

Kritik Terhadap Paham Liberalisasi Syariat Islam

Nirwan Syafrin

ISTAC-IIUM Kuala Lumpur Malaysia

Email: nirwan_syafrin@yahoo.com

Abstract

The movement of liberalism in Islamic world at the time being has made the Islamic syari'ah as the object of criticism which must be banned because it considered as the problem of history. Strangely, they always proud on what they have done as interpretation and renovation. In Indonesia liberalism movement factually not without the chesing scenario of politics and world intellects. It is really difficult to avoid the influence of America and its campaign against terrorism in this movement. They try to raise a positive image then what has been presented by the groups of radicalism, fundamentalism, and conservatism, they seem like to change this image, but finally they changed their own image which tend to be more Westernised than the West itself. At least there are three categories, the argumentation of the liberalist against the enforcement of Islamic syariat, that is: historical argumentation, with consideration on Shariah purposes and human right. This article elaborates the position of liberalism view in contemporary Islamic thought, retrieves the process of liberalism in the view of Syari'ah modernisation and criticism toward argumentations of liberalists.

Keywords: liberalisme, *maqāsid al-syarī'at*, *nasakh*, fiqh, hermeneutik

Pendahuluan

Kehadiran gagasan liberalisasi Islam, yang kemudian dikenal dengan sebutan 'Islam liberal,' dalam dunia pemikiran Islam akhir-akhir ini, khususnya di Indonesia, telah menimbulkan kontroversi dan perdebatan panjang. Ini karena banyaknya ide dan gagasan yang mereka usung sangat bertentangan dengan prinsip-

prinsip dasar aqidah dan syariat Islam. Di antara ide yang paling menonjol adalah seperti mempertanyakan kesucian dan otentisitas al-Qur'an;¹ mengkritik otoritas nabi beserta hadith-hadith sahih-nya, menghujat serta mendiskreditkan sahabat-sahabat nabi dan para ulama. Umumnya pendukung liberal ini menolak penerapan syari'at Islam secara formal oleh negara. Untuk tujuan ini mereka mencoba mereka-reka berbagai alasan. Ada alasan budaya, HAM, tidak prinsip, dan lain-lain.

Inilah beberapa masalah keislaman yang belakangan ini mencuat dalam wacana pemikiran Islam di dunia pada umumnya dan di Indonesia pada khususnya yang sempat menimbulkan keresahan bahkan perpecahan di kalangan umat Islam. Artikel ini mencoba untuk mengeksplorasi dan sekaligus mengkritisi beberapa pandangan pemikiran liberal tentang sejumlah isu yang terkait dengan syariat Islam. Namun sebelum membahas topik tersebut, penulis akan menjelaskan makna liberal dan isu-isu yang terkait dengannya.

Wacana Liberalisme dalam Pemikiran Islam Kontemporer

Trend pemikiran Islam liberal merupakan fenomena global yang belakangan ini mulai menggejala di hampir seluruh belahan dunia Islam. Ia menyebar dan menjalar ke setiap lini kehidupan masyarakat Muslim pada khususnya seiring dengan derasnya ekspansi neo-imperialisme Barat yang dibuat atas nama globalisasi dan perang melawan terorisme. Di Indonesia *trend* ini selalu

¹Ide ini banyak disuarakan oleh Mohammad Arkoun, pemikir asal al-Jazair yang sudah puluhan tahun menetap di Perancis dan menjadi Professor di Sarbone University dalam bidang kajian keislaman. Idenya ini dapat dibaca dalam beberapa karyanya seperti, Mohammad Arkoun, *Al-Fikr al-Islāmi: Qirā'ah 'Ilmiyyah* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi dan Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1996); idem, *Al-Qur'an min al-Tafsir al-Mawruṭs ilā tahlil al-Khiṭāb al-Dini*, terj. Hashim Saleh (Beirut: Dar al-Tali'ah li al-Tiba'ah wa al-Nashr); idem, *Tārikhiyyah al-Fikr al-Islami*, terj. Hashim Saleh (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi dan Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1996). Ringkasan ide-ide Arkoun tentang al-Qur'an ini dapat dibaca di Ahmad Idris al-Ta'an al-Hajj, "Intihak Qadasah al-Qur'an fi al-Khitab al-'Ilmani," *Al-Muslim al-Mu'āsir*, no. 115, 2005, p. 103-123; Nu'man 'Abd al-Razzaq al-Samarra'i, *Al-Fikr al-'Arabi wa al-Fikr al-Ishtishraqi bayn Dr. Muhammad Arkoun wa Dr. Edward Sa'id* (Riyad: Dar Tabari li al-Nashr wa al-Tawzi'), p. 57-66. Dan studi kritis atas idenya bisa dilihat pada, Abdul Kabir Hussain Solihu, *Historicist Approach to the Qur'an: Impact of Nineteenth-century Western Hermeneutic in the Writings of Two Muslim Scholars: Fazlur Rahman dan Muhammad Arkoun* (Kuala Lumpur, Disertasi Doktorat di International Islamic University Malaysia (IIUM), 2003), dan Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), p. 63-69.

diidentikkan dengan Jaringan Islam Liberal (JIL), meskipun tidak seluruh orang-orang yang berpikiran liberal yang ada di Indonesia tergabung secara formal dalam Jaringan ini. Trend ini menyebar di berbagai institusi perguruan tinggi, organisasi keagamaan, dan juga LSM.

Bila diteliti dengan cermat, hampir seluruh gerakan liberal di dunia Islam termasuk di Indonesia lahir sebagai respon ideologis terhadap berbagai persoalan sosial, politik, dan ekonomi yang sedang melanda masyarakatnya. Kelompok ini berusaha ingin membuat terobosan baru untuk membangkitkan kembali masyarakat mereka yang telah jauh tertinggal bila dibandingkan dengan Barat. Dan, terobosan itu, kata mereka, hendaklah dimulai dari Agama. Karena Agama (Islam) selama ini menjadi penghalang kemajuan dan akselerasi pembangunan di tengah-tengah masyarakat Arab dan Muslim. Keyakinan inilah yang dapat direkam dari seorang pemikir Arab abad dua puluh yang lalu, Muhammad Nuwayhi.² Dalam artikelnya dia menyatakan, “kalau kita betul serius ingin berusaha mencapai “Revolusi Budaya Arab Komprehensif”, maka kita harus memulainya untuk berhadapan dengan fakta, bahwa penghalang pertama perjalanan ini adalah Agama. Pernyataan yang sama juga terdengar dari budayawan Lebanon, Adonis. Tokoh ini begitu “jengkel” dengan peran yang dimainkan Agama (Islam) dalam membentuk kebudayaan Arab. Karena menurutnya Agama inilah yang telah mendorong masyarakat Arab menjadi statis, tidak dinamis dan kreatif; hanya bergantung pada hal-hal yang absolut, *fixed* dan permanen.³ Baik Adonis maupun Nuwayhi sepertinya lupa atau sengaja melupakan bahwa sesungguhnya kemajuan dan kegemilangan yang pernah digapai dan diraih Peradaban Islam selama sekian abad tidak terlepas dari peran yang dimainkan oleh Agama Islam.

Di Indonesia kemunculan gerakan liberalisasi ini juga tak terlepas dari persoalan multi dimensi yang sedang melilit masyarakat

²Muhammad Nuwayhi “A Revolution in Religious Thought,” in John J. Donohue and John L. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1982), p. 106.

³Monah A. Khouri, “Criticism and the Heritage: Adonis as Advocate of a New Arab Culture,” dalam George N. Atiyeh dan Ibrahim M. Oweiss (ed.), *Arab Civilization: Challenges and Responses, studies in honour of Constantine K. Zurayk* (New York: State University of New York, 1988), p. 183-207.

Indonesia hari ini. Dan secara khusus kelompok ini telah menempatkan dirinya sebagai respon dan reaksi terhadap fenomena baru yang mereka beri label sebagai 'radikalisme dan fundamentalisme Islam' yang mulai marak seiring dengan jatuhnya rezim pemerintahan Orde Baru. Yang mereka maksudkan dengan kelompok terakhir ini adalah mereka yang secara getol berusaha untuk menerapkan syari'at Islam sebagai hukum positif dalam sistem pemerintahan Indonesia. Ada yang melihat gerakan liberal ini tak lain hanya merupakan kelanjutan dari usaha 'pembaruan' yang pernah digagas Nucholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Ahmad Wahib, Djohan Effendi, Harun Nasution dan lain-lain.⁴ Tapi bukan tidak mungkin gerakan liberal ini juga sebuah ungkapan ketidakberdayaan para pendukungnya dalam berhadapan dengan fenomena global yang saat ini didominasi dan dihegemoni oleh peradaban Barat. Mereka merasa begitu rendah diri sekali (*inferior*) serta sangat silau dengan kemajuan yang diraih Barat sehingga timbul keyakinan bahwa bila umat Islam ingin maju maka mereka harus mengikuti setiap jejak langkah Barat. Umat Islam harus mengadopsi demokrasi, kebebasan agama dan berpendapat, persamaan kedudukan laki-laki dan wanita, pemisahan agama dari ruang publik, dan lain sebagainya. Karena hanya dengan begitu, mereka yakin, masyarakat Islam akan terlepas dari keterpurukan yang sedang mereka alami.

Tidak dapat dinafikan bahwa dunia Islam saat ini memang sedang dalam krisis yang sangat dalam. Ungkapan Isma'il Faruqi mungkin sangat tepat menggambarkan keberadaan umat Islam hari ini: *The world-ummah of Islam stands presently at the lowest rung of the ladder of nations. In this century, no other nation has been subjected to comparable defeat or humiliation.*⁵

Dalam kolom khusus di harian *al-Ahram*,⁶ Ridwan al-Sayyid, pemikir Islam asal Lubnan, sempat dikutip seperti berikut. Dia mengatakan: *"the Middle East region seems to me to be the only place in the world which has witnessed the return of colonialism in its oldest ruthless form- direct military intervention."* Dia lantas memperkuat

⁴Untuk keterangan lanjut tentang proses lahir dan berkembangnya Jaringan ini bisa dibaca pada Muhamad Ali, "The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia," *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 22, no. 1, 2005, p. 1-27.

⁵Isma'il Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Virginia, Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1982), p. 1.

⁶4-10 November, no. 715

pendapatnya ini dengan menunjukkan fakta lapangan kehadiran militer asing pada lebih kurang tujuh atau delapan negara Arab baik dalam bentuk kamp militer atau konsesi teritori. Keadaan dunia Islam sangat memilukan hari ini. Oleh sebab itu jika pada batas-batas tertentu dunia Islam memang sangat perlu sekali untuk mengkaji ulang kembali beberapa kebijakan mereka terkait isu-isu kebebasan berpendapat, hak wanita, kebebasan dan lain sejenisnya.

Tetapi melakukan penjiplakan membabi buta atas konsep Barat untuk menyelesaikan persoalan ini tanpa kritis bukanlah langkah yang bijak. Fazlur Rahman sendiri, yang idenya banyak diserap dan dijadikan rujukan kelompok liberal di Indonesia, menyadari bahwa sikap penjiplakan inilah sesungguhnya yang menjadi salah satu titik kelemahan gerakan modernis Muslim sehingga mereka gagal untuk membawa masyarakat pada cita-cita yang mereka inginkan. Kata Rahman:

the ad hoc issues the Modernists chose were, in the nature of case, those that had become issues in and for the West. Although the Modernists were sincere both in adopting them, their ad hoc character left strong impression that the Modernists were both Westernized and Westernizers.”⁷

Sayangnya Rahman sendiripun terjebak dalam kelemahan ini. Dalam beberapa karyanya, dia juga turut terlibat aktif dalam mengangkat isu yang menjadi *concern* masyarakat Barat.

Perlu dicatat bahwa gerakan liberalisme Islam di Indonesia yang berkembang belakangan ini sebenarnya tidak lepas dari skenario percaturan politik dan intelektual dunia. Sulit untuk menafikan kuatnya dampak kebijakan Amerika dalam kampanyenya melawan terorisme atas gerakan ini. Para pendukungnya mencoba ingin memberikan citra yang sedikit positif tentang Islam ketimbang apa yang dipersembahkan oleh kelompok yang mereka sebut “radikal, fundamentalis, dan konservatif”. Alih-alih ingin merubah citra tersebut, akhirnya mereka telah merubah citra mereka sendiri yang terkadang lebih Barat dari Barat. Seperti orientalis yang “mengobok-obok” ajaran Islam, kelompok Muslim liberal ini mengikut gerak yang sama, dan menari dengan nada yang dimainkan oleh para orientalis. Mereka meyerang al-Qur’an sebagai produk rekayasa

⁷Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and Opportunities,” dalam Alford T. Welch dan Pierre Chachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), p. 324.

politik kaum Quraysh, menuduh hukum-hukum yang terkandung di dalamnya sangat tidak humanis dan seterusnya.

Liberalisasi atau Pembaruan Syari'ah?

Gerakan Liberalisasi yang berkembang di dunia Islam saat ini telah menjadikan syariat Islam sebagai objek kritik yang perlu dihabisi karena dianggap sebagai beban sejarah yang menghalang perkembangan dan pembangunan masyarakat yang menganutnya. Anehnya mereka selalu mendabik dada bahwa apa yang mereka lakukan tersebut adalah bagian dari *ijtihad* dan *tajdid*.⁸ Benarkah demikian, tentu perlu dikaji lebih mendalam.

Wacana pembaruan atau sering disebut dengan *tajdid*, *islāh*, atau *ihyā'* (*renewal*, *reform*) bukanlah barang baru dalam Islam; ia merupakan *built-in-system* dalam dunia intelektual Islam. Rasullullah sendiri sudah mewanti-wanti kemungkinan terjadinya pembaruan ini dalam sabdanya: "sesungguhnya Allah akan mengutus pada tiap pangkal abad seorang mujaddid yang akan memperbaharui agamaNya". Menurut data yang diberikan Ibn Athir dan Suyuti, program pembaruan sudah berjalan sejak awal abad pertama hijriyah. Ini terbukti dengan tersenarainya 'Umar bin 'Abd al-'Aziz dan Imam Syafi'i sebagai pembaharu abad pertama dan kedua.⁹

Hanya saja persoalan pembaruan menjadi kritis ketika dunia Islam memasuki abad ke-18 di mana ketika itu kebanyakan dunia Islam mulai jatuh satu persatu ke tangan imperialisme Barat sehingga mencapai titik kulminasinya tahun 1798 di saat Napoleon dengan kekuatan militernya menaklukkan Mesir, yang saat itu masih menjadi bagian dari kerajaan Uthmaniyyah di Turki. Kehadiran Barat dengan segala perangkat modernitasnya telah menimbulkan berbagai persoalan bagi dunia Islam. Para pemimpin dan pemikir Muslim ketika itu mulai bertanya: kenapa bangsa Arab yang dulunya menguasai peradaban dunia ini kalah tertunduk di hadapan bangsa Barat? Sebuah pertanyaan yang kemudian diformulasikan Sakib Arsalan menjadi judul bukunya *limaādhā ta'akhkhara al-muslimūn*

⁸Lihat misalnya karya Mohammad Arkoun, *Min al-Ijtihad ilā Naqd al-'Aql al-Islāmi*, terj. Hashim Saleh (London: Dar al-Saqi, 19910; idem, *al-Fikr al-Islāmi: naqd wa ijtihad* (London: Dar al-Saqi, 1998).

⁹Bustami Muhammad Sa'id, *Maḥmūm Tajdīd al-Dīn* (Kuwait: Dar al-Da'wah, 1984), p. 40, 41, dan 43.

wa taqaddama ghayruhum? Bisakah umat Islam sukses seperti Barat? Apakah Islam dapat hidup berdampingan dengan nilai-nilai modern sekular Barat?

Awal abad kedelapan belas beberapa tokoh reformis Muslim mulai tampil untuk menjawab persoalan ini dan Muhammad bin 'Abdul Wahhab (m. 1792) terhitung sebagai tokoh yang paling awal mencanangkan pembaruan Islam dalam sejarah modern Islam.¹⁰ gerak langkahnya kemudian diikuti oleh beberapa tokoh Islam di berbagai belahan dunia lain seperti di Indonesia oleh kaum Paderi dan di Sudan oleh kelompok Mahdi. Gerakan ini berlanjut terus seiring dengan semakin kuatnya dominasi Barat atas beberapa bagian dunia Islam. Bermula dia Syria, gerakan apa yang disebut dengan *Nahḍah* ini berkembang dan mendapat momentumnya di Mesir. Lahirlah tokoh-tokoh seperti Rifa'ah Tahtawi, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad 'Abduh, Rashid Ridha di Mesir, dan lain-lain.

Usaha yang dirintis oleh para tokoh reformis tersebut ternyata belum menemukan titik terangnya. Hingga pertengahan abad kedua puluh yang lalu, ketika hampir kebanyakan dunia Islam secara politis terlepas dari cengkeraman penjajah, dunia Arab periode ini memasuki periode Revolusi (*'aṣr al-taṣawrah*) menggantikan periode sebelumnya yang dikenal dengan *'aṣr al-nahḍah*. Di bawah pimpinan Gamal 'Abd al-Nasser, gerakan ini tampaknya mendapat sambutan hebat. Ada dua ideologi besar yang berkembang saat itu, yaitu: nasionalisme dan sosialisme. Akan tetapi kedua ideologi itu akhirnya mendapat pukulan telak menyusul terjadinya perang enam hari melawan Israel tahun 1967 yang menyaksikan kekalahan negara Arab di negara kecil yang baru berdiri itu. Persoalan yang pernah mengemuka pada awal abad sembilan belas di atas kembali menggema hingga hari ini. Tapi kali ini pertanyaan itu tampaknya lebih serius mengingat kekalahan ini terjadi setelah dunia Arab secara besar-besaran melakukan modernisasi dalam pelbagai hal: militer, ekonomi, politik, dan lain sebagainya. Oleh sebab itulah maka Issa J. Boullata menyebut peristiwa ini ujian pahit bagi modernisasi bangsa Arab (*it is the acid test of Arab modernization*).¹¹

¹⁰Tapi bagi Fazlur Rahman tokoh reformis Muslim abad modern adalah Ahmad Sirhindi (m. 1625). Lihat Fazlur Rahman, "Revival and Reform", dalam P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 2: 673.

¹¹Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (Albany: State University of New York, 1990), p. 1.

Kekalahan ini telah memberi angin segar bagi kelompok Islam yang menilai pemerintahan berideologi sekuler telah gagal bukan saja untuk memperbaiki tarap hidup rakyatnya tapi juga gagal mempertahankan wilayah kekuasaannya. Sejak itulah gema kebangkitan Islam menyapa persada dunia Arab dan lambat laun hampir seluruh dunia Islam. Mereka menuntut agar syariat Islam diterapkan sebagai jalan keluar untuk menyelesaikan problema yang sedang mereka hadapi. Karena didukung oleh massa yang banyak, gerakan ini pada tahap tertentu berhasil juga mempengaruhi banyak kebijakan pemerintah Arab. Ibrahim Abu Rabi' menulis: *"One can convincingly argue that 1967 paved the way for various Islamic movements and ideologues to reformulate an alternative to the crisis of the nation/state and the social and political vacuum from the defeat,"*¹²

Ide penerapan syariat ini bagaimanapun tidak sepenuhnya mendapat dukungan dari semua kalangan Muslim. Beberapa sarjana dan cendekiawan Muslim sebaliknya mengecam dan mencemoohkan kelompok yang memperjuangkan ide ini, seperti yang dilakukan Faraj Fawdah. Fawdah memang bukan cendekiawan yang berlatar belakang pendidikan syariat. Bidang studi garapannya adalah Teknik Pertanian (*agricultural engineering*), tapi dia sangat keras menentang gerakan Islam dan mereka yang menginginkan penerapan syariat Islam. Dia selalu menantang kelompok ini untuk berdebat dan perdebatannya yang terakhir adalah pada Pameran Buku Kairo 1992 dengan Muhammad al-Ghazali. Dalam perdebatan tersebut dia menyatakan: *"saya menolak penerapan Syariat Islam, apakah ia dilakukan sekaligus atau secara bertahap... karena saya melihat dalam penerapan Syari'at Islam terkandung (konsep) dawlah diniyah (negara agama)... barang siapa menerima negara agama maka ia dengan sendirinya dapat menerima aplikasi Syari'ah Islam... dan barangsiapa menolaknya maka dia menolak penerapan Syari'at Islam."*¹³ Ringkasnya Fawdah mendukung sekularisme dan menolak campur tangan agama dalam urusan pemerintahan. Di Mesir ide seperti ini tentunya tidak baru, ia pernah dilontarkan 'Ali 'Abd al-Raziq dalam bukunya *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*.

Fawdah kerap memperolok-olokan kelompok Islam yang ingin membentuk negara Islam. Menurutnya tidak ada satu pun negara

¹²Ibrahim Abu Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1966), p. 262.

¹³Ahmad Jawdah, *Ḥiwārāt Ḥawla al-Syari'ah* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1990), p. 14.

Islam ideal yang dapat dijadikan contoh. Dia sering menuduh kaum Muslim itu terlalu mengagungkan sejarah masa silam. Padahal ungkapannya sejarah masa silam Islam tidaklah seindah yang mereka sangkakan; ia sesungguhnya penuh dengan noda dan dosa. Sejarah Islam adalah sejarah tragis umat manusia yang dibayangi perkelahian dan pertumpahan darah, tandas Fawdah. Untuk memperkuat argumentasinya dia kemudian merujuk pada kasus kematian tiga *al-khulafā' al-rāshidūn* yang meninggal akibat pembunuhan. Dengan cara ini, sebenarnya ia ingin mengatakan bahwa penerapan syariat Islam belum tentu dapat menjamin seluruh persoalan umat dapat selesai. Banyak peristiwa tragis dan memalukan di masa lalu berlaku bahkan ketika syariat Islam masih diterapkan. Misalnya skandal politik para sahabat ternama seperti 'Utsman bin 'Affan, Talhah ibn 'Ubaidillah, dan 'Abdurrahman bin 'Awf. Ia bahkan menuduh Ibn 'Abbas terlibat korupsi.¹⁴

Selain Fawdah, Muhammad Sa'id 'Ashmawi juga terhitung sebagai cendekiawan Muslim Mesir yang keras menentang penerapan syariat. Menurut As'ad Abukhalil, Fawdah sendiri sebenarnya banyak terinspirasi oleh tokoh ini.¹⁵ Berbeda dengan Fawdah, 'Ashmawi memang memiliki kepakaran dalam bidang hukum. 'Ashmawi kerap mengkritik gerakan Islam sehingga menyebabkannya beberapa kali mendapat ancaman bunuh. Dia sempat mencetuskan polemik dengan al-Azhar karena mengkritik legalitas yang diberikan kepada institusi ini untuk menyensor musik, film dan video. Kritikanya ini telah menimbulkan kemarahan ulama al-Azhar sehingga sempat melarang peredaran beberapa bukunya. Pelarangan itu ditarik kembali setelah intervensi Presiden Mesir Husni Mubarak.¹⁶

Dalam karyanya 'Ashmawi selalu membedakan dua tipe Islam. Pertama apa yang disebutnya dengan "*political Islam*" dan yang

¹⁴Issa J. Boullata, *Trends and Issues*, p. 157-159; Ibrahim Abu Rabi', *Intellectual Origins*, p. 256-257; As'ad Abukhalil, "Against the Taboos of Islam: Anti-Conformist Tendencies in Contemporary Arab/Islamic Thought", dalam Charles E. Butterworth dan I William Zartman (eds.), *Between the State and Islam* (Cambridge: Woodrow Wilson Center Press and Cambridge University Press, 2001), p. 117 – 120.

¹⁵Lihat catatan kaki no. 31 dari tulisan As'ad Abukhalil, "Against the Taboos of Islam", p. 123.

¹⁶William E. Shepard, "Muhammad Sa'id al-'Ashmawi and The Application of the Shari'a in Egypt", dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. 28, no. 1, February 1996, p. 42-43.

kedua “*enlightened Islam*” (Islam yang tercerahkan). Dia memasukkan gerakan Islam pada kelompok pertama. Karena tuntutan penerapan syariat (*taṭbīq al-shari’ah*) atau enakmen syari’at (*taqniṅ al-shari’ah*) tidak lebih dari hanya slogan politik semata yang bertujuan meraih dukungan politik.¹⁷ Dia berpendapat bahwa tidak satu pun perkataan syariat dalam al-Qur’an yang berkonotasi hukum (*qānūn* ataupun *tashrī’*) yang menjadi tanggung jawab umat untuk melaksanakannya. Hanya ada satu ayat yang menyebutkan perkataan syariah surah 45: 18, itupun tidak berarti hukum tetapi ‘jalan’ (*ṭariq, sabil, atau manhaj*), jelas ‘Ashmawi. Jadi syariat Islam berarti Jalan Islam atau Jalan Allah. Karena itu, dia menyimpulkan, isu penerapan syariat Islam tak lain hanya rekaan manusia semata. ‘Ashmawi menerangkan bahwa pada awalnya perkataan syariat bermaksud aturan-aturan yang terdapat dalam al-Qur’an dan Sunnah berkenaan ibadah dan masyarakat. Tetapi dalam perkembangan selanjutnya perkataan ini melebar sehingga mencakup *ijtihadnya* para ulama. Padahal yang terakhir ini lebih tepat disebut fiqh bukan syari’at. Mereka yang menuntut penerapan syari’ah, katanya, sesungguhnya bukan menuntut pengaplikasian Islam secara utuh tapi menuntut penerapan ijtihad-ijtihad ‘ulama seperti yang tercantum dalam kitab fiqh klasik.¹⁸

Perbedaan antara syariat dengan fiqh bukanlah barang baru dalam wacana pemikiran Islam. Para ulama sejak dulu sudah membahas persoalan ini dengan sangat detail. Memang perkataan syariat telah mengalami penyempitan. Semula ia mencakup seluruh aspek Islam: hukum, ‘aqidah dan juga akhlaq tapi kemudian menyempit dan identik dengan Islam. Kata Ibn Athir, Syariat adalah ketentuan agama yang diwajibkan Allah kepada hamba-Nya.¹⁹ Artinya syariat adalah Islam itu sendiri. Sebagaimana syariat, istilah fiqh juga mengalami perkembangan yang sama. Pada awal perkembangan pemikiran Islam, kata fiqh mencakup seluruh keilmuan Islam. Imam Abu Hanifah misalnya menggunakan istilah fiqh untuk bukunya yang membahas tentang persoalan aqidah (*uṣūl al-dīn*) dengan menamakan bukunya *al-Fiqh al-Akbar*. Akan tetapi istilah ini kemudian menyempit dan akhirnya hanya terbatas pada masalah-

¹⁷*Ibid.*, p. 43.

¹⁸*Ibid.*, 43 dan 44; As’ad Abukhlail, “Against the Taboo of Islam”, p. 125-126.

¹⁹Dikutip dari Yusuf Hamid al-‘Alim, *Al-Maqāṣid al-‘Āmmah li Shari’ah al-Islāmiyyah* (Virginia: Al-Ma’had al-‘Alami li al-Fikr al-Islami, 1991), p. 20.

masalah hukum seperti yang terlihat dari definisi yang diberikan para ulama bahwa fiqh adalah “*pengetahuan tentang hukum-hukum praktis berkenaan dengan syara’ beserta dengan dalil-dalilnya yang terperinci berkenaan dengan perbuatan manusia*”²⁰

Lantas apa hubungan syariat dengan fiqh? Apakah keduanya sama sekali tidak berhubungan? Apakah fiqh tidak memiliki nilai syariat? Banyak kalangan pemikir Muslim hari ini melihat fiqh seolah-olah sebagai produk pemikiran semata, hasil kontemplasi tidak ada hubungannya dengan syari’ah. Maksudnya jika seseorang ulama mujtahid mengatakan bahwa hukum A atau B haram atau halal, maka hukum tersebut adalah hasil ijtihadnya, atau dengan kata lain buah pikirannya. Pendapat ini mengisyaratkan seolah-olah fiqh tidak memiliki nilai syari’at. Maka oleh sebab itu ia tidak mengikat. Siapapun boleh mengikuti atau meninggalkannya. Pendapat ini memiliki dampak yang sangat besar dalam kita mengkonsepsikan Agama. Andaikan pendapat ini dipertahankan, sama artinya kita mengatakan bahwa agama ini adalah hasil rekayasa manusia. Ini karena kebanyakan sendi-sendi ibadah yang kita lakukan hari ini tak lepas dari ijtihadnya Imam Abu Hanifah, Malik bin Anas, Syafi’i, Ahmad bin Hanbal, dan lain-lain. Sebagai contoh, dalam mazhab Syafi’i niat shalat atau wudlu adalah merupakan rukun ibadah ini. Demikian juga mazhab Syafi’i mengatakan bahwa *bismillah* adalah bagian dari *al-fātiḥah* dan oleh sebab itu ia wajib dibaca. Kedua pendapat ini adalah ijtihad para ulama syafi’iyah. Lantas apakah orang yang berpegang dengan pendapat ini, ia dikatakan berpegang pada pendapat Syafi’i, bukan berpegang pada perintah Allah? Kalaulah pendapat yang terakhir ini kita pegangi, sama artinya kita mengatakan bahwa Syafi’i telah mereka-reka ibadah salat. Dalam konteks ini menarik untuk menyimak ungkapan Imam al-Ghazali dalam al-Mustasfa menyatakan:

Adapun nabi, sultan, tuan (kepada hamba sahaya), ayah, suami, apabila mereka memerintahkan dan mewajibkan (sesuatu), ia tidak menjadi wajib disebabkan oleh mereka mewajibkannya, akan tetapi karena Allah mewajibkan untuk menta’ati (mematuhi) mereka. Karena kalau demikian (*ket wajiban itu disebabkan perintah mereka*), niscaya setiap orang akan mewajibkan sesuatu terhadap orang lain. Dan orang yang diperintahkan tersebut juga berhak untuk menuntut hal yang

²⁰Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Istanbul: Nesiriyat, 1968), p. 22.

sama dari orang yang memberikan perintah tadi, karena dasarnya tidak diantara keduanya yang lebih utama dari yang lain. Oleh sebab itu, kewajiban itu adalah menta'ati Allah, dan juga menta'ati orang yang diwajibkan Allah untuk menta'atinya.²¹

Memang fiqh merupakan hasil *ijtihad* para 'ulama, oleh sebab itu ia terkadang berubah sesuai dengan dalil dan juga kondisi nyata yang berlaku ditengah masyarakat. Namun demikian, ini bukan berarti bahwa fiqh merupakan produk pikiran manusia semata atau hasil rekayasa para fuqaha'. Karena fiqh seperti dikatakan al-Asmandi adalah "*al-aḥkām al-mustafādah bi al-syara' la al-aḥkām al-mudrikah bi al-'aql*" (hukum-hukum yang diambil dari syara' bukan yang diperoleh melalui akal).²² Dalam mendefinisikan fiqh, para 'ulama lazimnya menggunakan dua perkataan berikut: "*istinbāt al-aḥkām*" atau "*ma'rifah al-aḥkām*".²³ Kedua perkataan ini mengisyaratkan bahwa tugas para fuqaha hanyalah menderivasi atau mengetahui hukum saja. Artinya para fuqaha tersebut berusaha dengan sedaya upaya mereka untuk mengetahui ataupun menderivasi hukum yang pada prinsipnya sudah ada dalam teks-teks aslinya. Akan tetapi hukum tersebut tidak dapat ditangkap dengan mudah oleh kebanyakan orang. Makanya ia disebut fiqh yang oleh Abu Muzaffar al-Sam'ani dikatakan "*istinbāṭ ḥukm al-musykil min al-wāḍiḥ*" (mengeluarkan hukum yang rumit dari sesuatu yang jelas).²⁴ Oleh sebab itulah makanya para 'ulama berbeda pendapat perihal hukum-hukum yang secara gamblang dapat ditangkap seperti ibadah salat, puasa, haji, hukum qisas, hudud, dan lain sebagainya yang dalam dalam Ilmu Usul Fiqh disebut dengan *al-qaṭ'īyyāt* atau *al-ma'lūm min al-ḍīn bi al-ḍarūrah*. Para 'ulama berbeda pendapat;

²¹Al-Ghazali, Al-Mustasfa, di edit oleh Hamzah Zuhayr Hafidh, 1, p. 273, 276. Dikutip dari Yusuf al-Qardawi, *al-Siyāsah al-Syar'īyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000), p. 18.

²²Muhammad bin 'Abd al-Hamid al-Asmandi, *Badhl al-Nazar fi al-Uṣūl*, ed. Muhammad Zaki 'Abd al-Barr (Al-Qahirah: maktabah Dar al-Turath, 1992), p. 6.

²³Para ulama berbeda pendapat tentang ketepatan penggunaan perkataan 'ilm dalam definisi ini. Sebagian menolaknya dengan alasan bahwa perkataan 'ilm berkonotasi 'pasti dan yakin (*al-qaṭ'ī*), padahal kebanyakan hukum fiqh bersifat *zann*. Oleh sebab itu Abu Ishaq al-Syirazi mengusulkan menggunakan perkataan *ma'rifah al-aḥkām*. Abu Ishaq Ibrahim al-Syirazi (w. 393), *Syarh al-Luma'*, diedit oleh 'Abdul Majid al-Turki (Bayrut: Dar al-Gharb al-Islami, 1989) 1, p. 158-9. Seperti Syirazi, Sadr al-Shari'ah (w. 747) juga berpendapat sama. Menurutnya fiqh adalah "*ma'rifah al-naḥs mā lahu wa mā 'alayh*". *Al-Talqīh Syarh al-Tanqīh*, diedit oleh Najm al-Din Muhammad al-Warkani (Bayrut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2001), p. 26.

²⁴Abu Muzaffar al-Sam'ani (426-489), *Qawāṭi' al-Adillah fi al-Uṣūl*, ed. Muhammad Hasan Hitsu (bayrut: Muassasah al-Risalah, 1996), p. 33.

ada yang mengatakan bahwa ini termasuk bagian fiqh, ada juga yang mengatakan sebaliknya.²⁵ ‘Umar Sulayman al-Ashqar menjelaskan bahwa fiqh adakalanya bisa menjadi syariat yaitu ketika *ijtihad* yang dilakukan ulama tersebut mengenai sasaran sesuai dengan ketetapan Allah. Tapi ada kalanya *ijtihad* juga salah, maka ketika itu fiqh tetap sebagai fiqh tidak berubah menjadi syariat.²⁶

‘Ashmawi selanjutnya menegaskan agar kita membedakan antara agama dan pemikiran keagamaan. Agama merupakan seperangkat prinsip yang disampaikan oleh nabi atau rasul, tapi pemikiran keagamaan adalah metode dalam memahami dan mengimplementasikan prinsip-prinsip tersebut. Pemahaman atau penafsiran atas teks keagamaan adalah pemikiran keagamaan bukan agama. Sebagai pemikiran ia bisa saja sesuai dengan inti ajaran agama, tapi bisa juga tidak.²⁷ Pendapat ini sama dengan yang ditegaskan Nasr Hamid dalam karyanya *Naqd al-Khiṭāb al-Dīni*. Menurutnya salah satu kesalahan kelompok Islamis adalah mereka tidak bisa membedakan antara *al-din* dan *al-fikr al-dīni*. Akibatnya mereka terjerumus pada pensucian pemikiran (*taqdīs al-afkār*).²⁸

Terhadap pendapat kedua pemikir liberal ini, ada beberapa persoalan yang perlu dipertanyakan. Apakah kriteria yang dapat dijadikan ukuran untuk membedakan ‘agama’ dan ‘pemikiran keagamaan’? Hal ini perlu dipertanyakan karena kekeliruan memahami kedua hal tersebut dapat mengakibatkan problem yang sangat fatal lagi. Menganggap pemikiran keagamaan sebagai agama adalah salah, tapi demikian juga sama salahnya mereka yang menganggap agama sebagai pemikiran keagamaan. Kalau kelompok konservatif dituduh oleh orang liberal jatuh pada kesalahan pertama, kebanyakan orang liberal melakukan kesalahan kedua: mereka menyamaratakan agama dengan pemikiran keagamaan. Maka tak heran jika belakangan ini kita mendengar suara-suara dari kalangan liberal hari ini yang mereduksi ajaran Islam menjadi sekedar budaya

²⁵Untuk penjelasan lanjut dapat dibaca ‘Abid bin Muhammad Sufyan, *al-Tsabāt wa al-Syumūl fi al-Syari’ah al-Islāmiyyah*, p. 63-73.

²⁶Untuk keterangan lanjut tentang perbandingan fiqh dan syari’at lihat ‘Umar Sulayman al-Asyqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islāmi*, p. 17-19.

²⁷Muhammad Sa’id al-‘Ashmawi, *Uṣūl al-Shari’ah* (al-Qahirah: Sina, 1992), 28 sebagaimana yang dikutip oleh As’ad Abu Khalil, “Against the Taboo of Islam”, p. 125.

²⁸Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīni*, cet. 3 (al-Qahirah: Madbuli, 1995), 67ff.

Arab. Pemakaian jilbab, hukum waris, hukum potong tangan bagi pencuri, *qiṣāṣ*, rajam dan lain sebagainya dianggap budaya Arab, bukan hukum Islam. Karena dianggap budaya Arab, maka akhirnya hukum-hukum tersebut dianggap tidak lagi relevan. Lebih ekstrem lagi ada yang menilai shalat yang dilakukan dalam bahasa Arab pun sebagai bagian dari budaya Arab. Makanya salah seorang liberal Indonesia mengatakan bahwa “Andaikata dia (red. *Nabi Muhammad saw*) diutus di Tanah Jawa, sudah pasti dia akan shalat dengan bahasa Jawa. Jadi faktor bahasa hanyalah faktor budaya dan bukan bagian inti dari ibadah.”²⁹

Lebih lanjut lagi, bagi Nasr Hamid sendiri sesungguhnya sudah tidak ada lagi apa yang disebut sebagai agama yang bersifat suci dan mutlak. *Hatta* al-Qur’an yang ada di tangan kita sekarang ini pun tidak dianggapnya sebagai ‘Agama’ dalam arti turun langsung dari Allah. Ini karena dalam pandangan Nasr Hamid, al-Qur’an yang ada di tangan kita sekarang inipun produk “pemahaman manusia”, yaitu pemahaman Nabi Muhammad saw. Dia menyatakan bahwa apa yang disebut Suci itu hanya sebuah wujud metafisis yang tak dapat dijangkau manusia. Berikut petikan dari Nasr Hamid Abu Zayd:

Wa min al-ḍarūri hūnā an nu’akkida anna ḥālah al-naṣṣ al-muqaddas ḥālah mitafiziqiyyah lā nadri ‘anhā shay’an illa mā dhakarahu al-naṣṣ ‘anhā wa naḥmuhu bi al-ḍarūrah min zāwiyah al-insān al-mutaghayyir al-nisbi. al-naṣṣ mundhu laḥẓah nuzūlihi al-ūlā – ayy, mundhu qirā’ah al-nabi lahu lahdha al-wahy – taḥawwal min kawnihi (naṣṣan ilāhiyyan) wa ṣāra fahman (naṣṣan insāniyyan), liannah taḥawwal min al-tanzil ila al-ta’wīl.³⁰

Artinya, Nasr Hamid Abu Zayd seolah-olah mengatakan bahwa al-Qur’an itu bukan Nas Allah lagi tapi sudah menjadi nas (teks)nya manusia karena ia telah bersentuhan dengan Rasul.

Dari Sudan – tepatnya dari Amerika, karena Na’im sekarang berdomisili di Amerika Serikat – penentangan terhadap Syariat disuarakan oleh Abdullah Ahmad an-Na’im. Agak sedikit berbeda dengan kebanyakan pemikir lainnya, Na’im menafikan kesakralan (*divine*) syariat, karena ia bukan wahyu yang langsung datang dari Allah. Syari’at, katanya, adalah “*the product of a process of interpretation of, analogical derivation from, the text of the Qur’an and Sunna*

²⁹Lihat misalnya wawancara Dr. Djohan Effendi, “Bahasa Hanya Budaya, Bukan Inti dari Ibadah,” 16/05/2005, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=816>.

³⁰Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīni*, p. 126.

and other tradition."³¹ Ia menamakan syari'at ini dengan *historical shari'ah* (syari'ah historis). Dengan mengutip pandangan John L. Esposito, Na'im menyatakan kekurang setujuannya atas perbedaan yang dibuat oleh Muslim modernis antara syariat dan fiqh, karena dalam prakteknya perbedaan ini kurang signifikan.³²

Pandangan Na'im ini jelas bertentangan dengan *mainstream* pemikiran Islam seperti yang dijelaskan di atas, yang selama ini selalu membedakan antara syariat dengan fiqh. Penyamaan ini jelas dapat menimbulkan implikasi fatal dalam kehidupan beragama. Ia dapat menghilangkan nilai sakralitas syariat, karena dianggap bukan dari Allah, dan dengan demikian akan dapat menyebabkan rendahnya tingkat kepatuhan masyarakat terhadap pelaksanaan syariat, karena dinilai produk manusia.

Na'im tampaknya tidak peduli dengan implikasi di atas. Dia malah menyerukan perubahan hukum Islam yang terkait dengan konstitusionalisme, hukum kriminal, hubungan internasional, dan Hak-hak Asasi Manusia (HAM) yang sebagiannya telah diputuskan secara *qat'iy* dalam al-Qur'an. Alasan perubahan ini sangat sederhana: karena hukum-hukum itu dianggap bertentangan dengan prinsip Hak Asasi Manusia dan standar hukum internasional. Sebagai contoh, kasus perbudakan. Menurutnya meskipun perbudakan dikecam kebanyakan intelektual Muslim, secara teori Islam masih mengakui legalitas hukum ini. Pengakuan inilah yang dianggapnya melanggar prinsip fundamental dan universal Hak Asasi Manusia.³³ Na'im selanjutnya menyatakan "...some definite and generally agreed principles of Shari'a are in clear conflict with corresponding principles of international law,"³⁴ Kedua hukum tersebut tidak mungkin dapat hidup berdampingan, jelas Na'im.³⁵ Andaikan kaum Muslim tetap memaksakan untuk menerapkan syariat Islam tersebut, kata Na'im lagi, mereka akan mengalami kerugian karena tidak dapat mengecap manfaat sekularisasi (*If historical shari'a is applied today, the population of Muslim countries would lose the most significant benefits of secularisation*).³⁶

³¹ Abdullah Ahmad an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1990), p. 11.

³²*Ibid.*, p. 50 dan xiv

³³*Ibid.*, p. 177.

³⁴*Ibid.*, p. 151.

³⁵*Ibid.*, p. 8.

³⁶*Ibid.*

Sepertinya Na'im memberikan propaganda buruk tentang syari'at Islam ke masyarakat dunia. Dia sepertinya sedang melakukan apa yang biasanya dilakukan oleh para orientalis Barat yang menanam rasa kebencian pada Islam. Kecamannya persis dengan apa yang pernah diungkapkan Elizabeth Meyer dan Donna Arzt dalam tulisan mereka bahwa syari'at Islam bersifat diskriminatif terhadap non-Muslim,³⁷ memperlakukan *ahl al-dhimmah* sebagai masyarakat kelas dua serta menyekat hak mereka untuk berpartisipasi mengatur negara.³⁸ Jadi diam-diam Na'im telah memasukkan kerangka pemikiran Barat ke dalam alam bawah sadarnya.

Bagi Na'im hanya ada satu cara agar syariat Islam tetap eksis dalam dunia modern ini yaitu dengan mereformasinya. Tapi ia menolak reformasi ini dilakukan dalam *framework* syariat yang ada. Sebab dalam *framework* ini, menurutnya, *ijtihad* tidak berlaku pada hukum yang sudah disentuh al-Qur'an secara definitif. Sementara hukum yang perlu direformasi itu adalah hukum-hukum yang masuk kategori ini seperti hukum *hūdud* dan *qiṣāṣ*, status wanita dan non-Muslim, hukum waris dan seterusnya.³⁹ Inilah dilematis yang dihadapi para pembaharu hukum Islam, kata Na'im. Di satu sisi mereka disuruh berjihad, tapi pada sisi lain mereka dihalang oleh ketentuan usul fiqh klasik "*la ijtihād fī mawrid al-naṣṣ*." Oleh sebab itu apa yang diperlukan bukanlah reformasi tapi dekonstruksi. Na'im sepertinya ingin mendobrak pintu reformasi dengan menempuh jalan seperti yang pernah dilalui umat Kristen. Untuk itu, ia lantas mengusulkan penggunaan metode hermeneutika untuk membaca tujuan serta kandungan normatif ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana orang Kristen telah menggunakannya untuk membaca Kitab Bibel mereka,⁴⁰ tanpa menghiraukan perbedaan fundamental yang dimiliki kedua Kitab suci. Pada titik ini, ide Na'im sama saja dengan Muslim kontemporer lain seperti Fazlur Rahman, Hassan

³⁷Ann Elizabeth Meyer, *Islam and Human Rights: Traditions and Politics* (Boulder and San Francisco: Westview Press, 1991), p. 98; Donna Arzt, "The Treatment of Religious Dissidents under Islamic Law," dalam John Witte J. Jr. dan J. van der Vyver (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspective* (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1996), p. 413-416.

³⁸Donna Arzt, *Ibid.*, p. 412-414.

³⁹Abdullah Ahmad an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, p. 49-50.

⁴⁰Abdullah Ahmad an-Na'im, "Islamic Foundations of Islamic Human Rights," dalam John Witte J. Jr. dan J. van der Vyver (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspective* (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1996), p. 70.

Hanafi, dan Nasr Hamid Abu Zayd.

Penggunaan hermeneutika Na'im telah menghasilkan sebuah pendekatan baru yang disebutnya dengan '*Evolutionary Approach*', sebuah pendekatan yang pada awalnya dibangun dan dikembangkan oleh gurunya Mahmud Muhammad Taha dalam bukunya *Al-Risalah al-Tsānīyah*.⁴¹ Esensi pendekatan ini adalah "...reversing the process of naskh or abrogation so that those texts which were abrogated in the past can be enacted into law now, with the consequent abrogation of text that used to be enacted as Shari'a."⁴²

Menurut Na'im pendekatan ini perlu dilakukan karena pesan-pesan fundamental Islam itu terkandung dalam *ayat-ayat makkiyah* bukan *madaniyyah*. Adapun praktek hukum dan politik yang ditetapkan dalam al-Qur'an dan Sunnah periode Madinah, menurutnya, tidak semestinya merefleksikan pesan *ayat-ayat Makkiyyah*.⁴³

Lagi-lagi Na'im melawan arus pemikiran yang sudah mapan dalam dunia pemikiran. Persoalannya bukan karena Na'im melawan *mainstream* pemikiran yang sudah mapan, tapi karena pendekatan ini dapat menimbulkan persoalan metodologis yang lebih akut. Mungkin orang akan mempertanyakan atas dasar apa *ayat Makkiyah* bisa menasakhkan ayat Madaniyyah. Jawabannya sudah tentu bukan atas dasar kronologis seperti yang selama ini dipahami, sebab kalau atas dasar ini sudah pasti yang terakhir (ayat-ayat Madaniyyah) yang akan jadi *nasikh* kepada yang lebih awal (ayat-ayat Makkiyyah). Adapun jika berdasarkan pesan dan kandungannya seperti yang tersirat dalam argumentasinya di atas, permasalahan yang timbul tentu lebih rumit. Karena Na'im seolah-olah menolak adanya konsistensi dan kesinambungan antara *ayat Makkiyah* dengan ayat Madaniyyah. Ini terbukti dari pernyataannya bahwa "*the specific political and legal norms of the Qur'an and Sunna of Medina did not always reflect the exact meaning and implications of the message as revealed in Mecca.*"⁴⁴

⁴¹Pemikiran keagamaan Mahmud Muhammad Taha dapat dibaca pada Mohamed Mahmoud, "Mahmud Muhammad Taha's Second Message of Islam and His Modernist Project," dalam John Coper, Ronald L. Netter, and Mohamed Mahmoud (eds.), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* (London and New York: I.B Tauris, 1998), p. 105-128.

⁴²Abdullah Ahmad an-Na'em, *Toward an Islamic Reformation*, p. 56 dan 180.

⁴³*Ibid.*, p. 13.

⁴⁴*Ibid.*, p. 13.

Persoalan yang tak kalah pentingnya sesungguhnya terletak pada soal nasakh itu sendiri. Na'im sepertinya masih berpegang dengan pandangan mayoritas ulama klasik yang mengakui adanya *nasakh*. Pada titik ini Na'im kelihantanya tidak reformatif. Padahal kebanyakan cendekiawan dan pemikir Muslim hari ini sudah mulai meninggalkan pendapat tentang nasakh tersebut tentunya dengan alasan yang bervariasi. Dan masih banyak lagi persoalan *nasakh* yang perlu di ungkap sebelum konsep ini di aplikasikan.

Andaikan metodologi *nasakh* terbalik ini dipraktikkan, maka banyak hukum-hukum Islam yang sudah tidak layak dipraktekkan. Ini karena hukum-hukum seperti salat, zakat, haji, perkawinan, riba, dan lain-lain yang hampir keseluruhannya terkandung dalam ayat-ayat Madaniyyah. Apakah hukum-hukum ini pun harus diabaikan? Kalau Na'im konsisten dengan metodologinya maka jawabannya sudah pasti afirmatif.

Beberapa Catatan Kritis atas Pengkritik Syari'at Islam

Secara umum argumentasi kaum liberal untuk menolak penerapan syariat Islam dapat dikategorikan menjadi tiga. *Pertama*, argumentasi historis. *Kedua*, berdasarkan pertimbangan *maqāṣid syari'at*. Dan *ketiga*, atas pertimbangan Hak Asasi Manusia. Ketiga argumen ini berkaitan saling berkaitan satu dengan yang lain.

1. Argumentasi Historis

Argumen ini berbunyi bahwa hukum Islam yang ada sekarang adalah produk abad pertengahan. Ia dibentuk berdasarkan latar belakang sosial dan politik masyarakat ketika itu. Ia merupakan sebuah respon terhadap keperluan dan kepentingan masyarakat saat itu. Menurut Fazlur Rahman: "*The Qur'an is the divine response to Qur'anic times, through the Prophet's mind, to the moral-social situation of the Prophet's Arabia, particularly to the problems of the commercial Meccan society of his day.*"⁴⁵

Karena itulah, kata mereka, tidak menutup kemungkinan bahwa hukum Islam pun dipengaruhi sistem budaya, politik, dan ideologi yang berlaku ditengah-tengah masyarakat waktu itu. Menurut Khalil 'Abdul Karim, pemikir liberal Mesir, banyak hukum-

⁴⁵Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 1979), p. 2.

hukum pra-Islam yang telah diadopsi Islam bahkan dalam bidang ibadah.⁴⁶ Para pengkritik hukum Islam selalu mengatakan banyak produk hukum Islam khususnya yang terkait dengan perempuan terinspirasi oleh budaya patriarki Arab abad ke tujuh. Dalam wawancaranya dengan *The Jakarta Post*, Musdah Mulia, salah seorang yang bertanggung jawab dalam Tim Pengarusutamaan Gender mengatakan “*Because Islam descends from the very patriarchal Arab society, so a patriarchal interpretation is inevitable.*”⁴⁷ Amina Wadud juga melontarkan pernyataan yang sama. Katanya, “*The established order within the Arabian peninsula at the time of the revelation was patriarchal; a ‘culture built on a structure of domination and subordination...’ which demands hierarchy.*”⁴⁸

Salah satu contoh yang selalu diangkat dalam konteks ini adalah hukum waris. Menurut kaum liberalis, laki-laki diberikan porsi yang lebih banyak dari perempuan karena ketika itu mereka memiliki tanggung jawab yang lebih besar, baik terhadap keluarga maupun kelompok sukunya. Akan tetapi corak kehidupan masyarakat hari ini sudah berubah. Wanita bukan lagi sekedar beban kepada keluarga tapi juga menjadi tonggak penyangga utama dalam kehidupan rumah tangga. Maka wajar jika hukum 2:1 ini ditinjau kembali.⁴⁹

Persoalan ‘*iddah* pun dikatakan sebagai konstruk budaya Arab ketujuh. Salah seorang penulis menyatakan “*Iddah* sebagai konsep keagamaan lebih merupakan konstruk budaya dari pada ajaran agama. Sebagai konsep agama, ‘*iddah* berfungsi mengecek ada tidaknya kehamilan. Di sisi lain, ‘*iddah* merupakan penahanan istri pada wilayah domestik yang berakar dari konsep budaya yang dipakai sebagai alasan keagamaan.”⁵⁰ Oleh sebab itu, maka konsep ‘*iddah* pun harus direvisi.

Secara ringkas argumen di atas ingin menegaskan bahwa syariat Islam tidak mungkin diaplikasikan untuk saat ini karena ia

⁴⁶Lihat misalnya Khalil Abdul Karim, *Syariah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kamran As’ad (Yogyakarta: LKiS, 2003)

⁴⁷*The Jakarta Post*, 3 October 2004.

⁴⁸Amina Wadud, *Qur’an and Women*, p. 80.

⁴⁹Lihat ‘Abd al-Hadi ‘Abd al-Rahman, *Sultah al-Nass: qiraa’t fi tawzif al-nass al-dini* (Bayrut: Al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi, 1993), 152-153; Fazlur Rahman, *A Survey of Modernization*, p. 463.

⁵⁰Mufidah Ch, *Paradigma Gender*, p. 190.

tidak merefleksikan kepentingan masyarakat hari ini. Ketika mengomentari hukum publik Islam, Abdullah Ahmad an-Na'im mengatakan: "*the public law of Shari'a was fully justified and consistent with historical context. But it does not make it justified and consistent with present context. Furthermore, given the concrete realities of the modern nation-state and present international order, these aspects of the public law of Shari'a are no longer politically tenable.*"⁵¹

Argumen semacam ini menyisakan beberapa persoalan. *Pertama*, argumen ini telah menghilangkan nilai universalitas hukum Islam, karena ia dianggap hanya berlaku untuk masyarakat Arab abad ketujuh. Dan *kedua*, argumen ini telah mereduksi Islam menjadi sekedar budaya Arab. Kelompok ini bagaimana pun menolak kesimpulan ini, karena bagi mereka yang universal dan permanen itu bukan bentuk legal formalnya tapi objektif yang ingin ditujunya. Dari sini mereka kemudian mengembangkan argumen kedua yang dibangun atas konsep *maqasid syari'ah*.

2. Argumentasi Berdasarkan *Maqāṣid al-Syārī'ah*

Argumen ini menyatakan bahwa setiap hukum mempunyai objek/*maqasid* utamanya sendiri. Objek utama syariat Islam secara umum adalah menciptakan kemaslahatan bagi umat manusia. Riba diharamkan untuk menjaga kepentingan golongan lemah dan miskin dari eksploitasi kelompok kapitalis. Hudud disyariatkan untuk menciptakan rasa aman dan tenteram bagi masyarakat di samping untuk menciptakan rasa adil di tengah masyarakat. Akan tetapi menurut kelompok liberal konsep masalah itu sendiri berubah seiring dengan berputarnya waktu. Apa yang dianggap *maṣlahah* pada saat tertentu dan oleh masyarakat tertentu belum tentu dianggap sama oleh masyarakat lain dan dalam konteks waktu yang lain. Jadi, apa yang dianggap masyarakat Arab abad ketujuh sebagai *maṣlahah*, belum tentu demikian bagi masyarakat hari ini. Misalnya hukum potong tangan bagi pencuri, hukum rajam bagi pezina, hukum waris dan lain sebagainya meskipun sesuai dengan masyarakat Arab ketika itu, belum tentu dapat menimbulkan masalah bagi masyarakat hari ini.

⁵¹Abdullah Ahmad an-Na'im, *Towards an Islamic Reformation* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), p. 59.

Kajian *maqāṣid al-syarī'ah* dalam pemikiran Islam, sama sekali bukan merupakan topik baru. Ia sudah dibahas bahkan seawal al-Turmudzi (w. 3 H). Tirmidzi telah menggunakan istilah *maqasid* untuk judul bukunya *al-Ṣalāh wa Maqāṣiduhā*. Ide ini kemudian dikembangkan oleh ulama-ulama berikutnya seperti Abu Mansur al-Maturidi (w. 333H), Abu Bakar al-Qaffal al-Syasyhi (w.365), Abu Bakar al-Abhari (w. 375H), Imam al-Baqillani (w. 403H), Imam Juwaini hingga Ibn taymiyyah. Al-Ghazali (w. 505H), murid Juwayni, kemudian mensistemasikan konsep ini dengan membaginya kepada tiga kategori: *darūriyyāt*, *ḥājīyyāt*, dan *taḥsīniyyāt* atau *tazyīniyyāt*. Kemudian Fakhruddin al-Razi (w.606) yang telah bersungguh-sungguh mempertahankan rasionalisasi hukum (*ta'lil al-ahkam*), ketika konsep ini mulai mengalami proses degradasinya.⁵² Popularitas konsep ini mencapai klimaksnya di tangan Imam Abu Ishaq al-Shatibi melalui karyanya *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*. Jejak Shatibi diikuti Ibn 'Ashur dengan bukunya *Maqāṣid al-Syarī'ah* dan 'Alal al-Fasi melalui karyanya *Maqāṣid al-Syarī'ah wa Makārimuhā*.

Dalam wacana pemikiran Islam kontemporer, prinsip *maqāṣid al-syarī'ah* memang telah menjadi rujukan utama dalam merespon isu-isu kontemporer. Ia digunakan oleh para ulama dan juga para cendekiawan liberal. Akan tetapi sangat disayangkan, ketika konsep ini jatuh ketangan kaum liberal, ia menjadi *entry point* untuk mendekonstruksi seluruh tatanan hukum Islam. Maka tidak heran bila ada orang yang menggunakan *maqāṣid* untuk menggugurkan wajibnya memakai jilbab (bagian dari penutupan aurat bagi perempuan), karena melihat "jilbab pada intinya adalah mengenakan pakaian yang memenuhi standar kepantasan umum (*public decency*).” Kepantasan umum tentu bersifat fleksibel dan berkembang sesuai perkembangan kebudayaan manusia.”⁵³ Tentu bisa dipertanyakan, bagaimana bila konsep “kepantasan umum” masyarakat itu bertentangan dengan prinsip syariat? Misalnya, bagi masyarakat India, bagian perut wanita tidak dianggap ‘awrat yang harus ditutup. Apakah ‘kepantasan’ ini bisa dijadikan acuan? Begitu juga kepantasan umum bagi masyarakat Barat apakah ia bisa dijadikan ukuran untuk dijadikan landasan hukum?

⁵²Lihat Ahmad Raysuni, *Nazariyyah al-Maqāṣid 'Ind al-Imām al-Shāṭibi* (Virginia: The International of Islamic Thought and Civilization, 1997)

⁵³Ulil Abshar Abdalla, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam,” *Kompas*, 18 November 2002.

Atas nama *maqāṣid* juga seorang cendekiawan di Indonesia membolehkan salat dengan menggunakan dwi bahasa (bahasa Arab dan Indonesia) karena “Inti salat adalah bagaimana orang bisa berkomunikasi dengan Tuhan secara mesra. Dan itu biasanya diungkapkan dalam bentuk bahasa yang merupakan ungkapan hati. Inti dari ibadah sebetulnya hati.”⁵⁴ Atas alasan *maqāṣid* juga, akhirnya hukum hudud, qisas, rajam, waris, ‘iddah, dan lain sebagainya tidak lagi penting selagi objektif yang dimaksudkan dari hukum tersebut dapat dicapai. Padahal kebanyakan studi dan riset yang dilakukan para peneliti lebih dari enam tahun yang lalu menyatakan bahwa hukum mati dapat memberikan efek jera kepada pembunuh. Mereka menghitung bahwa antara tiga hingga delapan nyawa dapat diselamatkan dengan mengeksekusi setiap pembunuh yang ditetapkan bersalah.⁵⁵ Kalau demikian, benarkah hukum pidana Islam tidak dapat menciptakan kemaslahatan bagi masyarakat hari ini?

Persoalannya adalah apakah sesungguhnya yang di maksudkan dengan masalah oleh para kelompok liberal ini? Apakah masalah merupakan konsep relatif? Bagaimana bila terjadi konflik di tengah masyarakat dalam mempersepsikan masalah? Para liberalis perlu menjawab persoalan ini sebelum mereka menggunakan konsep ini sebagai *bumper* menjustifikasikan ide-ide ‘nyeleneh’ mereka. Melihat penggunaan konsep ini secara gegabah oleh para pemikir liberal, tidak salah kiranya bila Ahmad Idris al-Ta’an al-Haj mengatakan bahwa konsep *maqāṣid al-syarī’ah* telah menjadi “*kalimat al-ḥaq yurīdu bihā al-bāṭil*”.⁵⁶

Sesungguhnya bila konsep masalah ini diaplikasikan menurut hawa nafsu saja, seperti yang selalu mengemuka dalam pelbagai pembahasan, maka bukan hanya hukum Islam yang akan runtuh, agama pun akan menjadi *absurd* dan tidak berarti lagi (*meaningless*). Orang akan mengatakan bahwa tujuan beragama adalah untuk menciptakan kebaikan, kemaslahatan, kesejahteraan bagi manusia dan juga untuk mencapai ketenangan dan kebahagiaan, bila seseorang dapat mencapai tujuan ini tanpa melalui agama, maka dia tidak perlu lagi beragama. Musdah Mulia, aktivis

⁵⁴Wawancara Dr. Djohan Effendi, “Bahasa Hanya Budaya, Bukan Inti dari Ibadah,” 16/05/2005, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=816>.

⁵⁵Robert, Tanner, “Studies say death penalty deters crime’, *AP*, National Writer.

⁵⁶Ahmad Idris al-Ta’an al-Hajj, “Al-Madkhal al-Maqāṣidi li al-Khiṭāb la-’Ilmani: dirasah naqdiyyah,” *Al-Muslim al-Mu’asir*, no. 114, Oktober-Nov.-Des 2004, p. 21.

perempuan yang mengetuai Tim Pengarusutamaan Gender, Depag RI dan juga pemegang gelar Doktor dari UIN Jakarta ini, tampaknya membenarkan seperti ini. Ketika ditanya apakah agama masih diperlukan, dia mengatakan, *“If he or she thinks religion doesn't bring peace of mind, then there's no use in having a religion. Just follow your conscience, seriously.”*⁵⁷

3. Argumentasi Atas Nama Hak Asasi Manusia

Argumen ketiga ini menjadi salah satu argumen favorit para penghujat hukum Islam. Argumen ini biasanya banyak digunakan oleh kalangan orientalis Barat. Tapi belakangan ini cendekiawan liberal pun banyak menggunakan dalih yang sama untuk menghujat hukum Islam. Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) yang diusung oleh Tim Pengarusutamaan Gender pun berpijak atas dasar ini. Salah seorang tim penyusun ini mengatakan, “KHI tidak paralel dengan produk perundang-undangan, baik hukum nasional maupun internasional yang telah diratifikasi. Dalam konteks internasional, juga bertentangan dengan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW) yang telah diratifikasi, dan beberapa instrumen penegakan dan perlindungan HAM lain seperti Deklarasi Universal HAM (1948), Konvensi Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik (1966).”⁵⁸

Kesalahan kelompok ini adalah mereka terlalu mengagungkan HAM, seolah mereka telah menempatkannya sebagai ‘Kitab Suci’ yang tanpa cacat, menjadi acuan untuk menakar dan menilai segala-galanya. Kebenaran dan kesalahan ditakar sejauh mana ia sesuai dengan ketentuan HAM. Sehingga ketika syariat yang dianggap bertabrakan dengan prinsip HAM, maka harus diubah dan disesuaikan dengan HAM. Persoalannya adalah apakah yang dimaksud dengan Hak Asasi Manusia tersebut.

Perlu digarisbawahi bahwa HAM bukan konsep netral; ia dibangun atas landasan filosofis dan pandangan hidup (*worldview*) masyarakat Barat sekuler yang secara diametral bertentangan dengan pandangan hidup Islam. Dalam pandangan hidup Barat manusia

⁵⁷Jakarta Post, 3 Oktober 2004, diposting kembali di <http://www.woluml.org/english/newsfulltxt.shtml?cmd%5B157%5D=x-157-75549>

⁵⁸Abd Moqsih Ghazali, “Argumen Metodologis CLD KHI,” 08/03/2005, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=774>

merupakan pusat segala-galanya. Ia memiliki otoritas penuh untuk menentukan baik dan buruk bagi dirinya. Tidak ada institusi lain yang dapat mengatur hidup dan kehidupannya. Dia memiliki kebebasan mutlak. Bahkan Tuhan pun tidak berhak untuk turut campur mengaturnya. Benarlah apa yang dikatakan Syed Muhammad Naquib al-Attas bahwa di Barat "*Man is deified, Deity humanized.*"⁵⁹ (Manusia diTuhankan sementara Tuhan dimanusiakan). Konsep ini sangat bertolak belakang dengan konsep manusia Islam. Dalam *framework* Islam, manusia adalah makhluk ciptaan Allah yang diangkat oleh Allah untuk menjadi khalifah. Sebagai khalifah, tugasnya adalah taat dan patuh menjalankan perintah sang penciptanya untuk kesejahteraan dirinya sendiri. Oleh sebab itu menggunakan HAM untuk mengkritik hukum Islam bukan hanya tidak tepat tapi juga merupakan sebuah kekeliruan besar.

Selanjutnya beberapa pertanyaan berikut pun bisa diajukan kepada para pemikir liberal di atas. Bila hukum Islam dikatakan dipengaruhi oleh budaya Arab abad pertengahan, bukankah HAM yang dibentuk atas dasar filosofis sekuler Barat juga dipengaruhi oleh nilai dan budaya Barat? Kalau demikian, kenapa HAM semacam itu harus diterapkan ke masyarakat Islam yang struktur dan keperluan masyarakatnya berbeda dengan masyarakat Barat? Kita tidak menafikan bahwa ada beberapa unsur dalam HAM yang bersifat universal. Akan tetapi menjadikan HAM sebagai standar mutlak untuk mengukur kebenaran dan kesalahan adalah pemikiran dan perbuatan yang keliru.

Penutup

Gerakan liberalisasi Islam dengan menjadikan Barat sebagai rujukan utama sebenarnya sudah lama dipraktikkan beberapa dunia Islam. Benihnya bisa ditelusuri ketika Daulah Utsmaniyyah mulai mengadopsi beberapa pemikiran Barat, yang bermula saat Kamal Attaturk membubarkan Daulah Islamiyyah 'Uthmaniyyah dan mendirikan negara Turki berideologi sekularisme. Proses westernisasi pun berjalan dan segala yang berbau agama segera dihabisi. Hampir satu abad negara Turki sekuler sudah berdiri namun hingga hari ini

⁵⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995), p. 87.

tetap tidak ada bedanya dengan negara dunia ketiga yang lain, terbelakang dari segi pendidikan dan terpuruk dari sisi ekonomi.

Kasus Turki itu mestinya memberikan 'itibar bahwa sekularisasi dengan mencontoh dan mengikuti Barat secara membabi buta bukanlah jalan keberhasilan untuk menggapai kemajuan. Mungkin kita bisa bertanya: apakah dengan diharamkannya poligami, disamakannya bagian warisan anak laki-laki dan perempuan, dihapuskannya hudud dan qisas, seperti yang diinginkan para pemikir Muslim kontemporer, masyarakat Islam akan menjadi lebih mulia dan terhormat, dihargai dan disanjung, menjadi lebih maju dan berkembang?

Sesungguhnya sejak zaman kolonialisme umat Islam telah jauh meninggalkan syariat Islam. Mereka telah mengadopsi hukum Barat untuk diaplikasikan di negara mereka masing-masing. Hingga hari ini, negeri-negeri Muslim itu bukannya bertambah maju. Sebagian-nya malah menjadi lebih sengsara. Maka, kita bertanya, apakah hukum Islam yang tidak diterapkan itu yang salah, atau justru hukum model Barat yang menjadi biang kehancuran umat hari ini?[]

Daftar Pustaka

- Abdalla, Ulil Abshar, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam," *Kompas*, 18 November 2002.
- Abukhalil, As'ad, "Against the Taboos of Islam: Anti-Conformist Tendencies in Contemporary Arab/Islamic Thought", dalam Charles E. Butterworth dan I William Zartman (eds.), *Between the State and Islam* (Cambridge: Woodrow Wilson Center Press and Cambridge University Press, 2001)
- Al-'Ashmawi, Muhammad Sa'id, *Uṣūl al-Sharī'ah* (al-Qahirah: Sina, 1992)
- Al-Asmandi, Muhammad bin 'Abd al-Hamid, *Badhl al-Nazar fi al-Uṣūl*, ed. Muhammad Zaki 'Abd al-Barr (Al-Qahirah: maktabah Dar al-Turath, 1992)
- Al-Asyqar, 'Umar Sulayman, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmi*, (?)
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995)
- Al-Faruqi, Isma'il Raji, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Virginia, Herndon: The International Institute

of Islamic Thought, 1982)

Al-Hajj, Ahmad Idris al-Ta'an, "Al-Madkhal al-Maqāṣidi li al-Khitāb la-'Ilmāni: dirasah naqdiyyah," *Al-Muslim al-Mu'āṣir*, no. 114, Oktober-Nov.-Des 2004

_____, "Intihak Qadāsah al-Qur'an fi al-Khitab al-'Ilmani," *Al-Muslim al-Mu'āṣir*, no. 115, 2005

Al-Ahram, 4-10 November, no. 715

Ali, Muhamad, "The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia," *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 22, no. 1, 2005

Al-Qardawi, Yusuf, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000)

Al-Rahman, 'Abd al-Hadi 'Abd, *Sultah al-Nass: qirā'at fi tawzif al-naṣṣ al-dīni* (Bayrut: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993)

Al-Sam'ani, Abu Muzaffar, *Qawāti' al-Adillah fi al-Uṣūl*, ed. Muhammad Hasan Hitu (bayrut: Muassasah al-Risalah, 1996).

Al-Samarra'I, Nu'man 'Abd al-Razzaq, *Al-Fikr al-'Arabi wa al-Fikr al-Ishtishrāqi bayn Dr. Muhammad Arkoun wa Dr. Edward Sa'id* (Riyad: Dar Tabari li al-Nashr wa al-Tawzi')

Al-Syirazi, Abu Ishaq Ibrahim, *Syarh al-Luma'*, diedit oleh 'Abdul Majid al-Turki (Bayrut: Dar al-Gharb al-Islami, 1989)

An-Na'im, Abdullah Ahmad, "Islamic Foundations of Islamic Human Rights," dalam John Witte J. Jr. dan J. van der Vyver (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspective* (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1996)

_____, *Toward an Islamic Reformation* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1990)

Arkoun, Mohammad, *al-Fikr al-Islami: naqd wa ijtihad* (London: Dar al-Saqi, 1998).

_____, *Al-Fikr al-Islami: Qirā'ah 'Ilmiyyah* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi dan Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1996)

_____, *Al-Qur'ān min al-Tafsīr al-Mawrūts ilā tahlil al-Khitāb al-Dīni*, terj. Hashim Saleh (Beirut: Dar al-Tali'ah li al-Tiba'ah wa al-Nasr)

_____, *Min al-Ijtihād ila Naqd al-'Aql al-Islāmi*, terj. Hashim Saleh (London: Dar al-Saqi, 19910)

- _____, *Tārikhiyyah al-Fikr al-Islāmi*, terj. Hashim Saleh (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi dan Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1996).
- Armas, Adnin, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005)
- Arzt, Donna, "The Treatment of Religious Dissidents under Islamic Law," dalam John Witte J. Jr. dan J. van der Vyver (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspective* (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1996)
- Boullata, Issa J., *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (Albany: State University of New York, 1990)
- Ghazali, Abd Moqsih, "Argumen Metodologis CLD KHI," 08/03/2005, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=774>
<http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=816>.
- Jakarta Post, 3 Oktober 2004, diposting kembali di <http://www.wluml.org/english/newsfulltxt.shtml?cmd%5B157%5D=x-157-75549>
- Jawdah, Ahmad, *Hiwārāt Hawla al-Syari'ah* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1990)
- Karim, Khalil Abdul, *Syariah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kamran As'ad (Yogyakarta: LKiS, 2003)
- Khallaf, 'Abdul Wahhab, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Istanbul: Nesiriyat, 1968).
- Khouri, Monah A., "Criticism and the Heritage: Adonis as Advocate of a New Arab Culture," dalam George N. Atiyeh dan Ibrahim M. Oweiss (ed.), *Arab Civilization: Challenges and Responses, studies in honous of Constantine K. Zurayk* (New York: State University of New York, 1988), p. 183-207.
- Mahmoud, Mohamed, "Mahmud Muhammad Taha's Second Message of Islam and His Modernist Project," dalam John Coper, Ronald L. Netter, and Mohamed Mahmoud (eds.), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* (London and New York: I.B Tauris, 1998).
- Meyer, Ann Elizabeth, *Islam and Human Rights: Traditions and Politics* (Boulder and San Francisco: Westview Press, 1991)
- Mufidah Ch, *Paradigma Gender*, (?)
- Nuwayhi, Muhammad, "A Revolution in Religious Thought," in John J. Donohue and John L. Esposito (eds.), *Islam in Transition:*

- Muslim Perspectives* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1982)
- Rabi', Ibrahim Abu, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1966)
- Rahman, Fazlur, "Islam: Challenges and Opportunities," dalam Alford T. Welch dan Pierre Chachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979)
- _____, "Revival and Reform", dalam P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970)
- _____, *Islam and Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 1979)
- Raysuni, Ahmad, *Nazariyyah al-Maqāṣid 'Ind al-Imām al-Shāṭibi* (Virginia: The International of Islamic Thought and Civilization, 1997)
- Robert, Tanner, "Studies say death penalty deters crime", *AP*, National Writer.
- Sa'id, Bustami Muhammad, *Mafhūm Tajdīd al-Dīn* (Kuwait: Dar al-Da'wah, 1984)
- Shepard, William E., "Muhammad Sa'id al-'Ashmawi and The Application of the Shari'a in Egypt", dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. 28, no. 1, February 1996.
- Solihu, Abdul Kabir Hussain, *Historicist Approach to the Qur'an: Impact of Nineteenth-century Western Hermeneutis in the Writings of Two Muslim Scholars: Fazlur Rahman dan Muhammad Arkoun* (Kuala Lumpur, Disertasi Doktorat di International Islamic University Malaysia (IIUM), 2003)
- Sufyan, 'Abid bin Muhammad, *al-Tsabāt wa al-Syumūl fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*.
The Jakarta Post, 3 October 2004.
- Wadud Amina, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1999)
- Yusuf Hamid al-'Alim, *Al-Maqāṣid al-'Āmmah li Shari'ah al-Islāmiyyah* (Virginia: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1991).
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīni*, cet. 3 (al-Qahirah: Madbuli, 1995)