

**MUHAMMAD SA'ID AL-'ASHMAWI**  
**(Mencabar Pemikirannya tentang Penerapan *Syarī'ah***  
**di Mesir)**

**Moh. Hefni**

(Dosen Tetap Jurusan *Syarī'ah* STAIN Pamekasan, Jl. Raya Panglegur Km. 04  
Pamekasan, email: [Deasy\\_Ira@telkom.net](mailto:Deasy_Ira@telkom.net))

**Abstrac:**

The rise of a vigorous and sometimes violent Islamist movement in Egypt has attracted considerable attention from scholars. Less attention has been given to those who have responded to this challenge at the level of ideological debate. One of these is a prominent judge, Muhammad Sa'id al-'Ashmawi. He argues that the call for the "application of the *syarī'ah*" (*tathbiq al-sharī'ah*), watchwords of the Islamist movement, are in reality little more than empty slogans, designed to get popular support for a political venture but extremely vague and probably insignificant in substance. In time, however, its meaning expanded, first to include all of the rules for worship and society found in the Qur'ân, then those in the sunna of the Prophet, and finally all the opinions and judgments of the scholars (*ijtihâd*). But these opinions and judgments are properly called *fiqh*, and the final result of the development is that in common usage the term *syarī'ah* has come to mean *fiqh*. Those who use the slogan, however, are in fact calling for the application of *fiqh*, that is, a set of rules and laws devised by humans, not God, to meet historical conditions of the past which no longer obtain. In discussing *ribâ*, al-'Ashmawi holds that current Egyptian law essentially conforms to the *syarī'ah*. The same is true of the rest of Egyptian law.

**Key words:**

*Syarī'ah, fiqh, prinsip-prinsip syarī'ah, dan ribâ.*

**Pendahuluan**

Kemunculan gerakan Islamis yang dahsyat di Mesir telah menarik perhatian para ilmuwan, sebagai usaha untuk mengontrolnya pada level politik dan kebijakan. Sedikit perhatian

diberikan oleh orang-orang yang merespon tantangan ini pada level perdebatan ideologis. Salah seorang di antaranya adalah seorang hakim terkenal, Muhammad Sa'id al-'Ashmawi. Setidak-tidaknya, ia berpartisipasi dalam perdebatan yang sangat panjang tentang pada tingkat mana Islam dapat dikatakan benar-benar sebagai sebuah pedoman hidup yang lengkap.

Akar perdebatan ini dapat dilacak pada abad ke-19 M, ketika Mesir mulai mengadopsi cara-cara Eropa dan menghasilkan secara eksplisit legislasi sekular, pertama di bawah pemerintahan sendiri dan kemudian di bawah pendudukan Inggris, ketika Muhammad Abduh dan lainnya memandang bagaimana cara-cara baru dapat dihubungkan dengan tradisi Islam.<sup>1</sup>

Perdebatan itu dapat dikatakan telah mendapatkan bentuk seperti saat ini setelah kemerdekaan Mesir 1922 dan digerakkan oleh reformasi sekularis di Turki. Penunjuknya adalah buku al-Islâm wa Ushûl al-Hukm, karya 'Alî abd al-Raziq, yang berusaha untuk menunjukkan berdasarkan sumber-sumber otoritas Islam bahwa kekuasaan politik bukan merupakan bagian dari misi kenabian Muḥammad dan bahwa agama dan pemerintahan merupakan dua hal yang terpisah di dalam Islâm.<sup>2</sup>

Pada posisi yang berlawanan, Ikhwân al-Muslimîn,<sup>3</sup> yang didirikan pada 1928, menyebut sebuah tatanan Islam, di mana Islam harus menjadi ideologi pemerintah, hukum harus sesuai dengan *syarî'ah* Islam, sedangkan modernisasi dan nasionalisasi harus berada di bawah kerangka Islâm. Kelompok ini terus berjuang untuk

---

<sup>1</sup> Untuk masalah ini lihat Daniel Crecelius in "The Course of Secularization in Modern Egypt," dalam *Islam and Development*, ed. J. Esposito (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1980), hlm. 49-70; dan Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London and Basingstoke: Macmillan, 1982). Untuk Muhammad Abduh dan pemikir lainnya, lihat Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (London: Oxford University Press, 1962).

<sup>2</sup> Tentang 'Ali Abdal-Raziq dan kritiknya, lihat Hourani, *Arabic Thought*, hlm. 183-92 dan Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988)

<sup>3</sup> Saat ini di samping Ikhwân lama yang disebut dengan fundamentalis, terdapat juga kelompok Islam baru yang disebut dengan neofundamentalis. Tetapi tidak ada perbedaan mendasar di antara keduanya. Lihat Nazih N.M. Ayubi, "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt", dalam *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*, ed. Syafiq Mughni (Kanada: McGill University, t.th.), hlm. 571.

menegakkan sebuah negara Islâm. Menurutnya, Islâm adalah agama dan pemerintahan (*dîn wa dawlah*).<sup>4</sup>

Dalam suasana perdebatan ideologis tentang penerapan *syarî'ah* Islam inilah, dalam tulisan ini akan disajikan tentang pemikiran Muhammad Sa'id al-'Ashmawi (selanjutnya disebut al-'Ashmawi) tentang *syarî'ah* dan penerapannya di Mesir.

### **Biografi Al-'Ashmawi**

Al-'Ashmawi lahir di Mesir pada 1931. Ia adalah lulusan Fakultas Hukum di Cairo University pada 1954. Kemudian, ia menjadi pembantu jaksa wilayah dan selanjutnya menjabat sebagai jaksa wilayah di Alexandria. Pada 1961, ia diangkat sebagai hakim dan berturut-turut menjadi hakim ketua pada Pengadilan Tinggi, Pengadilan Tinggi Banding, Pengadilan Kriminal Tinggi, dan Pengadilan Tinggi Keamanan Negara, yang telah menjatuhkan hukuman kepada orang-orang radikal Islâm yang melakukan kampanye menentang otoritarianisme negara Mesir.<sup>5</sup>

Ia juga mengembangkan keahliannya di bidang teologi Islâm (*ushûl al-dîn*) dan *syarî'ah* serta di bidang hukum komparatif. Tidak puas dengan itu, ia melanjutkan studinya di Harvard Law School dan di berbagai tempat di USA pada 1978. Ia mengembangkan karir sebagai dosen di American University di Kairo, di samping juga berbagai universitas dan institute di Eropa dan Amerika Serikat. Selama masa ini, ia dikenal sebagai pengeritik yang luar biasa terhadap kecenderungan Islâmisis, dan telah menulis sejumlah besar artikel dan buku. Karenanya, pada 1979 ia mendapat ancaman pembunuhan dari kalangan Islâmisis. Alasannya, karena ia menafsirkan al-Qur'ân sesuai dengan konteks historisnya, yang dipahami oleh kaum Islâmisis sebagai merusak validitas agamanya. Pada Januari 1980, penguasa Mesir memintanya untuk mendapatkan

---

<sup>4</sup> Sana Abed-Kotob, "The Accomodation Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt", dalam *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*, ed. Syafiq Mughni (Kanada: McGill University, t.th.), hlm. 546-547.

<sup>5</sup> Muhammad Sa'id al-'Ashmawi, *Islâm and the Political Order* (Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 1994), hlm. 17. Buku ini merupakan terjemahan dari bahasa Arab, *al-Islâm al-Siyâsi* (Kairo: Sina li-l-Nashr, 1986)

kawalan polisi.<sup>6</sup> Sejak pengunduran diri dari hakim pada 1993, ia meneruskan usaha ini, walaupun, sekali lagi, terdapat ancaman kematian dari kalangan ekstremis sehingga ia harus mendapatkan perlindungan polisi selama 24 jam.

Dia juga sempat berpolemik dengan al-Azhar karena mengkritik legalitas yang diberikan kepada institusi ini untuk menyensor musik, film dan video. Kritiknya ini telah menimbulkan kemarahan 'ulama al-Azhar sehingga sempat melarang peredaran buku-bukunya untuk sementara di *Cairo Book Fair* pada 1992. Pelarangan itu baru ditarik kembali setelah intervensi presiden Mesir Husni Mubarak. Menghadapi situasi yang mengancam saat ini, ia berkata, "Saya yakin, saya memiliki sebuah misi. Saya sama sekali tidak khawatir dengan kaum ekstremis Islâm. saya yakin, pembunuhan terhadap saya menjadi bagian dari misi saya".<sup>7</sup>

Argumen dasar al-'Ashmawi adalah bahwa Islâmisme, terutama dalam bentuknya yang lebih ekstrem, adalah berlawanan dengan Islâm. Nama yang biasa ia gunakan untuk Islâmisme adalah "Islâm politik",<sup>8</sup> sebuah label yang diberikan untuk merelativisasikan klaim kaum Islâmis dengan berargumentasi bahwa mereka hanya menampilkan salah satu bentuk Islâm dan bukan Islâm yang semacam itu. Dalam pandangan mereka, yang paling ekstrem, perdebatan adalah antara Islâm dan *kufr*. Sedangkan dalam pandangan al-'Ashmawi, perdebatan itu terjadi antara "Islâm politik" (*political Islâm*) dan "Islâm yang tercerahkan" (*enlightened Islâm*).<sup>9</sup>

Ia beralasan bahwa penyebutan "penerapan *syarî'ah*" (*tatbîq al-syarî'ah*) atau kodifikasi *syarî'ah* (*taqnîn al-syarî'ah*), semboyan dari

---

<sup>6</sup> A. Dankowitz, "Arab Intellectuals: Under Threat by Islâmists", *Inquiry and Analysis*, No. 254 (November 2005), hlm. 1.

<sup>7</sup> *Ibid.*, hlm. 2.

<sup>8</sup> Nama sama dengan judul asli bukunya yang tulis, yaitu *al-Islâm al-Siyâsi*, sebagaimana pada *foot note* 1. Ketika karyanya ini diterbitkan di Mesir pada 1986, kalangan konservatif marah, termasuk rektor Universitas Islam yang dikelola pemerintah, Syaykh al-Azhar. Sebaliknya, publikasi karya tersebut membuat senang kelompok liberal, bahkan juga kelompok-kelompok oposisi yang jarang bersimpati pada pejabat-pejabat tinggi pemerintah. Baca David Sagiv, "Judge 'Ashmawi and Militant Islam in Egypt", *Middle Eastern Studies*, Vol. 28 No. 3 (July 1992).

<sup>9</sup> William E. Shepard, "Muhammad Sa'id al-'Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 28, No. 1 (Feb., 1996), hlm. 43.

gerakan Islâmis, sesungguhnya tidak lebih dari sekedar slogan kosong, yang dimaksudkan untuk mendapatkan dukungan rakyat menuju sebuah usaha politik tetapi tidak jelas sama sekali dan secara substansial mungkin tidak signifikan. Namun demikian/lebih dari itu, sebuah pengujian tentang sifat dasar *syarî'ah* menunjukkan bahwa, *pertama*, mereka betul-betul masih bingung dengan istilah *syarî'ah* dan *fiqh*, dan *kedua*, bahwa hukum Mesir konsisten dengan *syarî'ah*. Dua *point* ini merupakan inti persoalan yang menempatkana al-'Ashmawi dalam parameter perdebatan akhir-akhir ini.

### **Pandangan al-'Ashmawi tentang *Syarî'ah* dan *Fiqh***

Al-'Ashmawi menguji istilah *syarî'ah* dan beberapa istilah lainnya yang memiliki akar kata yang sama dalam al-Qur'an.<sup>10</sup> Ia menyimpulkan bahwa *syarî'ah* bermakna *tariq* (jalan), *sabil* (jalan, cara), dan *manhaj* (metode).<sup>11</sup> Karenanya, *syarî'ah* dapat dimaknai sebagai jalan atau metode Allâh atau Islâm. Dalam pengertian ini tercakup pula aturan-aturan hukum yang diwahyukan dalam al-Qur'an, lalu aturan-aturan yang terdapat dalam *Hadîts* (*verbal tradition*), dan selanjutnya tafsir, pendapat-pendapat, dan *ijtihâd* (*personal opinion*), *fatwâ* (*religious opinion*) ulamâ', dan keputusan-keputusan hakim.<sup>12</sup> Singkatnya, ia mencakup semua yang melengkapi dan menjelaskan aturan-aturan fundamental ini untuk menetapkan yurisprudensi Islâm (*fiqh*) sebagaimana terbentuk dalam sejarah. Dengan demikian, dalam al-Qur'an, ia tidak berarti hukum (*qânûn*) atau legislasi (*tashrf*), sehingga isu penerapan *syarî'ah* Islam tidak lain hanya rekaan manusia semata.

Selanjutnya, al-'Ashmawi menjelaskan bahwa pada awalnya istilah *syarî'ah* mencakup semua aturan yang berkenaan dengan

---

<sup>10</sup> Al-Qur'an menyebut istilah *syarî'ah* hanya satu kali, yaitu dalam surat al-Jâtsiyah (45): 18. Istilah-istilah lain yang seakar dengannya, masing-masing, terdapat dalam surat al-Syûrâ (42): 13, al-Mâ'idah (5): 48, dan al-Syûrâ (42): 21.

<sup>11</sup> Makna al-Qur'an inilah yang dimunculkan dalam kamus-kamus bahasa Arab. Misalnya dalam *Lisân al-'Arab*, kata *syarî'ah* dimaknai sebagai menuju ke air, memberi minum atau jalan atau lembah menurun menuju air. Periksa Muhammad Fuad Abd al-Bâqî, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), pada kata *syara'a*.

<sup>12</sup> Muhammad Sa'id al-'Ashmawi, "Syari'ah: Kodifikasi Hukum Islam", dalam *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, ed. Charles Kurzman, (Jakarta: Paramadina bekerjasama dengan Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 2001), hlm. 41.

ibadah dan masyarakat yang ada di dalam al-Qur'an, al-Sunnah. Tetapi dalam perkembangannya selanjutnya, istilah itu melebar sehingga mencakup *ijtihād* para ulamā. Padahal yang terakhir ini lebih tepat disebut sebagai *fiqh*.<sup>13</sup> Dengan demikian, mereka yang menuntut penerapan *syarī'ah*, katanya, sesungguhnya bukan menuntut pengaplikasian Islam secara utuh tapi menuntut penerapan *ijtihād* 'ulamā' (*fiqh*) seperti yang tercantum dalam kitab *fiqh* klasik.<sup>14</sup>

Kekacauan antara *syarī'ah* dan *fiqh* berarti kekacauan antara kehendak Allāh dengan pendapat dan tindakan manusia. Ini adalah masalah yang ia tegaskan berkali-kali. Karenanya, kita seyogyanya kembali kepada penggunaan yang tepat, di mana *syarī'ah* hanya

---

<sup>13</sup> Shepard, "Muhammad Sa'id al-'Ashmawi", hlm. 43. Tentang *fiqh*, para 'ulamā' mendefinisikannya sebagai hasil *ijtihād* para 'ulamā', oleh sebab itu ia terkadang berubah sesuai dengan dalil dan juga kondisi nyata yang berlaku ditengah masyarakat. Namun demikian, ini bukan berarti bahwa *fiqh* produk pikiran manusia semata atau hasil rekayasa para fuqahā'. Dalam pendefinsian *fiqh*, para 'ulama lazimnya menggunakan dua perkataan, yaitu "*istinbāth al-ahkām*" atau "*ma'rifat al-ahkām*". Kedua perkataan ini mengisyaratkan bahwa tugas para fuqahā' hanyalah menderivasi atau mengetahui hukum saja. Artinya para fuqahā' berusaha "menampakkan" hukum yang pada prinsipnya sudah ada dalam teks-teks aslinya akan tetapi tidak dapat ditangkap dengan mudah oleh kebanyakan orang. Makanya ia disebut *fiqh*, yang oleh Abū Muzaffar al-Sam'ani dikatakan "*istinbāth hukm al-musykil min al-wadih*" (mengeluarkan hukum yang rumit dari sesuatu yang jelas). Lihat Abu Ishaq Ibrāhīm al-Syirazi, *Syarh al-Luma', Jilid I* (Bayrut: Dār al-Gharb al-Islāmi, 1989), hlm. 158-9; dan Abū Muzaffar al-Sam'ani *Qawāti' al-Adillah fī al-Ushūl*, (Bayrut: Muassasah al-Risālah, 1996), hlm. 33.

<sup>14</sup> Perbedaan antara *syarī'ah* dengan *fiqh* bukan barang baru dalam wacana pemikiran hukum Islam. Para 'ulamā sejak dulu sudah melakukan pembedaan ini. Perkataan *syarī'ah* mencakup seluruh aspek Islam, yakni *hukm*, *'aqidah* dan *akhlāq*. Ia menjadi identik dengan Islam. Kata Ibn Athir, sebagaimana dikutip oleh Yūsūf Ḥamīd al-'Alim, *syarī'ah* adalah ketentuan agama yang diwajibkan Allāh atas hamba-Nya. Berdasarkan definisi ini berarti *syarī'ah* sama dengan Islam. *Fiqh* juga demikian. Pada awalnya, *fiqh*, sebagaimana didefinisikan oleh Abū Ḥanīfah, adalah *ma'rifat al-nafs mā lahā wa mā alayh* (pengetahuan seseorang tentang hak dan kewajibannya). Dengan definisi ini, *fiqh* meliputi semua aspek kehidupan, yakni *'aqidah*, *hukm*, dan *akhlāq*. Ini berarti bahwa *syarī'ah* sama dengan *fiqh*. Tetapi kemudian, secara gradual istilah *fiqh* mengalami penyempitan dan akhirnya diaplikasikan secara khusus pada masalah-masalah hukum dan literaturnya. Untuk pembahasan berbagai masalah ini baca Yūsūf Ḥamīd al-'Alim, *al-Maqāsid al-'Ammah li Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islāmī, 1991), hlm. 20; Ahmad al-Bayādī, *Isyārat al-Maram min 'Ibārat al-Imām* (Kairo: Dār al-Jayl, 1949), hlm. 28-29; dan Mahmūd Syalṭhūth, *al-Islām 'Aqīdah wa al-Syarī'ah* t.tp.: Dār al-Qalam, 1966), hlm. 12.

mencakup nilai-nilai, prinsip-prinsip, dan hukum-hukum yang ada di dalam al-Qur'ân dan al-Sunnah, karena hanya keduanya yang dipelihara dari kesalahan oleh Allâh. Semua deduksi atau asumsi dari keduanya dan semua komentar yang berdasarkan atasnya, merupakan usaha manusia yang bisa salah dan berada di bawah kerangka *fiqh*.

Namun demikian, sebagai jalan atau metode Allâh, *syarî'ah* mencakup sesuatu yang lebih fleksibel ketimbang *fiqh*. Al-'Ashmawi menyebutnya sebagai sebuah jiwa, sebuah metode, dan sebuah gerakan, yang, muncul untuk, memasukkan dan memperbaiki hukum-hukum tetapi tidak menahan di dalamnya.<sup>15</sup> *Syarî'ah* dibedakan tidak oleh pendapat tertentu, tetapi oleh "metode dinamik yang dapat membuat seseorang dan masyarakat berbudi luhur dan shalih. Ia adalah semangat yang menjadikan dan menghasilkan sebuah masyarakat yang adil di depan hukum dan prinsip-prinsip hukumnya diterapkan. Kemudian, "menerapkan *syarî'ah*" seharusnya dimaknai sebagai mengadopsi metodenya untuk kemajuan terbesar individu dan kemanusiaan.<sup>16</sup>

Namun demikian, orang-orang yang menggunakan slogan tersebut sesungguhnya menyebut aplikasi *fiqh*, yakni serangkaian aturan dan hukum yang difikirkan dan ditetapkan oleh manusia, bukan oleh Allâh, untuk mempertemukan kondisi historis masa lalu yang tidak lagi berlaku. *Fiqh* tidak berada di dalam otoritas Allâh dan tidak memiliki fleksibilitas untuk memberikan solusi Islâmi tentang berbagai kebutuhan kontemporer.

### **Mengukur Penerapan *Syarî'ah* di Mesir**

Pasal 1 (a) (2) Undang-undang perdata 1948 menyatakan bahwa "Ketika tidak ada keputusan legislatif yang dapat diterapkan, hakim akan memutuskan sesuai dengan preseden (contoh) yang telah ada, atau, bila tidak ada juga, diputuskan menurut prinsip-prinsip *syarî'ah*, atau manakala *syarî'ah* tidak menyebutkan apa pun (diam), hakim mencari jalan lain dengan merujuk pada hukum dasar dan aturan-aturan yang wajar".<sup>17</sup> Dalam legislasi tersebut, untuk pertama

---

<sup>15</sup> Sagiv, "Judge 'Ashmawi and Militant Islam in Egypt", hlm. 532.

<sup>16</sup> Shepard, "Muhammad Sa'id al-'Ashmawi", hlm. 44.

<sup>17</sup> Al-'Ashmawi, *Syarî'ah*,: *Kodifikasi Hukum Islam*, hlm. 42

kalinya diperkenalkan ungkapan “prinsip-prinsip *syarī’ah*”. Legislasi tersebut tidak menyebutkan apa maksud ungkapan tersebut. Namun demikian, rancangan kerja dari Undang-undang Perdata tersebut menunjukkan bahwa maksud ungkapan tersebut adalah kombinasi prinsip-prinsip yang ada dalam empat madzhab fiqh Sunnī.<sup>18</sup>

Ungkapan prinsip-prinsip *syarī’ah* itu dinyatakan lagi dalam pasal 2 Konstitusi Mesir 1971, yakni, “prinsip-prinsip *syarī’ah* Islām adalah *satu* sumber utama legislasi”, yang kemudian diubah melalui amandemen konstitusional tanggal 22 Mei 1980 menjadi, “prinsip-prinsip *syarī’ah* adalah *sumber utama* legislasi”.<sup>19</sup> Sekali pun Konstitusi Mesir 1971 tidak menyertakan memorandum penjelasan tentang maksud “prinsip-prinsip *syarī’ah*” tersebut, tetapi ada alasan kuat bahwa ungkapan itu memiliki maksud yang sama dengan Undang-undang Perdata 1948 dan amandemen konstitusional 1980, yakni sekumpulan prinsip yang ada dalam madzhab-madzhab *fiqh*.<sup>20</sup>

Istilah “prinsip-prinsip” di sini secara tepat menunjukkan dasar-dasar esensial yang di atasnya sesuatu dibangun, di mana jalan Allāh merupakan suatu keseluruhan yang tidak dapat dibagi dan pada saat yang sama mencakup fondasi sekaligus konstruksi bangunan besarnya. Walhasil, dapat dikatakan bahwa “prinsip-prinsip” atau fondasi-fondasi adalah aturan-aturan moral atau budaya, bukan norma-norma hukum. Karenanya, ungkapan “prinsip-prinsip *syarī’ah* Islam” sekali lagi menunjukkan pada maksud sekumpulan prinsip yang ada di dalam madzhab-madzhab *fiqh*”.

Berikut ini akan diulas norma-norma hukum di dalam al-Qur’ān dan membandingkannya dengan legislasi Mesir. Dalam bidang hukum perdata, al-Qur’ān hanya memuat satu ayat hukum,<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Al-’Ashmawi, *al-Ribā wa al-Fa’idah fī al-Islām* (Kairo: Dār Sinā, 1988). Lihat juga Shepard, “Muhammad Sa’id al-’Ashmawi”, hlm. 45.

<sup>19</sup> Ayubi, “The Political Revival of Islam: The Case of Egypt”, hlm. 564-565.

<sup>20</sup> Al-’Ashmawi, *Syarī’ah: Kodifikasi Hukum Islam*, hlm. 42

<sup>21</sup> Memang dari sekitar 6.000 ayat al-Qur’ān, hanya 200 ayat yang memiliki aspek hukum, atau kira-kira sepertigapuluh al-Qur’ān, termasuk ayat-ayat yang dinasakh oleh ayat-ayat berikutnya. Sehingga menurut al-’Ashmawi, ini menunjukkan bahwa sasaran utama al-Qur’ān adalah bersifat moral, yang penekanannya adalah untuk menanamkan rasa bersalah dalam kesadaran jiwa orang beriman, menggugah kesadaran dan moralitasnya agar selalu berada dalam jalur *syarī’ah* yang bermakna

yaitu: "Allâh menghalalkan jual beli dan mengharamkan ribâ".<sup>22</sup> Ayat ini tidak secara spesifik menjelaskan apa yang dimaksud jual beli dan ribâ. Meskipun jual beli di sini bermakna umum, tetapi ada juga jual beli yang dilarang, seperti menjual semua buah yang ada di pohon (*muzabanah*), menjual sebelum dipanen (*muzaqalah*),<sup>23</sup> dan sebagainya.

Berkenaan dengan ribâ, pada hakikatnya ribâ yang haram adalah hanya berupa pinjaman dengan pengembalian yang berlebihan, yaitu dengan mengeksploitasi kebutuhan si peminjam yang mengakibatkan dia harus membayar kembali dengan yang berlipat ganda dari uang pinjaman semula dan bisa mengakibatkan dia menjadi budak jika terbukti tidak mampu membayar hutangnya.<sup>24</sup>

Karena hanya satu ayat tadi yang mengandung norma obyektif dalam hukum perdata, maka semua ketentuan tentang hubungan antar orang (*mu'âmalah*) harus disusun dalam yurisprudensi Islam (*fiqh*). Itulah sebabnya, mengapa Badan Pembuat Undang-undang Mesir dapat menunjukkan, dalam rancangan kerja Undang-undang Perdata, bahwa kebanyakan watak undang-undang tersebut bisa dengan mudah berasal dari "madzhab-madzhab fiqh yang berbeda", terutama empat madzhab fiqh Sunni.

Di dalam membahas ribâ, al-'Ashmawi sesungguhnya sudah menyimpulkan bahwa baik hukum Mesir yang sedang berlaku saat ini maupun hukum-hukum mesir lainnya sesuai dengan *syari'ah*, dalam arti prinsip-prinsip *syari'ah* yang diderivasi dari berbagai ketentuan yang terdapat dalam berbagai madzhab-madzhab fiqh. Sesungguhnya, terdapat kesamaan di antara semua sistem hukum

---

jalan menuju Tuhan. Lihat al-'Ashmawi, "Syari'ah: Kodifikasi Hukum Islam", hlm. 43.

<sup>22</sup> Al-Qur'ân surat al-Baqarah (2): 275.

<sup>23</sup> Memang ada hadits yang melarang jual beli benda atau barang yang sebetulnya wujudnya belum ada. Tetapi larangan tersebut dikecualikan berdasarkan *istihsân*, karena ada teks khusus yang membolehkannya. Dalam sebuah hadits diriwayatkan bahwa ketika nabî datang ke Madînah, beliau melihat penduduk Madinah biasa melakukan jual beli buah-buahan yang belum jelas wujudnya, satu tahun hingga dua tahun. Melihat kebiasaan jual beli semacam itu, Nabî mengatakan bahwa barang siapa yang melakukan jual beli semacam ini lakukanlah dengan ketentuan dan masa yang sudah diketahui". Lihat Romli SA., *Muqaranah Mazahib fil Ushul*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), 144-145.

<sup>24</sup> Al-'Ashmawi, *al-Ribâ wa al-Fa'idah*, hlm. 38.

manusia dikarenakan kesamaan sifat dan kebutuhan dasar manusia di mana pun, apalagi di dalam area kultural tertentu, seperti dunia Arab.

Di samping itu, juga terdapat sebuah kaitan historis antara *Code Napoleon*, di mana reformasi hukum pada abad terakhir di Mesir didasarkan,<sup>25</sup> dan *fiqh Islâm*. *Code Napoleon* memiliki akar historis di dalam *Code of Justinian*, dan *fiqh Islâm* juga memiliki kesamaan dengan *Code of Justinian*, karena *fiqh* berkembang di sebuah kawasan di mana *Code of Justinian* sedang berlaku, sehingga *fiqh Islâm* secara langsung dipengaruhi oleh *Code Justinian* atau setidaknya tidaknya merespon terhadap kondisi kultural yang sama. *Code Napoleon* diperkenalkan karena *fiqh* tidak dikodifikasi, dan ia dapat diperkenalkan karena ia secara esensial tidak berbeda dengan kebiasaan di Mesir.

Para legislator Mesir telah menggunakan *ijtihad*, dengan membuat perubahan keputusan hukum sesuai dengan kondisi yang disyaratkan. Di dalam area hukum perdata, mereka telah menseleksi berbagai keputusan *fiqh* sesuai dengan kepentingan masyarakat. Berkenaan dengan legitimasi ini, al-'Ashmawi mengilustrasikannya dengan modifikasi hukum yang dilakukan oleh 'Umar berkenaan dengan *thalâq* tiga.<sup>26</sup> Ini dilakukan, walaupun terdapat ketentuan

---

<sup>25</sup> Napoleon Bonaparte mulai menginvasi Mesir pada 1798 dan dalam beberapa saat menguasai hampir seluruh Mesir. Era Napoleon berhasil menggeser secara perlahan posisi dan peran ulamâ dalam pengambilan keputusan penting di pemerintahan, termasuk pemberlakuan *Code Napoleon*. Sebelumnya para ulamâ' menjadi kelompok penentu yang mengendalikan pemerintahan, bahkan ia tampil secara aktif dalam kehidupan politik. Lihat Afaf al-Sayyid Marsod, *Egypt in the Reign of Muhammad 'Ali* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), hlm. 3-5.

<sup>26</sup>Selain masalah *thalâq* tiga, aturan lainnya yang dimodifikasi oleh 'Umar adalah berkenaan dengan harta *ghanimah* (harta rampasan perang). Pada masa Nabî, empat perlima dari harta rampasan perang dibagikan kepada prajurit yang terlibat dalam peperangan dan seperlimanya lagi untuk kesejahteraan orang lain, sebagaimana yang disebutkan dalam al-Qur"ân surat al-Anfâl (8): 41, yaitu untuk Allâh, Rasûl, kerabat rasûl, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnu sabil. 'Umar bin Khaththâb dalam suatu perang pembukaan Irak dan Syam tidak membagi-bagikan tanah rampasan sebagaimana yang disebutkan dalam ayat tadi. Dia berpendapat bahwa masa depan umat Islam di negeri itu –untuk kemashlatan umum, administrasi, prajurit yang dibiayai oleh pemerintah dan pegawai- perlu pemikiran ulang atas tanah rampasan perang itu. Lebih lanjut baca Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. 40-43.

dalam al-Qur'an, untuk merespon keadaan yang berkembang. Jauh dari melanggar *syarī'ah*, *ijtihād* melalui pengeluaran atau pengambilan pendapat mengikuti kebutuhan perkembangan sosial merupakan makna dari *syarī'ah*, *nota bene* merupakan maksud dari agama dan tujuan dari Legislator Tertinggi".<sup>27</sup>

Satu-satunya keputusan syarī'ah di dalam wilayah hukum perdata adalah berbagai ketentuan yang berkaitan dengan ribâ, yang sedang dibahas. Sedangkan di dalam hukum kriminal, ketentuan *syarī'ah* yang spesifik mencakup hukuman *hadd* dan *qishâsh*. Di samping *qishâsh* didasarkan pada al-Qur'ân, fuqahâ' memperluasnya sehingga mencakup elemen-elemen dari Taurah, dan bagian dari sistem ini merupakan persoalan *fiqh*, bukan *syarī'ah*.

## Penutup

### Daftar Pustaka:

Muhammad Sa'id al-'Ashmawi, *Islâm and the Political Order* (Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 1994)

A. Dankowitz, "Arab Intellectuals: Under Threat by Islâmists", *Inquiry and Analysis*, No. 254 (November 2005)

David Sagiv, "Judge 'Ashmawi and Militant Islam in Egypt", *Middle Eastern Studies*, Vol. 28 No. 3 (July 1992).

---

<sup>27</sup> Shepard, "Muhammad Sa'id al-'Ashmawi", hlm. 46.

William E. Shepard, "Muhammad Sa'id al-'Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 28, No. 1 (Feb., 1996)

Muhammad Fuad Abd al-Bâqî, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.)

Muhammad Sa'id al-'Ashmawi, "Syari'ah: Kodifikasi Hukum Islam", dalam *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, ed. Charles Kurzman, (Jakarta: Paramadina bekerjasama dengan Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 2001)

Abu Ishaq Ibrâhim al-Syirazi, *Syarh al-Luma', Jilid I* (Bayrut: Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1989)

Abû Muzaffar al-Sam'ani, *Qawâti' al- Adillah fî al-Ushûl*, (Bayrut: Muassasah al-Risâlah, 1996)

Yûsûf Hâmid al-'Alim, *al-Maqâsid al-'Ammah li Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Virginia: al-Ma'had al'Alami li al-Fikr al-Islâmî, 1991)

Ahmad al-Bayâdî, *Isyârat al-Maram min 'Ibârat al-Imâm* (Kairo: Dâr al-Jayl, 1949)

Mahmûd Syalthûth, *al-Islâm 'Aqîdah wa al-Syarî'ah* t.tp.: Dâr al-Qalam, 1966.

Al-'Ashmawi, *al-Ribâ wa al-Fa'idah fî al-Islâm* (Kairo: Dâr Sinâ, 1988)

Nazîh N.M. Ayubi, "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt", dalam *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*, ed. Syafiq Mughni (Kanada: McGill University, t.th.)

Afaf al-Sayyid Marsod, *Egypt in the Reign of Muhammad 'Ali* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

- Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam; Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996).
- Romli SA., *Muqaranah Mazahib fil Ushul*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999)
- Daniel Crecelius in "The Course of Secularization in Modern Egypt," dalam *Islam and Development*, ed. J. Esposito (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1980)
- Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London and Basingstoke: Macmillan, 1982)
- Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (London: Oxford University Press, 1962).