

POTRET IDEOLOGI PEMIKIRAN M SAID ASHMAWI TENTANG AYAT AHKAM DENGAN METODE KONTEKSTUAL

Bustami Saladin
Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama
Universitas Islam Negeri Mataram

Abstrack

The term *syari'ah* and several other terms that have the same root words in the Qur'an. He concluded that *syari'ah* means *tariq* (road), *sabil* (path, method), and *manhaj* (method). Therefore, *syari'ah* can be interpreted as a way or method of Allah or Islam. In this sense also includes the rules of law revealed in the Qur'an, then the rules contained in Hadith (verbal tradition), and then *tafsir*, opinion-opinions, and *ijtihâd* (personal opinion), *fatwâ* (religious opinion) *ulamâ*, and judges' decisions. In short, it encompasses all that complements and explains these fundamental rules for establishing Islamic jurisprudence (*fiqh*) as formed in history. Thus, in the Qur'an, it does not mean law (*qânûn*) or legislation (*tashrf*), so that the issue of applying Islamic *syari'ah* is nothing but a mere human invention

Key words: *Ideleogi, Muhammad Sa`id al-Asymawi, syari'ah, Ayat Ahkam*

Tetapi bila menelaah pendapat ulama tafsir dan fikih dalam masalah ini, apa yang dilontarkan Asymawi terbukti hanya untuk memenuhi syahwat liberalnya semata. Argumen-argumennya tidak berdasar dan banyak mengandung celah kritik. Imam Abu Bakar al-Jashshāsh, al-Qurthubi, al-Khāzin, Ibnu ‘Athiyyah, dan Ibnu Katsir – untuk menyebutkan sebagian saja — secara gamblang menegaskan wajibnya jilbab serta batasan-batasan aurat muslimah. Dan tak satu pun berpendapat bahwa itu hanya berlaku di zaman Nabi SAW. Begitu pula soal hadis *āhād*. Sejak zaman Sahabat RA, hadis *āhād* disepakati bisa dijadikan landasan hukum. Baik dalam praktik ibadah maupun muamalat. Bahkan, dalam masalah-masalah akidah sekalipun.

Tak hanya soal jilbab, pemikiran liberal Asymawi juga menjamah rukun Islam yang keempat: zakat. Menurutnya, pemungutan zakat dari kaum muslim cuma hak Nabi SAW, dan tak seorang pun berhak melakukannya sepeninggal beliau. Apa yang dilakukan Abu Bakar r.a. dengan memerangi orang-orang yang tidak mau membayar zakat, merupakan suatu kelancangan atas hak prerogatif Nabi SAW

Sementara dalam “*al-Islām al-Siyāsī*”, di antara kampanye liberalisasi syariat ala Asymawi adalah tuntutan agar sanksi bagi peminum Khamr dicabut. Karena, menurutnya, tak ada dalil yang mengatur sanksi bagi peminum dan penjual khamr. Baik dalam Al-Qur’an maupun sunah Nabi SAW. Lontaran-lontaran kontroversial semacam inilah yang kemudian mengantarkan Asymawi ke jajaran juru kampanye liberalisme garda depan.

Uniknya, lewat berbagai pemikiran liberalnya tersebut, Asymawi justru mengklaim sebagai seorang mujtahid. Dalam sebuah wawancara yang dimuat “*Hiwār hawla Qadhāyā Islāmiyah*”, ia menyatakan, “Selain kaum literalis yang jumud, saya yakin terdapat kaum rasional yang tercerahkan dalam umat ini. Mulai dari Muhammad Abduh, dan dilanjutkan oleh beberapa mujtahid

Kemunculan gerakan Islamis yang dahsyat di Mesir telah menarik perhatian para ilmuwan, sebagai usaha untuk mengontrolnya

pada level politik dan kebijakan. Sedikit perhatian diberikan oleh orang-orang yang merespon tantangan ini pada level perdebatan ideologis. Salah seorang di antaranya adalah seorang hakim terkenal, Muhammad Sa'id al-'Ashmawi. Setidak-tidaknya, ia berpartisipasi dalam perdebatan yang sangat panjang tentang pada tingkat mana Islam dapat dikatakan benar-benar sebagai sebuah pedoman hidup yang lengkap.

Akar perdebatan ini dapat dilacak pada abad ke-19 M, ketika Mesir mulai mengadopsi cara-cara Eropa dan menghasilkan secara eksplisit legislasi sekular, pertama di bawah pemerintahan sendiri dan kemudian di bawah pendudukan Inggris, ketika Muhammad Abduh dan lainnya memandang bagaimana cara-cara baru dapat dihubungkan dengan tradisi Islam.²

Perdebatan itu dapat dikatakan telah mendapatkan bentuk seperti saat ini setelah kemerdekaan Mesir 1922 dan digerakkan oleh reformasi sekularis di Turki. Penunjuknya adalah buku *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, karya 'Alî abd al-Raziq, yang berusaha untuk menunjukkan berdasarkan sumber-sumber otoritas Islam bahwa kekuasaan politik bukan merupakan bagian dari misi kenabian Muhammad dan bahwa agama dan pemerintahan merupakan dua hal yang terpisah di dalam Islâm.³

Pada posisi yang berlawanan, Ikhwân al-Muslimîn,⁴ yang didirikan pada 1928, menyebut sebuah tatanan Islam, di mana Islam

2 Untuk masalah ini lihat Daniel Crecelius in «The Course of Secularization in Modern Egypt,» dalam *Islam and Development*, ed. J. Esposito (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1980), hlm. 49-70; dan Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London and Basingstoke: Macmillan, 1982). Untuk Muhammad Abduh dan pemikir lainnya, lihat Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (London: Oxford University Press, 1962).

3 Tentang 'Alî Abdal-Raziq dan kritiknya, lihat Hourani, *Arabic Thought*, hlm. 183-92 dan Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988)

4 Saat ini di samping Ikhwân lama yang disebut dengan fundamentalis, terdapat juga kelompok Islam baru yang disebut dengan neofundamentalis. Tetapi tidak ada perbedaan mendasar di antara keduanya. Lihat Nazih N.M. Ayubi, "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt", dalam *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*, ed. Syafiq Mughni (Kanada: McGill University, t.th.), hlm. 571.

harus menjadi ideologi pemerintah, hukum harus sesuai dengan *syari'ah* Islam, sedangkan modernisasi dan nasionalisasi harus berada di bawah kerangka Islâm. Kelompok ini terus berjuang untuk menegakkan sebuah negara Islâm. Menurutnya, Islâm adalah agama dan pemerintahan (*dîn wa dawlah*).⁵

Dalam suasana perdebatan ideologis tentang penerapan *syari'ah* Islam inilah, dalam tulisan ini akan disajikan tentang pemikiran Muhammad Sa'id al-'Ashmawi (selanjutnya disebut al-'Ashmawi) tentang *syari'ah* dan penerapannya di Mesir.

Sekilas Tentang Al-'Ashmawi

Al-'Ashmawi lahir di Mesir pada 1931. Ia adalah lulusan Fakultas Hukum di Cairo University pada 1954. kemudian, ia menjadi pembantu jaksa wilayah dan selanjutnya menjabat sebagai jaksa wilayah di Alexandria. Pada 1961, ia diangkat sebagai hakim dan berturut-turut menjadi hakim ketua pada Pengadilan Tinggi, Pengadilan Tinggi Banding, Pengadilan Kriminal Tinggi, dan Pengadilan Tinggi Keamanan Negara, yang telah menjatuhkan hukuman kepada orang-orang radikal Islâm yang melakukan kampanye menentang otoritarianisme negara Mesir.⁶

Ia juga mengembangkan keahliannya di bidang teologi Islâm (*ushûl al-dîn*) dan *syari'ah* serta di bidang hukum komparatif. Tidak puas dengan itu, ia melanjutkan studinya di Harvard Law School dan di berbagai tempat di USA pada 1978. Ia mengembangkan karir sebagai dosen di American University di Kairo, di samping juga berbagai universitas dan institute di Eropa dan Amerika Serikat. Selama masa ini, ia dikenal sebagai pengeritik yang luar biasa terhadap kecenderungan Islâmisis, dan telah menulis sejumlah besar artikel dan buku. Karenanya, pada 1979 ia mendapat ancaman pembunuhan dari

5 Sana Abed-Kotob, "The Accomodation Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt", dalam *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*, ed. Syafiq Mughni (Kanada: McGill University, t.th.), hlm. 546-547.

6 Muhammad Sa'id al-'Ashmawi, *Islâm and the Political Order* (Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 1994), hlm. 17. Buku ini merupakan terjemahan dari bahasa Arab, *al-Islâm al-Siyâsi* (Kairo: Sina li-l-Nashr, 1986)

kalangan Islâmis. Alasannya, karena ia menafsirkan al-Qur'ân sesuai dengan konteks historisnya, yang dipahami oleh kaum Islâmis sebagai merusak validitas agamanya. Pada Januari 1980, penguasa Mesir memintanya untuk mendapatkan kawalan polisi.⁷ Sejak pengunduran diri dari hakim pada 1993, ia meneruskan usaha ini, walaupun, sekali lagi, terdapat ancaman kematian dari kalangan ekstremis sehingga ia harus mendapatkan perlindungan polisi selama 24 jam.

Dia juga sempat berpolemik dengan al-Azhar karena mengkritik legalitas yang diberikan kepada institusi ini untuk menyensor musik, film dan video. Kritiknya ini telah menimbulkan kemarahan 'ulama al-Azhar sehingga sempat melarang peredaran buku-bukunya untuk sementara di *Cairo Book Fair* pada 1992. Pelarangan itu baru ditarik kembali setelah intervensi presiden Mesir Husni Mubarak. Menghadapi situasi yang mengancam saat ini, ia berkata, "Saya yakin, saya memiliki sebuah misi. Saya sama sekali tidak khawatir dengan kaum ekstremis Islâm. saya yakin, pembunuhan terhadap saya menjadi bagian dari misi saya".⁸

Argumen dasar al-'Ashmawi adalah bahwa Islâmisme, terutama dalam bentuknya yang lebih ekstrem, adalah berlawanan dengan Islâm. Nama yang biasa ia gunakan untuk Islâmisme adalah "Islâm politik",⁹ sebuah label yang diberikan untuk merelativisasikan klaim kaum Islâmis dengan berargumentasi bahwa mereka hanya menampilkan salah satu bentuk Islâm dan bukan Islâm yang semacam itu. Dalam pandangan mereka, yang paling ekstrem, perdebatan adalah antara Islâm dan *kufr*. Sedangkan dalam pandangan al-'Ashmawi, perdebatan

7 A. Dankowitz, "Arab Intellectuals: Under Threat by Islâmists", *Inquiry and Analysis*, No. 254 (November 2005), hlm. 1.

8 Ibid., hlm. 2.

9 Nama sama dengan judul asli bukunya yang tulis, yaitu *al-Islâm al-Siyâsi*, sebagaimana pada *foot note* 1. Ketika karyanya ini diterbitkan di Mesir pada 1986, kalangan konservatif marah, termasuk rektor Universitas Islam yang dikelola pemerintah, Syaikh al-Azhar. Sebaliknya, publikasi karya tersebut membuat senang kelompok liberal, bahkan juga kelompok-kelompok oposisi yang jarang bersimpati pada pejabat-pejabat tinggi pemerintah. Baca David Sagiv, "Judge 'Ashmawi and Militant Islam in Egypt", *Middle Eastern Studies*, Vol. 28 No. 3 (July 1992).

itu terjadi antara “Islâm politik” (*political Islâm*) dan “Islâm yang tercerahkan” (*enlightened Islâm*).¹⁰

Ia beralasan bahwa penyebutan “penerapan *syari’ah*” (*tatbîq al-syari’ah*) atau kodifikasi *syari’ah* (*taqnîn al-syari’ah*), semboyan dari gerakan Islâmis, sesungguhnya tidak lebih dari sekedar slogan kosong, yang dimaksudkan untuk mendapatkan dukungan rakyat menuju sebuah usaha politik tetapi tidak jelas sama sekali dan secara substansial mungkin tidak signifikan. Namun demikian/lebih dari itu, sebuah pengujian tentang sifat dasar *syari’ah* menunjukkan bahwa, *pertama*, mereka betul-betul masih bingung dengan istilah *syari’ah* dan *fiqh*, dan *kedua*, bahwa hukum Mesir konsisten dengan *syari’ah*. Dua *point* ini merupakan inti persoalan yang menempatkana al-‘Ashmawi dalam parameter perdebatan akhir-akhir ini.

B. Pembahasan

1. Kontekstualitas Ayat Ahkam Dalam Bingkai Syari’ah Menurut Muhammad Said Asymawi

Dalam bukunya *Ushul Asy-Syari’ah* menulis tentang kegelisahannya dari (mungkin) banyaknya negara-negara Islam yang mencantumkan kata-kata syariah islamiyah sebagai sumber utama legislasi hukum negaranya, seperti Mesir, Syiria, dan Libia. Pasalnya, masih banyak dewan legeslatif yang belum memahami arti bahasa kata syariah sendiri, sehingga hasil-hasil putusan hukumnya terkesan jauh dari yang diharapkan dan terlalu eksklusif. Lebih parahnya lagi, menurut Muhammad Said, para dewan legeslatif telah melakukan kekeliruan yang besar karena telah mencampur aduk antara syariat dengan fiqh. Pasalnya Muhammad Said memandang bahwa antara syariah dengan fiqh itu memiliki perbedaan yang krusial. Selain itu para dewan legeslatif (hukum) menyangka bahwa syariat adalah sistem undang-undang, padahal menurut Muhammad Said, syariah itu lebih

¹⁰ William E. Shepard, “Muhammad Sa’id al-‘Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 28, No. 1 (Feb., 1996), hlm. 43.

universal dan lebih menyeluruh, karena syariat merupakan inti yang membentuk undang-undang itu sendiri. Sedangkan fikih adalah hasil pemikiran-pemikiran mujtahid yang sangat relative. Muhammad Said khawatir akan terjadi adanya skralisasi fiqih yang dianggap sejajar dengan syariah.

Muhammad Said memandang bahwa syariat bukanlah kaidah-kaidah, aturan-aturan, dan hukuman-hukuman, melainkan spirit yang menembus inti segala sesuatu. Sebuah spirit yang berkelanjutan dalam menciptakan aturan-aturan baru, melakukan pembaruan-pembaruan dan interpretasi modern. Syariah menurutnya adalah sebuah gerak langkah dinamis yang selalu membawa manusia pada tujuan-tujuan yang benar dan orientasi-orientasi yang mulia supaya mereka tidak terjebak ke dalam teks, terkoyak dalam lafal, dan tenggelam dalam ungkapan.¹¹

Untuk menguatkan argumennya, Muhammad Said menelusuri akar bahasa kata syariah terlebih dahulu dari berbagai kitab suci, seperti Taurat, Talmud, Injil, dan Al-Qur'an. Dalam kitab-kitab tersebut ditemukan akar bahasa syariat, meskipun dengan ungkapan yang berbeda-beda. Menurutnya, penggunaan kata "syariat" telah dimulai dalam kitab-kitab Musa a.s. dengan arti "jalan yang telah ditentukan dan kokoh untuk ritual-ritual dan perantara-perantara ritual yang lurus" sampai pada sejarah mesir kuno yang menyatakan bahwa jalan yang landasan yang kokoh dan lurus itu adalah yang dikerjakan oleh dewa Maat. Yaitu dewa kepercayaan mesir kuno yang mempunyai sifat adil, benar, dan jujur.

Al-Masih menggunakan kata Numus dengan makna yang dimaksudkan dalam kitab Nabi Musa a.s. adapun dalam Al-Qur'an, kata "syariat" muncul dengan arti "jalan masuk, jalan, dan metode". Penggunaan ini menyerupai penggunaan kata "syariat" dalam kitab Nabi Musa a.s., meskipun mungkin dalam kitab-kitab Nabi Musa a.s.

11 Abdullah Hakam Shah <https://ahmadbinhanbal.wordpress.com/2012/04/06/pemikiran-liberal-muhammad-said-al-asmawi/> di kutip 15 Oktober 2018

itu mengandung makna “kejujuran dan kekokohan, dimana maksudnya adalah jalan yang tetap dan metode yang lurus”. Pemahaman yang sama ini, menurut Muhammad Said, bukan merupakan sekedar isyarat kebetulan, melainkan telah menjadi sebuah petunjuk akan adanya serentetan pemahaman dan saling kait mengaitnya kata-kata melalui satu makna, yang berpindah dari satu peradaban ke peradaban yang lain dan dari agama ke agama yang lain, sedangkan dalam makna hakikinya merupakan satu asal yang memiliki inti yang tidak berubah dan berganti.

Namun, Muhammad Said menyayangkan, pada akhirnya pemahaman kata syariah dalam pemikiran Islam berubah menjadi “sistem Islam” yang meliputi Al-Qur’an, Hadits, Ijma’, dan Qiyas. Yakni meliputi keseluruhan tradisi Islam, seperti kitab-kitab samawi, ucapan-ucapan dan perbuatan Nabi Muhammad saw. Serta kesepakatan-kesepekatan para ulama dan qiyas yaitu analogi seorang mujtahid untuk memutuskan suatu hukum atau kaidah.

Perubahan ini menurut Muhammad Said sangat berbahaya karena mencampur adukkan antara agama (adalah apa yang datang dari nabi Muhammad saw., baik berupa Al-Qur’an ataupun hadits) dengan pemikiran keagamaan (metode-metode histories untuk memahami dasar-dasar agama dan penerapannya). Dan yang akan terjadi adalah pensakralan pemikiran keagamaan (fiqih).

Maka dari itu, dalam bukunya Muhammad Said mencoba mengemukakan pondasi-pondasi umum (al-ushul ‘ammah) yang istimewa pada “syariat” yang tidak berhenti pada kaidah-kaidah umum yang sama, yang terdapat dalam berbagai syariat. Ujarnya, pembatasan pondasi-pondasi umum ini akan sangat membantu menyelesaikan problematika penerapan syariat, selama yang dimaksud adalah upaya pemahaman yang dilakukan akal atas keistimewaan syariat, bukan yang lain. Yakni, Al-Qur’an melalui tinjauan sejarah, dengan mencermati ayat-ayatnya satu persatu berdasarkan waktu turunnya ayat, sebab-sebab, tujuan, dan hikmah-hikmahnya, sehingga

dimungkinkan mendapatkan kejelasan tentang tujuan-tujuan Allah.

Dengan pemahaman seperti itu, Muhammad Said meringkas prinsip-prinsip (syariat) secara global menjadi enam; yang Pertama, penurunan syariat berhubungan dengan berdirinya masyarakat-agama, dan penerapannya bergantung pada keberadaan masyarakat ini. Kedua, syariat turun karena ada sebab-sebab yang menghendaknya, dan sebab-sebab turunya syariat itu tidak memiliki kesesuaian dengannya. Ketiga, syariat bertujuan demi kemaslahatan umum masyarakat. Untuk merealisasikan kemaslahatan ini, sebagian syariat menghapus sebagian yang lain. Kebenaran dan kemaslahatan syariat bergantung pada kemajuan realitas yang terus berubah dan peristiwa yang senantiasa baru. Keempat, sebagian hukum-hukum syariat dikhususkan kepada Nabi Muhammad saw., dan sebagian yang lain dikhususkan pada suatu peristiwa. Kelima, hubungan syariat dengan masa lalu tidak terputus, akar-akarnya juga tidak terputus dari masyarakat tempat diturunkan syariat, tetapi syariat mengambil sesuatu dari pranata-pranata dan budaya-budaya masyarakat untuk dijadikan sebagai hukum. Keenam, agama telah sempurna, sedangkan kesempurnaan syariat adalah upayanya yang selalu berkesinambungan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi masyarakat dan mengarahkan manusia pada esensi kemanusiaan dan semangat kehidupan.

Sebagai tawaran pemikirannya, Muhammad Said mengungkapkan beberapa dasar-dasar penerapan syariat dimulai dengan masalah hubungan internasional, yakni dengan memahami mana kawan dan lawan. Sehingga dalam situasi seperti ini muncul pemikiran bahwa Negara Islam itu ada ketika di sana ditemukan agama Islam, dan pemikiran bahwa Negara Islam adalah wilayah perdamaian (dar as-salam) dan selain itu adalah wilayah peperangan (dar al-harb).

Kemudian Muhammad Said menawarkan agar dibahas tentang tema-tema hukum internal, seperti hukum perdata, pidana, perkara-perkara sipil, dan harta warisan. Untuk menerapkannya Muhammad Said juga menguraikan dasar-dasar pemerintahan dalam

syariat. Muhammad Said juga mengakui bahwa syariat tidak pernah menyebutkan suatu sistem pemerintahan. Hanya saja ketika syariat -dalam makna yang shahih- diartikan sebagai metode, maka syariat itu, harus berjalan seiring dengan setiap kemajuan dan perkembangan. Dengan keagungan hukum-hukum Islam menyuguhkan prinsip dan nilai-nilai yang mulia, sehingga dengannya masyarakat abad pertengahan mengalami kejayaan.

Menurutnya, dalam syariat terdapat kebebasan berakidah, prinsip tentang kebebasan manusia, penghormatan terhadap perempuan serta prinsip-prinsip yang mulia lainnya. Oleh karena itu, lanjutnya, upaya penerapan syariat berarti mengambil metodenya yang bijaksana demi kemajuan manusia menuju cakrawala yang lebih mulia, dan kemajuan kemanusiaan menuju martabat yang lebih terhormat. Tandasnya lagi, sistem pemerintahan Islam yang benar adalah sistem yang bersumber dari realitas masyarakat dan kehendak generasinya dan berjalan atas partisipasi setiap individu dalam setiap tanggung jawab pemerintah, legislasi, dan pengawasan. Ia akan senantiasa mengiringi perkembangan dan kemajuan dunia, kemudian mengambil prinsip-prinsip yang paling mulia mengenai kebebasan, keadilan, dan persamaan, mengambil kaidah-kaidah yang mulia dalam hal kebijakan dan aturan-aturan, serta dasar-dasar mengenai sistem pendidikan dan pengajaran. Ia juga mengambil bentuk sistem pemerintahan yang universal dan sistem yang paling dekat pada keadaan-keadaan lingkungannya, tabiat sosial, dan nilai-nilainya yang hakiki.

Lanjutnya lagi, sistem pemerintahan Islam adalah sistem yang menghormati manusia dan tidak berkuat pada teks. Ia sangat concern terhadap kemanusiaan dan tidak terjebak pada pendapat-pendapat. Tetapi sistem pemerintahan Islam adalah sistem yang berjalan sesuai dengan kemuliaan di atas jalan kebenaran. Di dalamnya setiap individu adalah kebenaran, keadilan, dan konsistensi. Itulah jalan, metode, dan cara. Itulah hakikat eksistensi dan kehidupan serta alam semesta, tuturnya.

Buku ini menarik untuk dibaca, karena buku ini menyajikan pandangan-pandangan yang berbeda dari kebanyakan ulama tempo dulu. Buku ini ingin mengantarkan para pemegang kebijakan (dewan legeslatif) agar lebih bijaksana dan arif dalam mengambil atau merumuskan suatu undang-undang Negara. Walaupun demikian, buku ini masih memiliki kekurangan dan perlu adanya kajian lebih mendalam. Ungkapan Muhammad Said yang menyatakan bahwa semua ayat-ayat Al-Qur'an memiliki sebab-sebab turunya ayat agaknya harus dikoreksi kembali, karena ada beberapa ayat yang tidak didahului oleh peristiwa-peristiwa yang menyebabkan turunnya ayat Al-Qur'an.

Selain itu, Muhammad Said sangat kritis terhadap pemangku kebijakan yang mencampur adukkan antara syariat dengan fiqh. Namun, pada akhir pembahasannya, Muhammad Said juga tidak konsisten dengan kritiknya. Terbukti ketika Muhammad Said menguraikan dasar-dasar syariat dan dasar-dasar pemerintahan Islam yang sarat dengan kajian-kajian fiqh. Kalau demikian adanya, maka tidaklah salah jika dewan legeslatif menjadikan fiqh sebagai landasan negaranya selama itu sesuai dengan kemaslahatan umum dan untuk kemajuan umat Islam agar lebih mulia. Dan tidak salah kalau suatu waktu hukum yang sudah ditetapkan akan berubah sesuai dengan kebutuhan masyarakat yang mengelilinginya.

Al-'Ashmawi menguji istilah *syari'ah* dan beberapa istilah lainnya yang memiliki akar kata yang sama dalam al-Qur'an.¹² Ia menyimpulkan bahwa *syari'ah* bermakna *tariq* (jalan), *sabil* (jalan, cara), dan *manhaj* (metode).¹³ Karenanya, *syari'ah* dapat dimaknai sebagai jalan atau metode Allâh atau Islâm. Dalam pengertian ini tercakup

12 Al-Qur'an menyebut istilah *syari'ah* hanya satu kali, yaitu dalam surat al-Jâtsiyah (45): 18. Istilah-istilah lain yang seakar dengannya, masing-masing, terdapat dalam surat al-Syûrâ (42): 13, al-Mâ'idah (5): 48, dan al-Syûrâ (42): 21.

13 Makna al-Qur'an inilah yang dimunculkan dalam kamus-kamus bahasa Arab. Misalnya dalam Lisân al-'Arab, kata *syari'ah* dimaknai sebagai menuju ke air, memberi minum atau jalan atau lembah menurun menuju air. Periksa Muḥammad Fuad Abd al-Bâqî, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), pada kata *syara'a*.

pula aturan-aturan hukum yang diwahyukan dalam al-Qur’ân, lalu aturan-aturan yang terdapat dalam *Hadîts (verbal tradition)*, dan selanjutnya tafsîr, pendapat-pendapat, dan *ijtihâd (personal opinion)*, *fatwâ (religious opinion)* *ulamâ*, dan keputusan-keputusan hakim.¹⁴ Singkatnya, ia mencakup semua yang melengkapi dan menjelaskan aturan-aturan fundamental ini untuk menetapkan yurisprudensi Islâm (*fiqh*) sebagaimana terbentuk dalam sejarah. Dengan demikian, dalam al-Qur’ân, ia tidak berarti hukum (*qânûn*) atau legislasi (*tashrf*), sehingga isu penerapan *syari’ah* Islam tidak lain hanya rekaan manusia semata.

Selanjutnya, al-‘Ashmawi menjelaskan bahwa pada awalnya istilah *syari’ah* mencakup semua aturan yang berkenaan dengan ibadah dan masyarakat yang ada di dalam al-Qur’ân, al-Sunnah. Tetapi dalam perkembangannya selanjutnya, istilah itu melebar sehingga mencakup *ijtihâd* para *ulamâ*. Padahal yang terakhir ini lebih tepat disebut sebagai *fiqh*.¹⁵ Dengan demikian, mereka yang menuntut penerapan *syari’ah*, katanya, sesungguhnya bukan menuntut pengaplikasian Islam secara utuh tapi menuntut penerapan *ijtihâd* ‘*ulamâ*’ (*fiqh*) seperti yang tercantum dalam kitab *fiqh* klasik.¹⁶

14 Muhammad Sa’id al-‘Ashmawi, “Syari’ah: Kodifikasi Hukum Islam”, dalam *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, ed. Charles Kurzman, (Jakarta: Paramadina bekerjasama dengan Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 2001), hlm. 41.

15 Shepard, “Muhammad Sa’id al-‘Ashmawi”, hlm. 43. Tentang *fiqh*, para ‘*ulamâ*’ mendefinisikannya sebagai hasil *ijtihâd* para ‘*ulamâ*’, oleh sebab itu ia terkadang berubah sesuai dengan dalil dan juga kondisi nyata yang berlaku ditengah masyarakat. Namun demikian, ini bukan berarti bahwa *fiqh* produk pikiran manusia semata atau hasil rekayasa para fuqahâ’. Dalam pendefinsian *fiqh*, para ‘*ulamâ*’ lazimnya menggunakan dua perkataan, yaitu “*istinbâth al-ahkâm*” atau “*ma’rifât al-ahkâm*”. Kedua perkataan ini mengisyaratkan bahwa tugas para fuqahâ’ hanyalah menderivasi atau mengetahui hukum saja. Artinya para fuqahâ’ berusaha “menampakkan” hukum yang pada prinsipnya sudah ada dalam teks-teks aslinya akan tetapi tidak dapat ditangkap dengan mudah oleh kebanyakan orang. Makanya ia disebut *fiqh*, yang oleh Abû Muzaffar al-Sam’ani dikatakan “*istinbâth hukm al-musykil min al-wadîh*” (mengeluarkan hukum yang rumit dari sesuatu yang jelas). Lihat Abu Ishaq Ibrâhîm al-Syirazi, *Syarh al-Luma’, Jilid I* (Bayrut: Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1989), hlm. 158-9; dan Abû Muzaffar al-Sam’ani *Qawâti’ al-Adillah fi al-Ushûl*, (Bayrut: Muassasah al-Risâlah, 1996), hlm. 33.

16 Perbedaan antara *syari’ah* dengan *fiqh* bukan barang baru dalam wacana pemikiran

Kekacauan antara *syari'ah* dan *fiqh* berarti kekacauan antara kehendak Allâh dengan pendapat dan tindakan manusia. Ini adalah masalah yang ia tegaskan berkali-kali. Karenanya, kita seyogyanya kembali kepada penggunaan yang tepat, di mana *syari'ah* hanya mencakup nilai-nilai, prinsip-prinsip, dan hukum-hukum yang ada di dalam al-Qur'ân dan al-Sunnah, karena hanya keduanya yang dipelihara dari kesalahan oleh Allâh. Semua deduksi atau asumsi dari keduanya dan semua komentar yang berdasarkan atasnya, merupakan usaha manusia yang bisa salah dan berada di bawah kerangka *fiqh*.

Namun demikian, sebagai jalan atau metode Allâh, *syari'ah* mencakup sesuatu yang lebih fleksibel ketimbang *fiqh*. Al-'Ashmawi menyebutnya sebagai sebuah jiwa, sebuah metode, dan sebuah gerakan, yang, muncul untuk, memasukkan dan memperbarui hukum-hukum tetapi tidak menahan di dalamnya.¹⁷ *Syari'ah* dibedakan tidak oleh pendapat tertentu, tetapi oleh "metode dinamik yang dapat membuat seseorang dan masyarakat berbudi luhur dan shalih. Ia adalah semangat yang menjadikan dan menghasilkan sebuah masyarakat yang adil di depan hukum dan prinsip-prinsip hukumnya diterapkan. Kemudian, "menerapkan *syari'ah*" seharusnya dimaknai sebagai mengadopsi metodenya untuk kemajuan terbesar individu dan kemanusiaan.¹⁸

hukum Islam. Para 'ulamâ sejak dulu sudah melakukan pembedaan ini. Perkataan *syari'ah* mencakup seluruh aspek Islam, yakni *hukm*, *'aqidah* dan *akhlâq*. Ia menjadi identik dengan Islam. Kata Ibn Athir, sebagaimana dikutip oleh Yûsûf Hamîd al-'Alim, *syari'ah* adalah ketentuan agama yang diwajibkan Allâh atas hamba-Nya. Berdasarkan definisi ini berarti *syari'ah* sama dengan Islam. *Fiqh* juga demikian. Pada awalnya, *fiqh*, sebagaimana didefinisikan oleh Abû Hanîfah, adalah *ma'rifat al-nafs mâ lahâ wa mâ alayh* (pengetahuan seseorang tentang hak dan kewajibannya). Dengan definisi ini, *fiqh* meliputi semua aspek kehidupan, yakni *'aqidah*, *hukm*, dan *akhlâq*. Ini berarti bahwa *syari'ah* sama dengan *fiqh*. Tetapi kemudian, secara gradual istilah *fiqh* mengalami penyempitan dan akhirnya diaplikasikan secara khusus pada masalah-masalah hukum dan literaturinya. Untuk pembahasan berbagai masalah ini baca Yûsûf Hâmîd al-'Alim, *al-Maqâsid al-'Ammah li Syari'ah al-Islâmiyyah* (Virginia: al-Ma'had al'Alami li al-Fikr al-Islâmî, 1991), hlm. 20; Ahmad al-Bayâdî, *Isyârat al-Maram min 'Ibârat al-Imâm* (Kairo: Dâr al-Jayl, 1949), hlm. 28-29; dan Mahmûd Syalthûth, *al-Islâm 'Aqidah wa al-Syari'ah* t.tp.: Dâr al-Qalam, 1966), hlm. 12.

17 Sagiv, "Judge 'Ashmawi and Militant Islam in Egypt", hlm. 532.

18 Shepard, "Muhammad Sa'id al-'Ashmawi", hlm. 44.

Namun demikian, orang-orang yang menggunakan slogan tersebut sesungguhnya menyebut aplikasi *fiqh*, yakni serangkaian aturan dan hukum yang difikirkan dan ditetapkan oleh manusia, bukan oleh Allâh, untuk mempertemukan kondisi historis masa lalu yang tidak lagi berlaku. *Fiqh* tidak berada di dalam otoritas Allâh dan tidak memiliki fleksibilitas untuk memberikan solusi Islâmi tentang berbagai kebutuhan kontemporer.

C. Kesimpulan

Al-'Ashmawi memandang bahwa syariat bukanlah kaidah-kaidah, aturan-aturan, dan hukuman-hukuman, melainkan spirit yang menembus inti segala sesuatu. Sebuah spirit yang berkelanjutan dalam menciptakan aturan-aturan baru, melakukan pembaruan-pembaruan dan interpretasi modern. Syariah menurutnya adalah sebuah gerak langkah dinamis yang selalu membawa manusia pada tujuan-tujuan yang benar dan orientasi-orientasi yang mulia supaya mereka tidak terjebak ke dalam teks, terkoyak dalam lafal, dan tenggelam dalam ungkapan

Al-'Ashmawi menguji istilah *syari'ah* dan beberapa istilah lainnya yang memiliki akar kata yang sama dalam al-Qur'an. Ia menyimpulkan bahwa *syari'ah* bermakna *tariq* (jalan), *sabil* (jalan, cara), dan *manhaj* (metode). Karenanya, *syari'ah* dapat dimaknai sebagai jalan atau metode Allâh atau Islâm. Dalam pengertian ini tercakup pula aturan-aturan hukum yang diwahyukan dalam al-Qur'an, lalu aturan-aturan yang terdapat dalam Hadîts (*verbal tradition*), dan selanjutnya tafsîr, pendapat-pendapat, dan *ijtihâd* (*personal opinion*), *fatwâ* (*religious opinion*) ulamâ', dan keputusan-keputusan hakim. Singkatnya, ia mencakup semua yang melengkapi dan menjelaskan aturan-aturan fundamental ini untuk menetapkan yurisprudensi Islâm (*fiqh*) sebagaimana terbentuk dalam sejarah. Dengan demikian, dalam al-Qur'an, ia tidak berarti hukum (*qânûn*) atau legislasi (*tashrif*), sehingga isu penerapan *syari'ah* Islam tidak lain hanya rekaan manusia semata

Adapun dalam Al-Qur'an menurut Al-'Ashmawi kata "syariat" muncul dengan arti "jalan masuk, jalan, dan metode". Penggunaan ini menyerupai penggunaan kata "syariat" dalam kitab Nabi Musa a.s., meskipun mungkin dalam kitab-kitab Nabi Musa a.s. itu mengandung makna "kejujuran dan kekokohan, dimana maksudnya adalah jalan yang tetap dan metode yang lurus". Pemahaman yang sama ini, menurut Muhammad Said, bukan merupakan sekedar isyarat kebetulan, melainkan telah menjadi sebuah petunjuk akan adanya serentetan pemahaman dan saling kait mengaitnya kata-kata melalui satu makna, yang berpindah dari satu peradaban ke peradaban yang lain dan dari agama ke agama yang lain, sedangkan dalam makna hakikinya merupakan satu asal yang memiliki inti yang tidak berubah dan berganti.

Daftar Pustaka

- Muhammad Sa'id al-'Ashmawi, *Islâm and the Political Order* (Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 1994)
- A. Dankowitz, "Arab Intellectuals: Under Threat by Islâmists", *Inquiry and Analysis*, No. 254 (November 2005)
- David Sagiv, "Judge 'Ashmawi and Militant Islam in Egypt", *Middle Eastern Studies*, Vol. 28 No. 3 (July 1992).
- William E. Shepard, "Muhammad Sa'id al-'Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 28, No. 1 (Feb., 1996)
- Muhammad Fuad Abd al-Bâqî, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.)
- Muhammad Sa'id al-'Ashmawi, "Syari'ah: Kodifikasi Hukum Islam", dalam *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, ed. Charles Kurzman, (Jakarta: Paramadina bekerjasama dengan Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 2001)
- Abu Ishaq Ibrâhîm al-Syirazi, *Syarh al-Luma', Jilid I* (Bayrut: Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1989)
- Abû Muzaffar al-Sam'ani, *Qawâti' al-Adillah fi al-Ushûl*, (Bayrut: Muassasah al-Risâlah, 1996)
- Yûsûf Hâmîd al-'Alim, *al-Maqâsid al-'Ammah li Syari'ah al-Islâmiyyah* (Virginia: al-Ma'had al'Alami li al-Fikr al-Islâmî, 1991)
- Ahmad al-Bayâdî, *Isyârat al-Maram min 'Ibârat al-Imâm* (Kairo: Dâr al-Jayl, 1949)
- Mahmûd Syalthûth, *al-Islâm 'Aqîdah wa al-Syari'ah* t.tp.: Dâr al-Qalam, 1966.

- Al-'Ashmawi, *al-Ribâ wa al-Fa'idah fî al-Islâm* (Kairo: Dâr Sinâ, 1988)
- Nazîh N.M. Ayubi, "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt", dalam *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*, ed. Syafiq Mughni (Kanada: McGill University, t.th.)
- Afaf al-Sayyid Marsod, *Egypt in the Reign of Muhammad 'Ali* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam; Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996).
- Romli SA., *Muqaranah Mazahib fil Ushul*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999)
- Daniel Crecelius in "The Course of Secularization in Modern Egypt," dalam *Islam and Development*, ed. J. Esposito (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1980)
- Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London and Basingstoke: Macmillan, 1982)
- Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (London: Oxford University Press, 1962).