

ISSN 1411-3457

ULUMUNA

Jurnal Studi Keislaman

Volume XIII • Nomor 1 • Juni 2009

TERAKREDITASI Berdasarkan SK Dirjen Dikti Depdiknas
Nomor: 65a/DIKTI/Kep/2008

PEMIKIRAN FIQH DAN SPIRIT TRANSFORMASI SOSIAL
Miftahul Huda

PERSPEKTIF MUHAMMAD SA'ID AL-ASYMÂWÍ
TENTANG HISTORISITAS SYARI'AH
Mutawalli

ASAS RETROAKTIF PADA KASUS PELANGGARAN HAM
(PERSPEKTIF HUKUM ISLAM)
Ikhwan

BMT DAN DEMOKRATISASI EKONOMI:
MEMBUMIKAN EKONOMI SYARI'AH DI INDONESIA
Lukman Al-Hakim

DINAMIKA PEMIKIRAN FIQH DALAM NU:
ANALISIS ATAS NALAR FIQH POLA MAZHAB
Ahmad Arifi

KOMPROMI DAN INTERSEKSIONALITAS GENDER
DALAM PEMBERIAN MAHAR:
TRADISI AMPA CO'I NDAI PADA SUKU MBOJO
Atun Wardatun

ISI

TRANSLITERASI ARTIKEL

- Miftahul Huda** Pemikiran Fiqh
dan Spirit Transformasi Sosial • 1-22
- Mutawalli** Perspektif Muhammad Sa'îd al-Asymâwî
tentang Historisitas Syari'ah • 23-58
- Ikhwan** Asas Retroaktif
pada Kasus Pelanggaran HAM
(Perspektif Hukum Islam) • 59-80
- Kasjim Salenda** Terorisme
dalam Perspektif Hukum Islam • 81-108
- Hamid Fahmy** Genealogi
Liberalisasi Pemikiran Islam • 109-140
- Rusli** Kontroversi Akhbârî-Ushûlî
dalam Tradisi Pemikiran
Syî'ah Imâmiyyah • 141-168
- Lukman Al-Hakim** BMT dan Demokratisasi Ekonomi:
Membumikan Ekonomi Syari'ah
di Indonesia • 169-188
- Ahmad Arifi** Dinamika Pemikiran Fiqh dalam NU:
Analisis atas Nalar Fiqh
Pola Mazhab • 189-216.
- Atun Wardatun** Kompromi dan Interseksionalitas Gender
dalam Pemberian Mahar: Tradisi Ampa
Co'i Ndai pada Suku Mbojo • 217-236.

INDEKS

PERSPEKTIF MUHAMMAD SA'ÏD AL-ASYMÂWÎ TENTANG HISTORISITAS SYARI'AH

Mutawalli*

Abstract

The Islamic law in Islamic thought tradition is viewed as significant knowledge for development of other Islamic knowledge. However, in an epistemological area, the concept of Islamic law provokes debates in terms of its implementation, for example, whether it is considered syari'ah or fiqh? Such question is always raised by contemporary Muslim thinkers like Muhammad Sa'ïd al-Asymâwî.

Al-Asymâwî's question is related to his paradigm that firmly differentiates syari'ah (Islamic law) as religious teachings and fiqh (religious thoughts). Syari'ah is Allah's ways and methods consisting of values and principles that are flexible following community movement. While fiqh is Muslim scholars' deduction, exploration and interpretation of Al-Qur'an and Sunnah, it is limited to times and spaces. Consequently, according to such paradigm, some Islamic orders that are considered authoritative by the majority of Muslim scholars should be reviewed such as Islamic inheritance, criminal and political laws. With this approach, Al-Asymâwî is claimed as a real guard of liberalism and secularism among Muslim thinkers.

Keywords: Historisitas, Syari'ah, Fiqh, Realitas Teks, Realitas Kemanusiaan, Agama, Pemikiran Keagamaan.

HUKUM Islam dalam tradisi pemikiran keislaman diistilahkan dengan "*al-syari'ah*" dan "*al-fiqh*".¹ Kedua istilah itu terkadang

*Penulis adalah dosen pada fakultas Syari'ah IAIN Mataram. email: mutawalli@yahoo.com.

¹Dalam tradisi pemikiran hukum Islam, *fiqh* selalu dimaknai dengan suatu pengetahuan yang berkaitan dengan hukum *syara'* yang dipredestinasikan oleh kemauan Tuhan atau bebas Tuhan. Dengan merujuk pada pengertian seperti ini semakin nampak bahwa institusi *fiqh* yang berakar ijihad itu merupakan peluang penalaran yang tidak pernah berhenti.

dicampuradukkan sehingga tidak jarang ketika seseorang menyebut kata “*al-syarî'ah*”, yang dimaksudkan adalah hukum Islam, dan ketika menyebut kata “*al-fiqh*”, yang dimaksud adalah hukum Islam juga.² Padahal, kedua istilah itu jika dilihat dari sudut etimologi maupun terminologi mengandung makna yang berbeda. Pencampuradukan kedua istilah tersebut bukan saja mempunyai konsekuensi pada ranah penalaran, tetapi juga menyentuh aspek kaburnya antara dimensi normatif dan historis, antara *teosentris* dan *antroposentris*, dan antara dimensi *ilâhiyyah* dan *insâniyyah*.

Pencampuradukan ini mendorong sejumlah pemikir Islam untuk membuat distingsi yang *clear* antara kedua istilah tersebut. Di antara pemikir Islam yang mencoba membuat distingsi antara kedua istilah tersebut adalah Maḥmûd Saltûṭ dalam karyanya yang bertitelkan “*al-Islâm Bayn al-'Aqûdah wa al-syarî'ah*”.³

Karenanya, ia selalu dicari dalam proses yang tidak pernah berhenti. Ijtihad yang telah diasuransikan Nabi dengan benar berpahala dua dan salah berpahala satu semakin memperkokoh tesis dinamika *fiqh*. Lihat Mûsâ Kâmil, *al-Madkhal Ilâ Tasyrî' al-Islâmî* (Beirût: Muassasah al-Risâlah, tt.), 89. Lihat pula Abû Ishâq al-Syayrâzî, *al-Luma' fî Ushûl al-Fiqh*, (Libanon: Dâr al-Kutub, 475 H), 6. Diskursus tentang pengertian *fiqh* banyak mendapat perhatian sarjana Islam, termasuk sarjana Barat. JND Anderson, misalnya, memaknai konsep *fiqh* sebagai keseluruhan dari tata kehidupan religius dalam Islam itu sendiri. Lihat JND Anderson, *Islamic Law in Modern World* (New York: University Press, 1959), 4. Duncan Black MacDonald, *Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theories* (New York: University Press, 1907). Sayyed Husen Nasser, *Ideals and Realities of Islam* (London: George and Allen Unwin, 1966), 105-6.

²Dalam diskursus pemikiran keislaman, istilah *syarî'ah*, *fiqh*, dan hukum Islam sering dipandang sebagai suatu istilah yang mengandung pengertian yang sama dalam penggunaannya. Karena itu, ketika seseorang menyebut kata hukum Islam terkadang yang dimaksud adalah *syarî'ah* dan sekaligus *fiqh*. Padahal, ketiga term tersebut baik pada tataran makna asal dan historisitasnya sesungguhnya berbeda. Istilah hukum Islam, *fiqh*, dan bahkan *syarî'ah* kini telah menjadi istilah yang identik dalam penggunaannya dewasa ini, meskipun istilah-istilah tersebut berbeda dari sudut historis dan makna literalnya. Lihat M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Syarî'ah Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), 3.

³Maḥmûd Syalthûṭ adalah *grand syeikh* Universitas al-Azhar, Mesir. Beberapa karya yang telah dilahirkannya di antaranya adalah *al-Fatâwâ*, sebuah karya yang membahas hukum Islam dan problematika kontemporer.

Meskipun demikian, perbedaan yang jelas antara kedua istilah tersebut tidak menyurutkan para pemikir Islam lainnya yang justru melihat *syari'ah* sebagai sebuah khazanah keislaman yang berdimensi historis. Di antaranya adalah Muḥammad Sa'îd al-Asymâwî, seorang pemikir Islam yang berpandangan liberal yang dalam blantika pemikiran keislaman sejajar dengan tokoh seperti 'Alî 'Abd al-Râziq.⁴

Problemnya adalah mengapa al-Asymâwî melihat *syari'ah* sebagai sebuah hukum yang berlabel historis? Paradigma seperti apa yang digunakannya? Dua problem epistemologis tersebut menarik untuk ditelaah lebih jauh, mengingat meletakkan *syari'ah* sebagai berdimensi historis akan berdampak pada “pereduksian agama”.

Biografi Singkat dan Setting Intelektual al-Asymâwî

Di blantika pemikiran keislaman dapat dijumpai beberapa corak pemikiran,⁵ fundamental, liberal, dan moderat. Pemikiran yang bercorak fundamental biasanya ditandai dengan suatu pendekatan yang bersifat literal,⁶ yang di antara tokoh-tokohnya

Diskusinya yang membuat ditinggi antara *syari'ah* dan *fiqh* tertuang dalam karyanya yang bertitelkan *al-Islâm Bayn al-'Aqâdib wa al-Syari'ah*. Lebih jauh baca Maḥmûd Syalthût, *al-Islâm Bayn al-'Aqâdib wa al-Syari'ah* (Mesir: Dâr al-Qalam, 1978).

⁴Untuk memahami corak liberal pemikiran 'Alî 'Abd al-Râziq, baca *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*. Salah satu pemikiran 'Alî 'Abd al-Râziq adalah gagasannya yang secara *cut and clear* memisahkan otoritas agama dan politik. Menurutnya, agama adalah satu hal dan politik adalah hal lain. Lebih jauh lihat 'Alî 'Abd al-Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* (Kairo: ttp., 1930).

⁵Baca Ahmad Khudori Saleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003).

⁶Sebuah kelompok pemikiran yang sepenuhnya percaya kepada doktrin Islam sebagai satu-satunya alternatif bagi kebangkitan umat manusia. Mereka sangat dikenal *comited* dengan aspek religius budaya Islam. Bagi mereka, Islam adalah satu-satunya solusi. Garapan utama mereka menghidupkan Islam sebagai agama sekaligus peradaban dan menyerukan kembali kepada sumber utama Islam (al-Qur'an dan al-sunnah). Dalam konteks politik, mereka menginginkan penerapan *syari'ah* Islam dalam kehidupan bernegara. Lihat Osta Olsen, *Islam and Politics in Afghanistan* (British: Corazon Press, L.td, 1996).

adalah Abû al-A'la al-Mawdûdî,⁷ 'Abd al-Qâdir 'Awdah,⁸ dan Sayyid Quthub.⁹ Sebaliknya, pemikiran liberal merupakan suatu corak pemikiran yang cukup kuat menghindari pendekatan literal dan lebih menekankan pada nilai-nilai substansial suatu teks. Di antara tokoh-tokohnya, selain al-Asymâwî, adalah Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî,¹⁰ Nashr Ḥamid Abû Zayd,¹¹ Muḥammad Arkûn,¹² dan Muḥammad Syahrûr.¹³ Adapun pemikiran moderat selalu berupaya mengkompromikan antara nilai historisitas dan normativitas sebuah teks. Di antara tokohnya adalah Muḥammad 'Imârah¹⁴ dan Yûsuf al-Qaradlâwî.¹⁵

⁷Potret pemikiran literalisme al-Mawdûdî, baca Abû al-A'la al-Mawdûdî, *Nazhariyat al-Islâm al-Siyâsah* (Bulanduhur-Najab, Hindi: Dâr al-'Arûbah Li al-Da'wah al-Islâmiyah, tt.).

⁸'Abd al-Qâdir 'Awdah, *al-Islâm wa Awdlâ'una al-Qânûniyyah* (Damaskus: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1977). 'Abd al-Qâdir 'Awdah, *al-Islâm Bayn Jabl Abnâ'ih wa 'Ajz 'Ulamâih* (al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ûdiyyah: al-Ri'âsah al-'Âmmah Li Idârah al-Buḥûts al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ' wa al-Da'wah wa al-Irsyâd, 1404 H). *Al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranân bi al-Qânûn al-Wadlî*, 2 (Beirût: Muasasah al-Risâlah, 1992).

⁹Sayyid Quthub, *Fî Zbilâl al-Qur'ân*, 1-6 (Beirût: Dâr al-Syurûq, 1992)

¹⁰Muḥammad Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî*. 2 (Beirût: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1991). *Post Tradisionalisme Islam*, ter. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000). *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Beirût: Markaz Dirâsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1991). *Isykâliyyat al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âshir*, (Beirût: Markaz Dirâsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1989).

¹¹Potret pemikiran Nashr Ḥamid Abû Zayd dapat dilihat dari beberapa karyanya, antara lain adalah *al-Khitbâb wa al-Ta'wîl* (Beirût: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2000). *Naqd al-Khitbâb al-Dînî*. Kairo: Sinâ li al-Nasyr, 1992.); *Tekstualitas al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*. ter. Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: LKiS, 2002).

¹²Muḥammad Arkoûn, *Târikhiyyah al-Fikr al-'Arabî al-Islâmî* (Beirût: Markaz al-Inmâ, 1986). *Al-Fikr al-Islâmî naqd wa Ijtihâd* (London: Dâr al-Saqî, 1990). Kamaruddin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika" dalam *Tradisi Kemodernan dan Meta Modernisme*, ed. J. Hendrik Meuleman (Yogyakarta: LKiS, 1996).

¹³Baca Muḥammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân Qirâ'ah Mu'âshirah* (Damaskus: al-Ahâlî, 1990).

¹⁴Baca Muḥammad 'Imârah, *Suqûth al-Ghubwû al-'Ilmânî* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1995). *Ma'âlim al-Manhaj al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1991). Lihat Mohd Rumaizuddin Ghazali "Muhammad Imarah (1931- kini): Pemikir Islam Yang Unggul Dari Mesir" 6 Juni 2007 dalam <http://www.mindamadani.my/content/view/180/2/>, diakses 7 Maret 2009.

Al-Asymâwî adalah tokoh yang berpandangan liberal, lahir di Kairo pada tahun 1932. Karir akademiknya sebagai sarjana hukum diperoleh di Universitas Kairo pada 1954. Dia melanjutkan studinya di *Harvard University*, Amerika Serikat.¹⁶ Sebagai seorang sarjana hukum, al-Asymâwî pernah menduduki jabatan sebagai hakim ketua di Pengadilan Tinggi dan Ketua Pengadilan Tinggi Keamanan Negara, sebuah pengadilan khusus yang menangani kasus-kasus subversif dan perlawanan terhadap negara. Pertualangan akademik dan karirnya telah mengantarkannya untuk terlibat dalam sejumlah seminar dan konferensi bertaraf internasional, misalnya, menjadi penceramah di *American University*, di Kairo, *Harvard University*, *Precinton, Temple, Marshal*, dan beberapa perguruan tinggi di Eropa.

Al-Asymâwî tidak luput dari kritikan pedas. Salah seorang pengkritik dahsyat adalah Muhammad 'Imârah. 'Imârah, seperti dikutip Yusuf Hanafi, melihat jalan pikiran al-Asymâwî telah "keluar" dari esensi ajaran Islam. Karya 'Imârah yang bertitelkan "*Suqûth al-Ghulû al-Ilmâni*" merupakan salah satu karya 'Imârah yang ditujukan untuk merespons pemikiran al-Asymâwî.¹⁷ Dalam pengantar buku tersebut, 'Imârah mengemukakan sebuah temuan yang mengejutkan perihal dugaan keterlibatan al-Asymâwî dalam konspirasi Barat untuk mengebiri fenomena "kesadaran berislam" (*shahwah Islâmiyyah*) yang melanda dunia Islam.¹⁸

Al-Asymâwî, yang dulunya merupakan pemikir moderat, sejak paruh kedua tahun 70-an berada pada garda terdepan dari

¹⁵Potret moderat Yûsuf al-Qaradlâwî, baca "Al-Shahwah wa Kayfa Tufham al-Islâm?" *Al-Ba'ts al-Islâm* (Juli, 1988); *Al-Ijtihâd fî al-Syari'ah al-Islâmiyah ma'a Nazhrâti Tahlîliyat fî al-Ijtihâd al-Mu'âshir* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1985); *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Peyimpangan*, ter. Abu Barzani (Surabaya: Risalah Gusti, 2000); *Min Ajl Shahwah Râsyidah Tujaddid al-Dîn wa Tunbudl bi al-Dunyâ* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001); *Syari'ah al-Islâm* (Beirut: Maktab al-Islâmî, 1397).

¹⁶David Sagiv, *Islam Otensitas Liberalisme*, ter. Yudian Wahyudi Asmin (Yogyakarta: LKiS, 1997), 88.

¹⁷Yusuf Hanafi, *Konsepsi Syari'ah dan Aplikasinya Terhadap Politik Pemerintah: Studi Komparatif Atas Pemikiran Muhammad Sa'ud al-Asymâwî dan Muhammad Imarah*, Tesis (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2003), 47.

¹⁸*Ibid.*

barisan penentang formalisasi dan pengundangan syari'ah Islam. Hampir bersamaan dengan itu, terlepas suatu kebetulan atau bukan, Forum Persatuan Gereja bekerja sama dengan sejumlah LSM Zionis dan Organisasi Misionaris Kristen Barat menggelar “kongres luar biasa” di negara bagian Colorado, *United States of America* (USA) pada Mei 1978. Agenda utama dari kongres tersebut adalah perancangan strategi guna menumpulkan gerakan politik syari'ah yang hampir berhasil mewujudkan misinya, yakni legislasi syari'ah dan pemberangusan *trend* sekular di negeri-negeri Islam.¹⁹ Dalam *opening speech* kongres Colorado itu, ketua panitia pelaksana, W. Stanley Manheim mengatakan sebagai berikut.

”Saat ini, dunia Islam memperoleh porsi pemberitaan yang relatif lebih besar daripada sebelumnya dari berbagai media internasional, baik cetak maupun elektronik... Hal itu tidak terlepas dari huru-hara dan kekisruhan yang ditimbulkan oleh kelompok muslim konservatif-ortodoks di sejumlah negara Islam, seperti Mesir, Iran, dan Pakistan. Kaum fundamentalis itu mempropagandakan slogan “kembali ke akar” (*al-rujû' ilâ al-Judûr*). Realitas di atas seolah menyadarkan kita dari kealpaan tentang adanya potensi revolusi dalam ajaran Islam yang selama ini kita abaikan. Secara terorganisasi, gerakan fundamentalisme Islam berupaya merealisasikan agenda-agenda revolusionernya diseluruh penjuru dunia Islam mulai dari *Casablanca*, Maroko (tepi Samudra Atlantik) sampai Selat *Khaybar* (terletak di antara Pakistan dan Afganistan, yang menghubungkan Kabul dan Peshwar).²⁰

Don Makro, salah seorang misionaris senior, mengemukakan dalam forum itu, “fenomena kesadaran berislam (*shahwah Islâmiyyah*) dewasa ini tengah mencapai puncaknya, melebihi yang pernah terjadi sebelumnya; yang menarik, tengah berlangsung pertarungan antara kelompok muslim tradisional (*taqlîdiyyîn*) dan kaum sekularis (*almâniyyîn*).²¹ Di Mesir, legislasi syari'ah Islam hampir berhasil. Adapun di Iran, terjadi duel sengit antara warga sipil di bawah komando para *mullah* kontra militer rezim Pahlevi (berakhir dengan meletusnya Revolusi Iran pada Februari 1979). Di Pakistan, kesepakatan formalisasi syari'ah Islam melalui institusi negara akan segera diratifikasi untuk

¹⁹*Ibid.*

²⁰*Ibid.*

²¹*Ibid.*

pertama kalinya dalam sejarah bangsa Urdu itu (ditandai dengan tampilnya Jenderal Ziaul Haq ke panggung kekuasaan).”²² Indikasi lain yang semakin memperkuat dugaan keterkaitan al-Asymâwî dengan jaringan Zionisme internasional adalah sanjungan duta besar Israel (Zionis) untuk Mesir antara tahun 1981-1988, Mûsâ Sason, terhadap mantan hakim agung Mesir itu. Sason menyebut al-Asymâwî sebagai “tokoh yang *waskito* dan mumpuni” (*rajul dlali' fî syu'un al-Islâm*).²³

Terlepas dari berbagai kritikan serta pujian intelektual tersebut, sebagai sarjana dalam bidang hukum Islam, al-Asymâwî telah melahirkan sejumlah karya di antaranya adalah *Jawhar al-Islâm*, *Ushûl al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, *al-Syari'ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Misbrî*, *al-Islâm al-Siyâsî*, *al-Ribâ wa al-Fâ'idah fî al-Islâm*, *Rûh al-'Adâlah*, dan *Khilâfah al-Islâmiyyah*, *Mu'alim al-Islâm*, *Haqîqah al-Hijâb wa Hujjiyah al-Sunnah*, *Rûh al-Dîn*, *Jawwâr al-Fiker*, *Hayât al-Insân*, *al-'Aql fî al-Islâm*, *Risâlah al-Wujûd*, *Târîkh al-Wujûdiyyah fî al-Fiker al-Basyarî*, *Dhamîr al-'Asyr*, dan *Hasad al-'Aql*. Tiga di antara karya-karya tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, yaitu *Ushûl al-Syari'ah (Roots of Islamic Law)*, *Rûh al-Dîn (Religion for the Future)*, dan *al-Islâm wa al-Siyâsî (Islam and the Political Order)*.²⁴

Gagasan dan karya-karya al-Asymâwî telah mewarnai perdebatan intelektualisme dunia Islam, termasuk di Indonesia. Sebagai pemikir liberal Islam, gagasannya juga telah menyemangati gerakan pemikiran keislaman di dunia Islam dan Indonesia. Pengaruh pemikiran al-Asymâwî dalam menyulut munculnya gerakan pemikiran keislaman liberal, misalnya dapat dilihat dari sejumlah gagasannya yang dimuat di sejumlah artikel dan buku-buku serta media lainnya, seperti Jaringan Islam Liberal (JIL). Meskipun demikian, patut dicatat, selain al-Asymâwî, pemikir-pemikir liberal dunia 'Arab lainnya juga ikut mewarnai gagasan keagamaan JIL, seperti Nashr Hamid Abû

²²Langkah formalisasi syari'ah yang dicanangkan Ziaul Haq di antaranya adalah menerapkan sistem hukum publik Islam. Lihat John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan Ensiklopedi Masalah-masalah*, ter. Machnun Husen (Jakarta: Rajawali Press, 1984), 504-14.

²³*Ibid.*

²⁴Hanafi, *Konsepsi...*, 47.

Zayd, 'Âbid al-Jâbirî, Maḥmûd Muḥammad Thâhâ, dan 'Abd al-Lâh Aḥmad al-Na'im.²⁵

Al-Asymâwî tentang Historisitas Syari'ah

Untuk memahami sekaligus memotret gagasan liberal pemikiran keislaman al-Asymâwî tentang historisitas syari'ah, satu hal penting yang perlu dilihat adalah paradigmanya²⁶ tentang suatu pendekatannya yang oleh Wael B. Khallaq disebut sebagai pendekatan liberalisme, yakni al-Asymâwî membedakan antara agama sebagai ide murni dan sebagai pemikiran untuk mengurai ide murni tersebut.²⁷ Dalam perspektif al-Asymâwî, agama dipandang sebagai kumpulan-kumpulan-kumpulan dasar-dasar yang dibawa oleh nabi-nabi dan rasul-rasul,²⁸ sedangkan pemikiran keagamaan adalah metode-metode historis untuk

²⁵Indikasi akademis pengaruh pemikiran al-Asymâwî terhadap pemikiran komunitas JIL dapat dilihat dari sejumlah karya al-Asymâwî yang dijadikan rujukannya. Percikan pemikiran para pemikir tersebut yang mewarnai pemikiran aktivis JIL dapat ditangkap dari seringnya mereka menjadikan tokoh-tokoh tersebut sebagai referennya, baik secara langsung maupun tidak. Untuk lebih jelasnya baca <http://www.Islamlib.com>.

²⁶Konsep paradigma merupakan suatu konsep yang diperkenalkan oleh Thomas S. Kuhn. Menurutnya, paradigma adalah suatu model atau pola berpikir (*mode of thought*) dan merupakan suatu model pemecahan masalah. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 23. Konsep paradigma yang dikemukakan oleh Thomas S. Kuhn pada mulanya sebagai pencapaian-pencapaian ilmiah yang secara universal diakui, yang untuk suatu waktu tertentu memberikan model pemecahan untuk suatu lingkungan ilmuwan. Konsep ini membawa Kuhn kepada konsep yang disebutnya riset yang secara kokoh didasarkan pada satu atau lebih pencapaian ilmiah pada masa lalu. Moch. Tolchah, "Epistemologi Thomas S. Kuhn: Telaah Awal atas Gagasan 'Peran Paradigma dalam Revolusi Sains'", *Nizama* 3 (Januari-Juni, 2000), 60.

²⁷Wael B. Khallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar Ushul Fiqh Mazhab Sunni*, ter. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), 345.

²⁸Makna asal "agama" (*al-dîn*) adalah apa yang datang dari Nabi Muhammad saw. baik berupa al-Qur'an, ucapan atau perkataan, atau tindakan yang berhubungan dengan agama atau penerapannya. Muhammad Sa'îd al-Asymâwî, *Nalar Kritis Syari'ah*, ter. Luthfi Thomafî (Yogyakarta: LKiS, 2004), 3.

memahami dasar-dasar agama dan penerapannya.²⁹ Oleh karena itu, setiap pemikiran atau pemahaman atas teks-teks keagamaan dan setiap interpretasi atasnya setelah Nabi wafat merupakan pemikiran keagamaan, yang terkadang cocok dengan inti agama dan terkadang tidak.³⁰

Upaya paradigmatik-metodologis al-Asymâwî tersebut ingin menunjukkan dan membuktikan bahwa syari'ah harus dipandang sebagai sebuah metode, bukan semata-mata hukum. Kerangka berpikirnya ini didasarkan atas suatu kajian dan analisis mendalam atas berbagai sumber dari kitab suci yang biasa disebut sebagai kitab *samâwî*, yakni *al-Tawrât*, *al-Injîl*, dan *al-Qur'ân*.³¹

Historisitas Syari'ah

Menurut al-Asymâwî, kata "*syari'ah*" dalam *Tawrât* dalam bentuk teks Arabnya atau yang mirip dengannya memang tidak ditemukan. Namun, kata tersebut dapat ditemukan dalam bahasa *Ibranî*, yaitu kata "*onup*" yang dalam bahasa Arab diucapkan dengan "*tawrah*", dari kata kerja "*hûbrâh*" yang berarti membimbing "*yarsyud*", mengetahui "*ya'lam*", mengatur "*yanzhim*", dan memberi petunjuk "*yahdi*".³² Dalam beberapa kondisi, kata tersebut bermakna "undang-undang" (*al-qânûn*) atau "sesuatu yang telah diatur" (*al-marsûm*) sebagai terjemahan dari kata *Ibranî*, yaitu *dath*. Di sana, juga ada dua kata yang diterjemahkan dengan arti *syari'ah*, yakni "*mish-pat*" yang berarti "hukum" (*qadhâ'*), "putusan" (*qarâr*), dan "undang-undang" (*hukm*) dan kata "*mits-wah*" yang bermakna "nasihat-nasihat" (*washâyâ*). *Syari'ah* dalam bahasa Yunani adalah *Kanv* (*No'mos*), dari kata kerja *Néno* yang mempunyai arti "pembagian" (*al-tawzî'*),

²⁹Pemikiran keagamaan adalah merupakan refleksi dari tafsir atas agama. Jadi, pemikiran keagamaan bukan merupakan agama, melainkan pemikiran yang meliputi dan berporos pada agama. Pemikiran ini, secara jelas, tidak mungkin agama melulu (*an sich*) selama dasar yang melingkupinya adalah perbedaan lingkungan, pandangan, serta perbedaan *madzhab*, *ijtihad*, dan pengaruh-pengaruh lainnya. *Ibid.*

³⁰*Ibid.*, 43-4.

³¹*Ibid.*, 8-22.

³²*Ibid.*, 8.

al-taqsîm),³³ dan di dalam *Tawrat* disebut sebanyak dua ratus kali, yang selalu bermakna “kehendak Tuhan yang diwahyukan sebagai wujud kekuasaan-Nya atas segala perbuatan manusia”.³⁴

Kata *syari'ah* dalam *Injil* dapat ditemukan pada ucapan *al-Masîh* yang mengatakan, “Janganlah kamu menyangka bahwa aku datang untuk meniadakan hukum-hukum *Tawrat* atau kitab para nabi. Aku datang bukan untuk meniadakannya, melainkan untuk menggenapinya. Karena Aku berkata kepadamu, ‘sesungguhnya selama belum lenyap langit, satu juta atau satu titik pun tidak akan diiadakan dari hukum *Taurat*, sebelum semuanya terjadi”.³⁵ Dalam ungkapan yang lain, *al-Masîh* mengatakan, “Kalian telah meninggalkan *Nâmûs* (*Taurat*) terberat; (yaitu) kebenaran, kasih sayang, dan keimanan.”³⁶ Yang dimaksud dengan kata *Nâmûs* oleh *al-Masîh* adalah *syari'ah* dalam pengertiannya yang umum yang berarti aturan orang-orang dekat. Ia juga diartikan dengan ruh agama dan *syari'ah* *Mûsâ* a.s., sebagaimana pemahaman yang ada dalam risalahnya (*al-Masîh*).³⁷

Menurut *al-Asymâwî*, kata “*al-syari'ah*” yang mengandung pengertian sebagai metode atau jalan dapat ditemukan dalam sejumlah ayat al-Qur'an. Kata *syari'ah* dalam bentuk aslinya hanya muncul satu kali, sedangkan dalam bentuk pengembangannya muncul tiga kali. Dalam bentuk aslinya terdapat dalam ayat yang berbunyi sebagai berikut.

ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون

Artinya: “Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu *syari'ah* (peraturan) dari urusan (agama itu), maka ikutilah *syari'ah* itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.”³⁸

Dalam bentuk *masbdar* dan *musytaqqat* (kata pengembangan)-nya dapat ditemukan dalam ayat yang berbunyi:

³³*Ibid.*

³⁴*Ibid.*, 9.

³⁵*Ibid.*, 18.

³⁶*Ibid.*, 19.

³⁷*Ibid.*

³⁸Qs. al-Jâtsiyah (45): 18.

(شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصى به إبراهيم
وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا³⁹) (ولكل جعلنا منكم شريعة
ومنهما⁴⁰) (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله⁴¹).

Artinya: "Dia telah mensyari'ahkan 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, Mûsâ, dan Isa, yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah-belah tentangnya!" "Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang". "Apakah mereka memiliki sesembahan-sesembahan selain Allah yang mensyari'ahkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah."

Dalam ayat-ayat tersebut, menurut al-Asymâwî, tidak satu pun yang mengindikasikan bahwa *syari'ah* merupakan seperangkat aturan dan hukum perundang-undangan. Ayat-ayat itu menunjuk arti *tharîq*, *sabîl* (jalan), *manhaj* (metode), dan yang sejenisnya, dan pengertian seperti ini merupakan makna yang dikehendaki oleh bahasa Arab. Dalam konteks ini al-Asymâwî mengutip kamus *Lisân al-'Arab*. Kata "*syara*", secara *lughawi* berarti datang (*warada*). Kata "*al-syir'ah*" dan "*al-syari'ah*" berarti "*mawrid al-mâ*" yang berarti jalan datangnya air, yakni "*tharîq*" dan "*sabîl*".⁴² Dari pengertian ini dapat diketahui bahwa secara bahasa, kata *syari'ah* bermakna *mawrid al-mâ*, *al-madkhal*, *al-tharîq*, dan *al-sabîl*.⁴³

Setelah al-Asymâwî menelusuri term *syari'ah* secara bahasa yang berarti "jalan", "metode", kemudian dia mencoba merumuskan konsep *syari'ah* dari sudut terminologinya, yaitu ketentuan Ilahi yang baku yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw. untuk menuntun orang-orang mukallaf baik

³⁹QS. *al-Syura*: 13. Maksud dari ayat tersebut, menurut al-'Asymâwî bahwa Dia telah memberikan metode-Nya kepada kalian semuanya, menjelaskan jalan bagi agama yang berupa apa yang diwasiatkan-Nya kepada nabi Nuh as. dan kepadamu (Nabi Muhammad saw). al-'Asymâwî, *Nalar Kritis*, 20.

⁴⁰QS. *al-Mâ'idah*: 48. Ayat tersebut, menurut al-'Asymâwî, memberi pengertian bahwa Kami menjadikan jalan dan metode bagi tiap-tiap kamu atau Kami jalan masuk bagi kalian. al-'Asymâwî, *Nalar Kritis*, 20.

⁴¹QS. *al-Syûrâ*: 21.

⁴²Lihat Ibn al-Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, IV (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1981), 2239.

⁴³Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam A Source Book* (New York: Oxford University Press, 1998), 50.

dalam kehidupan dunia maupun akhirat.⁴⁴ Definisi al-Asymâwî ini menampakkan suatu perspektif bahwa dia berusaha untuk menyempitkan makna *syari'ah* hanya dalam pengertian nilai-nilai dan berusaha untuk “memenjarakan”, meminjam istilah Yusuf Hanafi, dari pengertian *lughawi* dan menjauhkannya dari arti *ishthilâhî*-nya. Secara lebih ekstrim, al-Asymâwî hendak mengatakan bahwa paradigmanya tentang *syari'ah* ini hendak menegaskan bahwa Islam tidak memiliki hubungan dengan negara (politik). Hal itu dapat dipahami karena al-Asymâwî memang memiliki corak berpikir yang sekular. Dia pun meyakini bahwa negara dan agama harus dipisahkan dan syari'ah hanya sebagai prinsip, nilai, dan norma yang menjiwai hukum, bukan sebagai produk baku yang menutup diri dari transformasi realitas sosial dan dinamika internal umat.⁴⁵ Seandainya al-Asymâwî menerima pemaknaan *syari'ah* secara *ishthilâhî* di atas, hal itu berarti bahwa dia membiarkan *syari'ah* menyentuh dan mengatur seluruh aspek kehidupan termasuk di dalamnya persoalan publik, seperti *siyâsah* (politik) dan *dawlah* (negara).

Disayangkan, makna orisinal dari kata “*syari'ah*” ini terdistorsi dan tereduksi sepanjang perjalanan waktu sehingga *syari'ah*—secara *ishthilâhî*—dimaknai sebatas “seperangkat hukum praktis-aplikatif yang dieksplorasi dari *al-Qur'ân*, *al-sunnah*, *al-ra'yu*, dan *al-ijmâ'*”.

Metodologi al-Asymâwî tentang Syari'ah

Perspektif al-Asymâwî dalam memahami konsep *syari'ah* yang diterjemahkan sebagai suatu metode dan bukan perangkat hukum tampaknya tidak terlepas dari cara berpikirnya. *Pertama*, pengertian *syari'ah* dalam al-Qur'an sejalan dengan makna *lughawi*-nya dalam kamus bahasa Arab, yakni *manwid al-mâ'* (sumber air), *tharîq*, dan *sabîl* (jalan). *Kedua*, makna *ishthilâhî* dari *syari'ah*, yakni “seperangkat hukum praktis-aplikatif yang dieksplorasi dari al-Qur'an dan al-sunnah,” bukan merupakan arti yang dikehendaki oleh al-Qur'ân dan bukan pula yang

⁴⁴ “*al-Wadl' al-tsâbit alladzî ja'â bihi al-rasûl shallâ al-Lâh 'alayh wa sallam liyatazza'aba bih al-mukallaf ma'âsy wa ma'âd*”. Lihat Abû al-Baqâ' al-Kafûrî, *Al-Kulliyat*, ed. 'Adnan Darwish, et. al. (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1982).

⁴⁵Hanafi, *Konsepsi...*, 42.

dimaksudkan oleh ulama generasi awal. Akan tetapi, itu merupakan konstruksi sejarah seiring dengan perjalanan waktu. *Ketiga*, jika penggunaan makna *isbthilâhî* untuk terma-terma dalam ilmu humaniora diperbolehkan, berbeda halnya dengan terma-terma dalam al-Qur'an semisal *syari'ah*.⁴⁶

Terma dalam al-Qur'an harus dibatasi pengertiannya berdasarkan makna *lughawî*-nya saja. Karenanya, "pengertian Qur'ani" untuk kata *syari'ah* adalah *mawrid al-mâ'* (sumber air). Adapun pemaknaan *syari'ah* secara *isbthilâhî* dengan "seperangkat hukum praktis-aplikatif yang dieksplorasi dari al-Qur'an dan sunnah" termasuk kategori penyelewengan makna dari ayat-ayat al-Qur'an. Bagi al-Asymâwî, pembatasan pengertian *syari'ah* pada makna *lughawî* dan menjauhkannya dari makna *isbthilâhî*-nya itu amat krusial. Sebab, *syari'ah* nantinya akan dipahami sebagai *tharîq* (jalan), *manhaj* (metode), *qiyâm* (nilai), dan *mabâdî* (norma) yang dapat memunculkan, menjiwai, dan memperbaharui hukum.⁴⁷ *Syari'ah* akan terus relevan dan fleksibel mengikuti dinamika masyarakat tanpa harus gugup dan canggung berhadapan dengan tantangan modernitas.

Sebaliknya, jika *syari'ah* dipahami dalam bingkai makna *isbthilâhî*-nya, yakni seperangkat hukum praktis-aplikatif (baca; *fiqh*), akan mengakibatkan terjadinya reduksi dan penyempitan makna. *Syari'ah* 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.⁴⁸

Paradigma al-Asymâwî tersebut telah membedakan *fiqh* dari *syari'ah*. *Fiqh* adalah deduksi, eksplorasi, dan tafsiran ulama terhadap al-Qur'an dan al-sunnah sepanjang sejarah (*'abr al-tarikb*), sedangkan *syari'ah* adalah metode atau jalan Allah swt. yang terdiri atas nilai dan prinsip yang, berbeda dengan *fiqh* sebagai himpunan legislasi, lebih fleksibel dan dapat mengikuti

⁴⁶*Ibid.*

⁴⁷*Ibid.*

⁴⁸*Ibid.*

perkembangan masyarakat.⁴⁹ Oleh karena itu, dalam *al-Islâm al-Siyâsî*, al-Asymâwî mendefinisikan *syari'ah* dengan petunjuk-petunjuk Ilahi yang diperuntukkan kaum beriman yang berisi ajaran keyakinan dan prinsip-prinsip moral.”⁵⁰

Syari'ah adalah semangat, metode, gerakan, dan ijtihad yang dapat memunculkan, menjiwai, dan memperbaharui hukum. Sebaliknya, *fiqh* tidak dapat membelenggu *syari'ah*. Terkait dengan fenomena pencampuradukan antara *syari'ah* dan *fiqh*, al-Asymâwî berkomentar, “Identifikasi *syari'ah* sebagai hukum perundang-undangan masuk dalam kategori intervensi terhadap *manhaj* (metode), *tathbîq* (aplikasi), *thariq* (jalan) *ma'âlim* (rambu-rambu)-nya, menunjukkan kebingungan para *fuqaha'* (pakar hukum Islam).”⁵¹

Dalam pandangan al-Asymâwî, *fiqh* telah mengalami pergeseran makna. *Fiqh* tidak hanya dimasukkan ke dalam *syari'ah*, melainkan juga identik dengannya. *Syari'ah* menjadi sistem hukum yang diyakini lengkap dan menangani seluruh aspek kehidupan. Selain itu, *fiqh* cenderung dianggap sebagai wahyu dari Allah swt. Padahal, *fiqh* adalah karya manusia dan produk zaman tertentu yang berwatak lokal, temporal, penuh kontroversi (*hilâfiyah*). Terma *syari'ah*—dalam penggunaan populernya dewasa ini—diidentikkan dengan *fiqh* Islam.⁵² Puncaknya, *syari'ah* cenderung lebih dipahami sebagai produk ijtihad manusia ketimbang seperangkat ajaran Ilahi, sebagai kompilasi hukum perundang-undangan, bukan sistem nilai. Dengan pengertian *syari'ah* yang demikian, yang terjadi adalah pencampuran sesuatu yang datang dari Tuhan (*sakral*) dengan yang datang dari manusia (*profan*), antara Islam dan sejarahnya.⁵³

Mencermati uraian di atas, tampak jelas upaya sistematis dari al-Asymâwî untuk membedakan *syari'ah* dari *qânûn* (hukum perundang-undangan) sehingga yang tersisa hanyalah nilai,

⁴⁹*Ibid.*, 55.

⁵⁰“*Majmû' al-washâyâ al-Ilâbiyyat al-muwajjahat ilâ al-mu'minîn wa allatî tasyumulû al-'aqîdah wa al-mabâdi al-akhlâqîyyah*”. Al-Asymâwî, *al-Islâm...*, 102.

⁵¹*Ibid.*

⁵²Al-Asymâwî, *al-Syari'ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Mishrî* (Kairo: Madbûlî al-Shaghîr, 1988), 15.

⁵³Al-Asymâwî, *Ma'âlim...*, 102.

norma, ajaran moral, dan sejenisnya. Konsekuensinya, bagi al-Asymâwî, pemerintah sipil harus dijalankan berdasarkan *syari'ah* bukan *fiqh*.⁵⁴ Karena itu, tidak mengherankan, jika al-Asymâwî sejak paruh kedua tahun 70-an dimasukkan dalam daftar pemikir liberal-sekular Mesir yang "memusuhi" gagasan penerapan syari'ah Islam. Menanggapi tuduhan tersebut, dia berupaya memberikan penjelasan afirmatif bahwa dirinya sama sekali tidak berniat memusuhi apalagi menghalangi ide penerapan syari'ah. Dia hanya ingin memelihara syari'ah dari kelompok yang, menurutnya, memanipulasi dan memperdagangkan syari'ah demi kepentingan dan ambisi politik jangka pendek.⁵⁵

Tanpa berlebihan, tesis al-Asymâwî tersebut menemukan identitasnya di Indonesia, walaupun tidak dapat dipandang sebagai representasi aktor politisi Islam secara keseluruhan. Fenomena ini terlihat ketika PPP menolak kepemimpinan wanita sebagai presiden. Namun, karena peluang untuk menduduki jabatan wakil presiden, jargon "pengharaman" tersebut seketika menjadi sirna. Fenomena ini diukir oleh Nong Daral Mahmada dengan kata-kata sebagai berikut.

"Sidang istimewa telah berlalu, Gus Dur telah meninggalkan istananya. Namun, naiknya Megawati Soekarno Putri menjadi presiden ke-5 menampakkan ironi yang sangat kasat mata. Di tahun lalu, Mega yang memenangkan Pemilu 1999 dijegal langkahnya untuk menjadi presiden dengan alasan gender. Ironisnya, sang penjegal dengan berapi-api menutupi kedok politiknya dengan menggunakan alasan agama. Kini, sang penjegal itulah yang mengantarkan Mega meraih singgasana presiden. Bahkan tidak saja mengantarkan, tetapi juga mendukung Mega dengan menempatkan diri menjadi wakilnya."⁵⁶

Kontroversi pemikiran al-Asymâwî dalam hukum Islam adalah tuntutan untuk membebaskan "*fiqh mu'âmalah*" dari kungkungan prinsip dan kaidah *syara'* sehingga ijtihad yang berlangsung di dalamnya benar-benar orisinal (*ibtidâ', genuine*), bukan sekadar imitasi (*taqlîd*), analogi (*qiyâs*), dan eksplorasi (*istinbâth*) dari yang telah ada sebelumnya. Beda halnya dalam

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

⁵⁵Hanafi, *Konsepsi...*, 57.

⁵⁶Eko Endarmoko (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), 121.

wilayah "*fiqh 'ibâdah*", *taqlîd*, *qiyâs*, dan *istinbâth* dapat diterima, bahkan merupakan suatu keharusan.⁵⁷ Dalam pengertian ini, al-Asymâwî hendak mengajak untuk menjalankan ibadah *mahdlab* berdasarkan tuntunan *syari'ah Ilâhiyyah* dan memerdekakan diri secara total dari *syari'ah* ketika ber-*mu'âmalah* di ruang publik. Dia pun berkata sebagai berikut.

Fikih Islam telah gagal memformulasikan suatu teori yang rinci dan tegas, yang memisahkan antara persoalan *'ibâdah* dan *mu'âmalah* baik dalam aspek hukum maupun mekanisme ijtihadnya. Ijtihad di wilayah ibadah dilakukan melalui cara *istinbâth* (penggalian) dan *ibinâ'* (konstruksi) dari *ushûl* (sumber pokok). Adapun dalam wilayah muamalah merupakan sebuah keharusan untuk berijtihad secara merdeka, bebas, dan lepas dari jeratan syari'ah, yakni bukan sekadar analogi (*qiyâs*) dan eksplorasi (*istinbâth*) dari khazanah fiqh klasik yang telah ada sebelumnya.⁵⁸

Menurut al-Asymâwî, *syari'ah* adalah sistem ajaran yang komprehensif yang mencakup seluruh aspek kehidupan. Nabi Muhammad saw. datang dengan mengusung *risâlah Ilâhiyyah* sebagai wujud respons langit atas problem bumi yang terjadi kala itu. Al-Qur'an merupakan sistem ajaran yang paripurna untuk kehidupan agama (privat) dan umum (publik), individu dan masyarakat, serta kaum pemimpin dan terpimpin. Al-Qur'an berfungsi sebagai pengikat seluruh aktivitas manusia untuk selanjutnya menuntunnya ke satu arah, yakni Allah. Dengan kata lain, seluruh kehidupan dan sistemnya adalah dalam rangka ketundukan, ketaatan, dan kepatuhan terhadap Allah swt. Hal inilah yang dimaksud dengan firman Allah, "*wamâ khalqat al-jinn wa al-ins illâ liya'budûn*" (Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia, melainkan supaya mereka menyembah-Ku).⁵⁹ Ibadah tidak hanya sebatas menjalankan kewajiban-kewajiban ritual, tetapi justru tingkat yang tertinggi dari ibadah adalah kesesuaian dan keselarasan perilaku kehidupan kita dengan sesama manusia dan dengan Allah swt.⁶⁰ Lebih lanjut, al-Asymâwî menuturkan sebagai berikut.

⁵⁷Al-Asymâwî, *Al-Islâm...*, 189.

⁵⁸Hanafi, *Konsepsi...*, 57.

⁵⁹Qs. al-Dzâriyât (51): 56.

⁶⁰Al-Asymâwî, *Dlamîr al-'Ashr* (Kairo: Dar al-Sinâ, 1992), 43.

Demikianlah risalah Muhammad... Esensinya, pencerahan sikap terhadap Allah dan penegasan hakikat kedirian manusia. Orientasinya, pengikatan manusia dengan Allah agar keyakinan terhadap-Nya semakin menebal dan pemurnian aktivitasnya sehingga benar-benar ikhlas bagi-Nya. Sayang, manusia-karena dominasi kesesatan atas diri dan akal-nya-tidak mampu memahami risalah Muhammad secara benar. Allah “memisahkan” manusia dari diri-Nya dan agama dari dunia.⁶¹

Menurut al-Asymâwî, ayat-ayat al-Qur'an mengandung penjelasan tentang dasar-dasar keyakinan (*ushûl al-'aqîdah*), pokok-pokok ajaran (*arkân al-dîn*), mekanisme ritual-penyembahan (*nizhâm al-'ibâdah*), sanksi-sanksi syara' (*hudûd al-syarî'ah*), dan hukum-hukum interaksi antarsesama manusia (*ahkâm al-mu'âmalah*). Dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an melingkupi hampir semua sisi kehidupan manusia—walaupun tidak secara keseluruhan. Sunnah yang berisi prilaku dan ucapan verbal Nabi yang terkait dengan agama dan syari'ah berdiri mendampingi al-Qur'an.⁶²

Ayat-ayat al-Qur'an dan teks-teks hadis berbicara tentang beragam isu dan persoalan mulai hukum perang-damai, pernikahan-perceraian, waris-wasiat, jual-beli, dan lain-lain; yang pada intinya berorientasi kepada penataan dan pembinaan kehidupan publik. Ayat-ayat yang turun pada periode Makkah lebih terfokus pada persoalan agama yang berdimensi personal (privat), sedangkan pada periode Madinah lebih menekankan pada penjelasan ajaran agama yang berdimensi sosial (publik), atau—jika meminjam terma modern—memaparkan hukum perundang-undangan (*qânûn*) yang menata hubungan warga dengan negara dan interaksi antarsesama warga.⁶³

Alur pemikiran al-Asymâwî tersebut tidak jauh berbeda dengan pemikiran Mahmûd Muhammad Thâhâ. Thâhâ memandang ayat *makkiyyah* sebagai ayat universal (*kullî*), sedangkan ayat *madaniyyah* sebagai ayat partikular (*juz'î*). Menurut Thâhâ, ayat-ayat universal berkedudukan sebagai *nâsikh* dan ayat-ayat partikular sebagai *mansûkh*. Artinya, ayat-ayat yang diturunkan di Makkah dapat menghapus ayat-ayat yang

⁶¹*Ibid.*, 44.

⁶²Hanafi, *Konsepsi...*, 59.

⁶³Al-Asymâwî, *Hasad al-'Aql* (Kairo: Dar al-Sinâ, 1970), 39 dan 64.

diturunkan di Madinah. Ide *nāsikh-mansûkh* Thâhâ sebagaimana para ulama klasik, tetapi dengan pemahaman baru. Pemahaman ini diteruskan dan dipertahankan oleh Ahmad al-Na'īm, murid Thâhâ. Prinsip ini, oleh Thâhâ, disebut sebagai teori evolusi Islam.⁶⁴

Menurut Thâhâ, pada abad modern ini ayat-ayat *makkiyyah* justru menghapus ayat-ayat *madaniyyah* karena ayat *makkiyyah* itu adalah ayat-ayat yang lebih universal dan abadi. Ayat *makkiyyah* menganjurkan kebebasan, persamaan derajat tanpa diskriminasi gender, maupun agama dan kepercayaan. Ayat *makkiyyah* lebih relevan dengan kondisi masyarakat abad ke-20 sehingga mudah dipraktikkan setelah sekian lama ditunda dan diganti dengan ayat *madaniyyah*.⁶⁵ Dengan demikian, upaya untuk meninjau kembali teori *nāsikh-mansûkh* sebagaimana ditawarkan Thâhâ maupun al-Na'īm tidak dalam konteks periode, tetapi lebih pada makna substantif atau esensi, bukan tempat maupun waktu turunnya wahyu.

Al-Asymâwī mengidentifikasi Islam sebagai ajaran kasih sayang (*rahmah*) dan menjauhkannya dari aspek hukum (*ahkâm*)

⁶⁴Mahmûd Thâhâ, sebagaimana dikutip Muhyar Fanani, mengatakan, "Evolusi *syari'ah*... hanyalah evolusi dengan peralihan dari suatu teks al-Qur'an ke yang lain, dari sebuah teks yang sesuai untuk berlaku pada abad ke-7, dan sudah dijalankan, kepada teks yang pada waktu itu, terlalu maju dan oleh karena itu harus di-*nasakh* agar sesuai dengan kebutuhan pada waktu itu, ditunda hingga waktu yang tiba... Bagi abad ke-20 teks-teks itu merupakan ayat-ayat utama...." Muhyar Fanani, "Abdullah Ahmad al-Na'īm: Paradigma Baru Hukum Publik Islam," dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. Khudari Soleh (Yogyakarta: Jendela, 2003), 9.

⁶⁵Ide Mahmûd Thâhâ yang menjadikan ayat *makkiyyah* sebagai *nasakh* terhadap ayat *madaniyyah* (*mansûkh*) dalam menentukan suatu hukum, menurut al-Na'īm, didasarkan atas beberapa hal. *Pertama*, pesan ayat *Makkah* adalah pesan abadi dan fundamental yang menginginkan egalitarianisme seluruh umat manusia. Akan tetapi, karena pesan Makkah ini belum siap diterapkan pada abad ke-7 M., Tuhan menurunkan pesan Madinah yang lebih sesuai dengan kondisi zaman waktu itu. *Kedua*, aspek pesan Makkah adalah abadi, hanya karena alasan kondisi zaman, pesan yang abadi itu ditunda pelaksanaannya. *Ketiga*, pemberlakuan teori *nasakh* lama itu tidak permanen sebab jika ia permanen berarti umat Islam menolak sebagian dari agamanya. 'Abd Al-Lâh Ahmad al-Na'īm, *Dekonstruksi Hukum Islam*, ter. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKiS dan Pustaka Pelajar, 1994), 110.

dan undang-undang (*qânûn*). Hal itu diutarakannya tatkala melakukan perbandingan agama (*muqâranah al-adyân*) antara ajaran Mesir kuno, *syari'ah* Mûsâ, *syari'ah* Îsâ, dan *syari'ah* Muhammad. Al-Asymâwî menyatakan sebagai berikut.

“Esensi *syari'ah* Idris adalah *dîn*, yakni iman kepada Allah dan *istiqâmah* dalam menjalaninya; esensi *syari'ah* Mûsâ adalah *haq*, yakni penetapan sanksi mengiringi pemberlakuan kewajiban dan penerapan hukuman atas setiap dosa; esensi *syari'ah* Îsâ adalah *hub* (cinta); esensi *syari'ah* Muhammad adalah *rahmah* (kasih sayang).”⁶⁶

Sesungguhnya inti *risâlah* Muhammad saw. adalah *rahmah*, berbeda secara prinsipial dari *risâlah* Mûsâ, yakni *tasyrî'*. Dasar dari penyimpulan karakteristik *risâlah* Muhammad di atas adalah sabda Nabi Muhammad saw. yang berbunyi, “*Anâ nabiy al-rahmah*” (Aku adalah nabi penebar kasih sayang), dan hadis “*Bu'itstu li utammim makârim al-akhlâq*” (Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak.). *Risâlah* Muhammad bukan seperti *risâlah* Mûsâ sebab yang diembannya itu adalah *risâlah rahmah* (kasih sayang) dan *risâlah akhlâq* (moral); *tasyrî'* (pengundangan hukum) dipandang sebagai unsur sekunder dan tidak fundamental di dalamnya.

Identifikasi al-Asymâwî yang menganggap *risâlah* Muhammad sebagai *risâlah tasyrî'* jelas merupakan sebuah kesalahan fatal yang bersumber dari ketakmengertian 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, yakni bermakna penggunaan logika *Isrâ'îlyyah* dalam memahami syari'ah Islam.⁶⁷ Identifikasi al-Asymâwî tersebut dapat dicermati dalam pernyataannya berikut ini.

”Dapat disimpulkan bahwa muatan utama dari *risâlah* Mûsâ adalah *tasyrî'* (hukum perundang-undangan), sedangkan *risâlah* Muhammad adalah *rahmah* (ajaran kasih sayang) dan *akhlâq* (moral). Pencampuradukan substansi dasar antara *risâlah* Mûsâ dan *risâlah* Muhammad dapat dikategorikan sebagai pengubahan esensi, penyimpangan orientasi, dan

⁶⁶Al-Asymâwî, *Nalar...*,212-3

⁶⁷Al-Asymâwî, *Al-Islâm...*, 34-6.

penyelewengan inti masing-masing dari keduanya. Dapat dipandang sebagai pemungutan corak Yahudi dan karakter *Isrâ'îlyyah* ke dalam tubuh ajaran Islam.”⁶⁸

Al-Asymâwî menyatakan, “Maksud dari penerapan hukum Allah dan pengaktifan pemerintahan-Nya itu harus melalui pemberlakuan syari'ah-Nya secara total sebab selain-Nya tidak memiliki otoritas *tasyrî'*” (pengundangan hukum), merupakan pendapat yang sangat dipengaruhi filsafat Yahudi dan paradigma *Isrâ'îlyyah*. Sungguh amat disayangkan bahwa pemikiran Islam selama ini berjalan pada rel Yahudi tanpa menyadari adanya perbedaan mendasar antara *nukleus risâlah* Mûsâ dan *nukleus risâlah* Muhammad. Tidak heran, jika kemudian arus utama pemikiran Islam lebih *concern* terhadap ayat-ayat *ahkâm* dalam al-Qur'an walaupun jumlahnya teramat sedikit.”⁶⁹ Menurut al-Asymâwî, ayat al-Qur'an yang berbicara tentang *tasyrî'* tidak banyak. Pandangannya ini, menurut al-Asymâwî, dilontarkan setelah dia melakukan pemeriksaan yang cukup mendalam.⁷⁰

Seperti diuraikan sebelumnya, al-Asymâwî telah mengajukan tiga alasan penolakan terhadap seruan pengundangan syari'ah. *Pertama*, *syari'ah*—menurut arti *luġhawî*—hanya merupakan norma, nilai, metode, dan jalan menuju Allah swt., bukan seperangkat hukum praktis-aplikatif. *Kedua*, *syari'ah* selama ini identik dengan fiqh Islam, padahal fiqh adalah produk ijtihad manusia yang sarat dengan kontroversi (*kehlâfiyyah*). Dengan demikian, gagasan penerapan syari'ah dengan sendirinya bermakna ajakan untuk menerapkan fiqh. *Ketiga*, *risâlah*

⁶⁸Hanafi, *Konsepsi...*, 62.

⁶⁹Al-Asymâwî, *Al-Islâm...*, 34-6.

⁷⁰Al-Asymâwî menyatakan, “Jumlah ayat dalam al-Qur'an mencapai 6000 ayat. Adapun yang berbicara tentang hukum *syara'*, baik yang berada pada wilayah ibadah maupun muamalah tidak lebih dari 700 ayat. Itu pun hanya sekitar 200 ayat saja yang mengupas persoalan *ahwâl shakhshiyah* (hukum keluarga), *mawârits* (hukum waris), *ta'umul madanî* (norma-norma interaksi sosial), dan *jazâ' al-jinâ'î* (hukum pidana). Dengan kata lain, jika ayat al-Qur'an tentang *qânûn* (undang-undang) dan *tasyrî'* (hukum muamalah) dikumpulkan, hanya menjadi satu juz dari 30 juz al-Qur'an (200/6000). Belum lagi, ada sejumlah ayat yang telah *mansûk* sehingga sudah tidak berlaku. Dengan demikian, jumlah ayat tentang hukum yang masih berlaku kurang dari satu juz. Menurut penelitianku, jumlahnya hanya 80 ayat (80/6000 = 1/75).” Lihat Hanafi, *Konsepsi...*, 63.

Muhammad adalah *risâlah rahmah* (kasih sayang) dan *akehlâq* (moral), bukan *risâlah tasyrî'* (perundang-undangan). Tidak ada materi syari'ah yang dapat diformalisasikan melalui institusi negara.⁷¹

Al-Asymâwî mengemukakan bahwa hukum-hukum *syara'*, khususnya yang terkait dengan persoalan politik (*siyâsah*), interaksi sosial (*mu'âmalah*), dan penataan kehidupan publik (*'umrân*) atau non-*'ubûdiyyah* itu bersifat temporal dan historis. Artinya, karena hukum-hukum muamalah itu merupakan "produk zaman" yang dibingkai oleh kondisi dan situasi sosial "masyarakat setempat", tidak serta merta ketentuan-ketentuannya dapat diterapkan kapan pun dan di mana pun termasuk *nash-nash* hukum dalam al-Qur'an.⁷²

Setiap aturan yang termuat dalam teks-teks agama, baik melalui al-Qur'an atau teks lainnya selalu melibatkan faktor-faktor eksternal lainnya. Di sinilah dapat dimengerti bahwa setiap nash-nash agama ketika ditafsirkan, nash-nash tersebut akan berdimensi historis. Ketika suatu *nash* itu ditafsirkan, *nash-nash* tersebut inklusif melibatkan penafsirnya. Dalam konteks ini, ketika penyimpulan suatu hukum dilakukan, hukum yang dilahirkannya akan beragam. Hukum Islam akan selalu mengapresiasi pluralisme hukum. Asumsi ini berdasarkan suatu analisis bahwa setiap teks bukanlah sesuatu, yang oleh Ulil Abshar Abdalla, disebut sebagai tembus pandang.⁷³

⁷¹*Ibid.*

⁷²*Ibid.*, 64.

⁷³Ulil Abshar Abdalla menegaskan, "Merupakan anggapan yang keliru, bahwa teks (baca; ayat *al-Qur'ân*) adalah sesuatu yang dengan sendirinya tembus pandang dan transparan. Seorang pembaca teks tidak bisa secara langsung menembus dan menggali isi kandungan teks itu tanpa ada hambatan apa pun. Inilah yang menjelaskan kenapa retorika agama populer selalu bertaburan dengan ayat dan hadits, di mana kedua sumber itu dikutip begitu saja seolah-olah tidak ada hambatan apa pun. Seolah-olah ayat yang turun untuk sahabat Nabi di abad ke-7 Masehi dengan begitu saja bisa dikutip untuk jaman sekarang tanpa adanya kesulitan yang timbul karena bentangan "jarak epistemologis" yang berarti. Maksudnya, jarak yang terbentang karena konteks tempat ayat itu turun jelas berbeda dengan konteks kita sekarang ini. Asumsi ini tidak bisa diterima karena satu alasan yang sebenarnya sangat sederhana "suatu teks selalu mengandung lapisan-lapisan penafsiran yang bertingkat-tingkat." Lihat Ulil Abshar Abdalla,

Ulil Abshar-Abdalla mempunyai hipotesis bahwa semakin jauh jarak si pembaca dari suatu teks, semakin banyak dia membutuhkan “perantara” untuk menjembatani antara dia yang hidup di abad ke-21 ini dengan teks al-Qur’an yang lahir dalam konteks sosial abad ke-7. Abdalla mengatakan sebagai berikut.

Semakin jauh jarak si pembaca dari suatu teks, maka media atau jembatan yang perlu dia bangun jelas makin panjang. Sebabnya, tentu sangat sederhana: dia perlu tahu persis, bagaimana sebetulnya gambaran dari masyarakat jaman Nabi dahulu saat menerima wahyu itu, bagaimana situasi dan konteksnya, bagaimana relasi-relasi sosial yang ada pada jaman itu dan seterusnya. Si pembaca teks hanya bisa mereka-reka saja, merekonstruksi peristiwa kewahyuan yang ada pada jaman itu. Karenanya, pengetahuan tentang konteks pewahyuan, yang lebih dari sekedar ilmu *asbâb al-nuzûl* dalam pengertian klasik, merupakan syarat mutlak untuk memahami suatu ayat.⁷⁴

Sebenarnya, sinyalemen akan keniscayaan situasi sosio-historis, termasuk penafsir itu sendiri, terlibat dalam membentuk teks telah diisyaratkan oleh 'Alî bin Abî Thâlib, ketika dia mengatakan, “*Innamâ yuntiquhu al-rijâl*”, al-Qur’an (teks agama) tidak bisa hadir sebagai sesuatu yang bermakna bagi manusia tanpa adanya penafsir atau “perantara”.⁷⁵ Suatu teks tidak bisa bicara dengan sendirinya kepada masyarakat yang menerimanya.

Fakta historis-teoretis tersebut diduga yang mendorong al-Asymâwî sampai kepada suatu tesis bahwa dengan kewafatan Nabi Muhammad saw. otoritas *tasyrî‘* 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 efektivitas hukum Allah di ruang publik. Dengan paradigma inilah, al-Asymâwî secara ekstrim menuding kelompok yang bersikukuh berusaha menerapkan *syari'ah Ilâhî* sepeninggal Nabi di wilayah publik, seperti pemerintahan

“Menghindari Bibliolatri tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam” dalam *Kumpulan Makalah Seminar Mengadili Islam Liberal* (Surabaya: Diantama, 2003), 5.

⁷⁴*Ibid.*

⁷⁵Ibn Jarîr al-Thabarî, *Târîkh al-Thabarî al-Musammâ Târîkh al-Umam wa al-Mulk*. Taḥqîq Iyâd bin ‘Abd al-Lathîf bin Ibrâhîm al-Qisî, 1 (Beirût: Dâr Ibn Hazm, 2005), .

(*khilâfah*), kepemimpinan (*riyâsah*), dan peradilan (*qadlâ*), sebagai kelompok umat yang terpedaya.

Klaim ketaatan mereka terhadap tuntunan Tuhan melalui penerapan *syari'ah* di seluruh lini kehidupan pascakewafatan Nabi Muhammad saw. merupakan propaganda palsu yang berpijak pada pemahaman yang keliru. Al-Asymâwî, seperti dikutip Yusuf Hanafi, mengkritik pandangan yang ingin menegakkan *khilâfah*, mengatakan sebagai berikut.

Tasyri' 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 *tasyri'* yang sebelumnya dimonopoli langit (baca; Allah) juga harus berakhir. Di sini, para birokrat (*khulafâ*) dan agamawan (*fukahâ*) seyogyanya menyadari bahwa otoritas *tasyri'* telah beralih ke tangan umat. Semenjak itu, umat adalah subjek *tasyri'* bukan lagi objeknya dalam persoalan-persoalan publik, seperti pemerintahan (*khilâfah*), kepemimpinan (*riyâsah*), penataan kehidupan warga (*wizârah*), dan pengundangan hukum (*taqnîn*).⁷⁶

Al-Asymâwî menambahkan dengan mengatakan,

Sesungguhnya, kesadaran ini telah mulai tumbuh pada era *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*—khususnya di masa pemerintahan dua khalifah pertama, yakni Abû 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. Sesungguhnya ini merupakan klaim dan propaganda dusta, palsu, dan mengada-ada. Dengan ungkapan yang lebih keras, mereka telah mencoreng wajah Nabi saw. dengan kebohongan.⁷⁷

Dari paradigma “sekular” tersebut dapat ditarik suatu pemahaman bahwa prinsip-prinsip dan hukum-hukum *syari'ah* pada ranah *mu'âmalah* itu temporal, tidak permanen, dan tidak abadi. Hukum merupakan produk zaman tertentu yang hadir sebagai jawaban atas realitas empirik suatu kelompok

⁷⁶Hanafi, *Konsepsi...*, 65.

⁷⁷*Ibid.*

masyarakat. Karena itu, "hukum publik" itu terkait erat dengan situasi-situasi (*zâburûf*) dan peristiwa-peristiwa (*munâsabab*) sosial setempat. Jika situasi atau peristiwa yang melatarbelakangi lahirnya suatu hukum itu telah berubah, harus dilakukan ijtihad baru untuk merespons perkembangan mutakhir yang tengah berlangsung.⁷⁸

Meskipun gagasan al-Asymâwî tersebut ingin memperlihatkan suatu perpektif tentang hukum dan politik Islam sebagai sebuah hukum yang bersifat temporal. Namun, patut disayangkan dia tidak memilah, bahkan mengeneralisasi antara "syari'ah" yang berisi prinsip-prinsip agama, seperti *hifẓ al-dîn*, *hifẓ al-nafs*, *hifẓ al-'aql*, *hifẓ al-nasl*, dan *hifẓ al-mâl*⁷⁹ dan "fiqh" sebagai produk ijtihad, temporal, dan dinamis. Untuk mengukuhkan tesisnya di atas, al-Asymâwî meminjam pendapat Ibn al-Âbidîn yang mengatakan,

كثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله ولحدوث ضرورة
أو فساد الزمان بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه لزم منه المشقة والضرر
بالناس ولخالف قواعد الشريعة الإسلامية المبنية على التخفيف والضرر...⁸⁰

Gagasan historisitas syari'ah al-Asymâwî, sebagaimana penulis telah kemukakan sebelumnya, tidak terlepas dari kerangka paradigmatis yang telah dibangunnya, yakni pemisahan yang tajam antara agama dan pemikiran keagamaan. Paradigma al-Asymâwî ini secara teoretis berimplikasi pada "tereduksi"-nya nilai-nilai normatif yang melekat pada suatu ketentuan hukum,

⁷⁸Al-Asymâwî, *al-Ribâ wa al-Fâ'idah fî al-Islâm* (Kairo: Madbûli al-Saghîr, 1988), 55-6.

⁷⁹Menaruh perhatian terhadap kelima prinsip fundamental hukum Islam ini sangat penting sebab, seperti diungkapkan oleh Abû Hâmid al-Ghazâlî, mengabaikannya dalam penerapan hukum Islam akan berdampak pada runtuhnya sendi-sendi hukum Islam itu sendiri. Lebih jauh lihat al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, 1 (Mesir: Mathba'ah Mushthafâ Muḥammad, 1937), 139-40.

⁸⁰Cukup banyak terjadi perbedaan hukum yang karena adanya perbedaan situasi, atau tidak kondusifnya masa. Karena itu, kalau saja hukum-hukum tersebut tetap dipertahankan, niscaya umat akan menghadapi kesulitan dan (juga) bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam yang mendasarkan diri pada keringanan dan (menghilangkan) mudlarat." al-Asymâwî, *al-Islâm al-Siyâsî*, 48 dan 190.

seperti dalam hukum waris Islam, politik Islam, dan sejumlah ketentuan dalam hukum pidana Islam. Meskipun demikian, upaya intelektual al-Asymâwî yang melihat syari'ah sebagai sebuah epistemologi Islam yang bersifat historis tidak dapat dilepaskan dari *setting* intelektual yang dibangunnya.

Secara metodologis, gagasan historisitas syari'ah al-Asymâwî yang berujung pada peninjauan kembali sejumlah ketentuan hukum dalam Islam dibangun atas beberapa hal berikut ini.⁸¹ *Pertama*, syari'ah lebih daripada sekadar kumpulan undang-undang. Dia menganggap syari'ah sebagai aturan yang mengandung kasih sayang dan penuh kedermawanan. Dalam pengertian ini, al-Asymâwî melihat syari'ah memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan tegaknya sebuah tatanan masyarakat yang penuh dengan kebaikan dan ketakwaan. Karena itu, penerapannya bergantung pada adanya masyarakat yang dipimpin oleh orang-orang yang adil dan rakyatnya konsisten secara hakiki.⁸²

Kedua, interpretasi atas teks-teks keislaman dilakukan dengan suatu pendekatan yang melibatkan realitas. Menurutnya, hubungan antara wahyu sebagai sebuah teks dan realitas kemanusiaan sangat diperlukan untuk interpretasi yang tepat atas al-Qur'an. Oleh karena itu, kitab suci ini tidak lebih dari "suatu penciptaan makhluk hidup" yang secara dinamis berinteraksi dengan kehidupan sehari dan seluruh struktur sosial pada masa Nabi saw. Hal ini bukanlah dasar rumusan yang abstrak, melainkan lebih merupakan perilaku manusia yang nyata dan aktual. Syari'ah tidak turun secara menyeluruh dan tanpa sebab. Ia senantiasa mengiringi realitas dan berubah sesuai dengan kemajuan realitas itu. Oleh karena itu, syari'ah menjadi sesuatu yang hidup dan bergaul dengan realitas kehidupan sosial. Jadi, syari'ah memiliki cara kerja realistik dan bukan sekadar kenikmatan berpikir atau kumpulan pemikiran.⁸³

Ketiga, syari'ah dipandang untuk maksud melayani kepentingan umum dan penghilangan terhadap salah satu ayat oleh ayat (*nâsikh*) tidak memiliki fungsi untuk melayani

⁸¹Hallaq, *Sejarah...*, 348-51.

⁸²Al-Asymâwî, *Nalar...*, 90.

⁸³*Ibid.*

kepentingan itu. Menurutnya, al-Qur'an menggambarkan sebuah proses dari wahyu yang tidak mungkin untuk dihubungkan dengan perubahan-perubahan yang terus-menerus yang berlangsung selama masa hidup Nabi. Hal ini mengandung pengertian bahwa syari'ah merupakan hukum yang yang tidak statis, tetapi elastis dan spesifik. Apa yang mutlak itulah hukum syari'ah dan apa yang spesifik bisa dikompromikan dengan dengan kaidah-kaidah moral dan perilaku sosial, yang mengalami perubahan sesuai dengan perubahan budaya dan adat-istiadat.⁸⁴

Implikasi Teoretis Konsep Historisitas Al-Asymâwî

Dari uraian-uraian di atas, penulis tidak ragu mengatakan bahwa langkah “provokatif” al-Asymâwî tentang historisitas syari'ah telah menyeretnya untuk membongkar sejumlah ketentuan hukum Islam, yang dalam pandangan *mainstream*, dianggap sebagai aturan yang baku. Hal ini tampak dari beberapa kesimpulan hukum yang diyakininya sebagai ketentuan hukum yang layak untuk ditinjau kembali.

Peninjauan Kembali Ketentuan Hukum dalam Islam

Dari beberapa implikasi tersebut, misalnya, hukum waris yang didasarkan kepada sejumlah ayat al-Qur'an juga bersifat temporal dan relatif. Menurutnya, ayat-ayat *mîrâts* hanya sesuai dengan kondisi masyarakat yang relatif dan tribalistik, serta tidak relevan lagi di era modern sekarang ini. Secara tajam, al-Asymâwî melontarkan kritiknya dengan mengatakan sebagai berikut.

Apakah hak (mendapatkan warisan) bagi seorang saudara laki-laki masih tetap berlanjut ketika saudaranya mati dan meninggalkan seorang anak perempuan (masing-masing mendapatkan bagian separo), sedangkan sang saudara telah migrasi dan tinggal (menetap) di Amerika atau Australia, yang tidak diketahui oleh saudaranya dan ia sendiri (saudara yang berada di luar negeri) tidak mengharuskan dirinya untuk menjaga dan memberi nafkah kepada lelaki saudaranya, sebagaimana kita lihat pada zaman di Madinah, dalam tradisi tribalistik dan kesukuan?⁸⁵

Selanjutnya, al-Asymâwî menjelaskan:

⁸⁴*Ibid.*

⁸⁵*Ibid.*, 114.

Hukum-hukum waris—di dalam suatu kota, suatu zaman, bahkan pada saat yang singkat—telah berubah dari wasiat orang tua dan kerabat menjadi penetapan batasan perolehan peninggalan, lalu kepadanya disandarkan hukum-hukum sesuai dengan peristiwa-peristiwa baru sampai dengan wafatnya Nabi Muhammad saw. Jika penurunan ayat hukum berlangsung terus, tentu pembaruan syari'ah tetap berlangsung terus untuk mengurangi kehidupan yang berkembang dan bentuk peristiwa yang terus berubah.⁸⁶

Mencermati pandangan al-Asymâwî tersebut, sebenarnya dia ingin menyatakan bahwa ketentuan hukum waris tersebut sangat dipengaruhi oleh budaya masyarakat Arab, yakni dipengaruhi oleh sosio-budaya masyarakat Arab pra-Islam itu sendiri. Dengan pemahaman seperti ini, boleh jadi, al-Asymâwî beranggapan bahwa hukum-hukum yang menerangkan waris tersebut sarat dengan muatan sosio-kultural masyarakat Arab, yang kemudian dijadikan sebagai syari'ah. Apabila dilacak dari kondisi sosio-kultural masyarakat Arab saat itu, jelas sekali bahwa ketentuan waris 2:1 yang diperkenalkan al-Qur'an merupakan bentuk adaptasi dengan budaya Arab.⁸⁷ Berkaitan dengan penerimaan Islam terhadap tradisi Arab pra-Islam, al-Syâthibî menyatakan sebagai berikut.

الا ترى أنه كان للعربي أحكام عندهم في الجاهلية أقرها الإسلام كما قالوا في
القراض وتقدير الدية وضربها للعاقلة والحاق الولد بالقافة والوقوف بالمشعر
الحرام والحكم بالخنثى وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين والقسامة
وغير ذلك مما ذكره العلماء.⁸⁸

Patut dicatat bahwa penerimaan Islam terhadap sejumlah tradisi hukum Arab pra-Islam merupakan suatu penghargaan terhadap tradisi yang baik dalam masyarakat Arab ketika itu

⁸⁶*Ibid.*

⁸⁷Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 265.

⁸⁸“Ketahuilah, bahwa masyarakat Arab (Jahiliyah) memang memiliki sejumlah aturan social yang kemudian diledakkan oleh Islam, seperti dalam hal qirâd}, ketentuan diyât, hukuman bagi ‘âqilah, wukuf di mash’ar al-haram, social bagi waria, warisan untuk satu anak laki-laki sama dengan dua anak perempuan, social qasâmah dan lain sebagainya sebagaimana yang sering disebutkan oleh para ulama.” Abû Ishâq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari’ah*, 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, tt.), 59.

karena ada nilai positif (*mashlahah*) yang terkandung dalam hukum-hukum mereka. Dalam hal ini, Yûsuf Hamîd al-'Âlamî menyatakan sebagai berikut.

فالشرعية تراعي عرف الناس بشرط أن لا يجر عليهم مفسدة ولا يهدم لهم مصلحة ومما يدل على ذلك إقرار الشارع الحكيم جملة من الأحكام التي كانت قد تعارف عليها العرب في جاهليتهم كالقسامة والدية على العاقلة واشتراط الكفاءة في الزواج والقراض وكسوة الكعبة ونحو ذلك مما كان محمودا في الجاهلية ومتقاع محاسن العادات ومكارم الأخلاق.⁸⁹

Selain hukum waris yang dinilai temporal dan bersifat relatif, al-Asymâwî melihat kewajiban ber-*hijâb* dan mengenakan *kehumur* (baju kurung longgar yang menutup seluruh tubuh) amat terkait dengan *setting* sosial masyarakat Arab saat itu. Al-Asymâwî beralasan bahwa (1) rumah hunian warga Arab ketika itu belum memiliki jamban keluarga. Jika wanita-wanita Arab berniat membuang hajat, mereka harus keluar rumah dan melakukannya di tempat terbuka; (2) tidak sedikit dari kaum laki-laki iseng yang mengusili budak-budak dan pelacur-pelacur perempuan dalam situasi itu. Oleh karena itu, Islam memerintahkan kaum wanita untuk ber-*hijâb* dan mengenakan *kehumur* untuk menunjukkan status mereka sebagai wanita merdeka sehingga tidak ada lagi yang berani berbuat kurang ajar.⁹⁰ Untuk mendukung pemikirannya tersebut, al-Asymâwî berpendapt bahwa penetapan kewajiban (*'illat al-tasyrî'*) dari ber-*hijâb* dan mengenakan *kehumur* adalah untuk membedakan wanita merdeka dari budak perempuan tatkala keluar rumah guna membuang hajat di lokasi yang "terbuka." Sekarang hampir setiap rumah memiliki toilet dan jamban keluarga. Hal itu berarti bahwa *'illat*

⁸⁹"Hukum Islam itu memperhatikan tradisi-tradisi masyarakat, dengan syarat tradisi itu tidak menimbulkan mafsadat dan (juga) tidak merusak kemaslahatan mereka. Hal ini terbukti dengan penetapan al-syârî' (Tuhan) terhadap sejumlah ketentuan hukum yang telah berlangsung dalam tradisi Arab pra-Islam, seperti qasâmah, diyat, kafa'ah dalam perkawinan, qiradl, kelambu ka'bah, dan lain sebagainya yang dipandang sebagai tradisi yang bagus dan sesuai pula dengan adat yang bagus dan kemuliaan akhlak." Yûsuf Hamîd al-'Âlamî, *al-Maqâshid al-'Ammah li al-Syari'ah al-Islâmîyah* (Vergenia: al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 1993), 92-93.

⁹⁰Hanafi, *Konsepsi...*, 65.

tasyrî' itu kini telah tiada lagi dan kaum wanita muslim pun diperkenankan untuk menyingkap sebagian aurat tubuhnya.⁹¹

Agama dan Negara: Dua Kutub yang Berbeda

Selain berimplikasi pada ranah hukum Islam, gagasan historisitas syari'ah al-Asymâwî adalah kritiknya terhadap konsep *kebilâfah Islâmiyyah*. Al-Asymâwî menyatakan, “Allah swt. menghendaki Islam sebagai agama (*dîn*), tetapi manusia yang menghendaki Islam sebagai politik (*siyâsah*). Islam bersifat universal dan berlaku sepanjang waktu dan zaman, sedangkan politik adalah kebalikan dari itu. Mengalihkan domain agama pada ranah politik hanya akan mempersempit ruang gerak dari agama itu. Agama akan bersifat eksklusif, temporal, picik, dan lain-lain.⁹²

Dalam kenyataannya, lanjut al-Asymâwî, agama memang seringkali dipolitisasi sedemikian rupa untuk memenuhi kepentingan-kepentingan subjektif para politisi yang kerap jauh dari nilai-nilai agama itu sendiri. Al-Asymâwî secara tajam mengkritik upaya-upaya politisasi agama dengan mengatakan sebagai berikut.

Tercipta semacam kesepakatan di antara para sarjana muslim tentang adanya suatu kaitan khusus antara Islam dan politik; politik diposisikan sebagai prioritas dan fokus dalam kehidupan beragama. Lebih parah lagi, para birokrat—pascaera *al-kebilâfah al-râsyidah*—menginginkan politik sebagai inti agama dan pilar kehidupan yang dominan. Karenanya, mereka mencari justifikasi (pembenaran) atas langkah-langkah dan kebijakan-kebijakan politisnya dengan cara membungkusnya dengan selubung agama. Barangsiapa menentang rezim divonis kafir dan siapa pun yang menggugatnya didakwa murtad. Kesemuanya itu sesungguhnya bertendensi kekuasaan dan sama sekali tidak berorientasi kepada kejayaan agama (*izz al-Islâm*) maupun kemaslahatan umat Islam (*mashâlih al-muslimin*).⁹³

Al-Asymâwî dengan penuh keyakinan mengatakan bahwa pada *kebiththab* awalnya, Islam adalah agama moral (etik). Kehadiran Nabi Muhammad saw. sebagai pembawa pesan

⁹¹*Ibid.*

⁹²Al-Asymâwî, *al-Islâm...*, 17.

⁹³Al-Asymâwî, *Ma'âlim...*, 242.

ketuhanan adalah untuk membenahi moralitas masyarakat Arab yang telah rusak.⁹⁴ Dengan demikian, tugas pokok Muhammad sebagai nabi adalah menyampaikan risalah kenabian yang mengandung ajaran-ajaran moral kepada umat manusia, bukan untuk tujuan-tujuan politik kekuasaan. Pandangan al-Asymâwî tersebut, tampaknya, memiliki kesamaan dengan pandangan politik 'Alî 'Abd al-Râziq yang melihat Islam dan politik sebagai dua kutub yang berbeda, dan posisi Nabi sebagai pemegang otoritas agama, bukan sebagai kepala pemerintah. Dalam kaitan ini, 'Alî 'Abd al-Râziq mengatakan sebagai berikut.

أنت تعلم أن الرسالة غير الملك وأنه ليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه وأن الرسالة مقام والملك مقام آخر فكم من ملك ليس نبيا ولا رسولا وكم لله جل شأنه من رسل لم يكونوا ملوكا بل ان اكثر من عرفنا من الرسل إنما كانوا رسلا فحسب.⁹⁵

Sebenarnya, al-Asymâwî mengkritik upaya-upaya pengusungan *khilâfah Islâmiyyah* karena dia melihat bahwa persoalan politik merupakan persoalan historis, bukan teologis yang harus diyakini oleh setiap individu muslim. Karena sifatnya yang historis itulah, menurutnya, ia bukan Islam itu sendiri. Islam harus dipisahkan dengan politik; dengan kata lain, Islam tidak mengenal kesatuan doktrin *dîn* dan *dawlah*.⁹⁶ Pandangan al-Asymâwî ini memperlihatkan dirinya sebagai seorang sekuler, dan dia pun berkata sebagai berikut.

إنه لا القرآن الكريم ولا السنة النبوية تناولت بالتنظيم أى سلطة سياسية, فلم ترد آية واحدة ولم يرد حديث واحد يرتب نظام الحكم فى الأمة الإسلامية.⁹⁷

Menurut al-Asymâwî, Islam hanya menegaskan bagaimana keadilan itu dapat direalisasikan dan setiap pemerintahan yang dapat merealisasikan keadilan itu disebut pemerintahan Islam. Jadi, pemerintahan yang Islami adalah pemerintahan yang menegakkan keadilan, baik keadilan politik, sosial, dan keadilan

⁹⁴*Ibid.*, 183.

⁹⁵'Alî 'Abd al-Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* (Kairo: Ttp.: 1930), 48.

⁹⁶Al-Asymâwî, *al-Islam...*, 17-8.

⁹⁷“al-Qur'ân maupun al-Sunnah tidak pernah sama sekali memuat tentang kekuasaan politik, dan tidak ada satu ayat, maupun *hadits* yang menjelaskan sistem pemerintah Islam.” *Ibid.*, 88.

hukum.⁹⁸ Berkaitan dengan ini al-Asymâwî, secara eksplisit, menegaskan sebagai berikut.

إن الإسلام لم يحدد أى شكل للحكومة أو لنظام الحكم غير أنه حدد أساس الحكومة بأن يكون العدل. فكل حكومة تعمل من أجل تحقيق العدالة السياسية والعدالة الإجتماعية والعدالة القضائية هي حكومة إسلامية، لفظاً وحكماً، بياناً وواقعاً.⁹⁹

Menurut al-Asymâwî, anggapan yang menyatakan bahwa praktik politik wajib dilakukan setiap orang Islam merupakan suatu pandangan yang keliru. Praktik politik bukanlah suatu kewajiban agama yang harus dijalankan oleh para pemeluknya. Ia hanyalah praktik kehidupan biasa yang para pelakunya bisa salah dan bisa juga benar. Karena itu, praktik agama harus bersifat niragama untuk menghindari seminimal mungkin terjadinya pendangkalan hakikat agama Islam ke tingkat yang rendah dan hina yang disebabkan oleh tindakan politik atas nama agama (*bi ism al-dîn*).¹⁰⁰

Menurutnya al-Asymâwî, ayat-ayat tentang politik dan pemerintahan Islam sama sekali tidak dikenal dalam al-Qur'an.¹⁰¹

⁹⁸Lihat Farhat J. Ziadeh, "Integrity (*Adâlah*) in Classical Islamic Law" dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. Nicholas Heer (USA: University of Washington Press, 1990), 73. Menurut Muhammad Hilmî Mahmûd dalam karyanya yang berjudul "*Dimuqrâthbiyyah Muḥammad*" prinsip penegakan keadilan merupakan prinsip yang fundamental setelah iman kepada Allah. Muhammad Hilmî Mahmûd, *Dimuqrâthbiyyah Muḥammad*, (Ttp. Tp. Tt.), 82.

⁹⁹"Islam, tidak pernah merumuskan suatu bentuk pemerintah, Islam hanya menekankan bahwa perinsip suatu pemerintahan adalah Islam. Karena itu, setiap pemerintah yang berkerja untuk merealisasikan rasa keadilan, baik keadilan politik, sosial, dan keadilan hukum, maka itulah yang disebut sebagai pemerintah Islam, baik secara teorertis mapun praksis." al-'Asymâwî, *al-Islâm al-Siyâsi*, 120.

¹⁰⁰*Ibid.*, 17-8 dan 161.

¹⁰¹Dalam konteks ini, al-Asymâwî telah melakukan penafsiran ulang terhadap sejumlah ayat al-Qur'an yang sering dijadikan dalil oleh kelompok fundamentalis tentang adanya sistem pemerintahan Islam. Ayat al-Qur'an yang sering dijadikan dasar mendirikan *al-hukûmah al-Islâmiyyah* adalah Qs. al-Maidah (5): 44 yang berbunyi, "*Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.*" Menurut al-Asymâwî, ayat ini tidak bisa dijadikan landasan karena yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah "*barangsiapa yang memutuskan persoalan-persoalan politik dan kenegaraan tidak berdasarkan apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang yang kafir.*" Karena itu, bagi al-Asymâwî, kata *al-hukûmah*

Kalau pun ada, tentu hanya garis besarnya saja. Begitu juga dengan hadis-hadis Nabi saw., seandainya konsep-konsep seperti *kebilâfah*, *imâmah*, atau *'imârah* pernah disabdakan Nabi, tentulah perselisihan antara sahabat *Anshâr* dan *Mubâjirîn* dalam peristiwa *Tsaqîfah Banî Sa'îdah* tidak akan terjadi.¹⁰² Sistem dan struktur pemerintahan Islam tidak dirumuskan secara jelas dan rinci dalam teks-teks agama selain hanya keharusan untuk selalu melandaskan praktik politik pada nilai-nilai universal, seperti keadilan, persamaan, kasih sayang, dan humanisme.¹⁰³

Historisitas syari'ah serta beberapa implikasinya tersebut, sebagaimana dijelaskan oleh al-Asymâwî, sejalan dengan pandangan Ulil Abshar Abdalla. Abdalla menyatakan bahwa segala produk hukum Islam klasik yang tidak sesuai dengan prinsip kesederajatan universal Islam harus diamandemen. Abdalla mengatakan sebagai berikut.

Bentuk-bentuk budaya Arab seperti *jilbab*, potong tangan, *qishâsh*, *rajam*, jenggot, jubah, tidak wajib diikuti, karena itu hanya ekspresi lokal partikular Islam di Arab... Larangan kawin beda agama sudah tidak relevan lagi. Al-Qur'ân sendiri tidak pernah secara tegas melarang itu, karena al-Qur'ân menganut pandangan universal tentang martabat manusia yang sederajat tanpa melihat perbedaan agama. Segala produk hukum Islam klasik yang membedakan antara kedudukan orang Islam dan non-Islam harus diamandemen berdasarkan prinsip kesederajatan universal dalam tataran kemanusiaan ini.¹⁰⁴

Catatan Akhir

Menilik gagasan keagamaan al-Asymâwî dalam konteks hukum Islam di atas dapat ditarik beberapa catatan penting. *Pertama*, syari'ah bukan sekadar undang-undang, tetapi merupakan aturan yang mengandung kasih sayang dan penuh

sebenarnya merujuk kepada makna seperangkat aturan yang berlaku dalam suatu sistem pemerintahan tertentu sebagaimana yang dipahami dalam teori politik modern. *Ibid.*, 81.

¹⁰²*Ibid.*, 32.

¹⁰³Hanafi, *Konsepsi...*, 65.

¹⁰⁴Ulil Abshar Abdalla, *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: Nalar, 2005), 4.; lihat juga Ulil Abshar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", dalam *Islam Liberal dan Fundamental Sebuah Pertarungan*, ed. Zulmanni, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 4-5.

kedermawanan yang berkaitan erat dengan tegaknya tatanan masyarakat yang penuh dengan kebaikan dan ketakwaan. Syari'ah ditujukan untuk melayani kepentingan umum serta menjadi hukum yang elastis dan tidak statis. *Kedua*, asumusi ini secara metodologis menggunakan paradigma yang memisahkan "secara ketat" antara agama dengan pemikiran keagamaan. *Ketiga*, setiap upaya interpretasi atas teks-teks keislaman niscaya melibatkan realitas, yakni realitas teks dan realitas kemanusiaan karena *nash* tidak diturunkan secara menyeluruh dan tanpa sebab yang senantiasa mengiringi realitas dan berubah sesuai dengan kemajuan realitas itu, yakni hidup dan selalu aktual. ●

Daftar Pustaka

- 'Abd al-Qâdir 'Awdah, *al-Islâm Bayn Jabl Abnâ'ih wa 'ajz 'Ulamâ'ih* (Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ûdiyyah: al-Ri'âsah al-'Âmmah Li Idârah al-Buĥûts al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ' wa al-Da'wah wa al-Irsyâd, 1404 H).
- _____, *al-Islâm wa Awdlâ'una al-Qânûniyyah* (Damaskus: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1977).
- _____, *al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranân bi al-Qânûn al-Wadl'î*, 2 (Beirût: Muasasah al-Risâlah, 1992).
- 'Alî 'Abd al-Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* (Kairo: ttp., 1930).
- Abû al-A'lâ al-Mawdûdî, *Naẓhariyat al-Islâm al-Siyâsah*, (Bulanduhur-Najab, Hindi: Dâr al-'Arûbah Li al-Da'wah al-Islâmiyah, tt).
- Abû al-Baqâ' al-Kafurî, *al-Kulliyat*, ed. 'Adnan Darwish, et. al. (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1982).
- Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, 1 (Mesir: Mathba'ah Mushthafâ Muĥammad, 1937).
- Abû Ishâq al-Syairâzî, *al-Luma' fî Ushûl al-Fiqh* (Libanon: Dâr al-Kutub, 475 H).
- Abû Ishâq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.).
- Ahmad Khudori Saleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003).
- Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam A Source Book*, New York: Oxford University Press, 1998).

- David Sagiv, *Islam Otensitas Liberalisme*, ter. Yudian Wahyudi Asmin (Yogyakarta: LKiS, 1997).
- DB. MacDonald, *Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theories* (New York: University Press, 1907).
- Eko Endarmoko (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002).
- Farhat J. Ziadeh, "Integrity (*'Adâlah*) in Classical Islamic Law" dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. Nicholas Heer (USA: University of Washington Press, 1990).
- <http://www.Islamlib.com/id/page.php?page=article&id>.
- Ibn al-Munzhûr, *Lisân al-'Arab*, IV (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1981).
- Ibn Jarîr al-Thabarî, *Târîkh al-Thabarî al-Musammâ Târîkh al-Umam wa al-Mulk*. Tahqîq Iyâd bin 'Abd al-Lathîf bin Ibrâhîm al-Qisî, 1 (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2005).
- Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002).
- JND Anderson, *Islamic Law in Modern World* (New York: University Press, 1959).
- John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan Ensiklopedi Masalah-masalah*, ter. Machnun Husen (Jakarta: Rajawali Press, 1984).
- Kamaruddin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika." dalam *Tradisi Kemodernan dan Meta Modernisme*, ed. J. Hendrik Meuleman (Yogyakarta: LKiS, 1996).
- Mahmûd Syalthût, *al-Islâm Bayn al-'Aqîdah wa al-Syari'ah* (Mesir: Dâr al-Qalam, 1978).
- M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980).
- _____, *Syari'ah Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966).
- Moch. Tolchah, "Epistemologi Thomas S. Khun: Telaah Awal atas Gagasan 'Peran Paradigma dalam Revolusi Sains'", *Nizama*, 3 (Januari-Juni, 2000).
- Mohd Rumaizuddin Ghazali "Muhammad Imarah (1931- kini): Pemikir Islam Yang Unggul Dari Mesir" 6 Juni 2007 dalam <http://www.mindamadani.my/content/view/180/2>, diakses 7 Maret 2009.

- Muhammad 'Imârah, *Ma'âlim al-Manhaj al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1991).
- _____, *Suqûth al-Ghulwû al-Ilmânî* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1995).
- Muhammad Âbid al-Jâbirî, *Bunyab al-'Aql al-'Arabî*, 2 (Beirût: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1991).
- _____, *Iyâkâliyat al-Fîker al-'Arabî al-Mu'âshir* (Beirût: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989).
- _____, *Post Tradisionalisme Islam*, ter. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000).
- _____, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Beirût: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyah, 1991).
- Muhammad Arkûn, *al-Fîker al-Islâm naqd wa Ijtihâd* (London: Dâr al-Saqî, 1990).
- _____, *Târîkhiyyah al-Fîker al-'Arabî al-Islâm* (Beirût: Markaz al-Inmâ, 1986).
- Muhammad Hilmî Mahmûd, *Dimuqrâthiyah Muhammad* (Ttp. Tp. Tt.).
- Muhammad Sa'îd al-Asymâwî, *Nalar Kritis Syari'ah*, ter. Luthfi Thomafi (Yogyakarta: LKiS, 2004).
- _____, *al-Islâm al-Siyâsî* (Kairo: Madbûlî al-Saghîr, 1996).
- _____, *al-Ribâ wa al-Fâ'idah fî al-Islâm* (Kairo: Madbûlî al-Saghîr, 1988).
- _____, *al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Mishrî* (Kairo: Madbûlî al-Saghîr, 1988).
- _____, *Ma'âlim al-Islâm* (Kairo: Madbûlî al-Saghîr, 1989).
- Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân Qir'ah Mu'âshirah* (Damaskus: al-Ahâlî, 1990).
- Mûsâ Kâmil, *al-Madkhal Ilâ Tasyrî' al-Islâmî* (Beirût: Muassasah al-Risâlah, tt.).
- Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Khithâb wa al-Ta'wîl* (Beirût: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2000).
- _____, *Naqd al-Khithâb al-Dînî* (Kairo: Sinâ li al-Nasyr, 1992).
- _____, *Tekstualitas al-Qur'ân Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*. ter. Khoirin Nahdliyin (Yogyakarta: LKiS, 2002).
- Osta Olsen, *Islam and Politics in Afghanistan* (British: Corazon Press, 1996).

- Sayyed Husen Nasser, *Ideals and Realities of Islam* (London: George and Allen Unwin, 1966).
- Sayyid Quthub, *Fī Zbilāl al-Qur'ān*, 1-6 (Beirût: Dâr al-Syurûq, 1992).
- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).
- Ulil Abshar Abdalla, "Menghindari Bibliolatri tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam" dalam *Kumpulan Makalah Seminar Mengadili Islam Liberal* (Surabaya: Diantama, 2003).
- _____, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", dalam *Islam Liberal dan Fundamental Sebuah Pertarungan*, ed. Zulmanni (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003).
- _____, *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: Nalar, 2005).
- Wael B. Khallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar Ushul Fiqh Maḥab Sunni*, ter. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001).
- Yûsuf al-Qaradlâwî, "al-Shahwah wa Kayfa Tufham al-Islâm?." *al-Ba'ts al-Islâm*, Juli 1988.
- _____, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah ma'a Nazḥrāti Tablīliyyat fī al-Ijtihād al-Mu'āshir* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1985).
- _____, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Peyimpangan*. ter. Abu Barzani (Surabaya: Risalah Gusti, 2000).
- _____, *Min Ajl Shahwah Rāsyidah Tujaddid al-Dīn wa Tunbudl bi al-Dunyā* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001).
- _____, *Syar'ah al-Islām* (Beirut: Maktab al-Islāmî, 1397).
- Yûsuf Hâmid al-'Ālamî, *al-Maqāshid al-'Āmmah li al-Syarī'ah al-Islāmīyyah* (Vergenia: al-Ma'had al-'Ālamî li al-Fikr al-Islāmî, 1993).
- Yusuf Hanafi, *Konsepsi Shari'ah dan Aplikasinya Terhadap Politik Pemerintah: Studi Komparatif atas Pemikiran Muḥammad Sa'īd al-Asymāwī dan Muḥammad Imarah*, Tesis (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2003).