

**KONSEP SYARĪ'AH DAN IMPLIKASINYA TERHADAP MASALAH
HAM (STUDI PERBANDINGAN PEMIKIRAN MUHAMMAD 'ĀBID
AL-JĀBIRĪ DAN ABDULLAH AHMED AN NAIM)**



SKRIPSI
DIAJUKAN KEPADA FAKULTAS SYARI'AH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALI JAGA YOGYAKARTA
UNTUK MEMENUHI SEBAGIAN DARI SYARAT-SYARAT
MEMPEROLEH GELAR SARJANA STRATA SATU
DALAM HUKUM ISLAM

OLEH
DODI HUTAMA PUTRA
NIM: 04360057

PEMBIMBING:

AGUS MOH. NAJIB, M.Ag.
FATHURRAHMAN, S.Ag., M.Si.

**PERBANDINGAN MAZHAB DAN HUKUM ISLAM
FAKULTAS SYARIAH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2009**

ABSTRAK

Penelitian ini mengambil judul “Konsep Syarī’ah dan Implikasinya terhadap Masalah HAM (Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri dan Abdullah Ahmed an-Naim)” ini menarik untuk dikaji karena isu tentang syarī’ah selalu menarik banyak kalangan, sehingga menuai pro dan kontra di tengah-tengah masyarakat. Pandangan tersebut menjadi bukti kuat bahwa syarī’ah merupakan arena konstelasi dan tarik ulur perdebatan, baik pada dataran wacana maupun dalam politik praktis.

Muhammad Abid al-Jabiri dan Abdullah Ahmed an Naim adalah dua tokoh garda depan yang memiliki *setting* sosial yang berbeda. Al-Jabiri dikenal sebagai pemikir Islam kelahiran Maroko, yang gencar melakukan kritik terhadap nalar Arab. Sementara an-Naim sebagai aktivis HAM kontemporer kelahiran Sudan yang konsisten mewacanakan isu HAM dalam merumuskan hukum Islam (syarī’ah). Dengan latar belakang yang berbeda tersebut, pandangannya terhadap konsep syarī’ah akan semakin menarik untuk diteliti.

Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif analitis yang dilakukan dengan cara membandingkan pemikiran kedua tokoh. Penelitian ini bersifat kepustakaan murni (*library research*) dengan menggunakan sumber primer kedua tokoh baik secara langsung, maupun tidak langsung namun menunjang dalam penelitian ini sebagai sumber sekunder. Adapun tujuan penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan, mengkomparasikan dan menganalisis pandangan al-Jabiri dan an-Naim tentang Syarī’ah dan Implikasinya terhadap masalah HAM.

Dari hasil penelitian ini ditemukan jawaban bahwa kedua tokoh sama-sama memandang perlu adanya reformasi syarī’ah dan kaitannya dengan masalah HAM dalam Islam. Jabiri mengatakan, syarī’ah harus sesuai dengan tradisi umat Islam dalam mengakomodir terhadap nilai-nilai hak asasi manusia. Sesungguhnya nilai-nilai universal yang terkandung di dalam HAM juga sesuai dengan nilai-nilai dalam Islam. Dengan mempertimbangkan nilai-nilai universal dalam Islam, syarī’ah yang diterapkan oleh umat Islam mampu mewujudkan kemaslahatan dalam masyarakat tanpa adanya diskriminasi.

Sementara menurut An Naim, jika umat Islam masih tetap berpegangan dalam menetapkan syarī’ah historis selama ini, umat Islam tidak akan pernah bisa keluar dari krisis yang melingkupinya. Apalagi syarī’ah yang diterapkan tidak mengindahkan hak-hak perempuan, non muslim, HAM, demokrasi, konstituante dan hukum International. Oleh karena itu An Naim memandang perlu untuk melakukan reformasi terhadap syarī’ah historis selama ini. Untuk merekonstruksi syarī’ah tersebut hendaknya umat Islam agar kembali mempertimbangkan ulang konsep nāsakh yang ada selama ini. Menurutya ayat-ayat Mekah lebih bersifat *universal-agalitarian-demokratik* ketimbang ayat-ayat Medinah yang *sektarian-diskriminatif*. Ayat-ayat Mekah yang bersifat universal tanpa membedakan jenis kelamin, agama, dan kelompok tertentu, itulah substansi dari Islam itu sendiri, yang humanis, toleran, ramah terhadap semua umat manusia, tanpa adanya diskriminatif.

PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor: UIN.02/K.AS-SKR/PP.00.9/241/2008

Skripsi dengan Judul:

**KONSEP SYARI'AH DAN IMPLIKASINYA TERHADAP MASALAH HAM
(STUDI PERBANDINGAN PEMIKIRAN MUHAMMAD ABID AL-JABIRI
DAN ABDULLAH AHMED AN NAIM)**

Yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : DODI HUTAMA PUTRA
NIM : 04360057
Telah di Munaqasyahkan pada : 22 Muharram 1430 H / 20 Januari 2009 M
Nilai Munaqasyah : A/B

Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

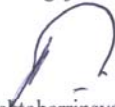
TIM MUNAQASYAH

Ketua Sidang



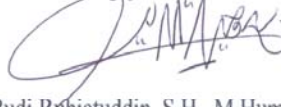
Agus Moh. Najib, M. Ag.
NIP. 150 275 462

Penguji I



Drs. Ocktoberrinsyah, M.Ag.
NIP. 150 289 435

Penguji II

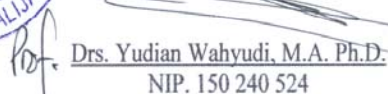


Budi Ruhiatuddin, S.H., M.Hum.
NIP. 150 300 640

Yogyakarta, 27 Januari 2009



UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Fakultas Syari'ah
DEKAN



Drs. Yudian Wahyudi, M.A. Ph.D.
NIP. 150 240 524



SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Hal : Skripsi Saudara Dodi Utama Putra
Lamp : -

Kepada Yth.
Bapak Dekan Fakultas Syari'ah
UIN Sunan Kalijaga
Di Yogyakarta.

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa Skripsi saudara:

Nama : Dodi Utama Putra
NIM : 04360057
Judul Skripsi : Konsep Syari'ah dan Implikasinya Terhadap Masalah HAM (Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri dan Abdullah Ahmed An Naim)

Sudah dapat diajukan kepada Fakultas Syari'ah Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dalam Ilmu Hukum Islam.

Dengan ini kami mengharapkan skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya, kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 13 Muharram 1430 H.
10 Januari 2009 M.

Pembimbing I

Agus Moh. Najib, M.Ag.
NIP. 150 275 462



SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Hal : Skripsi Saudara Dodi Utama Putra
Lamp :-

Kepada Yth.
Bapak Dekan Fakultas Syari'ah
UIN Sunan Kalijaga
Di Yogyakarta.

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa Skripsi saudara:

Nama : Dodi Utama Putra
NIM : 04360057
Judul Skripsi : Konsep Syari'ah dan Implikasinya Terhadap Masalah HAM (Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri dan Abdullah Ahmed An Naim).

Sudah dapat diajukan kepada Fakultas Syari'ah Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dalam Ilmu Hukum Islam.

Dengan ini kami mengharapkan skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya, kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 13 Muharram 1430 H.
10 Januari 2009 M.

Pembimbing II

Fathorrahman, S.Ag., M.Si
NIP. 150368350

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan Skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sa'	s	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ḥa'	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	z	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	za	z	zet (dengan titik di bawah)

ع	'ain	'	koma terbalik
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	'el
م	mim	m	'em
ن	nun	n	'en
و	waw	w	w
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya	y	ye

B. Konsonan Rangkap Karena *Syaddah* ditulis Rangkap

متعددة	ditulis	<i>Muta'addidah</i>
عدّة	ditulis	'iddah

C. *Ta' marbutah* di Akhir Kata ditulis *h*

حكمة	ditulis	<i>Ḥikmah</i>
علة	ditulis	'illah
الأولياء كرامة	ditulis	<i>Karāmah al-auliyyā'</i>
الفطر زكاة	ditulis	<i>Zakāh al-fiṭri</i>

D. Vokal Pendek

— —	<i>fathah</i>	ditulis	<i>a</i>
فعل		ditulis	<i>fa'ala</i>

_____	<i>kasrah</i>	ditulis	<i>i</i>
ذَكَرَ		ditulis	<i>żukira</i>
_____	<i>ḍammah</i>	ditulis	<i>u</i>
يَذْهَبُ		ditulis	<i>yazhabu</i>

E. Vokal Panjang

1	Fathah + alif جاهلية	ditulis	<i>ā</i>
		ditulis	<i>jāhiliyyah</i>
2	Fathah + ya' mati تنسى	ditulis	<i>ā</i>
		ditulis	<i>tansā</i>
3	Kasrah + ya' mati كريم	ditulis	<i>ī</i>
		ditulis	<i>karīm</i>
4	Ḍammah + wawu mati فروض	ditulis	<i>ū</i>
		ditulis	<i>furūd</i>

F. Vokal Rangkap

1	Fathah + ya' mati بينكم	ditulis	<i>ai</i>
		ditulis	<i>bainakum</i>
2	Fathah + wawu mati قول	ditulis	<i>au</i>
		ditulis	<i>qaul</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

انتم	ditulis	<i>a'antum</i>
اعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
شكرتم لئن	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata Sandang Alif + Lam

Diikuti huruf *Qamariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf "al".

القران	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>
السماء	ditulis	<i>al-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>al-Syam</i>

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya.

الفروض ذوى	ditulis	<i>ẓawī al-furūd</i>
السنة اهل	ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

MOTTO

*“Sebaik-baik manusia adalah orang yang paling banyak
manfaatnya untuk orang lain”
(Al-Hadits)*



HALAMAN PERSEMBAHAN

*Skripsi Ini Saya Persembahkan
Kepada :*

*Almamater UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta*

➤ *Kedua Orang Tuaku:*

Ayahanda Carmedi dan Ibunda Jenie Rita

➤ *Seluruh keluarga besarku.*

Dan Untuk:

Seluruh Guruku yang telah mengajarkanku arti kehidupan

Juga untuk:

Sahabat-sahabat karibku.

Tak Lupa:

Untuk mereka yang haus akan ilmu.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم . اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله . اللهم صل على محمد وعلى اله وصحبه اجمعين .
اما بعد .

Syukur Alhamdulillah yang tiada terhingga penyusun haturkan kehadiran Allah SWT. Hanya dengan rahmat dan hidayah-Nyalah penyusun dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini hingga tuntas. Shalawat dan salam semoga tetap tercurahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad Saw. yang telah membuka tabir keluasan ilmu, sehingga kita bisa terlepas dari kungkungan kebodohan yang membelenggu. Skripsi ini mengkaji tema tentang Konsep Syari'ah dan Implikasinya Terhadap Masalah HAM (Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri dan Abdullah Ahmed An Naim), Oleh karena itu, penyusun mencoba mengkaji tema ini dengan segala keterbatasan yang ada.

Penyusun menyadari sepenuhnya bahwa penyusunan skripsi ini tidak akan sukses tanpa campur tangan, dorongan, arahan, dan bimbingan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati, penyusun ingin menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada :

1. Bapak Prof. DR. H. M. Amin Abdullah, selaku Rektor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bapak Drs. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D., selaku Dekan Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

3. Bapak Budi Ruhiatuddin, S.H., selaku Ketua Jurusan PMH.
4. Bapak Agus Muh. Najib, S.Ag. M.Ag., selaku Pembimbing Akademik.
5. Bapak Agus Muh. Najib, S.Ag. M.Ag., selaku Dosen Pembimbing I yang telah meluangkan waktu untuk mengarahkan, membimbing serta memberikan saran dalam penyusunan skripsi ini.
6. Bapak Fathurrahman, S.Ag., M.Si., selaku Dosen Pembimbing II yang telah meluangkan waktu untuk mengarahkan, membimbing serta memberikan saran dalam penyusunan skripsi ini.
7. Ayah dan Ibu yang sangat saya cintai, yang selalu memberi motivasi baik moril maupun materil seta do'anya.
8. Untuk seorang Dewi yang selalu sabar mendampingi saya, baik dalam bahagia ataupun sedih.
9. Untuk sahabat tercinta, Syaifuddin (konakmu yang memberiku inspirasi), Dwi Rahmanta, Nuruddin (yang telah dulu pergi menghadap Allah SWT, semoga kamu tenang dalam peristirahatan panjangmu, kenangan kita akan tetap abadi dalam perjalanan hidupku), teman-teman kontrakan JAWARA (Rohan, Ikin, Amin, Haris, Tahu dan Bowo), teman-teman kontrakan P' Yadi (Samud, Adit, Ridwan, Ali dan Asril), teman2 kontrakan di Sorowajan (Rohan, Gombloh, Reihan, dan Doni) makasih atas hari-hari yang telah kita jalani, semuanya selalu membekas dihatiku, uda Toni (terimakasih atas semua nasihatnya, maafin adekmu yang nakal ini, semoga uda cepat dapat kerja), teman-teman yang pernah hidup bareng di Podang (kaco "muri," bontot "marisa," mami "sumi," bobo "bayu," dan latifah), Uda Fadli (terimakasih atas motivasi, bantuan serta saran2nya), teman-

teman seperjuangan di BOXER, IPMKS, PSKH, dan IMM dan semua sahabat yang ada di hati makasih atas segala semangat dan motifasi yang begitu tinggi.

Akhirnya, penyusun sadar bahwa skripsi ini masih jauh dari kesempurnaan, untuk itu saran dan kritik yang konstruktif sangat penyusun harapkan. Semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat dan berguna bagi kita semua.

Yogyakarta, 1 Muharram 1430 H
29 Desember 2008 M

Penyusun

Dodi Hutama Putra
04360057

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Syarī'ah dalam perspektif Islam, merupakan hukum-hukum Allah yang terdapat dalam al-Qur'ān dan Sunnah syarī'ah dalam pengertian ini adalah wahyu, baik dalam pengertian *al-wahy al-maṭluww* (al-Qur'ān) maupun dalam pengertian *al-wahy ghair al-maṭluww* (Sunnah).¹

Syarī'ah dapat dipahami sebagai ajaran Islam yang sama sekali tidak dicampuri oleh daya nalar manusia. Syarī'ah merupakan wahyu Allah secara murni, karenanya ia bersifat mutlak, tetap, kekal, tidak bisa dan tidak boleh diubah. Dengan argumentasi ini, maka syarī'ah merupakan sumber fiqh, karena fiqh merupakan pemahaman yang mendalam terhadap *al-Nūṣūṣ al-Muqaddasah* (naṣ-naṣ yang suci) tersebut.² Fiqh apabila diartikan sebagai pemahaman, berarti merupakan proses terbentuknya hukum melalui daya nalar manusia, dalam pengertian ini fiqh sama dengan istilah ijtihad.³

Walaupun syarī'ah Islam berkonotasi pada hukum Islam yang tetap dan tidak berubah bukan berarti ia tidak mentolerir dan mengakomodir perubahan

¹ Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 1. Untuk lebih lanjut baca Muhammad Sallām Madkūr, *al-Fiqh al-Islāmī* (Makkah: Maktabah Abdullah Wahbah, 1955), hlm. 11.

² Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 1.

³ *Ibid.*

dan perkembangan. Menurut Juhaya S. Praja,⁴ terdapat dua dimensi dalam memahami hukum Islam. *Pertama*, hukum Islam berdimensi *ilahiyah*, karena ia diyakini sebagai ajaran yang bersumber dari Yang Maha Sempurna dan Maha Benar. Dalam dimensi ini hukum Islam oleh umat Islam dianggap sebagai ajaran suci, dan sakralitasnya selalu dijaga. Dalam dataran ini hukum Islam dipahami sebagai syarī'ah yang cakupannya begitu luas, tidak hanya terbatas pada fiqh dalam artian terminologi, tetapi juga mencakup bidang keyakinan, 'amaliyah, dan akhlak. *Kedua*, hukum Islam berdimensi *insaniyah*. Dalam dimensi ini, hukum Islam merupakan upaya manusia secara sungguh-sungguh untuk memahami ajaran yang dinilai suci dengan melakukan dua pendekatan, yaitu pendekatan kebahasaan dan pendekatan *maqāsid*. Dalam dimensi ini hukum Islam dipahami sebagai produk pemikiran yang dilakukan dengan berbagai pendekatan, dikenal dengan sebutan ijtihad atau pada tingkat yang lebih teknis disebut *istinbat al-ahkam*.

Dengan demikian sekalipun ajaran islam dibangun di atas fondasi yang tertanam kukuh, tetap dan merupakan hakikat kebenaran abadi, namun di dalamnya terdapat dinamika yang menjadikannya mampu membimbing kehidupan manusia yang bergerak dan terus berubah dari masa ke masa, berkembang dari suatu keadaan ke keadaan lain dan sampai sekarang sudah melewati perjalanan sejarah selama lima belas abad.⁵

⁴ Juhaya S. Praja, *Dinamika Pemikiran Hukum Islam, dalam Jaih Mubarak, Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000), hlm. vii.

⁵ Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 2.

Islam sebagai agama wahyu telah melahirkan pemahaman dan penafsiran yang beraneka ragam bagi pemeluknya. Munculnya pemikiran dan penafsiran ini tidak bisa lepas dari tarik menarik pendapat tentang posisi transedental wahyu al-Qur'ān yang bersifat abadi, kekal. Di satu sisi dengan sisi historisitas wahyu al-Qur'ān yang menyentuh budaya lokalitas tertentu. Tidak heran hubungan antara wahyu yang bersifat normatif dengan sisi historisitasnya melahirkan penafsiran yang berkesinambungan dalam pentas sejarah Islam.⁶

Sejatinya tujuan dilaksanakan suatu hukum bertujuan untuk keamanan dan ketertiban dalam kehidupan bermasyarakat, begitu pula hukum Islam. Hukum Islam sebagaimana telah disepakati oleh para ulama adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan kebaikan hidup yang hakiki bagi manusia, baik secara individu maupun sosial. Al-Qur'ān sendiri sebagai sumber utama hukum Islam menyatakan sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia dan memerintahkan kepada manusia untuk taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Perintah untuk mentaati kandungan al-Qur'ān termasuk aspek hukumnya harus dipahami sebagai ajaran yang bertujuan untuk kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat, begitu pula perintah untuk mengikuti ajaran-ajaran syarī'ah.⁷

⁶ M. Amin Abdullahi, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1996), hlm. Viii.

⁷ kata "Syarī'ah" di sini diidentikkan dengan "Hukum Islam" yang mencakup materi-materi hukum baik yang ada dalam al-Qur'ān dan as-Sunnah maupun hasil pemikiran para ulama. Dalam penggunaan keagamaan, syarī'ah berarti "jalan besar untuk kehidupan yang lebih baik" (*the highway of good live*), yakni nilai-nilai agama yang dapat memberi petunjuk bagi setiap manusia. Pengertian literal ini juga sesuai dengan apa yang terkandung dalam makna serta visi dan misi syarī'ah itu sendiri. Hukum Islam biasanya dikenal dengan nama fiqh—yang memiliki arti bahasa

Dewasa ini syarī'ah menjadi isu yang menarik banyak kalangan bagi para intelektual muslim maupun non muslim. syarī'ah menjadi perdebatan yang menarik banyak kalangan, ketika syarī'ah dicoba untuk dikaitkan dengan persoalan-persoalan kontemporer, seperti HAM, Demokrasi, Hak-hak non-muslim, konstituante dan hukum internasional. Mempertimbangkan isu-isu kontemporer yang bersentuhan langsung dengan kehidupan keseharian manusia, maka cara pandang baru dalam berijtihad adalah suatu kemestian sehingga ajaran Islam dapat dibuktikan sebagai agama *rahmatan lil 'alamīn*. Selain itu juga nilai-nilai universalisme islam akan selalu sesuai dengan kemajuan zaman.

Dalam rangka mereformulasi hukum Islam tersebut, pembaharuan syarī'ah merupakan keniscayaan dan keharusan yang tidak dapat ditawar lagi. Syarī'ah memainkan peran penting dalam setiap aktivitas keagamaan manusia. Syarī'ah yang selama ini dipandang sebagai sesuatu yang final, haruslah ditinjau kembali untuk dapat mengakomodasikan kebutuhan tuntutan perkembangan zaman.

Sesungguhnya Islam meliputi ajaran-ajaran syarī'ah yang dipahami sebagai seperangkat ajaran yang bersifat umum berkenaan dengan ibadah dan mu'amalah yang dipahami dari kandungan al-Qur'ān dan Sunnah sebagai

memahami—sering juga disebut syarī'ah yang berarti hasil perbuatan. Penamaan dengan istilah fiqh dan syarī'ah ini menunjukkan totalitas luas lingkungannya dalam kehidupan, sehingga penerapannya dalam aspek kehidupan harus dianggap sebagai upaya pemahaman agama itu sendiri. Tentang persamaan ketiga istilah ini, lihat Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 9-11; Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam* (Padang: Angkasa Raya, 1990), hlm. 13-17; Lihat juga beberapa karya M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet. ke-5 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 44; idem, *Syarī'ah Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hlm. 35; Bandingkan dengan M. Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), hlm. 1.

pedoman hidup masyarakat.⁸ Dalam al-Qur'ān, setidaknya kata syarī'ah disebutkan dengan bentuk *isim* memakai kata asy-syarī'ah yang lazim diartikan jalan atau peraturan-peraturan. Kata syarī'ah dalam ayat-ayat tersebut secara umum berarti “*din*” (agama) yaitu jalan yang telah ditetapkan Allah kepada manusia.

Pengertian syarī'ah ini kemudian mengalami penyempitan dari yang semula meliputi semua aspek Islam, termasuk fiqh dan kalam menjadi identik hanya dengan hukum Islam, dan terkadang disamakan dengan fiqh, sehingga satu sama lain sering dipertukarkan penggunaannya. Meskipun demikian satu perbedaan pendapat dapat dicatat, yakni bahwa syarī'ah meliputi baik hukum ajaran-ajaran pokok agama, sedangkan fiqh semata-mata berurusan dengan pemahaman hukum saja. Keberadaan syarī'ah, fiqh tersebut belakangan disebut dengan istilah hukum Islam yang muncul sebagai terjemahan dari *Islamic law*.

Penerapan syarī'ah sebagai hukum publik diperkirakan akan menimbulkan berbagai masalah. Karena syarī'ah Islam dianggap tidak memberi persamaan konstitusional dan hukum kepada warga negara non-muslim sebagaimana yang diberikan kepada warga negara muslim. Masyarakat non-muslim dengan demikian akan menjadi warga negara kelas dua. Perempuan muslim pun dalam posisi yang hampir sama. Di bawah supremasi syarī'ah, status dan hak-hak mereka akan berkurang. Bahkan laki-laki muslim, satu-satunya pihak yang memperoleh status warga negara penuh

⁸ Mahmūd Syaltūt, *Al-Islām Aqidāh wa Syarī'ah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), hlm. 61.

di bawah syarī'ah akan kehilangan hak konstitusional mereka. Kebebasan beragama, berpendapat, berorganisasi yang karena luasnya kekuasaan pemerintah yang dilegitimasi oleh penerapan syarī'ah. Kondisi ini tentunya bertentangan dengan cita-cita politik dan harapan sebuah idiologi masyarakat.⁹

Dalam menyikapi hal tersebut, berbagai upaya pembaharuan syarī'ah telah banyak dilakukan oleh para intelektual muslim. Muhammad Abid Al-Jabiri dan Abdullah Ahmed An Naim adalah salah satu intelektual Islam yang mempunyai pandangan yang berbeda dalam memahami syarī'ah dibandingkan pemikir yang lainnya.

Muhammad Abid Al-Jabiri¹⁰ merupakan seorang pakar intelektual muslim yang brilian sekaligus seorang pakar penegak hukum Islam di negeri Maroko. Al-Jabiri hidup dalam lingkungan sosial dan politik dimana terjadi gerakan-gerakan Islam yang mendukung penerapan syarī'ah dalam sistem pemerintahan dan yang menolaknya. Syarī'ah sebagaimana terangkum dalam al-Qur'ān hanya memberikan prinsip-prinsip umum atau universal syarī'ah sebagai pedoman bagi umat manusia. Mempertimbangkan prinsip syarī'ah tersebut, hendaknya syarī'ah mampu mewujudkan kemaslahatan dalam masyarakat. Dalam syarī'ah islam tidak ada sesuatu yang memaksa seseorang untuk mengikat agama ke dalam sebuah bentuk negara karena syarī'ah tidak berhubungan dengan bentuk pemerintahan tertentu.

⁹ Sistem politik yang demokratis didasarkan pada kedaulatan rakyat. Dengan demikian rakyat diasumsikan paling sedikit sama kuat dengan pemerintah. Arif Budiman, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan dan Idiologi*, cet. II (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997), hlm. 39.

¹⁰ Selanjutnya, Muhammad Abid Al-Jabiri ditulis Al-Jabiri dalam penyusunan skripsi ini.

Menurut Al-Jabiri dalam praktik kenegaraan, termasuk di dalamnya penerapan hukum-hukum syarī'ah, harus ditela'ah secara historis. Dalam konteks ini ada dua hal yang dikemukakan Al-Jabiri. Pertama, penerapan hukum syarī'ah di masa Nabi dan Khulafaurrasyidin adalah contoh-contoh hukum yang diterapkan sesuai dengan pertimbangan kemaşlahatan yang ada pada saat itu. Karena itu tidak heran kalau 'Umar bin Khattab banyak membuat keputusan hukum yang secara harfiyah bertentangan dengan naş, tetapi karena pertimbangan kemaşlahatan saat itu, ia berani memutuskan demikian. Kedua, metode *istinbat* hukum yang dikembangkan oleh Imam Syafi'i yang disebut dengan Qiyas (analogi), menurut al-Jabiri, sudah tidak memadai lagi karena corak kebudayaan saat ini sama sekali tidak bisa dianalogikan dengan zaman ketika al-Qur'ān diturunkan atau dengan zaman Syafi'i sendiri. Karena itu analogi harus ditinggalkan dan beralih pada tradisi islam di Barat, yakni pemikiran Asy Syaṭibi tentang tujuan-tujuan syarī'ah. Secara umum, tujuan syarī'ah islam adalah untuk mewujudkan kemaşlahatan manusia. Karena itu Syaṭibi kemudian merumuskan adanya tiga jenis kemaşlahatan: *ḍarūriyyah* (elementer), *hajjīyāh* (komplementer) dan *tahsīniyāh* (suplementer).¹¹

Nilai penting lain karya Al-Jabiri adalah kenyataan bahwa dalam membangun asumsi-asumsinya dia merujuk pada sumber-sumber Islam (al-Qur'ān, Hadits dan sejarah Islam), dan bukan semata pada khazanah Barat.

¹¹ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syarī'ah*, alih bahasa Mujiburrahman, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), hlm. xxii.

Abdullah Ahmed An Naim¹² adalah sosok reformer muslim yang mencoba untuk mengaplikasikan syari'ah atau lebih luasnya Islam dalam struktur dan sistem tata sosial kemasyarakatan dan politik dalam konteks kenegaraan dan hubungan internasional dengan berbagai implikasinya. Pembaharuan syari'ah yang dilakukan oleh An Naim berusaha untuk menepis dan menyeimbangkan hak-hak muslim dan non-muslim dalam menentukan nasibnya sendiri.

An Naim yang pernah kecewa terhadap penerapan syari'ah di Sudan karena memberikan diskriminasi terhadap penduduk muslim Utara dengan non-muslim Selatan. Selain itu An Naim hidup dalam kondisi sosial, politik dibawah rezim otoritarian, setelah gurunya Mahmoud Muhammad Taha dihukum mati oleh Rezim Numeyri karena menolak penerapan syari'ah Islam sebagai agenda politik yang dilakukan Numeyri. Menurut An Naim bahwa corak syari'ah yang dikenal selama ini telah gagal ketika berhadapan dengan modernitas, terutama dikaitkan dengan seputar tema-tema HAM, hukum publik, hukum internasional. Bagi An Naim syari'ah bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri melainkan hanyalah interpretasi terhadap nash yang dipahami dalam konteks historis dan sosial tertentu. Oleh karena itu ia menolak formulasi-formulasi syari'ah tradisional yang dikembangkan pada masa pertengahan. Hal ini menurut An Naim syari'ah yang dikembangkan dan dipahami oleh muslim selama ini didasarkan hanya pada ayat-ayat dan pengalaman masyarakat Islam di Madinah. Padahal menurut An Naim ayat-

¹² Selanjutnya, Abdullah Ahmed An Naim ditulis An Naim dalam penyusunan skripsi ini.

ayat Makkiyah lebih bersifat universal dan egaliter tanpa membedakan jenis kelamin, keyakinan keagamaan, ras dan lain-lain.¹³ Oleh karena itu An Naim menganggap perlunya pembaharuan syarī'ah untuk menjawab tantangan beserta formulasinya yang ideal. Selain itu An Naim mencoba berangkat dari legitimasi Islam dalam merumuskan metodologi pembaharuan yang digunakannya.

Pandangan al-Jabiri dan An Naim tentang syarī'ah, paling tidak bisa dijadikan cermin atas semakin maraknya isu penerapan syarī'ah ditanah air.

B. Pokok Masalah

Dengan mempertimbangkan latar belakang masalah di atas dan agar pembahasan lebih terarah dengan baik penyusun perlu mengidentifikasi pokok masalah yang akan menjadi objek pembahasan. Adapun pokok masalah adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep syarī'ah dalam pandangan Muhammad Abid Al-Jabiri dan Abdullah Ahmed An Naim.
2. Bagaimana implikasinya terhadap masalah HAM.

¹³ Abdullah Ahmed An Naim, *Dekonstruksi syarī'ah, Wacana Kebebasan Sipil, Hak Azazi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, alih bahasa Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. xix-xxiii.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan skripsi ini adalah:

1. Menggambarkan pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri dan Abdullah Ahmed An Naim tentang syarī'ah.
2. Menggambarkan tentang implikasinya terhadap masalah HAM.

Adapun kegunaan skripsi ini adalah :

1. Mengembangkan wawasan dan menambah khazanah pemikiran tentang syarī'ah dan penerapannya pada masa sekarang ini.
2. Sebagai kontribusi pemikiran dalam wacana hukum Islam kontemporer, khususnya tentang syarī'ah.

D. Telaah Pustaka

Studi tentang syarī'ah telah banyak dilakukan oleh para intelektual muslim, baik berupa buku, penelitian, artikel, namun kajian tersebut lebih banyak berkisar seputar persoalan relasi antara agama dan negara. Sementara problem syarī'ah sebagai tema penting dalam Islam yang berhadapan dengan kondisi kekinian belum banyak mendapatkan perhatian dan mengelaborasi konsep syarī'ah secara sistematis. Dari hasil penelusuran terhadap berbagai tulisan yang mengupas pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri maupun Abdullah Ahmed An Naim sudah ada kajian yang secara khusus mencoba membandingkan pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri maupun Abdullah Ahmed An Naim, yaitu skripsi Achmad Bachrur Rozi yang berjudul *Syarī'ah dan Penerapannya dalam Negara Modern (Studi Perbandingan antara*

Muhammad Abid Al Jabiry dan Abdullahi Ahmed An Naim),¹⁴ dalam skripsi ini menjelaskan tentang konsep syari'ah dan relevansinya dalam konteks negara modern.

Kajian yang membahas tentang pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri adalah: *Syura, Tradisi-Partikularitas-Universalitas*, alih bahasa Mujiburrahman diterbitkan oleh LkiS (buku aslinya berjudul *ad-Dimuqraṭiyyah Wa Huqūq Al-Insān*). Selain itu ada juga buku yang berjudul: *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*, alih bahasa Mujiburrahman diterbitkan oleh Pustaka Pelajar (buku aslinya berjudul *Ad-Din Wa Ad-Daulah Wa Taṭbiq Asy-Syarī'ah*).

Selain dua buku di atas masih banyak tulisan Al-Jābirī yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, baik yang berupa kumpulan artikel, dialog ataupun tulisan-tulisan lepas beliau yang bertebaran di media massa yang dihimpun menjadi sebuah buku, seperti buku yang berjudul *Membunuh Setan Dunia: Meleburkan Timur Dan Barat Dalam Cakrawala Dan Dialog*, diterbitkan oleh IRCiSoD (buku aslinya berjudul *Hiwar Al-Masyriq Wa Al-Maghrib: Talihi Silsilah Al-Rudūd Wa Al-Munaqasat*). Buku ini merupakan kumpulan dialog antara Al-Jābirī dan Hasan Hanafi diberbagai media. Ada lagi buku yang merupakan himpunan terjemahan beberapa artikel Al-Jābirī yang berjudul *Post Tradisionalisme Islam* (yang diterbitkan oleh LkiS). Selain

¹⁴ Achmad Bachrur Rozi, *Syarī'ah dan Penerapannya dalam Negara Modern (Studi Perbandingan antara Muhammad Abid Al Jabiry dan Abdullah Ahmed An Naim)*, skripsi Fakultas Syari'ah UIN Yogyakarta (2003).

semua buku di atas, masih banyak buku lain yang tak kalah pentingnya yang pernah ditulis oleh Al-Jābirī, seperti “Tetralogi” *Naqd Al-‘Aql Al-‘Arabi*.

Sebagai seorang pemikir Islam yang brilliant tentunya pemikiran-pemikiran Al-Jābirī layak mendapat apresiasi dari berbagai pihak terutama cendekiawan muslim, di antara tulisan yang mengangkat pemikiran Al-Jābirī sebagai tema kajian, misalnya disertasi Yudian Wahyudi yang berjudul “*The Slogan Back To The Qur’ān & The Sunna*” *A Comparative Study Of The Responses Of Hasan Hanafi, Muhammad ‘Ābid al-Jābirī and Nurcholish Majid*,¹⁵ disertasi ini memfokuskan kajian pada pandangan al-Jābirī dan beberapa cendekiawan lain tentang “slogan kembali pada al-Qur’ān dan as-Sunnah.” Ada juga tulisan Ahmad Baso, *Problem Islam Dan Politik: Perspektif “Kritik Nalar Politik” Muhammad Abid Al-Jābirī.*¹⁶

Di antara kajian-kajian yang pernah melakukan penelitian tentang pemikiran An Naim adalah: Disertasi Moh. Dahlan yang berjudul “*Epistemologis Hukum Islam: Studi atas Pemikiran Abdullah Ahmed An-Naim.*”¹⁷ Disertasi ini membahas tentang reformulasi teori hukum Islam (*uṣūl fiqh*) dan hukum Islam (*fiqh*) yang dibangun oleh An Naim dalam konstruksi hukum Islam dengan menggunakan pendekatan filsafat ilmu, teori

¹⁵ Yudian Wahyudi, “*The Slogan Back To The Qur’an & The Sunna*” *A Comparative Study Of The Responses Of Hasan Hanafi, Muhammad ‘Ābid Al-Jābirī and Nurcholish Majid*,” disertasi doktor Mc Gill University Canada (t.t.).

¹⁶ Tulisan ini secara khusus memaparkan beberapa percikan pemikiran Al-Jabiri menyangkut tema hubungan Islam dan negara. Lebih lengkapnya lihat Ahmad Baso, “*Problem Islam dan Politik: Perspektif “Kritik Nalar Politik” Muhammad Abid Al-Jabiri*,” edisi ke-4 (Jakarta: Tashwirul Afkar, 1999), hlm. 29-39.

¹⁷ Moh. Dahlan, “*Epistemologis Hukum Islam: Studi atas Pemikiran Abdullahi Ahmed An Naim*,” disertasi Doktor UIN Yogyakarta (2006).

fenomenologi Paul Ricour, Metode penelitian deduktif, induktif, komparatif dan hermeneutika. Berdasarkan hasil penelitiannya Dahlan berkesimpulan bahwa pemikiran An Naim bertujuan untuk membangun suasana demokratis sebagai kritik terhadap hukum Islam tradisional yang dogmatik. Selain itu An Naim memunculkan wacana demokrasi dalam merumuskan pemikiran hukum Islam dalam kehidupan negara, dan bermasyarakat. Oleh sebab itu dia membangun formulasi baru dalam bidang hukum Islam dan teori hukum Islam, konsensus, negara kostitusional untuk menciptakan keadilan individu maupun sosial dalam tataran nasional dan tataran international. Ini adalah Disertasi pertama yang membahas secara jelas tentang pemikiran Hukum Islam Abdullah Ahmed An Naim.

Selanjutnya karya-karya dalam bentuk penulisan skripsi mengenai An Naim telah banyak dilakukan. Di antara penelitian yang membahas pemikiran An Naim adalah penelitian yang dilakukan oleh Sri Wahyuni yang berjudul “*Studi Pemikiran Abdullah Ahmed An Naim tentang Redefinisi Jarimah Hūdūd.*”¹⁸ Pembahasan skripsi ini pada intinya hanya membahas kritik An Naim terhadap keberadaan hukum pidana syarī’ah pemikiran ulama klasik kemudian menawarkan redefinisi *jarimah hūdūd* sebagai langkah pembaharuan dalam hukum pidana Islam.

Penelitian yang lain juga dilakukan oleh Muhammad Fachrur Rozi dengan judul *Hak-Hak dan Partisipasi Politik Non Muslim dalam Sistem*

¹⁸ Sri Wahyuni, “*Studi Pemikiran Abdullah Ahmed An Naim tentang Redefinisi Jarimah Hūdūd.*” skripsi Fakultas Syari’ah IAIN Yogyakarta (2001).

Pemerintahan Islam (Studi atas Pemikiran Abdullah Ahmed An Naim).¹⁹ Skripsi ini memfokuskan pembahasan tentang kosepsi an-Naim mengenai hak-hak dan partisipasi politik warga negara non-muslim dalam sistem pemerintahan Islam serta formulasi kerangka pikir yang digunakan dalam mendukung ide-idenya. Selain itu skripsi *Studi Pemikiran An Naim tentang Konsep Nāskh sebagai Metode Pembaharuan dalam Hukum Islam*. Penelitian di atas dilakukan oleh Muchlis.²⁰ Penjelasan skripsi ini hanya berupa deskripsi tentang asal-usul konsep *nāskh* sejak ulama-ulama awal hingga modern. Baru setelah itu membahas implikasi hukum dari konsep *nāskh* An Naim sebagai upaya pembaharuan dalam hukum Islam.

Tulisan-tulisan dalam kelompok jurnal yang membahas tentang pemikiran An Naim diantaranya, “*Rekonstruksi Syarī’ah Dalam Gagasan Ahmed An Naim*.”²¹ Tulisan ini hanya membahas tentang rekonstruksi syari’ah Abdullah Ahmed An Naim dengan berangkat dari teori *nāskh dan Mansukh* gurunya Mahmoud Muhammad Taha. Selanjutnya tulisan “*Abdullah Ahmed An Naim dan Reformasi Syarī’ah Islam Demokrasi*.”²² Dalam tulisan Imam Syaukani ini membahas tentang konsep reformasi syarī’ah yang ditawarkan

¹⁹ Muhammad Fachrur Rozi, “*Hak-Hak dan Partisipasi Politik Non Muslim dalam Sistem Pemerintahan Islam (Studi atas Pemikiran Abdullah Ahmed An Naim)*,” skripsi Fakultas Syari’ah IAIN Yogyakarta (1998).

²⁰ Muchlis, “*Studi Pemikiran Abdullah Ahmed An Naim Tentang Konsep Naskh Sebagai Metode Pembaharuan Dalam Hukum Islam*,” skripsi Fakultas Syari’ah IAIN Yogyakarta (1998).

²¹ Adang Jumhur Salikin, “*Rekonstruksi Syarī’ah Dalam Gagasan Ahmed An Naim*,” *LEKTUR*, Seri VII (Cirebon: Stain, 1998).

²² Imam Syaukani, Abdullahi Ahmad An Naim dan Reformasi Syari’ah Islam Demokrasi, *ULUMUDDIN*, No. 02, 1997.

oleh Abdullah Ahmed An Naim dengan mencoba mengkaitkan dengan isu-isu international, seperti HAM dan demokrasi. Selain itu dalam tulisan Imam Syaukani yang lain “Memikirkan Kembali Pemikiran An Naim.”²³ Tulisan ini berisikan tentang mempertimbangkan kembali teori *nāskh* sebagai metode pembaharuan dalam hukum Islam kontemporer. Kemudian tulisan Y.B Heru Prakoso “Gagasan Pembaharuan Abdullah Ahmed An Naim.”²⁴ Yang menjadi utama dalam tulisan ini adalah gagasan pembaharuan yang dilakukan oleh An Naim yang senantiasa membela hak asasi manusia dan kaum minoritas. Selanjutnya tulisan Imam Hanafie “Syarī’ah Posmodernisme (Studi Pemikiran Reformasi Syarī’ah Abdullah Ahmed An Naim).”²⁵ Tulisan ini hanya menggambarkan tipologi pemikiran An Naim sebagai seorang intelektual yang menganut paham posmodernisme.

Berdasarkan kajian-kajian sebagaimana yang disebutkan di atas belum penulis temukan skripsi yang membahas secara khusus perbandingan antara Muhammad Abid Al-Jabiri dan Abdullah Ahmed An Naim tentang pandangannya mengenai syari’ah dan implikasinya terhadap masalah HAM.

²³ Imam Syaukani, *Memikirkan Kembali Pemikiran An Naim* (Malang: Ulumul Qur’ān, 1997).

²⁴ Y.B Heru Prakoso, “Gagasan Pembaharuan Abdullah Ahmed An Naim,” *Basis*, No. 05.06, Th. 1999; Adang Jumhur Salikin, “Rekonstruksi Syarī’ah Dalam Gagasan Ahmed An Naim,” *LEKTUR*, Seri VII (Cirebon: Stain, 1998).

²⁵ Imam Hanafie, “Syarī’ah Posmodernisme (Studi Pemikiran Reformasi Syarī’ah Abdullah Ahmed An Naim),” *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 02 (1994).

E. Kerangka Teoritik

Syarī'ah Islam merupakan ajaran Allah yang komprehensif, mengatur segala hal baik menyangkut hubungan antar sesama manusia, manusia dengan alam, dan hubungan manusia dengan Pencipta-Nya (Allah), syarī'ah diturunkan untuk membimbing manusia agar mereka memperoleh kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Karena itulah Allah menurunkan wahyu-Nya dan mengutus Rasul-Nya untuk menjelaskan kepada umat manusia segala tatanan ajaran-Nya. Pelaksanaan ajaran syarī'ah Islam ini secara langsung telah diaplikasikan oleh Rasulullah dalam kehidupan masyarakat. Beliau berhasil menjadi arsitek pembangunan rohani umat selama 13 tahun di Makkah dan mengoperasionalkannya selama 10 tahun di Madinah.²⁶

Secara garis besar sistem-sistem hukum Islam yang ada sekarang bisa diidentifikasi menjadi tiga kelompok: (1) sistem yang mengakui syarī'ah sebagai hukum asasi dan kurang lebihnya masih menerapkannya secara utuh. Di antara contoh negara yang hingga kini masih berusaha menerapkannya dalam segala aspek hubungan kemanusiaan adalah Arab Saudi dan wilayah Utara Nigeria. (2) sistem-sistem yang meninggalkan syarī'ah dan menggantikannya dengan hukum yang sama sekali sekuler. Secara tepat dapat dikatakan bahwa dalam hal ini Turki tampil sangat berbeda dengan Negara-negara semacam Arab Saudi. (3) sistem-sistem yang mengkompromikan kedua sistem tersebut. Negara-negara yang termasuk mengambil moderat di antara dua sistem hukum ekstrim-menerapkan hukum Islam secara penuh dan

²⁶ Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syari'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 11.

sistem yang sama sekali menolak hukum Islam seperti digambarkan di atas adalah antara lain Mesir, Sudan, Lebanon, Suri'ah, Yordania, Irak, Tunisia dan Maroko.²⁷

Salah satu yang menyebabkan perbedaan sistem di atas adalah problem internal syari'ah Islam itu sendiri. Hubungan antara teori hukum dan perubahan sosial, sampai detik ini merupakan salah satu problem dasar bagi filsafat-filsafat hukum yang terus diperdebatkan. Hukum Islam (syari'ah) biasanya didefinisikan sebagai hukum yang bersifat relegius dan suci yang karenanya abadi berhadapan dengan tantangan perubahan sosial yang menuntut kemampuan beradaptasi. Problem ini biasanya didiskusikan dalam bentuk pertanyaan sebagai berikut: apakah hukum Islam itu abadi atau apakah ia bisa beradaptasi dengan perubahan sosial yang terdapat di masyarakat atau sebaliknya.

Sumber hukum Islam adalah wahyu. Setelah diketahui ternyata bahwa materi-materi hukum yang ada di dalamnya secara kuantitatif terbatas jumlahnya. Oleh karena itu dengan sendirinya memerlukan upaya penalaran, karena memang sifatnya. Legal spesifik al-Qur'an terletak pada prinsip moral dan nilai-nilai universal. Diterapkannya syari'ah agar terwujud kemaslahatan, tegaknya ketertiban dalam pergaulan masyarakat dan terjamin hak dan kewajiban masing-masing yang berkepentingan secara adil.²⁸ Berawal dari

²⁷ Amir Mualimin dan YUSDANI, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 8.

²⁸ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 33-45.

sinilah akan terlihat urgensi *maṣlahah mursalah* sebagai prinsip ijtihad dalam hukum Islam.

Tujuan dilaksanakannya suatu hukum adalah demi kemaṣlahatan. kemaṣlahatan itu melalui perspektif *maṣlahah mursalah* tidak hanya dilihat dalam arti teknis belaka, akan tetapi dalam upaya dinamika dan pengembangan hukum dilihat sebagai sesuatu yang mengandung nilai filosofis dari hukum-hukum yang disyari'atkan Tuhan kepada manusia. Oleh sebab itu kemaṣlahatan apa pun dan bagaimanapun baik didukung dengan naṣ ataupun tidak, yang bisa menjamin terwujudnya kemaṣlahatan manusia dalam kacamata islam adalah sah dan suatu keharusan untuk merealisasikannya.

Dalam hal ini Muhammad Abu Zahrah menegaskan bahwa tujuan hakiki hukum Islam adalah kemaṣlahatan, sehingga tidak satupun hukum yang diisyaratkan baik al-Qur'ān maupun as-Sunnah melainkan di dalamnya terdapat kemaṣlahatan.²⁹

F. Metode Penelitian

Metode dalam arti luas berarti proses, prinsip-prinsip serta prosedur yang digunakan untuk mendeteksi masalah dan usaha untuk mencari jawaban atas masalah tersebut.³⁰ setiap kegiatan ilmiah agar terarah dan rasional diperlukan suatu metode yang sesuai dengan obyek yang akan dibahas. Karena

²⁹ Lihat Asy Syatibi, *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al Ahkam* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), II: 2.

³⁰ Robert Bogdan dan Steven J. Tailor, *Pengantar Metode Penelitian Kuantitatif (Suatu Pendekatan Fenomenologis Terhadap Ilmu-ilmu Sosial)*, alih bahasa Arif Furchan (Surabaya: Usaha Nasional, 1992), hlm. 17.

metode ini berfungsi sebagai cara mengerjakan untuk mendapatkan hasil yang memuaskan, dalam upaya agar penelitian dapat terlaksana secara rasional dan terarah guna mencapai hasil yang optimal, maka dalam penyusunan skripsi ini penyusun menggunakan metode sebagai berikut :

1. Jenis Penelitian

Penelitian yang dilakukan penulis termasuk jenis penelitian pustaka (*library research*), yaitu penelitian yang menggunakan buku-buku sebagai sumber datanya.³¹ Oleh karena itu objek yang dikaji dalam penelitian ini adalah pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri dan Abdullah Ahmed An Naim tentang konsep syari'ah dan implikasinya terhadap masalah HAM yang bersumber dari berbagai tulisan. Tulisan tersebut baik yang ditemukan langsung oleh kedua pemikir atau pun karya orang lain yang berkaitan dengan tema penelitian ini. data-data tersebut bisa berupa buku-buku, jurnal, majalah dan yang berkaitan dengan penelitian ini.

2. Sifat Penelitian

Penelitian yang dilakukan penulis bersifat deskriptif-analitis. Deskriptif yaitu metode penyajian fakta secara sistematis, sehingga dapat dengan mudah dipahami dan disimpulkan, atau suatu usaha menggambarkan secara tepat dan proporsional sifat-sifat suatu individu, keadaan gejala, atau kelompok tertentu untuk menentukan frekuensi atau penyebaran suatu gejala adanya hubungan tertentu antara suatu gejala dengan gejala lain dalam masyarakat. Sesuatu yang diteliti serta menginterpretasikan kondisi yang ada untuk selanjutnya

³¹ Sutriano Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Andi Offset, 1990), hlm. 9.

dianalisis.³² Lebih jauh lagi analisis dilakukan agar penelitian ini tidak hanya terbatas pada pengumpulan dan penyusunan data, tetapi juga meliputi analisa dan interpretasi tentang inti data agar tepat dan terarah. Dengan metode deskriptif penelitian ini berupaya menggambarkan bagaimana konsep syari'ah dan implikasinya terhadap masalah HAM dari pemikiran al-Jabiri dan an-Naim, dan dengan metode analisis akan dilihat titik persamaan dan perbedaan kedua tokoh.

3. Pendekatan

Penelitian ini menggunakan pendekatan filosofis yaitu cara pandang yang bertolak dari penyelidikan dengan akal budi mengenai sebab-sebab, asas-asas hukum dan sebagainya terhadap segala yang ada di alam semesta ataupun mengenai kebenaran dan arti adanya sesuatu.³³

filosofis diartikan juga sebagai prosedur pemecahan masalah yang diselidiki secara rasional melalui perenungan atau pemikiran yang terarah, mendalam dan mendasar tentang hakekat sesuatu yang ada atau yang mungkin ada, baik dengan menggunakan pola berfikir aliran filsafat tertentu maupun dalam bentuk analisa sistematik berdasarkan pola berfikir induktif, deduktif, penomologis, dan dengan memperhatikan hukum-hukum berfikir (logika).³⁴

Dalam hal inilah, pendekatan akan bertolak dari penyelidikan serta pendalam terhadap pemikiran al-Jabiri dan An Naim, sehingga didapatkan

³² Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 6.

³³ Abidin Nata, *Metodologi Hukum Islam*, cet. V (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2000), hlm. 42.

³⁴ Hadari Nawawi, *Metodologi Penelitian Bidang Sosial*, cet. ke-7 (Yogyakarta: Gadjah Mada University, tt.), hlm. 62.

pengetahuan yang utuh mengenai konsep syarī'ah dan implikasinya terhadap masalah HAM ini.

4. Sumber Data

Karena penelitian ini adalah kajian kepustakaan, maka sumber datanya adalah karya yang dihasilkan oleh kedua tokoh tersebut atau disebut juga dengan data utama (primer). Sumber data bantu atau tambahan (sekunder) adalah kajian-kajian yang membahas tentang kedua tokoh tersebut, atau yang tidak membahas tentang konsep syarī'ah tetapi diperlukan untuk mendukung dalam melakukan pembahasan. Salah satu karya Al-Jabiri adalah buku yang berjudul: *Agama, Negara dan Penerapan Syarī'ah*, alih bahasa Mujiburrahman diterbitkan oleh Pustaka Pelajar (buku aslinya berjudul *Ad-Din Wa Ad-Daulah Wa Taḥbiq Asy-Syarī'ah*).³⁵

Sumber data utama yang berkaitan dengan an-Naim adalah *Dekonstruksi Syarī'ah: wacana kebebasan sipil, hak azazi manusia dan hubungan internasional dalam Islam* (buku aslinya berjudul *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Right and Internasional Law*)³⁶ dan *Dekonstruksi Syarī'ah II*.³⁷

³⁵ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syarī'ah*, alih bahasa Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001).

³⁶ Abdullah Ahmed An Naim, *Dekonstruksi Syari'ah, Wacana Kebebasan Sipil, Hak Azazi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, alih bahasa Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany, cet. ke-3 (Yogyakarta: LKiS, 2001).

³⁷ Abdullah Ahmed An Naim dan Muhammed Arkoun, dkk., *Dekonstruksi Syarī'ah Kritik Konsep Penjelajahan Lain*, alih bahasa Farid Wajidi, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 1996).

5. Metode analisis

Analisis data dilakukan dengan cara, jika data telah terkumpul kemudian dilakukan analisis secara kualitatif dengan menggunakan metode analisis komparatif.³⁸ Komparasi ini akan menentukan sisi persamaan dan perbedaan antara kedua tokoh yang berguna untuk mengetahui tipologi pemikiran masing-masing tokoh.

G. Sistematika Pembahasan

Dalam usaha mencari jawaban bagi rumusan masalah yang telah dijelaskan diatas, maka dalam penulisan skripsi ini dibagi menjadi lima bab pembahasan sebagai berikut:

Bab pertama yang merupakan bab pendahuluan membahas tentang latar belakang masalah, pokok masalah, tujuan dan kegunaan, telaah pustaka, kerangka teoritik, metode penelitian, dan terakhir sistematika pembahasan.

Bab dua membahas sekilas tentang syarī'ah, yaitu mencakup tentang pengertian syarī'ah, tasyrī/tarikh tasyrī, fiqh dan hukum islam.

Bab tiga mengangkat latar belakang sosial dan kultural tokoh yang dikaji, mengulas biografi dan tokoh-tokoh yang mempengaruhinya (intelektual-karier). Kemudian menggambarkan bagaimana tipologi pemikiran

³⁸ Komparasi adalah langkah analisa dengan memperbandingkan objek-objek yang sedang dikaji, sehingga di dapat kejelasan mengenai masing-masing objek dan teranglah baik persamaan maupun perbedaannya. Deduksi adalah langkah analisis yang berpijak dari hal-hal umum menuju hal-hal khusus. lihat Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 44-45 dan 50-51.

keduanya dengan pembahasan mengenai pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri dan Abdullah Ahmed An Naim tentang syarī'ah, sehingga dapat membaca pola pemikiran al-Jabiri dan An Naim tentang syarī'ah.

Pada bab keempat menganalisis kedua pemikiran tokoh tersebut, analisis ini melihat sisi persamaan dan perbedaan pemikiran tokoh tersebut mengenai syarī'ah dan implikasinya terhadap masalah HAM.

Bab kelima merupakan penutup yang terdiri dari kesimpulan seluruh rangkaian yang telah dikemukakan dan merupakan jawaban atas permasalahan yang ada dan saran-saran yang dapat diajukan sebagai rekomendasi lebih lanjut.

BAB II

GAMBARAN UMUM TENTANG SYARĪ'AH

(Kaitan Antara SyarĪ'ah, TasyrĪ'/Tarikh TasyrĪ, Fiqh Dan Hukum Islam)

Sebagai suatu disiplin ilmu, syarĪ'ah mengembangkan istilah-istilahnya sendiri sebagaimana ilmu-ilmu lain. Oleh karena itu, dalam studi islam seringkali dikenal istilah-istilah syarĪ'ah, fiqh dan hukum islam.¹ Disisi lain terdapat juga istilah tasyrĪ'/tarikh tasyrĪ'.² Apakah istilah-istilah tersebut saling berkaitan satu sama lain atau justru malah berbeda sama sekali. Pengertian terhadap istilah-istilah tersebut selain merupakan satu hal yang sangat signifikan dalam memposisikan syarĪ'ah (hukum islam) ditengah perubahan sosial, juga sebagai kajian kritis terhadap sebagian masyarakat muslim yang menganggap fiqh sebagai aturan tuhan yang tidak bisa berubah.

¹ SyarĪ'ah, tarikh tasyrĪ', fiqh dan hukum islam merupakan istilah yang sering digunakan dewasa ini. Secara terminologi istilah-istilah ini berbeda antara satu dengan yang lainnya. Baca M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam I*, cet. Ke-6 (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 5; beberapa ahli hukum islam mengajukan perbedaan arti syarĪ'ah dalam arti sempit dengan fiqh dalam arti hukum islam itu sendiri. Bandingkan dengan Syamsul Anwar, "Epistimologi Hukum Islam Probalitas dan Kepastian," dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arah Fikih Islam* (Yogyakarta: FSHI Fakultas SyarĪ'ah, 1994), hlm. 71.

² Lihat Husnul Khatimah, *Penerapan SyarĪ'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi SyarĪ'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 23. Bandingkan dengan Zarkasi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman SW., *Pengantar Ilmu Fiqh Uṣūl Fiqh*, cet. II (Yogyakarta: LESFI, 1994), hlm. 9.

A. Pengertian Syarī'ah

Kata Syarī'ah secara etimologis berarti jalan ke tempat pengairan atau lalu air sungai.³ Mannā' Khalīl Al-Qaṭṭān sebagaimana dikutip oleh Husnul Khatimah, mengartikannya dengan sumber air yang dituju/didatangi untuk minum.⁴ Hasbi Ash-Shiddiqy mengartikan syarī'ah: jalan yang dilalui air terjun.⁵ Muhammad Kamil Musa sebagaimana dikutip oleh Husnul Khatimah, mengartikan syarī'ah: jalan tempat peminum mencari air.⁶ Syarī'ah juga diartikan sebagai jalan, aturan, ketentuan, atau undang-undang Allah SWT.⁷

Kemudian kata syarī'ah digunakan oleh orang-orang arab dalam arti jalan yang lurus.⁸ Perubahan makna dari makna asli “sumber air” menjadi “jalan yang lurus” yang lazim digunakan orang-orang arab, dikarenakan

³ Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 16. Untuk lebih lanjut baca Muhammad Abduh, *Tafsir al-Manar*, cet. III (Mesir: al-Azhar, Maṭba'ah Muhammad 'Ali Sobih wa Awladuh, 1375 H), IV: 413. Lihat juga Ibn Manzhur, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), VIII : 175.

⁴ Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 16. Untuk lebih lanjut baca Mannā' Khalīl Al-Qaṭṭān, *At-Tasyrī' wa al-Fiqh al-Islām* (Makkah: Maktabah Wahbah, 1976), hlm. 9.

⁵ M. Hasbi Ash-Shiddiqy, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 20.

⁶ Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 16. Untuk lebih lanjut baca Muhammad Kamil Musa, *Al-Madkhāl ilā al-Tasyrī' al-Islāmī* (Beirut: Mua'asasah al-Risalah, 1989), hlm. 17.

⁷ Tim Penulis, *Moral dan Kognisi Islam (Buku Teks Agama Islam Untuk Perguruan Tinggi Umum)*, edisi II (Bandung: CV. ALFABETA, 1995), hlm. 101.

⁸ Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 16. Untuk lebih lanjut baca Mannā' Khalīl Al-Qaṭṭān, *At-Tasyrī' wa al-Fiqh al-Islām* (Makkah: Maktabah Wahbah, 1976), hlm. 9.

keduanya mempunyai fungsi serta tujuan yang sama yaitu sama-sama untuk kesejahteraan dan keselamatan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat kelak. Termasuk dalam arti ini firman Allah SWT :

ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون.⁹PT

Secara terminologis syarī'ah adalah aturan atau undang-undang Allah SWT yang berisi tata cara pengaturan perilaku hidup manusia dalam melakukan hubungan dengan Allah, sesama manusia, dan alam sekitarnya untuk mencapai keridaan Allah yaitu keselamatan di dunia dan akhirat.¹⁰ Muhammad Ali at-Tahanawy sebagaimana dikutip oleh Husnul Khatimah, mengartikan syarī'ah sebagai hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah untuk hamba-hamba-Nya, yang dibawa oleh salah seorang nabi-Nya Saw, baik hukum-hukum tersebut berhubungan dengan cara melakukan perbuatan yaitu yang disebut sebagai hukum *furu'* (cabang) dan *'amaliyah* (perbuatan), maka untuknya dihimpunlah ilmu fiqh. Atau yang berhubungan dengan cara menentukan kepercayaan (*i'tiqad*) yaitu yang disebut sebagai hukum pokok dan keyakinan (*i'tiqad*), maka untuknya dihimpunlah ilmu kalam. Syara' (syarī'ah) disebut juga *ad-Din* dan *al-Milah* (agama).¹¹

⁹ Al-Jāsiyah (45): 18.

¹⁰ Tim Penulis, *Moral dan Kognisi Islam (Buku Teks Agama Islam Untuk Perguruan Tinggi Umum)*, edisi II (Bandung: CV. ALFABETA, 1995), hlm. 101.

¹¹ Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 18. Untuk lebih lanjut baca Muhammad Ali At-Tahanawy, *Kasysyāf Istilāhat al-Funūn*, (ttp.: Al-Asitanah, 1317 H), hlm. 835-836.

Abu Ishaq Asy- Syaṭiby sebagaimana dikutip oleh Zarkasi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman SW., menyatakan bahwa syarī'ah adalah memberikan batasan kepada para mukallaf dalam perbuatan, perkataan dan kepercayaan mereka.¹² Sementara Mustafā Ahmad Az-Zarqā sebagaimana dikutip oleh Zarkasi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman SW., mendefinisikan syarī'ah sebagai kumpulan perintah-perintah dan hukum-hukum i'tiqadiyah maupun 'amaliyah yang diwajibkan oleh Islam untuk diterapkan guna merealisasikan tujuannya yakni kebaikan dalam masyarakat.¹³ Mannā' Khalīl Al-Qaṭṭān sebagaimana dikutip oleh Husnul Khatimah, mengartikannya dengan apa-apa yang diterapkan oleh Allah bagi para hamba-Nya, baik mengenai keyakinan, ibadah, akhlak, muamalat ataupun tatanan kehidupan lainnya, dengan segala cabangnya yang bermacam-macam guna merealisasikan kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat kelak.¹⁴

Fazlur Rahman memahami syarī'ah sebagai jalan kehidupan yang baik berupa nilai-nilai agama yang diekspresikan secara fungsional dan dalam

¹² Zarkasi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman SW., *Pengantar Ilmu Fiqh Uṣūl Fiqh*, cet. II (Yogyakarta: LESFI, 1994), hlm. 4. Untuk lebih lanjut baca Ibrahim Abu Ishaq Asy-Syaṭiby, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah*, I (Beirut: Dār al-Fikr, 1341 H), hlm. 88.

¹³ ¹³ Zarkasi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman SW., *Pengantar Ilmu Fiqh Uṣūl Fiqh*, cet. II (Yogyakarta: LESFI, 1994), hlm. 4. Untuk lebih lanjut baca Mustafā Ahmad Az-Zarqā, *al-Fiqh al-Islāmī fī Saubih al-Jadīd*, I (Beirut: Dār al-Fikr, 1968), hlm. 30.

¹⁴ Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 19. Untuk lebih lanjut baca Mannā' Khalīl Al-Qaṭṭān, *At-Tasyrī' wa al-Fiqh al-Islām* (Makkah: Maktabah Wahbah, 1976), hlm. 10.

makna kongkrit untuk mengarahkan kehidupan manusia.¹⁵ Jadi, fungsi syarī'ah menurut Rahman adalah untuk mengatur setiap aspek perilaku tapi menyangkut spiritual, mental dan fisik.¹⁶ Dalam term tersebut, makna syarī'ah menjadi identik dengan *din* (agama) yang secara etimologis berarti "ketundukan" dan "kepatuhan." Menurut Rahman, keidentikan antara syarī'ah dan agama itu selama yang menjadi rujukannya adalah "jalan."¹⁷

Pandangan tersebut didasarkan pada fakta historis bahwa syarī'ah mencakup semua aspek kehidupan manusia, baik menyangkut keyakinan maupun praktek.¹⁸ Jadi, pada masa awal islam syarī'ah digunakan dalam term yang lebih luas.¹⁹ Syarī'ah merupakan konsep substansial dari seluruh ajaran islam yang meliputi aspek keyakinan, moral dan hukum.²⁰ Syarī'ah hanyalah salah satu perwujudan dari hikmah Ilahi yang mengatur semua gejala di alam semesta, baik yang bersifat material ataupun spiritual, natural maupun sosial.²¹ Tetapi, dalam perkembangan selanjutnya terutama pada akhir abad 2 H, syarī'ah mulai mengalami penyempitan makna. Hal ini ditandai dengan

¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, alih bahasa Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 100.

¹⁶ *Ibid*, hlm. 101.

¹⁷ *Ibid*, hlm. 100.

¹⁸ *Ibid*, hlm. 101.

¹⁹ Kemal A. Faruki, *Islamic Jurisprudence* (New Delhi: Adam Publisher & Distributors, 1994), hlm. 10.

²⁰ Ghufuran A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, cet. Ke-2 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998), hlm. 81.

²¹ Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah: Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20*, alih bahasa Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 1998), hlm. 200.

adanya pemisahan-pemisahan antara syarī'ah, teologi, etika dan moralitas. Dalam hal ini wilayah syarī'ah hanya dibatasi pada persoalan-persoalan hukum.

Selanjutnya, untuk membedakan antara syarī'ah dan agama, Rahman melihatnya dari dua sudut, yaitu subyek penentu dan yang mengikuti. Misalnya, syarī'ah merupakan penentuan jalan dan subyeknya adalah Tuhan, sedangkan agama merupakan tindakan mengikuti jalan itu yang jadi subyeknya adalah manusia.²² Adapun jalan untuk memahami syarī'ah, menurut Rahman dapat ditempuh melalui dua cara. *Pertama*, melalui al-Qur'ān dan sunnah sebagai sumber tradisional. Karena kedua sumber ini pada perkembangan selanjutnya tidak mampu menjawab persoalan-persoalan spesifik berkaitan dengan kebutuhan sosial, maka beralih dengan menggunakan cara *kedua*, berupa akal (*'ilm*) dan pemahaman (*fiqh*).²³

Pengertian kedua istilah di atas berbeda dengan apa yang dipahami pada konteks sekarang, ilmu diartikan dalam pengertian sains, sedangkan fiqh sebagai koleksi hukum. Dalam pemahaman Rahman, *'ilm* di sini sebagai proses belajar yang mengarah pada data-data obyektif, sedangkan *fiqh* sebagai suatu proses pemahaman atau penyimpulan data tersebut dan sifatnya subyektif.²⁴ Oleh sebab itu, pemahaman atau penalaran (*fiqh*) dan tradisi (*'ilm*)

²² Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, alih bahasa Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 100.

²³ *Ibid*, hlm. 101.

²⁴ *Ibid*. Lihat juga idem, *Membuka Pintu Ijtihad*, alih bahasa Anas Mahyuddin, cet. Ke-3 (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 199-201.

pada masa awal islam adalah saling melengkapi, tidak ada perbedaan antara nalar dengan wahyu atau nalar dengan syarī'ah.²⁵ Karena pemisahan antara nalar murni dengan prinsip-prinsip syarī'ah tidak akan mampu menghasilkan nilai-nilai religio-moral.²⁶

Sementara itu, Muhammad Sallām Madkūr sebagaimana dikutip oleh Husnul Khatimah, menggunakan kata syarī'ah dalam arti: Hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah bagi hamba-hamba-Nya, agar menjadi orang yang beriman, beramal saleh dalam kehidupannya, baik yang berkaitan dengan perbuatan, keyakinan, maupun akhlak.²⁷ Di samping pengertian syarī'ah secara luas mencakup aspek *'aqidah*, *akhlaq* dan *'amaliyah*, sebagaimana ditunjukkan dalam definisi-definisi di atas, kata syarī'ah juga kadang-kadang diartikan dalam arti sempit pada aspek *'amaliyah* saja. Dalam hal ini Mahmūd Syaltūt sebagaimana dikutip oleh Zarkasi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman SW., mengatakan bahwa syarī'ah adalah peraturan-peraturan yang ditetapkan oleh Allah atau ditetapkan dasar-dasarnya oleh Allah, agar manusia berpegang teguh kepadanya dalam hubungannya dengan Tuhannya, berhubungan dengan saudaranya sesama muslim, berhubungan dengan

²⁵ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, alih bahasa Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 104.

²⁶ *Ibid*, hlm. 23

²⁷ Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 18. Untuk lebih lanjut baca Muhammad Sallām Madkūr, *al-Fiqh al-Islāmī*, (Mekkah: Maktabah 'Abdullah Wahbah, 1995), I:11.

saudaranya sesama manusia, berhubungan dengan alam semesta dan berhubungan dengan kehidupan.²⁸

Di tempat lain dalam bukunya yang sama, Mahmūd Syaltūt sebagaimana dikutip oleh Zarkasi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman SW., menegaskan kembali bahwa syarī'ah adalah nama bagi peraturan-peraturan dan hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah atau ditetapkan dasar-dasarnya oleh Allah, kemudian dibebankan kaum muslimin untuk memegangnya agar mereka berpegang teguh dengannya dalam hubungannya dengan Allah dan dalam hubungannya dengan sesama manusia.²⁹ Lebih jauh Mahmūd Syaltūt menegaskan bahwa meskipun hukum-hukum syara' itu beraneka ragam, namun dapat dikembalikan kepada kedua kategori pokok yaitu : (1) perbuatan yang dikerjakan oleh kaum muslimin untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, serta mengingat-ingat keagungan-Nya, yang akan menjadi tanda bukti atas kebenaran keimanan mereka kepada Tuhan, kedekatan kepada-Nya dan bukti penyerahan dirinya sepenuhnya kepada-Nya. Aspek inilah yang dalam Islam dikenal dengan nama "al 'Ibadat," yang mencakup Shalat, Zakat, Puasa dan Haji. (2) perbuatan yang dikerjakan oleh kaum muslimin sebagai jalan untuk memelihara kemaşlahatan dan mencegah kemađaratan baik antara sesama mereka sendiri maupun antara mereka dengan manusia umumnya, dengan cara

²⁸ Zarkasi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman SW., *Pengantar Ilmu Fiqh Uşul Fiqh*, cet. II (Yogyakarta: LESFI, 1994), hlm. 5. Untuk lebih lanjut Mahmūd Syaltūt, *Al-Islām Aqidāh wa Syarī'ah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), hlm 12.

²⁹ Zarkasi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman SW., *Pengantar Ilmu Fiqh Uşul Fiqh*, cet. II (Yogyakarta: LESFI, 1994), hlm. 6. Untuk lebih lanjut Mahmūd Syaltūt, *Al-Islām Aqidāh wa Syarī'ah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), hlm. 77.

menghalangi segala tindakan kezaliman, sehingga dengan demikian akan terciptalah keamanan dan ketentraman hidup. Aspek inilah yang dalam Islam dikenal dengan nama “*al-Muamalat*,” yang mencakup hal-hal yang berkaitan dengan masalah-masalah kekeluargaan, wariś, hal-hal yang bersangkutan paut dengan harta benda dan tukar menukar (termasuk jual beli), hal-hal yang bersangkutan paut dengan hukuman bagi pelaku tindak pidana (*al-‘Uqūbāt*), demikian juga hal-hal yang ada kaitannya dengan hubungan antara masyarakat Islam dengan masyarakat lainnya.

Pengertian syarī’ah yang dikemukakan oleh Mahmūd Syaltūt di atas jelas menunjukkan pada salah satu aspek saja dari aspek-aspek yang tercakup dalam pengertian syarī’ah secara luas, yakni hanya mengenai aspek ‘*amaliyah*’ saja. Hal ini lebih diperjelas lagi dalam ungkapannya di tempat lain dalam bukunya yang sama. Kata beliau Nabi Muhammad Saw telah menerima pokok-pokok agama islam yang lengkap dan sempurna dari Tuhannya, baik mengenai ‘*aqidah*’ maupun syarī’ah-Nya, yaitu al-Qur’ān al-Karim. Al-Qur’ān itu, baik dalam pandangan Allah maupun kaum muslimin adalah sumber utama untuk mengetahui ajaran-ajaran pokok Islam. Melalui al-Qur’ān diketahui bahwa agama Islam mempunyai dua komponen pokok, yang tidak akan terwujud hakikat Islam dan tidak akan terealisasi maknanya kecuali apabila kedua komponen itu mengambil tempat terealisasi dan perwujudannya dalam akal, hati dan kehidupan manusia. Kedua komponen itu adalah “‘*aqidah*’” dan “‘*syarī’ah*.’”

Berdasarkan penjelasan di atas, jelaslah kiranya bahwa kata *syarī'ah* digunakan baik dalam arti luas mencakup aspek *'aqidah, akhlak* dan *'amaliyah* maupun dalam arti sempit mencakup *'amaliyah* saja.

B. Pengertian Tasyrī'/Tarikh Tasyrī'

Kata *tasyrī'* seakar dengan kata *syarī'ah*, secara etimologis berarti membuat atau menetapkan *syarī'ah*.³⁰ Secara terminologis, pengertian *tasyrī'* menurut Abdul Wahhāb Khallāf sebagaimana dikutip oleh Husnul Khatimah, adalah pembentukan undang-undang untuk mengetahui hukum-hukum bagi perbuatan orang mukallaf, dan ketentuan hukum serta peristiwa yang terjadi dikalangan mereka.³¹ Sementara itu pengertian *tasyrī'* menurut Kamil Musa sebagaimana dikutip oleh Husnul Khatimah, adalah penetapan peraturan, penjelasan hukum-hukum, dan penyusunan perundang-undangan.³²

Dengan demikian yang dimaksud dengan *tasyrī'* adalah penetapan materi *syarī'ah*. Pengetahuan tentang *tasyrī'* berarti pengetahuan tentang cara, proses, dasar, dan tujuan Allah dalam menetapkan hukum bagi manusia untuk

³⁰ Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 23. Untuk lebih lanjut baca Ibn Manzhur, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), VIII: 157.

³¹ Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 23. Untuk lebih lanjut baca Abdul Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah al-Tarikh al-Tasyrī'*, (Kairo: Dār al-Fikr, tt.), hlm. 7.

³² Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 24. Untuk lebih lanjut baca Muhammad Kamil Musa, *al-Madkhāl ilā al-Tasyrī' al-Islāmī* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1989), hlm. 17.

kehidupan duniawi dan ukhrawi. Dari aspek ini tampak bahwa tasyrī' lebih merupakan istilah teknis tentang proses pembentukan dan penetapan peraturan perundang-undangan.

Kompetisi untuk menetapkan hukum/peraturan tersebut pada dasarnya berada pada Allah, karena Ia adalah pencipta umat manusia dan segenap makhluk-Nya yang lain, sementara norma-norma hukum itu merupakan ketentuan yang mengatur kehidupan mereka. Sementara itu, para Rasul-Nya diutus untuk menyampaikan dan menerangkan norma-norma tersebut kepada umat manusia. Dengan demikian penetapan materi syarī'ah (tasyrī') dalam pengertian ini hanya terjadi di masa Nabi.

Akan tetapi karena pernyataan-pernyataan eksplisit al-Qur'ān itu banyak yang mujmal, umum dan merupakan respon yuridis terhadap produk-produk kultur manusia, sementara penjelasan-penjelasan sunnah juga terkait dengan zaman dan lingkungan tertentu, maka untuk beberapa hal perlu dilakukan kajian-kajian ijtihadi sebagai penjelasan lebih lanjut terhadap tuntutan nash, serta memperoleh jawaban terhadap berbagai persoalan yang belum secara eksplisit tertuang dalam al-Qur'ān dan sunnah. Oleh sebab itu dengan melihat pada subyek penetap hukumnya, tasyrī' dapat dikategorikan menjadi dua, yaitu tasyrī' samawi dan tasyrī' wadh'i.³³

³³ Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 24. Untuk lebih lanjut baca Muhammad Ali As-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutb, 1990), hlm. 11. yang dimaksud dengan tasyrī' samawi adalah penetapan hukum yang dilakukan langsung oleh Allah dan Rasul-Nya dalam al-Qur'ān dan sunnah, sedangkan tasyrī' wadh'i adalah penentuan hukum yang dilakukan oleh para mujtahid, baik secara individu ataupun berkelompok, dari kalangan sahabat, tabi'in, dan imam mujtahid. Baca lebih lanjut Abdul Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah*

Istilah yang memiliki keterkaitan penting dengan tasyrī' adalah tarikh tasyrī'. Secara terminologis, tarikh tasyrī' diartikan oleh Muhammad Ali As-Sayis sebagaimana dikutip oleh Husnul Khatimah, sebagai ilmu yang membahas keadaan hukum islam pada zaman rasul dan masa sesudahnya dengan uraian dan periodisasi, menjelaskan perkembangannya, serta membahas ciri-ciri yang spesifik, keadaan fuqaha dan mujtahid dalam merumuskan hukum itu.³⁴

Pengertian yang dikemukakan di atas, mencakup keadaan sejarah perkembangan hukum islam secara menyeluruh dari setiap periodenya, sejak dari periode pembentukan materi syarī'ah yang hanya terjadi pada masa Rasul, sampai dengan perkembangan hukum islam dewasa ini.

Sementara itu Hasbi Ash-Shidieqy menjelaskan bahwa tarikh tasyrī' islam, pada hakekatnya tumbuh dan berkembang di masa Nabi, karena Nabi-lah yang mempunyai wewenang mentasyrī'kan hukum, dan berakhir dengan wafatnya Nabi.³⁵ Namun jika yang dimaksud tarikh tasyrī' adalah sejarah fiqh

al-Tarikh al-Tasyrī' (Kairo: Dār al-Fikr, tt.), hlm. 7. Sementara itu Kamil Musa menyebutnya dengan *al-tasyrī' al-islāmī min jihat an-naṣ* (tasyrī' dari sudut sumber), dan *tasyrī' al-islāmī min jihat al-tawassu' wa al-syumuliyah* (tasyrī' dari sudut keluasaan dan kandungannya), lihat Muhammad Kamil Musa, *al-Madkhāl ilā al-Tasyrī' al-Islāmī* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1989), hlm. 65.

³⁴ Husnul Khatimah, *Penerapan Syarī'ah Islam: Bercermin pada Sistem Aplikasi Syarī'ah Zaman Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 25. Untuk lebih lanjut baca Muhammad Ali As-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutb, 1990), hlm. 8.

³⁵ M. Hasbi Ash-Shidieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 31.

islam, maka pembahasannya meliputi perkembangan hukum islam sejak masa Rasul hingga masa sekarang.³⁶

C. Pengertian Fiqh

Secara etimologis adalah paham yang mendalam.³⁷ Jadi, fiqh secara harfiah sinonim dengan kata *fahm* yang berarti pemahaman dan pengetahuan tentang sesuatu.³⁸ Secara terminologis, fiqh berarti ilmu tentang hukum-hukum syara' yang diperoleh dari dalil-dalil terperinci.³⁹ Sebagian ahli hukum islam menyebut perintah-perintah syarī'ah dengan istilah fiqh. Definisi itu menurut Ahmad Hassan mengandung penjabaran bahwa, (1) fiqh merupakan kumpulan hukum-hukum syara, yang berhubungan dengan perbuatan manusia ('*amaliyyah*), (2) fiqh merupakan kumpulan hukum-hukum syara' yang diperoleh melalui pertimbangan, refleksi, studi dan riset (*muktasab*), dan (3)

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Kaled M. Abou El Fadli, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, alih bahasa Giftha Ayu Rahmani dan Ruslani (Jakarta: Ufuk Press, 2004), hlm. 333; Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, alih bahasa Saefullah Ma'sum (dkk.), cet. Ke-2 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 1.

³⁸ Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, alih bahasa Agah Garnadi, cet. Ke-2 (Bandung: Pustaka 1994), hlm. 140. Bandingkan dengan Satria Effendi Muhzein, "Usul Fiqh," dalam Taufiq Abdullah (et. Al), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 274; Hassan Hanafi, *Islamologi I: dari Teologi Statis ke Anarkis*, alih Bahasa Miftah Faqih (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 102.

³⁹ Ahmad Nahrawi Abd. Salam Al-Indunisi, *al-Imam asy-Syafi'i fi Mazhabi al-Qadim wa al-Jadid* (ttp.: tnp., 1988), hlm. 430; Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, cet. Ke-12 Kairo: Dar al-Qalam, 1977, hlm. 11; lihat juga Nazar Bakry, *Fiqh dan Uṣūl Fiqh*, cet. Ke-2 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), hlm. 22-23; Hassan Hanafi, *Islamologi I: dari Teologi Statis ke Anarkis*, alih Bahasa Miftah Faqih (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 102.

sumber utama fiqh adalah syarī'ah dalam bentuk aturan-aturan spesifik (*tafsiliyyah*) yang diperoleh dengan jalan *istiqlal* atau *istinbat* hukum.⁴⁰

Definisi Hassan tersebut menggambarkan bahwa fiqh diambil dari syarī'ah. Oleh karena itu, fiqh berbeda dengan syarī'ah walaupun keduanya tidak dapat dipisahkan.⁴¹ Tentang keterkaitan fiqh dan syarī'ah ini, menurut M. Zuhri, karena syarī'ah dapat dilaksanakan hanya dengan melalui proses pemahaman dan pemikiran atas teks wahyu yang mengandung syarī'ah.⁴² Ilmu fiqh merupakan salah satu bidang dalam syarī'ah islam yang secara khusus membahas persoalan hukum yang mengatur berbagai aspek kehidupan manusia, baik kehidupan pribadi, bermasyarakat, maupun hubungan manusia dengan penciptanya.⁴³

Sementara dalam pengamatan Ignaz Goldziher, seorang orientalis, bahwa pengertian fiqh sebagai “pemahaman” (*reasonableness*) adalah tidak benar. Fiqh menurut Goldziher yang lebih tepat adalah “kemampuan berfikir” (*raciocination*).⁴⁴ Jadi, fiqh berarti pengetahuan (*ma'rifah*) yang datang dengan perantaraan wahyu, intuisi atau ilham.

⁴⁰ Ahmad Hassan, *The Principles of Islamic Jurisprudence: The Command of The Syarī'ah and Juridical Norm* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), hlm. 6-7.

⁴¹ *Ibid*, hlm. 23.

⁴² M. Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), hlm.2

⁴³ Dahlan (ed. Al), *Ensiklopedi*, hlm. 333.

⁴⁴ S.V Fitz Gerald, “Mencermati kembali Pengaruh Hukum Romawi terhadap Fiqh Islam,” dalam Muhammad Hamidullah (dkk.), *Fiqh Islam dan Hukum Romawi: Refleksi atas Pengaruh Hukum Lama terhadap Hukum Baru* (Yogyakarta: Gama Media, 2003), hlm 167-169.

Pengertian fiqh di atas berbeda dengan pemahaman yang berkembang pada masa jahiliyah, fiqh diartikan sebagai “pemahaman” dan “ilmu” secara umum, bukan pemahaman ilmu agama sebagaimana dapat dipahami dari ayat al-Qur’ān dan khabar Nabi. Dengan kata lain seseorang akan dikatakan *faqih* (ahli hukum) pada masa sebelum islam (jahiliyah), apabila ia mempunyai ilmu yang luas.⁴⁵ Pada masa jahiliyah istilah *fiqh al-‘arab* merupakan gelar yang diberikan kepada al-Haris Ibnu qaladah yang juga dijuluki *ṭalib al-‘arab*, istilah ini sinonim dengan istilah yang pertama.⁴⁶

Awalnya, istilah fiqh digunakan dalam pengertian umum menyangkut berbagai aspek dalam islam, kemudian secara bertahap terjadi penyempitan makna, fiqh hanya terbatas pada persoalan-persoalan hukum, atau lebih sempit lagi pada rumusan-rumusan hukum. Menurut Hassan bahwa pada masa awal islam, istilah *‘ilm* dan *fiqh* seringkali digunakan dalam bentuk pemahaman secara umum. Istilah ini tidak hanya digunakan dalam pengertian hukum tetapi mencakup semua aspek dalam islam, baik teologis, politis maupun ekonomis.⁴⁷ Pengertian tersebut mengacu pada (1) ungkapan al-Qur’ān yang memerintahkan umat muslim agar melakukan pemahaman dalam agama,⁴⁸ dan (2) hadis bahwa Rasulullah pernah mendo’akan Ibnu Abbas (w. 68 H) agar

⁴⁵ Mun’im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 10.

⁴⁶ Ahmad Hassan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), hlm. 1.

⁴⁷ *Ibid*, hlm. 1-4.

⁴⁸ At-Taubah (9): 123.

diberikan pemahaman tentang agama.⁴⁹ Jadi, asal kata fiqh seperti terungkap dalam al-Qur'ān dan hadis Nabi di atas mengandung makna hukum, yaitu bentuk pemahaman yang mendalam tentang suatu persoalan (agama).

Sesuai dengan perkembangan arti fiqh itu sendiri, ada beberapa definisi fiqh yang dikemukakan oleh ulama fiqh. Misalnya, Abu Hanifah (w. 150 H) mendefinisikan fiqh sebagai pengetahuan seseorang tentang hak dan kewajibannya.⁵⁰ Adapun kitab *al-Fiqh al-Akbar* yang dinisbatkan kepada Abu Hanifah berisi tentang pembahasan prinsip-prinsip dasar islam seperti keimanan, keesaan Allah, sifat-sifat-Nya, kehidupan akhirat, kerasulan dan lain-lain. Kitab tersebut tidak menyinggung masalah hukum tetapi yang lebih ditekankan adalah aspek kalam.⁵¹ Definisi fiqh seperti yang diungkapkan Abu Hanifah itu meliputi semua aspek kehidupan, seperti '*aqidah, syari'ah* dan *akhlak*.⁵² Alasan yang digunakan oleh Abu Hanifah berkenaan dengan keterkaitan antara fiqh dan kalam adalah karena faktor pertikaian teologis

⁴⁹ Muslim, *Sahih Muslim*, kitab Fada'il as-Ṣahabah Radiyallah 'Anhum bab Min Fada'il 'Adillah Ibn Abbas Radiyallah 'Anhuma, (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), II: 390. Hadis Riwayat Muslim dari Ibn Abbas. Lihat juga Ibn Muslim, *al-Jami' as-Ṣahih*, kitab Fada'il as-Ṣahabah Radiyallah 'Anhum bab Min Fada'il 'Adillah Ibn Abbas Radiyallah 'Anhuma, (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), VII: 158; Mannā' Khalīl Al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī 'Ulum al-Qur'ān*, (Beirut: Mansurat al-Hasr al-Hadīṣ, tt.), hlm. 383.

⁵⁰ M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam I*, cet. Ke-6 (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 24.

⁵¹ Ahmad Hassan, *The Early Development of Islamic jurisprudence* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), hlm. 3; lihat juga, Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, cet. Ke-3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), I: 15-16.

⁵² Dahlan (ed. Al), *Ensiklopedi*, hlm. 333-334; Ahmad Hassan, *The Principles of Islamic Jurisprudence: The Command of The Syari'ah and Juridical Norm* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), hlm. 6.

yang melanda umat muslim, sehingga perhatian terhadap kalam lebih signifikan dari pada hukum.

Ketika persoalan teologis berkembang di dalam masyarakat muslim sehingga mengakibatkan umat muslim terpecah ke dalam beberapa aliran, maka persoalan signifikan yang harus diperhatikan adalah masalah pokok-pokok keimanan. Pada masa itu, Abu Hanifah telah menyatakan bahwa memperoleh pengetahuan tentang *din* (agama) adalah jauh lebih baik dari pada memperoleh pengetahuan tentang *ahkam* (hukum islam).⁵³ Perlu diingat bahwa kalam dan fiqh tidak dapat dipisahkan sampai masa al-Ma'mun (w. 218 H).⁵⁴ Sebab pada masa itu ilmu kalam mengalami perkembangan yang sangat pesat, yaitu dengan lahirnya mazhab-mazhab teologi seperti Asy-'Ariyah, Mu'tazilah dan Maturidiyah. Bahkan, al-Ma'mun sendiri menjadikan faham Mu'tazilah sebagai mazhab resmi negara. Disamping Abu Hanifah, ulama lain mendefinisikan fiqh ke dalam pengertian umum adalah 'Alauddin al-Kasani (w. 578 H) dan as-Sayyid al-Jurjani (keduanya ulama hanafiyah).⁵⁵

Selanjutnya, sesuai dengan pembedangan ilmu yang semakin tegas, baik ahli fiqh maupun uşul fiqh mulai mengkhususkan pengertian fiqh terbatas

⁵³ Ahmad Hassan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), hlm. 3-4.

⁵⁴ *Ibid*, hlm. 3.

⁵⁵ M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam I*, cet. Ke-6 (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 24-25.

pada persoalan hukum. Di antara ulama tersebut adalah al-Amidi, al-Gazāli,⁵⁶ Muhammad Ali at-Tahanawy (ketiganya ulama syafi'iyah), Ibnu Khaldūn,⁵⁷ Jalaluddin al-Mahalli dan Ibnu Hazan (hambaliyah) dalam *al-Ihkam*.⁵⁸ Dari beragam definisi tersebut hanya dari definisi al-Amidi saja yang paling populer sampai sekarang. Al-Amidi mendefinisikan fiqh sebagai ilmu tentang hukum syara yang bersifat praktis yang diperoleh dari dalil terperinci.⁵⁹

Berdasarkan hal tersebut diatas menurut Fatih ad-Duraimi (ahli fiqh dan uşūl fiqh dari Universitas Damaskus), fiqh merupakan suatu upaya memperoleh hukum syara' melalui kaidah dan metode uşūl fiqh. Istilah fiqh dikalangan fuqaha mengandung dua pengertian, yaitu (1) memelihara hukum *furu'* (cabang) secara keseluruhan atau sebagian, dan (2) materi hukum itu sendiri, baik yang bersifat *qot'i* maupun yang bersifat *zani*.⁶⁰ Maka tidak heran apabila Mustafā Ahmad az-Zarqā (fuqaha Yordania), menyimpulkan bahwa fiqh itu meliputi dua persoalan. *Pertama*, ilmu tentang hukum termasuk usul

⁵⁶ Pada awalnya al-Gazāli mendefinisikan fiqh sebagai ilmu pengetahuan umum, sebagaimana terlihat dalam kitab *al-Mustasyfa min 'Ilm al-Uşūl*, dia mengatakan bahwa berarti faham dan ilmu, tetapi 'urf ulama telah menjadikan fiqh sebagai suatu ilmu tentang hukum-hukum syara' tertentu sebagai perbuatan *mukallaf* seperti wajib, haram, mubah, sunnah dan makruh. Lihat al-Gazāli, *al-Mustasyfa*, hlm. 4-5.

⁵⁷ Ibnu Khaldūn mendefinisikan fiqh sebagai ilmu untuk mengetahui hukum-hukum Allah yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf, seperti: wajib, nadb, karahah dan ibahah. Hukum-hukum Allah ini diambil langsung dari dalil-dalil terperinci dalam al-Qur'ān dan Sunnah. Baca Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah al-'Ibar wa Diwan al-Mubtada wa al-Khabar* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), I: 445.

⁵⁸ M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam I*, cet. Ke-6 (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 25-28.

⁵⁹ Al-Amidi, *al-Ihkam ft Uşūl al-Ahkam* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), I: 9-10.

⁶⁰ Dahlan (ed. Al), *Ensiklopedi*, hlm. 334.

fiqh. *Kedua*, kumpulan hukum *furu'*.⁶¹ Jadi, fiqh merupakan ilmu untuk mengetahui hukum-hukum syar'i.⁶² Untuk mengetahui bagian-bagian mana yang termasuk tipe hukum syar'i, Imran Ahsan Khan Nyazee⁶³ membaginya ke dalam dua tipe. *Pertama*, hukum-hukum yang berhubungan dengan keimanan (aqidah) seperti mempercayai eksistensi Tuhan, kebenaran misi Nabi dan terjadinya hari kiamat. *Kedua*, hukum-hukum yang berhubungan dengan perbuatan. Perbuatan ini terbagi ke dalam tiga kategori; (1) berhubungan dengan perbuatan fisik seperti melakukan shalat, pembunuhan dan lain-lain, (2) berhubungan dengan hati seperti cinta, benci dan iri, (3) berhubungan dengan ucapan seperti bacaan dalam shalat dan ketika melakukan kontrak.

Dari berbagai uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa setidaknya ada dua perbedaan antara fiqh dan syar'ah, *pertama*, ruang lingkup syar'ah lebih luas dari pada fiqh, syar'ah mencakup dimensi aqidah, moral, etika dan hukum, sementara fiqh adalah bagian dari syar'ah.⁶⁴ *Kedua*, sumber syar'ah adalah naş, sehingga materinya permanen, tidak berubah-ubah dan tidak mengandung kontradiksi. Sementara fiqh berasal dari pemikiran dan sebagai

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad* (Islamabad: the International Institute of Islamic Thought & Islamic Research Institute, 1994), hlm. 24.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Muhammad Ali As-Sayis, *Pertumbuhan dan perkembangan Hukum Fiqh Hasil Refleksi Ijtihad*, alih bahasa M. Ali Hasan (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), hlm. I; baca juga Umar Syihab, *Hukum Islam dan Transformasi pemikiran* (Semarang: Dina Utama, 1996), hlm. 16.

karya ijtihad, terbuka bagi perbedaan pendapat serta berkembang mengiringi perubahan situasi dan keadaan.⁶⁵

Meskipun telah jelas bahwa fiqh memiliki ruang lingkup yang lebih kecil dari pada syarī'ah, tetapi ada juga anggapan yang menyatakan bahwa fiqh sangat sesuai untuk pengertian hukum islam, yakni hukum yang mempunyai karakteristik islam dengan dasar wahyu. Argumentasi yang mereka ajukan lebih banyak didasarkan kepada kenyataan faktual dari fiqh yang dianggap sebagai representasi hukum dalam islam bila disejajarkan dengan hukum-hukum lain. Menurut mereka, fiqh telah membutuhkan universalitas dan elastisitas ajaran islam, yakni dengan adanya keragaman fiqh yang sesuai dengan keragaman etnis, sosial dan budaya penganut agama islam. Karenanya beberapa materi dan teknis hukum islam berbagai negara tidaklah sama yang antara yang satu dengan yang lainnya. Keragaman fiqh di dunia islam itu masing-masing ditopang oleh landasan filosofi, teologi dan metodologi.⁶⁶ Keragaman tersebut menunjukkan bahwa hukum islam mampu mengadaptasi aspek-aspek sosial-budaya masyarakat yang memungkinkan terjadinya dinamika dan pembaharuan fiqh.⁶⁷

⁶⁵ Muhammad Ali As-Sayis, *Pertumbuhan dan perkembangan Hukum Fiqh Hasil Refleksi Ijtihad*, alih bahasa M. Ali Hasan (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), hlm. 1; lihat juga Husni Rahim (ed.), *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam* (Jakarta: DEPAG RI, 1996), hlm. 16.

⁶⁶ Juhaya S. Praja, "Aspek Sosiologi dalam Pembaharuan Fiqh di Indonesia" dalam Husni Rahim, *Perkembangan Ilmu Fiqh* (Jakarta: DEPAG, 1996), hlm. 119-120.

⁶⁷ *Ibid*, hlm. 121.

D. Pengertian Hukum Islam

Hukum Islam terdiri dari dua kata yaitu “Hukum dan Islam.” Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* istilah hukum diartikan sebagai (1) peraturan yang dibuat oleh suatu kekuasaan atau adat yang dianggap berlaku oleh dan untuk orang banyak, (2) segala undang-undang, peraturan dan sebagainya untuk mengatur pergaulan hidup dalam masyarakat, (3) ketentuan (kaidah, patokan) mengenai suatu peristiwa atau kejadian alam, dan (4) keputusan (pertimbangan) yang ditentukan oleh hakim dalam pengadilan.⁶⁸ Menurut Muhammad Muslehuddin hukum adalah kumpulan aturan, baik yang berasal dari aturan formal maupun kebiasaan (adat), yang diakui oleh masyarakat dan bangsa tertentu serta mengikat bagi anggotanya.⁶⁹

Adapun secara sosiologis hukum merupakan suatu lembaga sosial (*social institution; social institutie*). Artinya, hukum merupakan kesatuan kaidah-kaidah yang bertujuan untuk mencapai kedamaian dalam masyarakat.⁷⁰ Menurut Hooker istilah hukum berlaku bagi setiap aturan atau norma di mana perbuatan-perbuatan terpola. Sementara itu Blackstone mengatakan bahwa hukum dalam pengertiannya yang paling umum dan komprehensif berarti suatu aturan bertindak dan diterapkan secara tidak pandang bulu kepada segala macam perbuatan baik yang bernyawa maupun tidak, rasional maupun

⁶⁸ Purwadarminto, *Kamus Umum*, hlm. 363-364.

⁶⁹ Lihat Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and Orientalist*, cet. II (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1980), hlm. 17.

⁷⁰ Soerjono Soekanto (et. Al.), *Pendekatan Sosiologi terhadap Hukum* (Jakarta: Bina Aksara, 1998), hlm. 9.

irasional.⁷¹ Adapun St. Thomas mendefinisikan hukum sebagai ketentuan akal untuk kebaikan umum, yang dibuat oleh orang yang mengurus masyarakat dan menyebarkanluaskannya.⁷² J.W. Paton memberikan suatu pandangan yang lebih sistematis, dia mengatakan bahwa hukum adalah sistem konstitusional yang telah diterima oleh masyarakat lewat berbagai cara. Rakyat kemudian mengkodifikasi aturan-aturan tersebut ke dalam sistem konstitusi untuk menjaga kepentingan mereka dan menerapkannya lewat mekanisme yang ada.⁷³ Menurut Georges Gurvitch, keragaman (complexity) definisi hukum tersebut menimbulkan berbagai percobaan untuk menyusun definisi hukum secara sederhana dengan mengisolasi unsur-unsur lain. Oleh sebab itu, persoalan di atas menyebabkan adanya definisi hukum yang bersifat metafisis, transendental, normatif, psikologis, utilitis, materialistis dan sosiologis.⁷⁴

Beragamnya definisi hukum di atas tidak lepas dari perbedaan sudut pandang atau pendekatan yang mereka gunakan dalam memahami hukum. Dalam *The Encyclopedia Americana* misalnya, disebutkan tiga pendekatan yang digunakan dalam memahami hukum; (1) *legal history*, yaitu suatu

⁷¹ Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, alih bahasa Yudian W. Asmin, cet. Ke-2 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 13; lihat juga C.S.T Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, cet. Ke-8 (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 38.

⁷² W. Friedman, *Teori dan Filsafat Hukum: Idealisme Filosofis dan Problema Keadilan (susunan II)*, alih bahasa Mohammad Arifin (Jakarta: Rajawali, 1990), hlm. 62.

⁷³ Tufail Ahmad Quresyi, "Metodologi-Metodologi dalam Perubahan Sosial dan Hukum Islam," dalam Ja'far Syekh Idris, (dkk.), *Perspektif Muslim tentang Perubahan Sosial*, alih bahasa A. Nasir Budiman (Bandung: Pustaka, 1988), hlm. 75.

⁷⁴ Georges Gurvitch, *Sosiologi Hukum*, alih bahasa Sumantri Mertodipuro dan Moh. Radjab (Jakarta: Bhatara, 1988), hlm. 43.

pendekatan yang digunakan dalam mengkaji persoalan-persoalan hukum berdasarkan sejarah perkembangan hukum, (2) *comparative law*, yaitu pendekatan yang digunakan untuk menganalisis hukum dengan cara membandingkan dua sistem hukum, dan (3) *jurisprudence*, yaitu pendekatan yang digunakan untuk memahami ajaran-ajaran (ilmu) hukum yang dilakukan melalui sebuah sistem belajar mengajar pada universitas.⁷⁵

Perbedaan pendekatan di atas terkadang mempersulit untuk mendapatkan suatu pemahaman secara utuh dan komprehensif mengenai arti hukum. Oleh karena itu, untuk menghadapi kompleksitas pengertian hukum tersebut, Gurvitch menyatakan bahwa:

Hukum menggambarkan suatu usaha untuk mewujudkan dalam suatu lingkungan sosial tertentu cita keadilan (yakni perdamaian pendahuluan dan yang pada hakikatnya tak tetap dari nilai rohani yang saling bertentangan, yang terwujud dalam suatu struktur sosial), melalui peraturan imperatif-atributif secara multilateral berdasarkan suatu hubungan yang telah ditentukan antara tuntutan dan kewajiban; peraturan ini mendapatkan kekuasaannya dari fakta normatif yang memberi suatu jaminan sosial yang efektif dan dalam beberapa hal melaksanakan tuntutannya dengan paksaan yang seksama dan lahiriah, tetapi yang tak mengharuskan paksaan itu selalu ada.⁷⁶

⁷⁵ Alan H. Smith (ed. Al.), *The Encyclopedia Americana* (Connecticut: Grolier Incorporated, 1983), XVII: 79.

⁷⁶ Georges Gurvitch, *Sosiologi Hukum*, alih bahasa Sumantri Mertodipuro dan Moh. Radjab (Jakarta: Bhatara, 1988), hlm. 51.

Jadi, hukum sebagaimana dipahami Gurvitch adalah; (1) suatu aturan untuk mewujudkan keadilan sosial, (2) aturan yang mendapatkan legitimasi sosial, oleh karenanya aturan tersebut ditaati, dan (3) aturan yang menimbulkan konsekuensi (sanksi) bagi orang yang melanggarnya. Berbeda halnya dengan “hukum” dalam islam, secara etimologis kata hukum, berarti menetapkan, memastikan, memerintahkan, mengadili, mencegah dan melarang.⁷⁷

Secara bahasa kata islam⁷⁸ diambil dari aslama-yuslimu-islāman artinya menyerah diri, tunduk, patuh dan pasrah. Sementara artian secara istilah adalah menampakkan ketundukam dan kepatuhan dalam melaksanakan syari’ah serta iltizam kepada apa yang datang dari Rasulullah Saw. Syaikh Muhammad Bin Abdul Wahab mendefinisikan islam: “menyerahkan diri kepada Allah dengan mentauhidkan-Nya, tunduk kepada-Nya dengan penuh ketaatan dan berlepas diri dari kesyirikan orang-orang musyrik. Bila hukum dihubungkan dengan islam, maka hukum islam berarti: “seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah dan sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia mukallaf, yang diakui dan diyakini, berlaku dan mengikat untuk semua umat yang beragama islam.”⁷⁹

⁷⁷ Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indoneisa terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progesif, 1997), hlm. 308.

⁷⁸ Abu Fatiyah Al-Adnani, *Agenda al-Mizan Panduan Para Da’i dan Aktifis Muslim*, cet. II (Solo: PUSTAKA AMANAH, 1999), hlm. 83.

⁷⁹ Amir Syarifuddin, *Pengertian dan Sumber Hukum Islam (dalam Falsafah Hukum Islam)*, ed. I, cet. II (Jakarta: DEPAG dan Bumi Aksara, 19992), hlm. 14.

Kata hukum islam tidak terdapat dalam al-Qur'ān dan literatur hukum dalam islam. Yang terdapat dalam al-Qur'ān adalah kata syarī'ah, fiqh, hukum Allah dan yang seakar dengannya. Hukum islam merupakan terjemahan dari term “*Islamic Law*” dari literatur Barat.⁸⁰ Hasbi Asy-Syiddieqy mendefinisikan hukum islam dengan “koleksi daya dan upaya fuqaha dalam menerapkan syarī'ah islam sesuai dengan kebutuhan masyarakat.”⁸¹ Pengertian ini mendekati makna fiqh. Dari definisi yang telah dikemukakan dapat dipahami bahwa hukum islam mencakup hukum syarī'ah dan hukum fiqh, karena arti syara' dan fiqh terkandung di dalamnya.

Sementara Muhammad Muslehuddin mendefinisikan bahwa hukum islam adalah sistem yang ditentukan Tuhan, kebenaran Tuhan yang harus benar dengan al-Qur'ān dan sunnah sebagai sumbernya yang primer dan asli. Keduanya diwahyukan Tuhan sebagai satu-satunya pihak yang mengetahui apa yang secara mutlak baik bagi manusia. Hukum Tuhan ini harus diteliti secara cermat dan ditafsirkan dalam isi dan spiritnya, karena Tuhan memiliki sifat yang sempurna maka hukum-Nya akan tetap sempurna dan abadi. Ia adalah norma-norma tentang baik buruknya bersifat etis yang mewakili standar pertimbangan bagi segala perbuatan manusia. Ia mendahului negara

⁸⁰ Dalam penjelasan tentang hukum islam dari literatur Barat ditemukan definisi: “Keseluruhan kitab Allah yang mengatur kehidupan setiap muslim dalam segala aspeknya.” Dari definisi ini arti hukum islam lebih dekat dengan pengertian syarī'ah. Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, cet. III, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 11. Untuk lebih lanjut lihat Joseph Schacht, *An Introduction Law* (Oxford: University Press, 1964), hlm. 1.

⁸¹ M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet. ke-5 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 44.

dan tidak kontrol olehnya. Idealnya, negara dan masyarakat harus patuh kepada perintah-perintahnya.⁸²

Dalam pemahaman Fazlur Rahman, bahwa hukum islam adalah norma-norma, nilai-nilai atau ideal-ideal yang telah ditetapkan oleh Allah, baik secara eksplisit maupun implisit, yang mesti diterapkan lewat fiqh pada tingkah laku manusia yang kemudian harus dinilai berdasarkan atasannya.⁸³ Dengan demikian, menurut Rahman ada perbedaan antara aturan-aturan hukum dan hukum ideal, hukum ideal itu merupakan hukum dan kehendak Allah. Oleh sebab itu menurut Rahman hukum islam sejak semula dipahami sebagai perkara dan totalitas atau keseluruhan yang tak terbagi dalam artian bahwa ia bersumber dari kalam Allah, dengan demikian mempunyai ketentuan hukum ilahi yang sama dan seragam. Jadi, hak dan tugas Allah adalah memerintah (*syara', amr*) sementara manusia harus menerima dan mematuhi (*din, ta'ah*). Karena itu penilaian utama dalam islam, menurut Rahman adalah bersifat moral dan tidak legal.⁸⁴

Kajian terhadap tiga term di atas menjadi sangat signifikan karena adanya persepsi yang salah dikalangan masyarakat muslim. Menurut Atho Mudzhar, umumnya masyarakat muslim memandang fiqh identik dengan

⁸² Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, alih bahasa Yudian W. Asmin, cet. Ke-2 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. ix-x.

⁸³ Fazlur Rahman, "Hukum dan Etika dalam Islam," alih bahasa MS. Nasrullah, *al-Hikmah*, No. 9 (1993), hlm. 43; bandingkan dengan Jhon Burton, "*The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*" (London and Oxford: Edinburgh University Press, 1990), hlm. 9-14.

⁸⁴ *Ibid*, hlm. 14.

hukum islam dan hukum islam identik dengan aturan Tuhan. Sebagai akibatnya, maka fiqh cenderung dianggap sebagai aturan Tuhan itu sendiri.⁸⁵ Padahal faktanya menunjukkan produk pemikiran manusia yang tidak bisa lepas dari pengaruh sosio-kultural tempat mereka hidup. Oleh sebab itu, karena fiqh merupakan produk budaya manusia, maka fiqh senantiasa mengalami perubahan sesuai dengan tuntutan zaman. Lantas bagaimana perkembangan istilah fiqh dan syarī'ah dalam konstelasi pemikiran ahli hukum islam? Agar dapat diperoleh suatu pemahaman tentang fiqh dan syarī'ah ini, maka kedua istilah ini perlu diberikan penjelasan secara komprehensif. Sebab fiqh dan syarī'ah merupakan dua term yang berbeda tetapi mempunyai kaitan yang sangat erat.

Tampaknya, mengenai pengertian hukum islam mendatangkan persoalan-persoalan baru, timbulnya perbedaan wacana dalam menempatkan hukum islam di antara dua kerangka penilaian, yakni kerangka hukum dan kerangka moral-etik. Menurut Rahman, penilaian utama atas tingkah laku manusia adalah bersifat moral dan tidak legal, sekalipun keputusan di pengadilan atau bahkan pendapat para mufti dan ahli hukum islam bukanlah manifestasi dari kehendak Ilahi.⁸⁶ Dalam struktur nilai universal pada tingkah laku manusia ini, menurutnya, yakni penilaian utama bercorak religio-moral

⁸⁵ Baca beberapa karya Atho Mudzhar: *Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 95; idem, "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* cet. Ke-2 (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 375.

⁸⁶ Fazlur Rahman, "Hukum dan Etika dalam Islam," alih bahasa MS. Nasrullah, *al-Hikmah*, No. 9 (1993), hlm. 41-44.

dan keadilan yang dijalankan manusia dalam mengatur masyarakat betapapun memainkan peranan yang sangat penting secara pasti bersifat sekunder pada tata nilai nyata yang merupakan tata moral.⁸⁷

⁸⁷ *Ibid.*

BAB III

PEMIKIRAN MUHAMMAD ABID AL-JABIRI DAN ABDULLAH AHMED AN NAIM TENTANG SYARI'AH DAN HAM

A. Muhammad Abid al-Jabiri

1. Biografi dan Latar Belakang Sosial Kultural

Muhammad Abid al-Jabiri lahir pada tahun 1936 di Figuig, bagian tenggara Maroko.¹ Menurut sumber lain, ia dilahirkan pada 2 Syawal 1354 H/27 Desember 1935 M.² Ibunya seorang penenun, ayah dan ibunya cerai sejak ia masih dalam kandungan ibunya.³ Hingga usia 7 tahun ia dibesarkan oleh ibu, kakek, serta bibinya. Ia sempat tinggal bersama bapak tirinya, namun hal itu tidak berlangsung lama sebab ibu dan bapak tirinya cerai.⁴

Al-jabiri tumbuh dalam keluarga pendukung Partai Istiqlal (partai yang memimpin perjuangan kemerdekaan persatuan Maroko, ketika di bawah jajahan Prancis dan Spanyol).⁵ Pada mulanya al-Jabiri sekolah di sekolah

¹ Walid Harmaneh, *Pengantar Mohammad Abid al-Jabiri, Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, alih bahasa Moch. Nur Ikhwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xvii. Ada beberapa versi mengenai kota kelahiran al-Jabiri, di antaranya ada yang menyebut Figuig (yang penulis pakai), Fejij dan ada pula yang menyebut Fekik. Semua perbedaan ini hanyalah masalah pelafalan dari satu bahasa ke bahasa lain, dari satu lidah ke lidah lain dan tidak terlalu menjadi masalah, selama kota yang disebut dengan berbagai versi tersebut mengacu kepada kota yang sama.

² "As-Sirah az-Zatiah." <http://www.aljabriabed.com/IDENTITE.HTM>, akses 08 Agustus 2008.

³ Asep Zaelani M.N, "Demokrasi dalam Islam: Studi Komparatif antara M. Natsir dan M. Abid al-Jabiri," skripsi Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004), hlm. 72.

⁴ *Ibid.*

⁵ Walid Harmaneh, *Pengantar Mohammad Abid al-Jabiri, Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, alih bahasa Moch. Nur Ikhwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xviii.

agama (tradisional), namun pada usia 8 tahun ia masuk Sekolah Dasar Prancis, sekolah ini menggunakan bahasa Prancis sebagai sarana komunikasi formal. Setelah dua tahun sekolah di SD Prancis, kemudian ia pindah ke sekolah swasta nasional (Madrasah Hurrah Waṭaniyyah) yang didirikan oleh kaum nasionalis Maroko. Ia lulus dari sekolah tersebut pada tahun 1949. Pada tahun 1951 ibunya meninggal dunia, dari tahun 1951-1953 ia sekolah di sekolah lanjutan negeri Casablanca.⁶ Al-Jabiri memperoleh ijazah I'dadiyyah sekaligus diploma dari Sekolah Tinggi Arab dalam bidang ilmu pengetahuan (science) pada tahun 1955,⁷ lalu pada tahun 1957, ia memperoleh gelar sarjana muda sebagai mahasiswa lepas.⁸

Adalah Mahdi Ben Berka⁹ yang membimbing al-Jabiri muda, Berka menyarankan kepada al-Jabiri untuk bekerja pada jurnal *al-'Alam*, yang pada saat itu menjadi satu-satunya penerbitan resmi bagi partai Istiqlal. Awalnya al-

⁶ Sekolah lanjutan tingkat menengah atau setara sanawiyyah. *Ibid.* Dalam sumber lain disebutkan bahwa al-Jabiri sempat bermaksud melanjutkan studinya ke sanawiyyah di Dār al-Baida', namun gagal lantaran tidak mau membayar uang suap kepada kepala sekolah, sehingga dia kembali ke sekolahnya yang lama di Casablanca dan mengajar di sana sembari menyelesaikan Ibtida'iyah (I'dadiyyah). Lebih jelasnya lihat Asep Zaelani M.N, "Demokrasi dalam Islam: Studi Komparatif antara M. Natsir dan M. Abid al-Jabiri," skripsi Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004), hlm. 72-73.

⁷ Walid Harmaneh, *Pengantar Mohammad Abid al-Jabiri, Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, alih bahasa Moch. Nur Ikhwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xviii. dalam skripsi Asep Zaelani disebutkan bahwa diploma yang diperoleh al-Jabiri adalah dalam bidang terjemah, hal ini diperkuat oleh data yang penulis peroleh melalui website al-Jabiri "Tadakhul as-Siyasi wa as-Saqafi wa at-Tarbawi," <http://www.aljabriabed.com/IDENTITE.HTM>, akses 08 Agustus.

⁸ Asep Zaelani M.N, "Demokrasi dalam Islam: Studi Komparatif antara M. Natsir dan M. Abid al-Jabiri," skripsi Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004), hlm. 73.

⁹ Pemimpin sayap kiri partai Istiqlal yang kemudian memisahkan diri dan mendirikan The Union Nationale de Forces Populaires (UNFP), yang kemudian berubah nama menjadi Union Sociliste de Forces Populaires (USFP). Walid Harmaneh, *Pengantar Mohammad Abid al-Jabiri, Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, alih bahasa Moch. Nur Ikhwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xviii.

Jabiri bekerja sebagai dewan penerjemah, lalu pindah menjadi dewan korespondensi internal selama kurang lebih satu tahun. Akhir tahun 1957 ia pindah ke Syiria, guna melanjutkan studi di perguruan tinggi. Meskipun tinggal di Syiria, namun al-Jabiri tetap aktif menulis untuk jurnal *al-'Alam*. Pada tahun 1958 al-Jabiri mulai belajar filsafat di Fakultas Adab Universitas Damaskus di Syiria, namun satu tahun kemudian ia pindah ke Universitas V Rabat yang baru didirikan di tanah airnya.¹⁰

Al-Jabiri muda merupakan aktifis politik berideologi sosialis, itu tercermin dari keaktifannya di Partai UNFP, yang kemudian berubah nama menjadi USFP.¹¹ Pada juli 1963 al-Jabiri dipenjarakan sebagaimana banyak anggota UNFP lainnya dengan tuduhan konspirasi menentang Negara.

Pada tahun 1964 al-Jabiri mengajar filsafat di tingkat sarjana muda dan aktif dalam bidang evaluasi serta perencanaan pendidikan. Lalu pada tahun 1966 al-Jabiri bersama Mustofa al-Ommari dan Ahmad as-Sattati menerbitkan dua text book yang didesain untuk tahun terakhir bagi sarjana muda. Buku pertama membahas tentang pemikiran islam¹² dan satunya lagi membahas tentang filsafat.¹³ Buku tentang filsafat mempunyai pengaruh yang sangat

¹⁰ *Ibid*. Lihat juga Nirwan Syafrin, "Kritik Akal Islam" al-Jabiri," dalam jurnal *Islamika*, no. 2, Tahun I, Juni-Agustus 2004, hlm. 46.

¹¹ Nirwan Syafrin, "Kritik Akal Islam" al-Jabiri," dalam jurnal *Islamika*, no. 2, Tahun I, Juni-Agustus 2004, hlm. 46.

¹² *Al-Fikr al-Islāmī lī Ṭullab al-Bakaluriyyah* (ad-Dār al-Baida': Dār an-Nasyr al-Magribiyyah, 1966), buku ini mengalami cetak ulang berkali-kali. Walid Harmaneh, *Pengantar Mohammad Abid al-Jabiri, Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, alih bahasa Moch. Nur Ikhwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xviii.

¹³ *Duriis fī al-Falsafah lī Ṭullab al-Bakaluriyyah* (ad-Dār al-Baida': Dār an-Nasyr al-Magribiyyah, 1966), buku ini mengalami cetak ulang berkali-kali. *Ibid*.

besar terhadap para mahasiswa selama akhir dekade 1960-an sampai awal 1970-an.¹⁴

Aktivitas al-Jabiri dalam bidang pendidikan dan segala problematikanya telah menghasilkan bagian yang cukup penting bagi pembentukan intelektualnya. Selama beberapa tahun al-Jabiri mempublikasikan berbagai artikel yang berkaitan dengan dunia pendidikan.¹⁵

Setelah menyelesaikan ujian Negara pada 1967¹⁶ al-Jabiri mulai mengajar filsafat di Universitas Mohammed V Rabat. Pada tahun 1970 ia menyelesaikan studi Ph.D (Doktor d'Etat) dengan disertasi tentang pemikiran Ibnu Khaldūn di bawah bimbingan Najib Baladi.¹⁷ Selama dekade 1970-an al-Jabiri mulai menerbitkan artikel berkala, tentang pemikiran islam yang segera menarik perhatian banyak kalangan intelektual dan akademisi dunia arab, termasuk ketika ia berkunjung ke Levant.¹⁸

Pada tahun 1976 al-Jabiri mempublikasikan dua jilid buku tentang epistemologi,¹⁹ namun sebagian besar energinya masih tercurah pada kerja

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Al-Jabiri mempublikasikan berbagai artikel tentang pendidikan pada majalah al-Aqlam, serta harian asy-Syarq al-Awsat. *Ibid*, hlm. xix.

¹⁶ Dengan tesis yang tidak diterbitkan berjudul falsafah at-Tarikh ‘inda Ibn *Khaldūn*, di bawah bimbingan M. ‘Aziz Lahbabi. *Ibid*.

¹⁷ Disertasi ini dipublikasikan dengan judul *Fikr Ibn Khaldūn: al-‘Aṣabiyyah wa ad-Daulah: Mu‘alim Nazariyah Khaldūniyah fī Tarikh al-Islām* (ad-Dār al-Baida’: Dār as-Saqafah, 1971). Buku ini kemudian dicetak di London dan mengalami cetak ulang beberapa kali. *Ibid*, hlm. xix dan xxiv.

¹⁸ *Ibid*, hlm. xix.

¹⁹ Satu tentang matematika dan rasionalisme modern, dan satu hal lagi tentang metode empiris dan perkembangan pemikiran ilmiah. *Ibid*, hlm. xix.

politik, sebab dari tahun 1975 ia menjadi anggota biro politik USFP sekaligus sebagai salah satu pendirinya.²⁰

Pada tahun 1981 al-Jabiri banting stir dari kegiatan politik dan memilih berkonsentrasi di bidang keilmuan dan penulisan saja. Sebenarnya semenjak tahun 1980 ia telah mulai mengumpulkan dan menerbitkan sejumlah artikel yang ditulis sebelumnya dan telah dipresentasikan di berbagai konferensi. Judul volume buku tersebut adalah *Nahnu wa at-Turâs*.²¹ Dua tahun berselang ia mempublikasikan satu buku tentang pemikiran arab kontemporer, *al-Khiṭab al-‘Arabi al-Mu’asir: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah*. Buku ini diikuti dengan empat *magnum opus* yang berjudul: *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi* (Kritik Nalar Arab) yang dipublikasikan pada tahun 1984, 1986, 1990 dan 2001.²²

Telah puluhan jumlah buku yang ditulis al-Jabiri, ditambah pula dengan artikel-artikel yang bertebaran di berbagai media. Lebih detailnya mengenai karya-karya al-Jabiri adalah sebagai berikut: ada dua buku yang ditulis bersama Mustofa al-Ommari dan Ahmad as-Sattati. Lalu pada tahun 1971 lahir buku *Fikr Ibn Khaldūn: al-‘Aṣābiyah wa ad-Daulah: Mu’alim Nazariyyah Khaldūniyyah fī Tarikh al-Islām*, yang merupakan disertasi beliau.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² Awalnya proyek *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi* ini terdiri dari tiga buku yang cukup terkenal di Indonesia dengan istilah Trilogi Kritik Nalar Arab al-Jabiri, buku yang pertama berjudul *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, kedua *Bunyan al-‘Aql al-‘Arabi*, sedang yang ketiganya berjudul *al-‘Aql as-Siyasi al-‘Arabi*. Setelah cukup lama terkenal sebagai Trilogi, lalu menyusul buku lainnya yang masih merupakan rangkaian Kritik Nalar Arab al-Jabiri. Buku ini berjudul *al-‘Aql al-Akhlaqi al-‘Arabi Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah lī Nazm al-Qiyam fī as-Saqafah al-‘Arabiyyah*, maka dengan hadirnya buku yang terakhir ini, istilah Trilogi tidak lagi pantas disandangkan melainkan Tetralogi atau “empatlogi” seperti yang diistilahkan oleh Yudian Wahyudi dalam bukunya, *Hermeuntika versus Ilmu Uṣūl Fiqh* (Yogyakarta: Nawesea, 2007).

Pada tahun 1973 meluncur pula buku dengan judul *Adawa ‘alā Musykil at-Ta’lim bi al-Magrib*. Pada tahun 1976 lahir *Madkhāl ilā Falsafah al-‘Ulum* yang terdiri dari dua jilid, yang pertama berjudul *Tatawwur al-Fikr ar-Riyadi wa al-‘Aqlaniyyah al-Mu’āshirah*, jilid duanya berjudul *al-Manhaj at-Tajribi wa Tatawwur al-Fikr al-‘Ilm*. Tahun 1977 terbit buku berjudul *Min Ajli Ru’yah Taqdimiyah lī Ba’di Musykilatina al-Fikriyyah wa at-Tarbawiyah*. Pada tahun 1980 beliau menerbitkan buku yang merupakan kumpulan artikel, buku ini berjudul *Nahnu wa at-turâs: Qira’at Mu’āshirah fī Turasina al-Falsafi*. Kemudian buku *al-Khitab al-‘Arabi al-Mu’āshir: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah* yang terbit pada 1982. Berselang 2 tahun diluncurkan edisi pertama dari rangkaian proyek *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi*, buku pertama berjudul *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, dua tahun pula setelah itu menyusul *Bunyan al-‘Aql al-‘Arabi* sebagai edisi keduanya. Tahun 1988 ada tiga buku yang ditulis al-Jabiri, pertama *as-Siyasat at-Ta’limiyah fī al-Magrib al-‘Arabi*, kemudian *Isykaliyat al-Fikr al-‘Arabi al-Mu’āshir*, lalu *al-Magrib al-Mu’āshir: al-Khuṣūsiyyah wa al-Hawiyah al-Hadaṣah wa at-Tanmiyyah*. Tahun 1990 terbit dua buku, masing-masing berjudul *al-‘Aql as-Siyasi al-‘Arabi* yang merupakan edisi ketiga dari proyek besar *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi*, kemudian satu buku lagi yang merupakan hasil dialog dengan Hasan Hanafi berjudul *Hiwar al-Magrib wa al-Masyriq*. Pada tahun 1991 hanya ada satu buku *at-Turâs wa al-Hadaṣah: Dirasat Munaqasat*. Lalu pada tahun 1994 lahir dua karya beliau, pertama *Muqaddamah lī Naqd al-‘Aql al-‘Arabi* yang dirancang sebagai pengantar ke *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi*, versi aslinya berbahasa Prancis dan telah

diterjemahkan ke banyak bahasa dunia, buku kedua di tahun yang sama adalah al-Mas'alah as-Saqafiyyah. Berselang setahun, lahir pula dua buku, masing-masing al-Musaqifuna fi al-Hadarah al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah, Muhinnah Ibn Hanbal wa Nukbah Ibn Rusyd dan Mas'alah al-Hawiyyah: al-'Urubah wa al-Islām wa al-Gurb. Pada tahun 1996, meluncur dua buku: ad-Din wa ad-Daulah wa Taṭbiq as-Syarī'ah dan al-Masyru an-Nahdawi al-'Arabi. Tahun 1997 merupakan tahun subur dalam kepenulisan al-Jabiri, ada enam karya yang lahir pada masa ini, antara lain: ad-Dimuqraṭiyyah wa Hūqūq al-Insān, Qidayan fi al-Fikr al-Mu'asir, at-Tanmiyyah al-Basyariyyah wa al-Khuṣūsiyyah as-Susiyu Saqafiyyah: al-'Alam al-'Arabi Namuzija, Wajihatu Nazr: Nahwu I'adah Bina Qidayan al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir, Hufuriyyat fi az-Zakirah min Ba'id (Sirah zatiah min as-Siba ilā Sanah al-Isyirin), al-Isyraf 'alā Nasyri Jadīd li 'Amal Ibn Rusyd al-Asilah ma'a Madakhil wa Muqaddimat Tahliliyyah wa Syuruh Ilakh.²³ Pada tahun 1998 terbit karya dengan judul Ibn Rusyd: Sirah wa Fikr, pada tahun ini pula ia mendapat penghargaan "Baghdad Prize" untuk budaya Arab dari UNESCO.²⁴ Selama periode 1999-2000 ada kesan seakan-akan proyek Naqd al-'Aql al-'Arabi telah selesai dengan kehadiran Trilogi Kritik Nalar Arab serta beberapa karya yang telah disebutkan di atas, namun al-Jabiri memberi kejutan dengan menghadirkan edisi keempat yang berjudul al-'aql al-Akhlaqi al-'Arabi:

²³ Karya terakhir disebutkan (al-Isyraf), ditulis antara tahun 1997 dan 1998, "al-Mu'alifat: Hasbu Tarikh Suduriha," <http://www.aljabriabed.com/LIVERS.HTM>, akses 08 Agustus 2008.

²⁴ M. Abid al-Jabiri, "Kritik Pemikiran Islam, Wacana Baru Islam, alih bahasa Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), hlm. Viii.

Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah lī Nuzm al-Qiyam fī as-Saqafah al-‘Arabiyyah.²⁵

2. Pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri tentang Syarī’ah

Persoalan Syarī’ah terkait erat dengan hubungan agama dan Negara. Hal ini karena kebanyakan para pemikir merujuk kepada praktik Rasulullah dan Khulafa al-Rasyidin. Sebab itu, al-Jabiri membuka dialognya dengan menunjukkan fakta-fakta sosial historis yang membingkai tema tersebut.

Fakta *pertama*, orang Arab pada waktu itu tidak mempunyai raja dan Negara. *Kedua*, seiring dengan diutusnya Nabi, kaum muslim mulai menjalankan agama baru yang bukan saja merupakan sikap individual di hadapan Tuhan, namun juga merupakan perilaku sosial yang teratur. Perilaku sosial ini semakin berkembang dan teratur, bersamaan dengan perkembangan dakwah Islam pada waktu itu. Meskipun pada prakteknya Nabi merupakan seorang pemimpin, sekaligus pembimbing masyarakat muslim, namun beliau berulang kali menolak disebut sebagai raja atau pemimpin Negara.

Ketiga, bahwa hal-hal yang ditentukan oleh perkembangan dakwah Islam berupa peraturan persoalan dunia. Dunia Rasul dan para sahabat yang telah mencapai taraf mapan yang luas seiring dengan berakhirnya dakwah tersebut, sehingga membuat sahabat Rasul yang sangat dekat dengan beliau

²⁵ Data tentang karya-karya al-Jabiri ini merupakan gabungan dari berbagai sumber, adapun sumber utama data ini adalah website al-Jabiri: “al-Mu’alifat: Hasbu Tarikh Suduriha,” <http://www.aljabriabed.com/LIVERS.HTM>, dan Walid Harmaneh, *Pengantar Mohammad Abid al-Jabiri, Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, alih bahasa Moch. Nur Ikhwan (Yogyakarta: Islamika, 2003).

merasa bahwa dengan ketiadaan Rasul berarti akan adanya kekosongan institusional. Hasilnya dakwah Nabi telah berakhir seiring dengan dibentuknya Negara.

Jika agama adalah wahyu yang tidak seorangpun berhak mewarisi dari Rasul dan tidak pula untuk menggantikannya. Maka pengaturan politik dan ekonomi masyarakat yang tumbuh bersamaan dengan pertumbuhannya dan penyebaran dakwah membutuhkan orang yang menjaga dan mengatur mereka serta memperhatikan perkembangannya setelah Rasul wafat.

Relasi antara agama (Syarī'ah) dan Negara tidak berhenti pada masa sahabat, tetapi berlanjut sampai zaman sekarang ini. Masalah relasi agama-Negara menjadi mendesak disebabkan oleh munculnya Negara-Negara Bangsa (*nation-states*) dan berhembusnya semangat sekularisme yang dibawa oleh Barat modern.²⁶ Oleh karenanya al-Jabiri mau tidak mau juga terlibat dalam wacana ini.

Bila kita melihat sejarah awal kemunculan Islam, terlihat bahwa, karakteristik utama penampilannya ialah kejayaan di bidang politik, penuturan sejarah Islam dipenuhi oleh kisah kejayaan itu sejak Nabi Muhammad Saw sendiri (periode Madinah), sampai masa-masa jauh sesudah beliau wafat terjalin dengan kejayaan politik, itu adalah sebuah kesuksesan yang sangat

²⁶ Mujiburrahman, "Pengantar Penerjemah" dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syarī'ah* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), hlm. xviii.

spektakuler ketika militer kaum muslimin melakukan ekspansi, khususnya yang terjadi pada masa sahabat Nabi,²⁷ dan periode sesudahnya.

Namun semenjak pertengahan abad ke 19, sebuah periode yang sering disebut dengan masa kebangkitan (*Nahdah*) pemikiran Arab telah didominasi oleh pengakuan atas keterbelakangan dunia Arab dan Islam saat ini, apalagi ketika dihadapkan dengan Barat modern dan masa keemasan kerajaan-kerajaan Islam klasik. Para pemikir dan intelektual telah terpolarisasi ke arah kemilaunya pemikiran Barat dengan keunggulan ekonomi, pengetahuan, teknologi, dan militer di satu sisi, dan ke arah daya tarik ingatan masa lampau kejayaan bangsa Arab di sisi lain, yang memberikan bukti bahwa, Arab dan muslim pernah menempati posisi tertinggi dalam kebudayaan dunia.²⁸

Dalam menghadapi persoalan di atas, al-Jabiri sepertinya tidak bisa berdiam diri, persoalan yang mendasarnya adalah bagaimana mengejar ketertinggalan yang ada serta membangun kembali pemikiran Arab dengan tetap mengindahkan otentisitas dan identitasnya. Tentu saja ada suara-suara pembelaan yang menginginkan kembalinya nilai-nilai arab masa lalu, karena menurut hemat mereka, itulah satu-satunya jalan bagi Arab dan Muslim jika ingin merebut kembali posisinya di dunia. Ada juga sedikit pandangan yang mengusulkan agar Arab menjadi bagian di dunia Modern dengan menanggalkan memori masa lalunya. Walaupun begitu, kebanyakan

²⁷ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. ix.

²⁸ Walid Harmarneh, dalam "Pengantar" Muhammad Abid al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam*, terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), hlm. x.

pandangan dan gerakan lebih membela eklektisisme (*eclecticism*) satu bentuk dengan bentuk lainnya, yang menggabungkan apa yang kelihatan positif dalam masing-masing dari dua bentuk tersebut.²⁹

Di sinilah al-Jabiri memulai pandangannya dengan tidak terlepas dari tradisi masa lalu Islam sebagai cermin untuk masa sekarang, karena tradisi bukan sesuatu yang harus ditinggalkan dan dikubur begitu saja, akan tetapi merupakan pelajaran bagi kita semua, sejarah yang lalu diurai kembali dan dijadikan sebagai alat pembedah berbagai persoalan kekinian.

Menurut al-Jabiri, ada beberapa sikap yang berkembang dalam masyarakat Islam terhadap tradisi. *Pertama*, mereka yang menolak apa yang bukan dari tradisi Islam karena apa yang ada dalam tradisi tersebut sudah memadai. Mereka ini terdiri dari dua kelompok yang cukup berbeda, yang satu adalah mereka yang memang hidup dan berpikir dalam kerangka tradisi itu, yakni para ulama konservatif, dan yang kedua adalah mereka yang justru tidak memiliki pengetahuan yang memadai terhadap tradisi karena mereka benar-benar dididik dalam tradisi lain, yakni tradisi Barat, namun begitu bersemangat bahwa tradisi yang ada sudah memadai.

Bagi al-Jabiri, kelompok yang pertama bersikap demikian dapat dimaklumi karena mereka memang sudah terbiasa hidup dalam tradisi tersebut, sementara sikap kelompok kedua baginya terasa menggelikan. *Kedua*, mereka yang menganggap bahwa tradisi sama sekali tidak memadai dalam kehidupan modern saat ini, karena itu harus dibuang jauh-jauh.

²⁹ *Ibid*, hlm. xi.

Kelompok ini adalah mereka yang berpikiran sekuler dan liberal ala Barat, sehingga menganggap kebangkitan tidak akan bisa dicapai kecuali mengikuti pola-pola Barat.³⁰

Dalam menyikapi persoalan ini, Al-Jabiri menyadari bahwa sulit untuk mencari jawaban yang pasti dalam menjawab berbagai permasalahan dalam internal Islam, hal ini karena disadari sepenuhnya bahwa salah satu rintangan utama dalam upaya berkomunikasi dan saling memahami di antara berbagai aliran pemikiran Arab kontemporer adalah tertutupnya aliran-aliran tersebut dengan rujukannya masing-masing, serta sifat fanatik dan menafikan orang lain, baik karena kebodohan atau pura-pura bodoh, atau dengan sengaja menformat pemikiran itu menjadi idiologi; selain pendapatku adalah “pandangan-pandangan musuhku.”³¹

Dalam kancah pemikiran intelektual Islam tengah sibuk memperdebatkan wilayah-wilayah kajian agama, apakah itu pemisahan antara wilayah sakral dengan profan atau kajian yang sedang kita bahas sekarang ini yaitu relasi Islam dan Negara serta berbagai pertanyaan atasnya. seperti, “apakah Islam agama atau Negara?” atau “apakah Islam itu agama sekaligus Negara?” atau berbagai ungkapan yang mengatakan bahwa agama terpisah dari Negara. Di sinilah al-Jabiri memulai pembahasannya dengan

³⁰ Mujiburrahman, "Pengantar Penerjemah" dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), hlm. viii.

³¹ Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*, Terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), hlm. 59.

mempertanyakan terlebih dahulu makna ungkapan tersebut dalam kebudayaan Arab.

Untuk itu, al-Jabiri mengatakan bahwa ungkapan-ungkapan “pemisahan agama dan Negara” dalam hubungan dengan rujukan tradisi kita (Islam) tidak mengenal adanya dualisme, sebagaimana kita maklumi dalam sejarah Islam secara umum tidak ditemukan adanya “agama” yang dibedakan dan dipisahkan dari Negara, sebagaimana juga tidak ada “Negara” yang dipisahkan dari agama. Karena pada kenyataannya tidak ada seorangpun di antara mereka yang bisa memperoleh legitimasi bagi kekuasaannya selain dengan cara memproklamirkan diri sebagai pengabdian dan pendukung agama. Selain itu, dalam sejarah Islam pada periode apapun, belum pernah ada satu lembaga agama yang secara khusus dibedakan dari Negara.³²

Oleh karena itu, ungkapan “pemisahan agama dari Negara” atau “pemisahan Negara dari agama” dalam pandangan rujukan tradisi kita dengan sendirinya akan berarti salah satu atau keduanya dari hal-hal berikut: mendirikan satu Negara kafir yang bertentangan dengan Islam, atau mencegah Islam dari “kekuasaan yang diperlukan untuk melaksanakan hukum-hukumnya.” Selanjutnya, al-Jabiri mengatakan bahwa memang ada kemungkinan anda dapat meyakinkan orang yang berpikir dalam konstelasi rujukan tradisi semata bahwa masalah (pemisahan agama dan Negara) itu sama sekali tidak ada hubungannya dengan upaya mendirikan Negara kafir atau menghapuskan pengaruh Islam dalam masyarakat. Boleh saja seseorang

³² *Ibid*, hlm, 60.

bersumpah dengan sungguh-sungguh, bahwa yang dimaksud bukan itu, sehingga akhirnya dia berkata “Allah yang lebih tahu” kemudian ia diam. Namun seseorang tidak akan pernah bisa meyakinkan bahwa “pemisahan agama dari Negara” tidak berarti satu upaya mencegah Islam dari “kekuasaan” untuk melaksanakan hukum-hukumnya.

Oleh karena itu, bagi al-Jabiri pembahasan harus dimulai dengan pembedaan antara kekuasaan yang melaksanakan hukum-hukum syari'ah dan lembaga sosial yang disebut Negara. Hal ini karena agama dalam pandangan mereka mencakup hukum-hukum yang harus dilaksanakan, sementara Negara adalah “kekuasaan” yang berkewajiban melaksanakan. Jadi bagi al-Jabiri, perbincangan “apakah Islam itu agama atau Negara” tidak ada padanan maknanya dalam Islam, kecuali kita mereformasi pertanyaan itu dengan meletakkan kata “hukum” pada kata “agama,” dan kata “kekuasaan” pada kata “Negara.”

Dalam kerangka sejarah Islam, al-Jabiri merujuk pada fakta historis bahwa Islam lahir dalam satu masyarakat yang tidak bernegara dan bahwa Negara Arab Islam tumbuh secara bertahap, namun dengan cara-cara yang cepat. Pertumbuhan tersebut mengiringi penyebaran dakwah Islam dan kemenangan Nabi dalam berbagai peperangan khususnya kemenangan penaklukan Mekkah yang kemudian disusul dengan meluasnya berbagai penaklukan dan kesuksesan orang Arab sebagai kekuatan yang mendunia.

Kemudian pada sisi lain, al-Jabiri menjelaskan bahwa tidak dapat dipastikan apakah Nabi pada awal penyebaran dakwahnya telah berkeinginan

untuk menjadi kepala Negara atau mendirikan suatu Negara. Tidak ada bukti yang dapat dijadikan dasar untuk masalah ini, baik dalam Hadis ataupun riwayat sahabat, bahkan sebaliknya terdapat riwayat Hadis mutawatir yang menegaskan bahwa Nabi menolak mentah-mentah tawaran yang diberikan oleh penduduk Makkah pada masa awal dakwahnya yang mengusulkan agar dia diangkat menjadi pemimpin mereka dengan syarat dia meninggalkan dakwah agama barunya.³³ Ini merupakan bukti yang kuat bahwa Nabi pada awal penyebaran agama bukan untuk membentuk suatu Negara atau mendapatkan kekuasaan.

Demikian juga, al-Qur'ān sama sekali tidak memberikan ungkapan yang terang bahwa dakwah Islam merupakan satu dakwah yang bertujuan untuk mendirikan satu Negara, kerajaan atau imperium. Namun di sisi lain terdapat fakta yang tidak dapat dibantah bahwa al-Qur'ān mengandung hukum-hukum yang menuntut kaum muslimin untuk melaksanakannya dan sebagian dari hukum-hukum itu memerlukan badan kekuasaan yang mewakili komunitas untuk melaksanakannya seperti hukuman terhadap pencuri.

Fakta yang lain terlihat bahwa dalam pelaksanaan hukum-hukum tersebut di antaranya, termasuk kewajiban melaksanakan jihad dan menaklukkan yang pada akhirnya mengantarkan kepada perkembangan dakwah Islam menjadi satu Negara yang teratur dan memiliki lembaga-lembaga yang berkembang bersamaan dengan perkembangan dan perluasan geografis, peradaban dan pemikiran dunia Islam.

³³ *Ibid*, hlm. 64.

Dalam perbincangan agama dan Negara dalam Islam tidak akan terlepas dari peristiwa sepeninggal Nabi, yaitu terjadi perdebatan yang panjang dari kaum Anshar dan Muhajirin, sekaligus peristiwa ini merupakan awal dari perpecahan umat Islam.³⁴ Keduanya mengeluarkan argumen yang sama kuatnya, tetapi akhirnya dimenangkan oleh kaum Muhajirin dengan suatu peringatan pada kaum Anshar bahwa “orang Arab tidak akan tunduk kecuali pada suku Quraisy.” Dari fakta tersebut al-Jabiri berkesimpulan bahwa pemilihan Abu Bakar pada waktu itu dilakukan atas dasar pertimbangan kekuatan (*power*).

Tradisi masa lalu merupakan suatu rujukan bagi kita, karena dengan melihat pada peristiwa masa lalu kita akan menemukan jawaban terhadap persoalan kekinian. Dengan tradisi tersebut al-Jabiri berpendirian bahwa di dalam al-Qur’ān terdapat hukum-hukum yang membutuhkan “pemegang perintah” untuk menjalankannya atas nama umat Islam. Konsep “pemegang perintah” (*waliyyu al-amr*) dalam Islam merupakan konsep yang luas mencakup kepala keluarga, kepala suku, ahli fiqh, dan penguasa muslim di Negara Islam baik sebagai wali, amir atau khalifah.

Dari beberapa rentetan peristiwa di atas sudah dapat dipastikan bahwa Nabi menyerahkan persoalan pemerintahan kepada para sahabat. Jadi pola pengambilan pemerintahan dan teori-teori pemerintahan semuanya adalah masalah *ijtihad*. *Ijtihad* yang masalahnya diserahkan kepada kaum muslimin dapat dipastikan akan mengalami perbedaan tergantung pada perbedaan masa

³⁴ M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, cet. I (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1999), hlm. 5.

dan kondisi.³⁵ Namun lanjut al-Jabiri, satu-satunya yang tidak berubah dari agama bahwa dalam Islam terdapat hukum-hukum syara' yang pelaksanaannya memerlukan adanya "pemegang perintah."

Dalam menanggapi wacana kontemporer khususnya wacana pemisahan agama dengan Negara atau dualisme Agama-Negara, al-Jabiri berpendapat bahwa dalam pemikiran arab kontemporer dualisme agama-Negara adalah masalah palsu, karena ia menutupi dan melompati masalah-masalah yang tengah dihadapi, dan sebagai gantinya, ia melontarkan masalah-masalah lain yang dianggap perlu diatasi, sebagai syarat bagi kebangkitan dan satu keniscayaan bagi masa depan.³⁶

Mengapa al-Jabiri menganggap dualisme agama-Negara adalah persoalan palsu, mengada-ada dan menuntut jawaban yang palsu dan mengada-ada pula? Ini sangat mudah dijawab, karena dualisme agama-Negara merujuk pada satu gambaran atau beberapa gambaran tentang Tuhan yang berdiri di satu sisi dan kaisar di sisi lain, baik sebagai seteru ataupun sekutu. Situasi ini ditemukan pada pengalaman Eropa Kristen dalam berbagi model. Apabila disimpulkan ada tiga model hubungan agama dan Negara dalam sejarah Eropa, *pertama* bentuk yang dikenal oleh masyarakat Kristen pada masa kelahirannya, saat itu adanya suatu Negara yang dipimpin oleh kaisar imperium romawi yang tidak menganut agama apapun, kemudian lahirlah Yesus putra Maryam yang bertugas untuk menyebarkan agama kristen di

³⁵ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Agama, Negara*,....., hlm. 69.

³⁶ *Ibid*, hlm. 96.

seluruh penjuru Romawi. Hubungan agama dan Negara pada masa ini bersifat antagonis, Negara memusuhi dan menindas orang-orang kristen karena dianggap agama sebagai gerakan yang membahayakan.³⁷

Bentuk yang *kedua* berawal pada masa Kaisar Konstantin I atau konstantin agung yang memberikan pengakuan kepada agama Kristen dan menjadikannya sebagai agama resmi Imperium Romawi. Di sini agama Kristen mempunyai ruang gerak dan berkiprah dalam Negara, dapat dikatakan pada masa itu agama berperan penting dalam kehidupan bernegara, agama dapat mengatur kehidupan sosial masyarakat baik dalam bidang budaya maupun politik.³⁸

Model yang *ketiga* adalah berhubungan erat dengan kebangkitan (*renaissance*) dalam zaman ini mulai terjadi pemisahan antara agama dengan Negara atau “sekulerisme.” Pemahaman ini tidak berarti memusuhi atau memerangi agama, akan tetapi hanya memisahkan antara mana urusan yang duniawi dan mana yang ukhrawi, yaitu dengan menyerahkan kekuatan politik pada aparat Negara yang tidak bertentangan dengan agama. Ciri pokok dari kehidupan sekuler adalah penekanannya pada prinsip rasionalitas dan efisiensi yang diberlakukan dalam bidang kehidupan yang faktual empiris, sehingga pada gilirannya agama semakin tersisihkan menjadi urusan pribadi.³⁹

³⁷ *Ibid*, hlm. 92.

³⁸ *Ibid*, hlm. 92-94.

³⁹ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 14.

Dari ketiga bentuk sejarah Eropa Kristen, sangat mustahil untuk di cari padanannya dalam Islam. Di sini seorang pemikir dalam kerangka rujukan tradisi menemukan bahwa, keadaan berbalik seratus persen dari apa yang dikatakan oleh pemikir “sekuler,” karena pengalaman historis Arab Islam membuktikan dengan fakta yang tidak bisa dibantah bahwa, bangsa arab mengalami kebangkitan justru dengan munculnya Islam yang memungkinkan mereka untuk mendirikan Negara, menaklukkan berbagai kerajaan dan menopang peradaban sehingga gambaran yang ada merupakan pikiran yang kokoh dan tidak tergoyahkan.⁴⁰

Modernitas Arab membentuk rasionalitas dan fondasi bagi wacananya berdasarkan modernitas Eropa. Sekarang ini, walaupun kita mengakui bahwa modernitas Eropa akhir-akhir ini menampilkan suatu modernitas yang universal, tetapi komponen-komponennya yang terdapat di dalam sejarah budaya Eropa yang khas bahkan sebagai sebuah bentuk oposisi membuat modernitas Eropa tidak mampu menganalisa realitas budaya Arab yang sejarahnya terbentuk jauh dari Eropa. Karena modernitas Eropa adalah sesuatu yang asing bagi budaya dan sejarah Arab.⁴¹

3. Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri Tentang HAM

Muhammad Abid Al-Jabiri mempunyai pandangan tentang masalah HAM dengan mencoba menggali persoalan HAM yang berbasis sosial di

⁴⁰ *Ibid*, hlm. 95.

⁴¹ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, hlm. xxii-xxiv.

Barat dibandingkan dengan persoalan HAM yang berasal dalam dunia Islam. Selama ini yang menjadi perdebatan seputar persoalan HAM adalah apakah nilai-nilai yang terkandung dalam HAM bisa diterapkan dalam setiap lini kehidupan manusia yang melampaui sekat etnis, negara, agama, geografis dan lain sebagainya. Atau apakah bisa diterapkan sesuatu yang sifatnya universal diterapkan secara partikular melampaui batas wilayah geografis tertentu.

Dalam melihat persoalan ini Jabiri mencoba menggali nilai HAM yang berakar dalam tradisi Barat di bandingkan dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Islam. Dalam hal ini Jabiri mencoba menggali sejarah genealogis perkembangan HAM di Barat dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Islam. Dalam kesimpulannya sebetulnya nilai-nilai HAM yang bersifat Universal sesuai dengan nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran Islam. Nilai HAM universal tersebut adalah kebebasan, persamaan, tidak ada diskriminasi.

Menurut Jabiri syarī'ah Islam mengandung unsur universalitas dan partikularitas, prinsip-prinsip dan penerapan-penerapan. Pada dasarnya sebuah hukum yang lahir bagi sebuah partikularitas merupakan penerapan dari suatu konsep yang universal. Jika terjadi perbedaan ketetapan hukum maka perbedaan itu dikarenakan oleh suatu sebab atau hikmah. Sebab-sebab yang menjustifikasi sebuah hukum partikular dan yang menjelaskan rasionalitasnya bisa jadi *asbāb an-nuzūl*, yang umumnya adalah kondisi-kondisi khusus yang menuntut hukum tersebut, atau tujuan-tujuan umum yang mengilhami kebaikan bersama. Menurut Jabiri ada tiga kunci penting untuk memahami

rasionalitas hukum-hukum syarī'ah Islam dalam Islam, yaitu universalisme syarī'ah, hukum-hukum partikular, dan tujuan-tujuan serta latar belakang.⁴²

Menurut Al-Jabiri sesungguhnya HAM yang berakar di Barat yang dijadikan sebagai kontrak sosial oleh para filsuf Eropa bagi universalitas HAM, hak kebebasan dan persamaan berpijak pada dua pilar. Yaitu *pertama* pengunduran diri manusia dari hak-hak alamiah mereka demi kehendak umum yang mengatasi semua kehendak, yang tidak digerakkan kecuali oleh kemaşlahatan bersama dan kebaikan umum. *Kedua* pengembalian hak-hak tersebut kepada mereka dalam bentuk hak-hak sipil yang di kandung dan diatur oleh Negara sebagai wakil dari kehendak umum, yakni kehendak masyarakat secara keseluruhan.

Berdasarkan kedua hal di atas menurut Muhammad Abid al-Jabiri HAM yang berakar dalam dunia Barat maupun Timur mempunyai akar yang sama terdiri dari tiga sudut yaitu. *Pertama* individu-individu manusia pemilik hak-hak alamiah. *Kedua* kehendak umum yang menyebabkan manusia mengundurkan diri dari hak-hak alamiah mereka. *Ketiga* kelompok yang terorganisir, manusia menjalankan hak-haknya yang kembali kepadanya dalam bentuk hak-hak sipil yang telah diatur (individu menjalankan hak-haknya dalam bentuk yang tidak melanggar hak-hak orang lain).

Islam sangat jelas menetapkan hak kebebasan sebagai prinsip umum dalam Islam. Ini merupakan sesuatu yang pasti. Tetapi kita akan terjerumus

⁴² Muhammad Abid al-Jabiri, *Syura Tradisi Partikularitas Universalitas*, hlm. 125-126.

pada kesalahan metodologis jika kita menuntut dari teks-teks Islam yang atau bahkan teks-teks kuno lainnya.

B. Abullah Ahmed An Naim

1. Biografi dan Latar Belakang Sosial dan Kultural

Nama lengkapnya adalah Abdullah Ahmed An Naim, berkebangsaan ganda Sudan-AS, lahir pada tanggal 19 November 1946. An Naim adalah seorang ahli hukum dan aktivis hak azasi manusia (HAM) hingga sekarang dan menjabat sebagai ketua Africa Watch (yaitu sebuah organisasi HAM di Washington D.C). Ia memperoleh gelar sarjana di bidang hukum dari Universitas Khartoum Sudan (1970) dan memperoleh LL.B dan MA Fakultas Kriminologi Universitas Cambridge Inggris (1977) serta memperoleh gelar Ph.D di bidang Hukum dari Universitas Edinburgh Skotlandia. Setelah itu ia kembali ke Sudan dan menjadi pengacara dan dosen di Khartoum. Selain itu ia pernah menjabat kepala Departemen dan Hukum Publik di sana.

Tahun 1985-1987 bergabung dengan Associate Profesor of Law di Khartoum University dan menjadi Profesor of Law di UCLA. Sedangkan pada tahun 1988-1991 menjadi Ariel F. Sallow Profesor of Human Right di College of Law University of Saskatchewan di Canada. Sampai tahun 1992 menjadi Profesor Olof Palme pada University of Upshala Swedia. Dan sejak tahun 1993 dipercaya sebagai Direktur Eksekutif Africa Watch di Washington DC, sebuah lembaga pengamat hak azasi manusia di Africa.

Dalam profesinya sebagai guru, An Naim pernah mengajar sekolah-sekolah hukum di Sudan, Canada dan Amerika Serikat. Sebagai seorang sarjana hukum ia juga banyak mengikuti pelatihan-pelatihan di bidang hukum. Karena pelatihannya di bidang hukum inilah yang menyebabkan karyanya lebih sedikit dibandingkan dengan intelektual muslim lainnya. Sambil mengajar An Naim menjadi juru bicara yang fasih terhadap ide-ide Mahmoud Muhammad Taha, menulis artikel untuk surat kabar lokal dan berbicara dengan banyak kalangan. Ini merupakan peranan pentingnya, sebab guru Taha dilarang berpartisipasi dalam kegiatan politik sejak awal tahun 1970-an.

Ia merupakan salah seorang generasi kontemporer dari sarjana aktivis muslim yang telah membina karir kesarjanaannya dengan keterlibatan dalam masalah-masalah sosial. Ia adalah pakar hukum international yang mendapat reputasi international karena terlibat dalam aksi-aksi penegakan hak-hak azazi manusia di Sudan dan sekitarnya.

Tepatnya menjelang awal tahun 1968, An Naim resmi menjadi anggota Persaudaraan Refublik (yang kemudian menjadi partai Refublik di tengah-tengah perjuangan Nasionalis Sudan pada akhir perang dunia II). Setelah ia sering menghadiri sejumlah kuliah yang disampaikan oleh Mahmoud Muhammad Taha dan bergabung mengikuti diskusi-diskusi informal di rumah Taha. Saat buku *al-Risalah al-Saniyah Min al-Islām* (edisi Inggris: *The Second Message of Islām*). Karangan Taha ini di publikasikan dan buku tersebut

sangat mempengaruhi sikap dan pemikiran An Naim⁴³. An Naim menterjemahkan karya gurunya *The Second Message Of Islām* inilah yang diterjemahkan An Naim ke dalam bahasa Inggris. Sumbangan-sumbangan sendiri memang terfokus pada penyelarasan penafsiran Islam gurunya Mahmoud Muhammad Taha dengan gagasan barat tentang HAM. An Naim merupakan murid Taha yang paling cerdas.

Tulisan An Naim yang lain dapat ditemui dalam beberapa artikel dan makalahnya dalam bahasa Inggris di antaranya adalah : *The Spirit of Ghost of Islamic Law, the Role of The Nation State in the 21th Century: Human Right, International Organization and Foreign Policy*. Dan *Human Right, Religion and Secularism: Does it Have to be a Choice?*

Sudan merupakan salah satu negara terbesar di benua Afrika. Negara ini berbatasan dengan Laut Merah dan Gurun Sahara di sebelah Timur. Sebelah Utara berbatasan dengan Mesir, Barat daya dan Libya. Di sebelah barat dengan Cha'ad dan Afrika Tengah. Dan sebelah Selatan dengan Zaire, Uganda dan Kenya. Sebelah Timur dengan Ethiopia. Luas negeri ini sekitar 2.515.500 mil dengan penduduk berjumlah lebih dari 20 juta jiwa. Mayoritas penduduknya beragama Islam (85%).⁴⁴

⁴³ Pada buku tersebut An Naim secara panjang lebar memberi catatan pembuka yang mengilustrasikan pemikiran dan perjuangan Taha. Selain itu An Naim juga mengelaborasi pemikiran keagamaan Taha dalam bukunya *Toward an Islamic Reformation* yang diterjemahkan dalam edisi Indonesia: *Dekonstruksi Syarī'ah*. Buku An Naim tersebut menjadi polemik dan mengundang berbagai tanggapan. Mengenai tanggapan ini, lihat Mohammed Arkoun, dkk., *Dekonstruksi Syarī'ah (II): Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, (Yogyakarta: LKiS, 1996).

⁴⁴ The Muslim Gazeter, Inamullah Khan (ed), Cet 4 (New Delhi: International Islamic Publisher, 1992), hlm. 599.

Negara Sudan diperintah oleh Inggris sejak tahun 1848, ketika pasukan Mahdi yang terakhir dikalahkan oleh angkatan bersenjata Anglo Mesir hingga tahun 1959. Berdasarkan hukum international struktur pemerintahan berada di tangan Kondonium Anglo Mesir. Namun dalam prakteknya Inggris Raya hanya menguasai Sudan hingga merdeka pada tanggal 1 Januari 1958.⁴⁵

Pada tanggal 12 Februari 1953, Mesir dan Inggris menandatangani persetujuan untuk masa depan Sudan bahwa Sudan di beri tempo tiga tahun untuk menentukan masa depan dan memilih antara merdeka sendiri atau bergabung dengan Mesir. Pada tahun 1953 dengan kemenangan mutlak partai NUP (National Union Party) pemimpin Ismail al-Azhari yang pro Mesir (ingin bergabung dengan Mesir), maka Januari 1954 Azhari diangkat sebagai perdana menteri di Sudan hingga mencapai kemerdekaan.⁴⁶

Namun setelah kemerdekaan Azhari kehilangan mayoritas anggotanya di Parlemen karena anggota partai NUP yang pro Mesir memisahkan diri dan mengadakan koalisi dengan partai Ummah yang dipimpin oleh Abdul Khalil. Khalil menjadi perdana menteri kedua Sudan, hingga terjadi kudeta militer yang dipimpin oleh jenderal Ibrahim Abbaud pada tanggal 17 November 1958. Pemerintahan Abbaud hanya berlangsung enam tahun karena terjadi kekacauan situasi ekonomi yang memburuk dan masalah Sudan Selatan sehingga pada tahun 1964 Abbaud harus berhenti dari jabatannya dan mengadakan negoisasi semua partai politik termasuk partai komunis dan

⁴⁵ John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara Muslim* (Islam and Modernity), Terj Rahmaniastuti (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 106.

⁴⁶ North Africa, cet. I (Colorado: West View Press, 1980), hlm. 342.

muslim Brotherhood (Ikhwan al-Muslim). Pada tahun 1965 diadakan pemilu, namun tak ada partai penting yang menang secara mutlak. Maka mereka mengadakan beberapa koalisi dan pemilihan yang diadakan sejak tahun 1968 dengan kemenangan partai DUP (Democratic Union Party).⁴⁷

Pada tanggal 25 Mei 1969 kelompok tentara dibawa pimpinan Ja'far Numeiry mengadakan kudeta berdarah dan merubah negara menjadi Republik Sudan Demokratik, sistem parlementer yang pada awalnya multi partai dirubah menjadi sistem presidentil dengan satu partai yaitu SSU (Sudanese Sosialis Union) yang menguasai pemerintah saat itu.⁴⁸

Sejak Sudan merdeka, Sudan diperintah oleh Rezim nasionalis sekuler yang menimbulkan beberapa persoalan terhadap Islam dan lembaga muslim dalam kancah perpolitikan. Sesungguhnya politik Islamisasi di negeri Sudan sudah lama menjadi obsesi para pemimpin negeri tersebut. Tetapi mereka berbeda soal proses pencapaian dan kandungannya. Beberapa kelompok yang berkompetisi yaitu antara lain kaum Ikhwan al-Muslimin, yang diwakili oleh Hasan al-Turabi dan partai NIF, Republikan Brotherhood (didirikan Taha), Khatimiyah (dibawah pengaruh keluarga Mirgani) dan kalangan Mahdi (dibawah pimpinan Siddiq Mahdi).⁴⁹

Sejak saat itu Sudan mengalami ketegangan dalam penerapan sistem hukumnya. Ketegangan dan tarik menarik itu terjadi antara kelompok yang ingin menerapkan hukum Islam secara keseluruhan dengan kelompok yang

⁴⁷ *Ibid*, hlm. 351.

⁴⁸ *Ibid*, hlm. 348.

⁴⁹ Ihsan Fauzi, "Belajar dari Sudan" *Islamika*, No. 6 Tahun 1995, hlm. 2.

lebih moderat yang lebih menekankan substansi penerapan hukumnya.⁵⁰ Pergumulan ini tampak dengan jelas ketika presiden Ja'far Numeyri, tepatnya pada tanggal 8 September 1983 mengumumkan "Revolusi Islam" yang mempengaruhi tata kehidupan masyarakat Sudan secara keseluruhan baik dalam bidang politik maupun dalam bidang hukum. Semenjak saat itu Sudan menjadi negara terbesar di Africa yang meletakkan hukum Islam sebagai pengatur ketatanegaraannya. Hukum Islam menjadi hukum formal di negara yang 85% penduduknya beragama Islam.⁵¹ Hukum tradisional Islam seperti pencambukan bagi orang yang mengkonsumsi minuman keras, pemotongan bagi tubuh orang yang mencuri, rajam bagi pelaku zina dan hukuman mati bagi orang yang murtad adalah suatu hal yang biasa terjadi di Sudan.⁵²

Program islamisasi Numeyri tersebut membawa dampak luar biasa bagi Sudan dan lebih memecah belah dari pada membawa persatuan rakyatnya. Akibatnya terjadi ketegangan yang luar biasa antara penduduk muslim dan non muslim. Terjadi perang saudara antara penduduk Sudan Selatan yang mayoritas non muslim dengan penduduk Sudan Utara yang mayoritas muslim. Penduduk Sudan Selatan mengorganisasikan dirinya dengan nama gerakan

⁵⁰ Marzuki Wahid & Rumadi, *Fiqih Mazhab Negara*, cet. I (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 89.

⁵¹ Abdullah Ahmed An Naim, *Deonstruksi Syari'ah*, hlm. 237.

⁵² Rezim numeyri saecara terang-terang menerapkan hukum had. Seperti tercatat dalam Amnesty International malaporkan bahwa ribuan laki-laki dan perempuan di hukum dera, sehingga dengan kejam dan catara pemerintah mengindikasikan bahawa ada 106 hukuman potong tangan, termasuk 17 potong silang dikampanyekan numeyri pada tahun 1983-1985. lihat an elizabet nayat "Ambiguitas an-Naim dalam Hukum Pidana Islam" dalam tore lindholm Press dan kart vogt (ed.), hlm. 60-61.

pembebasan rakyat Sudan Selatan (SPLM: Sudan People's Liberation Movement).

Akibat dari Islamisasi yang dilakukan oleh Ja'far Numeiry penduduk Sudan Selatan melakukan pemberontakan bersenjata. Hal ini tentu saja menambah rumit suasana, karena selain masalah agama, masalah sudah ditarik ke persoalan politik. Perang saudara tersebut berlangsung dalam waktu yang cukup lama, 17 tahun, sebelum akhirnya muncul kesepakatan Adis Adaba tahun 1972 yang memberikan otonomi warga Sudan Selatan dan menjamin hak-hak mereka dalam konstitusi 1973.⁵³ Namun kesepakatan Adis Adaba tidak berusia panjang pada tahun 1970 dan awal 1980 an Numeiry menambah gelagat warga Sudan Selatan yang dianggap niat jelek untuk mencabut kesepakatan Addis Adaba tahun 1972. Kekhawatiran tersebut terbukti dan dikuatkan dengan keputusan Numeiry pada tahun 1983 yang memecah wilayah Sudan Selatan ke dalam tiga bagian. Keputusan ini memancing reaksi luar biasa yang pada akhirnya melahirkan pemberontakan baru (pemberontakan II).⁵⁴

Untuk memahami konflik tersebut harus memahami anatomi konflik yang terjadi di Sudan Selatan. Banyak sebab yang mempengaruhi terjadinya konflik antara Arabisasi Sudan Utara yang dikuasai muslim dengan Sudan Selatan yang kuasai non muslim dan lebih murni warga Africa. Di samping telah berurat berakar, penduduk Sudan Selatan mempunyai kecemburuan

⁵³ Marzuki Wahid & Rumadi, *Fiqih Mazhab Negara*, cet. I (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 95.

⁵⁴ *Ibid*, hlm. 253.

politik dan ekonomi yang tidak adil. Selain itu non muslim Sudan merasa takut terhadap penerapan hukum Islam yang diterapkan di Sudan Utara. Akumulasi dari berbagai kekecewaan tersebut melahirkan pemberontakan pertama di Sudan Selatan pada bulan Agustus 1955.⁵⁵

Namun hal ini pada gilirannya akan menjadi *boomerang* bagi Numeyri sendiri dan dapat merusak citra baiknya di dalam maupun di luar negeri. Sehingga tanggal 5 April 1985 hanya empat tahun setelah menghukum mati Taha, melalui kudeta militer akhirnya Numeyri dapat digulingkan.⁵⁶

Taha menciptakan sebuah alternative bagi partai-partai politik nasionalis besar, sebab dia merasa partai-partai itu didominasi oleh pemimpin-pemimpin Islam konservatif. Partai Taha hanya memperoleh kemenangan kecil dalam pemilu. Tetapi Taha mulai menekankan perlunya transformasi Islam dan pembebasan dari dominasi kekuatan sekterian yang pada dua dekade berikutnya mengembangkan dasar-dasar pemahaman untuk melakukan penafsiran kembali Islam yang disajikan oleh An Naim dengan istilah “Tafsir Modern dan Evolusioner Terhadap Qur’ān.”

Sejak awal tahun 1970-an Mahmud Muhammad Taha dilarang berpartisipasi dalam publik, aktivitas-aktivitas pengikut Taha termasuk An Naim juga dibatasi oleh presiden Numairy. Pada saat itu Numairy semakin kuat posisinya, ia selain menyusun dengan kelompok gerilyawan muda, ia juga mulai mengidentifikasikan dirinya dengan menggunakan sentimen-

⁵⁵ *Ibid*, hlm. 96.

⁵⁶ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Pangabea, *Politik Syar’at Islam dari Indonesia Hingga Nigeria*, (Jakarta: Pustaka Alvabero, 2004) hlm. 116-117.

sentimen Islam di Sudan yang dilakukannya setelah ia mengakhiri perang sipil (pertentangan antara muslim di Sudan utara dan non Muslim di Sudan Selatan). Puncaknya Numeiry menerapkan interpretasinya atas hukum Islam. Pada saat itulah Taha dengan Persaudaraan Refubliknya melawan politik islamisasi yang dikampanyekan Numeiry secara gigih.

Selama kurang lebih satu setengah tahun, Taha dan kira-kira 30 orang pemimpin Persaudaraan Refublik termasuk An Naim ditahan tanpa proses pengadilan. Mereka dibebaskan kembali pada akhir tahun 1984. Tetapi Taha dan pemimpin yang lainnya ditangkap kembali dengan tuduhan menghasut dan pelanggaran lainnya, kemudian hanya Taha yang dihukum mati pada bulan Januari 1985. Sejak peristiwa inilah kelompok Persaudaraan Refublik berusaha untuk tidak terlibat dalam aktivitas politik dan secara resmi membubarkan diri. Namun secara tidak resmi diorganisasikan kembali menjadi komunitas sosial yang bergerak pada bidang reformasi Islam menurut tradisi Taha. Pemimpin-pemimpinnya menekankan bahwa kelompok ini lebih tertarik pada reformasi teologis dari pada aksi-aksi politik secara langsung. An Naim sendiri menekankan bahwa pesan ini mewakili suatu pendekatan, bukan aksi politik murni.

Dari situ tampak bahwa An Naim hidup di bawah kepemimpinan rezim yang konservatif-fundamentalistik-otoritarianistik, yang hendak terus mencari legitimasi atas kekuasaannya sebagaimana yang dilakukan oleh para pemimpin yang ambisius “*status quo*.” Tentu karena yang banyak mendominasi pemahaman *mainstream* umat atau rakyat pada saat itu adalah

syari'ah atau hukum Islam maka legitimasi yang dirancang rezim adalah dengan legislasi dan interpretasi yang sepihak terhadap syari'ah. Di sinilah kemudian melahirkan beberapa pelanggaran dan penindasan hak-hak sipil atau lebih luasnya hak asasi manusia.

Selain kondisi politik di atas, fenomena sosiologis di Sudan dan negara-negara Arab sekitarnya, termasuk juga pada masyarakat muslim Afrika, menunjukkan ketidakadilan sistem sosial yang cenderung Patrilineal. Persoalan-persoalan keagamaan khususnya dalam kebijaksanaannya sangat didominasi oleh laki-laki yang mereka tidak jarang masing sangat kental dengan tradisi-tradisi terdahulunya. Hal ini bisa dikatakan sebagai persoalan gender yang juga masih banyak menjadi wacana di berbagai negara muslim lainnya.

2. Pemikiran Abdullah Ahmed an Naim Tentang Syari'ah

Dalam pandangan An Naim, bahwa beberapa prinsip dasar syari'ah yang berlaku khususnya di Sudan, meskipun para eksekutifnya selalu melegitimasi program dan praktik-praktiknya bahwa hal tersebut merupakan aplikasi hukum atau syari'ah Islam secara konsisten, namun di sana banyak bertentangan secara langsung dan tidak terdamaikan dengan sebagian norma penting hak azasi manusia universal. Tentu akibatnya adalah implikasi dan pemberlakuan prinsip-prinsip syari'ah tersebut akan banyak melanggar norma-norma kemanusiaan dasar universal tersebut. Bila hal terus dibiarkan dalam era keterbukaan seperti sekarang ini, negara muslim, atau pun negara yang melegislasikan dengan syari'ah akan mendapat problem serius *vis a vis*

negara-negara yang sudah mapan dan menghormati norma-norma HAM dalam menjalankan pemerintahannya dan merekayasa perubahan sosial budayanya. Kalaupun selama ini mayoritas muslim, dan juga para intelektual-pemikirannya, berapologi bahwa Islam sudah menelorkan HAM semenjak deklarasi Madinah yang dibuat oleh prakarsa Nabi Muhammad, namun dalam realitas faktualnya masyarakat muslim norma-norma dan semangat HAM tersebut tidak banyak teraplikasi dalam praktik-praktik muslim.

Menurut Anderson sistem hukum di dunia Islam secara garis besar saat ini bisa dibagi menjadi tiga kelompok. *Pertama* sistem-sistem yang masing mengakui syarī'ah sebagai hukum asasi dan kurang lebihnya masih menerapkan secara utuh. *Kedua* sistem yang masih meninggalkan syarī'ah dan menggantinya dengan hukum yang sama sekali sekuler. *Ketiga* sistem-sistem yang mengkompromikan kedua pandangan sistem tersebut.⁵⁷

Berdasarkan pendapat tersebut dapat disimpulkan pada kenyataannya hukum Islam selalu terlambat dalam merespons perkembangan sosial di era modern ini. Realitas ini dalam pandangan An Naim menunjukkan bahwa syarī'ah historis tidak lagi mampu menjawab tantangan masyarakat modern karena keterbatasan tekniknya.⁵⁸ Menurutnya syarī'ah Islam yang ada selama ini dalam beberapa hal telah mengalami *crisis relevance* terutama bila harus berhadapan dengan nilai-nilai dunia (World View) yang didasarkan pada kerangka kerja HAM universal.

⁵⁷ J.N.D Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, alih bahasa Machun Husein, cet. I urabaya: Amar Press, 1991), hlm. 90-91.

⁵⁸ Abullah Ahmed An Naim, *Dekonstruksi Syarī'ah*, hlm. 70.

Memahami metodologi An Naim sebenarnya tidak akan terlepas dari gagasan-gagasan pembaharuan yang usung oleh gurunya Mahmoud Muhammad Taha. Oleh karena itu berbicara mengenai kecenderungan pemikiran An Naim, terutama mengenai konsep dasar reformasi syarī'ah, tidak bisa melewatkan metodologi pembaharuan yang disebut dengan evolusi legislasi yang digagas oleh Taha sebelumnya.

An Naim membagi al-Qur'ān ke dalam dua corak pesan yang secara kualitatif berbeda, yaitu pesan pada ayat-ayat Mekkah dan pesan pada ayat Madinah. Substansi dari pesan Mekkah menekankan pada nilai-nilai keadilan dan persamaan fundamental serta martabat melekat pada seluruh umat manusia. Sementara itu pembaharuan isi pesan setelah ia hijrah ke Madinah adalah al-Qur'ān dan Sunnah yang menyertainya nilai membedakan antara laki-laki dan perempuan muslim dan non muslim dalam status hukum dan hak mereka di depan hukum. Lebih tegas lagi An Naim mengungkapkan bahwa semua ayat dan Sunnah yang terkait menjadi dasar diskriminasi terhadap perempuan dan non muslim merupakan ayat-ayat Madinah. Menurutnya teks al-Qur'ān periode Mekkah dan Madinah berbeda, bukan karena waktu dan tempat pewahyuannya, melainkan sebenarnya karena perbedaan kelompok sasarannya. Kata-kata “wahai orang yang beriman” sering digunakan dalam ayat-ayat Madinah menyapa bangsa tertentu. Kata-kata “wahai manusia” dalam ayat-ayat Mekkah berbicara pada semua manusia.⁵⁹

⁵⁹ Mahmoud Muhammad Taha, *Syarī'ah Demokratik*, terj. Nur Rachman, cet. I (Surabaya: Elsad, 1996), hlm. 125.

Implikasi utama dari asumsi di atas bahwa hukum syarī'ah selama ini lebih didasarkan pada al-Qur'ān dan Sunnah periode Madinah. Hal ini dilakukan oleh para ahli hukum awal melalui nāskh dengan berpegang pada teks-teks al-Qur'ān dan Sunnah periode Madinah untuk mengganti dan menghapus semua teks periode Makkah yang tidak sesuai yang diturunkan sebelumnya⁶⁰. Dengan begitu An Naim menempuh proses yang digagas oleh Taha tentang teori nāskh. Usaha ini dilakukan demi terwujudnya perbaharuan atau aspek-aspek hukum publik dari syarī'ah Islam. An Naim melihat bahwa semua prinsip probelamatis dari syarī'ah Islam berdasarkan pada teks al-Qur'ān dan Sunnah pada periode Madinah.

Teori nāskh sebagaimana yang dipahami Taha mengatakan bahwa suatu teks atau ayat akan di elaborasi karena tidak lagi sesuai dengan situasi zaman, dan selanjutnya akan diganti dengan ayat yang lebih sesuai yaitu ayat-ayat pada periode Makkah. Dengan memperhatikan isu hukum publik pada awal abad kedua puluh, maka perlu mengedepankan sebuah pendekatan evolusi yang berbasis hukum Islam dari teks Madinah ke teks Makkah yang lebih awal. Dengan kata lain prinsip interpretasi yang evolusioner tidak lain adalah dengan cara membalikkan proses nāskh, sehingga teks-teks yang dihapus pada masa lalu dapat digunakan dalam hukum sekarang dengan konsekuensi penghapusan teks yang dulu digunakan sebagai basis pembentukan syarī'ah. Artinya ayat-ayat pada periode Makkah me-nāsakh ayat-ayat Madinah.

⁶⁰ Abdullah Ahmed An Naim, *Dekonstruksi Syarī'ah*, hlm. 109.

Mengutip pendapat ustadz Mahmoud Muhammad Taha pendekatan evolusinya syarī'ah berkaitan dengan prinsip interpretasi.

“evolusi syarī'ah adalah evolusi dengan perpindahan dari suatu teks (al-Qur'ān) ke teks lain. Dari suatu teks yang pantas untuk mengatur abad ke tujuh dan telah diterapkan kepada teks yang pada waktu itu telah mandul dan oleh karena itu dibatalkan. Jika ayat tambahan, yang digunakan menolak ayat utama pada abad ketujuh telah menfungsikan tujuannya secara sempurna dan menjadi tidak relevan bagi abad kedua puluh, kemudian waktu telah memungkinkan menghapuskannya dan memberlakukan ayat utama. Dengan cara ayat utama kembali sebagai teks yang operatif pada abad ke dua puluh dan menjadi basis legislasi yang baru. Inilah yang dimaksud dengan evolusi syarī'ah.⁶¹

Kaitan dengan metodologi yang ditawarkan tersebut An Naim mencoba mengelaborasinya dengan struktur hukuman-hukuman terhadap pelanggaran-pelanggaran yang terdapat di dalam hukum pidana Islam (hūdūd) tradisional yang kemudian dielaborasi menuju hukum Islam modern yang sesuai dengan psikologi, sosiologi, fenomenologi modern abad ke dua puluh tanpa menghilangkan sama sekali nilai yang terkandung di dalam Islam sebagai agama.

Pendekatan yang digunakan An Naim memahami hak asasi manusia universal dan adaptasi sejarah ketika berhadapan dengan realitas dunia modern, terutama tentang penerapan syarī'ah dalam hukum publik

⁶¹ Mahmoud Muhammad Taha, *Syarī'ah Demokratik*, hlm. 40-41.

(konstitusionalisme, hukum pidana, hak azazi manusia dan hukum international adalah hermeneutika.⁶²

Berkaitan dengan hermeneutika An Naim mengatakan perlunya interpretasi sebagai alat untuk memahami tujuan dan implikasi normativ dari teks seperti al-Qur'ān tidak perlu dipersoalkan lagi. Tugas utama hermeneutika adalah melakukan penafsiran pada masa kini dengan mempertimbangkan perubahan-perubahan sejarah budaya dan perubahan ilmiah yang telah terjadi, demikian juga perubahan pada mentalitas dan pandangan dasar yang mencirikan dunia modern. Karena itu ia lebih menekankan pada kebutuhan untuk memahami proses melalui suatu kerangka interpretasi yang diterapkan, dibuktikan dan diperbaiki atau dirumuskan kembali.

Karena itu menurut An Naim orientasi umat Islam modern harus berbeda dengan generasi-generasi terdahulu. Karena transformasi radikal atas keadaan eksistensial dan utama kehidupan mereka saat ini sangat berbeda dengan masa lalu. Umat Islam sekarang hidup di era globalisasi bidang politik, sosial, budaya. Apa pun visi yang mungkin dimiliki umat Islam untuk perubahan atas perbaikan realitas saat ini harus juga didasarkan pada situasi dan kondisi dunia.

An Naim juga mengangkat beberapa persoalan yang selama ini belum dapat diselesaikan secara tuntas. Menurut An Naim, syarī'ah meliputi norma-norma etika, moral dan pembinaan umat, aspirasi spiritual, ibadah formal dan

⁶² Abdullah ahmed An Naim *Toward an Islamic Hermeneutika For Human right* dalam An Naim (ed.) *Human Right in Cross Cultural Perspective* (Pensylrania: University of Pensylrania Press, 1991), hlm. 229-242.

ritual yang rinci. Formulasi syarī'ah yang integralistik-holistik-universal tersebut dapat membedakan dari formulasi syarī'ah sebuah sistem hukum modern. Namun hukum syarī'ah bukanlah hukum yang semua prinsip khusus dan aturan rincinya langsung diwahyukan Allah kepada nabi Muhammad Saw. Jika dapat dipastikan bahwa syarī'ah itu disusun oleh para ahli hukum Islam awal berdasarkan interpretasi sumber aslinya, yaitu al-Qur'ān dan Sunnah, umat Islam kontemporer niscaya akan lebih terbuka menerima kemungkinan reformasi syarī'ah secara substansial.⁶³ Namun realitas dan fakta historis menunjukkan bahwa formulasi syarī'ah didominasi oleh supremasi-supremasi historis. Tentu akibatnya adalah reduksi terhadap beberapa aspek syarī'ah yang lebih substansial-komprehensif dan holistik. Oleh karena itu menurut An Naim reformasi syarī'ah adalah suatu keniscayaan.

Dalam rangka itulah an-Naim menawarkan pendekatan, yang berangkat dari fakta sebagaimana dikatakan Fazlurrahman bahwa keadaan yang merugikan masyarakat muslim pada krisis sekarang ini adalah bahwa sementara di abad-abad pertama perkembangan sosialnya, Islam memulai dari lembaran putih, dan harus mengukir kenyamanan *an initio*, suatu aktivitas yang hasilnya adalah sistem sosial abad pertengahan sekarang, ketika umat Islam harus menghadapi situasi yang mengharuskan pemikiran kembali dan rekonstruksi fundamental, problem akut mereka adalah menentukan secara tepat dan kuat sejauh mana membuat lembaran itu bersih lagi dan atas prinsip apa dan dengan metode apa agar tercipta seperangkat baru.

⁶³ Abdullah Ahemd An Naim, *Deonstruksi Syari'ah*, hlm. 11.

Dengan demikian An Naim juga berdasarkan bahwa Islam tidak memulai dari lembaran putih karena ia tidak hadir dalam ruang hampa keagamaan sosial, ekonomi dan politik. Dengan istilahnya sendiri, Islam merupakan kelanjutan dan kulminasi tradisi Ibrahimi. Selain itu hukum Islam dalam syari'ah menerima dan memodifikasi banyak aspek adat dan praktik Arab pra-Islam. Namun Islam awal benar-benar memiliki prinsip-prinsip dan berbagai metode untuk “mengukir suatu *ab initio anyaman social*.” Sikap mental dan orientasi psikologi inilah yang sekarang hilang dan harus diraih kembali, jika warisan Islam harus dilanjutkan dengan misinya yang fundamental.

Satu-satunya jalan yang memungkinkan untuk meraih inisiatif-kreatif jalan keluar Islam dari kebuntuan pemahaman syari'ah, sebagaimana dikemukakan oleh guru An Naim sendiri, yaitu Mahmoud Muhammad Taha. Mahmoud Muhammad Taha mendasarkan reformasi syari'ah berdasarkan pada suatu premis bahwa suatu pengujian terbuka untuk terhadap isi al-Qur'ān dan Sunnah yang melahirkan dua tingkat atau tahun risalah Islam. Yaitu suatu periode awal Mekkah dan berikutnya tahap Madinah. Dari asumsi tersebut ia berpendapat bahwa sebenarnya pesan Mekkah merupakan pesan Islam yang abadi dan fundamental, yang lebih menekankan martabat yang inheren pada seluruh umat manusia, tanpa membedakan jenis kelamin (gender), keyakinan keagamaan, ras status sosial dan yang lainnya. Pesan itu ditandai dengan persamaan laki-laki dan perempuan dan kebebasan penuh untuk memilih dalam beragama dan keimanan. Terdapat sebutan terhadap ayat-ayat yang

diturunkan pada periode Mekkah dengan istilah ayat *universal-egalitarian-demokratik*. Ayat-ayat Madinah disebut dengan istilah *Sekterarian-demokratik*. Baik substansi pesan Islam maupun perilaku pengembangannya selama periode Mekkah berdasarkan pada ismah kebebasan untuk memilih tanpa ancaman atau bayangan kekerasan dan paksaan apa pun.

Ketika tingkat tertinggi dari pesan itu dengan kekerasan dan dengan tidak masuk akal ditolak dan secara praktis ditunjukkan bahwa pada umumnya masyarakat belum siap untuk melaksanakannya, maka pesan yang lebih realistik pada masa Madinah diberikan dan dilaksanakan. Dengan jalan ini, aspek-aspek pesan periode Mekkah yang belum siap untuk diterapkan dalam praktek dan konteks sejarah abad VII, ditunda dan diganti dengan prinsip-prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan diterapkan selama masa Madinah. Namun, aspek-aspek pesan Mekkah yang ditunda tersebut tidak akan pernah hilang sebagai sumber hukum. Ia hanya ditangguhkan pelaksanaannya dalam kondisi yang tepat untuk masa depan. Sebaliknya, aspek-aspek Islam yang agung, dan abadi yang telah hilang tidak dapat ditukar.

Dengan metodologi inilah An Naim mendasarkan formulasinya yang dianggap sebagai proposisi bahwa analisis kontekstual terhadap hakekat dan kondisi pewahyuan (dan implikasinya terhadap ilmu modern) berarti umat Islam harus memutar ulang proses nāsakh untuk menetapkan hukum Islam pada level yang sama sekali berbeda. Yang dimaksud dengan pemutaran tersebut adalah menggantikan yang terjadi pada masa tahap pembentukan

syarī'ah untuk menempatkan prinsip toleransi dan pembaharuan hukum Islam essensial lainnya di atas dasar teologis dan yurisprudensi yang kokoh. Usulan ini dianggap sebagai prinsip interpretasi yang evolusioner yang membalikkan proses nāsakh sebagai teks-teks yang dihapus pada masa lalu dapat digunakan sebagai basis pembentukan syarī'ah dan ayat-ayat yang dulu dicabut digunakan sebagai basis hukum Islam modern. Ketika usulan ini diterima sebagai basis hukum publik modern, maka keseluruhan produk hukumnya akan sama Islamnya dengan syarī'ah yang ada selama ini.

Islam diyakini sebagai agama yang universal tidak terbatas pada ruang dan waktu tertentu. Al-Qur'ān sendiri menyatakan bahwa ajaran Islam berlaku untuk seluruh umat manusia. Oleh karena itu Islam seharusnya dapat diterima oleh setiap manusia. Islam dapat berhadapan dengan masyarakat modern, sebagaimana ia dapat berhadapan dengan tantangan modernitas, Islam dituntut dapat menghadapi tantangan modernitas perlu dijelaskan tentang sifat dan ajaran Islam.⁶⁴

Namun sebagai teks, kedua (al-Qur'ān-Sunnah) tidak dapat berubah sementara masyarakat terus mengalami perubahan dan perkembangan. Maka untuk merespons perkembangan masyarakat tersebut para ulama telah berusaha memecahkan melalui ijtihad dengan berbagai bentuk metode dan teknik al-Qur'ān terus menerus di interpretasikan. Demikian juga Sunnah atau hadiś nabi. Terobosan konvensional yang dicapai ulama terdahulu seperti ijma', Qiyas dan teknik tambahan yang terdiri dari istihsan, istislah atau

⁶⁴ Abdullah Ahmed An Naim, *Dekonstruksi Syarī'ah*, hlm. 5.

maṣlahat, istishab dan ‘urf menurut An Naim belum memadai. Alasannya sederhana, syarī’ah tidak membenarkan ijtihad dalam masalah-masalah yang sudah diatur oleh teks al-Qur’ān dan Sunnah yang jelas dan rinci.⁶⁵

Pandangan An Naim terhadap al-Qur’ān adalah bahwa al-Qur’ān harus dipahami bukan sebagai kumpulan hukum atau bahkan buku hukum. Melainkan sesuatu yang memiliki daya tarik bagi umat manusia untuk mentaati hukum Tuhan yang telah lebih dahulu diwahyukan atau mungkin dapat ditemukan. Namun baginya, juga salah besar mengabaikan pengaruh al-Qur’ān dalam penciptaan sistem perundang-undangan Islam. Di satu sisi benar bahwa hanya terdapat 500 ayat (atau 600 menurut sebagian ulama) dari seluruh ayat al-Qur’ān berjumlah 6219 ayat yang mendukung elemen hukum, dan itu pun berkaitan dengan ibadah ritual. Hanya sekitar 80 ayat mengandung bahasa pokok tentang hukum dalam pengertian menggunakan istilah-istilah hukum yang langsung dan jelas. Selebihnya menurut An Naim merupakan ayat-ayat yang konstruksi sedemikian rupa, sehingga bermuatan dan berimplikasi hukum. Karena itu dapat dipastikan bahwa penggunaan al-Qur’ān sebagai sumber syarī’ah tergantung pada perbedaan pandangan tentang relevansi dan interpretasi ayat-ayat.⁶⁶

Kondisi seperti ini menurut An Naim sebenarnya tidak akan ditemui bila umat Islam tidak memaksakan diri untuk tetap mempertahankan syarī’ah Islam tradisional, yang secara normative memberikan perbedaan berdasarkan

⁶⁵ *Ibid*, hlm. 98.

⁶⁶ *Ibid*, hlm. 39-41.

agama dan jenis kelamin tertentu. Bukan berarti An Naim sepakat dengan respons sebagian umat Islam yang mengedepankan sekularisme sistem hukum dan politik sebagai jalan keluar yang harus ditempuh umat Islam. Karena sistem hukum dan politik yang didasarkan pada paradigma sekuler tidak memiliki akar yang kuat dalam tradisi Islam. Ia tidak akan diterima oleh umat Islam dalam jangka waktu yang lama. Di sisi lain respons yang dimunculkan kalangan tradisional yang mengedepankan syari'ah Islam abad pertengahan (pra modern) sebagai sarana mengatur abad modern ini bukan merupakan jalan keluar yang memuaskan. Karena muatan-muatan ideologi yang sudah tidak sesuai dengan perkembangan dunia modern saat ini.

Menurut An Naim kunci untuk memahami pemahaman al-Qur'an dalam merumuskan syari'ah Islam adalah dengan mengapresiasi bahwa al-Qur'an terutama lebih berupaya membangun standar-standar sebagai hak dan kewajiban. Al-Qur'an berisi gagasan yang mendasari tingkah laku masyarakat beradab, seperti tenggang rasa, kejujuran, kepercayaan dan perdagangan, integritas kejujuran dalam administrasi peradilan dan mengekspresikannya sebagai etika keagamaan Islam.

3. Pemikiran Abdulllah Ahmed an Naim Tentang HAM.

Pengaruh kebudayaan Barat sangat menentukan terhadap eksistensi deklarasi HAM 1948 dan juga terhadap formulasi lebih lanjut dari kovenan HAM International merupakan fakta yang tak bisa dibantah. Kesadaran terhadap hal tersebut telah mengakibatkan konflik ideologis dalam wacana

International tentang HAM. Konflik itu meliputi tantangan terhadap penerapan HAM universal dan penolakan terhadap pemahaman bahwa norma-norma HAM dapat (atau sebaliknya) dipahami sebagai standar yang tidak mengenal batas waktu dan perbedaan kebangsaan di seluruh dunia. Tantangan dan penolakan tersebut seiring beberapa klaim tentang perbedaan dan relativisme seputar tradisi-tradisi filosofis, religius dan kultur tertentu.⁶⁷

Diskusi tentang konstitusionalisme dan hukum pidana, menurut An Naim sesungguhnya dapat dilihat sebagai isu hak asasi manusia dalam konteks negara bangsa modern. Isu-isu itu juga dikenal sebagai hak konstitusional dasar. Dalam hal ini istilah hak asasi manusia (*human Right*) mengacu pada hak-hak yang diakui dan ditegakkan melalui hukum dan institusi international. Walaupun hak-hak konstitusional dan hak asasi manusia berbeda wilayahnya, namun keduanya sama-sama peduli terhadap tipe yang sama tentang klaim dan pemberian yang pertama berkaitan dengan klaim-klaim dan pemberian hak tersebut dalam konteks sistem perundang-undangan domestik, sedangkan yang terakhir mengatur menyangkut konteks Hukum International.

Dalam hal ini An Naim berusaha mengidentifikasi bidang-bidang konflik antara syarī'ah dan standar-standar universal tentang hak asasi manusia, serta mencari rekonsiliasi dan hubungan positif antara kedua sistem tadi. Hipotesisnya jika umat Islam menerapkan syarī'ah mereka tidak dapat menggunakan hak mereka untuk menentukan nasibnya sendiri tanpa melanggar hak-hak pihak lain. Namun sangat mungkin untuk mencapai

⁶⁷ *Ibid*, hlm. 75.

keseimbangan (*Balance*) dalam kerangka Islam sebagai suatu keseluruhan dengan membangun prinsip-prinsip hukum publik Islam modern yang tepat. Pertanyaannya kemudian adalah apa relevansi hak asasi manusia universal manusia terhadap syari'ah atau terhadap Islam itu sendiri.⁶⁸

Sebagaimana diketahui memang konsep HAM yang dikenal sekarang berasal dari Barat, meskipun klaim moral dan etika dan legalnya bersifat universal yang menjadi pertanyaan paling fundamental adalah apakah konsep ini dapat dimapankan secara legal di atas landasan yang bersifat lintas budaya, sehingga dapat diterima oleh negara atau bangsa non barat yang secara politik bertentangan dengan budaya Barat.⁶⁹

Dunia Islam seperti halnya negara dunia ketiga pada umumnya juga tersangkut kampanye universalitas HAM ini, terutama Negara-negara itu dipandang rendah kinerja HAM (*Human Right Performance*). Surversi freedom Hous pada tahun 1987-1988 menunjukkan bahwa tidak ada Negara-negara Islam yang kinerja HAM nya bebas (*free*), rekor kinerja HAM negara Islam paling tinggi adalah setengah bebas (*Partly Free*) sebagian besar termasuk dalam kategori tidak bebas (*not free*).⁷⁰ Tanggapan atau respons kaum muslimin dan Negara-negara Islam terhadap HAM sangat bervariasi. Secara garis besar respons tersebut dapat dipaparkan sebagai berikut.

⁶⁸ *Ibid*, hlm. 307-308.

⁶⁹ Jamer W Nickel, *Refleksi Filosofis Atas Deklarasi HAM*, alih bahasa Titi Eddy Arini, cet. I (Jakarta: Gramedia Pustaka 1996), hlm. 63.

⁷⁰ Syamsu Rizal Pangabeon, "Mengukur Kebebasan Dibutuhkan Standar Non Barat, Dalam Islamika, No. 2 Oktober-Desember 1993, hlm. 100.

a. Penolakan Total Terhadap HAM.

Penolakan terhadap deklarasi universal Ham PBB dan usaha kampanye universalisasi HAM oleh sejumlah kaum muslimin di Negara-negara Islam disebabkan: *Pertama* keyakinan mereka bahwa syarī'ah pra modern bersifat sakral, independen dari dan sekaligus mengatasi kondisi historis, di mana dan kapan dia pertama kali diwahyukan. Karena hakikatnya yang demikian maka syarī'ah harus ditetapkan sebagai sistem nilai dan hukum dalam kehidupan manusia dewasa ini. *Kedua* pandangan bahwa deklarasi universal ham PBB tidak cocok dan bertentangan dengan Islam. *Ketiga* pengaruh pandangan sejarah terhadap Barat sendiri yang banyak menodai Islam itu sendiri.

b. Penerimaan setengah-setengah atau “Islamisasi deklarasi ham PBB.”

Pandangan bahwa syarī'ah pra modern kekal, universal dan harus dijadikan landasan atau pandangan hidup manusia tidak serta merta menjadikan kaum muslimin menolak deklarasi HAM PBB. Meskipun demikian penerimaan mereka atas deklarasi ini tidaklah bersifat penuh, melainkan dengan syarat-syarat. Karena deklarasi HAM PBB itu dipandang cacat karena pandangan dan landasan dunianya yang sekuler, maka tanggapan ini melahirkan rumusan HAM versi Islam. Oleh Bassan Tibi inilah yang disebut “islamisasi deklarasi ham PBB” (formulasi paling terkenal HAM versi Islam ini adalah deklarasi universal tentang HAM dalam Islam (*al bayān al-alamiah hūqūq al insān fī al-Isām*) yang dideklarasikan pada September 1981 di Paris.

c. Penerimaan HAM bagian dari khazanah kemanusiaan.

Di luar kedua tanggapan di atas, banyak kaum muslimin dan negara-negara Islam yang merasa bahwa deklarasi ham PBB sama sekali bukan persoalan yang harus dilihat dari pandangan Islam. Ketika draft HAM PBB diperdebatkan pertama kali, Pakistan adalah negara pertama yang paling responsiv menyatakan dukungannya (meskipun belakangan berubah) terhadap hak-hak yang disebutkan di dalamnya. Tunisia dan Turki adalah contoh negara Islam yang mengambil sikap seperti Pakistan.⁷¹

An Naim menolak semua respons di atas ulama tradisional, ideologi Islam militan dan pengajar sintesis modern semuanya keliru karena model mereka terikat kepada hukum Islam historis, syarī'ah yang menurutnya hanya relevan dalam masyarakat muslim masa lalu. Ia tidak dimaksudkan mengatur perilaku kaum muslimin sepanjang masa namun dipahami sebagai demikian oleh kaum muslim atas kebebasan mengikuti suara nurani dan beragama serta penolakan kedaulatan rakyatnya menyelinap masuk ke dalam semua model tersebut, supremasi syarī'ah diakui. Kalangan sekuleris keliru justru karena respons mereka tidak islami dan karena itu tidak mendapat legitimasi.⁷²

Hal ini sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Anwar Ibrahim bahwa penolakan terhadap nilai-nilai yang ingin diperjuangkan lewat deklarasi HAM

⁷¹ Ihasan Ali Fauzi, "Ketika Dalil menjadi Dalih: Islam dan Masalah Universalisasi HAM" dalam Jamal D. Rahman at. Al (ed.), wacana baru fiqh sosial" 70 tahun KH. Ali Yafie cet. I (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 215-219.

⁷² Abdullah Ahmed An Naim, *Dekonstruksi Syarī'ah*, hlm. 70-71.

PBB dengan mendasarkan diri pada nilai-nilai Islam adalah sebuah langkah yang berbahaya. Menurutnya menyatakan bahwa kebebasan itu identik dengan Barat dan bukan Asia (Islam) sama saja dengan menyerang tradisi kita sendiri dan nenek moyang kita yang sudah merelakan nyawa mereka dan menentang tirani dan ketidakadilan. Nafsu besar sejumlah kaum muslimin untuk menolak apa saja datang dari Barat dapat berakibat pada pengkhianatan terhadap nilai dan cita-cita mereka sendiri. Hal ini disebabkan karena, dalam perkara dan gagasan yang dibangun di atas landasan tradisi humanistik baik Timur maupun Barat tidak boleh menyatakan klaim eksklusif atasnya gagasan itu bersifat universal.⁷³ Selain itu cara pandang yang meletakkan syarī'ah sebagai sesuatu yang memiliki korpus-korpus tertentu atau wilayah yang tidak terpikirkan adalah cara pandang yang sepenuhnya salah dan ahistoris. Sejarah telah membuktikan apa yang sebenarnya dianggap syarī'ah oleh umat Islam itu adalah hasil dari interpretasi yang pernah dilakukan oleh para ahli hukum Islam abad pertengahan (abad ke 7-9 m) terhadap al-Qur'ān dan Sunnah itu sendiri. Karena itulah An Naim mengatakan bahwa syarī'ah pada hakikatnya bukanlah Islam itu sendiri, tapi hanyalah interpretasi terhadap naṣṣ dasarnya yaitu al-Qur'ān dan Sunnah.⁷⁴

Karena itu apa yang ada saat ini dalam beberapa hal sudah tidak relevan dan memadai lagi kebutuhan masyarakat modern. Syarī'ah yang telah ada memunculkan problem serius ketika dihubungkan dengan konstitusi modern

⁷³ Anwar Ibrahim, *The Asian Renaissance*, alih bahasa ihsan ali fauzi, Cet. I (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 28.

⁷⁴ Imam Syaukani, *Abdullah Ahmed An Naim*, Ulumudin, hlm. 73.

yang bersandar pada universalitas HAM, khususnya yang berkenaan dengan perbudakan, status perempuan dan non muslim (diskriminasi berdasarkan gender dan agama).⁷⁵

An Naim kemudian menawarkan jalan keluar melalui premis bahwa umat Islam pada substansinya sejalan dengan norma-norma legal HAM Barat jika hal itu diinterpretasikan secara tepat. Karena itu dia tidak sepakat dengan asumsi bahwa ketidaksesuaian antara syarī'ah dengan deklarasi universal tentang hak asasi manusia khususnya dalam hubungan dengan status perempuan non muslim menjadikan umat Islam tidak terikat dengan deklarasi universal tentang hak asasi manusia. Justru menurutnya syarī'ahlah yang direvisi dari sudut pandang Islam untuk memelihara hak asasi manusia tersebut. Di sini ia menyambut baik pernyataan yang jelas tentang ketidaksesuaian antara syarī'ah dan hak asasi manusia universal sebagai bagian dari agamanya untuk pembaharuan hukum Islam. Karena itu harus diingat bahwa pembaharuan yang dituju harus mementingkan keabsahan Islamnya, jika ingin efektif dalam mengubah perasaan dan kebijakan umat Islam terhadap isu-isu tersebut.⁷⁶

Untuk mendukung maksud ini An Naim merujuk pada keluwesan umat Islam dan kemampuannya untuk mengakomodasi berbagai interpretasi, baik yang mendukung HAM maupun sebaliknya. Secara khusus dia merujuk kepada pendekatan evolusioner pembaharu hukum Sudan Mahmoud

⁷⁵ Adang Jumhur Salikin, *Rekonstruksi Syarī'ah Dalam Gagasan An Naim*, dalam Lektur: Seri II (Cirebon: Stain, 1998), hlm. 73.

⁷⁶ Abdullah Ahmed An Naim, *Dekonstruksi Syarī'ah*, hlm. 329.

Muhammad Taha. Ia menemukan penerimaan Islam atas HAM sekaligus pemahaman liberal terhadap Islam. Namun dia menyadari arus balik umum yang melanda dunia Islam. Kecenderungan ini bergerak berbenturan dengan upaya normative An Naim untuk melihat kesesuaian antara Islam dan Barat.⁷⁷

Contoh kasus dalam hal ini perbudakan, umat Islam awal benar ketika menafsirkan al-Qur'ān dan Sunnah dengan menerima lembaga perbudakan dalam konteks historis ketika itu. Karena dalam konteks historis yang berbeda dapat diusulkan prinsip penafsiran yang berbeda pula, sejalan dengan premis dasar yang dikembangkan oleh umat Islam modern yang menantang perbudakan. Untuk menghapus perbudakan dalam hukum Islam secara otoritatif. Demikian juga menurut An Naim, diskriminasi gender dan agama merupakan norma temporer karena itu tidak dapat dipertahankan.⁷⁸ Jika dasar hukum Islam syarī'ah, maka tidak ada jalan untuk menghindari pelanggaran yang mencolok dan serius terhadap standar-standar universal HAM. Tak ada jalan untuk menghapuskan perbudakan sebagai suatu institusi yang sah dan tak ada jalan untuk mengeliminasi seluruh bentuk diskriminasi perempuan dan non muslim sepanjang kita masih terikat dengan kerangka syarī'ah lama. Teknik-teknik tradisional pembaharuan dalam kerangka syarī'ah tidak memadai untuk meraih tuntutan pembaharuan untuk meraih tingkat pemahaman tersebut. Kita harus melengkapi di samping teks al-Qur'ān dan Sunnah yang jelas dan terinci masa Madinah yang melayani tujuan

⁷⁷ Bassan Tibi, *Syarī'ah, Ham dan Hukum International*, dalam tore linholm dan karl vogt (ed.) *Deonstruksi Syari'ah II*, hlm. 94-95.

⁷⁸ Abdullah Ahmed An Naim, *Dekonstruksi Syarī'ah*, hlm. 335-336.

transisional dan teks-teks masa Mekkah yang secara khusus tidak tepat untuk penerapan praktikal tetapi sekarang merupakan satu-satunya jalan yang harus dilakukan.

Sesuai dengan logika prinsip evolusioner yang diajukan oleh Ustadz Mahmoud Muhammad Taha, teks-teks al-Qur'ān yang menekankan solidaritas umat Islam secara eksklusif di wahyukan selama masa Madinah untuk memberikan kepada masyarakat muslim yang sedang menumbuhkan kepercayaan psikologis dalam berhadapan dengan serangan non muslim. Kebalikan dari ayat-ayat tersebut pesan Islam yang fundamental dan abadi seperti yang diwahyukan al-Qur'ān periode Mekkah, mengajukan solidaritas seluruh umat manusia. Dalam kebutuhan vital bagi prinsip hidup berdampingan secara damai dalam masyarakat global ini, umat Islam harus menekankan pesan-pesan abadi solidaritas universal Mekkah dari pada solidaritas eksklusif pesan tradisional Madinah.⁷⁹

⁷⁹ *Ibid*, hlm. 344-345.

BAB IV

ANALISIS PERBANDINGAN

A. Konsep Syari'ah

1. Pendekatan Pemikiran

Pada bab sebelumnya telah dijelaskan pandangan Muhammad Abid Al-Jabiri dan Abdullah Ahmed an Naim tentang syari'ah dan hubungannya dengan masalah HAM. Pada bab ini diuraikan beberapa sudut persamaan dan perbedaan pemikiran kedua tokoh tersebut, antara lain:

Muhammad Abid al Jabiri dan Abdullah Ahmed an Naim memahami al-Qur'ān sebagai sebuah produk dari proses interpretasi generasi awal umat Muslim. Dalam pandangannya tentang syari'ah Jabiri dan an Naim memulainya dengan memahami apa yang dimaksud dengan al-Qur'ān. Oleh sebab itu, mereka menelusurinya lewat sudut pandang historis dan sosiologis, yaitu suatu bentuk penelusuran terhadap konteks sosiologis yang mempengaruhi terbentuknya al-Qur'ān. Al-Qur'ān dan Sunnah menurut Jabiri an Naim hanya bisa dipahami dengan melalui sisi kesejarahannya.

Jabiri menandakan pentingnya mempertimbangkan aspek-aspek historis dalam memahami al-Qur'ān dan sunnah dan mencari solusi atas berbagai permasalahan umat Islam kontemporer.

a. Kritik Jabiri Terhadap Nalar Arab

Jabiri melakukan kritik terhadap pembentukan nalar, dan kesadaran politik bangsa Arab. Dalam pandangan al-Jabiri, nalar politik Arab dibentuk oleh tiga kerangka dasar, yaitu *ganimah* (perdagangan), *qabilah* (kesukuan), dan *'aqidah* (keyakinan). Tiga hal inilah menurut al-Jabiri yang menjadi landasan perpolitikan bangsa Arab. Tak pelak lagi, sebagai seorang pemikir yang katakanlah “progresif,” al-Jabiri merupakan pendukung demokratisasi di negeri Arab. Ia mengembangkan argumentasi dalam kerangka persatuan negeri arab. Kebanyakan buku-buku yang ditulisnya diterbitkan oleh “Al-Maktāb al-Wihdah al-'Arabiyyah” (Pustaka Persatuan Bangsa Arab). Bangsa arab yang dimaksud al-Jabiri adalah semua orang Arab Islam, semua orang yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa induknya, bangsa-bangsa yang kini telah terpecah-pecah menjadi daerah-daerah regional dengan teritorial masing-masing.

Bila ditelusuri sejarah hidup kedua tokoh, ternyata mereka berdua sama-sama pernah aktif dalam pergerakan politik, aktif di dunia akademis dan juga aktif dalam tulis menulis. Yang lebih menarik lagi, bahkan mereka sama-sama pernah dipenjarakan oleh pemerintah yang berkuasa sehubungan aktivitas politik yang mereka lakukan. Hal tersebut tentu saja sedikit banyak juga mempengaruhi pemikiran politik kedua tokoh, lihat saja pada sikap revolusioner mereka dalam menghadapi status *Quo*, baik dalam pemerintahan, ataupun budaya yang ada dalam masyarakat.

Al-Jabiri, ia berada pada (Postradisionalistik). Ia berusaha mendekonstruksi warisan-warisan budaya Islam berdasarkan standar-standar modernitas. Seluruh bangunan pemikiran Islam klasik (*turâs*) harus dirombak dan dibongkar, hal tersebut jelas terlihat pada proyek kritik nalar Arab yang diusungnya. Pemikirannya juga banyak dipengaruhi oleh gerakan Posstrukturalis Prancis dan beberapa tokoh Posmodernisme seperti Foucault (Epistemologi), Derrida (Grammatologi), Gadamer (Hermeneutika) dan lain-lain.

Selanjutnya hal yang lebih mengkhususkan al-Jabiri dari kebanyakan pemikir lain adalah bahwa ia mengkaji suatu teks dengan mengacu pada konsep “yang dipikirkan” (*al-mufakkar fih*), “yang terbuka untuk dipikirkan” (*Qabil lī at-tafkīr fih*), “yang tidak terpikirkan” (*allā mufakkar fih*), dan “yang tidak terbuka untuk dipikirkan” (*gair qabil lī at-tafkīr fih*).

Sesuatu yang “dipikirkan” (*mufakkar fih*) pada suatu masa merupakan sesuatu “yang terbuka untuk dipikirkan” (*Qabilun lī at-tafkīr fih*) di masa itu, yaitu sesuatu yang mengandung latar belakang dan tujuan sesuai dengan masa tersebut (*asbāb an-nuzūl dan maqāsid*). Adapun yang selain itu adakalanya “yang tak terpikirkan” (*allā mufakkar fih*) dan adakalanya “yang tidak dapat dipikirkan” (*gair qabil lī at-tafkir fih*). Contoh analisa dengan menggunakan metode ini adalah apa yang dilakukan al-Jabiri dalam memahami kata “haq” dalam bahasa Arab ketika membahas hadiś nabi “sesungguhnya bagi jiwamu ada hak dan bagi

tubuhmu ada hak,”¹ dengan konsep berpikir seperti yang di atas, al-Jābirī lalu menghubungkannya dengan HAM dalam Islam.²

Dalam menyikapi persoalan agama dan negara serta penerapan syarī’ah Islam, kedua tokoh juga sejalan. Pertanyaan “apakah Islam itu agama atau Negara,” bagi al-Jābirī merupakan pertanyaan yang kekanak-kanakan, a historis dan tidak pada tempatnya. Islam tidak pernah mengenal dualisme agama dan negara. Tujuan pengutusan nabi adalah untuk berdakwah, bukan mendirikan negara. Dalam perkembangannya, dakwah tersebut membawa hukum-hukum dan menghasilkan sebuah tatanan sosial yang memerlukan kekuasaan sebagai pengontrol. Bentuk kekuasaan/pemerintahan, tidak pernah ditetapkan secara tegas dalam Islam. Masalah ini termasuk dalam wilayah ijtihad yang mengutamakan kemaşlahatan serta kondisi umat seperti yang terlihat pada masa setelah wafatnya nabi SAW. Untuk konteks saat ini, pemerintahan yang demokratis merupakan suatu keniscayaan bagi negara-negara Arab.

B. Implikasi Terhadap Masalah HAM

a. Kaitan Antara Syarī’ah Menurut Abdullah Ahmed an Naim

An Naim merupakan salah pemikiran yang sangat gencar melakukan krtitik terhadap penerapan hukum syari’ah tradisional. Apa yang praktekan oleh umat

¹ H.R Bukhari

² Al-Jabiri, *Syura, Tradisi-Partikularitas-Universalitas*, alih bahasa Mujiburrahman (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 142-153.

Islam selama ini terhadap penerapan hukum Islam juga tidak lepas dari interpretasi para fuqaha' pada periode tertentu. Namun ketika hukum tersebut diterapkan pada masa sekarang apalagi yang berkaitan dengan masalah hūdūd perlu adanya dekonstruksi agar sesuai dengan hukum publik di dunia modern, termasuk juga hak asasi manusia. Dengan mengacu metodologi nāskh yang digagas oleh gurunya Mahmoud Muhammad Taha, an-Naim inginn mengarahkan dan mencita-citakan kembali suatu tatanan masyarakat yang inklusif-egaliterian-demokratik sebagaimana yang terdapat dalam semangat wahyu Makiyah karena hal itu telah menjadi tuntutan global untuk saat sekarang ini.

Oleh karena itu konsep syarī'ah yang ditawarkan oleh an-Naim lebih menekankan kepada wacana kebebasan sipil (*civil liberties*), hak asasi manusia (*human right*) dan hubungan internasional dan konstitusionalisme. Wacana-wacana itu telah menjadi konsern dan problem yang selama ini belum terselesaikan walaupun negara-negara maju telah mengkampanyekan dan bahkan dijadikan alasan untuk pengambilan keputusan perlakuan terhadap dunia ketiga yang dalam hal ini mayoritas adalah Negara muslim. Di bawah ini akan dijelaskan hubungan yang terjadi antara syarī'ah dengan hukum publik di dunia modern selama ini.

1. Syarī'ah dan HAM

Istilah hak asasi manusia (*human right*) mengacu kepada hak-hak yang diakui oleh dan ditegakkan melalui hukum dan institusi-institusi internasional. Dalam hal ini an-Naim menerangkan bagaimana seharusnya umat Islam

menggunakan hak-hak mereka untuk menentukan nasib sendiri tanpa melanggar hak-hak lain. Dalam hemat an-Naim bila umat Islam menerapkan syarī'ah mereka tidak dapat menggunakan hak-hak mereka untuk menentukan nasib sendiri tanpa melanggar pihak lain. Namun sangat mungkin untuk mencapai keseimbangan dalam kerangka Islam sebagai suatu keseluruhan dengan membangun prinsip-prinsip hukum publik Islam modern. Dalam deklarasi HAM PBB terdapat kesepakatan bahwa ada standar universal tentang hak asasi manusia yang harus ditaati oleh negara-negara di dunia ini, atau negara regional hubungannya dengan dokumen regional. Kesulitan utama membangun standar universal yang melintasi batas kultural khususnya agama adalah bahwa masing-masing tradisi memiliki kerangka acuan internalnya sendiri. Karena masing-masing tradisi menjabarkan validitas ajaran dan norma-norma dari sumbernya sendiri-sendiri. Batas tersebut pada kenyataannya bisa menimbulkan sikap negatif, karena suatu tradisi atau agama secara normative menegaskan kelebihannya atas tradisi yang lain. Tetapi bagaimana pun juga dalam berbagai tradisi terdapat prinsip yang universal sama yaitu, *the universal principle of reciprocity*, prinsip resiprositas universal menuntut agar, “*a person to treat other as he or she would like to be treated by them*”. Tujuan dari prinsip ini adalah bahwa seorang harus mencoba mencapai taksiran yang paling dekat untuk menempatkan posisinya dalam posisi orang lain.³

³ An Naim, *Dekonstruksi Syarī'ah*, hlm. 268-270.

Tetapi kenyataan historis menunjukkan bahwa prinsip resiprositas historis berdasarkan syarī'ah tidak berlaku bagi perempuan dan non muslim sebagaimana yang berlaku untuk laki-laki. Maka kriteria yang harus diambil untuk mengidentifikasi hak-hak asasi manusia adalah bahwa hak-hak itu diberikan karena kemanusiaannya, bukan karena agama, ras, status sosial atau yang lainnya. An-Naim menegaskan bahwa hak asasi manusia berdasarkan dua kekuatan utama yang memotivasinya seluruh tingkah laku manusia kehendak untuk hidup dan kehendak untuk bebas. Selama masa awal pembentukan syarī'ah tidak ada konsepsi hak asasi manusia universal di dunia ini. Perbudakan, diskriminasi dan status berdasarkan agama dan yang lainnya. Dalam hal ini pandangan syarī'ah yang membatasi hak asasi pada perempuan dan non muslim dapat dipahami dan dibenarkan secara historis dan itu terjadi dimanapun. Apabila syarī'ah diterapkan sekarang, maka ia harus mempertimbangkan konsep hak asasi manusia modern.

Satu-satunya pendekatan yang paling efektif untuk mencapai pembaharuan syarī'ah yang memadai dalam hubungannya dengan hak asasi manusia adalah dengan menyebutkan sumber-sumber dalam al-Qur'ān dan Sunnah yang tidak sesuai dengan hak asasi manusia universal dan kemudian menjelaskannya dalam konteks historis sembari dengan mencatat sumber-sumber yang mendukung hak asasi manusia sebagai prinsip-prinsip dan aturan hukum Islam yang secara sah dapat diterapkan sekarang. Dalam rangka penerapan hak asasi manusia dalam Islam, an-Naim juga menyerukan agar memakai metode Mahmoud Taha, yaitu

konsep nāsakh ayat-ayat Madaniyah dengan ayat-ayat Makiyah. yang lebih menekankan penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan

2. Syarī'ah Konstitusionalisme Dalam Konteks Umat Islam

Konstitusionalisme adalah suatu pemerintahan oleh hukum dengan prinsip-prinsip bahwa institusi negara dan masyarakat (*civil*), kekuasaan eksekutif dan legislative memiliki sumbernya di dalam konstitusi yang harus dipenuhi dan tidak menyimpang dari gerak pemerintahan. Struktur dan fungsi pemerintahan harus diatur dengan aturan-aturan yang terdefiniskan dengan jelas. Hal ini untuk menghindari adanya penyalahgunaan kekuasaan dan untuk menjamin kekuasaan pemerintah digunakan sebagaimana mestinya untuk tujuan-tujuan yang sah melalui metode-metode yang ditentukan. An Naim mengklasifikasikan respon kaum muslim terhadap konsep modern konstitusionalisme ke dalam empat kelompok. (1) kaum tradisional yang menolaknya dan berlindung di bawah memori kejayaan Islam (romantisme historis dan apologis). (2) kelompok fundamentalis revivalis yang hendak membangkitkan kembali negara model khulafa al-Rasyidin. (3) kelompok modernis-sintesis yang belum tegas dalam mengambil sikapnya antara modern ala Barat dan Islam. (4) kelompok sekuler.

Keempat sikap umat Islam di atas ditolak oleh an-Naim dengan mengajukan sumber konstitusional yang paling otoritatif di bawah syarī'ah adalah model Negara Madinah yang dibangun oleh Nabi dan diterapkan oleh para Khulafa al-Rasyidin. Logis untuk menilai model historis ini dalam kaitannya dengan konstitusionalisme modern. Karena model ini diajukan oleh para pendukung

syarī'ah untuk diterapkan sekarang. Namun proses legislasi harus pula dipertimbangkan secara rasional-kondisional dan historikal dari interpretasi wahyu Tuhan.

An-Naim mengatakan bahwa hukum Islam bersifat interpretasi, dan merupakan derivasi syarī'ah, dan bagi masing-masing interpretasi, derivasi dan elaborasi tersebut otoritas legislative temporalnya harus dapat didefinisikan yang otoritasnya berdasarkan cabang legislative negara konstitusional dalam ilmu politik kontemporer. Menurut an-Naim bahwa konstitusionalisme didasarkan pada dua prinsip fundamental. (1) setiap individu merupakan tujuan dari dirinya sendiri dan jangan pernah digunakan sebagai alat untuk tujuan orang lain. (2) masyarakat adalah alat yang paling efektif untuk mencapai tujuan kebebasan dan martabat individu. Tujuan dari konstitusionalisme harus mencapai keseimbangan antara kebutuhan dan kebebasan individu yang sempurna dan tuntutan masyarakat akan keadilan social yang menyeluruh.⁴

3. Syarī'ah dan Hukum Pidana

Fenomena dan ketidakmatangan dan penerapan hukum pidana Islam yang semena-mena paling baik bisa dipahami sebagai fungsi tentang apa yang disebut sebagai politik islamisasi. Metode yang paling otoritatif dan demokratis jika sebuah negeri muslim memperdebatkan penerapan hukum pidana syarī'ah harus memperhitungkan kembali sifat agama dari hukum tersebut. Maka dalam suatu Negara yang pluralistik-sekuler hukum pidana syarī'ah harus dijustifikasi

⁴ *Ibid.*, 117-120

terhadap segmen-segmen penduduk yang adalah term-term yang dapat diterima oleh mereka. Masing-masing pihak harus diberikan kebebasan berekspresi dan kebebasan berkumpul sepenuhnya untuk bersaing mendapatkan persetujuan publik atas posisinya. Walau akhirnya keputusan di tangan legislasi formal, karena demokrasi tidak berarti tirani mayoritas. Semua legislasi harus sesuai dengan jaminan konstitusional terhadap hak asasi manusia.

Hukuman-hukuman yang kejam dan keras terbatas pada sejumlah kasus saja dan mengiringi suatu tahap persiapan ketika kondisi-kondisi ekonomi, pendidikan, dan kondisi umum lainnya yang membenarkan penerapan semua itu sudah ditegakkan. Menjatuhkan berbagai hukum syarī'ah terhadap warga negara non muslim tanpa dikehendaki mereka, jelas-jelas merupakan pelanggaran hak asasi mereka. Oleh Karena itu penerapan hukum syarī'ah harus dibatasi hanya pada umat Islam saja. Menghubungkan penerapan hukum pidana dengan agama memunculkan kesulitan-kesulitan praktis yang serius dalam pelaksanaan sehari-hari.

4. Syarī'ah dan Hukum Internasional

Hukum internasional dalam pengertian dan konotasi modernnya adalah hasil yang paling mutakhir, yang mempunyai tujuan dan fungsi fundamental untuk mengatur hubungan antar semua anggota komunitas negara-negara internasional sesuai dengan prinsip-prinsip kesamaan dan keadilan berdasarkan hukum demi menciptakan koeksistensi damai, meningkatkan keamanan dan kesejahteraan negara-negara serta warganya secara individual. Keseluruhan hukum

internasional harus dinilai dan dimodifikasi serta dikembangkan sesuai dengan pengujian sejauh mana ia mampu mendamaikan kepentingan setiap individu (negara) dalam mencapai kebebasan (individu), dan kecenderungan masyarakat itu dalam meraih keadilan social secara menyeluruh. Keinginan yang kuat dari umat Islam untuk menerapkan syarī'ah dalam konteks nasional dan internasional perlu terlebih dahulu mengidentifikasi dan memahami prinsip-prinsip syarī'ah yang relevan dalam praktek umat Islam selama berabad-abad. Juga perlu dipertimbangkan kembali realitas kekuasaan dan hubungan-hubungan internasional tidak hanya pada masa pewahyuan al-Qur'ān dan lahirnya sunnah Nabi, tapi juga dikembangkan syarī'ah sebagai sistem hukum yang komprehensif oleh para ahli hukum perintis.

Menurut an-Naim ada beberapa prinsip syarī'ah yang nampak berbeda dalam konflik dan tension dengan hukum internasional. *Pertama* antagonisme dan penggunaan kekerasan terhadap non muslim. Hal ini banyak ditemukan dalam ayat Madaniyah yang menekankan perbedaan muslim dan non muslim. (misalnya, QS. 3:28, 4:44, 8:72-73, 9:23 dan 60:1) yang mewajibkan kaum muslim untuk tidak menjadikan orang-orang non muslim sebagai kawan, pembantu dan pendukung. Istilah yang sering dipahami sebagai kekerasan adalah jihad sebagai pengerahan kekuatan untuk memperoleh kekuasaan tertentu. Padahal dalam al-Qur'ān dan Sunnah pengertian jihad sangat luas sekali mencakup sikap bathin, usaha untuk memerangi nafsu dan mengatakan suatu kebenaran apa adanya. Terkait dengan penggunaan kekuatan ini an-Naim

menyimpulkan. (1) bahwa hal tersebut secara eksklusif merupakan fenomena ayat madaniyah dan sebaliknya adalah fenomena makiyah. (2) ada suatu progresif dalam membenaran al-Qur'ān terhadap pengerahan kekuatan. (3) penggunaan kekuatan tidak diizinkan dalam sistem kecuali untuk mempertahankan diri dan menyebar Islam.

Kedua aturan penggunaan kekuatan dan perjanjian damai. Aturan itu baik menyangkut penawaran dengan pihak lain untuk menerima status zimmah, dan berkenaan dengan peraturan tingkah laku muslim dalam peperangan, khususnya dalam pengambilan harta rampasan yang boleh. Prinsip syarī'ah lama mengatakan bahwa baik melalui perang aktif maupun dengan sarana yang lainnya, *dār al-hārb* harus ditundukkan ke dalam *dār al-Islam*.

Dapat dikatakan dalam hal ini terjadi konflik yang substansial dan serius antara sistem hukum internasional dan hukum Islam (syarī'ah). Syarī'ah (lama) secara langsung bertentangan dengan piagam PBB karena piagam tersebut melarang penggunaan kekuatan dalam hubungan internasional, sedangkan syarī'ah membolehkan penggunaan kekuatan dalam rangka menyebarkan misi Islam untuk menegakkan integritas dalam negara muslim. Selain itu, tema syarī'ah yang mendasari keadaan perang permanent dengan negara-negara non muslim menolak keseluruhan basis hukum internasional modern.

B. Kaitan antara Syarī'ah dan HAM Menurut Muhammad Abid al-Jabiri

Dalam pandangan Jabiri tentang syarī'ah ia menganggap perlu pentingnya membangun ulang metodologi berpikir syarī'ah dengan berangkat dari proporsi baru dan tujuan-tujuan yang kontemporer. Karena selama ini syarī'ah yang diterapkan oleh umat Islam cenderung untuk melakukan diskriminasi terhadap kaum perempuan dan non muslim. Oleh karena itu ketika syarī'ah diterapkan sering mengalami kontradiksi dengan penerapan HAM yang berasal dari konsep Barat. Syarī'ah yang dimaksud oleh Jabiri terhadap masalah hukum hūdūd, pidana Islam dan lain sebagainya. Untuk menyesuaikan antara syarī'ah dengan konsep HAM tersebut harus ada kesesuaian antara syarī'ah dengan konsep HAM, pembaharuan adalah sesuatu yang tidak bisa dielakkan.

Pembaharuan yang diinginkan adalah pembaharuan yang bukan berangkat dari sekedar masalah cabang (*furū'*) tetapi juga membangun prinsip dasar-dasar yang membangun ulang prinsip itu.

1. Rasionalitas Hukum-Hukum Syarī'ah

Upaya membangun rasionalitas hukum syarī'ah berdasarkan sebab-sebab turunnya ayat dalam rangka mempertimbangkan kemaslahatan akan melapangkan jalan bagi pembangunan rasionalitas ketika persoalan yang dihadapi berhubungan dengan sebab-sebab turunnya ayat. Dengan demikian hidup akan terus berkembang dalam fiqh, ruh ijtihad terus diperbaharui dan syarī'ah dapat beradaptasi dengan perkembangan masyarakat, serta dapat diterapkan. Rasionalitas hukum syarī'ah yang diterapkan bukan hanya hukum syarī'ah yang

murni tapi juga hukum syarī'ah yang merupakan watak undang-undang dasar manusia.

Menurut Jabiri selama ini umat Islam dalam mempraktekan konsep syarī'ah berangkat dari metode Qiyās dan *illah* sebagai dasar dari pertimbangan pembuatan syarī'ah. Metode ini sederhana dan operatif bermanfaat dan mudah diterapkan, namun mengalami kelemahan karena hanya pada satu persoalan saja hukum terkait dengan masalah-masalah khusus yang sejenis yang salah satu dari masalah itu ada hukumnya. Ketika kita berhadapan dengan masalah khusus yang tidak terafiliasi kepada jenis yang sama atau berhadapan dengan masalah-masalah yang baru, maka kita tidak menemukan hukum pada salah satu dari masalah tersebut. Pelaksanaannya menjadi rumit dan mencari illahnya seolah menjadi dipaksakan yang kadang cenderung taqlid dari seorang mujtahid.

Sementara metode rasionalisasi syarī'ah berangkat dari asumsi agar titik berangkat dari mulai tujuan-tujuan syarī'ah dalam operasi pemberian dasar rasionalitas atas hukum-hukum, dan tanpa dasar tersebut tidak mungkin syarī'ah diterapkan pada masalah-masalah yang baru. Bahkan keadaan yang berbeda dan bertentangan sekalipun. Ketika tujuan pembuatan syarī'ah awal dan akhir adalah kemaşlahatan manusia maka pertimbangan kemaşlahatan adalah sesuatu yang mendasari rasionalitas hukum-hukum syari'at dan karena itu ia adalah semua prinsip dari semua prinsip yang berlaku.⁵

⁵ Muhammad Abid al Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syarī'ah*, hlm. 165.

Tujuan syari'ah tersebut adalah kemaşlahatan, elementer (*darūriyyah*), komplementer (*hajjīyāh*) dan suplementer (*tahsīniyāh*). Adapun elementer mereka membatasi pada lima hal yang secara berurutan yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Yang komplementer setiap kebutuhan untuk melepaskan kesempitan, kesulitan, dan kesusahan. Yang suplementer adalah mengambil apa yang dianggap baik oleh akal, dari adat istiadat atau hal-hal baru dan menghindari apa yang dianggap jelek oleh akal, baik dalam ranah elementer maupun komplementer.⁶

Selama ini umat Islam hanya menerapkan syari'ah dalam pelaksanaan hukuman hūdūd. Misalnya seperti hukuman potong tangan bagi pencuri. Ketika hukum syari'ah hūdūd ini diterapkan pada masa sekarang sehingga bertolak belakang dengan prinsip-prinsip syari'ah di satu sisi dan dengan konsep universal HAM pada umumnya.

Menurut Jabiri penolakan dan penerimaan terhadap nilai-nilai HAM harus dilakukan dengan sikap bijak yang perlu untuk diwujudkan pada masa yang akan datang dengan cara mengkaji secara kritis. Karena HAM mempunyai nilai dan latar belakang sejarahnya masing-masing. Jabiri mencoba melakukan pengembang konsep HAM berdasarkan kerangka acuan dalam pemikiran Islam. Ia tidak menolak HAM dan juga menerimanya secara mentah-mentah karena konsep tersebut berasal dari Barat tapi ia mencoba menempatkan konsep HAM

⁶ *Ibid.*, hlm 173

dengan konsep Islam yang mempunyai kerangka sejarah dan epistemologisnya masing-masing.

Dalam hematnya Jabiri mengatakan HAM memang memiliki latar belakang yang khas dari Barat, tetapi di sisi lain ia memiliki esensi yang paralel dengan konsep-konsep yang dapat dikembangkan dalam tradisi Islam. Sebagaimana diketahui semenjak dideklarasikannya konsep HAM universal PBB tahun 1947 setidaknya ada dua fenomena yang mendampingi wacana HAM, yaitu fungsionalisasi slogan ini sebagai senjata ideologis menghadapi lawan, inilah yang dilakukan oleh media Barat, Amerika dan Eropa dan fenomena terhadap perlawanan terhadap universalitas hak asasi manusia atas nama partikularitas budaya dan legitimasi budaya atas hak-hak tersebut. Oleh karena itu ketika Jabiri membicarakan persoalan HAM, dia mencoba membandingkan sejarah lahirnya konsep HAM yang lahir di Barat (Amerika) dan Eropa. Perbandingan ini mempunyai signifikansi karena konsep HAM yang datang dari Barat juga berasal dari tradisi lokalnya. Maka dalam Islam nilai-nilai universal yang ada di dalam HAM juga terdapat dalam tradisi masyarakat Arab. Pengakaran HAM dalam budaya masyarakat kontemporer mempunyai tujuan untuk membangun kesadaran tentang universalitas HAM dalam kebudayaan sendiri dengan cara menunjukkan universalitas dasar-dasar teoritis yang menjadi pijakannya dan yang tidak berbeda secara substansial dengan berdirinya HAM dalam kebudayaan Eropa.

1. Dasar Universalitas HAM Dalam Otoritas Islam

Proses pengakaran budaya HAM dalam tradisi Eropa berangkat dari pembaharuan konsep akal dan fitrah dalam diri manusia. Filosof Eropa membangun kesadaran terhadap HAM mencoba menyesuaikan antara kesamaan sistem alam dengan sistem akal. Dengan menyamakan sistem akal dan sistem alam Jabiri mencoba mengembangkan dalam kerangka Islam, sebagaimana yang terdapat di dalam al-Qur'ān. Karena seringkali al-Qur'ān mengakhiri ajakannya itu dengan ungkapan-ungkapan yang mengisyaratkan bahwa sistem alam pada dasarnya adalah sistem akal itu sendiri. Ajakan untuk berpegang teguh pada sistem akal itu diiringi dengan ajakan untuk kembali kepada fitrah manusia. Islam adalah agama fitrah. Fitrah dalam al-Qur'ān adalah suatu konsep yang hampir-hampir sama dengan konsep kondisi alamiah sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an. Konsep HAM dalam Islam yang ditawarkan oleh Jabiri ini mencoba untuk menyamakan prinsip-prinsip dalam kebudayaan Eropa dengan yang ada dalam kebudayaan Arab Islam dan mencari titik temu antara ke duanya. Dengan mencoba membandingkan prinsip-prinsip HAM yang berakar dalam tradisi masyarakat Jabiri mengembangkan konsep tersebut dalam kerangka pemikiran Islam. Jabiri mencoba menggali dasar-dasar hak asasi manusia yang terdapat dalam al-Qur'ān, seperti hak hidup, hak kebebasan beragama, hak untuk berpengetahuan, hak untuk berbeda, hak untuk persamaan dan keadilan. Konsep-konsep dasar dari hak asasi yang terdapat dalam al-Qur'ān tersebut dicari *asbābūn*

nūzūl masing-masing ayat dan mengkontekstualisasikannya dalam masyarakat kontemporer yang sesuai dengan prinsip-prinsip HAM universal.

C. Implikasi Konsep Syarī'ah Terhadap Masalah HAM

Al-Jabiri, ia sangat jelas menganjurkan penerapan HAM yang bersumber di negeri nilai-nilai yang berasal dari masyarakat Arab. HAM yang digagasnya buat agar bisa diterapkan mengambil esensi dari pengalaman Eropa/Barat, namun dalam penerapannya HAM haruslah mengakar dan bersumber dari pengalaman Arab sendiri. Antara nilai-nilai Islam dan HAM tidak terdapat pertentangan, sebab tujuan agama adalah kemaşlahatan dan untuk saat ini HAM adalah kemaşlahatan itu sendiri bagi bangsa Arab. HAM yang bersumber pada nilai-nilai Islam adalah suatu hal yang terbuka untuk dipikirkan oleh bangsa Arab, ia sama sekali bukan hal yang terlarang untuk dipikirkan. Bahkan seandainya nabi Muhammad hidup di masa sekarang, mungkin ia juga menganjurkan demokrasi.

Jadi jelaslah bahwa sebenarnya al-Jabiri tidak melihat adanya hal-hal dalam Islam yang bertentangan HAM universal yang berasal dari Barat, tetapi al-Jabiri memberi catatan penting bahwa HAM yang hendak diterapkan bukanlah HAM yang “main caplok saja” dari Barat/Eropa, tetapi ia harus mengakar dari pengalaman “kearaban” bangsa Arab sendiri. Dalam kata lain al-Jabiri berada sekelompok dengan mereka yang menyatakan bahwa Islam bisa menerima hubungan dengan masalah HAM tetapi dengan catatan tertentu.

Ada tiga hal yang harus dilakukan di Negara Arab untuk menyongsong HAM . *Pertama*, melakukan revolusi yang difokuskan pada wilayah pemikiran dan keyakinan, yaitu suatu revolusi kesadaran, revolusi yang berpijak pada pemisahan yang sempurna dan tuntas antara keesaan di bidang ketuhanan dan sekutu di wilayah kekuasaan politik. Revolusi harus diarahkan pada pembongkaran realitas “keesaan” politik menuju “syirik” politik. *Kedua*, harus dilakukan revolusi historis, revolusi yang diarahkan kepada pembongkaran aturan pengangkatan penguasa karena pertimbangan pribadi, keturunan, kelompok, dengan pengangkatan penguasa karena pertimbangan ideologis kepartaian. Meletakkan sistem kepartaian yang dinamis menggantikan sistem kelompok dan kekerabatan yang kaku. Inilah satu revolusi yang menurut al-Jabiri membuat persatuan nasional dalam kemajemukan partai, dapat melampaui kerangka-kerangka sosial masa lalu dan membuat perpindahan kekuasaan dalam tubuh masyarakat berjalan secara alami mengiringi berbagai perkembangan yang terjadi.

Ketiga, karena HAM adalah suatu keharusan bagi negara regional Arab, maka ia juga merupakan keharusan bagi nasionalisme Arab. Sesungguhnya persatuan Arab adalah satu bentuk dari berbagai bentuk persatuan pada saat ini. Yaitu pada masa terjadi blok-blok ekonomi dan politik yang bersifat kewilayahan ataupun internasional merupakan satu keniscayaan eksistensial bagi orang-orang Arab. Saat ini tidak mungkin mewujudkan persatuan Arab selain melalui HAM dan demokrasi dalam setiap Negara regional.

Sementara itu pendekatan pemikiran yang digunakan an Naim adalah dengan mengelaborasi konsep nāsikh yang berkembang selama ini. Teori nāsikh sebagaimana yang dipahami gurunya Taha mengatakan bahwa suatu teks atau ayat akan dielaborasi karena tidak lagi sesuai dengan situasi zaman, dan selanjutnya akan diganti dengan ayat yang lebih sesuai yaitu ayat-ayat pada periode Mekkah.

An Naim membagi al-Qur'ān ke dalam dua corak pesan yang secara kualitatif berbeda, yaitu pesan pada ayat-ayat Mekkah dan pesan pada ayat Madinah. Substansi dari pesan Mekkah menekankan pada nilai-nilai keadilan dan persamaan fundamental serta martabat melekat pada seluruh umat manusia. Lebih tegas lagi an Naim mengungkapkan bahwa semua ayat dan Sunnah yang terkait menjadi dasar diskriminasi terhadap perempuan dan non muslim merupakan ayat-ayat Madinah.⁷ Implikasi utama dari asumsi di atas bahwa hukum syarī'ah selama ini lebih didasarkan pada al-Qur'ān dan Sunnah periode Madinah. Hal ini dilakukan oleh para ahli hukum awal melalui nāsikh dengan berpegang pada teks-teks al-Qur'ān dan Sunnah periode Madinah untuk mengganti dan menghapus semua teks periode Mekkah yang tidak sesuai yang diturunkan sebelumnya.⁸

Usaha ini dilakukan demi terwujudnya perbaharuan atau aspek-aspek hukum publik dari syarī'ah Islam. An Naim melihat bahwa semua prinsip

⁷ Mahmoud Muhammad Taha, *Syarī'ah Demokratik*, terj, Nur Rachman, cet I (Surabaya: Elsad, 1996), hlm. 125.

⁸ Abdullah Ahmed an Naim, *Dekonstruksi Syarī'ah*, hlm. 109.

problamatis dari syarī'ah Islam berdasarkan pada teks al-Qur'ān dan Sunnah pada periode Madinah. Artinya antara pesan-pesan Islam Mekkah yang lebih menjunjung tinggi persamaan, toleransi, hak asasi manusia keadilan dalam melakukan reformasi syarī'ahnya.

Usulan ini dianggap sebagai prinsip interpretasi yang evolusioner yang membalikkan proses nāsikh sebagai teks-teks yang dihapus pada masa lalu dapat digunakan sebagai basis pembentukan syarī'ah sebagai hukum Islam modern. Menurut an Naim, bangunan metodologi tersebut harus dibangun dengan proyeknya yang disebut kritik syarī'ah tradisional, yaitu dari situasi sekarang ke masa al-Qur'ān diturunkan dan kembali lagi ke masa kini. Karena al-Qur'ān dalam pandangan an Naim sebagai respon *Ilahi* terhadap situasi moral-sosial masyarakat Arab. Oleh sebab itu, untuk mendapatkan suatu pemahaman secara komprehensif dan sistematis terhadap pesan-pesan al-Qur'ān maka hal itu harus melibatkan kajian terhadap latar belakang historis, sosiologis dan antropologis.

Berdasarkan metodologi itu pertama-tama An Naim mulai dengan melakukan otokritik terhadap syarī'ah. Selama ini syari'ah oleh mayoritas umat Islam telah dipahami sebagai formulasi final dari hukum Tuhan. Karena itu ia menjadi absolut, rigid, anti perubahan.⁹

Sebagaimana dijelaskan dalam bab-bab sebelumnya An Naim berkeyakinan bahwa selama umat Islam tetap pada kerangka kerja syarī'ah historis, mereka

⁹ Asghar Ali al Engineer, *The Right of Human In Islam*, Alih Bahasa Benteng (Yogyakarta: Benteng 1994), hlm. 9-10.

tidak akan pernah benar-benar mencapai pembaharuan yang mendesak supaya hukum syarī'ah khususnya hukum publik bisa berfungsi.¹⁰ Menurut apa yang dianggap syarī'ah oleh umat Islam itu pada dasarnya hanyalah hasil dari interpretasi yang pernah dilakukan oleh para ahli hukum Islam abad pertengahan (abad VII-IX) terhadap al-Qur'ān dan Sunnah itu sendiri, bukanlah kongklusi yang tepat dalam hal ini sifat relativitas manusia (ahli hukum) yang melakukan interpretasi terhadap al-Qur'ān dan Sunnah perlu dipertimbangkan lagi.

Menurut An Naim untuk menerapkan syarī'ah harus mempertimbangkan pesan yang dikenal dengan risalah Islam. Yaitu periode Makkah dan periode Madinah. Pesan Makkah inilah yang sebenarnya merupakan pesan Islam yang abadi dan fundamental, yang menekankan martabat yang inhern pada seluruh umat manusia tanpa membedakan jenis kelamin, gender, keyakinan agama, dan ras. Pesan ini ditandai dengan persamaan antara laki-laki dan perempuan serta kebebasan penuh untuk memilih dalam beragama dan keimanan. Dengan jalan ini aspek-aspek periode Makkah yang belum siap untuk diterapkan secara praktik pada konteks abad ke VII, ditunda dan diganti dengan prinsip-prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan diterapkan selama masa Madinah. Ia hanya ditangguhkan pelaksanaannya dalam kondisi yang tepat untuk masa depan.¹¹

Kenyataan akan adanya ajaran-ajaran yang terinsi (hukum) yang harus mengikat setiap waktu dan tempat, tidak lain hanya berupa hal-hal yang bersifat

¹⁰ Abdullah Ahmed An Naim, *Dekonstruksi Syarī'ah*, hlm. 169.

¹¹ Abdullah Ahmed An Naim, *Dekonstruksi Syarī'ah*, hlm. 102-104.

teknis dan hanya temporal karena pembentukannya berdasarkan pertimbangan adat istiadat atau budaya Arab ketika suatu teks diturunkan. Dan seandainya ajaran terinci harus mengikat ruang dan waktu, tentu akan mengikat gerak langkah dinamika masyarakat dan akan selalu berseberangan dengan gerak universalitas al-Qur'ān.¹²

An Naim juga menjelaskan ada dua alasan pewahyuan pesan Mekkah yang tidak bisa diterapkan itu. *Pertama* sesuai dengan keimanan umat Islam, al-Qur'ān merupakan wahyu terakhir dan Nabi Muhammad SAW juga merupakan nabi terakhir. Konsekuensinya al-Qur'ān berisi dan nabi harus mendakwahkan semua yang dikehendaki Allah untuk di ajarkan, baik berupa ajaran untuk diterapkan untuk situasi yang tepat di masa depan yang jauh. *Kedua* demi martabat dan kebebasan yang dilimpahkan Allah kepada manusia. Allah menghendaki umat manusia belajar melalui pengalaman praktis mereka sendiri dengan tidak diterapkannya pesan Mekkah yang lebih awal yang kemudian ditunda dan digantikan oleh pesan Madinah yang lebih praktis. Dengan cara itu masyarakat akan memiliki keyakinan pesan yang didakwahkan dan akhirnya diterapkan selama masa Madinah.¹³

Naim mengemukakan menganggap perlu pentingnya mempertimbangkan kembali prinsip nāskh sebagai titik tolak pembaharuan hukum Islam. Pembatalan, pembuatan berlakunya ayat-ayat tertentu digantikan dengan ayat-ayat lain. Prinsip

¹² Satria Efendi M. Zein, dan Munawar Sjadzali , *Rekonstruksi Syarī'ah*, hlm. 244.

¹³ Abdullah Ahmed An Naim, *Dekonstruksi Syarī'ah*, hlm. 104-105.

nāskh ini telah diterima secara luas oleh ahli hukum Sunni dan berbagai mazhab pemikiran lainnya dan secara nyata menjadi landasan berbagai prinsip dan aturan syarī'ah, khususnya dalam bidang hukum publik.¹⁴ Selama ini hukum positif telah dikembangkan berdasarkan wahyu-wahyu periode Madinah yang membatalkan periode Mekkah.

Pada dasarnya metode nāskh diimplementasikan untuk menciptakan kepastian hukum (*rechts zekerheid*) apabila ada ketentuan-ketentuan teks-teks yang berbeda (kontradiktif).¹⁵ Adanya keragaman ketentuan dalam al-Qur'ān diasumsikan oleh para ulama sebagai akibat logis adanya pentahapan dalam penetapan hukum. Ketentuan-ketentuan hukum yang diterapkan tentunya tidak mungkin begitu saja akan diterima tanpa adanya proses pembelajaran dan penyadaran secara gradual.

Ayat-ayat Mekkah yang sempat ditunda penerapannya itu sekarang dipilih sebagai dasar atau basis legislasi ayat-ayat al-Qur'ān dari periode Madinah sebagai prinsip dalam pembaharuan atau aspek-aspek hukum politik syarī'ah Islam. Isi ayat-ayat atau teks-teks dari periode Mekkah memang diyakini lebih sesuai dengan situasi dan konteks zaman sekarang ayat-ayat dan teks-teks al-Qur'ān dan Sunnah periode Mekkah layak dijadikan prinsip dasar syarī'ah Islam untuk menjawab persoalan-persoalan yang menyangkut konstitusionalisme,

¹⁴ *Ibid.*, hlm 42.

¹⁵ Ali Yafie, *Fiqh Sosial: Dari Lingkungan Hidup, Asasi Hingga Ukhuwah*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 32.

Hukum International, hak asasi manusia. Untuk menjelaskan ayat-ayat Mekkah Naim mengutip pernyataan Taha “Teks al-Qur’ān dari periode Mekkah dan Madinah berbeda bukan karena waktu dan tempat pewahyuan, tapi karena perbedaan public yang dituju. Pada ayat-ayat Madinah ungkapan wahai orang-orang yang beriman, sedangkan ayat-ayat Mekkah dengan pernyataan wahai anak manusia.”

Tidak mengherankan kalau isi ayat-ayat al-Qur’ān dari periode Mekkah lebih mengandung penghargaan akan nilai-nilai keadilan, perdamaian, kesamaan dan menjunjung tinggi hakikat serta martabat manusia tanpa memandang perbedaan etnis, kultur, gender atau agama. Ada banyak kutipan dari surat Mekkah yang meminta umat muslim untuk bersikap sabar dan toleran terhadap penyerangan kaum kafir, sebaliknya beberapa surat Madinah meminta umat muslim untuk ganti membalas serangan kaum kafir dan membunuh mereka dimanapun mereka temukan.¹⁶

Jadi dengan mendasarkan diri pada teks-teks atau ayat-ayat al-Qur’ān dan Sunnah dari periode Mekkah, kiranya aspek hukum terutama hukum publik syarī’ah Islam akan lebih selaras dengan tuntutan nilai-nilai kemanusiaan universal pada abad modern atau HAM.¹⁷

Dengan itu maka interpretasi terhadap teks dalam kaitannya dengan relevansi syarī’ah atas realitas Negara bangsa merupakan suatu keharusan. Bagi

¹⁶ *Ibid.*, hlm 48.

¹⁷ Abdullah Ahmed An Naim, *Dekonstruksi Syarī’ah*, hlm. 117.

An Naim kesempurnaan syarī'ah terletak pada aturan-aturan terperinci dari apa yang disebutkan dalam syarī'ah historis. Kesempurnaan syarī'ah justru terletak pada proses interpretasi terus menerus sesuai dengan perubahan realitas dan kecenderungan dunia modern. Hal ini sangat mungkin terjadi jika umat Islam tidak lagi berpegang pada rumusan syari'ah tradisional yang tidak lagi memadai secara metodologis.

Baik Jabiri dan an Naim sama-sama melakukan kritik terhadap syarī'ah tradisional yang ada selama ini. Karena bagi mereka, syarī'ah yang ada selama ini telah mengalami penyelewengan dari substansi syarī'ah itu sendiri, bahkan syarī'ah yang ada selama ini justru dianggap sebagai Islam itu sendiri.

Selain itu kontribusi pemikiran An naim adalah mencoba untuk menengahi ketegangan yang terjadi antara syarī'ah dan hak asasi manusia. Tujuan utama mengangkat dua isu tersebut adalah agar umat Islam dapat menggunakan hak-haknya untuk menentukan dirinya sendiri tanpa harus mengorbankan hak-hak orang lain. Dia berusaha mengidentifikasi konflik-konflik antara syarī'ah dengan standar-standar HAM universal, mencari titik temu keduanya. Istilah hak asasi manusia mengacu pada hak-hak yang diakui oleh hukum dan istitusi international. Dalam beberapa deklarasi hak asasi manusia PBB terdapat kesepakatan bahwa standar universal tentang HAM yang harus ditaati oleh Negara-negara di dunia ini.

Hipotesis yang diajukan Jabiri dan an Naim adalah jika umat Islam masih bersikukuh untuk menerapkan syarī'ah historis, mereka tak akan dapat menggunakan hak-haknya untuk menentukan nasib sendiri, tanpa mengorbankan hak pihak lain. Jika hukum dasar Islam tidak bergeser dari teks-teks al-Qur'ān dan Sunnah Madinah maka tidak ada jalan lain menghindari pelanggaran terhadap standar HAM universal. Tidak ada jalan menghapus perbudakan, diskriminasi, perempuan dan non muslim sepanjang terikat oleh kerangka syarī'ah tradisional. Maka suatu keniscayaan untuk mempraktikkan teks-teks periode Mekkah digunakan untuk penerapan praktis sebagaimana satu-satunya cara. Untuk mencapai pembaharuan syarī'ah dalam hubungan dengan HAM adalah menyebut sumber-sumber dalam al-Qur'ān dan Sunnah yang tidak sesuai dengan hak asasi manusia.¹⁸

Dalam pandangannya tentang HAM dan syarī'ah kedua pemikir menggunakan pola pikir kritik terhadap syarī'ah yang diorientasikan pada asas universal Barat dalam hal ini konstitusi PBB. Misalnya ketika berbicara HAM, maka yang menjadi ukurannya adalah HAM PBB. Ketika terjadi perbedaan antara syarī'ah dan HAM maka dianggapnya syarī'ah tidak universal, dan ia mesti diorientasikan pada keuniversalan HAM PBB. Dengan kata lain pola pikir yang dibangun oleh an Naim adalah bersifat vertikal dan tidak bersifat horizontal, puncak dari pola pikirnya terfokus pada HAM PBB sebagai satu-satunya HAM

¹⁸ Abdullah Ahmed an Naim, *Syarī'ah dan Isu-Isu Ham*, dalam Charlez Kurzman (ed.) *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 379-385.

universal. Pandangan tersebut merupakan respons terhadap model evolusi Barat yang sangat dipengaruhi oleh pertentangan ideologi besar yaitu Islam dan Barat. Hal itu dapat dilihat pada beberapa penjelasannya yang hampir selalu membandingkannya dengan Barat, atau sebaliknya menjadikan Barat kerangka diskursus.

Namun bagaimanapun juga gagasan kedua pemikir adalah untuk memberikan sumbangan bagi proses perubahan persepsi, sikap dan kebijakan umat Islam dasar-dasar Islam dan bukan sekuler. Tesisnya adalah jika tidak dibangun dasar modernis murni yang dapat diterima secara keagamaan maka umat Islam sekarang dan akan datang hanya punya dua alternative mengimplementasikan syarī'ah dengan segala hal yang tidak memadai seperti Sudan atau meninggalkan dengan memilih hukum sekuler.

Namun ide an Naim tentang teori nāskh juga perlu juga dipertimbangkan kembali. (1) metodologi mistik Taha menjadi sulit untuk dipertanggung jawabkan secara epistemologis untuk diverifikasi, apakah benar konsep nāsakh dipahami dengan cara *the second message* sesuai dengan apa yang dimaksudkan al-Qur'ān dan apa ukurannya. (2) problem teori nāskh baru yang ditawarkan an Naim begitu saja menyetujui pandangan Taha yang kurang akurat yang menganggap bahwa dalam teori hukum Islam klasik, ayat Madaniyah menghapus ayat Makiyah. Pandangan ini perlu direvisi kembali karena tidak didukung fakta ilmiah. Karena sejak kapan ada ketentuan ayat Madaniyah menghapus ayat Makiyah? Dalam ilmu Uṣūl fiqh, ayat Madaniyah tidak menghapus ayat Makiyah, melainkan men-

takhsis ayat Makiyah .¹⁹ karena antara menghapus dengan men-*takhsis* merupakan dua hal yang berbeda sama sekali. Menghapus dan me-*nasakh* memiliki konsekuensi bahwa ayat yang dihapus tidak berlaku lagi, sedangkan men-*takhsis* berarti bahwa ayat yang di-*takhsis* (dalam hal ini ayat Makiyah) masih dianggap berlaku. Dengan melaksanakan ayat pen-*taksis* (ayat Madaniyah) berarti pula melaksanakan ayat yang di-*takhsis* (ayat Makiyah). Selain itu dalam ilmu usul fiqh, *nāsakh* dipahami sebagai jalan terakhir apabila terjadi ada dua dalil yang bertentangan antara yang satu dengan yang lain, dan tidak bisa dirujukan. Ayat Makiyah dan Madaniyah, menurut ilmu usul fikih, bukan dua hal yang bertentangan (*ta'arud*). Karena itu menganggap bahwa kedua kelompok ayat ini telah terjadi proses *nāsakh* adalah keliru sama sekali.

¹⁹ Al-Gazāli, *al-Mustasyfa Min Ilm al-Uṣūl* (ttp.: Maktabah al Jayyidah, t.t), hlm. 71.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan yang penyusun paparkan, pembahasan tentang syarī'ah dan implikasinya terhadap masalah HAM menurut Muhammad Abid al-Jabiri dan Abdullah Ahmed an Naim dapat ditarik kesimpulan. Menurut Jabiri syarī'ah merupakan kumpulan aturan-aturan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya (vertikal), tapi syarī'ah juga memuat aturan-aturan yang memuat aturan hukum yang berwatak sosial yang mengatur hubungan sesama manusia (horizontal). Karena syarī'ah merupakan hukum yang berdimensi sosial oleh karena itu menurut Jabiri perlu adanya kekuasaan yang mengatur sanksi dan konsekuensi dari pelaksanaan syarī'ah (*al-hūdūd wal al-'uqūbat*). Dalam menerapkan syarī'ah perlu menekankan prinsip-prinsip syarī'ah untuk kemaşlahatan umat manusia (*maşlahāh*) dan menolak hal-hal yang tidak membahayakannya (*muḍarrāh*). Untuk menerapkan konsep syarī'ah tersebut harus mempertimbangkan kembali konsep *asbāb an-nuzūl* dan tujuan syarī'ah (*maqāsid syari'āh*) yang harus diterapkan. Selama ini apa yang dipraktekkan oleh umat Islam cenderung menerapkan konsep syarī'ah yang sering menyebabkan diskriminasi terhadap perempuan dan non muslim, bahkan dengan hak asasi manusia universal.

Sebagai implikasi terhadap konsep syarī'ah tersebut, suatu keharusan untuk menerapkan konsep syarī'ah yang sesuai dengan prinsip-prinsip universal HAM. Dalam hal ini Jabiri tidak saja menerima mentah-mentah konsep HAM yang ditawarkan oleh Barat, tapi tidak juga menolaknya secara apologis terhadap konsep universal HAM itu. Menurut Jabiri setiap tradisi mempunyai nilai-nilai

universalitasnya masing-masing. Oleh karena itu menerapkan konsep HAM dengan cara melakukan pengakaran terhadap budaya Arab adalah suatu keniscayaan. Nilai-nilai yang terkandung di dalam al-Qur'an tentang hak asasi manusia perlu diinterpretasikan agar sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan, yang ramah terhadap nilai-nilai kemanusiaan dan tidak diskriminatif. Syari'ah yang diterapkan selama ini seperti persoalan hūdūd, murtad, hubungan dengan non muslim mempunyai implikasi terhadap nilai-nilai yang dikandung oleh HAM. Ketika persoalan tersebut masih diterapkan dalam masyarakat kontemporer akan berbenturan dengan nilai-nilai HAM. Oleh karena itu melakukan re interpretasi terhadap persoalan-persoalan tersebut agar sesuai dengan nilai-nilai HAM yang berangkat dari budaya masyarakat Arab adalah suatu keharusan.

Sementara konsep syari'ah yang ditawarkan oleh Abdullah Ahmed an Naim adalah suatu aturan hukum yang bersifat eternal, universal dan sesuai dengan segala situasi dan kondisi yang dapat mengakomodasi perkembangan zaman masyarakat. Syari'ah yang diterapkan oleh umat Islam harus sesuai dengan hukum publik di dunia modern. Oleh karena itu reformasi terhadap konsep syari'ah tradisional adalah suatu keharusan. Ketika umat Islam masih menerapkan konsep syari'ah tradisional akan bertentangan dengan nilai-nilai yang terdapat dalam HAM. Syari'ah yang dimaksud oleh an Naim, seperti persoalan hūdūd, murtad dalam syari'ah historis bertolak belakang dengan nilai-nilai yang terdapat dalam HAM.

An Naim mencoba melakukan reformasi syari'ah terhadap syari'ah dengan cara melakukan kritik terhadap syari'ah tradisional yang bersifat dogmatik. Dalam hal ini ia menawarkan formulasi syari'ah dengan hukum publik di dunia modern. Oleh

karena itu harus dilakukan pembaharuan syarī'ah berdasarkan nilai-nilai universal yang berangkat dari teori nāsakh yang lebih menekankan ayat-ayat Mekkah yang lebih bersifat domoratik-egaliter dan tidak diskriminatif. Nilai ayat-ayat Mekkah mengindahkan nilai-nilai kemanusiaan universal yang sesuai dengan konsep HAM universal PBB tanpa membedakan jenis kelamin, agama. Karena antara syarī'ah dan hukum publik kontemporer selalu bertentangan, seperti hukum internasional, konstituante, hukum pidana dan lain sebagainya.

B. Saran-Saran

Penyusun menyadari bahwa telaah ini belum cukup mampu mengungkap secara detail dan komprehensif pemikiran Muhammad Abid Al Jabiri dan Abdullah Ahmed an Naim tentang syarī'ah. Untuk itu kiranya perlu dilanjutkan dan dikembangkan lebih jauh studi-studi lain mengenai pemikiran Jabiri dan an Naim terutama tentang syari'at secara lebih utuh dan memadai.

Dari seluruh rangkaian hasil kajian di atas, ada beberapa hal yang perlu dipertimbangkan dan ditindaklanjuti, antara lain:

1. Kesulitan yang dihadapi umat Muslim dewasa ini ialah bagaimana mengimplementasikan syarī'ah dalam seluruh aspek kehidupan, baik menyangkut persoalan individual, sosial maupun negara bahkan lintas negara. Karena bagaimana pun juga umat Muslim saat ini lebih suka menerapkan hukum-hukum Eropa dari pada hukum Islam. Hal ini didasarkan pada fakta bahwa hukum tersebut merupakan produk masa lalu, di mana terdapat perbedaan konteks situasi

dan kondisinya. Oleh sebab itu, dibutuhkan suatu pendekatan yang sistematis dan komprehensif dalam mengelaborasi pesan teks al-Qurān dan Sunnah.

2. Al-Qurān dan Sunnah harus direinterpretasikan secara terbuka, mengingat penafsiran dan pemahaman yang ada sekarang mengedepankan pemahaman yang rigid, tekstual dan baku, akibatnya hukum Islam tidak sesuai dengan perkembangan zaman.
3. Pendekatan Jabiri dan an Naim dalam menginterpretasikan teks al-Qurān dan Sunnah secara historis sosiologis memerlukan kajian lebih lanjut. Karena hal ini menyangkut latar belakang pewahyuan, kondisi sosial dan sejarah hidup Nabi. Oleh karena itu, hal ini terkait dengan *asbāb an-nuzūl* sebagai alat yang paling representatif dan obyektif dalam memaparkan kondisi sosiologis turunnya al-Qurān.

Lampiran 1

TERJEMAHAN

BAB	HLM	F/N	TERJEMAHAN
II	26	9	Kemudian kami jadikan kamu berada di atas syari'ah (jalan yang lurus) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syari'ah itu, dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.

BIOGRAFI ULAMA / SARJANA

1. Imam al-Ghazali

Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Gazali lahir di Tus (Persia) pada 450-505 H/1058-1111 M. Seorang ahli fiqh, kalam, filsafat dan tasawwuf, pengarang kitab *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn, al-Mustasfā min 'Ilm al-Usūl, Tahāfut al-Falāsifah* dan *Jawāhir al-Qur'ān*. Adapun guru-gurunya adalah Ahmad Ibn Muhammad ar-Razikani at-Tusi (ahli tasawwuf dan fiqh), Abu Nasr al-Isma'ili (ahli fiqh Jurjan), Abu al-Ma'ali al-Juwaini (ahli fiqh, mantik, filsafat dan kalam), Yusuf an-Nassaj dan Abu Ali al-Fadl Ibn Muhammad Ibn Ali al-Farmazi at-Tusi (ahli tasawwuf).

2. Imam as-Syat'ibi

Abu Ishaq al-Syat'ibi (w. 730 H/1388 M) pengarang kitab *al-Muwāfaqat fī Usūl asy-Syarī'ah*. Guru-gurunya adalah Abu Abdullah Muhammad Ibn Ali al-Fakhkhar al-Ibiri (ahli nahwu), Abu al-Qasim asy-Syarif as-Sabti (ahli bahasa Arab) dan Abu Sa'id al-Lubb (ahli fiqh). Tetapi, orang yang paling banyak mempengaruhi pemikiran asy-Syat'ibi dalam bidang tasawwuf adalah seorang sarjana Granada, Abu Abdullah al-Muqqari, pengarang kitab *al-haqā'iq wa ar-Raqā'iq fī at-Tasawwuf*.

3. Fazlur Rahman

Fazlur Rahman lahir pada 21 September 1919 di Pakistan. Karir pendidikannya dimulai pada Deoband Seminary (Sekolah Menengah Deoband). Kemudian dilanjutkan ke Punjab University di Lahore. Dan di sana juga, ia mendapatkan gelar MA-nya. Pada tahun 1950-1958 ia mengajar bahasa Persi dan Filsafat Islam di Durham University. Pada tahun 1969, ia dikukuhkan sebagai guru besar pemikiran Islam di Departement of Near Eastern Languages and Civilization, University of Chicago. Adapun tokoh-tokoh yang banyak mempengaruhi pemikiran Rahman adalah al-Farabi (w. 950), Ibn Sina (w. 1037), al-Gazali (w. 1111), Ibn Taimiyah (w. 1328), Ahmad Sirhindi (w. 1624) dan Syah Waliyullah (w. 1762). Selanjutnya, Jamaluddin al-Afghani (w. 1897), Muhammad Abduh (w. 1905), Sir Sayyid Ahmad Khan (w. 1905), Syibli Nu'mani (w. 1914) dan Muhammad Iqbal (w. 1938). Adapun karya monumentalnya adalah *Major Themes of the Qur'an* (1979), *Islamic Methodology in History* (1965), *Islam and Modernity: Transformation of the Intellectual Tradition* (1984), *Islam* (1979).

4. Khusnul Khotimah

Khusnul Khotimah, lahir di Sumber Gede pada tanggal 26 Juli 1961. Anak keempat dari tujuh bersaudara ini lahir dari pasangan Mangun Suarno dan Ibu Surati. Jenjang pendidikannya diawali dari SDN 1 Sekampung Lampung Tengah, tamat 1974. Ia selanjutnya menempuh pendidikan Tingkat Tsanawiyah di Pondok Pesantren Pancasila Bengkulu, tamat pada tahun 1977; PGAN Metro Lampung, tamat tahun 1981 dan Fakultas Syari'ah Jurusan Peradilan Agama IAIN Raden Fatah Lokal Bengkulu, tamat tahun 1991. Minat belajarnya yang kuat mendorongnya untuk melanjutkan belajar di

Program Magister Prodi Hukum Islam Pascasarjana IAIN Susqo Riau, tamat 2001. ia dikarunai 3 orang anak: 1 anak perempuan dan dua orang anak laki-laki. Sejak tahun 1991, ia tercatat sebagai Dosen Fakultas Syari'ah STAIN Bengkulu. Berbagai jabatan yang disandangnya antara lain: Pengurus ICMI Orwil Bengkulu, Anggota BHR (Badan Hisab dan Rukyat) Provinsi Bengkulu dan Ketua Prodi Ahwalus Syakhsiyah Jurusan STAIN Bengkulu. Buku Penerapan Syari'ah Islam: Bercermin Pada Sistem Aplikasi Syari'ah Zaman Nabi adalah buah karyanya yang diterbitkan oleh Pustaka Pelajar offset.

5. Mahmūd Syaltūt

Beliau adalah seorang pemikir dan sarjana muslim yang ahli di bidang syari'ah Islam dan mempunyai reputasi di dunia Islam. Dilahirkan tanggal 23 April 1893 M di desa Maniyah Bani Mansur Distrik Itai al-Bairud di Karesidenan al Bukhairah. Wafat tanggal 19 Desember 1963 M. Sesuai dengan tradisi masyarakat Islam Mesir, Syaltūt menjadikan membaca dan menghafal al-Qur'ān sebagai dasar utama dalam pendidikannya. Beliau hafal alqur'an dalam usia 13 tahun. Kemudian melanjutkan pendidikannya pada Lembaga Pendidikan Agama di Iskandariyah. Perjuangannya di bidang kegiatan ilmiah bermula sebagai guru pada *al-Ma'had ad-Din* di Iskandariyah dan perguruan-perguruan lain di Mesir. Ia juga aktif di kegiatan dakwah, pers dan penerbitan seta lembaga-lembaga ilmiah, tulisan, pidato, ceramah dan karangannya banyak mengenai bahasa arab, tafsir, hadits, syari'at Islam dan ilmu Islam lainnya. *Al-Islām Aqidāh wa Syari'ah* adalah salah satu buah karyanya.

6. Muhammad Abu zahrah

Beliau adalah seorang ulama besar Mesir yang terkenal sebagai pakar hukum di dunia Islam. Beliau menamatkan belajarnya di Universitas al Azhar Kairo. Dalam perjalanan karirnya, beliau dikirim ke Perancis untuk sebuah misi ilmiah yang disebut *Bi'sah al-Malik al-Faruq*. Meskipun tidak diragukan kredibilitas intelektualnya Abu Zahrah tidak mendapat tempat untuk mengabdikan dan mengaktualisasikan ilmunya untuk almamaternya. Namun demikian, sebuah universitas menempatkannya pada jurusan Studi Hukum Islam. Dari universitas inilah kualitas keilmuan beliau dalam hukum Islam semakin terkenal. Dan pada tahun 1950 beliau mendapat gelar profesor.

7. Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy

Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy lahir di Lhokseumawe, Aceh Utara pada 1904 ditengah keluarga ulama pejabat. Dalam karir akademiknya, memperoleh dua gelar Doctor Honoris Causa karena jasa-jasanya terhadap perkembangan Perguruan Tinggi Islam dan perkembangan ilmu pengetahuan keislaman di Indonesia. Satu diperoleh dari Universitas Islam Bandung (UNISBA) pada tanggal 22 Maret 1975 dan dari IAIN – sekarang UIN– Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tanggal 1975. Semasa hidupnya, M. Hasbi ash-Shiddieqy telah menulis 72 judul buku dan 50 artikel di bidang tafsir, hadits, fiqh dan pedoman ibadah umum. Di antara karya-karyanya adalah: *Falsafah Hukum Islam, Syari'ah h Islam Menjawab Tantangan Zaman, Pengantar Ilmu Fiqh, Pengantar Hukum Islam I* dan masih banyak lagi. Beliau wafat pada tahun 1975 M.

8. Munawir Sadzaly

Munawir Sadzaly, lahir di Klaten pada tanggal 7 November 1925. Setelah menamatkan sekolah menengah pertamanya di *Mamba'ul 'Ulum* Solo, mengabdikan diri sebagai guru di Ungaran dan sebagai sukarelawan perang semasa revolusi fisik Indonesia. Pendidikan tinggi dia selesaikan di *University of Exeter* Inggris (1953-1954) dan *Georgetown University* sampai mencapai gelar MA (1959). Karirnya sebagai diplomat diakhiri dengan diangkatnya beliau sebagai Menteri Agama sejak Kabinet Pembangunan IV (1983-1988) sampai Kabinet Pembangunan V (1988-1993). Pernah tercatat sebagai staf pengajar Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah yang mengampu kuliah *al-Fiqh as-Siyasiy*. Buku *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* karyanya banyak dibaca dan dirujuk oleh peminat pemikiran politik Islam.

9. Muslim

Beliau dilahirkan pada tahun 206 H. Nama lengkapnya adalah Abdul Husain Muslim Ibn al-Hajjad ibn Muslim al-Qusyairi an-Naisaburi. Di antara karangannya yang terkenal adalah *S?ahih Muslim* dan para ulama sepakat bahwa kitab tersebut statusnya di bawah *S?ahih Bukhari*.

10. Wahbah Az-Zuhaili

Beliau adalah ulama dari Syiria yang pakar dalam bidang fiqh, us?ul fiqh dan tafsir. Lahir pada tahun 1932 di Daer Athiyyah, sebuah kota kecil yang berjarak sekitar 60 km utara Damaskus, ibu kota Syiria. Pendidikan dasar dan menengah diselesaikan di Syida, sementara pendidikan tinggi di Kairo. Terakhir lulus dari pendidikan Doktor di Fakultas Syari'ah Universitas al-Azhar tahun 1963. Saat ini beliau aktif dengan berbagai kegiatan akademik di dalam dan luar Syiria. Sampai tahun 1993 ia telah menulis 34 bukudengan berbagai topik seputar fiqh, Us?ul fiqh dan tafsir. Di antaranya yan paling monumental adalah: *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (8 jilid), *Us?ul al-Fiqh al-Islāmī* (2 jilid), *al-Zarai' fī al-Siyasah al-Sya'iyah wa al-fiqh al-Islāmī*, *Nazadyyat al-Daruriyyah al-Syar'iyah*, *Aṣar al-Harb fī al-fiqh al-Islāmī*, *Dirasah Mudarana lī bi a-Qawanin al-wadlyyah*, *Nizam al-Islām*, *al-Tafsir al-Munir* (16 jilid) dan beberapa tulisan lain.

Lampiran 3

BIODATA PENULIS

Nama : Dodi Hutama Putra
Tempat Tanggal Lahir : Subang, 09 Juli 1985
Alamat Asal : Jl. Pondok Bali Dsn. Krajan Rt/Rw. 02/01 Ds. Legon
Wetan Legon Kulon Subang Jawa Barat 41254.
Alamat Di Yogyakarta : Kapling Sorowajan Rt/Rw. 04/09 No. 98 Bangun Tapan
Bantul Yogyakarta 55198.
Email : -

Nama Orang Tua

Ayah : Carmedi
Ibu : Jenie Rita

Jenjang Pendidikan

1. 1992-1998: SD Negeri Mayangan.
2. 1998-2001: MTS Persis No. 91 Sukasari Indihiang Tasikmalaya.
3. 2001-2004: MA Persis N0. 91 Sukasari Indihiang Tasikmalaya.
4. 2004-2009: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.