

## PRINSIP-PRINSIP UMUM SYARI'AH DALAM PERSPEKTIF MUHAMMAD SA'ID AL-'ASYMÂWĪ DAN IMPLEMENTASINYA DALAM INSTINBÂTH HUKUM

Moh Shofiyul Huda MF

(Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kediri)

[shofimf@yahoo.com](mailto:shofimf@yahoo.com)

**Abstrak:** Artikel ini menjelaskan tentang prinsip-prinsip umum syari'ah menurut Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, seorang pemikir liberal yang sangat berpengaruh di Mesir. Pemikirannya sangat relevan dengan konteks Indonesia kini dan berfungsi sebagai penyeimbang bagi fenomena munculnya kembali wacana kalangan Islamis/revivalis terkait penerapan syari'ah Islam dalam bentuk penerapan formal produk hukum fiqh klasik yang belum tentu relevan di dalam kehidupan ketatanegaraan Indonesia kini. Hukum-hukum syari'ah mengikuti perkembangan realitas sosial dan selalu melangkah dalam perkembangan tersebut. Sebagai konsekwensinya, secara praktis-metodologis, ia lebih mengedepankan *Asbâb al-Nuzûl* dan *Asbâb al-Wurûd* daripada keumuman teks (*al-'Ibrah Bikhushûsh al-Sabâb lâ Bi'umûm al-Lafzh*) di dalam istinbâth hukum, karena merupakan prasyarat utama untuk dapat memahami dengan tepat dan benar terhadap kandungan ayat dan hadits Nabi saw. Hal ini berbeda dengan kebanyakan ulama yang lebih mengedepankan keumuman teks daripada *Asbâb al-Nuzûl* dan *Asbâb al-Wurûd* (*al-'Ibrah Bi'umûm al-Lafzh lâ Bikhushûsh al-Sabâb*). Oleh karena itu, di dalam kasus hijâb, ia menyimpulkan bahwa hijâb merupakan ketetapan hukum yang tidak pasti (*qath'i*), temporal, dan bahkan hanya merupakan simbol politik, bukan kewajiban agama. Menurutnya, yang wajib secara permanen adalah kesopanan dan tidak menampakkan perhiasan karena hijâb yang sesungguhnya tidak terkait dengan mode pakaian tertentu tetapi terkait dengan pengendalian diri dari syahwat dan dosa.

**Kata Kunci:** *Agama, Syari'ah, fiqh, Istinbâth.*

---

**Abstract:** This article examines the general principle of shari'a espoused by Muhammad Said al-Ashmawi, an Egyptian Muslim progressive thinker. His ideas of shari'a principles are relevant to be applied in the context of Islamic law and to counter the Islamist discourse on the application of Islamic law in Indonesia. Ashmawi proposes that Islamic law is understood as the dynamic system that can develop amidst of social change and realities. This brings about changing practical and methodological approach to sharia. Ashmawi takes into account the occasion of revelation (*asbab al-nuzul*) and the context of the emergence of hadith (*asbab al-wurud*) seriously as important requirements to understand the Qur'an and hadith. This approach differs greatly from those of the majority Muslim jurists who take the general meaning acquired from the texts for granted. In the case of hijab, for example, Ashmawi, as the consequence of this approach, argues that hijab is not obligatory since this is a symbol of politics and not of religion. To him, what is required in Islamic dress is decency and modesty. Hijab is not associated with a sort of dress but self-control over lust and deviation.

**Kata Kunci:** *religious, Syari'ah, fiqh, Istimbâth.*

## A. Pendahuluan

Dalam agama, syari'ah merupakan ruh. Ia memainkan peran penting dalam setiap aktivitas keberagamaan. Di dalam statemen yang agak ekstrim dinyatakan bahwa beragama tanpa memegang dan menjalankan syari'ah adalah palsu belaka. Namun yang lebih berbahaya adalah kesalahan seorang pemeluk agama dalam memahami hakikat syari'ah sehingga dapat menjerumuskan manusia ke jurang kesesatan dan kegelapan. Dalam Islam, tidak jarang kita menemukan orang yang salah paham dalam memahami syari'ah. Bisa jadi apa yang selama ini kita anggap syari'ah bukanlah syari'ah itu sendiri. Sebaliknya, apa yang selama ini kita anggap bukan syari'ah, justru merupakan inti syari'ah.

Dalam Islam, terdapat dua istilah yang biasanya diterjemahkan menjadi "hukum Islam", yaitu kata syari'ah dan fiqh. Kedua pengertian tersebut sering dikacaukan pemakaiannya, kadang-kadang sebagai suatu hal yang berbeda dan kadang-kadang sebagai sinonim. Bahkan kekacauan pengertian antara kata syari'ah dan fiqh telah menimbulkan konflik hukum dalam masyarakat. Secara praktis, kekaburan garis pembeda antara syari'ah dan fiqh membuka peluang adanya klaim keilahian atau kesucian terhadap hasil ijtihâd manusia. Secara historis, klaim tersebut mengakibatkan dua fenomena serius, yaitu tuduhan bid'ah dan penolakan terhadap pembaharuan hukum Islam, saling menuduh bid'ah maupun murtad, yang bukan sekadar menuduh bersalah atau berdosa, dan sering terjadi perdebatan tentang apa

yang mereka yakini sebagai pondasi atau esensi dari hukum Islam tersebut di antara ulama yang memiliki perbedaan pendapat tersebut.

Bagi yang membedakannya, syari'ah adalah hukum-hukum yang telah jelas nashnya (*qath'î*), sedangkan fiqh adalah hukum-hukum yang dapat dimasuki pemikiran manusia (*zhannî* dan *ijtihâdî*). Oleh karena itu, untuk kepentingan pengembangan hukum Islam diperlukan usaha untuk memperjelas istilah syari'ah dan fiqh.<sup>1</sup> Wahbah az-Zuhailî menjelaskan bahwa fiqh sendiri berarti pemahaman, fiqh merupakan dimensi praktis syari'ah. Sedangkan syari'ah adalah segala hukum yang disyari'atkan oleh Allah SWT kepada hamba-hamba-Nya (manusia), baik berdasarkan al-Qur'an maupun as-Sunnah, apakah hukum tersebut mengenai cara meyakini (*Kaifiyat al-Itiqâd*) yang khusus dibahas oleh ilmu kalam atau ilmu tauhid atau cara berbuat (*Kaifiyat al-'Amal*) yang khusus dibahas oleh ilmu fiqh.<sup>2</sup> Lebih jauh, Jasser Auda memandang bahwa syari'ah berfungsi sebagai pedoman hidup (*way of life*), syari'ah merepresentasikan bagian ilahiah dari hukum Islam dan fiqh merepresentasikan bagian kognisi dari hukum Islam.<sup>3</sup>

Oleh karena itu, menangkap arti hakiki dari syari'ah menjadi hal yang niscaya. Dan menurut Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî, secara hakiki syari'ah tidak lain hanyalah metode, jalan, atau cara. Jalan atau metode yang digunakan oleh agama tertentu untuk merealisasikan tujuan dan inti agama sesuai dengan tempat agama itu dilahirkan atau disebarkan. Tidak satupun agama yang bertujuan untuk menjerumuskan pemeluknya ke dalam jurang kenistaan. Sebaliknya, agama mengarahkan masyarakat pemeluknya ke dunia yang lebih utama dengan tetap tidak mencabut jiwa dari eksistensi dirinya dan dunia yang melingkupinya. Dengan demikian, syari'ah merupakan jalan untuk mengantarkan masyarakat ke arah perubahan yang lebih baik, utama, dan maju. Syari'ah tidak lain hanyalah wadah yang menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia. Syari'ah Islam menghendaki hukum dan putusan yang benar jika hukum itu diletakkan di hadapan manusia, sebagai sebuah metode dan jalan menuju kemajuan dan kemuliaan. Syari'ah tidak datang sekali waktu dan tidak sekadar menurunkan perintah saja. Ia terkait dengan realitas dan berjaln-kelindan dalam jaringannya. Ia mengambil adat-adat dan budaya yang berlaku pada realitas sosial. Kaidah-kaidah dalam realitas sosial dijadikan sebagai sebab-sebab turunnya. Hukum-hukum syari'ah

<sup>1</sup>Bustanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan, dan Prospeknya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 40-41.

<sup>2</sup>Wahbah al-Zuhailî, *Al-Fiqh Al-Islâmî wa Adillatuhu* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1996), I: 18.

<sup>3</sup>Jasser Audah, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan 'Alî 'Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan, 2015), 101.

mengikuti perkembangan realitas sosial dan selalu melangkah dalam perkembangan tersebut.<sup>4</sup>

Menurut Al-'Asymâwī, syari'ah bukan seperangkat aturan atau kaidah. Syari'ah bukan pula fiqh sebagaimana yang selama ini diyakini oleh umat Islam. Syari'ah Nabi Muhammad saw tidak lain adalah kerahmatan (*rahmah*). Kerahmatan adalah suatu usaha untuk mempermudah manusia, memelihara kemaslahatan umum, dan menjaga keseimbangan antara hak-hak, serta melihat kondisi zaman. Dengan kerahmatan memungkinkan seseorang individu untuk mendewasakan dirinya dan menentukan jalan yang benar, serta mengapresiasi jati dirinya dalam wilayah agama dan syari'ah, tanpa mempersulit dan mempersempit gerak langkahnya dalam kehidupan.<sup>5</sup> Menurutnya, usaha untuk menjelaskan dasar-dasar syari'ah dan membatasi obyek-obyeknya dengan realitas sosial harus menjadi tujuan utama ketika hendak menerapkan syari'ah Islam. Jika tidak, maka ia hanya menjadi sekadar pembahasan teoritis dan penyelidikan logis yang bertentangan dengan spirit agama dan inti Islam itu sendiri.

Walaupun pemikiran Al-'Asymâwī di atas muncul dalam rangka merespon kalangan konservatif di Mesir yang setelah dekade 1970-an telah melakukan propaganda penerapan syari'ah Islam dan memperoleh momentum serta sambutan luar biasa dari umat Islam. Ia menyangkan antusiasme mereka itu tidak dibarengi dengan pemahaman yang memadai tentang apa yang mereka perjuangkan sehingga muara dari politik syari'ah tersebut adalah formalisasi fiqh sebagai hukum positif, pembekuan seluruh perangkat perundang-undangan lama, dan perubahan sistem peradilan yang telah ada.<sup>6</sup> Namun, pemikiran Al-'Asymâwī tersebut masih relevan dengan kondisi umat Islam di Indonesia, dimana saat ini telah marak kembali wacana pelaksanaan syari'ah Islam dalam bentuk penerapan produk hukum baku (fiqh) dalam kehidupan ketatanegaraan. Bahkan bila perlu penerapan produk hukum fiqh tersebut dalam bentuk formal peraturan perundang-undangan. Suara-suara tersebut muncul dan semakin marak setelah era reformasi pada tahun 1998.<sup>7</sup> Lebih spesifik lagi, pada momen pemilihan kepala daerah (pemilukada) seperti saat ini muncul suara-suara untuk memenangkan calon kepala daerah yang beragama Islam dan menolak calon kepala daerah yang beragama non-Islam karena dipahami sebagai perintah Allah SWT sebagaimana tertulis secara tekstual di dalam al-Qur'an dan sebagaimana

<sup>4</sup>Lihat "Pengantar Redaksi" dalam Muhammad Sa'īd al-'Asymâwī, *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi (Yogyakarta: LKiS, 2004), v-vi.

<sup>5</sup>Ibid.

<sup>6</sup>Muhammad Sa'īd al-'Asymâwī, *Al-Islām al-Siyāsī* (Kairo: Madbūlī al-Shaghīr, 1996), 211-212.

<sup>7</sup>Lihat lebih jauh tentang perdebatan penerapan syari'at Islam di Indonesia di dalam Saripudin HA dan Kurniawan Zein (ed.), *Syari'at Islam Yes, Syari'at Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amendemen UUD 1945*, (Jakarta: Paramadina, 2001).

pemahaman ulama fiqh klasik di era khilafah Islam. Pemahaman tersebut tanpa melihat konteks ketatanegaraan Indonesia yang dasar konstitusinya adalah Pancasila (yang mengakui keberadaan agama-agama lain, selain agama Islam), bukan syari'at Islam. Oleh karena itu, kajian tentang gagasan Al-'Asymâwî tentang prinsip-prinsip umum syari'ah ini masih sangat relevan dengan konteks pelaksanaan syari'ah Islam di dalam kehidupan umat Islam di Indonesia saat ini. Gagasan Al-'Asymâwî tersebut berfungsi sebagai penyeimbang bagi gagasan kalangan Islamis<sup>8</sup> / revivalis di Indonesia yang mengidealkan pelaksanaan atau penerapan syari'at Islam secara menyeluruh (*kâffah*) namun dalam praktiknya hanya semata-mata dalam bentuk penerapan produk hukum (fiqh) baku sebagaimana hasil ijtihad ulama klasik di masa lampau tanpa melihat konteks perubahan sosial-budaya di dalam masyarakat Indonesia.

## B. Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî dan Latar Belakang Pemikirannya.

Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî lahir di Mesir pada tahun 1932, dan wafat pada tanggal 7 November 2013. Ia adalah seorang hakim Mahkamah Agung Mesir dan mantan kepala Pengadilan Keamanan Negara. Ia adalah seorang ahli di bidang hukum Islam dan perbandingan di Universitas Kairo, ia dipandang sebagai salah satu pemikir Islam liberal yang paling berpengaruh saat ini. Ia lulus dari Fakultas Hukum Universitas Kairo pada tahun 1954 dan menjadi asisten jaksa wilayah dan kemudian jaksa di Alexandria. Ia diangkat hakim pada tahun 1961 dan naik menjadi kepala Pengadilan Tinggi, Pengadilan Kriminal Tinggi dan Pengadilan Tinggi Keamanan Negara. Ia banyak belajar tentang ushuluddin, syariah dan hukum perbandingan. Ia juga pernah menempuh pendidikan formal di bidang hukum di *Harvard Law School* dan di tempat lain di Amerika Serikat pada tahun 1978. Ia pensiun pada bulan Juli 1993.<sup>9</sup> Tidak diperoleh informasi tentangnya setelah memasuki usia pensiun pada tahun 1993 tersebut.

Ketika menjabat kepala Pengadilan Tinggi Keamanan Negara (pengadilan khusus yang menangani kasus-kasus subversif dan perlawanan terhadap negara) inilah, Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî pernah menjatuhkan hukuman kepada kalangan radikal Islam yang melakukan kampanye menentang otoriterianisme pemerintah Mesir. Di dalam salah satu karyanya, ia mengutuk orang-orang radikal tersebut dengan gaya yang berbeda, yaitu dengan mengkritik dasar teologis yang mereka dakwahkan bagi terwujudnya sebuah negara Islam (*Islamic state*). Serangannya

---

<sup>8</sup>Kelompok aspirasi umat Islam di Indonesia terkait dengan pelaksanaan syari'at Islam di dalam kehidupan ketatanegaraan terfragmentasi menjadi 3 (tiga) kelompok yaitu islamis-ideologis, nasionalis-religius, dan moderat. Lihat Masykuri Abdullah, "Aspirasi Umat: Antara Islamisasi dan Humanisasi", dalam Saripudin HA dan Kurniawan Zein (ed.), *Syari'at Islam Yes, Syari'at Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945*, 15-19.

<sup>9</sup>Lihat [https://en.wikipedia.org/wiki/Muhammad\\_Sa'îd\\_al-'Asymawi](https://en.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Sa'îd_al-'Asymawi) (diakses pada 6 Januari 2018).

yang dahsyat pada apa yang disebutnya sebagai politik Islam (*political Islam*) telah memancing reaksi-reaksi keras ketika karyanya tersebut diterbitkan di Mesir pada tahun 1987, yang membuat marah kalangan konservatif, termasuk Syekh al-Azhar, dan membuat senang kelompok liberal, bahkan juga kelompok-kelompok oposisi yang jarang bersimpati pada para pejabat tinggi pemerintah.<sup>10</sup>

Kiprah intelektualnya dibuktikan lewat ceramah-ceramahnya dalam berbagai diskusi dan seminar, baik nasional maupun internasional. Ia pernah mengisi ceramah di beberapa perguruan tinggi di Eropa. Disamping itu, ia juga menjadi penulis rutin dalam majalah mingguan *Rose al-Yusuf*. Ia telah menulis lebih dari 20 buku dalam bahasa Arab, Inggris, dan Prancis dengan tema seputar syari'ah Islam, hubungan agama dan negara, dan tema-tema penting lainnya. Beberapa karyanya dalam bahasa Arab antara lain; *Ushûl Syari'ah, Risâlat al-Wujûd, Târîkh al-Wujûdîyah fî al-Fikr al-Basyarî, Dlamîr al-'Ashr, Hasad al-'Aql, Jauhar al-Islâm, Rûh al-'Adâlah, Al-Islâm al-Siyâsî, Al-Ribâ wa al-Fâ'idah fî al-Islâm, Asy-Syarî'ah al-Islâmîyah wa al-Qânûn al-Mishrî, Ma'âlim al-Islâm, al-Khilâfah al-Islâmîyah, Haqîqat al-Hijâb wa Hujjîyât al-Sunnah, Rûh al-Dîn, Jawâmi' al-Fikr, Hayât al-Insân, dan al-'Aql fî al-Islâm*. Tiga diantara karya tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, yaitu *Ushûl Syari'ah (Roots of Islamic Law), Rûh al-Dîn (Religion for the Future), dan Al-Islâm al-Siyâsî (Islam and the Political Order)*. Khusus buku yang terakhir, *Al-Islâm al-Siyâsî (Islam and the Political Order)*, telah diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis, *L'Islamisme Contre L'Islam*. Karya lain yang telah ditulis dalam bahasa Inggris, antara lain: *Development of Religion, Islam and Religion, Militant Doctrine in Islam*. Tulisannya juga pernah dipublikasikan dalam bahasa Prancis bersama dengan cendekiawan lainnya, yaitu *Contre L'Integrisme Islamisme dan Riflession Guiridica sul Problema della "Condificazione" della Shari'a*.<sup>11</sup>

Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî adalah figur pemikir yang hanya mengenyam pendidikan tinggi umum-sekuler sehingga ketika ia melekatkan pada dirinya gelar "Profesor bidang Teologi dan syari'ah Islam" (*al-Ustâdz al-Muhâdlir fî Ushûl al-Dîn wa al-Syarî'ah al-Islâmîyah*) langsung mendapat cibiran dari berbagai pihak, utamanya dari Muhammad 'Imârah. Mereka mengatakan bahwa tidak ada satupun perguruan tinggi Islam yang akan mau menerimanya, dan kalau ada yang mau menerimanya tentu itu merupakan perguruan tinggi Kristen atau sekuler, seperti Universitas Amerika di Kairo, Universitas California, Universitas Harvard, dan lain sebagainya.<sup>12</sup>

<sup>10</sup>Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî, *Syari'ah: Kodifikasi Hukum Islam*, dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001), 39.

<sup>11</sup>Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî, *Nalar Kritis Syari'ah*, 241-242.

<sup>12</sup>Muhammad 'Imârah, *Suqûth al-Ghulûw al-'Ilmânî* (Kairo: Dâr al-Syarûq, 1995), 9-10.

Ia pernah mengklaim dirinya sebagai pencerah (*mustanîr*) dalam gerakan pencerahan (*tanwîr*).<sup>13</sup> Ia merupakan salah satu intelektual muslim Mesir yang berpikiran liberal, dan termasuk di antara daftar panjang nama-nama pemikir liberal Mesir sebelumnya, seperti Rifât al-Tahtâwî, Muhammad ‘Abduh, Qâsim ‘Âmîn, ‘Alî ‘Abd al-Râziq, Thâha Husain, Muhammad Ahmad Khalâfullah, Hasan Hanafi. Ide-idenya yang liberal dan kontroversial seringkali memancing reaksi keras dan menyulut amarah kalangan konservatif-ortodoks, termasuk rektor Universitas al-Azhar Kairo, Mesir. Ia masih beruntung jika dibandingkan dengan tokoh-tokoh liberal dan kontroversial lainnya, ia hanya mendapat kecaman, tidak sampai dibunuh oleh ekstrimis Islam sebagaimana yang dialami oleh Faraj Fuda, atau diceraikan dari istrinya dengan dakwaan murtad dan diusir dari Mesir sebagaimana yang dialami oleh Nasr Hâmid Abû Zayd, yang mengasingkan diri bersama istrinya di Leiden, Belanda.<sup>14</sup>

Usaha untuk mengintrodusir sebuah pemikiran substantif-liberal di tengah menguatnya ancaman teror kelompok-kelompok Islam radikal sebagaimana yang terjadi di Mesir memerlukan modal keberanian pemikiran. Dan mungkin karena sikap dan pemikirannya yang berani inilah yang mendorong Charles Kurzman untuk memasukkan Muhammad Sa’îd al-‘Asymâwî dalam deretan tokoh pemikir Islam liberal, sebagaimana pula yang dilakukan oleh Wael B. Hallaq.<sup>15</sup> Walaupun sesungguhnya telah terjadi transformasi pemikiran yang luar biasa dalam dirinya. Sebelumnya, ia merupakan tokoh moderat (bahkan konservatif), khususnya ketika melihat syari’ah dalam konteks kehidupan bernegara.

Sebelum tahun 1970-an, Muhammad Sa’îd al-‘Asymâwî berpandangan bahwa syari’ah adalah sistem ajaran yang komprehensif, mencakup seluruh aspek kehidupan. Menurutnya, Nabi Muhammad saw datang dengan mengusung *risâlah ilâhîyah* sebagai wujud respon 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, yaitu Allah SWT. Dengan pola tersebut, irama kehidupan menjadi terbina dan gerak alam semesta menjadi beraturan. Pendeknya, keseluruhannya itu menyatu dalam ketundukkan, ketaatan, dan kepatuhan terhadap Allah SWT. Menurutnya, ibadah bukan hanya sebatas menjalankan kewajiban ritual semata, namun justru

<sup>13</sup>Ibid, 11.

<sup>14</sup>Abd Moqsih Ghazali dan Musoffa Basyir, “Menolak Islam Politik”, dalam *Tashwirul Afkar*, No. 12 (2002), 180-181.

<sup>15</sup>Lihat Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, 39-54. Lihat pula Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, terj. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), 345-358.

tingkat yang tertinggi adalah kesesuaian dan keselarasan perilaku kehidupan kita dengan sesama manusia dan dengan Allah SWT.<sup>16</sup>

Ia mengakui kompleksitas isi al-Qur'an yang menata seluruh aspek kehidupan manusia. Menurutnya, ayat-ayat al-Qur'an mengandung penjelasan tentang dasar-dasar keyakinan (*Ushûl al-'Aīdah*), pokok-pokok ajaran (*Arkân al-Dīn*), mekanisme ritual penyembahan (*Nizhâm al-'Ibâdah*), sanksi-sanksi shara' (*Hudûd al-Syar'i*), dan hukum-hukum interaksi antar sesama manusia (*Ahkâm al-Mu'âmalah*). Dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an mengcover hampir semua sisi kehidupan manusia walaupun tidak secara keseluruhan. Sunnah yang berisis perilaku dan ucapan verbal Nabi Muhammad saw yang terkait dengan agama dan syari'ah berdiri mendampingi al-Qur'an. Oleh karena itu, ayat-ayat al-Qur'an dan teks-teks sunnah berbicara tentang beragam isu dan persoalan yang pada intinya berorientasi pada penataan dan pembinaan kehidupan publik. Ayat-ayat yang turun yang 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 term modern memaparkan hukum perundang-undangan (*qânûn*) yang menata hubungan warga dengan negara dan interaksi antar sesama manusia.<sup>17</sup>

Setelah tahun 1970-an, Muhammad Sa'īd al-'Ashmâwī berubah pandangan menjadi liberal. Titik penting yang menandai revolusi pemikirannya adalah publikasi bukunya *Ushûl al-Syarī'ah* (Juli 1979) oleh Mûsâ Shobarī dalam bentuk esai bersambung di majalah *Al-Akhhbâr* antara Juli 1979 – Januari 1980. Inilah titik awal pergulatan pemikiran liberalnya versus pemikiran konservatif-ortodoks, terutama datang dari tokoh-tokoh pemikiran Universitas al-Azhar.<sup>18</sup> Ia mengungkapkan bahwa setelah dekade 1970-an propaganda penerapan syari'ah Islam telah memperoleh momentum dan sambutan luar biasa dari umat Islam. Ia menyanggah antusiasme mereka itu tidak dibarengi dengan pemahaman yang memadai tentang apa yang mereka perjuangkan sehingga muara dari politik syari'ah tersebut adalah formalisasi fiqh sebagai hukum positif, pembekuan seluruh perangkat perundang-undangan lama, dan perubahan sistem peradilan yang telah ada.<sup>19</sup> Dan sebagai respon atas perkembangan mutakhir di Mesir ketika itu maka ia menerbitkan *Ushûl al-Syarī'ah* pada bulan Juli 1979, yang di dalamnya ia menjelaskan beberapa substansi syari'ah dan fiqh Islam, kecuali sejumlah poin kecil yang memang tidak mungkin dipublikasikan tanpa penyesuaian dan ijtihad yang matang.<sup>20</sup>

<sup>16</sup>Muhammad Sa'īd al-'Asymâwī, *Dlamīr al-'Ashr* (Kairo: al-Sinâ, 1992), 43.

<sup>17</sup>Muhammad Sa'īd al-'Asymâwī, *Hasad al-'Aql* (Kairo: al-Sinâ, 1970), 39 dan 64.

<sup>18</sup>Muhammad 'Imârah, *Suqûth al-Ghulûw al-'Ilmânî*, 6-7.

<sup>19</sup>Muhammad Sa'īd al-'Asymâwī, *Al-Islâm al-Siyâsî*, 211-212.

<sup>20</sup>Muhammad Sa'īd al-'Asymâwī, *Ma'âlim al-Islâm* (Kairo: Madbûlî al-Shaghîr, 1989), 7.

Pergeseran pemikirannya bukan sekadar bermakna perubahan wacana semata tetapi dapat menempatkannya sebagai penentang sekaligus penghadang gerakan politik Islam sebagaimana diakuinya secara terbuka di dalam dua bukunya, *Al-Islâm al-Siyâsî* dan *Ma'âlim al-Islâm*.

### C. Pokok-Pokok Pikiran Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî tentang Syari'ah

#### 1. Agama, Pemikiran Keagamaan, dan Syari'ah

Menurut Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî, batasan perbedaan antara agama dan pemikiran keagamaan selama ini tidaklah jelas sehingga di antara keduanya telah terjadi campur-aduk. Menurutnya, agama (*al-Dîn*) adalah apa yang datang dari Nabi Muhammad saw, baik berupa al-Qur'an, ucapan atau tindakan yang berhubungan dengan agama atau penerapannya. Al-Qur'an dan hadits adalah teks (*nash*) keagamaan. Teks, yang memuat selain kehidupan Nabi Muhammad saw, tidak dapat berbicara sendiri, tidak dapat menjelaskan tentang dirinya, tidak bisa menjelaskan maknanya dan tidak dapat menetapkan apa-apa yang ada di dalamnya. Oleh karena itu, al-Qur'an telah ditafsirkan dengan hadits, dan keduanya telah ditafsirkan dari segenap sisi yang perlu dan siap ditafsirkan. Dari beberapa hadits dan interpretasi para ahli tafsir, termasuk di dalamnya perbedaan pendapat, dari pendapat dan budaya serta perbedaan para ahli fiqh, lahirlah pemikiran keagamaan. Pemikiran keagamaan ini bukan merupakan agama, melainkan pemikiran yang meliputi dan berporos pada agama. Pemikiran ini jelas tidak mungkin melulu agama selama dasar yang melingkupinya adalah perbedaan lingkungan, pertikaian madzhab, ijtihad-ijtihad tafsir, kepercayaan-kepercayaan umum, dan dongeng-dongeng rakyat. Dan mustahil pemikiran ini menjadi benar dan suci selamanya. Ia mungkin membawa kebenaran dan kesalahan sebagaimana ia tercampuri oleh tujuan-tujuan sebagaimana pendapat seorang manusia.<sup>21</sup>

Menurutnya, mungkin bisa dibedakan antara agama (*al-Dîn*) dan pemikiran keagamaan (*al-Fikr al-Dînî*). Agama adalah kumpulan dasar-dasar yang dibawa oleh nabi atau rasul, sedangkan pemikiran keagamaan adalah metode-metode historis untuk memahami dasar-dasar itu dan penerapannya. Pemahaman atas teks-teks keagamaan dan setiap interpretasi atasnya, setelah nabi wafat, merupakan pemikiran keagamaan. Oleh karena itu, pemahaman atau interpretasi ini terkadang cocok dengan inti agama dan terkadang tidak cocok.<sup>22</sup> Termasuk dalam bentuk campur-aduk tersebut adalah seruan penerapan syari'ah tidak dimaksudkan sebagai makna syari'ah dalam al-Qur'an, tetapi dikembalikan kepada makna kata sebagaimana

<sup>21</sup>Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî, *Ushûl al-Syarî'ah* (Kairo: Madbûlî al-Shaghîr, 1996), 58.

<sup>22</sup>Ibid, 58-59.

dalam ranah pemikiran-pemikiran keagamaan. Bahkan pengertian syari'ah tersebut meluas sehingga yang dimaksudkan dengan syari'ah adalah hukum-hukum syari'ah (*al-Ahkâm al-Syar'iyah*), yaitu pernyataan Allah SWT yang berhubungan dengan perbuatan-perbuatan manusia yang mukallaf, baik itu berupa pilihan maupun wajib. Apa yang disebut dengan hukum Allah SWT adalah empat unsur, yaitu al-Qur'an, hadits, ijma', dan qiyas. Seolah-olah yang dimaksudkan dengan penerapan syari'ah (*Tathbîq al-Syar'ah*) adalah penerapan sistem pemikiran Islam atau penerapan sistem sejarah Islam. Mungkin juga diterjemahkan secara lebih luas, dan maksudnya menjadi penerapan hukum-hukum syari'ah (*al-Ahkâm al-Syar'iyah*). Mungkin juga dapat diterjemahkan secara lebih luas lagi, lalu maksudnya menjadi penerapan kaidah-kaidah hukum syari'ah (*al-Ahkâm al-Syar'iyah*) yang berhubungan dengan *mu'âmalât*.<sup>23</sup>

Menurutnya, agama dalam konteks ini adalah agama yang diajarkan oleh Nabi Idris as (Ozeres), agama yang didakwahkan oleh Nabi Nuh as, agama Bani Israel, agama yang didakwahkan oleh Nabi Muhammad saw, agama yang didakwahkan oleh Akhnaton, yang disampaikan oleh Sidharta Gautama, dan yang diajarkan oleh Socrates. Ia agama bagi siapapun yang mengajak untuk beriman kepada Allah SWT dan berperilaku baik, agama semua rasul yang belum disebutkan di dalam al-Qur'an, jalan bagi keseluruhan makhluk.<sup>24</sup> Agama telah sempurna sejak diajarkan oleh rasul yang pertama dan ketika didakwahkan oleh setiap rasul, sampai dengan dakwah yang dilakukan oleh Rasulullah saw. Seorang rasul tidak menyeru kepada agama yang tidak sempurna, tetapi ia merupakan agama yang sempurna, menyeluruh dan satu bagi semua nabi dan rasul.<sup>25</sup> Agama bukanlah syari'ah, agama adalah beriman kepada Allah SWT dan sikap konsisten (*istiqâmah*). Syari'ah adalah metode iman kepada Allah SWT dan metode beristiqomah. Oleh karena itu, agama adalah satu bagi seluruh para nabi sedangkan syari'ahnya berbeda-beda, saling melengkapi sepanjang masa kerasulan. Hal itu karena para rasul tidak menghadapi masyarakat yang sama tetapi masyarakat yang berbeda-beda. Setiap masyarakat memiliki metode dan jalan sendiri. Apa yang cocok bagi satu tempat belum tentu cocok di tempat lain, dan apa yang sesuai dengan satu zaman bisa jadi tidak sesuai lagi dengan zaman berikutnya.<sup>26</sup>

Ia menambahkan bahwa keimanan adalah sama bagi semua nabi dan rasul, sedangkan yang berbeda adalah metode-metode yang digunakan oleh mereka dalam mendakwahnya. Agama mereka adalah satu, sedangkan syari'ah mereka

<sup>23</sup>Ibid, 59.

<sup>24</sup>86-87.

<sup>25</sup>87.

<sup>26</sup>Ibid, 88.

bermacam-macam. Setiap mereka memiliki syari'ah sendiri-sendiri. Syari'ah Nabi Musa as adalah memisahkan Bani Israel dari komunitas bangsa-bangsa lain, kemudian membersihkannya dari penyakit-penyakit, baik jasmani maupun ruhani. Syari'ah Nabi Isa as adalah membangkitkan nurani kemanusiaan supaya menjadi pondasi dasar dalam segalanya. Sedangkan syari'ah Nabi Muhammad saw adalah menghancurkan kesombongan dan keangkuhan masyarakat Jahiliyah, menabur nilai kemanusiaan kepada semua manusia, kemudian mengembangkan masyarakat menuju pada yang lebih utama dan mengantarkan manusia ke tempat yang lebih mulia.<sup>27</sup>

Menurutnya, pengetahuan tentang al-Qur'an dan syari'ah Islam adalah pengembangan dan kemajuan yang kontinyu. Oleh karena itu, kesempurnaan syari'ah bergantung kepada keberlangsungan penerapannya, yaitu keajekan, perkembangan, dan kontinuitas kemajuannya. Sebuah metode selamanya tidak akan menjadi sempurna. Jika metode dan jalan telah sempurna, maka selesai sudah. Metode itu akan sempurna karena keajekan penerapannya secara benar. Selama syari'ah menjaga prinsip dasarnya, maka ia akan menyongsong keagungan dan bertujuan demi manusia. Selamanya ia berada dalam kesempurnaan yang terus-menerus. Kesempurnaan sebuah perjalanan adalah keberlangsungannya, kesempurnaan sebuah kemajuan adalah keajekannya, dan kesempurnaan sebuah metode adalah berlakunya metode itu. Dengan demikian, agama adalah keimanan kepada Allah SWT dan sikap konsisten, sedangkan syari'ah adalah metode yang menjelaskan sebuah keimanan, dan jalan yang memperjelas sikap konsisten.<sup>28</sup>

## 2. Pengertian Syari'ah Islam

Muhammad Sa'id al-'Ashmâwî, yang sebelumnya memandang Islam dan al-Qur'an sebagai sistem ajaran yang komprehensif untuk kehidupan privat dan publik, warga negara dan negara, individu dan masyarakat, dan meliputi seluruh aspek kehidupan, kemudian berbalik meruntuhkan bangunan pemikiran yang sebelumnya diyakininya. Melalui karya-karyanya, ia menegaskan bahwa tidak ada undang-undang (*qânûn*) dalam Islam, bahkan ia mengklaim bahwa syari'ah Islam yang dibawa Nabi Muhammad saw adalah ajaran kasih sayang, dan jauh dari aspek hukum dan undang-undang. Oleh karena itu, ia menuduh bahwa kelompok yang mengimani risalah Muhammad adalah risalah hukum (*risâlah tashrî'iyah*) sebagai kelompok yang mengubah agama Islam menjadi Yahudi dan mengganti syari'ah Islam dengan ajaran *Isrâ'îliyah*.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup>Ibid.

<sup>28</sup>Ibid, 88-89.

<sup>29</sup>Muhammad Sa'id al-'Asymâwî, *Al-Syari'ah al-Islâmīyah wa al-Qânûn al-Mishrī* (Kairo: Madbûlī al-Shaghīr, 1996), 7.

Ia mengkritik pengertian syari'ah yang dominan selama ini. Dalam pandangannya, umat Islam cenderung membatasi pengertian syari'ah pada hukum. Ia menjelaskan bahwa syari'ah harus dipahami dengan makna etimologis saja. Menurutnya, usaha untuk mengembalikan syari'ah ke dalam makna etimologis merupakan usaha untuk meluruskan pemahaman kaum muslimin yang dinilainya kurang bisa membedakan antara syari'ah yang merupakan ajaran Tuhan dengan fiqh yang merupakan hasil ijtihad para ulama. Hal tersebut dapat dilihat dari kalangan yang ingin menerapkan syari'ah dalam undang-undang namun dengan menerapkan fiqh hasil ijtihad ulama.<sup>30</sup>

Ia membatasi pengertian syari'ah pada tataran etimologisnya, yaitu berarti sumber air (*mûrid al-mâ'*), jalan (*tharîq, sabîl*), dan metode (*al-manhaj*).<sup>31</sup> Menurutnya, pemaknaan kata syari'ah secara terminologis, yang berarti seperangkat hukum praktis-aplikatif yang dieksplorasi dari al-Qur'an dan sunah, bukan merupakan arti yang dikehendaki al-Qur'an, akan tetapi hal itu merupakan konstruksi sejarah seiring dengan perjalanan waktu, dan penyelewengan makna dari ayat-ayat al-Qur'an. Menurutnya, 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.<sup>32</sup>

Menurutnya, juga sangat salah jika membawa makna syari'ah menjadi pendapat-pendapat para ulama fiqh dan fatwa-fatwanya. Oleh karena itu, ia menyarankan untuk membedakan antara syari'ah dan fiqh. Menurutnya, fiqh adalah deduksi, ekstrapolasi, dan tafsiran para ulama terhadap al-Qur'an dan sunnah sepanjang sejarah Islam. Sedangkan syari'ah adalah metode atau jalan yang dibuat oleh Allah, yang terdiri atas nilai dan prinsip yang baku, dan berbeda dengan fiqh sebagai himpunan legislasi, lebih fleksibel, dan mengikuti perkembangan masyarakat.<sup>33</sup> Syari'ah adalah ketetapan Tuhan yang dituangkan secara langsung di dalam al-Qur'an dan hadits. Oleh karena itu, ketetapan-ketetapan fiqh tidak *ma'shûm*, tidak sakral, dan tidak kontinyu sebab ia adalah hasil pendapat manusia yang muncul di suatu tempat dan zaman tertentu, yang bisa berubah sesuai dengan perubahan zaman.<sup>34</sup>

Menurutnya, kata syari'ah muncul sekali dalam al-Qur'an Surat al-Jâtsiyah (45): 18;

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

<sup>30</sup>Ibid, 9.

<sup>31</sup>Ibid, 21.

<sup>32</sup>Ibid, 22.

<sup>33</sup>Muhammad Sa'îd al-Asymâwî, *Al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa al-Qânûn al-Mishrî*, 25.

<sup>34</sup>Ibid.

*Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.*

Kemudian kata itu muncul dalam bentuk kata kerja (*fi'l*) dan derivatnya sebanyak tiga kali yaitu dalam Surat al-Syûrâ (42): 13;

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ  
إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا  
تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ

*Dia telah mensyariatkan kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama) -Nya orang yang kembali (kepada-Nya).*

Surat al-Mâ'idah (5): 48:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ  
بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ  
شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ  
فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

*Dan Kami telah turunkan kepadamu Al Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu,*

dan Surat al-Syûrâ (42): 21;

أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ  
بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Apakah mereka mempunyai sembahhan-sembahhan selain Allah yang mensyariatkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah? Sekiranya tak ada ketetapan yang menentukan (dari Allah) tentulah mereka telah dibinasakan. Dan sesungguhnya orang-orang yang lalim itu akan memperoleh azab yang amat pedih.

Dalam literatur bahasa, kata *syara'a* bermakna datang (*warada*), *syara'a al-wârid* berarti memasukkan air ke dalam mulutnya. *Syara'at al-Dawâb fi al-Mâ'* berarti ia memasukkan ke dalam air. Kata *al-Syir'ah* dan *al-Syarî'ah* berarti tempat mengalirnya air. Pepatah mengatakan *Ahwan al-Saqî al-Tasyrî'* yang berarti memberi minum yang paling mudah adalah memberi minum unta dari tempat dekat yang mudah dijangkau. Makna kedua kata (*al-Syir'ah* dan *al-Syarî'ah*) tersebut menjadi agama yang digariskan oleh Allah SWT dan perintah-perintahnya seperti puasa, shalat, haji, zakat, dan seluruh amal perbuatan yang baik, yaitu segala sesuatu yang merupakan aturan agama, bukan hukum mu'amalah.<sup>35</sup>

Ada pula yang mengatakan bahwa kata *al-Syir'ah* berarti metode (*al-manhaj*) atau jalan (*al-tharîq*). Kata *syari'ah* secara bahasa adalah tempat mengalirnya air, yaitu metode atau jalan atas sesuatu. Inilah makna yang dikehendaki oleh al-Qur'an Surat al-Jâtsiyah (45): 18, maksudnya adalah kemudian Kami jadikan kamu berada di atas metode atau jalan agama. Sedangkan Surat al-Syûrâ (42): 13, maksudnya adalah Dia telah memberikan metode-Nya kepada kalian semuanya, menjelaskan jalan bagi agama yang berupa apa yang diwasiatkan-Nya kepada Nabi Nuh as dan kepadamu (Muhammad saw), atau bermakna Dia mensunnahkan agama bagi kalian. Dan Surat al-Mâ'idah (5): 48, maksudnya Kami menjadikan jalan dan metode bagi tiap-tiap kamu atau Kami jalan masuk bagi kalian.<sup>36</sup>

Kata *syari'ah* menurut bahasa dan sebagaimana yang digunakan oleh al-Qur'an tidak bermakna legislasi hukum (*al-tasyrî'*) atau undang-undang (*al-qânûn*). Kata *syari'ah* muncul dalam 2 (dua) bentuk, yaitu kata benda yang terdapat pada Surat al-Jâtsiyah (45): 18 dan kata kerja pada Surat al-Syûrâ (42): 13. Kedua ayat tersebut Makkîyah, yang berarti turun di Makkah sebelum turunnya legislasi hukum (*al-tasyrî'*) yang baru dimulai setelah Nabi Muhammad saw hijrah ke Madinah. Derivat kata tersebut juga turun dalam bentuk lain pada Surat al-Mâ'idah (5): 48. Memang ayat tersebut turun di Madinah setelah pensyari'atan dimulai, namun ia turun bukan dikhususkan untuk legislasi hukum (*al-tasyrî'*) melainkan berkenaan dengan

<sup>35</sup>Muhammad Sa'id al-'Asymâwî, *Ushûl al-Syarî'ah*, 35-36.

<sup>36</sup>Ibid, 36.

penerapan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw terhadap hukuman zina yang termaktub dalam kitab Taurat (berupa rajam) bagi orang Yahudi. Ayat tersebut dimaksudkan bahwa tiap-tiap syari'ah, Islam maupun Yahudi, telah memiliki metode dan jalan sendiri-sendiri. Masing-masing metode berbeda satu sama lain. Penerapan hukuman (dalam Islam) yang termaktub di dalam Taurat bukan berarti bahwa kedua jalan masing-masing agama tersebut sama atau jalan keduanya satu. Ketika al-Qur'an menggariskan legislasi hukum (*al-tasyrī'*), ia tidak menyebutkan kata *al-Syarī'ah* dan tidak juga menyebutkan satu derivatpun dari kata itu, meskipun sebagian hukum, baik dalam rangka legislasi hukum (*al-tasyrī'*) maupun tidak, hadir dengan kata perintah (*al-amr*), kewajiban (*al-fardl*), atau wasiat (*al-washīyah*).<sup>37</sup>

Menurutnya, kata syari'ah dalam Islam telah mengalami perubahan sebagaimana yang terjadi pada kata Taurat dalam Yahudi, dimana kata tersebut mula-mula untuk menjelaskan cara menyajikan korban, melangsungkan nadzar dan melindungi orang banyak dari penyakit sampar, kemudian penggunaannya dialihkan untuk segala yang termaktub dalam kitab Nabi Musa as (Kitab Kejadian, Keluaran, Imamah, Bilangan, dan Ulangan), seperti jalan-jalan dan perantara-perantara, perintah, kewajiban, hukum, dan nasihat (yang meliputi legislasi hukum-hukum dan mu'amalah), kemudian maknanya menjadi segala hukum agama Yahudi, dan khususnya tafsir-tafsir, hukum-hukum, dan keterangan-keterangan yang ada dalam kitab Talmud.<sup>38</sup> Untuk pertama kali, kata syari'ah digunakan di dalam Islam bermakna bahwa syari'ah Islam adalah jalan atau metode Islam. Kemudian kata itu ditransformasikan pada setiap hukum agama sehingga kata syari'ah menjadi bermakna setiap sesuatu yang berada di dalam al-Qur'an, seperti jalan-jalan agama, aturan ibadah, legislasi hukum, dan mu'amalah. Akhirnya, maknanya menjadi segala hukum agama, aturan ibadah, legislasi hukum, dan mu'amalah, segala yang terdapat dalam hadits Nabi saw, segala pendapat para ahli fiqh, mufassir, pandangan para komentator, dan ajaran tokoh-tokoh agama. Oleh karena itu, sumber-sumber hukum syari'ah yang dinyatakan telah melampaui kata syari'ah dalam al-Qur'an, yang menurut pandangan ulama Islam menjadi 4 (empat), yaitu al-Qur'an, sunnah, ijma', dan qiyas.<sup>39</sup> Akhirnya, pemahaman kata syari'ah dalam pemikiran Islam telah berubah. Ia berubah menjadi sistem Islam yang meliputi al-Qur'an, sunnah, ijma', dan qiyas, ia meliputi keseluruhan tradisi Islam seperti kitab samawi, ucapan-ucapan dan perbuatan Nabi saw, kesepakatan-kesepakatan para ulama, qiyas, analogi seorang mujtahid untuk memutuskan suatu hukum atau kaidah.<sup>40</sup>

<sup>37</sup>Ibid, 36-37.

<sup>38</sup>Ibid, 37-38.

<sup>39</sup>Ibid, 38.

<sup>40</sup>Ibid, 53-54.

Menurut Muhammad Sa'īd al-'Asymâwī, sesungguhnya inti risalah Nabi Muhammad saw adalah kasih sayang (*rahmah*), dan ini berbeda secara prinsipil dari risalah Nabi Musa, yaitu *tasyrī'*. Dasar dari penyimpulan karakteristik risalah Nabi Muhammad saw adalah statemen beliau:

أنا نبي الرحمة

إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق

Jelas risalah Nabi Muhammad saw tidak seperti risalah Nabi Musa sebab yang diembannya adalah risalah kasih sayang (*rahmah*) dan risalah moral (*akhlâq*) dimana pengundangan hukum (*tasyrī'*) dipandang sebagai unsur sekunder dan tidak fundamental di dalamnya. Identifikasi risalah Nabi Muhammad saw sebagai risalah pengundangan hukum (*tasyrī'*) merupakan sebuah kesalahan fatal yang bersumber dari ketidak-mengertian terhadap hakikatnya. Unsur hukum dan perundang-undangan ibarat hanya kulit ari jika dibandingkan dengan muatan ajaran kasih sayang dan moral. Ironisnya, kecenderungan tersebut merupakan realitas dominan dalam kesadaran dan ketidak-sadaran umat Islam selama ini. Hal itu sekaligus telah mengubah Islam menjadi bercorak Yahudi, juga bermakna penggunaan logika *isrâ'īliyat* dalam memahami syari'ah Islam.<sup>41</sup>

Menurutnya, dengan kewafatan Nabi Muhammad saw, otoritas pengundangan hukum (*tasyrī'*) beralih dari Allah kepada umat sebab kontak langit dan bumi menjadi terputus, dan tuntunan hadits dan prinsip-prinsip Allah SWT juga berhenti. Atau dengan ungkapan lain, hukum prinsip-prinsip itu bersifat temporal, hanya berlaku di masa hidup Nabi Muhammad saw, dan menjadi kedaluwarsa seiring dengan kewafatannya. Ia berpandangan bahwa prinsip-prinsip hukum syari'ah di wilayah *mu'âmalât* adalah temporal, tidak permanen, dan tidak abadi sebab hukum merupakan produk zaman tertentu yang hadir sebagai jawaban atas realitas empirik suatu kelompok masyarakat. Oleh karena itu, tidak heran hukum publik itu terkait erat dengan situasi dan peristiwa-peristiwa sosial setempat. Jika situasi dan peristiwa yang melatar-belakangi lahirnya suatu hukum itu telah berubah, maka logikanya harus dilakukan ijtihad baru untuk merespon perkembangan mutakhir yang tengah berlangsung.<sup>42</sup>

<sup>41</sup>Muhammad Sa'īd al-'Asymâwī, *Al-Islâm al-Siyâsi*, 34-36.

<sup>42</sup>Muhammad Sa'īd al-'Asymâwī, *Al-Ribâ wa al-Fâ'idah fi al-Islâm*, (Kairo: Madbûlû al-Shaghîr, 1988), 55-56.

### 3. Prinsip-prinsip Umum Syari'ah

Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî mengemukakan prinsip-prinsip umum (*al-Ushûl al-'Âmah*) yang istimewa pada syari'ah, dan tidak berhenti pada kaidah-kaidah umum yang sama yang terdapat dalam berbagai syari'ah. Pondasi-pondasi umum ini sangat membantu menyelesaikan problematika penerapan syari'ah selama yang dimaksud adalah upaya pemahaman yang dilakukan akal atas keistimewaan syari'ah bukan yang lainnya. Menurutnya, untuk menentukan prinsip-prinsip umum syari'ah, sangat penting untuk mengikuti sumber hukum pertama syari'ah Islam, yaitu al-Qur'an, melalui tinjauan sejarah, dengan mencermati ayat-ayatnya satu persatu berdasarkan waktu turunnya ayat, sebab-sebab, tujuan, dan hikmah-hikmahnya sehingga memungkinkan mendapatkan kejelasan tentang tujuan-tujuan Allah SWT (*al-Syâri'*) menurunkan ayat itu secara umum.<sup>43</sup>

Dengan pemahaman seperti itu, ia meringkas prinsip-prinsip umum (*al-Ushûl al-'Âmah*) syari'ah menjadi 6 (enam); *Pertama*, penurunan syari'ah berhubungan dengan berdirinya masyarakat-agama, dan penerapannya bergantung pada keberadaan masyarakat ini; *Kedua*, syari'ah turun karena ada sebab-sebab yang menghendaknya, dan sebab-sebab turunnya syari'ah itu tidak memiliki kesesuaian (*munâsabah*) dengannya; *Ketiga*, syari'ah bertujuan demi kemaslahatan umum masyarakat. Untuk merealisasikan kemaslahatan ini, sebagian syari'ah menghapus sebagian yang lain. Kebenaran dan kemaslahatan syari'ah bergantung pada kemajuan realitas yang terus berubah dan peristiwa yang senantiasa baru; *Keempat*, sebagian hukum-hukum syari'ah dikhususkan kepada Nabi Muhammad saw, dan sebagian yang lain dikhususkan pada suatu peristiwa; *Kelima*, hubungan syari'ah dengan masa lalu tidak terputus, akar-akarnya juga tidak terputus dari masyarakat tempat diturunkan syari'ah, tetapi syari'ah mengambil sesuatu dari pranata-pranata dan budaya-budaya masyarakat untuk dijadikan sebagai hukum; dan *Keenam*, agama telah sempurna, sedangkan kesempurnaan syari'ah adalah upayanya yang selalu berkesinambungan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi masyarakat dan mengarahkan manusia pada esensi kemanusiaan dan semangat kehidupan.<sup>44</sup>

Pandangan Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî tentang prinsip-prinsip umum syari'at di atas memiliki kelemahan karena memandang syari'at terlalu umum dan belum membedakan adanya *al-Tsawâbit* (hal-hal yang diyakini "tetap", tidak berubah) dan *al-Mutaghayyirât* (hal-hal yang diyakini "berubah-ubah", tidak tetap) di dalam khazanah pemikiran keagamaan Islam, khususnya dalam pendekatan *Ushûl al-Fiqh* (kaidah dasar Ilmu Fiqh). Ada juga yang menyebutnya sebagai *al-Tsâbit* dan *al-*

<sup>43</sup>Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî, *Ushûl al-Syari'ah*, 60-61.

<sup>44</sup>*Ibid*, 61.

*Mutahawwil*.<sup>45</sup> Keduanya kemudian lebih populer dengan sebutan *Qath'ī* (pasti) dan *Dzannī* (tidak pasti).

Ia kurang mengelaborasi fakta bahwa di dalam Islam telah disepakati oleh para ulama bahwa persoalan akidah dan ibadah dipandang sebagai wilayah yang tetap dan tidak berubah dan persoalan mu'amalat yang menyangkut hubungan sosial kemasyarakatan dipandang sebagai wilayah yang dapat berubah sesuai dengan situasi sosial-budaya masyarakat.

#### **D. Implementasi Pemikiran Muhammad Sa'īd al-'Asymâwī di dalam Instinbâth Hukum tentang *Hijâb***

Para ulama berbeda pendapat dalam hal apakah keharusan adanya *hijâb* khusus pada istri-istri Nabi saw saja, ataukah juga merupakan kewajiban setiap wanita muslimah. Terkait dengan masalah ini, M. Quraish Shihab memaparkan secara rinci ragam pendapat ulama. Sebagian ulama berpendapat bahwa keharusan memakai *hijâb* berlaku secara umum bagi semua wanita muslimah. Pendapat ini diikuti oleh ulama yang menetapkan bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat, tidak terkecuali wajah dan telapak tangannya. pendapat tersebut didasarkan pada alasan sebagai berikut: *Pertama*, bahwa pada masa Nabi saw yang memakai *hijâb* tidak hanya istri-istri Nabi saw, tetapi juga seluruh wanita muslimah lainnya. *Kedua*, larangan memasuki rumah Nabi saw tanpa ijin di dalam Surat al-Ahzâb (33) ayat 53 bukan berarti larangan itu khusus untuk rumah Nabi saw, tetapi juga berlaku bagi rumah semua orang. Dan *ketiga*, tuntutan untuk mensucikan hati sebagaimana terkandung di dalam Surat al-Ahzâb (33) ayat 53 tidak hanya tertuju pada istri-istri Nabi saw, tetapi juga berlaku bagi setiap orang Islam.<sup>46</sup> Sementara sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa kata *hijâb* tidak ada kaitannya dengan pakaian. Kata *hijâb* yang disandangkan pada wanita dan dimaknai sebagai pakaian adalah makna baru dan tidak pernah ada pada masa Nabi saw. Adapun perintah takwa dan larangan memasuki rumah tanpa ijin tidak harus dipaksakan dengan ayat tentang *hijâb* karena terdapat ayat lain yang secara tegas menyebutkan itu di dalam Surat al-Nûr (24) ayat 27. Dengan demikian, kandungan ayat tentang *hijâb* tidak serta merta berlaku secara umum pada setiap muslim atau muslimah.<sup>47</sup>

Pemikiran Muhammad Sa'īd al-'Asymâwī sendiri dilatarbelakangi oleh sebuah kondisi masyarakat yang mencampuradukkan antara pemikiran agama dan teks

<sup>45</sup>Lihat Adonis, *Al-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-Ibdâ' wa al-Itbâ' 'inda al-'Arab*, (London: Dâr al-Saqī, 2002).

<sup>46</sup>M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah? Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer*, (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 76.

<sup>47</sup>Ibid, 83-84.

syari'ah dengan tradisi-tradisi masyarakat, mitos, dan informasi-informasi yang berkembang dan menghegemoni masyarakat, akibatnya pemikiran agama nampak seperti tradisi masyarakat dan tradisi masyarakat nampak seperti pemikiran agama, bahkan teks syari'ah bisa terhapus. Hal ini melahirkan interpretasi-interpretasi yang rancu dan tidak obyektif sehingga membuat masyarakat terperosok dalam jurang imajinasi dan igauan yang dalam, dan mereka tidak dapat membedakan antara realitas yang sesungguhnya dengan prasangka. Disamping itu, menurutnya, telah terjadi percampuran antara agama dan politik, dan partai-partai politik menjadikan syari'ah sebagai ideologi yang dianggap dapat mewadahi segala unsur dan kepentingan sehingga mengakibatkan syari'ah menjadi bercorak diktator, picik, dan bercampur-baur dengan tradisi dan mitos masyarakat, bahkan teks syari'ah kemudian dianggap sebagai sama dengan fiqh. Dan diantara persoalan yang mengalami dilema seperti di atas adalah persoalan *hijâb*. Menurutnya, di dalam persoalan *hijâb* telah terjadi percampuran antara pemikiran agama dengan tradisi masyarakat sehingga banyak masyarakat menjadi bingung tentang akar dan esensi persoalan *hijâb*, sebagai akibatnya ada yang menganggap *hijâb* sebagai kewajiban agama dan ada yang menganggap syiar politik.<sup>48</sup>

Untuk menjelaskan hakikat *hijâb*, ia mendasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an dan hadits Nabi saw sebagai berikut:

1. Surat al-Ahzâb (33): 53:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَاظِرِينَ  
 إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ  
 ذَلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ  
 مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ  
 أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ  
 اللَّهِ عَظِيمًا

*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu diundang maka masuklah dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa asyik memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi lalu Nabi malu kepadamu (untuk menyuruh kamu*

<sup>48</sup>Lihat Muhammad Sa'îd al-Asymâwî, *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadits* (Kairo: Madbûli al-Shaghîr, 1995), 5-6.

ke luar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir. Cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini istri-istrinya selamalamanya sesudah ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah.

Menurutnya, ayat di atas mengandung 3 (tiga) ketentuan hukum, yaitu:<sup>49</sup>

- a. Etika orang-orang mukmin ketika diundang makan oleh Nabi saw.
- b. Perintah memasang *hijâb* di antara isteri-isteri Nabi saw dan orang-orang mukmin.
- c. Larangan bagi orang-orang mukmin menikahi isteri-isteri Nabi saw setelah Nabi saw wafat.

Menurutnya (dengan mengutip dari tafsir al-Qurthubî), sebab turun ketentuan hukum yang pertama terkait dengan pernikahan Nabi saw dengan Zainab binti Jah}ish. Pada saat itu, Nabi saw mengundang makan-makan para sahabat. Namun setelah mereka selesai makan, sebagian sahabat masih tetap duduk di rumah Nabi saw dan berbincang-bincang dengan Zainab yang ketika itu sedang memalingkan wajahnya ke arah dinding. Maka Nabi saw merasa gelisah, lalu turunlah ayat di atas guna memberi nasihat kepada orang-orang mukmin agar ketika diundang makan-makan oleh Nabi saw, mereka tidak masuk rumah Nabi saw kecuali setelah makanannya masak, dan setelah selesai makan, mereka langsung pulang tanpa begadang atau berbincang-bincang dengan isteri-isteri Nabi saw. Untuk ketentuan hukum yang kedua terkait dengan usulan sahabat Umar bin al-Khaththâb kepada Nabi saw sebagaimana dalam sebuah riwayat bahwa Umar berkata kepada Nabi saw: “Ya Rasullah! Sesungguhnya ada orang baik dan buruk masuk menemui isteri-isterimu, maka apakah tidak sebaiknya engkau memasang *hijâb* pada mereka”. Lalu turunlah ayat di atas yang memerintahkan untuk memasang *hijâb* pada isteri-isteri Nabi saw. Sedangkan ketentuan hukum yang ketiga terjadi berdasarkan tekstualitas ayat di atas yang menjelaskan bahwa setelah Nabi saw wafat para isteri beliau tidak boleh dinikahi oleh orang-orang mukmin.<sup>50</sup>

Menurutnya, ayat di atas bermaksud agar dipasang *hijâb* antara isteri-isteri Nabi saw dan orang-orang mukmin sehingga ketika salah seorang di antara mereka ingin berbicara atau ada kebutuhan dengan salah seorang isteri Nabi saw maka mereka melakukannya di balik satir sehingga mereka tidak bisa saling melihat wajah, badan, dan bagian-bagian tubuh lainnya. Dengan demikian, ketentuan hukum *hijâb* (dengan

<sup>49</sup>Ibid, 14.

<sup>50</sup>Ibid, 14-15.

makna penutup) hanya khusus untuk para isteri Nabi saw, tidak untuk para wanita budak dan wanita mukminah lainnya. Hal ini dikuatkan oleh riwayat dari Anas bin Mâlik bahwa Nabi saw bermukim di suatu daerah yang terletak antara Khaibar dan Madinah selama 3 hari, lalu beliau menikah dengan Shafiyah binti Huyai. Kemudian orang-orang mukmin berkata: “Apabila Nabi saw memakaikan *hijâb* padanya (Shafiyah), maka ia termasuk *ummahât al-mu'minîn* (isteri Nabi saw), dan apabila tidak memakaikan *hijâb* maka ia termasuk wanita budak. Lalu ketika Nabi saw meneruskan perjalanan, beliau membentangkan kain untuk Shafiyah di belakang beliau dan memasang *hijâb* antara Shafiyah dan orang lain. Dengan demikian, orang-orang mukmin bisa memahami bahwa Shafiyah adalah isteri Nabi saw dan termasuk *ummahât al-mu'minîn* (bukan budak lagi).<sup>51</sup>

1. Surat al-Nûr (24): 31:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاؤِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Katakanlah kepada wanita yang beriman: «Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak daripadanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertobatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.

<sup>51</sup>Ibid, 15.

Menurutnya (dengan mengutip dari tafsir al-Qurthubī), sebab turun ayat di atas adalah karena wanita-wanita pada zaman Nabi saw menutup kepala mereka dengan kerudung dan mengulurkannya ke arah punggung mereka sehingga bagian atas dada dan leher dibiarkan tanpa sesuatupun yang menutup keduanya. Maka turunlah ayat di atas guna memerintahkan wanita mukminah untuk mengulurkan kerudung mereka ke depan menutupi bagian dada. Dengan demikian, ‘*illat* hukum ayat di atas adalah mengubah atau memperbaiki tradisi menyimpang yang berlaku pada saat ayat di atas diturunkan, yaitu ketika para wanita memakai kerudung di atas kepala, mereka mengulurkannya ke arah punggungnya sehingga bagian dada nampak kelihatan menonjol. Oleh karena itu, ayat di atas bertujuan atau memerintahkan menutup bagian dada sebagai ganti keterbukaannya dan bukan bermaksud untuk menetapkan pakaian dengan mode tertentu. Dan mungkin juga menurutnya, ‘*illat* hukum ayat di atas adalah untuk melahirkan perbedaan antara wanita-wanita mukminah dengan wanita-wanita yang tidak mukminah yang pada saat itu suka membuka dadanya. Perintah seperti ini menyerupai perintah yang terdapat di dalam hadits Nabi saw yang ditujukan kepada kaum lelaki untuk mencukur kumis dan memanjangkan jenggot. Hadits tersebut hampir disepakati oleh kebanyakan ulama bahwa maksud dan tujuan hukumnya bersifat temporal, yaitu membedakan antara kaum lelaki mukmin dengan lelaki bukan mukmin yang pada saat itu memanjangkan kumis dan memotong jenggot. Oleh karena itu, pemahaman yang realistis terhadap ayat dan hadits tersebut bahwa maksud keduanya adalah menetapkan pemisah atau pembeda atau tanda yang konkrit antara kaum mukmin dan bukan mukmin. Ketetapan hukum dari ayat dan hadits tersebut adalah bersifat temporal, berkaitan dengan saat dikehendaki adanya pembedaan tersebut, bukan suatu ketetapan hukum yang abadi.<sup>52</sup>

2. Surat al-Ahzâb (33): 59:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ  
ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

*Hai Nabi katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin: «Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka». Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha pengampun lagi Maha penyayang.*

Menurutnya (dengan mengutip dari tafsir al-Qurthubī), ayat di atas diturunkan berkaitan dengan tradisi wanita-wanita Arab pada masa turunnya ayat, yaitu *al-tabadzdzul* (kurang memperhatikan kesopanan / kewajaran dalam berpakaian dan

<sup>52</sup>Ibid, 15-16.

bertingkahtaku). Mereka membuka wajah sebagaimana yang dilakukan oleh para wanita budak, dan apabila wanita mukminah itu hendak buang air di padang pasir, mereka seringkali mendapat gangguan dari lelaki usil atau durhaka karena mereka diduga sebagai budak atau wanita tidak terhormat. Menyadari realitas itu, mereka mengadu kepada Nabi saw dan dari sinilah ayat di atas turun guna meletakkan pemisah dan pembeda antara wanita-wanita merdeka yang mukminah dengan para wanita yang berstatus budak dan wanita yang tidak terhormat. Pembeda tersebut adalah penguluran jilbab wanita-wanita mukminah sehingga mereka dikenal dan mereka tidak diganggu dengan ucapan dari orang-orang durhaka atau usil yang sering mengganggu wanita-wanita tanpa mampu membedakan antara wanita merdeka yang mukminah dengan wanita budak dan tidak terhormat. Dengan demikian, ‘*illat* hukum ayat di atas adalah agar wanita-wanita merdeka dapat dikenal dan dibedakan dengan wanita budak dan wanita tidak terhormat, agar tidak terjadi kerancuan menyangkut mereka dan agar masing-masing dikenal sehingga wanita merdeka tidak mengalami gangguan, dan terpankas segala kehendak buruk terhadap mereka. Bukti tentang kebenaran hal ini adalah ketika sahabat Umar bin al-Khaththâb melihat wanita berstatus budak menggunakan penutup kepala atau mengulurkan jilbanya, maka beliau mencambuk wanita itu guna memelihara (mempertahankan) pakaian wanita-wanita merdeka.<sup>53</sup>

Ia menambahkan bahwa para ulama berbeda pendapat tentang makna mengulurkan jilbab dalam sekian banyak rincian, tetapi pendapat yang lebih tepat adalah bertujuan untuk tidak menampakkan tubuh wanita. Oleh karena, jika kaidah Ilmu Ushul Fiqh menyatakan bahwa *al-hukm yadûru ma’a al-‘illah wujûdan wa ‘adaman* dan karena ‘*illat* hukum ayat di atas (yaitu pembedaan antara wanita-wanita merdeka dengan budak) kini telah tiada karena masa kini tidak ada lagi budak, maka tidak ada lagi keharusan membedakan antara yang merdeka dengan budak. Disamping itu, wanita-wanita mukminah tidak lagi keluar ke tempat terbuka untuk buang air dan mereka juga tidak diganggu oleh lelaki usil. Maka ketetapan hukum yang dimaksud pada ayat di atas menjadi batal dan tidak wajib diterapkan berdasarkan syari’ah agama.<sup>54</sup>

Lebih jauh, menurutnya, ayat-ayat yang ditunjuk sebagai dalil kewajiban *hijâb* atau jilbab tidaklah mengandung ketetapan yang pasti (*qath’î*) tentang keharusan bagi wanita mukminah untuk memakai pakaian tertentu secara mutlak dan sepanjang masa (permanen). Seandainya salah satu dari ayat-ayat di atas mengandung makna kepastian maka tentu tidak dibutuhkan adanya penegasan tentang hukum itu untuk kedua kalinya pada ayat yang lain. Keragaman ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa

---

<sup>53</sup>Ibid, 17.

<sup>54</sup>Ibid.

setiap ayat memiliki arah khusus dan maksud tertentu, serta perbedaan dengan yang lain.<sup>55</sup>

3. Hadits-hadits tentang *Hijâb*.<sup>56</sup>

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال: لا يحل لإمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر إذا عرقت (بلغت) أن تظهر إلا وجهها ويديها إلي ههنا , وقبض علي نصف الذراع.

عن عائشة أن أسماء بنت أبي بكر دخلت علي رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال لها: يا أسماء أن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يري فيها إلا هذا , وأشار إلي وجهه وكفيه.

Menurutnya, hadits di atas termasuk *hadīts âhad*, bukan bagian hadits yang disepakati, yaitu *hadīts mutawâtir* atau *hadīts masyhûr*, dan tidak dijumpai dalam kitab-kitab hadits yang dikenal dan diakui memuat hadits-hadits yang *shahîh* seperti *Shahîh} al-Muslim* dan *al-Bukhârî*, *Sunan Ibnu Mâjah*, *Sunan al-Nasâ'î*, dan lain sebagainya, serta dinilai kebanyakan ulama sebagai hadits yang lemah (*dla'îf*) karena perawi yang mengeluarkan hadits, yaitu Abû Dâwûd mengatakan *mursal* disebabkan salah satu sanadnya, yaitu Khâlid bin Darîk yang meriwayatkan hadits ini dari 'Aisyah tidak pernah bertemu dengan atau tidak hidup semasa dengan 'Aisyah.<sup>57</sup> Oleh karena itu, di dalam penilaian yang benar (*shahîh*), *hadīts âhad* tersebut adalah hadits yang berfungsi sebagai tuntunan, anjuran, dan pendukung, bukan berfungsi menetapkan hukum, tidak pula membatalkan hukum.<sup>58</sup>

Menurutnya, di satu sisi, terbaca bahwa kendati kedua hadits di atas bersumber dari satu sumber, yaitu 'Aisyah isteri Nabi saw, namun telah terjadi kontradiksi di antara keduanya. Pada hadits pertama dinyatakan bahwa Nabi saw memegang pertengahan tangan beliau ketika mengucapkan haditsnya, yang mengandung makna bolehnya seorang wanita mukminah yang telah dewasa untuk memperlihatkan wajahnya dan setengah dari tangannya (termasuk kedua telapak tangannya), sedangkan pada hadits yang kedua membatasi kebolehan itu hanya pada wajah dan kedua telapak tangan saja (bukan sampai dengan setengah tangan). Di sisi lain, hadits yang pertama menggunakan redaksi *halâl* dan *harâm*, sedangkan hadits yang kedua menggunakan

<sup>55</sup>Ibid.

<sup>56</sup>Ibid, 16-17.

<sup>57</sup>Ibid, 101.

<sup>58</sup>Ibid, 18.

redaksi *al-shalâh*, yaitu kewajaran. Perbedaan antara keduanya sangat besar karena *halâl* dan *harâm* masuk kategori hukum syari'ah, sedangkan *al-shalâh* berkaitan dengan sesuatu yang *afdlal* (lebih utama) dan lebih wajar dalam kondisi masyarakat tertentu.<sup>59</sup>

Menurutnya, bersamaan dengan perbedaan yang jelas antara kedua hadits di atas, keduanya juga menimbulkan persoalan periodisasi ketetapan hukum, yaitu batasan waktu tertentu dan masa tertentu bagi berlakunya hukum suatu hadits tertentu. Sementara ulama berpendapat bahwa apa yang bersumber dari Nabi saw, walaupun dalam hal-hal yang berkaitan dengan ketetapan hukum, ada juga yang bersifat sementara waktu yang dipertimbangkan (oleh Nabi saw dalam penetapannya itu) menurut kondisi dan faktor tertentu. Ketidadaan pembedaan antara kedua macam hukum itu, yaitu antara yang abadi dan yang temporal, telah mengakibatkan dampak yang besar bagi lahirnya perbedaan di antara pakar-pakar hukum. Sebagian mereka berpendapat atau menduga bahwa hukum yang ditetapkan Nabi saw ini adalah hukum yang bersifat umum, abadi, dan tidak berubah, sedangkan sebagian yang lain berpendapat bahwa ketetapan hukum itu lahir akibat adanya *'illat* tertentu yang bersifat sementara, dan bahwa ia adalah hukum yang ditetapkan untuk kemaslahatan khusus yang dapat berubah dalam perjalanan waktu.<sup>60</sup>

Menurutnya, apa yang dikemukakan kedua hadits di atas, terutama hadits yang menggunakan redaksi *al-shalâh* (kewajaran) lebih tepat dipahami sebagai ketetapan hukum yang bersifat temporal berkaitan dengan kondisi saat itu dan sama sekali bukan ketetapan yang permanen dan abadi. Hal ini didukung dengan ayat tentang kerudung (*khimâr*), yaitu bertujuan untuk mengubah tradisi yang berlaku serta pembedaan antara wanita-wanita mukminah dengan yang bukan mukminah, sebagaimana ayat tentang jilbab bertujuan untuk membedakan antara wanita-wanita merdeka dengan wanita-wanita budak atau antara wanita-wanita merdeka yang terhormat dengan wanita-wanita yang tidak terhormat.<sup>61</sup>

Berdasarkan *Asbâb al-Nuzûl* ayat-ayat dan *Asbâb al-Wurûd* hadits-hadits di atas, ia menyimpulkan bahwa secara esensial *hijâb* adalah pengendalian diri dari syahwat dan pembentengan diri dari dosa, tidak terkait dengan pakaian atau gaun tertentu. *Hijâb* bukan kewajiban agama yang pasti (*qath'î*) dan permanen dinyatakan al-Qur'an dan hadits, tetapi hanya syiar politik. Sebab pada dasarnya ia diwajibkan oleh kelompok politik Islam untuk membedakan antara kaum wanita dari kelompok mereka dengan kaum wanita lain, baik muslimah maupun tidak muslimah, lalu mereka legitimasi dengan atas nama agama sebagaimana mereka mengklaim bahwa pakaian India

---

<sup>59</sup>Ibid.

<sup>60</sup>Ibid.

<sup>61</sup>Ibid, 18-19.

(Pakistan) adalah bentuk pakaian yang islami. Kelompok-kelompok politik ini secara konkrit hanya berpegang pada aspek formalitas saja tanpa menghubungkan dengan substansi *hijâb* dan etika. Oleh karena itu, mereka sangat bersungguh-sungguh untuk mewajibkan *hijâb* kepada kaum wanita meskipun dengan jalan paksa dan intimidatif, bahkan para penguasa banyak yang menampakkan pakaian *hijâb* dengan tujuan politis agar pengaruh dan penganutnya bertambah, bukan agar terjaga dan terlihat sopan.<sup>62</sup>

## E. Penutup

Demikianlah prinsip-prinsip umum (*al-Ushûl al-‘Âmah*) syari’ah sebagaimana yang digagas oleh Muhammad Sa’id al-‘Asymâwî, yang masih relevan dengan konteks wacana pelaksanaan syari’ah Islam di Indonesia saat ini. Pemikirannya dapat dijadikan sebagai penyeimbang wacana penerapan syari’ah Islam yang digagas oleh kalangan Islamis / revivalis yang lebih mengedepankan penerapan syari’ah Islam dalam bentuk produk hukum baku (*fiqh*) yang telah digagas oleh ulama klasik, tanpa mengkontekstualisasikannya dengan kondisi sosial-budaya umat Islam di Indonesia saat ini. Menurut Al-‘Asymâwî, jika kita ingin merangkum aturan-aturan umum syari’ah, maka dapat diuraikan sebagai berikut: *Pertama*, syari’ah mengkaitkan hukum-hukumnya pada tegaknya sebuah tatanan masyarakat yang penuh kebaikan dan ketakwaan. Penerapannya tergantung pada adanya masyarakat tersebut yang dipimpin oleh orang-orang yang adil dan raknyatnya yang bersikap konsisten secara hakiki; *Kedua*, syari’ah tidak turun secara menyeluruh dan tanpa sebab. Ia senantiasa mengiringi realitas dan berubah sesuai dengan kemajuan realitas tersebut. Oleh karena itu, syari’ah menjadi sesuatu yang hidup dan bergaul dengan realitas kehidupan sosial. Dari sana, ia memiliki cara kerja realitas dan bukan sekadar kenikmatan berpikir atau kumpulan pemikiran; *Ketiga*, syari’ah senantiasa berada dalam proses gradualisme (*gerak*) yang berkesinambungan, yang memiliki ciri *up to date*, modernis, dan otentik. Ia beranjak dari kemaslahatan menuju ke hal yang lebih utama; *Keempat*, Hukum-hukum syari’ah tidak statis, tetapi elastis dan spesifik bisa dikompromikan dengan kaidah-kaidah moral dan perilaku sosial, yang mengalami perubahan sesuai dengan perubahan budaya dan adat; *Kelima*, syari’ah tidak terputus dengan masa lalu. Akar-akarnya terlahir dari masyarakat. Bahkan ia menjadikan budaya dan tradisi masyarakat sebagai hukum. Ia senantiasa mengiringi kemaslahatan budaya dan kesahihan adat; dan *Keenam*, syari’ah adalah metode yang hidup. Kesempurnaannya terletak dalam keberlangsungannya dalam mengiringi kondisi di tengah masyarakat, dan mengarahkan manusia ke dalam inti kemanusiaan

<sup>62</sup>Ibid, 20-21.

dan eksistensinya. Syari'ah adalah prinsip, nilai, dan norma yang menjiwai hukum, bukan sebagai produk hukum baku yang menutup diri dari transformasi realitas sosial dan dinamika internal umat. Syari'ah tidak datang sekali waktu dan tidak sekedar menurunkan perintah saja. Ia terkait dengan realitas, berputar, dan berjaln-kelindan dalam jaringannya. Ia mengambil adat-adat dan budaya yang berlaku pada realitas sosial. Kaidah-kaidah dalam realitas sosial dijadikan sebab-sebab turunnya. Hukum-hukum syari'ah mengikuti perkembangan realitas sosial, dan selalu melangkah dalam perkembangan tersebut. Oleh karena itu, upaya menjelaskan dasar-dasar syari'ah dan membatasi obyek-obyeknya dengan realitas sosial harus menjadi tujuan utama ketika hendak menerapkan syari'ah Islam. Jika tidak, maka hal itu hanya akan menjadi sekedar pembahasan teoritis dan penyelidikan logis yang bertentangan dengan spirit agama dan inti Islam itu sendiri. Penerapan syari'ah Islam bukan semata-mata penerapan produk hukum baku (fiqh) seperti kewajiban hukum ber-*hijâb*, rajam, potong tangan, dan sebagainya.

Di dalam memahami al-Qur'an dan hadits, Al-'Asymâwî lebih mengedepankan *Asbâb al-Nuzûl* dan *Asbâb al-Wurûd* daripada keumuman teks (*al-'ibrah bikhushûsh al-sabâb lâ bi'umûm al-lafzh*) karena merupakan prasyarat utama untuk dapat memahami dengan tepat dan benar terhadap kandungan ayat dan hadits Nabi saw. Hal ini berbeda dengan kebanyakan ulama yang lebih mengedepankan keumuman teks daripada *Asbâb al-Nuzûl* dan *Asbâb al-Wurûd* (*al-'ibrah bi'umûm al-lafzh lâ bikhushûsh al-sabâb*). Oleh karena itu, ia menyimpulkan bahwa *hijâb* merupakan ketetapan hukum yang tidak pasti (*qath'î*), temporal, dan bahkan hanya merupakan simbol politik, bukan kewajiban agama. Hal ini berbeda dengan kebanyakan ulama klasik yang berpendapat bahwa *hijâb* merupakan ketetapan hukum yang tidak pasti (*qath'î*). Menurut Al-'Ashmâwî, yang wajib secara permanen adalah kesopanan dan tidak menampakkan perhiasan karena *hijâb* yang sesungguhnya tidak terkait dengan mode pakaian tertentu tetapi terkait dengan pengendalian diri dari syahwat dan dosa. Hal ini didasarkan atas beragamnya ayat dan hadits tentang *hijâb* yang memiliki arah dan tujuan khusus, dan interpretasi terhadap ayat dan hadits tersebut harus dikaitkan dengan konteksnya masing-masing. Menurutnya, ayat tentang *hijâb* (al-Ahzâb (33): 53) sebenarnya hanya ditujukan kepada isteri-isteri Nabi saw, sedangkan ayat tentang *khimâr* (al-Nûr (24): 31) dan *jilbab* (al-Ahzâb (33): 59) harus dilihat dari konteks sebab turunnya ayat yang berkaitan dengan koreksi tradisi berpakaian saat itu dan untuk membedakan antara wanita merdeka dan budak. Demikian pula, hadits yang menjadi landasan *hijâb* hanya *hadîts âhad* yang hanya berfungsi sebagai tuntunan, anjuran, dan pendukung, dan tidak berfungsi untuk menetapkan dan membatalkan suatu hukum syari'ah.

**Daftar Pustaka**

- Adonis. *Al-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fî al-Ibdâ' wa al-Itbâ' 'inda al-'Arab*. London: Dâr al-Saqî, 2002.
- Al-'Asymâwî, Muhammad Sa'îd. *Al-Islâm al-Siyâsî*. Kairo: Madbûlî al-Shaghîr, 1996.
- Al-'Asymâwî, Muhammad Sa'îd. *Al-Ribâ wa al-Fâ'idah fî al-Islâm*. Kairo: Madbûlî al-Shaghîr, 1988.
- Al-'Asymâwî, Muhammad Sa'îd. *Al-Syarî'ah al-Islâmîyah wa al-Qânûn al-Mishrî*. Kairo: Madbûlî al-Shaghîr, 1996.
- Al-'Asymâwî, Muhammad Sa'îd. *Dlamîr al-'Ashr*. Kairo: al-Sinâ, 1992.
- Al-'Asymâwî, Muhammad Sa'îd. *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjîyat al-Hadîts*. Kairo: Madbûlî al-Shaghîr, 1995.
- Al-'Asymâwî, Muhammad Sa'îd. *Hasad al-'Aql*. Kairo: al-Sinâ, 1970.
- Al-'Asymâwî, Muhammad Sa'îd. *Ma'âlim al-Islâm*. Kairo: Madbûlî al-Shaghîr, 1989.
- Al-'Asymâwî, Muhammad Sa'îd. *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Al-'Asymâwî, Muhammad Sa'îd. *Ushûl al-Syarî'ah*. Kairo: Madbûlî al-Shaghîr, 1996.
- Al-Zuhailî, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islâmî wa Adillatuhu*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1996.
- Arifin, Bustanul. *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan, dan Prospeknya*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan 'Alî 'Abd el-Mun'im. Bandung: Mizan, 2015.
- Ghazali, Abd Moqsith dan Musoffa Basyir. "Menolak Islam Politik" *Tashwirul Afkar*, No. 12 (2002).
- Hallaq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam*, terj. E. Kusnadingrat dan Abdul Haris bin Wahid. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- [https://en.wikipedia.org/wiki/Muhammad\\_Sa'id\\_al-'Asymawi](https://en.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Sa'id_al-'Asymawi) (diakses pada 27 Maret 2017).
- Imârah, Muhammad. *Suqûth al-Ghulûw al-'Ilmânî*. Kairo: Dâr al-Syarûq, 1995.
- Kurzman, Charles (ed.). *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina, 2001.

Saripudin HA dan Kurniawan Zein (ed.). *Syari'at Islam Yes, Syari'at Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Shihab, M. Quraish. *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah? Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer*. Jakarta: Lentera Hati, 2009.