbiq al-sharī'ah*) merupakan sebuah prinsip yang sedia maklum dalam ajaran Islam. Ini kerana agama Islam tidak pernah memisahkan antara aspek agama dengan negara seperti yang diamalkan di Barat. Akan tetapi, persoalan berkenaan tahap keterlibatan pemerintah Islam untuk menerapkan nilai moral Islam dalam konteks semasa sistem negara moden merupakan isu yang lebih kompleks untuk dirungkaikan. Ini berpunca daripada arus pemodenan yang bermula di Barat dan turut melanda dunia Islam, seterusnya membawa perubahan besar dari aspek pemusatan kuasa birokrasi negara. Ini telah memberikan implikasi yang besar terhadap proses implimentasi nilai moral di Barat, sehingga akhirnya ia

dipisahkan sama sekali daripada ruang lingkup kuasa pemerintah. Namun, adakah hal yang sama turut terjadi kepada sistem pentadbiran Islam pada hari ini? Bagi menjawab persoalan ini, makalah ini bertujuan menganalisis peranan pemerintah Islam dalam sistem negara moden untuk menerapkan nilai moral Islam. Untuk itu, pertamanya, kajian ini menyoroti perkembangan sistem negara moden di Barat serta implikasinya terhadap polemik penguatkuasaan nilai moral di Barat. Elemen-elemen asas dalam permasalahan ini seterusnya dikenalpasti untuk dibandingkan dengan perspektif falsafah perundangan Islam. Kajian ini justeru mendapati bahawa elemen moraliti tetap menjadi aspek keutamaan dalam sistem perundangan Islam. Oleh itu, sistem pentadbiran Islam dalam negara moden hari ini kekal memperuntukkan peranan penting bagi pemerintah dalam usaha untuk menguatkuasakan nilai-nilai moral Islam dalam kalangan masyarakat. Namun, pada masa yang sama, pendekatan untuk meluaskan ruang lingkup peranan pemerintah bagi merangkumi peranannya sebagai pemudahcara dan tidak terbatas setakat sebagai penguatkuasa semata-mata turut perlu diberikan perhatian mendalam.

Kata kunci

Tatbīq al-Sharī'ah, penguatkuasaan moral dalam Islam, polis moral, Islam dan sistem negara moden, pemudah cara dan penguat kuasa, ruang awam-ruang peribadi.

Pendahuluan

Peranan negara Islam dalam menerapkan hukum-hakam syarak (*tatbīq al-Sharī'ah*), termasuk persoalan-persoalan moraliti merupakan suatu perkara yang sudah sedia dimaklumi. Ini kerana Islam tidak pernah memisahkan agama daripada negara, sebagaimana faham sekularisme telah mempengaruhi amalan di Barat. Bahkan, hukum-hakam syariat Islam sendiri bersifat komprehensif, mencakupi seluruh aspek kehidupan

manusia—baik peribadi, keluarga, masyarakat, mahupun negara. Begitu juga prinsip utama yang mendasari objektif perundangan Islam (*maqāsid al-Sharī'ah*), iaitu pemeliharaan agama (*hifz al-dīn*), telah memberikan negara peranan yang amat penting dalam menegakkan syariat Islam. Pemerintah Islam, justeru, mempunyai mandat untuk menguatkuasakan polisi pemerintahannya (*siyāṣah shar'īyyah*) selagi mana bertujuan menjaga kemaslahatan umat Islam.

Namun begitu, persoalan mula timbul apabila kita membincangkan proses implementasi nilai moral Islam ini dalam konteks sistem negara moden (*modern state*). Sistem negara moden yang berasal dari Barat ini telah merombak sistem perundangan, terutamanya dalam menghadkan proses penguatkuasaan undang-undang kepada proses birokrasi negara semata-mata. Natijahnya, sistem perundangan Barat yang telah melalui proses sekularisasi menepikan moraliti daripada ruang lingkup penguatkuasaan undang-undang. Alasannya adalah untuk melindungi ruang peribadi rakyat daripada dicerobohi kuasa negara. Rentetan daripada itu, apabila dunia Islam mula dilanda arus pemodenan dan mengadaptasi sistem negara-bangsa moden, yang dibawa bersama peristiwa kolonialisasi Barat sekitar abad ke-19 dan abad ke-20, dilema yang sama cuba dipaksakan ke atas wacana implementasi nilai moral dalam Islam sehingga melahirkan pelbagai fahaman seperti liberal-sekular, teokrasi, dan authoritarianisme.

Justeru, makalah ini bertujuan mengkaji peranan pemerintah Islam dalam sistem negara moden untuk menerapkan dan menguatkuasakan nilai-nilai moral Islam ke atas rakyatnya. Untuk itu, sebagai permulaan, sebuah tinjauan ringkas akan dilakukan terhadap sejarah kemunculan polemik penguatkuasaan nilai moral di Barat yang menyusuli perkembangan sistem negara moden. Ini bertujuan menilai elemen-elemen asas dalam permasalahan yang disebutkan. Seterusnya, perbandingan asas akan dilakukan dengan falsafah perundangan Islam yang mengutamakan aspek moraliti termasuklah dalam hal ehwal penguatkuasaan oleh pemerintah. Akhirnya, analisis akan dilakukan terhadap proses interaksi antara keutamaan elemen

moraliti dalam perundangan Islam dengan konteks realiti semasa pelaksanaannya dalam sistem negara moden pada hari ini. Makalah ini justeru mengemukakan cadangan untuk mengetengahkan pendekatan yang menumpukan peranan pemerintah sebagai pemudahcara dalam usaha menerapkan dan menguatkuasakan nilai-nilai moral Islam di samping peranannya sebagai penguatkuasa.

Polemik Penguatkuasaan Moral dalam Sistem Perundangan Barat Moden

Sejarah kemunculan sistem negara-bangsa moden yang bermula pada penghujung kurun ke-18 dan awal kurun ke-19 Masihi di Barat telah membawa pelbagai perubahan ketara kepada sistem perundangan mereka.¹ Hal ini terjadi kerana sistem negara moden amat memerlukan sebuah sistem perundangan yang unik bagi menjamin kelangsungannya. Antara ciri tersebut ialah proses memperlembagakan dan kodifikasi undang-undang (*constitution and codification*), negara sebagai sumber kedaulatan tertinggi bagi perundangan (*sovereignty of state*), monopoli kuasa pelaksanaan undang-undang (*monopoly over legitimate violence*), serta sistem birokratik berpusat (*bureaucratic machinery*).²

Khususnya dalam aspek moraliti, pengaruh terbesar sistem negara moden ini adalah dalam dikotomi antara konsep lingkungan awam (*public sphere*) dengan lingkungan peribadi (*private sphere*).³ Hal ini terjadi hasil faham sekularisme yang mendominasi

1. Michael Mann, *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation-States 1760–1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), jil. 2, 358.
2. Lihat Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 23–36; Ovamir Anjum, “Governance in Classical Islamic Thought,” dalam *Oxford Research Encyclopedias of Religion*, ed. John Barton (Oxford: Oxford University Press, 2017), 3–4.
3. Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, terj. Thomas Burger (Cambridge: The MIT Press, 1991), 2–5; Antoine Prost, “Public and Private Sphere in France,” dalam *A History of Private Life: Riddles of Identity in Modern Times*, ed. Antoine Prost and Gerard Vincent (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 7.

sistem negara moden Barat. Menurut fahaman ini, ruang lingkup undang-undang adalah terhad serta tidak mencakupi seluruh aspek kehidupan. Tujuan sesebuah undang-undang hanyalah untuk mengawal aspek kehidupan yang sekular dan praktikal serta yang melibatkan hubungan interpersonal. Kesan daripada pemisahan ini, lingkungan peribadi kini dimandatkan dengan autonomi mutlak yang terlindung sama sekali daripada campur tangan pihak luar. Oleh itu, undang-undang dan negara tidak mempunyai autoriti untuk menentukan apa yang salah dan benar yang berlaku dalam lingkungan peribadi ini.⁴

Bahkan, konsep lingkungan peribadi ini juga tidak hanya terhad kepada “ruangan peribadi” (*private space*) seperti rumah dan premis semata-mata. Bahkan, perundangan Barat turut memberikan perlindungan autonomi kepada apa yang dinamakan sebagai “perbuatan peribadi secara hakiki” (*inherently private act*) meskipun perbuatan tersebut dilakukan di “ruangan awam” (*public space*).⁵ Rentetan daripada inilah lahirnya konsep-konsep baharu seperti “dosa peribadi” (*private sin*) dan “kesalahan yang tidak memudaratkan orang lain” (*harmless wrongdoing*) yang diterima secara meluas dalam perundangan serta pandangan umum di Barat.⁶

Perubahan-perubahan ini memberikan kesan yang signifikan terhadap proses penguatkuasaan undang-undang, terutamanya dalam penguatkuasaan nilai-nilai moral. Pertamanya, hasil daripada pengaruh sekularisme yang berlaratbelakangkan pengalaman trauma penindasan autoriti gereja dalam sejarah Eropah, hal ehwal agama kini dianggap sebagai perkara peribadi yang bukan lagi menjadi urusan negara.

4. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 1–3; Alan Freeman and Elizabeth Mensch, “The Public-Private Distinction in American Law and Life,” *Buffalo Law Review* 36 (Spring 1987): 237.

5. David Feldman, “Secrecy, Dignity, or Autonomy? Views of Privacy as a Civil Liberty,” *Current Legal Problems* jil. 47 (1994): 58–62; Antoine Prost, “Public and Private Sphere in France,” 65.

6. Lihat Joel Feinberg, *The Moral Limits of The Criminal Law: Harmless Wrongdoing* (New York: Oxford University Press, 1990), jil. 4, 3–20.

Begitu juga undang-undang yang telah menjadi sekular dengan dipisahkan daripada nilai-nilai moral agama dengan tujuan mewujudkan satu ruang neutral bagi interaksi antara agama dengan kepercayaan yang berbeza. Natiujahnya, autoriti negara dilarang sama sekali daripada mencuba untuk menggunakan undang-undang bagi menguatkuasakan nilai-nilai moral serta mengawal moraliti rakyatnya.⁷

Begitu juga pemusatan kuasa perundangan dan proses birokrasi kepada negara dalam sistem ini telah menyebabkan autoriti perundangan turut dihadkan kepada negara semata-mata. Skop perbahasan undang-undang kini hanyalah meliputi apa yang berpunca daripada negara dan apa yang perlu serta mampu dikuatkuasakan olehnya. Undang-undang yang bersumberkan agama telah diketepikan sehingga berlakunya monopoli kuasa dalam penguatkuasaan undang-undang kepada autoriti negara.⁸ Kesannya, pada hari kita ini tidak lagi dapat membayangkan inisiatif lain untuk menguatkuasakan sesuatu perkara melainkan melalui proses birokrasi negara. Bahkan, sebarang usaha untuk menguatkuasakan sebarang undang-undang secara sendiri, walaupun atas tujuan menyuruh kebaikan (*al-amr bi al-ma'ruf*) dan mencegah kemungkaran (*al-nahy 'an al-munkar*), tanpa melalui pihak berkuasa negara dianggap sebagai kesalahan vigilantisme yang layak dikenakan hukuman.⁹

Selain itu, kemajuan teknologi moden seperti teknologi maklumat, komunikasi, sistem pengawasan dan pengintipan (*surveillance*), dan pengesanan identiti telah menyediakan kemudahan dan meningkatkan keupayaan kuasa birokratik

7. Denise Meyerson, "Why Religion Belongs in The Private Sphere, Not the Public Square," dalam *Law and Religion in Theoretical and Historical Context*, ed. Peter Cane, Carolyn Evans, and Zoe Robinson (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 53–56.
8. Asifa Quraishi-Landes, "Legislating Morality and Other Illusions about Islamic Government," dalam *Locating the Shari'a: Legal Fluidity in Theory, History and Practice*, ed. Sohaira Z.M. Siddiqui (Leiden: Brill, 2019), 176–77; Hallaq, *Impossible State*, 78–82.
9. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 515–518.

negara. Namun, dalam masa yang sama, kemajuan teknologi ini turut meningkatkan ancaman salah guna kuasa oleh pihak kerajaan untuk mendirikan bentuk pemerintahan yang bersifat kuku besi dan autokratik.¹⁰ Akibatnya, negara yang sepatutnya berperanan untuk melindungi dan memelihara kemaslahatan rakyat kini sebaliknya dicurigai menyimpan niat jahat untuk menyekat kebebasan dan menceroboh ruang privasi rakyatnya. Sebagai reaksi terhadap ancaman ini, sistem perundangan Barat telah berevolusi ke arah pendekatan sekular-liberal yang menghadkan ruang kuasa kerajaan, termasuklah dengan cara menyisihkan persoalan urusan peribadi dan moraliti individu daripada capaian undang-undang yang menjadi urusan negara.¹¹

Semua perubahan ini telah terlihat dalam polemik perdebatan bersejarah antara Lord Patrick Devlin (1905–1992) dan H.L.A Hart (1907–1992) berkenaan peranan negara dan undang-undang dalam menguatkuasakan moraliti, khususnya moraliti seksual seperti larangan hubungan homoseksual. Debat ini tercetus hasil laporan Wolfenden Committee pada 1957 yang mengesyorkan supaya negara dan undang-undang tidak perlu masuk campur dalam kehidupan peribadi rakyatnya dengan tujuan menguatkuasakan nilai-nilai moral tertentu. Hal ini kerana perbuatan jenayah tidak boleh disamakan dengan dosa dan maksiat, malahan penentuan sama ada sesuatu perkara itu bermoral atau tidak berada dalam lingkungan peribadi yang bukan menjadi urusan negara dan undang-undang.¹²

Sebagai respon kepada laporan ini, Lord Devlin yang merupakan seorang hakim utama di Britain telah membantah kesimpulan laporan berkenaan. Beliau berhujah bahawa negara

-
10. Mohammad Hashim Kamali, *The Right to Life, Security, Privacy and Ownership in Islam* (Kuala Lumpur: IAIS Malaysia and Ilmiah Publisher, 2013), 161.
 11. Bagi rangkuman pendekatan liberal dalam isu ini lihat Lucinda Peach, *Legislating Morality: Pluralism and Religious Identity in Lawmaking* (New York: Oxford University Press), 96–105.
 12. Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution. Dibentangkan di Parlimen oleh Secretary of State for the Home Department dan Secretary of State for Scotland, dan lain-lain. [Chairman, Sir John Wolfenden.] <https://www.bl.uk/collection-items/wolfenden-report-conclusion>.

mempunyai hak untuk menggunakan undang-undang bagi menguatkuasakan nilai-nilai moral yang menjadi asas kehidupan masyarakat. Meskipun sesuatu perbuatan maksiat yang tidak bermoral itu dilakukan tanpa memudaratkan orang lain secara langsung, perbuatan tersebut tetap mampu untuk memudaratkan fabrik sosial dan kerukunan hidup bermasyarakat. Justeru, usaha mencegah perbuatan maksiat ini turut menjadi keutamaan undang-undang sepertimana usaha pencegahan jenayah yang lain.¹³ Dalam hal ini, Lord Devlin dapat dikatakan mewakili “aliran lama” di tengah-tengah gelombang sekularisme dan liberalisme di Barat dengan cuba mempertahankan peranan negara dalam menegakkan nilai-nilai moral masyarakat melalui penguatkuasaan undang-undang.¹⁴

Manakala, mewakili “aliran baru” bagi membantah penglibatan negara dalam persoalan moraliti individu pula ialah H.L.A Hart, seorang profesor perundangan di Universiti Oxford. Beliau telah mempertahankan cadangan Wolfenden Committee berasaskan teori *harm principle* oleh John Stuart Mill (1806–1883), iaitu satu-satunya alasan yang dibenarkan bagi negara liberal untuk mencampuri urusan peribadi individu adalah untuk mencegah kemudaratkan yang dilakukan individu berkenaan kepada orang lain.¹⁵ Bagi Hart, pendirian Devlin tersebut nyata bercanggah dengan pendirian liberal yang diterima ramai ini.¹⁶ Menurut Hart juga, undang-undang jenayah seharusnya lebih mengutamakan pencegahan pencerobohan hak terhadap individu dan bukannya penguatkuasaan moraliti di ruang awam.¹⁷

-
13. Ronald M. Dworkin, “Lord Devlin and the Enforcement of Morals,” *The Yale Law Journal* 75 (1965): 989; Eugene V. Rostow, “The Enforcement of Morals,” *The Cambridge Law Journal* 18, no. 2 (1960): 175–8.
 14. Gerald Dworkin, “Devlin Was Right: Law and the Enforcement of Morality,” *William & Mary Law Review* 40, no. 3 (1999): 929–31.
 15. H. L. A. Hart, *Law, Liberty and Morality* (Stanford: Stanford University Press, 1963), 4; Joel Feinberg, *The Moral Limits of The Criminal Law: Harm to Others* (New York: Oxford University Press, 1984), jil. 1, 14.
 16. Rostow, “The Enforcement of Morals,” 184.
 17. Christian Joppke, “Islam and The Legal Enforcement of Morality,” *Theory and Society* 43 (2014): 593–5.

Meskipun perdebatan ini masih berterusan, namun secara dasarnya dapat disimpulkan bahawa aliran pandangan yang dibawa oleh Hart ini telah menjadi pandangan arus perdana di Barat. Ini terbukti melalui penerimaan meluas terhadap amalan homoseksual di Barat baik dari segi pengesahan undang-undang mahupun penerimaan sosial dalam kalangan masyarakat. Sistem perundangan negara-negara Barat sejak dari itu mula mengambil pendekatan berkecuali daripada mencampuri urusan penguatkuasaan nilai-nilai moral masyarakat.¹⁸

Keutamaan Elemen Moraliti dalam Perundangan Islam

Manakala, menurut perspektif Islam, unsur moraliti merupakan batu asas bagi sistem perundangannya. Secara umumnya, tidak ada dikotomi antara aspek legal dengan moral dalam syariat Islam. Sebaliknya, syariat Islam melingkupi keseluruhan aspek kehidupan, termasuk penerapan nilai-nilai moral di kedua-dua ruang awam dan peribadi.¹⁹ Oleh itu, *Shari'ah* telah menyediakan panduan asas kerangka etika dan kod moral yang wajib diikuti oleh manusia.²⁰

Ini terbukti melalui ciri yang terdapat pada al-Qur'an sebagai sumber utama syariat Islam yang lebih memberikan perhatian kepada nilai-nilai moral yang umum berbanding hukum-hakam yang bersifat khusus.²¹ Sebagai contoh, ketika ayat-ayat al-Qur'an menyentuh perihal hukum-hakam berkenaan apa-apa situasi, penekanan lebih diberikan kepada aspek moraliti bagi setiap perbuatan dalam situasi-situasi tersebut, iaitu

18. Joppke, "Islam and The Legal Enforcement," 590.

19. Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens, GA.: University of Georgia Press, 2006), 145; Quraishi-Landes, "Legislating Morality," 177–8.

20. Rudolph Peters and Peri Bearman, "Introduction: The Nature of the Shari'ah," dalam *The Ashgate Research Companion to Islamic Law* (Surrey: Ashgate, 2014), 2–5.

21. Lihat Wael B. Hallaq, "Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'an and the Genesis of Shari'a," *Islamic Law and Society* 16, no. 3/4 (2009): 239–79 dan Khaled Abou-Fadl, "Qur'anic Ethics and Islamic Law," *Journal of Islamic Ethics* 1, no. 1–2 (2017): 7–28.

peranannya sebagai amal soleh dan ketaatan kepada Tuhan.²² Begitu juga, implikasi di sebalik ketaatan mahupun keingkaran terhadap sesuatu perintah dan larangan yang terdapat dalam al-Qurʾān lebih menekankan unsur ukhrawi, iaitu elemen “dosa-pahala” dan “ganjaran” (syurga) dan “balasan” (neraka) di akhirat kelak berbanding unsur duniawi seperti implikasi perundangan dan hukuman oleh pihak berkuasa.²³

Perkara yang sama juga dapat diperkatakan perihal khazanah *fiqh* sebagai paksi sistem pemikiran etika dan nilai-nilai moral Islam.²⁴ Dalam hal ini, *fiqh* nyata berbeza dengan perundangan Barat moden yang telah mengeluarkan persoalan-persoalan berkaitan moraliti daripada ruang lingkupnya. Sebaliknya, perbincangan *fiqh* mencakupi seluruh perbuatan manusia dalam kehidupan sehariannya yang tidak terlepas daripada penentuan status nilai moral.²⁵ Misalnya, dalam hukum hakam yang bersifat *taklīfī*, setiap perbuatan yang dilakukan oleh seseorang *mukallaf* itu akan ditentukan status nilainya sama ada wajib, sunat, harus, makruh, atau haram.²⁶

Oleh itu, berbanding undang-undang Barat moden yang hanya melibatkan persoalan kewajipan dan juga larangan, perundangan Islam turut memberikan panduan moral bagi perbuatan-perbuatan yang berada dalam kategori sunat dan makruh yang tidak mempunyai kepentingan legal jika dilihat daripada perspektif Barat.²⁷ Bahkan, dalam kategori hukum

-
22. ʿAbd al-Karīm Zaydān, *al-Madkhal li-Dirāsah al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (Baghdad: Maṭbaʿat al-ʿArabiyyah, 1966), 188–9; Hallaq, *Groundwork of the Moral Law*, 268–70.
 23. Omar Farahat, “Balancing this World and the Next: Obligation in Islamic Law and Jurisprudence,” dalam *Routledge Handbook of Islamic Law*, ed. Khaled ʿAbou El Fadl et al. (London: Routledge, 2019), 94.
 24. Kevin Reinhart, “Islamic Law as Islamic Ethics,” *The Journal of Religious Ethics* 11, no. 2 (1983): 186.
 25. Ahmad Atif Ahmad, *Islam, Modernity, Violence and Everyday Life* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 174–5.
 26. Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiḥ al-Islāmī* (Damsyik: Dar al-Fikr, 1986), jil.1, 44–5.
 27. Bernard G. Weiss, *The Search for God’s Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Amīdī* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2010), 102–4.

wajib dan haram yang terkandung dalam *fiqh* dan undang-undang Barat, terdapat perbezaan ketara dari segi skop dan juga pembatasan isi kandungannya. Sebagai contoh, kategori hukum wajib dalam *fiqh* turut meliputi persoalan-persoalan keagamaan dan juga moraliti seperti kewajipan-kewajipan ibadah solat, puasa, haji, dan sebagainya. Begitu juga dalam kategori hukum haram yang turut membahaskan larangan-larangan syarak dalam isu-isu moraliti seperti makan minum, pakaian, dan perhiasan. Semua perbincangan ini tidak terdapat dalam perundangan Barat yang tidak menganggap persoalan moraliti ini sebagai sebahagian daripada ruang lingkup undang-undang.²⁸

Perhatian mendalam kepada nilai moral ini turut terzahir pada ciri-ciri umum *fiqh* yang meletakkan tanggungjawab sosial dan kekangan moral tertentu kepada seseorang, di samping hak dan kebebasannya. Dalam hal ini, syariat Islam tidak memisahkan antara hak dengan tanggungjawab yang dinisbahkan kepada diri seseorang. Ini kerana hak yang diberikan kepada seseorang individu bukanlah bersifat mutlak. Sebaliknya, hak terikat dengan tanggungjawab moral dan sosial tertentu yang mesti dipenuhi oleh pemiliknya.²⁹

Kebebasan bersuara, sebagai contohnya, bukanlah suatu hak yang boleh digunakan sewenang-wenangnya, tetapi terikat dengan tanggungjawab moral seperti berkata baik, nasihat-menasihati, dan tidak menyakiti sensitiviti agama dan pihak-pihak lain.³⁰ Begitu juga hak privasi yang dinikmati oleh seseorang turut dikekang oleh tanggungjawab moralnya untuk tidak mendedahkan aurat dan berbangga dengan maksiat yang dilakukannya (*mujāharah*).³¹ Hal ini jelas berbeza dengan perundangan Barat moden yang mengutamakan persoalan kebebasan serta hak individu sebagaimana yang telah dijelaskan.

28. Quraishi-Landes, “Legislating Morality,” 183.

29. ‘AbduLlāh ‘Itr, “Maḥūm al-Hurriyyah fī al-Fiqh al-Hanafī: al-Hurriyyah fī Ufuq al-Maṣāliḥ wa’l-Ḥuqūq.” *Journal of Islamic Ethics* 5 (2021): 34.

30. Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (Kuala Lumpur: Ilmiah PUBLISER, 1998), 117.

31. Muhammad Abū Zahrah, *al-Jarimah wa’l-Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: al-Uqūbah* (Kaherah: Dār al-Fīkr al-‘Arabī, t.t), 26.

Walhasil, pengaruh unsur moraliti ini jelas dapat dilihat pada aspek penguatkuasaan nilai-nilai moral dalam Islam. Berbeza dengan sistem perundangan Barat moden yang memisahkan nilai-nilai moral daripada kuasa negara, menurut perspektif perundangan Islam, ruang lingkup penguatkuasaan negara menurut perspektif perundangan Islam turut meliputi persoalan-persoalan berkaitan moraliti. Secara umumnya, kuasa penguatkuasaan nilai-nilai moral oleh pemerintah dalam Islam adalah berlandaskan beberapa prinsip penting.

Pertama, ia terletak di bawah seruan untuk menyeru kepada perbuatan yang baik (*al-amr bi al-ma'rūf*) dan pencegahan perbuatan yang mungkar (*al-nahy 'an al-munkar*). Dalam hal ini, ruang lingkup bagi perkara-perkara yang dianggap sebagai makruf dan mungkar adalah sangat luas, meliputi persoalan-persoalan moraliti. Justeru, pemerintah dan pihak berkuasa negara memainkan peranan yang amat penting dalam melaksanakan prinsip ini sebagaimana yang termaktub dalam sepotong ḥadīth:

Sesiapa dalam kalangan kalian yang melihat sesuatu kemungkaran, maka hendaklah dia mengubahnya dengan tangannya; sekiranya tidak mampu hendaklah dengan lisannya; dan sekiranya tidak mampu hendaklah dengan hatinya. Yang demikian itu (mencegah dengan hati) adalah selemah-lemah iman.³²

Menurut para ulama, perbuatan mengubah ataupun mencegah sesuatu kemungkaran dengan tangan yang terletak pada martabat pertama ini hendaklah dilakukan oleh pihak-pihak yang mempunyai kemampuan dan kuasa untuk berbuat sedemikian, terutamanya pemerintah dan pihak berkuasa.³³ Justeru, peranan pemerintah dalam hal ini termasuklah menyeru kepada kebaikan seperti solat dan puasa; dan mencegah

32. Muslim ibn al-Hajjāj, “Kitāb al-Īmān: Bāb Bayān Kawn al-Nahy ‘an Munkar min al-Īmān,” in *Saḥīḥ Muslim*, ḥadīth no. 49.

33. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 342.

kemungkaran seperti zina, khalwat, dan mendedahkan aurat. Perkara-perkara makruf dan mungkar seperti ini nyata termasuk dalam persoalan moraliti dan tidak memerlukan campur tangan negara menurut perspektif perundangan Barat.

Seterusnya, prinsip yang dapat dianggap sebagai punca kuasa bagi pemerintah untuk menguatkuasakan moraliti ke atas rakyat ialah prinsip *ta'zīr*. Menurut prinsip ini, pemerintah diberikan kuasa yang luas untuk mengenakan hukuman bagi perbuatan-perbuatan maksiat dan dosa yang tidak ditentukan dalam peruntukan *hudūd*. Kesalahan ini sama ada berbentuk meninggalkan perbuatan yang wajib ataupun melakukan perkara yang diharamkan tanpa membezakan antara kesalahan berbentuk legal dengan moral.³⁴ Prinsip *ta'zīr* ini juga dapat dianggap sebagai pelengkap kepada hukuman jenayah *hudūd* yang juga sudah sedia melibatkan kesalahan-kesalahan moral seperti zina dan juga *qadhaf*.³⁵ Justeru, dalam pengamalan sistem perundangan *Shari'ah* di negara-negara Islam hari ini, kita dapati pelbagai kesalahan moral yang telah dimasukkan di bawah enakmen kesalahan jenayah *Shari'ah*.³⁶ Sebagai contoh, di Malaysia, kesalahan-kesalahan seperti meninggalkan solat Jumaat, makan di khalayak ramai pada bulan Ramadan, berkhalwat, berpakaian menyerupai jantina berlawanan, dan perbuatan tidak sopan di tempat awam dianggap sebagai kesalahan jenayah *Shari'ah* yang boleh dikenakan hukuman oleh pemerintah.³⁷

34. Abū Hassan Ali al-Mawardī, *al-Ahkām al-Sultāniyyah*, ed. Ahmad Jaad (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2006), 344–8.

35. Mohamed Selim el-Awa, “The Theory of Punishment in Islamic Law: A Comparative Study,” disertasi PhD. (London: University of London, 1972), 242–243; Muḥammad Abū Zahrah, *al-Jarīmah wa'l-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: al-Jarīmah* (Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1998), 89–92.

36. Siti Zubaidah Ismail, “At the Foot of the Sultan: The Dynamic Application of Shari'ah in Malaysia,” *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern law* 3 (2015): 79.

37. Lihat sebagai contoh: Enakmen Jenayah Syariah Selangor 1995, http://www2.esyariah.gov.my/esyariah/mal/portalv1/enakmen/State_Enact_Ori.nsf/100ae747c72508e748256faa00188094/7b9650d84cbe7ea048257057000254e8?OpenDocument.

Prinsip ketiga ialah prinsip *hisbah*. Menerusi prinsip ini, bidang tugas seorang penguatkuasa *hisbah* (*muhtasib*) adalah memastikan pematuhan undang-undang di ruangan awam, melalui pelaksanaan *al-amr bi al-ma'ruf* dan *al-nahy 'an al-munkar*. *Muhtasib* dalam hal ini dapat dianggap sebagai badan penguatkuasaan yang melaksanakan tugas kawalan moral.³⁸ Ini kerana skop tugas seorang *muhtasib* turut melibatkan peranannya dalam menguatkuasakan nilai-nilai moral di ruangan awam. Justeru, dalam senarai tugas seorang *muhtasib*, selain tugas yang berkaitan muamalat dan sivil, perkara-perkara yang bersangkutan masalah ibadah dan moraliti turut termasuk dalam bidang tugasannya. Antaranya termasuklah tanggungjawab menghukum lelaki yang berkeliaran di ruangan awam sewaktu solat Jumaat dan perbuatan makan dan minum secara terang-terangan siang hari pada bulan Ramadan, membanteras amalan *bid'ah*, memantau tauliah mengajar agama di masjid, dan membanteras khalwat serta pergaulan bebas antara lelaki dengan perempuan di tempat-tempat awam.³⁹

Masalah Penguatkuasaan Nilai Moral Islam dalam Konteks Sistem Negara Moden

Meskipun keutamaan diberikan kepada aspek moraliti dalam sistem perundangan Islam, ini bukan bererti bahawa proses implementasi nilai moral dalam kalangan masyarakat Islam bergantung sepenuhnya kepada kuasa negara. Sebaliknya, kebergantungan yang keterlaluan kepada kuasa negara untuk menguatkuasakan nilai-nilai moral ini merupakan hasil pengaruh sistem negara moden sebagaimana yang telah melanda

38. Al-Mawardī, *al-Ahkām al-Sultāniyyah*, 349–50; H.F. Amedroz, “The *Hisba* Jurisdiction in the *Ahkām Sultāniyya* of Mawardī,” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1916): 77; Ahmed Ezzat, “Law and Moral Regulation in Modern Egypt: *Hisba* from Tradition to Modernity,” *International Journal of Middle East Studies* 52, no. 4 (2020): 676–80.

39. Lihat Kristen Stilt, *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 73–87.

negara-negara Barat. Kebergantungan kepada mekanisme penguatkuasaan birokrasi negara moden ini seterusnya mengakibatkan salah faham bahawa semua nilai moral Islam hanya boleh diterapkan dengan cara penguatkuasaan oleh negara sehingga membuka ruang untuk authoritarianisme dan kuku besi.

Salah faham yang menghasilkan tanggapan negatif terhadap perundangan Islam ini turut dapat dilihat dalam pandangan beberapa orang sarjana Orientalis terkemuka seperti Sir Hamilton Gibb⁴⁰ (1895–1971) dan A.K.S Lambton⁴¹ (1912–2008) yang mengkaji hubungan antara agama dengan negara dalam Islam. Kekeliruan ini timbul akibat kesilapan menanggapi sistem perundangan Islam dengan bersandarkan semata-mata kepada logik dan kerangka sistem perundangan Barat moden yang melihat negara sebagai autoriti tunggal dalam menguatkuasakan undang-undang. Oleh itu, menurut mereka, satu-satunya cara untuk syariat Islam ditegakkan adalah melalui jalan penguatkuasaan undang-undang oleh kuasa negara. Berdasarkan logik ini juga, disebabkan hanya negara

40. Sebagai contohnya, Sir Hamilton Gibb telah menyatakan bahawa “Islamic theory of government gives the citizen as such no place or function except as taxpayer and submissive subject...” Menurut beliau, bidang kuasa negara adalah bersifat menyeluruh manakala rakyat hanya berperanan sebagai subjek pemerintahan yang perlu patuh secara submisif kepada negara. Hal ini kerana rakyat tidak mempunyai hubungan secara terus dengan undang-undang, sebaliknya segala perhubungan berkenaan mestilah melalui entiti negara. Lihat Hamilton A.R. Gibb, “Constitutional Organisation,” seperti yang dipetik dalam Mohammad Hashim Kamali, “Fundamental Rights of the Individual: An Analysis of *Haqq* (Right) in Islamic Law,” *The American Journal of Islamic Social Sciences* 10, no. 3 (1993): 341.”

41. Pandangan yang sama juga telah diutarakan oleh A.K.S Lambton bahawa dalam sistem pentadbiran Islam, adalah menjadi peranan kerajaan untuk menguatkuasakan seluruh aspek perundangan Islam termasuk persoalan implementasi nilai moral dan pencegahan maksiat tanpa mengambilkira perbezaan di antara elemen moral dan juga legal. Oleh itu beliau menyatakan “...the state, which exists for the sole purpose of maintaining and enforcing the law... It has itself to repress evil and show the way to righteousness, there is no clear-cut boundary between morality and legality...” Lihat Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (London: Routledge Curzon, 1981), xv.

yang mempunyai kuasa untuk menguatkuasakan undang-undang, dan dalam masa yang sama skop undang-undang Islam meliputi seluruh aspek kehidupan manusia, maka negara turut dianggap mempunyai kuasa yang menyeluruh dalam seluruh aspek kehidupan masyarakat. Manakala peranan rakyat hanyalah mentaati dan mematuhi autoriti negara sepenuhnya kerana ketaatan kepada pemerintah dipandang seerti dengan ketaatan kepada undang-undang Islam.⁴²

Pemusatan kuasa penguatkuasaan kepada pihak berkuasa negara ini telah menyebabkan perubahan terhadap penekanan tanggungjawab dalam melaksanakan *al-amr bi al-ma'rūf dan al-nahy 'an al-munkar*—yakni, berubah daripada pertanggungjawaban individu kepada tanggungjawab negara semata-mata. Walhasil, perbincangan berkenaan penguatkuasaan nilai-nilai moral pada hari ini lebih bertumpu kepada sejauh mana usaha negara dalam membentuk organisasi-organisasi untuk menjalankan tugas ini secara rasmi. Begitu juga penekanan yang lebih diberikan kepada aspek penguatkuasaan melalui penggubalan undang-undang dan penetapan hukuman-hukuman tertentu bagi kesalahan-kesalahan moral berbanding peranan pendekatan secara lembut dan tidak formal seperti nasihat-menasihati, memberi kesedaran, dan pendidikan.⁴³

Pandangan seperti ini ternyata salah serta tidak berlandaskan kefahaman sistem perundangan Islam yang sebenar. Pertama, harus difahami perbezaan dalam hubungan antara negara dengan undang-undang menurut perspektif Barat dan Islam. Berbeza dengan pendekatan Barat yang menganggap entiti negara sebagai satu-satunya autoriti perundangan, syariat Islam turut ditujukan kepada komuniti umat Islam itu sendiri.⁴⁴ Oleh

42. Quraishi-Landes, "Legislating Morality," 177–8; Sherman A Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (Leiden: E.J. Brill, 1996), 217–9.

43. Lihat Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 505–30.

44. Ahmad al-Raysūnī, *al-Ummah Hiyā al-Asl: Muqārabah Ta'sīliyyah li-Qadāyā al-Dimuqrāṭiyyah, Hurriyah al-Ta'bīr, al-Fann* (Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah lil-Abhāth wa'l-Nashr, 2012), 9–12.

itu, dapat dikatakan bahawa sistem perundangan Islam tetap wujud tanpa terlalu bergantung kepada aspek penguatkuasaan pemerintah.

Hal ini dapat dilihat melalui sejarah pembentukan tradisi keserjanaan *fiqh* yang telah berlaku secara bebas dan terpisah daripada kawalan negara. Watak-watak utama yang memainkan peranan dalam hal ini—iaitu para *fuqahā'* dan mufti—telah bergiat secara bebas atas kapasiti keilmuan masing-masing yang dibentuk hasil tradisi pengajian yang diwarisi.⁴⁵ Justeru, autoriti yang membentuk asas pembentukan *fiqh* ialah keilmuan para ulama secara persendirian. Autoriti mereka ditentukan berdasarkan ketepatan sandaran pendapat para ulama kepada sumber utama dalil—iaitu al-Qur²ān dan al-Sunnah—baik dari segi kekuatan pensabitan sesuatu dalil (*qaṭʿiyyat al-thubūt*) dan kekuatan pendalilannya (*qaṭʿiyyat al-dilālāh*). Hasilnya, mana-mana ulama yang mempamerkan kelayakan ilmiah berhak untuk mentafsirkan sumber hukum untuk mendapatkan sesuatu hukum *fiqh*. Lantas, tanggungjawab moral orang awam ialah menuruti hukum berkenaan tanpa memerlukan penguatkuasaan oleh pemerintah.⁴⁶

Justeru, menurut al-Qarāfi (1228–1285), terdapat tiga keadaan yang membenarkan campur tangan pemerintah dalam ruang kehidupan peribadi rakyat. Pertama, apabila pelaksanaan sesuatu hukum memerlukan siasatan lanjut bagi memastikan kewujudan sebab, syarat, atau penghalang bagi hukum tersebut. Sebagai contoh, dalam keadaan seorang isteri memohon kepada kadi untuk menghukumkan *fasakh* ke atas perkahwinannya atas alasan ketidakmampuan suaminya untuk menyediakan nafkah sewajarnya, kadi berkenaan perlulah menyiasat kebenaran dakwaan si isteri sebelum membuat keputusan untuk membubarkan perkahwinannya.⁴⁷

45. Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 63–6.

46. Quraishi-Landes, “Legislating Morality,” 187–9; Ahmad Atif Ahmad, *Islam, Modernity, Violence, and Everyday Life* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 174–6.

47. Jackson, *Islamic Law and the State*, 220–3.

Kedua, apabila proses penguatkuasaan sesuatu hukum boleh membuka ruang fitnah, kerosakan, dan kacau-bilau. Contoh jelas bagi hal ini ialah proses pelaksanaan *hudūd* yang hanya boleh dilaksanakan oleh pemerintah.⁴⁸

Ketiga dan terakhir, apabila terdapat konflik pertembungan antara hak Allah dengan hak manusia. Sebagai contoh, seorang penghutang yang membebaskan hambanya tanpa keizinan pemiutang akan menimbulkan konflik antara hak Allah yang sangat menggalakkan kebajikan melalui pembebasan hamba sahaya dengan hak manusia iaitu hak si pemiutang ke atas nilai hamba tersebut yang boleh digunakan untuk melunaskan hutang. Dalam kes seperti ini, campur tangan hakim diperlukan bagi menyelesaikan pertikaian tersebut.⁴⁹ Tanpa ketiga-tiga alasan ini, sesuatu hukum itu akan berkuatkuasa dengan sendiri walaupun tanpa campur tangan daripada pemerintah.

Manakala, ruang lingkup kuasa keputusan hukum oleh kadi yang dilantik secara rasmi oleh pemerintah, meskipun bersifat mengikat secara legal (*qaḍāʾn*) adalah lebih terhad berbanding *fuqahāʾ* atau mufti.⁵⁰ Bidang kuasa seorang kadi kebiasaannya terhad hanya kepada persoalan muamalat, munakahat, dan jenayah yang melibatkan hubungan interaksi sesama manusia. Manakala, persoalan-persoalan hukum berkenaan ibadah khusus yang merupakan hubungan peribadi seorang hamba dengan Tuhan secara lazimnya bersangkutan dengan ruang lingkup kuasa seorang *fuqahāʾ* dan mufti.⁵¹

Begitu juga kaedah terkenal dalam mazhab Hanafi yang meletakkan had bagi bidang kuasa pemerintah kepada hanya empat perkara, iaitu: solat Jumaat, *hudūd*, zakat, dan *faqy* (yakni, harta rampasan perang yang diperoleh tanpa peperangan).⁵² Namun, dalam keempat-empat perkara ini, terdapat juga

48. Ibid.

49. Ibid.

50. Baber Johansen, *Contingency in A Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh* (Leiden: Brill, 1998), 71.

51. Quraisi-Landes, "Legislating Morality," 189–91.

52. Badr al-Dīn al-ʿAynī, *al-Bināyah Sharḥ al-Hidāyah* (Beirut: Dār al-Kutub, 2000), jil. 6, 280.

beberapa jenis batasan yang telah diletakkan oleh para ulama. Misalnya, dalam melaksanakan hukuman *hudūd*, pemerintah perlu mematuhi prosedur pembuktian yang amat ketat. Sekiranya gagal memenuhi syarat tersebut, hukuman *hudūd* tidak boleh dilaksanakan kerana timbulnya keraguan (*shubhah*), dan perlu digantikan hukuman dalam bentuk *ta'zīr*.⁵³ Selain itu, dalam penguatkuasaan solat Jumaat, seseorang yang dituduh meninggalkannya mampu untuk membebaskan dirinya daripada hukuman dengan menafikan dakwaan tersebut.⁵⁴

Seterusnya, perundangan Islam turut meletakkan had bagi campur tangan negara dalam urusan kehidupan peribadi rakyatnya. Dalam hal ini, kenyataan bahawa hukum Islam adalah bersifat komprehensif meliputi segenap aspek kehidupan manusia baik dalam lingkungan awam mahupun peribadi bukan pula membawa maksud ia diserahkan sepenuhnya kepada penguatkuasaan pemerintah. Sebaliknya, terdapat perbezaan antara hukum-hakam (*legal rules*) dengan proses penguatkuasaan hukum (*legal process*).⁵⁵ Dalam hal ini, hukum-hakam (*legal rules*) merujuk kepada ruang lingkup aktiviti manusia yang tertakluk kepada penentuan hukum, manakala proses hukum (*legal process*) pula merujuk kepada ruang lingkup campur tangan dan penguatkuasaan oleh negara ke atas sesuatu perbuatan seseorang.⁵⁶

Tidak dapat dinafikan, sekiranya dilihat daripada perspektif hukum-hakam (*legal rules*) ternyata sistem perundangan Islam bersifat menyeluruh. Setiap perbuatan manusia ditentukan penentuan status moralnya, tertakluk kepada lima kategori hukum *taklifi* yang telah dinyatakan. Ini nyata berbeza dengan pendekatan sistem perundangan Barat yang mengecualikan aspek-aspek moraliti daripada perbincangan penentuan status

53. 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Tashrī' al-ḥinā' al-Islāmī Muqārīnān bi'l-Qānūn al-Waḍ'ī*, jil. 1 (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2009), 105–7.

54. Johansen, *Contingency in Sacred Law*, 213–4.

55. Pendekatan membezakan antara *legal rules* dan *legal process* dalam hukum Islam ini telah diperkenalkan oleh Sherman Jackson. Lihat Jackson, *Islamic Law and the State*, 186–9.

56. Ibid.

hukum oleh negara. Pun begitu, hukum-hakam ini tidak semestinya menuntut penguatkuasaan oleh pihak berkuasa negara (*legal process*).⁵⁷ Hakikatnya, hanya sebahagian sahaja hukum-hakam yang memerlukan campur tangan pemerintah, manakala sebahagian yang lain pula sama ada diserahkan kepada ruang peribadi setiap individu berdasarkan kesedaran moral masing-masing, atau kepada ruang masyarakat untuk saling membantu mengerjakan kebaikan dan mencegah kemungkaran.⁵⁸

Perbezaan antara aspek *legal rules* dengan *legal process* ini dapat dikesan dalam beberapa perbincangan isu-isu *fiqh*. Dalam perbincangan pengharaman sesuatu perbuatan oleh syarak, terdapat perbuatan-perbuatan dalam kategori ini yang tetap menatijahkan hukum amalan yang sah. Sebagai contoh, perbuatan seorang suami menceraikan isterinya pada waktu-waktu yang diharamkan seperti haid, nifas, atau dalam keadaan suci tetapi telah disetubuhi oleh suaminya. Dalam keadaan ini, meskipun hukum tindakan suami berkenaan adalah haram dan berdosa, namun lafaz talak yang diungkapkannya tetap sah dan membawa natijah *fiqh* yang membubarkan perkahwinannya.⁵⁹ Begitu juga halnya dengan hukum perbuatan jual beli ketika azan kedua solat Jumaat berkumandang. Walaupun perbuatan berkenaan diharamkan dan berdosa, namun status *fiqh* transaksi tersebut tetap sah.⁶⁰

Selain itu, terdapat juga perbuatan-perbuatan yang meskipun diharamkan oleh agama namun tidak dapat dikuatkuasakan oleh pemerintah. Hal ini disebabkan oleh sifatnya yang tersembunyi. Contohnya, perbuatan maksiat seperti mengumpat, hasad dengki, *nifāq*, dan berbohong tidak boleh dikenakan tindakan dan hukuman oleh pemerintah kerana ia dilakukan dalam hati pelakunya secara tersembunyi.⁶¹ Ini berbeza

57. Ibid.

58. Abū Zahrah, *al-Uqūbah*, 20; Weiss, *Spirit of Islamic Law*, 183–5.

59. ‘Abd al-Rahmān al-Jāziri, *al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba‘ah* (Beirut: Dār al-Kutub, 2003), jil. 4, 274.

60. ‘Ali Sulaymān al-Mardawī, *al-Inṣāf* (Beirut: Dār Ihyā’ Turāth, t.t), jil. 4, 324.

61. Abū Zahrah, *al-Uqūbah*, 48–9.

dengan kesalahan-kesalahan seperti memfitnah, mencemarkan nama baik (*libel*), menghasut, menghina, dan menuturkan kata-kata kufur yang bersifat zahir dan memudaratkan orang lain—yang boleh dikenakan tindakan oleh pihak berkuasa.⁶²

Begitu juga penguatkuasaan tidak boleh dilaksanakan atas kemungkaran yang dilakukan secara tersembunyi dalam ruang peribadi tanpa dapat dikesan. Dalam hal ini, terdapat halangan-halangan jelas daripada syarak yang mencegah daripada perbuatan mendedahkan kesalahan tersembunyi ini, termasuklah bagi tujuan *hisbah* oleh pihak *muhtasib*.⁶³ Peranan penguatkuasaan *muhtasib* lebih bertumpu kepada ruangan awam. Manakala, dalam ruangan peribadi, seseorang *muhtasib* terikat dengan kod etika yang ketat seperti prinsip perlindungan privasi tempat kediaman (*hurmat al-maskan*), menutupi aib saudara Muslim (*satr al-‘awrāt*), dan larangan daripada mengintip (*tajassus*) untuk mencari kesalahan orang lain (*tattabi‘ al-‘awrāt*).⁶⁴

Namun demikian, para *muhtasib* juga mempunyai peranan yang luas dan tidak terhad kepada aspek moraliti semata-mata. Malahan, majoriti bidang tugasnya lebih bertumpu kepada aspek sivil dan muamalat untuk mengawalselia urusan transaksi di pelbagai institusi transaksi—seperti pasar, pusat membeli-belah, bank, dan lain-lain—dan juga perlindungan kepenggunaan. Justeru, manual-manual *hisbah* klasik menyenaraikan tugas seorang *muhtasib* seperti memantau penipuan dalam sukatan dan timbangan, menilai ketulenan matawang dalam transaksi, serta mengawalselia piawaian pengeluaran produk makanan dan perubatan. Bahkan, sejarah turut mencatatkan bahawa dalam keadaan sumber penguatkuasaan yang terhad, para *muhtasib* ini akan mengutamakan peranannya yang bersifat sivil berbanding yang berkaitan aspek moral.⁶⁵

62. Kamali, *Freedom of Expression*, 166.

63. Rakan al-Dughmī, *al-Tajassus wa Ahkāmuh fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Kaherah: Dār al-Salām, 1985), 129–30.

64. Lebih lanjut lihat Kamali, *The Right to Life, Security, Privacy*, 159–232.

65. Kristen Stilt, *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 91–2.

Oleh itu, jelas bahawa syariat Islam tidak pernah terikat sepenuhnya dengan kuasa penguatkuasaan negara. Sebaliknya, penekanan turut diberikan kepada aspek kesedaran moral peribadi dan peranan tidak langsung masyarakat untuk saling menasihati. Malangnya, dalam realiti sistem negara moden hari ini, keseimbangan ini telah dirosakkan apabila kuasa penguatkuasaan negara mendominasi secara total.

Peranan Pemerintah Islam dalam Sistem Negara Moden: Dari Penguatkuasa ke Pemudahcara

Justeru, dalam konteks negara moden ini, pendekatan yang melihat peranan pemerintah Islam sebagai penyelia dan pemudahcara dalam proses penerapan nilai-nilai moral Islam turut perlu diketengahkan bagi mengimbangi peranannya sebagai penguatkuasa dan penghukum. Hal ini kerana, sebagaimana yang telah dijelaskan, proses penguatkuasaan undang-undang Islam sepanjang sejarahnya tidak pernah terhad melalui penguatkuasaan oleh negara semata-mata.⁶⁶ Sebaliknya, penekanan yang besar turut diberikan terhadap sikap kebertanggungjawaban sendiri yang cuba diterapkan. Matlamat proses penentuan hukum Islam turut menekankan aspek panduan moral bagi setiap individu untuk mengetahui status setiap perbuatannya. Rentetan daripada itu, kesalahan yang dilakukan secara tersembunyi, walaupun tidak dapat dikesan dan dihukum secara legal (*qada'ān*) oleh pihak berkuasa, tetap tidak akan terlepas daripada penentuan hukum moral serta implikasi akhirnya (*diyānatan*).⁶⁷

Dalam hal ini, berbeza dengan Barat yang memisahkan secara total persoalan moraliti daripada ruang lingkup pemerintah, Islam tetap menekankan tanggungjawab seseorang

66. Mohammad Hashim Kamali, "Characteristics Of The Islamic State," *Islamic Studies* 32, no. 1 (1993): 32; Quraishi-Landes, "Legislating Morality," 185.

67. Abū Zahrah, *al-'Uqūbah*, 18; Johansen, *Contingency in Sacred Law*, 35–6.

pemerintah Islam dalam moraliti. Pemerintah justeru mempunyai peranan penting sebagai penyelia dan pemudahcara bagi memastikan proses penerapan nilai-nilai moral ini dapat berjalan lancar. Hal ini seiring dengan skop bidang tugas dan tanggungjawab pemerintah sebagaimana yang telah digariskan dalam perbincangan *siyāsah sharʿiyyah* klasik. Bidang tugas pemerintah yang dibincangkan dalam wacana ini turut menekankan tugas-tugas penyeliaan dan kawalan selain yang berkaitan dengan tugas penguatkuasaan.

Penumpuan tugas pemerintah kepada aspek penyeliaan ini dapat dilihat dalam pembahagian tugas pemerintah sebagaimana yang telah digariskan oleh al-Māwardī (972–1058). Dalam hal ini, antara semua tanggungjawab seorang *khalīfah* yang perlu dilakukan bagi membolehkannya menuntut ketaatan penuh daripada rakyat, kebanyakannya lebih berbentuk penyeliaan seperti mengekalkan ketenteraman, mengukuhkan pertahanan, menguruskan perbendaharaan negara, dan melantik pegawai-pegawai yang beramanah.⁶⁸ Hal yang sama juga dapat diperkatakan berkenaan ruang lingkup peranan pemerintah dalam institusi *mazālim* yang berperanan mengawalselia urusan pentadbiran negara dan mencegah sebarang salahlaku oleh pegawai kerajaan.⁶⁹

Selain itu, fokus terhadap peranan pemerintah sebagai pemudahcara ini turut bertepatan dengan prinsip *maqāsid al-Sharīʿah* yang menjadikan elemen pemeliharaan agama (*hifz al-dīn*) sebagai salah satu objektif utama perundangan Islam. Berdasarkan prinsip ini, pemerintah negara Islam memainkan peranan yang amat penting dalam memastikan agar ajaran dan nilai agama dapat terus ditegakkan. Dalam melaksanakan tanggungjawab ini, penekanan harus diberikan kepada aspek pemeliharaan agama dari sudut memakmurkan

68. al-Mawardī, *al-Ahkām al-Sultāniyyah*, 40.

69. Mohammad Fadel, “Adjudication in the Maliki Madhhab: A Study of Legal Process in Medieval Islamic Law,” disertasi PhD. (Chicago: University of Chicago, 1995); al-Mawardī, *al-Ahkām al-Sultāniyyah*, 130–1.

kewujudannya (*hifz min jānib al-wujūd*). Ini dapat dilakukan melalui peranan pemerintah dalam menyelia dan menyediakan segala kemudahan, sumber-sumber, dan pendidikan kesedaran untuk mengamalkan ajaran agama. Aspek ini perlulah didahulukan sebelum peranan pemerintah dalam pencegahan daripada kerosakan dan kemusnahan terhadap agama (*hifz min jānib al-'adam*) melalui proses penguatkuasaan dan hukuman ke atas pelaku-pelaku kesalahan.⁷⁰

Peranan pemerintah sebagai penyelia dan pemudahcara ini juga bertepatan dengan salah satu kaedah dalam *uṣūl al-fiqh* iaitu *fath al-dharā'ī*^c (membuka jalan kemaslahatan) dan *sadd al-dharā'ī*^c (menutup pintu-pintu keburukan). Melalui kaedah ini, pemerintah perlu mengimbangi antara usaha untuk membuka pelbagai jalan kemaslahatan agama dengan usaha untuk mencegah pintu-pintu kemudaratatan.⁷¹ Dalam konteks penerapan nilai-nilai moral agama dalam kalangan masyarakat ini, pemerintah wajar memainkan peranan secara proaktif sebagai penyelia dan pemudah cara untuk mengambil inisiatif mewujudkan jalan-jalan yang berkesan ke arah pengamalan nilai moral agama yang baik, dan tidak hanya memadai dengan peranan reaktif sebagai penghukum bagi sebarang pengabaian amalan agama.⁷²

Dari sudut yang lain, penumpuan terhadap peranan pemerintah sebagai pemudahcara ini, selain peranannya secara langsung sebagai penguat kuasa, dapat menggalakkan penyertaan daripada masyarakat sivil dan juga penggiat bukan negara (*non-state actor*) dalam usaha penerapan nilai moral awam. Penyertaan mereka ini amat penting bagi menghasilkan sikap kawalan diri dalam mematuhi hukum-hakam yang ditetapkan oleh syariat Islam, berdasarkan kesedaran moral masing-masing, dan bukan

70. Muhammad Sa'd Ahmad al-Yūbī, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Alāqatiha bi'l-Adillah al-Shar'iyyah* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1998), 194–203.

71. Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Damsyik: Dar al-Fikr, 1986), jil. 2, 873–4.

72. Ibid.

semata-mata kerana takut akan ancaman penguatkuasaan.⁷³ Proses ini berlaku melalui pembentukan pendapat awam (*public opinion*) yang mewakili aspirasi masyarakat dalam menentukan sesuatu piawai moral yang perlu dipatuhi bersama walaupun tanpa sebarang penguatkuasaan rasmi daripada negara.

Prinsip ini juga terbukti tidak asing dalam Islam melalui kefahaman sebenar terhadap konsep *al-amr bi al-ma'rūf* dan *al-nahy 'an al-munkar* sebagai tanggungjawab bersama yang turut dikongsi oleh warga masyarakat dan bukan semata-mata tanggungjawab pihak berkuasa negara sebagaimana salah faham yang timbul dalam kerangka negara moden pada hari ini.⁷⁴ Hasilnya, pendekatan perundangan secara *bottom-up* yang lebih berkesan terhasil. Usaha untuk melahirkan rakyat yang patuh kepada undang-undang dapat dilakukan secara sukarela berbanding melalui paksaan penguatkuasaan.⁷⁵ Ini nyata dapat meringankan beban pemerintah dan negara daripada perlu memperuntukkan sumber dan kos yang banyak untuk melaksanakan pengawasan dan memaksakan kepatuhan dalam kalangan rakyat.

Kesimpulan

Sebagai rumusan, perkembangan yang berlaku akibat kemunculan sistem negara moden nyata memberikan kesan mendalam kepada wacana penguatkuasaan moraliti oleh negara. Pemusatan kuasa birokrasi negara ditambah dengan bantuan kemajuan teknologi terkini telah menambahkan had capaian pemerintah sehingga mula dianggap sebagai ancaman terhadap kebebasan lingkungan peribadi rakyat. Sebagai tindak balas, perundangan Barat telah berevolusi dengan

73. Quraishi-Landes, "Legislating Morality," 97–8.

74. Lihat sebagai contohnya kajian Michael Cook yang memberikan fokus terhadap peranan individu dan masyarakat dalam mengamalkan prinsip *amar makruf* dan *nahi mungkar*, Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong*.

75. Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 2.

mengeluarkan persoalan moraliti kehidupan rakyat daripada capaian penguatkuasaan negara. Cabaran yang sama juga turut dihadapi oleh sistem perundangan Islam apabila memasuki era moden ini. Meskipun begitu, berbeza dengan Barat yang bertindak memisahkan persoalan moraliti daripada ruang lingkup perundangan dan bidang kuasa negara, perundangan Islam tetap mengutamakan elemen moraliti serta menjamin kuasa peruntukan kepada negara untuk melaksanakannya.

Namun, timbul persoalan berkenaan sejauhmana persoalan-persoalan moraliti dalam perundangan Islam ini perlu dikuatkuasakan oleh pemerintah Islam pada hari ini. Hasil salahfaham dalam menanggapi proses interaksi antara nilai moral Islam yang bersifat komprehensif dengan kuasa penguatkuasaan pemerintah yang semakin bertambah dalam struktur negara moden telah menimbulkan dakwaan negatif bahawa sistem perundangan Islam membuka ruang manipulasi negara untuk mencengkam kehidupan rakyatnya secara autoritarian dan totalitarian atas nama penguatkuasaan undang-undang. Tohmahan sedemikian nyata langsung tidak berasas, serta bercanggah dengan prinsip perundangan Islam yang tidak pernah membatasi skop pengamalannya semata-mata kepada penguatkuasaan negara. Sebaliknya, tumpuan yang besar turut diberikan kepada proses penerimaan dan kepatuhan moral secara sendiri oleh umat Islam. Begitu juga proses penguatkuasaan oleh pemerintah yang terikat dengan prinsip-prinsip moral yang jelas bagi mengelakkan sebarang kezaliman dan salah laku.

Justeru, pendekatan yang turut memberikan fokus kepada peranan pemerintah Islam sebagai penyelia dan pemudah cara dalam persoalan moraliti, di samping peranan sedia ada sebagai penguatkuasa dilihat mampu menjadi penyelesaian bagi permasalahan ini. Pendekatan ini cuba untuk mengharmonikan antara aspek keutamaan nilai moral yang bersifat menyeluruh dalam perundangan Islam dengan ancaman potensi salah guna kuasa secara autoritarian hasil pertambahan kemampuan penguatkuasaan negara dalam kerangka sistem negara moden. Menerusi pendekatan ini, peranan pemerintah dalam proses

penguatkuasaan dan penerapan nilai-nilai moral Islam sama sekali tidak dipinggirkan sebagaimana yang diamalkan oleh negara-negara Barat. Sebaliknya, pemerintah Islam mempunyai tanggungjawab yang amat penting dalam usaha mengekalkan dan mengukuhkan keluhuran budi dan nilai moral rakyatnya. Namun, peranan dan tanggungjawab seseorang pemerintah ini bukan hanya berbentuk penguatkuasaan dan hukuman dengan menggunakan kekerasan. Sebaliknya, penekanan yang lebih perlu diberikan, yakni terhadap peranannya sebagai penyelia dan pemudahcara dalam proses penguatkuasaan dan penerapan nilai moral Islam bagi menjamin kemaslahatan hidup rakyat.

RUJUKAN

- Abou El Fadl, Khaled. "Qur'anic Ethics and Islamic Law." *Journal of Islamic Ethics* 1, no. 1–2 (2017): 7–28.
- Abū Zahrah, Muḥammad. *al-Jarīmah wa'l-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: al-Jarīmah*. Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1998.
- _____. *al-Jarīmah wa'l-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: al-'Uqūbah*. Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.
- Ahmad, Ahmad Atif. *Islam, Modernity, Violence, and Everyday Life*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Al-‘Aynī, Badr al-Dīn. *al-Bināyah Sharḥ al-Hidāyah*. Beirut: Dār al-Kutub, 2000.
- Amedroz, H.F. "The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi." *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1916): 77–101.
- Anjum, Ovamir. "Governance in Classical Islamic Thought." Dalam *Oxford Research Encyclopaedias of Religion*, disunting oleh John Barton. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- ‘Awdah, ‘Abd al-Qādir. *al-Tashrī‘ al-ḥinā‘ al-Islāmī Muqārīnān bi'l-Qānūn al-Waḍ‘ī*. Kaherah: Dār al-Hadīth, 2009.
- Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Al-Dughmī, Rākan. *al-Tajassus wa Ahkāmuh fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyyah*. Kaherah: Dār al-Salām, 1985.
- Dworkin, Gerald. "Devlin Was Right: Law and the Enforcement of Morality." *William & Mary Law Review* 40, no. 3 (1999): 927–946.
- Dworkin, Ronald M. "Lord Devlin and the Enforcement of Morals." *The Yale Law Journal* 75 (1965): 986–1005.
- El-Awa, Mohamed Selim. "The Theory of Punishment in Islamic Law: A Comparative Study." Disertasi PhD. SOAS, London: University of London, 1972.
- Ezzat, Ahmed. "Law and Moral Regulation in Modern Egypt: Hisba from Tradition to Modernity." *International Journal of Middle East Studies* 52, no. 4 (2020): 665–84.

- Fadel, Mohammad. “Adjudication in the Maliki Madhhab: A Study of Legal Process in Medieval Islamic Law.” Disertasi PhD. Chicago: University of Chicago, 1995.
- Farahat, Omar. “Balancing this World and the Next: Obligation in Islamic Law and Jurisprudence” Dalam *Routledge Handbook of Islamic Law*, disunting oleh Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, dan Said Fares Hassan. London: Routledge, 2019.
- Feinberg, Joel. *The Moral Limits of The Criminal Law: Harm to Others*. New York: Oxford University Press, 1984.
- _____. *The Moral Limits of The Criminal Law: Harmless Wrongdoing*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Feldman, David. “Secrecy, Dignity, or Autonomy? Views of Privacy as a Civil Liberty.” *Current Legal Problems* 47 (1994): 41–71.
- Freeman, Alan dan Elizabeth Mensch. “The Public-Private Distinction in American Law and Life,” *Buffalo Law Review* 36 (1987): 237–257.
- Habermas, Jurgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Terjemahan oleh Thomas Burger. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- Hallaq, Wael B. “Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur’an and the Genesis of Shari‘a.” *Islamic Law and Society* 16, no. 3/4 (2009): 239–79.
- _____. *Shari‘a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _____. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.
- _____. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Hart, H. L. A. *Law, Liberty and Morality*. Stanford: Stanford University Press, 1963.
- Ismail, Siti Zubaidah. “At the Foot of the Sultan: The Dynamic Application of Shari‘ah in Malaysia.” *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law* 3 (2015): 69–81.

- ‘Itr, ‘AbduLlāh. “Maḥmūd al-Ḥurriyyah fī al-Fiqh al-Ḥanafī: al-Ḥurriyyah fī Ufuq al-Maṣālīh wa’l-Ḥuqūq.” *Journal of Islamic Ethics* 5 (2021): 1–53.
- Jackson, Sherman A. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī*. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- Al-Jazīrī, ‘Abd al-Rahmān. *al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba‘ah*. Beirut: Dār al-Kutub, 2003.
- Johansen, Baber. *Contingency in A Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Leiden: Brill, 1998.
- Joppke, Christian. “Islam and The Legal Enforcement of Morality.” *Theory and Society* 43, no. 6 (2014): 589–615.
- Al-Jundī, Ḥusnī. *Damānāt Ḥurmah al-Ḥurriyyah al-Khāssah fī al-Islam*. Kaherah: Dār al-Nahḍah, 1993.
- Kamali, Mohammad Hashim. “Fundamental Rights of the Individual: An Analysis of *Haqq* (Right) in Islamic Law.” *The American Journal of Islamic Social Sciences* 10, no. 3 (1993): 340–66.
- _____. *Freedom of Expression in Islam*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 1998.
- _____. *The Right to Life, Security, Privacy and Ownership in Islam*. Kuala Lumpur: IAIIS Malaysia and Ilmiah Publisher, 2013.
- _____. “Characteristics of The Islamic State.” *Islamic Studies* 32, no. 1 (1993): 17–40.
- Lambton, Ann K.S. *State and Government in Medieval Islam*. London: Routledge Curzon, 1981.
- Mann, Michael. *The Sources of Social Power*. Jil. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Al-Mardāwī, ‘Alī Sulaymān. *al-Inṣāf*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth, t.t.
- Al-Māwardī, Abū Ḥassan ‘Alī. *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*. Disunting oleh Ahmad Jaad. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2006.
- Meyerson, Denise. “Why Religion Belongs in the Private Sphere, Not the Public Square.” Dalam *Law and Religion in Theoretical and Historical Context*, suntingan Peter Cane, Carolyn Evans, dan Zoe Robinson. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

- Peach, Lucinda. *Legislating Morality: Pluralism and Religious Identity in Lawmaking*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Peters, Rudolph dan Peri Bearman (peny.) *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*. Surrey: Ashgate, 2014.
- Prost, Antoine. “Public and Private Sphere in France.” Dalam *A History of Private Life: Riddles of Identity in Modern Times*, disunting oleh Antoine Provost dan Gerard Vincent. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Quraishi-Landes, Asifa. “Legislating Morality and Other Illusions about Islamic Government.” Dalam *Locating the Shari‘a: Legal Fluidity in Theory, History and Practice*, suntingan oleh Sohaira Z.M. Siddiqui. Leiden: Brill, 2019.
- Al-Raysūnī, Aḥmad. *al-Ummah Hiyā al-Asl: Muqārabah Ta‘āliyyah li-Qadāyā al-Dimuqrāṭiyyah, Ḥurriyah al-Ta‘bīr, al-Fann*. Beirut: al-Shabakah al-‘Arabiyyah lil-Abḥāth wa’l-Nashr, 2012.
- Reinhart, A. Kevin. “Islamic Law as Islamic Ethics.” *The Journal of Religious Ethics* 11, no. 2 (1983): 186–203.
- Rostow, Eugene V. “The Enforcement of Morals.” *The Cambridge Law Journal* 18, no. 2 (1960): 174–198.
- Stilt, Kristen. *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Weiss, Bernard G. *The Search for God’s Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Amīdī*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2010.
- _____. *The Spirit of Islamic Law*. Athens, University of Georgia Press, 2006.
- Wolfenden, John. *Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution*. Dibentangkan di Parlimen oleh Secretary of State for the Home Department dan Secretary of State for Scotland, dan lain-lain. <https://www.bl.uk/collection-items/wolfenden-report-conclusion>.

- Al-Yūbī, Muḥammad Sa‘d Aḥmad. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa ‘Alaqatuhā bi’l-Adillah al-Shar‘iyyah*. Riyad: Dār al-Hijrah, 1998.
- Zaydān, ‘Abd al-Karīm. *al-Madkhal li Dīrāsah al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Baghdad: Matba‘at al-‘Arabiyyah, 1966.
- Al-Zuhaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damsyik: Dār al-Fikr, 1986.