

SYARI'AH: ANTARA KODIFIKASI HUKUM DAN MORAL ISLAM

(Telaah Pemikiran Muhammad Sa'id al-Ashmawi)

HAQQUL YAQIN

Dalam wacana pemikiran Islam, syari'ah adalah kata yang problematik dan *debatable*. Sebagian besar ulama menyepakati bahwa hukum syari'ah mengandung kemaslahatan bagi umat manusia. Namun mereka berbeda pendapat dalam menempatkan kemaslahatan sebagai tujuan hukum syari'ah. Sementara Muhammad Sa'id al-Ashmawi melihat berdasar dominasi dan motif "politisasi Islam" di balik fenomena yang berkembang seputar syari'ah. Baginya, syari'ah tidak hadir dalam ruang kosong, syari'ah mawujud karena ada *locus* dan *tempus* yang menjadikannya memiliki kekhasan sesuai di mana konsep tersebut dicetuskan. Dalam konteks Mesir, Ashmawi melihat ketidakjelasan landasan teologisnya dari keinginan kuat penerapan syari'ah. Justru yang lebih terasa adalah aroma Islam politik.

Kata kunci: syari'ah, hukum Islam

Al-Ashmawi dalam salah satu tulisannya mencoba menganalisis polemik soal pemberlakuan syari'ah dengan mengamatinya berdasarkan pendekatan politik Islam yang sedang bergejolak saat itu. Sekalipun dia berprofesi sebagai Hakim Ketua pada Pengadilan Tinggi Banding dan Pengadilan Tinggi Keamanan Negara, namun upaya yang telah dilakukan menarik simpati banyak orang. Karena sebagai seorang hakim dia tidak secara utuh melihat persoalan penerapan syari'ah berdasarkan disiplin akademiknya melainkan melihat konflik tersebut berdasarkan dominasi dan motif operandi politisasi Islam di baliknya. Persoalan tersebut dianalisis berdasarkan kasus yang terjadi di Mesir, terutama sejak pemberlakuan konstitusi Mesir tahun 1971 yang menyatakan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam adalah sumber utama legislasi, dan persoalan kodifikasi syari'ah menjadi masalah yang berdimensi politik.

Kalangan ulama berbeda pendapat mengenai penerapan syari'ah dalam kehidupan umat Islam. Mereka sepakat bahwa syari'ah mengandung kemaslahatan untuk umat manusia, hanya mereka berselisih dalam menempatkan kemaslahatan tersebut sebagai tujuan penerapan hukum syari'ah. Setidaknya polemik itu berputar

pada persoalan kemanfaatannya. Masih diperdebatkan apakah demi kemaslahatan itu Allah menetapkan suatu hukum. Masalah ini menjadi perhatian partai pemerintah maupun partai-partai oposisi, kalangan ulama moderat maupun para pendakwah, semuanya terlibat dalam ketegangan. Karena nuansa politisasi yang kuat, diskusi masalah hukum ini kemudian tenggelam dalam nuansa agitasi politik serta refleksi pemikiran dan perasaan-perasaan yang dangkal.

Kondisi politisasi di atas bisa dimengerti mengingat mayoritas negara-negara Arab berada pada arus deras wacana ijtihad, perbincangan pro-kontra serta kompleksitas masalah seputar kebangkitan Islam (*al-shahwa al-Islamiyah* atau kembali pada Islam dengan dengan seruan *nidham al-Islam*) yang sarat dengan politisasi di segala bidang, termasuk agama. Masalah semakin runcing ketika terjadi polemik soal penerapan syari'ah di Mesir yang dilakukan oleh tokoh akademisi dan kaum intelektual Mesir, seperti Mazib Mahfuz (Dirjen Menteri Pendidikan Kairo), Abd al-Halim Mahmud (mantan rektor Universitas al-Azhar), dan Zaki Najib Mahmud (Ph.D London University dan Profesor Kuwait University).¹

Menurut Bassam Tibi, jika dilihat berdasar konsep ideologinya Islam puritan (kelompok revivalis atau fundamentalis) masuk dalam kelompok yang disebut *nidham al-Islam*. Salah satu tujuan utamanya adalah islamisasi tatanan politik yang – salah satunya – ditandai dengan penggulingan rezim-rezim yang ada lengkap dengan jargon ideologi politiknya. Sehingga fenomena perjuangannya lebih mengekspresikan ambisi politik daripada perjuangan dan kebangkitan agama. Fundamentalisme – dengan demikian – merupakan proyeksi politik kemanusiaan yang bersifat profan dan sangat kurang memberikan perhatian pada nilai-nilai etis agama.² Bahkan menurut Abou El Fadl, faktor-faktor historis menyebabkan politik saat itu menjadi alat represi dan eksploitasi. Hal ini juga menyebabkan eksploitasi syari'ah oleh kelompok puritan

¹ John J. Donohue & John L Esposito (ed), *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1982), 239-245

² Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyidi, dkk., (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 240-241

sebagai simbol legitimasi terkuat dalam upaya mengisi *vacum* otoritas keagamaan yang mengganggu perkembangan Islam moderat kontemporer.³

Sehubungan dengan rumitnya persoalan tersebut, maka pada Kongres Keadilan Mesir pertama yang diadakan di Kairo pada April 1986, merekomendasikan untuk mengelaborasi rancangan-rancangan hukum yang diambil dari syari'ah dan merevisi semua produk hukum yang berlaku agar sesuai dengan syari'ah. Fenomena yang dianggap anomali ini kemudian banyak mendatangkan keraguan yang mempertanyakan legalitasnya. Salah satunya, pertama, bahwa rekomendasi tersebut lebih merupakan refleksi pendapat ulama daripada pendapat hakim; kedua, rekomendasi tersebut apakah dikeluarkan atas dasar kajian-kajian yang serius dan tidak berat sebelah atau semata-mata cerminan konflik yang kiat mempersulit kehidupan politik di Mesir; dan ketiga, rekomendasi tersebut telah meninggalkan dan melupakan sistem peradilan sebagai warisan berharga yang dibangun sejak seabad yang lalu dan merupakan kebanggaan Mesir.

Melihat polemik dan konflik yang semakin masif, Al-Ashmawi bermaksud merenungkan problema-problema yang terkait dengan kodifikasi syari'ah dengan cara mendasar, yaitu mendefinisikan istilah dengan tepat dengan merujukkannya pada al-Qur'an dan Hadits Nabi kemudian mempelajari teks-teks hukum dan konstitusi Mesir yang menyebutkan istilah tersebut. Hal ini dianggap dapat menentukan sampai pada tingkat mana pemahaman tersebut memiliki kesesuaian, atau bahkan bertentangan. Selain bahwa cara ini dianggap efektif dalam memodifikasi dan melengkapi sistem legislasi hukumnya.

Berbeda dengan al-Ashmawi, Nazib Mahfudz berpendapat bahwa persoalan syari'ah dalam konteks Mesir sangat berkaitan erat dengan kepribadian masyarakat Mesir yang terbelah dan terperangkap dalam dilema antara berpegangteguh pada kepercayaan tradisional serta tuntutan untuk konsisten dengan ajaran Islam di era kontemporer. Abd. Halim Mahmud berkata bahwa polemik soal penerapan syari'ah di Mesir diperkeruh oleh pandangan beberapa ulama tradisional terhadap kebutuhan

³ Khaled M. Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2005), 57

hukum Islam di era kontemporer tapi proses penerapannya selalu dikaitkan dengan masa-masa lampau. Sementara Zaki Najib Mahmud berpendapat bahwa masalah ini terus berkepanjangan karena kurangnya pemahaman akan akar khazanah budaya dan kekayaan sejarah Islam serta belum ditemukannya cara bagaimana cara menetapkan *link* antara perubahan sosial dan tradisi keislamannya.⁴

Syari'ah dalam al-Qur'an

Al-Ashmawi berpendapat bahwa istilah syari'ah hanya satu di sebut dalam al-Qur'an (QS 45:18), namun terdapat tiga istilah lain yang berasal dari akar kata yang sama yaitu dalam QS 42:13, QS 5:48, QS 42:21. Dalam semua ayat tersebut, syari'ah tidak menunjukkan arti norma-norma yudisial tetapi menunjukkan arti rute atau jalan. Pengertian Qur'ani inilah yang dimunculkan dalam kamus-kamus bahasa Arab. Kata syari'ah berarti memberi minum atau jalan atau lembah yang menuntun ke arah sumber air. Pada awalnya, syari'ah digunakan dalam pengertian jalan Allah. Dalam pengertian ini tercakup pula aturan-aturan hukum yang diwahyukan dalam al-Qur'an, lalu aturan-aturan yang ada dalam hadits, dan selanjutnya tafsir, pendapat-pendapat, ijtihad, fatwa ulama, dan keputusan hakim-hakim. Singkatnya, semua yang melengkapi dan menjelaskan aturan-aturan fundamental ini untuk menetapkan yurisprudensi Islam (*fiqh*) sebagaimana terbentuk dalam sejarah.

Menurut Bassam Tibi, dalam kalimat *al-siyasa al-syar'iyya*, kata sifat *syar'iyya* berasal dari kata syari'ah. Secara historis konsep tersebut berasal dari ahli hukum klasik. Ibn Taimiyah yang mengartikan *siyassa* sebagai menjalankan negara. Konsep ini menerjemahkan kekuasaan negara yang sah hanya jika didirikan sesuai dengan syari'ah. Dalam perkembangan selanjutnya dalam memahami konsep tersebut (sifat *syar'iyya*) menjadi kata benda dalam arti modern yang bermakna legitimasi. Penyamaan istilah *syar'iyya* ini mencakup pengertian legitimasi maupun kebijakan berdasarkan syari'ah. Kemudian istilah ini menghasilkan formula *la syar'iyya bi ghairi*

⁴ John J. Donohue & John L. Esposito, *Islam in Transition*.....238

syari'ah yang melambangkan pandangan bahwa setiap sistem politik pemerintahan tidak sah jika meninggalkan komitmen terhadap praktik Islam tentang *syura*.⁵

Ashmawi tidak mengharuskan melakukan pemahaman sebagaimana perspektif di atas. Dia melihat indikasi perubahan arti yang tak terelakkan dengan tendensi pembongkaran pengertian teks yang sebetulnya mengarah pada adanya distorsi akan makna hakiki teks (wahyu). Seyogyanya kalangan fundamentalis menemukan kembali arti "yang dikehendaki" sesuai dengan konteks turunnya wahyu dan berdasarkan sumber-sumber klasik lainnya. Dia beranggapan bahwa cara-cara subjektif-tendensius tidak bisa dipertahankan dalam memahami konteks suatu wahyu karena akan berimplikasi buruk pada perkembangan Islam dan masyarakat secara keseluruhan.

Oleh karena itu, sebagai pemahaman dasar dalam persoalan *syari'ah* maka yang perlu ditekankan bahwa *syari'ah* adalah sebutan yang paling mudah dan sederhana bagi kumpulan keputusan, penilaian, dan opini hukum yang telah terhimpun dengan proses, tendensi, dan orientasi lingkungan yang melingkupi selama berabad-abad. Dari sini, kita akan menemui banyak perbedaan pendapat soal tuntutan dan perintah agama. Tradisi hukum Islam terbentuk dalam karya-karya yang berhubungan dengan teori yurisprudensi dan prinsip-prinsip hukum, opini hukum (*fatwa*), keputusan hakim dalam kasus-kasus nyata, dan ensiklopedi yang mencatat putusan-putusan hukum positif. Karena itu, Abu Fadl mengingatkan bahwa jika berkaitan dengan *syari'ah* akan memiliki serangkaian prinsip etis dan moral, metodologi hukum, dan banyak pendapat yang saling bertentangan dan bersaing. Muatan pendapat dan keputusan yang sangat banyak dan beragam tersebut secara keseluruhan di kalangan umat Islam tetap disebut sebagai hukum Tuhan.⁶

Apa yang lazim disebut sebagai hukum Islam pada realitasnya terbagi ke dalam dua kategori yang berbeda: *syari'ah* dan *fiqh*. Yang pertama disebut sebagai hukum yang abadi, konstan, dan tak akan berubah sebagai pola yang sakral. Ia adalah jalan kebenaran dan keadilan, sebagai hukum yang ideal, *untouchable* termasuk ahli

⁵ Bassam Tibi, *Ancaman Islam.....*, 265

⁶ Khaled M. Abou El Fadl, *Selamatkan Islam.....*48

fiqh atau siapapun. Dengan demikian manusia harus melakukan *ijtihad* untuk mengetahui hukum syari'ah semaksimal mungkin. Yang kedua, *fiqh*, adalah kreasi hukum yang hampir semua prosesnya melibatkan manusia yang dimaksudkan untuk memenuhi hukum abadi. Artinya *fiqh* adalah ikhtiar normatif yang manusiawi, berarti juga berbeda dengan *syari'ah*. Fiqh tidak tetap dan berubah sesuai dengan scope sosiologi di mana fiqh itu diterapkan. Dengan demikian fiqh bersifat terbuka dan dapat berubah sesuai dengan kondisi.

Seperti halnya pendapat Ashmawi, pihak-pihak yang menginginkan pemberlakuan syari'ah pada dasarnya salah dalam memahami status syari'ah. Al-Qur'an mengandaikan syari'ah sebagai jalan (*path*), bukan sebuah sistem hukum yang siap diimplementasikan.⁷ Beberapa tokoh pemikir Muslim keberatan terhadap pemberlakuan syari'ah karena beberapa alasan. *Pertama*, berdasarkan pemahaman terhadap beberapa ayat di dalam al-Qur'an bahwa bentuk pemerintahan sebagai konstruksi yang pembentukannya diserahkan pada manusia. Nabi Muhammad merupakan pemimpin pemerintahan sekaligus juga pemimpin agama, tetapi tidak membangun prinsip-prinsip tertentu bagi pemerintahan selanjutnya, karena al-Qur'an lebih memberikan penekanan pada penciptaan masyarakat yang adil ketimbang ideologi negara. *Kedua*, tuntutan pemberlakuan hukum syari'ah mengalihkan perhatian kaum Muslim dari perhatian terhadap isu-isu yang substantif. *Ketiga*, desakan pemberlakuan syari'ah tak lebih sebagai upaya kaum revivalis untuk mereduksi hukum Islam menjadi elemen simbolik minimalis yang terbatas pada larangan terhadap alkohol dan riba yang sering dijustifikasi sebagai representasi aturan pemerintahan Islam.⁸

Sementara itu Bassam Tibi melihat adanya unsur politisasi agama yang mengarahkan konsep pemberlakuan syari'ah sebagai jalan keluar dari budaya politik Islam yang didasarkan pada *al-sahwa al-Islamiyah* atau seruan pada *nizam al-Islam* dengan karakter pokok yang fokus pada tiga isu utama: pertama, legitimasi Islam (*al-syar'iyya al-Islamiyah*), kedua, *umma* sebagai penopang utama *syar'iyya*, dan ketiga, perlukan penegakan kekuasaan politik sebagai implementasi syari'ah.⁹

Norma Hukum dan Moralitas dalam al-Qur'an

⁷ Lih. Muhammad Sa'id al-Ashmawi, "*Syari'ah: Kodifikasi Hukum Islam*", dalam Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum, Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001), xv

⁸ *Ibid*, xiii-xv

⁹ Bassam Tibi, *Ancaman Islam.....*, 264

Menurut Ashmawi, dari sekitar 6000 ayat al-Qur'an 200 di antaranya yang memiliki aspek hukum atau kira-kira satu pertigapuluh al-Qur'an. Artinya sasaran utama al-Qur'an lebih bersifat moral yang penekanannya pada penanaman rasa bersalah dalam jiwa orang-orang yang beriman, menggugah kesadaran moralitas agar selalu berada dalam jalur syari'ah yang bermakna jalan menuju Tuhan. Senada dengan Ashmawi, Fazlur Rahman juga berpendapat bahwa dasar ajaran al-Qur'an adalah moral yang menitikberatkan pada monotheisme dan keadilan.¹⁰ Dengan demikian, ketika hukum al-Qur'an diterapkan harus berada dalam konteks keimanan dan keadilan, jauh dari sikap memihak apalagi menyimpangkan peradilan.

Ashmawi juga berpendapat bahwa pada dasarnya norma-norma yudisial bersifat lokal dan temporer. Namun begitu hukum moral tidak dapat diubah, ia merupakan perintah Tuhan. Manusia sendiri tidak dapat membuat hukum moral, manusia harus tunduk pada aturan-aturan moral. Seringkali Allah menyerahkan kepada umat manusia untuk mengatur perincian pekerjaannya dan memberi kebebasan untuk mengulas dan menggantikannya dengan pandangan lain yang mungkin, sehingga berfungsi sesuai kebutuhan masing-masing negara dan zaman. Namun begitu, di dalamnya tetap ada superioritas dan urgensi hukum moral dan nilai-nilai spiritual yang harus diketahui sesuai dengan kekuatan persepsi kognitif dan intelektual manusia.

Selanjutnya agar mendapatkan pemahaman yang lebih jelas, perlu kiranya terlebih dahulu memahami struktur hukum dalam agama Islam. Fazlur Rahman berpendapat bahwa berdasarkan teori hukum Islam masa pertengahan, struktur hukum Islam terbentuk atas empat landasan, yang dengan istilah asas-asas hukum, yaitu al-Qur'an, Sunnah Nabi, Ijma' (konsensus), dan Qiyas (penyimpulan analogis). Dia menyampaikan pelik dan sulitnya membangun sinergitas di antara empat landasan tersebut dan tidak mudah menjelaskannya secara jernih. Namun secara global dapat diasumsikan bahwa al-Qur'an dan Sunnah menjadi dasar material atau sumber-sumber, ijma' sebagai dasar formal atau kekuatan fungsional, dan qiyas dapat digunakan sebagai aktivitas penyimpulan yang efisien. Dengan dasar pemahaman seperti ini, maka jelaslah bahwa pada konsep Islam tentang hukum yang paling mendasar, hukum merupakan hal yang inheren dan menjadi inti keagamaan.¹¹ Inilah dasar sejak sejarah permulaan Islam awal di mana hukum dianggap sebagai aliran arus dan bagian

¹⁰ Amin Abdullah, *Pengantar* dalam Fehrudin Faiz, *Hermeutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq, 2005), xviii

¹¹ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Senoaji Saleh (Jakarta: Bina Aksara, 1987), 49

wujud konsep syari'ah untuk mengatur pola tingkah laku manusia yang diatur berdasar batas-batas tertentu.

Pemahaman di atas yang pada gilirannya menimbulkan polemik berkenaan dengan norma-norma hukum dalam al-Qur'an, apalagi jika dilihat dari kebebasan untuk mengulas dan mengusulkan pandangan-pandangan alternatif sesuai dengan kebutuhan masing-masing wilayah dan era kontemporer. Di dalamnya akan tampak persoalan mencari rumusan ushul fiqh untuk masa kini dan titik tekan pada sikap ekstrem para peneliti dalam membaca data sejarah. Semakin rumit karena persoalan ini akan terus berkembang mengenai masuknya pemikiran kaum orientalis dan para pemikir Islam yang terpengaruh oleh mereka yang berujung pada ekstremisme sikap kontroversial, yaitu tertutupnya pintu ijtihad.

Seperti yang dijelaskan R. Steven Humphreys, bahwa terdapat dua hal penting menanggapi analisa dan pembacaan di atas. Pertama, kebanyakan pemikir Barat (*western scholars*) lebih menaruh minat pada teori yurisprudensi Islam (*ushul fiqh*) daripada penerapan praktis prinsip-prinsip hukum positif Islam secara khusus (*furu al-fiqh*). Kedua, pada disiplin akademik mereka yang bukan ahli hukum (*are not lawyers*) tetapi berlatar akademik budaya (*but students of culture*).¹² Dengan demikian, mereka berupaya mendekati hukum Islam termasuk segala persoalan norma hukum Islam berdasarkan orientasi keagamaan dan model-model pemikiran keagamaan, bukan suatu hak atau kewajiban (*rights*), kepatuhan dan ketaatan pada sistem hukum (*obligations*), dan aturan-aturan serta prosedural (*rules of procedure*) keagamaan Islam.¹³ Jadi, sudut pandang dan kesimpulannya tentu mempengaruhi cara mereka membaca data sejarah.

Norma Hukum Islam Bidang Perdata

Pada poin ini Ashmawi menjelaskan bahwa al-Qur'an hanya memuat satu ayat hukum: "Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba" (QS. 2:275). Ayat ini tidak secara spesifik menjelaskan apa yang dimaksud dengan jual-beli dan riba. Jual beli di sini bermakna umum, muncul berbagai penafsiran dari yang paling ketat hingga yang moderat. Beberapa mendasarkan pendapatnya pada hadits-hadits tertentu yang melarang beberapa jenis penjualan, seperti menjual buah yang ada di pohon (*muzabanah*), menjual sebelum dipanen (*muzaqalah*), menjual sebagian tertentu sebelum dipanen (*muzara'ah*).

¹² R. Steven Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, revised edition, (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 209

¹³ *Ibid.*

Terdapat beberapa perbedaan antara riba (*usury*) yang dilarang oleh al-Qur'an dengan peraturan-peraturan tentang bunga (*interest*) dalam sistem hukum. Menurut Ashmawi, riba yang haram adalah hanya berupa pinjaman dengan pengembalian yang berlebihan; yaitu dengan mengeksploitasi kebutuhan si peminjam yang mengakibatkan dia harus membayar kembali dengan biaya berlipat-lipat dari uang pinjaman semula dan dapat mengakibatkan dia menjadi budak jika terbukti tidak mampu membayar hutangnya. Karena hanya satu ayat di atas yang mengandung norma objektif dalam hukum perdata, maka semua ketentuan mengenai hubungan-hubungan sesama (*muamalat*) harus disusun dalam yurisprudensi Islam.

Ashmawi berpendapat bahwa yurisprudensi Islam bersifat umum, lengkap, dan mendalam tetapi berasal abad-abad pertama Islam. Namun sejak abad ke-4 H atau abad ke-10 M, pintu ijtihad dinyatakan tertutup yang mengakibatkan berhentinya perkembangan pemikiran Islam. Sebaliknya, di Mesir sejak tahun 1883 yurisprudensi fiqh dan teori hukum ushul fiqh mengalami perkembangan yang signifikan, dalam bentuknya yang orisinal dan modern. Kenyataan ini telah memberikan kelengkapan, keanekaragaman, ketelitian, dan kekuatan baru. Teori yurisprudensi itu telah menyebar luas ke sejumlah negara Arab dan menjadi warisan yang berharga dan mengagumkan bagi semua pihak. Abou Fadl menjelaskan bahwa para ahli hukum seperti Rashid Ridla (w. 1335 H/1935 M), Abdul Halim Mahmud (w. 1339 H/1978 M), Mahmud Syaltuth (w. 1384 H/1963 M), Muhammad al-Ghazali (w. 1410 H/1989 M), Syah Waliyullah (w. 1176 H/1762 M), Muhammad Zakariya al-Kandahlawi (w. 1389 H/1968 M) menggunakan metodologi hukum Islam tradisional yang ternyata menghasilkan kreativitas dan orisinalitas yang sangat mengesankan. Mereka berperan sebagai ahli hukum tradisional sebagai perekat berbagai kekuatan sosial masyarakat, walaupun akhirnya perannya dibatasi dan dikurangi.¹⁴

Namun kenyataan di atas merupakan romantisme historis, masalah yang muncul saat ini adalah bahwa dengan semakin terpusatnya kekuasaan negara dan nasionalisasi wakaf maka kebanyakan asosiasi-asosiasi tradisional hukum Islam telah hilang. Pada saat yang sama berkembang sekolah-sekolah hukum sekuler yang dibentuk oleh negara, diadopsinya hukum perdata (*civil law*) oleh sejumlah besar negara muslim, berkembangnya birokrasi negara yang sangat hegemonik yang mengebiri dan mengubah para ahli hukum menjadi pegawai-pegawai yang digaji pemerintah, dan penjajahan yang secara sistematis membongkar institusi-institusi

¹⁴ Khaled M. Abou el Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2001), 38

hukum Islam tradisional dengan alasan modernisasi. Masalahnya semakin rumit ketika terjadi proses peminggiran hukum Islam dan penenggelaman yurisdiksi pengadilan Islam yang semakin luas akibat diterimanya sistem hukum perdata (*civil law*) Eropa secara massif. Celakanya, karya-karya pemikiran hukum Islam kontemporer yang ditulis oleh para praktisi hukum (bukan aktivis hukum) disesaki dengan kutipan-kutipan yang diambil dari para teoritis hukum Perancis dan teori hukum Eropa.¹⁵

Fenomena yang muncul dari kondisi di atas, bahwa pada akhir abad ke-19 dan ke-20 gagasan tentang modernisasi hukum Islam identik dengan kebutuhan akan kodifikasi hukum Islam. Oleh karena itu, secara nyata akan ditemukan suasana ketika membaca naskah modern hukum Islam seakan-akan sedang membaca naskah hukum Perancis yang memuat kompleksitas dan keragaman khazanah hukum Islam yang disaring ke dalam seperangkat aturan yang mirip dengan peraturan hukum Perancis.¹⁶ Bahkan sebagian pendapat mengatakan bahwa filosof Islam seperti al-Farabi, Ibn Rusyd, dan Ibn Sina digerakkan dan dipengaruhi oleh pemikiran Yunani. Penulis Islam seperti al-Mawardi yang membuat detail sistem pemerintah pada dinasti Umayyah dan Abbasiyah telah mengadopsi hukum pemerintahan (*civil goverment*) dari Byzantium dan Persia.¹⁷ Berdasarkan penelitian dari Christiaan Snouck Hurgronje, bahwa hukum positif yang digunakan dalam pengadilan di India dan kawasan Asia Tenggara (termasuk Indonesia) ditulis secara spesifik untuk membantu administrator kolonial dalam berhubungan dengan masyarakat pribumi atau untuk mengatur perilaku masyarakat Muslim.¹⁸

Prosedur Norma Hukum dalam Islam

Pada masalah ini Ashmawi menjelaskan bahwa hanya satu ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan pembuktian utang, "*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah dengan cara berhutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya...dan hendaklah disaksikan oleh dua orang laki-laki* (QS. 2:282). Pengertian ayat yang dibatasi pada persaksian hutang ini diperluas oleh yurisprudensi Islam pada semua jenis pembuktian, termasuk dalam masalah pidana. Perluasan pengertian ini tentu dapat diberlakukan dalam konteks ruang dan waktu tertentu, walaupun pada moment yang lain

¹⁵ *Ibid*, 35

¹⁶ *Ibid*, 35

¹⁷ Ed Husain, *The Islamist: Why I Joined Radical Islam in Britain, What I Saw Inside and Why I Left* (London: Penguin Books, 2007), 133-162

¹⁸ Christiaan Snouck Hurgronje dalam R. Steven Humphreys, *Islamic History.....*, 210

boleh jadi tidak diterima. Dalam masalah mu'amalah, yang dipertimbangkan hanyalah tindakan-tindakan lahiriyah, tetapi dalam masalah ibadah pernyataan ini adalah wajib bagi setiap individu.

Hukum Islam mengandung prinsip-prinsip yang tidak mengenal perubahan, tetapi pada waktu yang sama realisasi prinsip-prinsip tersebut akan sangat diwarnai oleh kondisi sosial yang berkembang. Karena itu, teori dan paradigma *ushul fiqh* dapat dipahami dengan baik jika dikaji pula segala sesuatu yang terkait dengan lingkungan sosial lahirnya konsep dan paradigma tersebut. Di sini ditemukan urgensi *ijtihad* jika dihubungkan dengan prinsip-prinsip di atas sebagai media aktualisasi ajaran Islam; sebagai hasrat melakukan rekonstruksi religius dan regenerasi moral berdasarkan prinsip-prinsip pokok Islam. Salah satu jalan yang bisa ditempuh adalah merumuskan kembali garis-garis kebijaksanaan yang positif sesuai kebutuhan kontemporer dan berdasarkan petunjuk-petunjuk sosial serta moral yang digariskan oleh Islam.¹⁹

Kenyataan di atas menjadi keniscayaan bagi umat Islam untuk mengimplementasikan prinsip-prinsip yang terkandung dalam al-Qur'an dalam konteks yang lebih riil dan konkrit. Ijtihad menjadi satu-satunya prasyarat yang efektif untuk menyusun norma-norma hukum syari'ah yang lebih praktis sehingga tidak *terlalu* multi-tafsir dan multi-perdebatan. Ini juga sebagai salah satu upaya merebut kembali kemenangan Islam seperti yang pernah tertera dalam sejarah dan untuk memperoleh tempat terhormat bagi umat Islam di antara warga dunia yang progresif, dinamis, dan kompetitif.

Penutup

Hal yang seharusnya menjadi perhatian dalam wacana syari'ah – berkenaan dengan upaya penerapannya di negara-negara Islam – adalah bagaimana menarik *link* antara khazanah kekayaan sejarah dan kebudayaan Islam lampau dengan masa kini; bagaimana membuat sinergi antara masa lampau dan kini sesuai dengan konteksnya. *Renaissance* tidak akan benar-benar bisa ditegakkan dalam dunia Islam jika tidak ada pertautan yang kuat antara fenomena kekinian dengan masa kejayaan Islam masa lampau. Apalagi akan muncul persoalan lain jika menelaah komentar Masood A Baderin bahwa munculnya masalah paradoksal soal universalisme dan cultural-relativism terutama menyangkut perlindungan HAM. Persoalan ini semakin pelik di dunia Islam sejak menguatnya desakan perlindungan

¹⁹ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1995), v

terhadap *human rights* dan menjadi alat kontrol internasional yang *powerfull* sejak diadopsi dan ditetapkan oleh *The Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) oleh seluruh anggota PBB tahun 1948.²⁰

²⁰ Masood A Baderin, *Internasional Human Rights and Islamic Law* (New York: Oxford University, 2003), 1-2

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin, *Pengantar dalam Fahrudin Faiz, Hermeutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq, 2005)
- , *Pengantar dalam Fahrudin Faiz, Hermeutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLsaQ, 2005)
- Abou El Fadl, Khaled M., *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2005)
- , *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2001)
- al-Ashmawi, Muhammad Sa'id, "*Syari'ah: Kodifikasi Hukum Islam*", dalam Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum, Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001)
- Baderin, Masood A, *Internasional Human Rights and Islamic Law* (New York: Oxford University, 2003)
- Donohue, John J. & John L Esposito (ed), *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1982)
- Humphreys, R. Steven, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, revised edition, (New Jersey: Princenton University Press, 1991)
- Husain, Ed, *The Islamist: Why I Joined Radical Islam in Britain, What I Saw Inside and Why I Left* (London: Penguin Books, 2007)
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Senoaji Saleh (Jakarta: Bina Aksara, 1987)
- , *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1995)
- Tibi, Bassam, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyidi, dkk., (Yogyakarta: Tiara Wacara, 2000)