

## AL-ASHMAWI DAN NALAR KRITIS SHARI'AT (Menemukan Kembali Dimensi yang Hilang dari Wacana Shari'at Islam)

Yusuf Hanafi\*

**Abstract:** *Shari'ah is the heart of Islam because it handles the most fundamental aspects of the religion. Ironically however, Shari'ah is the most misunderstood dimension of Islam. What we currently believe as Shari'ah may not be Shari'ah. And the reverse may be true that what we consider as non-Shari'ah, may in fact be Shari'ah. It is here that reconstructing our understanding concerning the true meaning of Shari'ah becomes a matter of necessity. Having this in mind, we are interested in elaborating the critical views of al-Ashmawi on the notion of Shari'ah hoping that this will help us to discover the missing –and yet the true- dimension of Shari'ah. Al-Ashmawi on the whole, is critical against the jargon that only associates the Shari'ah with its formalization and application.*

**Keywords:** *al-Ashmawi, critical thought, Shari'ah, the missing dimension*

### Pendahuluan

Belakangan ini ada kecenderungan sebagian umat Islam untuk menjadikan shari'at Islam seolah-olah bagaikan obat antibiotik yang dapat menyembuhkan semua penyakit di setiap tempat dan di segala zaman. Mereka berpandangan bahwa shari'at Islam itu sempurna, dan karenanya mengatur seluruh aspek kehidupan masyarakat mulai dari ibadah, muamalah sampai sistem pemerintahan.<sup>1</sup>

Mencuatnya kecenderungan di atas merupakan gejala yang menarik untuk diteliti, bukan hanya dalam hal penerapan yang bersifat teknis, akan tetapi juga dalam mengungkap dimensi yang hilang dari wacana shari'at Islam. Setidaknya terdapat ruang yang lebar untuk “memahami” kembali shari'at Islam yang selama ini hanya identik dengan jargon “penerapan dan legislasi” (*taṭbīq wa taqniḥ*).

Diskursus seputar shari'at Islam bukanlah hal yang sepele dikarenakan beberapa alasan. *Pertama*, perdebatan perihal shari'at Islam bukan wacana baru, akan tetapi merupakan “beban sejarah” yang sampai detik ini belum tuntas. *Kedua*, adanya pemahaman artifisial dan reduksionis, tatkala shari'at Islam dipersempit pada lingkup ketentuan-ketentuan hukum yang kaku dan rigid sehingga yang mengemuka wajah terseram yang menampilkan cover terburuk dari shari'at Islam. *Ketiga*, kecenderungan memahami shari'at Islam sebagai solusi dan jalan hidup yang bersifat totalistik (*qat'i*)—tanpa mempertimbangkan aspek historisitas dan kontekstualitasnya—sehingga berakibat pada pendangkalan nilai-nilai universal shari'at Islam yang sejatinya menghidangkan

---

\* Fakultas Sasatra Universitas Negeri Malang

<sup>1</sup> Klaim kesempurnaan shari'at Islam itu biasanya didasarkan pada tiga dalil. *Pertama*, al-Maidah ayat 3, “*Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridlai Islam itu menjadi agama bagimu.*” *Kedua*, al-Nahl ayat 89, “*Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitab (al-Qur'aṅ) untuk menjelaskan segala sesuatu.*” *Ketiga*, al-An'am ayat 38, “*Tiadalah Kami alpakan sesuatu pun di dalam al-Kitab.*” Lihat Nadirsyah Hosen, “Tiga Dalil Syariat” dalam *Kompas* (Jum'at, 24 Mei 2001).

menu kearifan, keadaban, dan pandangan hidup yang dinamis.<sup>2</sup>

Ketiga hal tersebut dapat dijadikan titik-tolak untuk menyingkap tirai shari'at Islam yang masih "misterius" dan tidak memiliki *performance* yang jelas. Di samping secara tegas masih terdapat kontradiksi antara nilai-nilai ideal agama yang mengajarkan keseimbangan, keadilan, kebenaran, dan kemanusiaan dengan penerapan shari'at dalam tataran praksis yang meniscayakan permusuhan dan pemutusan hubungan dengan non-Muslim, kekerasan, dan pemberlakuan hukum yang hegemonik bahkan tidak humanis.

Di sinilah, letak urgensi pembacaan ulang terhadap shari'at untuk mencari corak dan warna alternatif darinya sehingga shari'at Islam menjadi *rahmah li al-'alamin*, pengikat tali kasih antar penghuni alam semesta ini, penebaran kedamaian, dan kebenaran. Dalam konteks ini, penulis akan mencoba untuk mengartikulasikan konsepsi Muhammad Sa'id al-Ashmawi dalam melihat shari'at Islam. Dalam pandangannya, pengertian shari'at yang dominan selama ini tampak mengalami reduksi dan cenderung dibatasi pada hukum legal (fiqih) yang berhubungan dengan mu'amalah dan dijauhkan dari ibadah dan akhlak. Padahal shari'at sebagai jalan menuju Allah Swt. meliputi tiga aspek, yaitu ibadah, akhlak, dan hukum mu'amalah (fiqih).<sup>3</sup>

Menurut al-Ashmawi, pengertian shari'at telah direduksi menjadi "seperangkat hukum aplikatif yang digali dari al-Qur'an, sunnah Nabi, dan ijma' para ulama." Ini sekaligus, tandas al-Ashmawi merupakan penyelewengan terhadap substansi ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang terma shari'at.<sup>4</sup> Al-Ashmawi membedakan antara fiqih dan shari'at. Menurutnya, fikih adalah deduksi, ekstrapolasi, dan tafsiran para ulama terhadap al-Qur'an dan sunnah sepanjang sejarah Islam (*'abr al-tarikh*). Sedangkan shari'at adalah metode atau jalan Allah Swt. yang terdiri atas nilai dan prinsip—yang berbeda dari fiqih sebagai himpunan legislasi—lebih fleksibel dan dapat mengikuti perkembangan masyarakat. Shari'at adalah semangat, metode, gerakan, dan ijtihad yang dapat memunculkan, menjiwai, dan memperbarui hukum. Namun sebaliknya, hukum fiqih tidak dapat membelenggu shari'at.<sup>5</sup>

Dalam pandangan al-Ashmawi, fiqih telah mengalami pergeseran makna. Fiqih tidak hanya dimasukkan ke dalam shari'at melainkan juga identik dengannya. Shari'at menjadi sistem hukum yang diyakini lengkap dan menangani seluruh aspek kehidupan. Selain itu, fiqih cenderung dianggap sebagai wahyu dari Allah Swt. Padahal fiqih adalah karya manusia dan produk zaman tertentu yang penuh dengan kontroversi dan *khilafiyah*. Dengan pengertian shari'at yang demikian, maka yang terjadi adalah percampuran antara sesuatu yang datang dari Tuhan dengan yang datang dari manusia, antara yang *Ilahiyah* dan yang profan, antara Islam dan sejarahnya. *Dus*, gagasan penerapan shari'at yang muncul di dunia Islam dalam kenyataannya berarti penerapan fiqih.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Zuhairi Misrawi, "Tafsir Humanis atas Syariat Islam" dalam *yahoo.com* (www.kmnu.org – copyright © NU Mesir).

<sup>3</sup> Lihat al-Ashmawi, *Usul al-Shari'ah* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1983), 32. Periksa juga al-Ashmawi, *al-Islam al-Siyasi* (Kairo: Madbuli al-Saghir, 1996), 50, 131, 178-179.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 29—30. Lihat pula al-Ashmawi, *al-Islam al-Siyasi*, 50, 131, 178—179.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>6</sup> Al-Ashmawi mengaku tidak ingin menghentikan atau memusuhi penerapan shari'at, namun ia ingin memelihara shari'at dari kalangan yang menurutnya memanipulasi dan memperdagangkan shari'at demi kepentingan politik jangka pendek. Lihat *Ibid.*, 102.

## Setting Sosio-Kultural-Politik Mesir yang Menjadi Kegelisahan Akademik al-Ashmawi>

Tantangan umat Islam di negara manapun—termasuk Mesir di era *nation state*, terletak pada bagaimana memosisikan agama ketika berinteraksi dengan kekuasaan. Apakah agama harus dilibatkan dalam arena kekuasaan ataukah tidak. Jika pertanyaan ini diajukan, maka jawabannya terbelah menjadi dua. Ada kelompok yang menginginkan agama masuk dan mengintervensi kekuasaan, bahwa kekuasaan harus secara formal berdasarkan agama tertentu. Ada pula yang menginginkan agama tidak boleh masuk ke dalam lingkaran kekuasaan, karena dianggap akan merusak watak agama yang transenden. Tak pelak lagi, Mesir sebagai bangsa yang memandang agama sebagai faktor dominan dalam kehidupan masyarakat mengalami tarik-menarik tentang masalah ini: apakah agama harus ditarik ke luar dari pusaran kekuasaan ataukah agama masuk ke dalam lingkaran kekuasaan.<sup>7</sup>

Dalam Undang-Undang Mesir Tahun 1923 disebutkan bahwa *Islam adalah agama negara, dan bahasa Arab adalah bahasa resminya*.<sup>8</sup> Teks tersebut diulang lagi dengan redaksi yang sama dalam Undang-Undang Tahun 1930,<sup>9</sup> Undang-Undang Tahun 1956,<sup>10</sup> dan Undang-Undang Tahun 1963.<sup>11</sup> Adapun Undang-Undang Tahun 1971 ada tambahan teks yang menyatakan bahwa *Islam adalah agama negara, bahasa Arab adalah bahasa resminya, dan dasar-dasar shari'at Islam merupakan sumber utama legislasi hukum*.<sup>12</sup> Dengan demikian, kalimat ...*dasar-dasar shari'at Islam merupakan sumber utama legislasi hukum* telah ditambahkan ke dalam teks Undang-Undang Tahun 1923 yang telah mapan.<sup>13</sup>

Dalam Undang-Undang Uni Republik Arab (Mesir, Shiria dan Libya) yang dikeluarkan tahun 1971 terdapat teks yang menguatkan negara Uni Republik tersebut dibangun atas dasar nilai-nilai spiritual, dan bahwa negara-negara itu menjadikan *shari'at Islam sebagai sumber utama legislasi hukum*.<sup>14</sup> Demikianlah kalimat ...*dasar-dasar shari'at Islam merupakan sumber utama legislasi hukum* mulai bersemayam dalam undang-undang negara-negara Arab.<sup>15</sup>

Dalam referendum yang dilaksanakan tahun 1982, paragraf yang ada pada pasal 2 dalam Undang-Undang Tahun 1971 berubah menjadi ...*dasar-dasar shari'at Islam merupakan satu-satunya sumber utama legislasi hukum*. Perubahan ini terdapat pada penambahan *al-ta'rif* (alif-

<sup>7</sup> Lihat Khamami Zada, "Agama Post-Kekuasaan" dalam *Media Indonesia*, Jum'at, 26 Juli 2002. Karena kuatnya aromanya pertarungan pemikiran di Mesir, bumi Kinanah itu sering disebut sebagai "negeri yang penuh kontroversi" (*'ard/al-tanaqud/the land of paradox*). Selain itu, daya tarik lain dari Mesir: *pertama*, satu-satunya negeri yang disebut secara eksplisit di dalam al-Qur'an. *Kedua*, negeri Muslim yang paling dulu berinteraksi dengan dunia Barat. *Ketiga*, Kairo merupakan salah satu *centre of excellence* dunia Islam berkat keberadaan Universitas al-Azhar yang dibangun pada masa Dinasti Fatimiyah. *Keempat*, pertempuran wacana (*intellectual warfare*) antara Barat dan Timur berlangsung sangat sengit. Dalam menghadapi invasi ideologi Barat, front Islam Mesir mengalami semacam ketak-bulatan suara dan sikap bahkan perpecahan. Masing-masing menyuguhkan corak pemikiran yang menarik dan kontroversial. (Pen.)

<sup>8</sup> Pasal 149.

<sup>9</sup> Pasal 138.

<sup>10</sup> Pasal 3.

<sup>11</sup> Pasal 5.

<sup>12</sup> Pasal 2.

<sup>13</sup> Al-Ashmawi>*Usul-al-Shari'ah*, 15.

<sup>14</sup> Pasal 6.

<sup>15</sup> Al-Ashmawi>*Usul-al-Shari'ah*, 15.

lam) untuk kata *mashdar* dan *ra'isi*.<sup>16</sup> Dalam hal ini pula, amandemen undang-undang mengamanatkan pada legislatif untuk kembali pada shari'at Islam guna mencari tujuan-tujuan universal shari'at Islam (*maqasid al-shari'ah al-'ammah*), dengan catatan tidak merujuk lagi kepada selainnya. Jika dalam shari'at tidak diketemukan suatu hukum yang jelas dan terang, maka jalan yang tepat untuk menetapkan hukum-hukum sosial dan shari'at Islam adalah dengan menetapkan hukum yang sesuai dan tidak bertentangan dengan dasar-dasar dan prinsip-prinsip universal shari'at Islam. Sebagaimana telah diketahui bahwa sumber-sumber shari'at Islam yang fundamental adalah al-Qur'an, *hadith*, *ijma'* dan *fiqh*, di samping ada beberapa sumber lain yang masih diperselisihkan oleh berbagai mazhab, seperti *al-maslahah al-mursalah*, *'urf*, *istinshah*, dan lain sebagainya.<sup>17</sup>

Akibatnya—atau setidaknya dipicu oleh faktor tersebut—tuntutan segera diberlakukannya shari'at Islam dalam masyarakat berhembus kuat di negara-negara Arab—sebagian negara-negara Islam. Sebagian orang melihat bahwa penerapan ini merupakan penggabungan tradisi budaya dalam pemikiran modern. Sebagian lagi berpikir lebih moderat, dengan mengatakan bahwa memutus masa lalu dari masa sekarang, merupakan upaya memporak-porandakan masyarakat yang segala persoalannya tidak akan pernah tegak kecuali dengan berpijak pada nilai-nilai spiritual saja. Sebagian lagi, dengan agak militan, mengatakan bahwa masyarakat modern adalah masyarakat kafir, sesat, dan bodoh, dan bahwa masyarakat itu tidak akan bisa kembali menuju kebenaran kecuali jika menerapkan shari'at Islam dan menjadikannya sebagai undang-undang dalam segala hal.<sup>18</sup>

Dari hal-hal tersebut di atas, al-Ashmawi menyimpulkan bahwa pelaksana amandemen Undang-Undang Mesir telah mencampur-adukkan antara shari'at dan *fiqh*, sebuah pencampur-adukkan yang diakibatkan oleh ketiadaan pembedaan yang tegas antara keduanya dalam tradisi Islam. Sumber-sumber yang dipandang oleh panitia khusus amandemen sebagai sumber-sumber hukum shari'at, pada realitasnya merupakan sumber hukum *fiqh* dan bukan sumber hukum shari'at.<sup>19</sup>

Menurut al-Ashmawi, shari'at di dalam al-Qur'an dan kamus-kamus bahasa Arab memiliki arti metode, cara, dan jalan (atau agama, *millah*). Dalam pemikiran Islam, kata tersebut (shari'at) mengalami perubahan sehingga artinya menjadi hukum-hukum, sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an dan *hadith*. Kemudian ada perubahan makna lain, sehingga shari'at diartikan sebagai semua konsep Islam: al-Qur'an, *hadith*, *ijma'*, dan *qiyas*. Padahal *ijma'* dan *qiyas* adalah *fiqh*, yakni hasil *ijtihad* para ulama yang senantiasa diperselisihkan dalam konteks ruang dan waktu. Karenanya, al-Ashmawi lantang sampai pada konklusi bahwa panitia amandemen itu sesungguhnya tidak sedang mengundang shari'at, namun mengundang *fiqh* Islam berikut kaidah-kaidahnya. Dan, pada gilirannya, mereka menjadikan semua sistem perundang-undangan menjadi tawanan tradisi (*asir al-turath*) dan terpenjara dalam produk hukum-hukum klasik yang usang.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid., 184.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., 189-190.

<sup>20</sup> Ibid., 190-191.

Demikianlah, sejak amandemen konstitusi Mesir pada tahun 1982, persoalan kodifikasi shari'at menjadi masalah yang berdimensi politik. Masalah ini menjadi perhatian partai pemerintah maupun partai-partai oposisi, ulama moderat maupun pendakwah yang terlibat dalam ketegangan-ketegangan yang terjadi.<sup>21</sup> Karena adanya politisasi, diskusi masalah hukum ini menjadi tenggelam dalam nuansa agitasi politik, refleksi pemikiran, dan ekspresi perasaan yang dangkal. Politisasi masalah ini mengacaukan pendekatan-pendekatan yang secara serius berupaya menemukan sikap yang adil dan tidak memihak. Maka, pada Kongres Keadilan Mesir pertama yang diadakan di Kairo bulan April 1986, dalam salah satu butir rekomendasinya diusulkan "mengelaborasi rancangan-rancangan hukum yang diambil dari shari'ah dan melakukan revisi terhadap semua hukum yang berlaku agar sesuai dengan shari'ah".<sup>22</sup>

Untuk itu, al-Ashmawi berpendapat perlunya upaya yang serius dan terus-menerus serta keberanian untuk melawan arus formalisasi shari'at demi membawa Islam ke masa depan yang sarat dengan visi pembebasan, perdamaian, dan kemanusiaan. Islam sebagai doktrin agama yang menjadi kerangka nilai dalam kehidupan di dunia sudah saatnya dikembalikan sebagai cita-cita luhur kemanusiaan yang sejati. Islam bukan sekadar menjadi simbol kebenaran yang monolitik melalui birokrasi kekuasaan atau seperangkat legislasi baku yang diformalkan dalam perundang-perundangan negara.

Dalam buku kontroversialnya yang terbit tahun 1987, *al-Islam al-Siyasi*, al-Ashmawi menyatakan, "Tuhan sebenarnya menginginkan Islam sebagai agama, tetapi manusia justru menghendaki Islam sebagai politik."<sup>23</sup> Lebih lanjut al-Ashmawi berpandangan, selama ini agama direduksi oleh penganutnya demi kepentingan politik semata. Ketika Islam menjadi entitas politik yang bersifat legal-formal, maka Islam sebagai agama kehilangan makna pembebasannya. Maka, agama harus dijadikan sebagai panduan moral-etik dalam berpolitik. Islam adalah agama, bukan entitas politik atau kekuasaan.<sup>24</sup>

### Sketsa Biografis dari al-Ashmawi

Muhammad Sa'id al-Ashmawi lahir di Kairo pada tahun 1932. Dia memperoleh gelar Sarjana Hukum dari Cairo University pada 1954 dan pernah belajar hukum di Harvard University, USA. Al-Ashmawi pernah menjabat sebagai hakim ketua (*mushtashaf*) pada Pengadilan Tinggi Banding (*High Court of Appeals*) dan Pengadilan Tinggi Keamanan Negara (*High Court of State Security*) yang telah menjatuhkan hukuman kepada orang-orang Islam radikal yang melakukan kampanye menentang otoritarianisme pemerintah Mesir.<sup>25</sup> Al-Ashmawi adalah figur pemikir yang hanya mengenyam pendidikan tinggi umum-sekular. Karenanya, ketika al-Ashmawi melekatkan pada dirinya gelar "Profesor Bidang Teologi dan Shari'at Islam" (*al-Ustadh al-Muhaddir fi Usul al-Din wa al-Shari'ah al-Islamiyah*),<sup>26</sup> hal itu sontak mengundang cibiran dari berbagai

<sup>21</sup> Al-Ashmawi, "Syari'ah dan Kodifikasi Hukum" dalam *Islam Liberal*, ed. Charles Kurzman, ter. Bahrul Ulum et. al. (Jakarta: Paramadina, 2001), 40.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Al-Ashmawi, *al-Islam al-Siyasi*, 17.

<sup>24</sup> Zada, "Agama Post-Kekuasaan".

<sup>25</sup> Al-Ashmawi, "Syari'ah: Kodifikasi Hukum Islam", 39.

<sup>26</sup> Lihat al-Ashmawi, *al-Shari'ah al-Islamiyah wa al-Qanun al-Misri* (Kairo: Madbuli al-Saghi, 1988), 107. Periksa pula al-Ashmawi, *Ma'alim al-Islam* (Kairo: Madbuli al-Saghi, 1989), 285.

pihak, utamanya dari Muhammad 'Imarah sampai-sampai menulis satu buku khusus untuk men-counter pemikiran-pemikirannya dengan judul *Suqut al-Ghuluw al-'Almani*.<sup>27</sup>

Al-Ashmawi yang mengklaim dirinya sebagai pencerah (*mustani*) dalam gerakan pencerahan (*tanwīl/enlightenment movement*),<sup>28</sup> merupakan salah seorang intelektual Muslim Mesir yang berpikiran liberal, yang sekaligus menambah daftar panjang nama-nama pemikir liberal Mesir sebelumnya, seperti Rifa'at Rafi' al-Tahtawi (1801-1873), Muhammad Abduh (1849-1905), Qasim Amin (1863-1908), Ali Abd. al-Raziq (1888-1966), Taha Husain (w. 1973), Muhammad Ahmad Khalf-Allah (w. 1998), Hassan Hanafi (l. 1934).

Ide-ide pembaruan al-Ashmawi yang kontroversial memancing reaksi-reaksi keras dan menyulut amarah kalangan konservatif-ortodoks, termasuk rektor Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir.<sup>29</sup> Al-Ashmawi masih beruntung dibanding tokoh-tokoh kontroversial lain. Ia hanya mendapat kecaman, tidak sampai dibunuh oleh ekstremis Islam seperti dialami oleh Faraj Faudah (1992), atau diceraikan dari isterinya dengan dakwaan murtad dan diusir dari Mesir seperti diderita Nasr Hamid Abu Zayd (1995).

Tidak heran dalam hal *security*, al-Ashmawi sangat ketat sekali karena ia menyadari ide-ide yang tertuang dalam berbagai karyanya itu sangat kontroversial, terutama bagi kalangan *Islamiyyin* yang masih memasyarakat luas di Mesir. Ia pun tidak mudah meninggalkan nomor telpon apalagi untuk orang yang baru dikenalnya. Namun demikian dalam setiap bukunya, ia menyertakan alamat. Agaknya ia sengaja melakukannya agar orang yang ingin menemuinya atau mengkritiknya bisa berkirim surat.<sup>30</sup>

*Concern* al-Ashmawi terhadap kajian-kajian keislaman dimulai sejak pertengahan tahun 1970-an. Sebelumnya, dia dikenal sebagai seorang filsuf yang produktif menelorkan tulisan khususnya terkait dengan filsafat eksistensialisme (*fikr wujudi*).<sup>31</sup> Pergeseran *concern* akademik al-Ashmawi ini dapat dipahami sebagai respon keprihatinannya atas situasi sosio-politik Mesir saat itu.

Seperti telah disebutkan sebelumnya, pada paruh kedua dekade 70-an, tuntutan penerapan (*tatbiq*) dan formalisasi (*taqni*) shari'at Islam yang didesakkan oleh kelompok *Islamiyyin*, sebagai ganti dari undang-undang Mesir lama yang berakar pada filsafat Barat, mengalami eskalasi. Al-Ashmawi dalam bukunya, *al-Islam al-Siyasi* menuturkan fenomena tersebut:

"Pada dekade 70-an, propaganda<sup>32</sup> penerapan shari'at Islam memperoleh momentum dan

<sup>27</sup> Lihat Muhammad 'Imarah, *Suqut al-Ghuluw al-'Almani* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1995), 9-10.

<sup>28</sup> Baca pernyataannya yang penuh semangat dalam menyanjung dirinya (misalnya dengan idiom: *al-ijtihad*, *al-'aqlaniyah* dan *al-tanwīl*) dan memaki para oposannya (dengan idiom: *al-talfiq al-madhhabi>al-muzayyifun li al-alfaz*) *al-mubtadi'un li al-manabi*) dalam al-Ashmawi>*Ma'alim al-Islam*, 7, 8, dan 10. Periksa pula Muhammad 'Imarah, *Suqut* 11.

<sup>29</sup> Dia pernah menegaskan bahwa para Shaykh di al-Azhar bingung antara shari'at (*Islamic law*) yang merupakan jalan Tuhan dengan jurisprudensi buatan manusia (*fiqh*). Kebingungan memperkeruh cara al-Azhar mendefinisikan identitas mereka. Lihat al-Ashmawi>*al-Islam al-Siyasi*>102.

<sup>30</sup> M. Arif Hidayat, "Gus Dur dan Gurunya" dalam *Yahoo.com* ([www.kmnu.org](http://www.kmnu.org)-Copyright © NU Mesir), 1.

<sup>31</sup> Karya perdananya tentang filsafat eksistensialisme adalah *Risalat al-Wujud* yang terbit tahun 1959. Lihat al-Ashmawi>*Risalat al-Wujud* (Kairo: Madbully al-Saghir, 1992).

<sup>32</sup> Al-Ashmawi dalam tulisan-tulisannya memakai kata (propaganda) bukan (seruan) untuk menyebut fenomena "politik shari'at". Politik shari'at adalah istilah yang biasa dipakai untuk menyebut kecenderungan kelompok Islam tradisional-konservatif yang memandang shari'at sebagai solusi dan jalan hidup yang bersifat totalistik dan menghendaki pengundangannya melalui institusi negara. Lihat 'Imarah, *Suqut al-Ghuluw al-'Almani*>6.

sambutan luar biasa dari umat. Sayangnya, antusiasme mereka itu tidak dibarengi dengan pemahaman yang memadai tentang apa yang mereka perjuangkan (baca: shari'at) itu. Sehingga, muara dari 'politik shari'at' tersebut adalah formalisasi fiqih sebagai hukum positif, pembekuan seluruh perangkat perundang-undangan lama, dan pengubahan sistem peradilan yang telah ada".<sup>33</sup>

Dalam bukunya yang lain, al-Ashmawi menambahkan, "Sedari muda, aku menaruh perhatian yang besar terhadap kajian keislaman di samping filsafat humaniora dan filsafat metafisika. Namun, *concern*-ku terhadap studi keislaman menjadi lebih mengedepan tatkala aku melihat gerakan politik shari'at (*al-Islam al-Siyasi*) kian lama semakin mengalami peningkatan signifikan."<sup>34</sup> Fenomena sosio-politik mutakhir di Mesir itulah yang menggugah minat al-Ashmawi untuk mengetengahkan pemikiran oposannya yang menentang *mainstream*. Pada Mei 1979, dia meluncurkan buku *Usul al-Shari'ah*<sup>35</sup> yang nantinya memantik kontroversi hebat sekaligus membuka front pertarungan wacana seru dengan kubu konservatif-ortodoks yang diwakili tokoh-tokoh pemikir Universitas al-Azhar.<sup>36</sup>

Al-Ashmawi telah menulis lebih dari 20 buku dalam bahasa Arab, Inggris, dan Prancis dengan tema-tema utama seputar hubungan agama dan negara, kerukunan umat beragama, shari'at Islam, dan tema-tema penting lainnya. Beberapa karyanya dalam bahasa Arab itu, antara lain: *Risalat al-Wujud*, *Tarikh al-Wujudiyah fi al-Fikr al-Basari*, *Damir al-Asr*, *Hasad al-'Aql*, *Jawhar al-Islam*, *Usul al-Shari'ah*, *Rub al-'Adalah*, *al-Islam al-Siyasi*, *al-Riba wa al-Fa'idah fi al-Islam*, *al-Shari'ah al-Islamiyah wa al-Qanun al-Misfi*, *Ma'atim al-Islam*, *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyah al-Hadith*, *al-Khilafah al-Islamiyah*. Adapun yang dalam bahasa Inggris: *Development of Religion, Roots of Islamic Law* (terjemahan dari *Usul al-Shari'ah*), *Islam and Religion, Militant Doctrine in Islam, Religion for the Future, Islam and the Political Order* (terjemahan dari *al-Islam al-Siyasi*). Sedangkan dalam bahasa Perancis: *L'Islamisme Contre L'Islam* (terjemahan dari *al-Islam al-Siyasi*) dan *Contre L'Integrisme Islamisme*.

<sup>33</sup> Al-Ashmawi, *al-Islam al-Siyasi*, 211.

<sup>34</sup> Al-Ashmawi, *Ma'atim al-Islam*, 7.

<sup>35</sup> Dalam pengantar *Usul al-Shari'ah*, al-Ashmawi mengisahkan secara detail ihwal penyusunan bukunya itu. Hal itu bermula dari pertemuannya dengan Tawfiq al-Hakim (Dr) di Paris, Prancis pada tahun 1977. Kala itu, al-Ashmawi menjadi delegasi Mesir dalam Kongres Perlindungan Hak Cipta (*Mu'tamar Huquq al-Ta'lib*) yang digelar di markas besar UNESCO di Paris. Adapun Tawfiq al-Hakim, dia—pada saat yang bersamaan—diutus Mesir untuk menghadiri Kongres Insan Perfilman (*Mu'tamar Masrah*) yang juga diadakan di ibukota Prancis itu. Selama dalam perjalanan dinas yang memakan waktu 2 bulan (November - Desember) itu, kedua pemikir liberal Mesir itu saling bertukar pikiran tentang beragam isu dan persoalan mulai dari seni, sastra, hukum, sejarah, politik sampai agama. Pada saat itulah, al-Ashmawi mengemukakan pemikiran-pemikiran substantif-liberalnya tentang shari'at. Tawfiq al-Hakim demikian terkesan dengan lontaran koleganya itu. Karenanya, dia mengusulkan kepada al-Ashmawi agar menuangkan gagasan-gagasan reformatifnya itu ke dalam karya tulis sehingga dapat dipublikasikan secara luas kepada khalayak. Sepulang dari Prancis, al-Ashmawi tidak secara langsung memulai proyek penyusunan bukunya. Sebab, dia harus terbang ke USA untuk berkunjung ke Briston University sekaligus merayakan ulang tahunnya dengan keluarga saudara kandungnya yang tinggal dekat New York. Di sanalah, al-Ashmawi mulai menformulasikan ide dan gagasan pembaruannya tentang shari'at, serta kritik dekonstruktifnya terhadap pemikiran Islam yang selama ini dominan. Ketika masih dalam proses penyelesaian dan penyempurnaan, tulisan-tulisan al-Ashmawi yang nantinya diterbitkan dengan nama *Usul al-Shari'ah* itu sempat dipresentasikan dalam forum Kongres Menteri-Menteri Kehakiman Arab (*Mu'tamar Wuzara' al-'Adl al-'Arab*) yang diselenggarakan di Mesir tahun 1978. Lihat al-Ashmawi, *Usul al-Shari'ah*, 9.

<sup>36</sup> *Usul al-Shari'ah*, antara Juli 1979 – Januari 1980, dipublikasikan dalam bentuk esai bersambung dalam Majalah *al-Akhhbar* oleh Musa Sobary [Lihat al-Ashmawi, *al-Islam al-Siyasi*, 6].

Al-Ashmawi adalah salah satu pemikir Mesir yang sangat mempengaruhi pemikiran Abdurrahman Wahid, mantan Presiden ke-4 RI (yang 8 tahun lebih muda dari al-Ashmawi [Gus Dur lahir 1940]), khususnya mengenai relasi agama dan negara.<sup>37</sup> Sosok al-Ashmawi dan Abdurrahman Wahid memang memiliki banyak sisi kesamaan, tidak hanya dalam aspek intelektualitas namun juga dalam aspek preferensi. Konon, keduanya sama-sama menyukai musik klasik.<sup>38</sup>

## Konsepsi al-Ashmawi tentang Shari'at

### 1. Terma Shari'at: Antara Makna *Lughawi* dan *Istilah*

Pemaknaan kritis terhadap terma shari'at merupakan inti dari proyek pemikiran (*mashru' fikri*) al-Ashmawi. Dia melihat kata "shari'at"—seperti halnya terma-terma lain yang digunakan dalam seluruh disiplin ilmu—memiliki arti *lughawi* (*mu'jami*) (etimologis) dan arti *istilah* (terminologis). Namun, al-Ashmawi membatasi pengertian shari'at pada arti *lughawi* (*mu'jami*) dan menolak arti *istilah*-nya.

Secara *lughawi* kata shari'at bermakna *muwrid al-ma'* (sumber air). Selain itu, shari'at dapat pula dimaknai dengan *madkhal* (pintu masuk), *tariq* (jalan), dan *sabil* (jalan). Sedangkan secara *istilah* shari'at didefinisikan sebagai:

الوضع الإلهي الثابت الذي جاء به الرسول (ص) ليتهدب به المكلف معاشاً ومعاداً<sup>39</sup>

"Ketentuan Ilahi yang baku, yang disampaikan oleh Nabi Muhammad Saw. untuk menuntun orang-orang mukallaf, baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat."

Tujuan al-Ashmawi memenjarakan shari'at dalam arti *lughawi* (*mu'jami*) dan menjauhkannya dari arti *istilah*-nya itu berangkat dari pandangan dunia (*world view*)-nya. Dia meyakini bahwa negara dan agama harus dipisahkan, dan shari'at hanya sebagai prinsip, nilai, dan norma yang menjiwai hukum, bukan sebagai produk baku yang menutup diri dari transformasi realitas sosial dan dinamika internal umat. Pasalnya, jika al-Ashmawi menerima pemaknaan shari'at secara *istilah* di atas, berarti dia membiarkan shari'at menyentuh dan mengatur seluruh aspek kehidupan termasuk di dalamnya persoalan publik seperti *siyasah* (politik) dan *dawlah* (negara). Berikut, petikan uraian al-Ashmawi tentang persoalan di atas:

Kata "shari'at" hanya muncul sekali dalam al-Qur'an [ ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ]<sup>40</sup> "Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu shari'at (peraturan) dari urusan (agama) itu," dan tiga kali dalam bentuk *fi'il* (kata kerja) dan *mushtaqat* (derivat)-nya [ ووصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا ]<sup>41</sup> "Dia telah menshari'atkan bagi kamu perihal agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim,

<sup>37</sup> Periksa ulasan-ulasan Gus Dur tentang pemikiran politik al-Ashmawi dalam Abdurrahman Wahid, *Islam, Negara, dan Demokrasi*, ed. Imam Anshori Saleh (Jakarta: Erlangga, 1999), 17-18, 37-44.

<sup>38</sup> Sisi-sisi kesamaan antara al-Ashmawi dan Gus Dur dielaborasi secara baik oleh M. Arif Hidayat dalam artikelnya yang berjudul "Gus Dur dan Gurunya" pasca wawancara pribadinya dengan al-Ashmawi pada Ahad, 6 Februari 2000 di Kairo, Mesir. Baca M. Arif Hidayat, "Gus Dur dan Gurunya" dalam *Yahoo.com* ([www.kmnu.org](http://www.kmnu.org) – Copyright © NU Mesir).

<sup>39</sup> Abu al-Baqa' al-Kafuri *al-Kulliyat*, ed. DR. 'Adnan Darwish, et. al. (Damaskus: Da'al-Qalam, 1982).

<sup>40</sup> Al-Qur'an, 45:18.

<sup>41</sup> Ibid., 42:13.

Musa, dan Isa, yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah-belah tentangnya!" [ وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَانِبًا ]<sup>42</sup> " Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang." [ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْتِنِ بِهِ اللَّهُ ]<sup>43</sup> " Apakah mereka memiliki sesembahan-sesembahan selain Allah yang menshari'atkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah."<sup>44</sup>

Lebih lanjut, al-Ashmawi memberikan analisa:

Tidak satu pun dari ayat-ayat tersebut di atas yang mengindikasikan bahwa shari'at merupakan seperangkat aturan dan hukum perundang-undangan. Tetapi, ayat-ayat itu menunjuk arti *tariq*, *sabil*(jalan), *manhaj* (metode), dan yang sejenisnya. Pengertian shari'at yang terdapat dalam al-Qur'an ini merupakan makna yang dikehendaki oleh bahasa Arab yang baku dalam seluruh kamusnya. Sebagai contoh, dalam *Lisan al-Arab*, kata شرع secara *lughawi* bermakna ورد الماء (datang). Maka, kata الشرعة dan الشرعة bermakna مورد الماء, yakni *tariq* dan *sabil*(jalan) datangnya air.<sup>45</sup> Disayangkan, makna orisinal dari kata "shari'at" ini terdistorsi sepanjang perjalanan waktu sehingga shari'at –secara *istilah*—dimaknai sebatas:

مجموعة الأحكام العملية المستنبطة من الكتاب والسنة أو الرأي والإجماع

(Seperangkat hukum praktis-aplikatif yang dieksplorasi dari al-Qur'an, sunnah, *ra'y*, dan *ijma'*). Jika penggunaan makna *istilah*—yang kemungkinan besar telah terdistorsi dan tereduksi sepanjang perjalanan waktu karena tingginya frekuensi pemakaian—dalam ilmu humaniora diperbolehkan, maka hal itu tidak diperkenankan dalam konteks kalam Ilahi yang suci. Sebab, akan menyeret kepada penyelewengan isi kandungan ayat-ayat al-Qur'an.<sup>46</sup>

Menurut al-Ashmawi kata shari'at—mengacu pada penggunaannya dalam al-Qur'an—tidaklah bermakna legislasi hukum (*al-tashri*) atau undang-undang (*qanun*). Kata tersebut (shari'at) muncul dalam 2 (dua) bentuk, yakni kata benda (*al-shari'ah*) yang terdapat dalam Q.S. al-Jathiyah (45):18 dan kata kerja (*shara'a*) dalam Q.S. al-Shura (42):13. Kedua ayat tersebut adalah *makkiah*, yang berarti turun di Makkah sebelum fase legislasi hukum (*tashri'*) yang baru dimulai setelah Nabi Saw. hijrah ke Madinah. Derivat kata tersebut juga hadir dalam bentuk lain, yaitu *al-shir'ah* dalam Q.S. al-Maidah (5):48. Memang, ayat tersebut turun di Madinah setelah penshari'atan dimulai. Namun ayat tersebut turun bukan dikhususkan untuk *tashri'* melainkan berkenaan dengan penerapan yang dilakukan Nabi Saw. terhadap hukuman zina yang termaktub dalam Kitab Taurat—berupa rajam—bagi umat Yahudi. "Ketika al-Qur'an menggariskan legislasi hukum (*tashri'*), ia tidak menyebutkan kata *al-shari'ah* dan tidak pula menyebutkan salah satu derivatnya," tegasnya.<sup>47</sup>

Demikianlah, ikhtisar perspektif al-Ashmawi ihwal terma shari'at. Bagi al-Ashmawi pembatasan pengertian shari'at pada makna *lughawi* *mu'jamid* dan menjauhkannya dari makna *istilah*nya itu amat krusial. Sebab, shari'at nantinya akan dipahami sebagai *tariq* (jalan),

<sup>42</sup> Ibid., 5:48.

<sup>43</sup> Ibid., 42:21.

<sup>44</sup> Al-Ashmawi, *al-Islam al-Siyasi*, 178-179.

<sup>45</sup> Lihat Ibn al-Mundhir, *Lisan al-Arab*, entri juz IV (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1981), 2239.

<sup>46</sup> Al-Ashmawi, *al-Islam al-Siyasi*, 50 dan 131. Lihat pula al-Ashmawi, *Usul al-Shari'ah*, 178; dan *Ma'atim al-Islam*, 101-103 dan 162-164.

<sup>47</sup> Al-Ashmawi, *Usul al-Shari'ah*, 31.

*manhaj* (metode), *qiyam* (nilai), dan *mabadi'* (norma) yang dapat memunculkan, menjiwai, dan memperbaharui hukum. Shari'at akan terus relevan dan fleksibel mengikuti dinamika masyarakat tanpa harus gugup dan canggung berhadapan dengan tantangan modernitas.

Sebaliknya, jika shari'at dipahami dalam bingkai makna *istilah*nya, yakni seperangkat hukum praktis-aplikatif (baca: fiqih), maka akan mengakibatkan terjadinya reduksi dan penyempitan makna. Shari'at akan menjadi rigid, kaku, stagnan, dan sulit berdialektika dengan transformasi sosial dan perkembangan internal masyarakat. Tentunya, hal itu tidak lepas dari karakter dasar hukum-hukum yudisial yang bersifat lokal dan temporal yang harus selalu ditelaah melalui pendekatan historis dan konteks.

Implikasi dari pandangan al-Ashmawi yang kontroversial tentang shari'at ini sungguh luar biasa. Al-Ashmawi menganggap Hukum Napoleon dari Barat yang menjadi landasan hukum pidana Mesir saat ini telah memenuhi kriteria nilai dan norma shari'at. Sebab, hukum pidana yang ada telah menampung dua unsur penting dari shari'at, yakni unsur ketahanan (*deterrence*) dan hukuman (*punitive*). Tidak heran, jika kemudian al-Ashmawi menganggap penerapan shari'at untuk menggantikan hukum pidana yang telah ada tidak lagi diperlukan.<sup>48</sup> "...Substansi hukum pidana Mesir sekarang ini tidak jauh berbeda dengan hukum shari'at dan fiqih Islam kecuali dalam sejumlah kecil poin yang memang tidak mungkin diaplikasikan tanpa penyesuaian dan ijtihad matang," demikian tandas al-Ashmawi.<sup>49</sup>

## 2. Distingui antara Shari'at dari Fiqih.

Al-Ashmawi membedakan fiqih dari shari'at. Menurutnya, fiqih adalah deduksi, ekstrapolasi, dan tafsiran para ulama terhadap al-Qur'an dan sunnah sepanjang sejarah (*'abr al-tarikh*). Sedangkan shari'at adalah metode atau jalan Allah Swt. yang terdiri atas nilai dan prinsip yang, berbeda dengan fiqih sebagai himpunan legislasi, lebih fleksibel dan dapat mengikuti perkembangan masyarakat.

Dalam bukunya, *al-Islam al-Siyasi* yang terbit perdana tahun 1988, al-Ashmawi mendefinisikan shari'at:

مجموعة الوصايا الإلهية الموجهة إلى المؤمنين، والتي تشمل العقيدة والمبادئ الأخلاقية<sup>50</sup>

"Petunjuk-petunjuk Ilahi yang diperuntukkan untuk kaum beriman, yang berisi ajaran keyakinan dan prinsip-prinsip moral."

Jadi, shari'at adalah semangat, metode, gerakan, dan ijtihad yang dapat memunculkan, menjiwai, dan memperbarui hukum. Sebaliknya, hukum fiqih tidak dapat membelenggu shari'at. Terkait dengan fenomena pencampur-adukan antara shari'at dan fiqih, al-Ashmawi berkomentar, "Identifikasi shari'at sebagai hukum perundang-undangan masuk dalam kategori intervensi *manhaj* (metode) terhadap *tatbiq* (aplikasi), *ṭarīq* (jalan) terhadap *ma'ālim* (rambu-rambu)-nya, dan menunjukkan kebingungan para *fuqaha* (pakar hukum Islam)."<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Wachid, *Islam, Negara, dan Demokrasi*, 18.

<sup>49</sup> Al-Ashmawi > *al-Islam al-Siyasi*, 211-212.

<sup>50</sup> Ibid., 102.

<sup>51</sup> Ibid., 102.

Dalam pandangan al-Ashmawi, fiqih telah mengalami pergeseran makna. Fiqih tidak hanya dimasukkan ke dalam shari'at melainkan juga identik dengannya. Shari'at menjadi sistem hukum yang diyakini lengkap dan menangani seluruh aspek kehidupan. Selain itu, fiqih cenderung dianggap sebagai wahyu dari Allah Swt. Padahal, fiqih adalah karya manusia dan produk zaman tertentu yang berwatak lokal, temporal, penuh kontroversi dan *khilafiyah*.

"Terma shari'at—dalam penggunaan populernya dewasa ini—diidentikkan dengan fiqih Islam.<sup>52</sup> Puncaknya, shari'at cenderung lebih dipahami sebagai produk ijtihad manusia ketimbang seperangkat ajaran Ilahi; sebagai kompilasi hukum perundang-undangan, bukan sistem nilai moral. Dengan pengertian shari'at yang demikian, maka yang terjadi adalah pencampuran sesuatu yang datang dari Tuhan (sakral/Ilahiyah) dengan yang datang dari manusia (profan), antara Islam (normatif) dengan sejarah (historis)-nya".<sup>53</sup>

Jika uraian di atas dicermati secara seksama, tampak jelas upaya sistematis dari al-Ashmawi untuk mendistingsikan shari'at dari hukum perundang-undangan (*qanun*) sehingga yang tersisa hanyalah nilai, norma, ajaran moral, dan sejenisnya. Targetnya, tidak ada lagi materi shari'at yang harus diundangkan menggantikan sistem perundang-undangan Mesir lama—yang oleh banyak pihak dinilai berakar dari filsafat Barat.

Berdasarkan pembedaan di atas, al-Ashmawi mengatakan bahwa pemerintah sipil harus dijalankan berdasarkan shari'at bukan fiqih. Dia berpandangan bahwa pemerintahan yang ada di Mesir sekarang dapat dianggap mengikuti shari'at tanpa harus menerapkan fiqih yang terekam dalam kitab-kitab mazhab fiqih.<sup>54</sup>

Tidak heran, al-Ashmawi sejak paruh kedua tahun 70-an, dimasukkan dalam daftar pemikir liberal-sekular Mesir yang memusuhi gagasan penerapan shari'at Islam. Menanggapi tuduhan tersebut, dia berupaya memberikan penjelasan afirmatif bahwa dirinya sama sekali tidak berniat memusuhi apalagi menghalangi ide penerapan shari'at. Dia hanya ingin memelihara shari'at dari kelompok yang menurutnya memanipulasi dan memperdagangkan shari'at demi kepentingan dan ambisi politik jangka pendek.

Tidak hanya sampai di sini kontroversi pemikiran yang disembulkan al-Ashmawi ke permukaan, mantan birokrat Mesir ini menyerukan pembebasan "fiqih muamalah" dari kungkungan prinsip dan kaidah shara'. Sehingga, ijtihad yang berlangsung di dalamnya benar-benar orisinal (*ibtida'*) dan *genuine (istihdath)*, bukan sekedar imitasi (*taqlid*), analogi (*qiyas*), dan eksplorasi (*istinbat*) dari yang telah ada sebelumnya. Beda halnya dalam wilayah "fiqih ibadah", *taqlid*, *qiyas*, dan *istinbat* dapat diterima bahkan merupakan suatu keharusan.<sup>55</sup>

Pendeknya, al-Ashmawi mengajak untuk menjalankan ibadah *mahdah* (yang berada pada lingkup privat) berdasarkan tuntunan shari'at Ilahi dan memerdekakan diri secara total dari shari'at ketika bermu'amalah di ruang publik. Berikut, petikan *statement* al-Ashmawi tentang hal itu:

<sup>52</sup> Al-Ashmawi, *al-Shari'ah al-Islamiyah*, 15.

<sup>53</sup> Al-Ashmawi, *Ma'alim al-Islam*, 102.

<sup>54</sup> Lihat "Entri Islam dan Negara" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 67.

<sup>55</sup> Al-Ashmawi, *al-Islam al-Siyasi* 189.

"Fiqih Islam telah gagal menformulasikan suatu teori yang rinci dan tegas, yang memisahkan antara persoalan ibadah dan mu'amalah, baik dalam aspek hukum maupun mekanisme ijtihadnya. Ijtihad, di wilayah ibadah, dilakukan melalui cara *istinbat* (penggalian) dan *ibtina* (konstruksi) dari *usul* (sumber pokok). Adapun dalam wilayah mu'amalah, merupakan sebuah keharusan untuk berijtihad secara merdeka, bebas, dan lepas dari jeratan shari'at, yakni bukan sekedar analogi (*qiyas*) ke dan eksplorasi (*istinbat*) dari khazanah fiqih klasik yang telah ada sebelumnya".<sup>56</sup>

### 3. Shari'at, Bukan Sekadar *Qanun* (Undang-undang).

Al-Ashmawi mengidentifikasi shari'at Islam sebagai "ajaran kasih-sayang" (*rahmah*) dan menjauhkannya dari aspek hukum (*ahkam*) dan undang-undang (*qanun*). Hal itu diutarakannya tatkala melakukan perbandingan agama (*muqaranat al-adyan*) antara ajaran Mesir kuno, shari'at Musa, shari'at Isa, dan shari'at Muhammad.

Dalam *Usul al-Shari'ah*, al-Ashmawi menyatakan, "Esensi shari'at Idris adalah *din*, yakni iman kepada Allah dan *istiqamah* dalam menjalaninya. Esensi shari'at Musa adalah *haqq*, yakni penetapan sanksi mengiringi pemberlakuan kewajiban dan penerapan hukuman atas setiap dosa. Adapun esensi shari'at Isa adalah *hubb* (cinta), sedangkan esensi shari'at Muhammad adalah *rahmah* (kasih-sayang)."<sup>57</sup> Penjelasan serupa dengan elaborasi yang lebih luas dan tajam dikemukakannya dalam *al-Islam al-Siyasi*:

"Sesungguhnya inti risalah Muhammad Saw., yakni *rahmah*, berbeda secara prinsipil dari risalah Musa, yakni *tashri'*. Dasar dari penyimpulan karakteristik risalah Muhammad di atas adalah *statement*-nya:

أنا نبي الرحمة

"Aku adalah nabi penebar kasih-sayang."

بعثت لأتمم مكارم الأخلاق

"Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak."

Jelas, risalah Muhammad bukan seperti risalah Musa. Sebab yang diembannya itu adalah risalah *rahmah* (kasih-sayang) dan risalah *akhlaq* (moral), di mana *tashri'* (legislasi hukum) dipandang sebagai unsur sekunder dan tidak fundamental di dalamnya. Identifikasi risalah Muhammad sebagai risalah *tashri'* merupakan sebuah kesalahan fatal yang bersumber dari ketak-mengertian akan hakikatnya. Unsur hukum dan perundang-undangan ibarat hanya kulit ari jika dibandingkan dengan muatan ajaran kasih-sayang dan moral. Ironisnya, kecenderungan di atas merupakan realitas dominan dalam kesadaran dan ketaksadaran umat Islam selama ini. Hal itu sekaligus telah mengubah Islam menjadi bercorak Yahudi. Juga, bermakna penggunaan logika Israiliyat dalam memahami shari'at Islam".<sup>58</sup>

Pada bagian lain dari *al-Islam al-Siyasi*, al-Ashmawi memaparkan:

Dapat disimpulkan, muatan utama dari risalah Musa adalah *tashri'* (hukum perundang-

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Al-Asmawi > *Usul al-Shari'ah*, 179-180.

<sup>58</sup> Al-Ashmawi > *al-Islam al-Siyasi*, 34-36.

undangan), sedangkan risalah Muhammad adalah *rahmah* (ajaran kasih-sayang) dan *akhlaq* (moral). Pencampur-adukan substansi dasar antara risalah Musa dan risalah Muhammad dapat dikategorikan sebagai pengubahan esensi, penyimpangan orientasi, dan penyelewengan inti masing-masing dari keduanya. Juga, dapat dipandang sebagai pemungutan corak Yahudi dan karakter Israiliyat ke dalam tubuh ajaran Islam. Pendapat yang menyatakan, "Bahwa maksud dari penerapan hukum Allah dan pengaktifan pemerintahan-Nya itu harus melalui pemberlakuan shari'at-Nya secara total, sebab selain-Nya tidak memiliki otoritas *tashri* (legislasi hukum)," merupakan pendapat yang sangat dipengaruhi filsafat Yahudi dan paradigma Israiliyat. Sungguh amat disayangkan, pemikiran Islam selama ini berjalan pada rel Yahudi tanpa menyadari adanya perbedaan mendasar antara *nukleus* risalah Musa dan *nukleus* risalah Muhammad. Tidak heran, jika kemudian arus utama pemikiran Islam lebih *concern* terhadap ayat-ayat *ahkam* dalam al-Qur'an—walaupun jumlahnya teramat sedikit.<sup>59</sup>

#### 4. Shari'at dan Temporalitas Hukum.

Mata rantai berikutnya dari argumen penolakan al-Ashmawi terhadap tuntutan legislasi shari'at, yang bergaung kuat di Mesir terutama pada paruh kedua tahun 70-an, adalah bahwa hukum-hukum yudisial al-Qur'an itu berwatak temporal (*mu'aqqatah*), lokal (*mahalliyah*), dan historis (*tarikhiyah*).

Seperti diuraikan sebelumnya, al-Ashmawi telah mengedepankan 3 (tiga) dalil atas penolakannya terhadap seruan pengundangan shari'at. *Pertama*, shari'at—menurut arti *lughawi*—*mu'jami*—hanya merupakan norma, nilai, ajaran moral, metode, dan jalan menuju Allah Swt. bukan seperangkat hukum praktis-aplikatif. *Kedua*, shari'at selama ini identik dengan fiqh Islam. Padahal, fiqh adalah produk ijtihad manusia yang sarat dengan kontroversi dan khilafiyah. Sehingga, gagasan penerapan shari'at dengan sendirinya bermakna ajakan untuk menerapkan fiqh. Dan *ketiga*, risalah Muhammad adalah risalah *rahmah* (kasih-sayang) dan *akhlaq* (moral), bukan risalah *tashri* (hukum perundang-undangan). Maka, tidak ada materi shari'at yang dapat diformalisasikan melalui institusi negara.

Selanjutnya, al-Ashmawi mengemukakan bahwa hukum-hukum shara'—khususnya yang terkait dengan persoalan politik (*siyasa*), interaksi sosial (*mu'amalah*), dan penataan kehidupan publik (*'imran*) atau non *'ubudiyah*—itu bersifat temporal dan historis. Maksudnya, bahwa hukum merupakan "produk zaman" yang dihadirkan oleh kondisi dan situasi sosial "masyarakat setempat" yang melahirkan hukum itu sehingga tidak serta-merta dapat diterapkan kapanpun dan di manapun, termasuk dalam konteks ini ayat-ayat *ahkam* dalam al-Qur'an.

<sup>59</sup> Al-Ashmawi, *al-Islam al-Siyasi*, 34-36. Perihal minimnya ayat al-Qur'an yang berbicara tentang *tashri* al-Ashmawi menjelaskan, "Jumlah ayat dalam al-Qur'an mencapai 6000 ayat. Adapun yang berbicara tentang hukum shara', baik yang berada pada wilayah ibadah maupun mu'amalah, tidak lebih dari 700 ayat. Itupun, hanya sekitar 200 ayat saja yang mengupas persoalan *ahwal-al-shakhsyah* (hukum keluarga), *mawarith* (hukum waris), *ta'ammul madani* (norma-norma interaksi sosial), dan *jaza-jina* (hukum pidana). Atau dengan kata lain, jika ayat al-Qur'an tentang *qanun* (undang-undang) dan *tashri* (hukum muamalah) dikumpulkan, maka hanya menjadi satu juz dari 30 juz al-Qur'an (200/6000). Belum lagi, ada sejumlah ayat yang telah *mansukh* sehingga sudah tidak berlaku. Berarti, jumlah ayat tentang hukum yang masih berlaku kurang dari satu juz. Menurut penelitianku, jumlahnya hanya 80 ayat (80/6000 = 1/75)." Lihat Ibid., 35 dan periksa juga al-Ashmawi, *Ma'athim al-Islam*, 119, 168-170.

Menurut al-Ashmawi dengan kewafatan Nabi Muhammad Saw., otoritas legislasi hukum (*tashri*) itu beralih dari Allah Swt. kepada umat. Sebab, kontak langit-bumi menjadi terputus dan tuntunan sunnah Nabi juga terhenti. Hal itu sekaligus menandai berakhirnya durasi efektifitas hukum Allah di ruang publik. Atau, dengan ungkapan lain, hukum Allah itu bersifat temporal, hanya berlaku di masa hayat Nabi Saw., dan menjadi kadaluwarsa seiring dengan kemangkatannya.

Berangkat dari paradigma di atas, al-Ashmawi menuding mereka yang bersikukuh menerapkan shari'at Ilahi sepeninggal Nabi di wilayah publik, seperti dalam persoalan pemerintahan (*khilafah*), kepemimpinan (*riyasa*), peradilan (*qadā'*), dan lainnya—sebagai kelompok umat yang terperdaya. Klaim ketaatan mereka terhadap tuntunan Ilahi, melalui penerapan shari'at di seluruh lini kehidupan pasca kewafatan sang pengembannya, Muhammad Saw., merupakan propaganda palsu yang berpijak pada pemahaman yang keliru. Selengkapnya, berikut paparan al-Ashmawi tentang masalah di atas:

"*Tashri* yang diterima kaum beriman generasi awal (baca: sahabat Nabi) itu dibangun di atas keimanan terhadap Allah Swt. sebagai pemilik tunggal otoritas tersebut. Seiring dengan kemangkatan Nabi Saw., wahyu langit menjadi terputus dan sunnah Nabi pun terhenti. Logikanya, otoritas *tashri* yang sebelumnya dimonopoli langit (baca: Allah) juga harus berakhir. Di sini, para birokrat (*khulafa*) dan agamawan (*fuqaha*) seyogyanya menyadari bahwa otoritas *tashri* telah beralih ke tangan umat. Semenjak itu, umat adalah subyek *tashri* bukan lagi obyeknya dalam persoalan-persoalan publik seperti pemerintahan (*khilafah*), kepemimpinan (*riyasa*), penataan kehidupan warga (*wizara*), pengundangan hukum (*taqni*), dan lain sebagainya. Sesungguhnya, kesadaran ini telah mulai tumbuh pada era *al-Khulafa al-Rashidun*—khususnya di masa pemerintahan dua khalifah pertama, yakni Abu Bakr dan 'Umar. Kala itu, umat diberi kewenangan yang relatif longgar untuk mengurus kehidupan sosial—dan pada perkembangan berikutnya masalah hukum dan perundang-undangan. Sayangnya, kecenderungan tersebut hanya bersifat tentatif. Pada periode selanjutnya, para birokrat dan agamawan seolah kebingungan. Mereka kemudian menyerahkan kembali seluruh urusan kehidupan kepada Allah. Dalam pandangan mereka, hal itu merupakan manifestasi ketaatan terhadap-Nya. Sungguh, ini merupakan klaim dan propaganda dusta, palsu, dan mengada-ada. Atau, dengan ungkapan yang lebih keras, mereka telah mencoreng wajah Nabi Saw. dengan kebohongan".<sup>60</sup>

Demikianlah, kutipan langsung dari pernyataan al-Ashmawi perihal temporalitas shari'at Ilahi di wilayah kehidupan sosial dan publik. Berawal dari paradigma di atas, lahirlah butir-butir pemikiran berikut:

- a. Al-Ashmawi berpandangan bahwa prinsip-prinsip dan hukum-hukum shari'at di lapangan mu'amalah itu temporal, tidak permanen, dan tidak abadi. Sebab, hukum merupakan produk jaman tertentu (baca: historis) yang hadir sebagai jawaban atas realitas empirik suatu kelompok masyarakat (baca: lokal). Tidak heran, "hukum publik" itu terkait erat dengan situasi-situasi (*zuru'*) dan peristiwa-peristiwa (*munasabat*) sosial setempat. Jika situasi

<sup>60</sup> Al-Ashmawi, *Ma'atim al-Islam*, 117-118 dan 120-121.

atau peristiwa yang melatar-belakangi lahirnya suatu hukum itu telah berubah, maka—logikanya—harus dilakukan ijtihad baru untuk merespon perkembangan mutakhir yang tengah berlangsung. Berikut, redaksi uraian al-Ashmawi>

... وإذا كانت القاعدة القانونية من جانب آخر تترجم إلى حكم الواقع الحاربي وتنظيم المعاملات اليومية فإنها عادة ما تكون حكما مناسبا لطرف وضعها وزمان تطبيقها، ثم يحدث بعد ذلك أن نشأ واقع جديد أو تقع ظروف مستحثة تصيب هذه القاعدة فلا يمكن لها أن تحكم موضوعها أو تضبط إجراءاتها...<sup>61</sup>

Lontaran al-Ashmawi di atas sungguh cerdas dan brilian. Namun, satu hal yang patut disayangkan bahwa dia tidak memilah bahkan mengeneralisir antara “shari’at” (yang berisi prinsip-prinsip agama yang kekal seperti *hifz/al-din*, *hifz/al-nafs*, *hifz/al-’aql*, *hifz/al-nasl*, dan *hifz/al-mal*) dan “fiqh” (sebagai produk ijtihad-temporal, yang senantiasa berkembang secara dinamis seiring dengan perubahan waktu, tempat, tradisi, dan kemaslahatan umum). Dalam *Ma’alim al-Islam*, al-Ashmawi menandakan:

إن هذه القاعدة قد أصبحت (حكما تاريخيا ليست له أية قوة ملازمة أو أي أثر فعال) ... (وإن أحكام المعاملات ليست دائمة لكنها أحكام مؤقتة ومطوية، تطبق في وقت محدد وفي مكان بعينه)<sup>62</sup>

Untuk mengukuhkan tesisnya di atas, al-Ashmawi meminjam pendapat pakar fiqh mazhab Hanafi, Ibn al-’Abidin (1198-1252 H/1784-1836 M):

كثير من الأحكام بخلاف، باختلاف الزمان لتغير عرف أمته ولحدوث ضرورة أو فساد الزمان بحيث لو بنى الحكم على ما كان عليه لزم منه المشقة والضرر بالناس واختلف قواعد الشريعة الإسلامية المستنبطة على التخفيف والضرر...<sup>63</sup>

- b. Keyakinan al-Ashmawi>perihal “historisitas shari’at Islam” juga merambah ke sejumlah persoalan lain. Prinsip *shura*, yang dibangun di atas ayat-ayat al-Qur’an,<sup>64</sup> menurutnya, berlaku khusus bagi Nabi Muhammad Saw. dan tidak lagi dishari’atkan sepeninggalnya. Al-Ashmawi>menyatakan:

هناك ضمان عن الشورى، أحدهما نزل في مكة والثاني لو شاورهم في الأمر (فيل إنه خاص بالنبي وغير ملزم)...<sup>65</sup>

Hukum waris yang didasarkan kepada sejumlah ayat al-Qur’an juga tidak luput dari penilaian temporal dan historis. Al-Ashmawi>berpendangan, ayat-ayat *mirath* hanya sesuai untuk kondisi masyarakat yang primitif dan tribalistik, serta tidak relevan lagi di era modern sekarang ini. Secara tajam, al-Ashmawi>melontarkan kritiknya:

فيل كان يستمر حق الأخ في أن يرث أخاه فيقسم ابنه الذرية لكل منهما نصيبا مع أن هذا الأخ قد يكون مهاجرا في أمريكا أو استراليا لا يعرف ابنه أخيه ولا يلتزم بحاله نفقة أو مراعاة—كما كان الحال في عصر المدينة وفي نظام القبائل والعشائر...<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Al-Ashmawi>*al-Riba wa al-Fa’idah fi al-Islam* (Kairo: Madbully al-Saghir, 1988), 55-56.

<sup>62</sup> Al-Ashmawi>*Ma’alim al-Islam*, 112.

<sup>63</sup> Al-Ashmawi>*al-Islam al-Siyasi*>48 dan 190.

<sup>64</sup> Yaitu, “Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedangkan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka,” (QS. 42: 38) dan “Karena itu, maafkan mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu.” (QS. 3: 159).

<sup>65</sup> Al-Ashmawi>*Ma’alim al-Islam*, 290.

<sup>66</sup> Al-Ashmawi>*Usūl al-Shari’ah*, 104-105.

Tidak hanya prinsip *shura* dan hukum waris yang dinilai temporal dan historis, al-Ashmawi melihat kewajiban berhijab dan mengenakan *khumur* (baju kurung longgar yang menutup seluruh tubuh) amat terkait dengan setting sosial masyarakat Arab saat itu. Rumah hunian warga Arab kala itu belum memiliki jamban keluarga. Karenanya, wanita-wanita Arab, jika berniat membuang hajat, harus ke luar rumah dan melakukannya di tempat terbuka. Tidak sedikit lelaki iseng yang mengusili budak-budak dan pelacur-pelacur perempuan dalam momen itu. Karenanya, Islam memerintahkan kaum wanita untuk berhijab dan mengenakan *khumur* guna menunjukkan status mereka sebagai wanita merdeka sehingga tidak ada lagi yang berani mengurang-ajarinya. Al-Ashmawi berpandangan, '*illat tashri*' (alasan penetapan kewajiban) dari berhijab dan mengenakan *khumur* adalah untuk membedakan wanita merdeka dari budak perempuan tatkala ke luar rumah guna membuang hajat di lokasi yang "relatif terbuka." Sekarang, hampir setiap rumah memiliki toilet dan jamban keluarga. Itu artinya, '*illat tashri*' itu kini telah tiada lagi. Sehingga, kaum wanita Muslim pun diperkenankan untuk menyingkap sebagian aurat tubuhnya.

وقد كانت عادة العربيات التبتل، وكان يكسفن وجوههن كما يفعل الإمام والعاهرات، وكان ذلك داعية إلى نظر الرجال  
 إليهن، وكان يتوزن في الصحراء في عهد النبي - (لاحظ ربط التنزيل بالتميز في الصحراء) قبل أن تتخذ الكتب  
 (دورات المياه)، وكان بعض العجار يتعرضون للمرأة أو الغناء من المؤمنات على مطبة أنها لمة أو عاهة، فشكوا ذلك إلى  
 النبي (ص)، ومن ثم نزلت الآية (يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين حائرين من جلايبهن ذلك أدنى أن  
 يعرفن فلا يؤذين)<sup>67</sup>. فالقصد من الآية ليس فرض زي إسلامي، لكن التمييز بين الحرائر من جانب والإماء والعاهرات من  
 جانب آخر. فالزنى - كان إجراء مؤثماً لعدم وجود دورات المياه في المنازل، واضطرار الحرائر المؤمنات إلى  
 الخروج إلى الصحراء بعيداً عن المدينة لفضاء العجعة، وتعرض بعض العجار لهم، مما اقتضى تمييزهن عن الإماء  
 والعاهرات بزى معين (لكن يعرفن) فلا يؤذين أحد<sup>68</sup>.

## Penutup

Al-Ashmawi membatasi pengertian shari'at pada arti *lughawi* *mu'jami* dan menolak arti *istilahi* nya. Bagi al-Ashmawi pembatasan pengertian shari'at pada makna *lughawi* *mu'jami* dan menjauhkannya dari makna *istilahi* nya itu amat krusial. Sebab, shari'at nantinya akan dipahami sebagai *tāriq* (jalan), *manhaj* (metode), *qiyam* (nilai), dan *mabadi'* (norma) yang dapat memunculkan, menjiwai, dan memperbaharui hukum. Shari'at akan terus relevan dan fleksibel mengikuti dinamika masyarakat tanpa harus gugup dan canggung berhadapan dengan tantangan modernitas.

Sebaliknya, jika shari'at dipahami dalam bingkai makna *istilahi* nya yang telah ditransformasikan pada seperangkat hukum praktis-aplikatif (baca: fiqh), maka akan mengakibatkan terjadinya reduksi dan penyempitan makna. Shari'at akan menjadi rigid, kaku, stagnan, dan sulit berdialektika dengan transformasi sosial dan dinamika internal masyarakat.

<sup>67</sup> QS. 33: 59.

<sup>68</sup> Al-Ashmawi > *Ma'atim al-Islam*, 123-124.

Tentunya, hal itu tidak lepas dari karakter dasar hukum-hukum yudisial yang bersifat lokal dan temporal yang harus selalu ditelaah melalui pendekatan historis dan konteks.

Pikiran-pikiran al-Ashmawi ini setidaknya dapat dijadikan titik-tolak untuk menyingkap tirai shari'at Islam yang masih "misterius" dan tidak memiliki *performance* yang jelas—di mana terdapat kontradiksi antara nilai-nilai ideal agama yang mengajarkan keseimbangan, keadilan, kebenaran, dan kemanusiaan dengan penerapan shari'at dalam tataran praksis yang meniscayakan permusuhan dan pemutusan hubungan dengan non-Muslim, kekerasan, dan pemberlakuan hukum yang hegemonik bahkan tidak humanis. Sekaligus, di sinilah letak urgensi pembacaan ulang terhadap terma shari'at untuk mencari corak dan warna alternatif darinya sehingga shari'at Islam menjadi *rahmah li al-'alamin*, pengikat tali kasih antar penghuni alam semesta ini, penebaran kedamaian, dan kebenaran.

## Daftar Rujukan

- Al-Ashmawi, Muhammad Sa'id. *Usul al-Shari'ah*. Beirut: Madbuli al-Saghir, 1983.
- . *Al-Riba wa al-Fa'idah fi al-Islam*. Kairo: Madbuli al-Saghir, 1988.
- . "Syari'ah: Kodifikasi Hukum Islam" dalam *Islam Liberal*. Ed. Charles Kurzman. Ter. Bahrul Ulum et. al. Jakarta: Paramadina, 2001.
- . *Al-Islam al-Siyasi*. Kairo: Madbuli al-Saghir, 1996.
- . *Al-Shari'ah al-Islamiyah wa al-Qanun al-Misri*. Kairo: Madbuli al-Saghir, 1988.
- . *Ma'atim al-Islam*. Kairo: Madbuli al-Saghir, 1989.
- . *Risalat al-Wujud*. Kairo: Madbuli al-Saghir, 1992.
- Hidayat, M. Arif. "Gus Dur dan Gurunya" dalam *yahoo.com*. [www.kmnu.org](http://www.kmnu.org)-Copyright © NU Mesir.
- Hosen, Nadirsyah. "Tiga Dalil Shari'at" dalam *Kompas*. Jum'at, 24 Mei 2001.
- 'Imarah, Muhammad. *Suqut al-Ghuluw - 'Ilmani*. Kairo: Dar al-Shuruq, 1995.
- Al-Kafuri, Abu al-Baqa'. *Al-Kulliyat*. Ed. DR. 'Adnan Darwish, et. al. Damaskus: Dar al-Qalam, 1982.
- Misrawi, Zuhairi. "Tafsir Humanis atas Shari'at Islam" dalam *yahoo.com*. [www.kmnu.org](http://www.kmnu.org) – copyright © NU Mesir.
- Al-Mundhir, Ibn. *Lisan al-'Arab*. IV. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1981.
- Wahid, Abdurrahman. *Islam, Negara dan Demokrasi*. Ed. Imam Anshori Saleh. Jakarta: Erlangga, 1999.