

# REFORMULASI EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM (WACANA KRITIS TEORI NASAKH PERSPEKTIF ABDULLAH AHMAD AN-NA'IM

Chamim Thohari

FAI UMM,  
Email : amimzone@yahoo.co.id

## ABSTRACT

*One factor that enable for arising the Islamic law reformulation is influence from advance of socio-cultural and political plurality in the society and state. This research discuss about An-Na'im's methodology in his opinion to reformulate traditional Islamic law that curteinly influenced by socio-political change in Sudan. An-Na'im has reformulated the formation of traditional Islamic law through critical resources, methods, and it's application of the law thinking. This reformulation did for give an alternative answers in face actual situation and condition development. But in the real level, based on researcher opinion, exactly An-Na'im still trapped in the literalism and objectivism. So that researcher emphasize to use the contemporary epistemology as continuity of An-Na'im's thought direction.*

**Kata-kata Kunci :** *Ijtihad, Teori Nasakh, Epistemologi Kontemporer*

## PENDAHULUAN

Gerakan pembaharuan hukum Islam dapat dibagi menjadi tiga kelompok besar; *Pertama*, kelompok *tekstual-teosentris*, yakni kelompok ulama yang memiliki pemahaman dan penafsiran hukum yang literal, keras dan menyulitkan, serta berpijak pada keumuman teks, kurang menghargai peran akal, serta tanpa memperhatikan perubahan situasi dan kondisi, apalagi kebutuhan masyarakat. *Kedua*, kelompok *pembaharu-sekularis* yang berpendapat bahwa untuk membenahi keteringgalan hukum Islam dan untuk menyesuaikan dengan keadaan aktual harus membuka pintu ijtihad secara bebas tanpa terikat dengan aturan yang telah dikenal di kalangan para mujtahid tradisional (An-Na'im, 2002:20). *Ketiga*, kelompok pembaharu hukum Islam moderat, kelompok ini memiliki ciri-ciri dan karakteristik yang elastis seperti menyambungkan teks dengan realita kehidupan, memudahkan manusia, terbuka, dialog, dan toleran terhadap dunia, serta menggunakan landasan-landasan yang diakui dan digunakan para ulama terdahulu, mencari maksud-maksud syari'at sebelum mengeluarkan hukum, memahami teks dalam bingkai sebab dan

kondisinya, dan sebagainya (Al-Qardhawi, 2006:152).

Berdasarkan tiga macam kelompok pembaharu di atas penulis ingin melihat dimana posisi an-Na'im sebagai sosok pembaharu hukum Islam masa kini. Adapun pertimbangan penulis dalam memilih pemikiran an-Na'im adalah karena ia termasuk pemikir yang memberikan terobosan baru bagi pembentukan dan pengembangan hukum Islam yang menetapkan nilai-nilai dasar kemanusiaan – seperti kebebasan dan kesetaraan – sebagai prinsipnya. Selain itu, dengan teori *nasakh* ala an-Na'im, ia berhasil mengkritik teori-teori ushul fiqh klasik seperti *istislah* dan *istihsan* (Fanani, 2002:1-32). Maka dari itu setidaknya pertanyaan yang patut diajukan dalam penelitian ini adalah bagaimana konstruks pembaharuan epistemologi hukum Islam yang diajukan an-Na'im dari aspek sumber, metode dan aplikasinya.

Dalam mengumpulkan data, peneliti selain menggunakan metode *etnografi* (diskusi dengan objek yang diteliti) juga menggunakan metode *library research*. Kemudian data yang diperoleh di analisis dengan menggunakan metode *deduktif, induktif, komparatif* dan *hermeneutika-*

*kontemporer*. Metode deduktif digunakan untuk menjelaskan prinsip-prinsip pembaharuan hukum Islam An-Na'im yang berlaku secara umum, dan kemudian dikaji permasalahan-permasalahan yang berlaku secara khusus. Metode induktif digunakan untuk mengkaji berbagai pembaharuan An-Na'im yang terdapat dalam berbagai karyanya untuk saling melengkapi agar dapat diketahui corak pembaharuannya secara jelas. Metode komparatif digunakan untuk mengkaji eksistensi pembaharuan epistemologi hukum Islam An-Na'im di antara para pembaharu lainnya dan sekaligus untuk menentukan unsur orisinalitas ide-ide pembaharuannya. Sedangkan metode *hermeneutika-kontemporer* digunakan untuk menilai dan mengkritik cara kerja pembaharuan hukum Islam An-Na'im berkaitan dengan sumber atau hakekat, metode dan aplikasi.

## PEMBAHASAN

### Pembaharuan Hukum Islam An-Na'im

Konteks pembaharuan hukum Islam An-Na'im memiliki andil yang cukup signifikan dalam menjawab berbagai isu kemodernan seperti persoalan hukum pidana, hukum perdata, hukum internasional, konstitusi negara, hukum tata negara dan hak asasi manusia yang masih belum terjawab secara memadai walaupun telah muncul berbagai upaya pembaharuan atau modernisasi yang telah dilakukan oleh para pembaharu sebelumnya seperti Abduh, Jamaluddin dan lainnya.

Sementara itu sebelum pembaharuan hukum Islam yang dilakukan An-Na'im, telah muncul dua kutub pembaharu yang saling bertolak belakang, yaitu kelompok fundamentalis yang dimotori oleh Hasan At-Turabi yang mengupayakan gerakan pembaharuan Islam dengan gerakan pemberlakuan syari'ah Islam secara total di Sudan, sedangkan kelompok sekuler didimotori oleh Ali Abd Ar-Raziq yang hanya mengakui otoritas Nabi dalam bidang keagamaan dan menolak otoritas Nabi dalam bidang sosial politik dan kenegaraan. Dalam hal ini tampaknya An-Na'im tidak berada pada salah satu kelompok tersebut, tetapi mencari jalan sendiri, yaitu membangun pemikiran hukum

Islam – yang berpijak pada teori nasakh – yang memiliki karakter baru dari para pemikir sebelumnya, untuk membangun konstruksi hukum Islam yang mampu memadukan secara kritis antara nilai-nilai kemanusiaan (nilai-nilai modernitas) dan nilai-nilai Islam (nilai-nilai kewahyuan).

### Kritik An-Na'im Terhadap Metode Ijtihad Hukum Islam Sebelumnya

An-Na'im secara tegas mengkritik kelompok pembaharu yang bercorak sekular, karena menurutnya tawaran ijtihadnya tidak memiliki sandaran yang kuat dan dapat dipertanggungjawabkan setidaknya pada tiga aspek filosofis, yaitu aspek ontologism, epistemologi, maupun aksiologi. Ketidaksetujuan An-Na'im juga berdasarkan kenyataan bahwa pembaharuan yang dilakukan kaum sekular tanpa didasari elaborasi yang memadai mengenai hukum yang spesifik, sehingga unsur-unsur diskriminatif dan eksploitatif di dalam tulisan dan gerakan keagamaan kelompok ini tidak bisa hilang (An-Na'im, 1990:39-41).

Setelah An-Na'im mengemukakan kritiknya terhadap madzhab Islam sekular yang dianggap tidak memiliki dasar epistemologi ijtihad yang meyakinkan, An-Na'im kemudian melanjutkan kritiknya terhadap ijtihad kaum tradisional dari sisi ontologi, epistemologi dan aksiologi.

Dari sisi ontologi, An-Na'im mengecam konsep *qath'i dilalah* dan *zhanni dilalah* yang digagas As-Syafi'i. Kalau menurut pendapat para ulama tradisional – seperti As-Syafi'i dan Abdul Wahab Khalaf – bahwa *qath'i dilalah* merupakan teks yang tidak memiliki arti lebih dari satu, sedangkan *zhanni dilalah* adalah teks yang memiliki arti lebih dari satu (Al-Jashshash, 1993:5). Hal ini berbeda dengan An-Na'im, menurutnya teks yang *qath'i dilalah* adalah teks yang universal atau teks yang mengandung nilai-nilai kemanusiaan, sedangkan teks yang *zhanni dilalah* adalah teks yang memiliki arti jelas dan rinci atau teks yang mengancam nilai-nilai kemanusiaan. Begitu pula dalam penggunaan konsep '*amm* dan *khash*, kalau ulama tradisional men-*takhshish* yang '*amm* dengan yang *khash*, maka An-Na'im men-

*takhshish* yang *khash* (seperti ayat tentang pembagian waris) dengan yang *'amm* (seperti ayat tentang keadilan). Dengan kata lain, An-Na'im sebenarnya ingin membangun teks yang *'amm* sebagai prinsip dasar di dalam membangun teori ijtihadnya. Dengan teori ijtihad ini, An-Na'im melakukan perombakan mendasar tentang pemahaman konsep *qath'i dilalah* dan *zhanni dilalah*, dan konsep *'amm* dan *khash* yang selama ini berkembang di kalangan ulama tradisional. Sebagai konsekuensinya, teori ijtihad ini juga membongkar bangunan dasar ilmu *ushul fiqh* tradisional.

Pada ranah epistemologi, para ulama tradisional telah memunculkan penekanan pada problem yang bersifat *tekstual-partikular-theosentris* ketimbang *realitas-empiris-rasional*. Mereka mengatakan bahwa sumber hukum Islam adalah teks al-Qur'an sebagai sumber pertama dan Sunnah sebagai sumber kedua, khususnya yang rinci dan jelas sebagai pijakan dasar di dalam menghadapi teks yang umum. Dengan demikian ketika ulama tradisional berbicara keadilan dalam kasalah kewarisan, maka konsep keadilan mereka adalah berdasarkan teks yang berbunyi: "*Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka) untuk anak-anakmu. Yaitu bagian seorang laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan*" (Q.S. An-Nisa' [4]:11).berbeda dengan ulama tradisional, An-Na'im meletakkan teks yang universal sebagai pesan permanennya, sehingga ketika ia berbicara tentang keadilan dalam masalah kewarisan, maka konsep keadilan mereka adalah berdasarkan pada teks yang universal, dalam arti teks yang mengandaikan adanya kesetaraan tanpa diskriminasi sebagai ganti dari teks yang jelas dan rinci *(clear and definite texts of Qur'an and Sunna)* (An-Na'im, 1990:15).

Metode ulama tradisional dalam mengkaji dan mencetus hukum Islam adalah dengan cara menggunakan keumuman teks al-Qur'an dan Sunnah, tetapi selama teks yang *'amm* itu tidak ada yang mengkhususkan. Karena itu, ayat an-Nisa' [4]:11 tidak bisa di-*takhshish* oleh ayat lain yang *'amm*. Yang diamalkan lebih dahulu adalah teks yang rinci dan jelas. Demikian juga konsep *qath'i dilalah*-nya adalah berdasarkan

kejelasan dan kerincian teks, sedangkan *zhanni dilalah* diartikan sebagai teks yang masih bersifat *'amm*. Dari sini An-Na'im menilai bahwa ruang lingkup ijtihad mereka pada dasarnya dibatasi oleh teks yang rinci dan jelas, sehingga mereka tidak bisa memberi kran keterbukaan bagi generasi berikutnya untuk menjawab berbagai persoalan baru walaupun mereka telah membentuk dasar-dasar ijtihad yang terbuka bagi setiap generasi muslim. Karena itu An-Na'im berupaya mengatasi kebuntuan metodologis ini dengan memberikan ruang gerak ijtihad yang lebih luas dengan tanpa batasan teks al-Qur'an dan Sunnah yang rinci dan jelas. Meskipun bangunan dasar ijtihadnya masih lebih bersifat tekstual, tetapi ia telah memberikan kesempatan kepada kaum muslimin untuk bisa hidup damai dan kooperatif di dunia modern dengan berbagai elemen masyarakat, termasuk dengan non-muslim tanpa ada diskriminasi dan eksploitasi. Bahkan ia menyarankan perlunya konsensus semua kalangan di dalam membangun hukum, termasuk hukum Islam, kalau hukum itu menyangkut hukum publik (An-Na'im, 1990:7). Namun dalam soal uji kebenaran, teori ijtihad tradisional meletakkan teks selain berdasarkan tingkat kesesuaiannya dengan teks yang jelas dan rinci, juga dengan kehendak Allah (*the will of God*) sebagai dasar pijakannya untuk mengukur kebenaran hukum Islam, sehingga produk ijtihad yang bertentangan dengan teks yang rinci dan jelas dianggap bertentangan dengan kehendak Allah (Khalaf, 1978:83).

Berbeda dengan pandangan tersebut, An-Na'im – yang juga meletakkan teks sebagai dasar pijakannya – menggunakan nilai-nilai kemanusiaan dalam menguji kebenaran hukum Islam. Dalam konteks ini, unsur korespondensi dalam pemikiran An-Na'im yang menguji kebenaran dengan mengukur kesesuaian pernyataan (teks) dengan objek yang dirujuk sangatlah tampak. Ukuran kebenaran hukum Islam di sini adalah kesesuaian teks dengan realitas kemanusiaan (An-Na'im, 1990:51).

Pada aspek aksiologi, maka yang menjadi masalah adalah bahwa aksiologi ilmu pengetahuan dalam hukum Islam yang dibangun oleh kalangan ulama-ulama tradisional walaupun secara kebahasaan untuk tujuan

kemaslahatan manusia (*mashalih an-nas*), tetapi saat ini justru telah memunculkan berbagai kerumitan hidup umat Islam pada khususnya dan umat manusia pada umumnya. Hal ini terjadi karena unsur ketuhanan dalam membaca al-Qur'an dan Sunnah sangatlah kental, sehingga seseorang seringkali mengatasnamakan Tuhan dan mengklaim telah sampai pada pemahaman yang dikehendaki Allah. Bentuk pengetahuan ini dibangun melalui kesesuaian dengan teks al-Qur'an dan Sunnah, khususnya yang rinci dan jelas. Dengan perkataan lain, mereka pada dasarnya ingin mengatakan bahwa kebenaran ijtihad hanya terwujud apabila tidak bertentangan dengan teks al-Qur'an dan Sunnah yang rinci dan jelas (Zahrah, t.th:152). Jadi, aksentuasi keakhiratan (ketuhanan) lebih kuat ketimbang mendukung kemaslahatan atau kebaikan hidup manusia yang sesungguhnya. Sementara itu reformulasi yang diusulkan An-Na'im adalah usaha memadukan unsur teks dan kemanusiaan, dan membangun hukum Islam sesuai dengan keadaan aktual. Upaya-upaya ini memiliki orientasi yang berbeda dengan tujuan hukum Islam yang dibangun ulama tradisional. Ulama tradisional dalam menetapkan tujuan hukum Islam adalah untuk kepentingan-kepentingan Allah. Sementara An-Na'im membangun hukum Islam untuk tujuan kesesuaian dengan totalitas teks, tetapi dengan aksentuasi pada pemeliharaan nilai-nilai kemanusiaan. Artinya, unsur keduniaan atau kemanusiaan menjadi fokus utama dalam ijtihad An-Na'im.

### **Reformulasi Sumber Hukum Islam**

Para ulama Islam masa lalu seperti As-Syafi'i dan Zamakhsyari – untuk tidak mengatakan semua ulama tradisional – telah menempatkan bahasa sebagai hal yang menyatu antara *langue* (teks) dan *parole* (wacana) di dalam memahami hukum Islam. Akibatnya, kecenderungan umum yang ada di dunia Islam (tradisional) melihat bahasa agama yang berupa firman Allah sebagai korpus resmi tertutup. Bahasa agama (Islam) yang pada awalnya sangat apresiatif dan responsive dalam menjawab berbagai perkembangan zaman sebagaimana dilakukan Nabi Muhammad saw berbalik menjadi sesuatu yang sacral dan

dianggap tidak mengandung unsur historis sedikitpun (Al-Misiri, 2000:52).

Pemikiran keislaman seperti ini masuk dalam kategori teori (hukum) Islam tradisional, karena ia didominasi oleh teks, sehingga pembacaannya menjadi dogmatik. Hal ini berlaku hingga saat ini. Padahal ketika paradigme itu berubah, persepsi tentang teks seharusnya juga berubah. Apalagi kajian tentang teks hukum agama saat ini telah bergerak menuju sebuah paradigme yang berdasarkan atas penelitian ilmiah dan studi kritis. Karena itu teori penafsiran yang berpusat pada teks menemukan kesulitan yang luar biasa (Al-Mawardi, 1994:29).

Dalam upaya mereformulasi sumber ijtihad hukum Islam, An-Na'im menawarkan metodologi pembaharuan Thaha Husein yang diyakini tepat untuk dikembangkan karena telah memberikan rumusan dan pedoman yang memadai, yakni pendekatan yang memberikan sebuah alternatif dalam memahami teks al-Qur'an. Pendekatan ini menerapkan teks yang relevan dengan kepentingan aktual umat Islam, yakni dari teks yang layak untuk diterapkan pada abad ketujuh kepada teks yang pada waktu itu terlalu maju dan karena itu harus di-*nasakh* dalam istilah hukum yang efektif.

An-Na'im dalam membaca teks tidak mengatakan bahwa teks Islam adalah satu-satunya faktor dalam kehidupan umat Islam, tetapi ia berupaya mengkombinasikan kesetiaan pada teks (hukum) Islam dengan nilai-nilai kemanusiaan, seperti kesetaraan dan kebebasan. Nilai-nilai tersebut dijadikan prinsip dalam memahami kembali teks al-Qur'an dan Sunnah. Sementara agenda pemeliharaan nilai-nilai kemanusiaan itu hanya dapat terwujud dengan beberapa penopang utama: *Pertama*, kebebasan nurani. Adanya kebebasan untuk melakukan segala tindakan asalkan bisa dipertanggungjawabkan dan tidak melanggar hak-hak kemanusiaan lainnya. *Kedua*, seseorang dikatakan bebas apabila ia melakukan segala tindakannya berdasarkan kemauannya sendiri tanpa ada pemaksaan dari pihak lain, baik secara langsung maupun tidak langsung. *Ketiga*, hukum Islam itu harus memperhatikan keselamatan akal manusia sebagai dasar pijak dalam melakukan tindakan yang bebas dan

bertanggung jawab. *Keempat*, hukum Islam hendaknya memberdayakan manusia, baik dalam tataran intelektual (*an-nazhar*) maupun dalam tataran perilaku (*al-amal*).

Kontribusi penting ini tampak ketika ia terus mendorong penggunaan akal di dalam menafsirkan dan menerjemahkan teks-teks Islam pada tataran konkret tanpa terikat pada aliran madzhab tertentu. Ia menekankan penggunaan akal ini hingga pada teks-teks Islam yang jelas dan rinci untuk merumuskan dan menerapkan hukum Islam yang lebih manusiawi (An-Na'im, 1990:27).

### **Reformulasi Metode Ijtihad Hukum Islam**

Pembahasan konsep mujtahid dalam pemikiran An-Na'im pada dasarnya muncul dari gagasan Thaha Husein mengenai pembaharuan konsep Sunnah. Thaha memiliki konsep Sunnah yang menegaskan bahwa Sunnah Nabi yang perlu diikuti adalah cara mempraktikkannya, bukan teks Sunnah itu sendiri (Sunnah verbalnya). Karena itu seorang muslim perlu berjalan menuju Sunnah, bukan berhenti di syari'ah. Sebab syari'ah merupakan praktik hidup muslim awal yang telah diberlakukan oleh Nabi dan para pengikutnya untuk menjawab berbagai persoalan yang muncul pada waktu itu. konsekwensinya pemberlakuan syari'ah yang rinci dan jelas tidak bisa dihindarkan karena yang dihadapi adalah realitas konkrit. Padahal Nabi sebagai Rasul terakhir memiliki tugas menyempurnakan hidup umat manusia sampai akhir zaman.

Upaya An-Na'im untuk mengikuti Sunnah Nabi sebagai metode ini tampak dalam tawaran teori hukum Islamnya yang mendorong umat Islam untuk mengikuti cara-cara penyelesaian yang dilakukan Nabi dalam menjawab setiap persoalan, di samping mengikuti cara-cara penyelesaian para sahabat yang telah menerapkan praktik Sunnah baru yang tidak sama secara verbal dengan tindakan Nabi, tetapi secara metodis sama, yaitu untuk menciptakan kebaikan.

Menurut An-Na'im, Muhammad saw memiliki posisi sebagai penerima *risalah* (Rasul), selain sebagai penerima wahyu (Nabi). Dalam konteks *risalah* ini, Muhammad sebenarnya juga sebagai *mujtahid* yang berperan

secara lambat atau gradual untuk menyampaikan ayat-ayat yang bersifat transisi atau mendesak untuk disampaikan karena tuntutan situasi dan kondisi. Sementara ayat-ayat universal masih belum disampaikan karena umat Islam pada saat itu belum mampu menerima pesan ideal dan manusiawi. Karena itu menurutnya umat Islam saat ini mempunyai kewajiban untuk menafsirkan dan menyampaikan pesan-pesan yang ideal dan universal itu dalam menyikapi realitas hidupnya. Dengan kata lain, tugas ke-*risalah*-an tidak berakhir dengan meninggalnya Muhammad saw, tetapi pindah kepada umatnya untuk menyampaikannya secara sempurna sebagai *mujtahid* penerus Muhammad saw.

Umat Islam sebagai pewaris al-Qur'an juga memiliki tugas yang sama untuk menafsirkan dan menerapkan ayat-ayat yang relevan dengan persoalan konkretnya. Tugas *risalah* terus berlanjut hingga akhir zaman, sedangkan tugas kenabian sudah berakhir dengan meninggalnya Nabi Muhammad saw (Najib, 2000:57). Dengan konsep Sunnah yang mengandaikan adanya peran umat Islam sebagai pewaris *risalah*, An-Na'im juga mengatakan bahwa umat Islam perlu mengikuti Sunnah Nabi dalam arti perilakunya yang telah berusaha memberlakukan wahyu Allah (al-Qur'an) dan Hadis (Sunnah dalam arti verbal) (An-Na'im, 1990:27). Upaya An-Na'im untuk mengikuti Sunnah Nabi sebagai metode (*thariqah*) ini tampak dalam tawaran hukum Islamnya yang mendorong cara-cara penyelesaian yang dilakukan Nabi dalam menjawab setiap persoalan, disamping mengikuti cara-cara penyelesaian para sahabat yang telah menerapkan praktik Sunnah baru (Abdullah, 2000:338) yang tidak sama secara verbal dengan tindakan Nabi, tetapi secara metodis sama, yaitu untuk menciptakan kebaikan.

An-Na'im yang mendorong umat Islam atau mujtahid menempati posisi yang sederajat dengan Nabi Muhammad pada dasarnya adalah untuk mengajak mereka menjadi orang-orang yang mandiri dan piawai dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hidup yang dihadapinya. Karena itu An-Na'im kemudian melakukan beberapa reformulasi konsep-konsep pokok

yang dijadikan metode ijtihad para ulama tradisional, diantaranya:

*Pertama*, reformulasi konsep *Makkiyyah-Madaniyyah*. Berkaitan dengan penurunan wahyu, para ulama membagi menjadi dua periode, yakni periode Mekkah dan periode Madinah. Ayat-ayat yang turun pada periode Mekkah disebut ayat-ayat *makkiyyah*, sedangkan ayat-ayat yang turun pada periode Madinah disebut ayat-ayat *madaniyyah*. Al-Qaththan berpendapat bahwa periode Mekkah merupakan periode awal keimanan. Karena itu, ayat-ayat *makkiyyah* memiliki karakteristik yang tidak ada pada ayat-ayat *madaniyyah*, baik irama maupun maknanya. Ayat-ayat *makkiyyah* penuh dengan ungkapan-ungkapan yang mengajak seseorang ke jalan tauhid dan menghindari jalan buruk. Sementara penurunan ayat-ayat *madaniyyah* bertujuan membentuk masyarakat Islam, karena ayat-ayat tersebut membicarakan hukum Islam, menjelaskan dasar-dasar perundang-undangan, memberikan kaidah-kaidah dalam kehidupan sosial menentukan hubungan personal dan internasional. Ayat-ayat tersebut juga menyingkap isi hati orang-orang munafik dan berdialog dengan ahl al-kitab (Al-Qaththan, t.th:51-53). Al-Qaththan lalu menyebutkan perlunya mengetahui penurunan al-Qur'an dan daerahnya, serta urutan Mekkah dan Madinah. Sebab ada problem tumpang tindih, selain keseragaman dalam ayat-ayat al-Qur'an, yakni ayat-ayat yang diturunkan di Mekkah tetapi hukumnya *madani* dan yang diturunkan di Madinah tetapi hukumnya *makki*, yang diturunkan di Mekkah mengenai penduduk Madinah dan yang diturunkan di Madinah mengenai penduduk Mekkah, dan yang serupa dengan yang diturunkan di Mekkah tetapi termasuk *madani* dan yang serupa dengan yang diturunkan di Madinah tetapi termasuk *makki*. Ayat-ayat *madaniyyah* dari surat-surat *makkiyyah*, ayat-ayat *makkiyyah* dalam surat-surat *madaniyyah*, yang dibawa dari Madinah ke Mekkah, yang dibawa dari Mekkah ke Abisinia, yang diturunkan dalam bentuk global dan yang terperinci, serta yang diperdebatkan sehingga sebagian orang mengatakan *madani* dan sebagian lainnya mengatakan *makki* (Al-Qaththan, t.th:53-54).

Dalam menjawab problem tumpang tindih ini, Istiaq Ahmed mengatakan bahwa tumpang tindih antara ayat *makkiyyah* dan *madaniyyah*, khususnya mengenai isi dan kandungannya, menjadi penghalang untuk membuat klaim keseluruhannya. Sebab ayat-ayat *makkiyyah* juga ada yang problematik apabila diterapkan di masa kini. Misalnya, ayat-ayat Mekkah yang menekankan eksklusivitas bagi kaum yang beriman akan sulit didamaikan dengan konsep kewarganegaraan di dunia modern (Lindholm, 1993:68).

Dalam menanggapi kritik Ishtiaq Ahmed tersebut, An-Na'im menegaskan bahwa tumpang tindih antara dua periode Mekkah dan Madinah sebenarnya lebih mengantarkan kepada suatu pemahaman tentang perubahan gradual ketimbanga perubahan yang tiba-tiba dalam isi pesan tersebut. Karena sebagian ayat Mekkah pada substansinya merupakan ayat Madinah dan sebaliknya. Artinya ayat Mekkah yang menekankan eksklusivitas komunitas beriman harus dianggap sebagai ayat *madaniyyah*, sedangkan ayat Madinah yang menekankan inklusivitas komunitas beriman harus dianggap sebagai ayat *makkiyyah*. Dengan demikian, tempat pewahyuan itu tidak penting, dan rujukan dibuat ke Mekkah dan Madinah adalah untuk mempermudah penyebutan istilah (An-Na'im, 1990:104). An-Na'im juga menegaskan kembali bahwa ayat-ayat Mekkah adalah ayat-ayat yang menekankan pada nilai-nilai keadilan dan persamaan yang fundamental dan martabat yang melekat pada seluruh umat manusia. Selain itu, ayat-ayat *makkiyyah* juga menyebut seluruh umat manusia dengan nada yang terhormat dan bermartabat tanpa membedakan ras, warna kulit, agama dan gender (An-Na'im, 1990:105).

Namun berbeda dengan pandangan al-Qaththan yang mengatakan periode Madinah adalah periode matang, An-Na'im justru mengatakan bahwa periode Madinah merupakan periode transisi yang tidak ideal dan pesan yang terpaksa harus diadakan untuk kepentingan praktis-temporal. Bunyi ayat-ayatnya yang bersifat rinci dan jelas lebih mencerminkan representasi realitas pada waktu itu, yakni realitas masyarakat abad ke-7 (An-Na'im, 1990:104).

*Kedua*, reformulasi konsep *nasikh-mansukh*. Menurut An-Na'im, Ayat-ayat yang pernah dijadikan dasar pembangunan peradaban masyarakat pada abad ketujuh perlu diganti dengan ayat-ayat yang pada abad pada abad ketujuh dianggap ayat-ayat *makkiyyah* yang di-*nasakh* oleh ayat-ayat *madaniyyah*. Sehingga ayat-ayat yang dahulu tidak diterapkan bukan berarti kehilangan pesan imperatifnya saat ini, tetapi hanya ditunda saja. Singkatnya, ayat-ayat *madaniyyah* yang dahulu menghapus ayat-ayat *makkiyyah* sekarang harus dibalik, ayat-ayat *makkiyyah* saat ini yang harus menghapus ayat-ayat *madaniyyah*. Teori *nasakh* ini adalah perpindahan dari ayat-ayat *madaniyyah* kepada ayat-ayat *makkiyyah*. Teori *nasakh* ini tampaknya memiliki kesamaan dengan teori *nasakh* yang digagas oleh Thaha Husein dan Al-Amidi. An-Na'im mengatakan bahwa perpindahan dari ayat-ayat yang jelas dan rinci kepada ayat-ayat yang universal sangatlah dibutuhkan saat ini. Seperti halnya ayat tentang hak perwalian laki-laki atas perempuan dapat dihapus kekuatan hukumnya karena alasan rasionalnya sudah tidak ada saat ini. Perlindungan terhadap perempuan telah beralih pada lembaga yang berwenang melalui peraturan hukum yang berlaku. Demikian juga persoalan materi, perempuan sudah mulai memiliki kemandirian secara ekonomi. Karena itu An-Na'im menyebutkan bahwa ayat-ayat *makkiyyah* adalah seluruh ayat yang universal dan fundamental.

*Ketiga*, reformulasi konsep *maslahat*. Menurut An-Na'im, kelemahan teori *maslahat* adalah mengandaikan kebaikan komunitas (kesejahteraan sosial) yang mencakup kebaikan individual (hak dan kebebasan individual). Teori *maslahat* menjadikan prinsip manfaat sebagai dasar pijaknya untuk membangun kesejahteraan sosial yang dapat mengalahkan kepentingan individual. Dalam logika ini, kesejahteraan sosial dapat dijadikan alasan untuk mengalahkan kepentingan individual. Kritik ini dimunculkan An-Na'im untuk membangun *justice as fairness*, yaitu teori yang menjadikan prinsip hak dan kebebasan individu sebagai dasar pijaknya untuk membangun kesejahteraan sosial. Kelemahan yang lain adalah bahwa teori *maslahat* menjadikan

kemudharatan atau bentuk-bentuk kesulitan yang terjadi pada diri manusia sebagai landasannya, sehingga kriteria penetapan *maslahat* tidak jelas. An-Na'im menolak teori *maslahat* dan menggantinya dengan teori keadilan yang bertujuan untuk menjadikan hak dan kebebasan sebagai bangunan dasarnya dalam membangun kehidupan manusia.

*Keempat*, reformulasi konsep *istihsan*. *Istihsan* pada dasarnya memiliki perbedaan yang sangat tipis dengan *maslahat* (mursalah). *Istihsan* berhubungan dengan masalah-masalah yang awalnya tunduk kepada *qiyas*, tetapi kemudian *istihsan* menggantinya, sedangkan *maslahat* sejak awalnya sudah menjadi dalil terhadap masalah-masalah yang ada dalam ruang lingkungannya. *Istihsan* bertujuan memunculkan kebaikan dan kemaslahatan bagi manusia dalam menjalani hidupnya. Misalnya, *syari'* melarang jual beli barang yang tidak ada (*bai' al-ma'dum*). Namun demi kebaikan dan kemaslahatan hidup manusia yang membutuhkan, dibolehkan *akad salam* berdasarkan pada dalil *istihsan* (Khalaf, 1978:81-83). Beberapa ulama pada masa lalu pernah menolak *istihsan* dengan mengatakan bahwa dalil ini mencari hukum-hukum *syari'* dengan mendasarkan diri pada hawa nafsu dan kenikmatan. Demikian juga As-Syafi'i mengatakan bahwa orang yang menggunakan *istihsan* membuat-buat hukum *syari'*ah. Adapun An-Na'im juga sepakat untuk menolak konsep *istihsan*, tetapi dengan alasan yang berbeda dari para ulama sebelumnya. An-Na'im menolak *istihsan* karena menurutnya *istihsan* tidak mampu menjawab berbagai persoalan kekinian, khususnya ketika pemikiran mereka dihadapkan pada persoalan teks al-Qur'an yang rinci dan jelas dan Sunnah terkait. Teori *istihsan* tidak dapat menciptakan hukum Islam yang mendukung kebebasan beragama dan berpikir serta persoalan lain di masa kini. Teori *istihsan* masih seperti teori *maslahat* yang membatasi ruang gerak penafsiran di dalam batasan yang jelas dan rinci. Selain itu teori *istihsan* juga tidak memiliki sebuah prioritas yang jelas dalam menentukan kebaikan bagi seseorang atau masyarakat (An-Na'im, 1990:51). Demikian kritik An-Na'im.

*Kelima*, reformulasi konsep *ijma'*. Sebenarnya konsep ini masih diperselisihkan oleh para ulama, dulu dan sekarang. Mengenai perselisihan *ijma'* ini, Ahmad Hasan menyebutkan bahwa karya fiqh tradisional memiliki definisi *ijma'* yang berbeda-beda sebagaimana berikut: (a) kesepakatan umat Islam dalam masalah agama, (b) kesepakatan pendapat orang-orang yang berkompeten untuk ber-*ijma'* dalam masalah agama, dan (c) kesepakatan bulat para ahli hukum pada waktu tertentu di dalam masalah tertentu. Kontroversi tersebut muncul karena belum ada perangkat metodologi yang memadai untuk mengantarkan umat Islam kepada *ijma'* yang ideal dalam menjawab berbagai masalah. Hal ini dapat diketahui dari praktik *ijma'* tradisional yang otoritasnya sering disandarkan pada orang atau teks agama. Artinya, konsensus saat itu tidak dilakukan dalam pengertian muktamar atau dewan, tetapi melalui lubuk hati yang terdalam dari orang yang secara umum dianggap sebagai tidak mungkin akan berbuat salah (An-Na'im, 1990:23).

Namun yang perlu ditekankan pada masalah ini adalah kritik An-Na'im tentang konsep *ijma'* yang dijadikan sebagai alat hegemoni untuk membela suatu pendapat mayoritas dan menghapus pendapat minoritas. Bahkan seakan-akan pendapat minoritas tidak boleh hidup selama masih ada pendapat mayoritas. Hal ini tentu saja akan sangat berbahaya apabila dikaitkan ke ranah politik. Maka dari itu An-Na'im dalam tataran kenegaraan menekankan perlunya membangun konsensus (*ijma'*) demokratis yang tidak hanya mengandalkan suara mayoritas sebagai ukurannya, tetapi juga harus mampu memelihara dan melindungi hak dan kebebasan dari seluruh warganya. Dengan demikian, mayoritas sosiologis atau religious tidak harus diterjemahkan ke dalam mayoritas politik.

#### **Aplikasi Pemikiran Hukum Islam An-Na'im**

Bagian ini menjelaskan tentang empat poin penting, yaitu prinsip-prinsip hukum Islam modern, penbaharuan aturan hukum Islam, hak asasi manusia (HAM), serta bagaimana seharusnya pemikiran tentang reformulasi

hukum Islam An-Na'im diterapkan dalam konteks kehidupan nyata pada masa sekarang.

#### **Prinsip-prinsip Hukum Islam**

Ada tiga prinsip dalam hukum Islam yang menjadi sasaran kritik An-Na'im, yaitu: **Pertama, prinsip konstitusional.** Pada prinsip ini An-Na'im mengatakan bahwa konsep negara atau pemerintahan konstitusional tidak hanya sekedar pemerintahan yang sesuai dengan peraturan konstitusi semata, tetapi juga harus mampu menciptakan rasa keadilan. An-Na'im juga membahas dan sekaligus mengkritik beberapa aspek yang termuat dalam prinsip konstitusi syari'ah. Diantaranya kekuasaan pemimpin sangat tinggi sebagaimana yang dimiliki Nabi, bahkan terkadang penguasa dalam negara syari'ah mengklaim dirinya sebagai penerima kedaulatan Allah. Selain itu kekurangan prinsip kedaulatan negara syari'ah dapat dilihat dari pemberian hak dan partisipasi kepada non-muslim dan perempuan yang tidak sama sebagai warga negara di negara syari'ah. **Kedua, prinsip rule of law.** menurut An-Na'im, otoritas publik harus digunakan menurut hukum, sehingga pemerintahan itu bukan oleh orang, tetapi pemerintahan oleh hukum. Ketentuan ini pada dasarnya menandakan perlunya supremasi hukum. Dalam hal ini An-Na'im juga menguraikan aspek-aspek syari'ah yang melanggar prinsip persamaan di depan hukum. Misalnya hukum pidana membedakan warga negara berdasarkan agama dan gender, hukum syari'ah membedakan derajat saksi berdasarkan jenis kelamin, dan sebagainya. Ia juga menekankan betapa pentingnya independensi suatu lembaga hukum dalam menjaga dirinya dari campur tangan pihak lain yang hanya mementingkan kepentingannya sendiri daripada menjunjung tinggi nilai keadilan. **Ketiga, prinsip fundamental hukum.** Hal yang paling fundamental dalam substansi hukum adalah terpeliharanya kebebasan dan kemanusiaan. Maka dari itu semua prinsip sosial maupun kenegaraan yang menghalangi hak-hak yang bersifat material maupun spiritual haruslah dihapus dan diganti dengan prinsip-prinsip kehidupan yang kondusif bagi penegakan hak-hak tersebut. Dengan demikian menjadi jelas bahwa Islam sangat memerhatikan nilai-nilai

kemanusiaan dengan memberikan berbagai aturan demi tegaknya kepentingan tersebut.

### **Pembaharuan Aturan Hukum Islam**

Ada beberapa bidang hukum yang menjadi bahan kritik An-Na'im, yaitu: **Pertama, hukum tata negara.** Selama ini berdasarkan status konstitusional syari'ah, kedudukan warga negara yang utuh hanyalah kaum muslim laki-laki, dan tidak berlaku bagi kaum non-muslim dan kaum perempuan serta budak. Untuk membongkar unsur-unsur ketidakadilan tersebut, An-Na'im menawarkan pemahaman ulang terhadap berbagai penafsiran hukum Islam tradisional, yakni dengan meletakkan pesan universal Islam sebagai pijakan perumusan hukum Islam dalam kehidupan kenegaraan. **Kedua, hukum keluarga Islam.** An-Na'im mengatakan bahwa persoalan kepemimpinan rumah tangga dalam hukum Islam perlu dilakukan perubahan untuk menjawab situasi dan kondisi saat ini. Sebab, kepemimpinan yang paternalistic dalam kehidupan rumah tangga lebih merupakan respons aktual hukum Islam dalam menjawab kenyataan masa lalu, sehingga kondisi saat ini juga membutuhkan rumusan-rumusan peraturan hukum yang memiliki semangat kekinian dan aplikatif. Adapun rumusan hukum keluarga masa kini tidak harus sama dengan rumusan peraturan hukum Islam masa silam. **Ketiga, hukum pidana Islam.** Menurut An-Na'im, sanksi pidana bukanlah satu-satunya cara untuk menegakkan moralitas dan kebaikan umum. An-Na'im menegaskan bahwa hukum pidana Islam sangat berpotensi menimbulkan kejahatan kemanusiaan dan pelanggaran hak asasi manusia kalau tidak dihapus. Namun demikian, karena tidak ada ayat yang dapat dijadikan landasan untuk menentang ayat-ayat yang sangat eksplisit dan tegas yang menetapkan hudud, maka tidak ada cara yang sah untuk menghapus dan membatalkan hukuman-hukuman tersebut sebagai bagian dari hukum Islam, kecuali hanya membatasi aplikasinya dalam praktik. **Keempat, hukum internasional.** Menurut An-Na'im, jalan untuk mencapai tingkat hukum internasional yang dibutuhkan saat ini adalah mengganti dasar-dasar hukum Islam, yaitu mengganti ayat-ayat - yang jelas

dan rinci dan Sunnah terkait - yang membenarkan penggunaan kekuatan dalam penyebaran Islam terhadap non-muslim dengan teks al-Qur'an dan Sunnah yang memerintahkan perdamaian dalam mencapai hubungan internasional. Teori ini diyakini dapat mendukung rekonsiliasi hukum Islam dengan hukum internasional tanpa ada yang menafikan salah satunya.

### **Hak Asasi Manusia dalam Islam**

An-Na'im berpendapat bahwa teori hukum Islam yang diajukan adalah menawarkan konsep kebebasan beragama sebagai respons Islam dan seorang pemikir Islam terhadap gagasan kebebasan beragama dalam perspektif hak asasi manusia. Hal ini untuk menjamin kesuksesan pelaksanaan hak asasi manusia yang pelaksanaannya perlu dilandasi dan dijiwai nilai-nilai terdalem dalam diri seseorang yang akan melaksanakan, sedangkan nilai terdalem kejiwaan seseorang adalah agama. Untuk itu seseorang yang beragama Islam harus membangun sikap yang terbuka dan mampu mengakui perbedaan.

Agama dengan syari'ahnya harus memberikan peluang yang sama bagi semua orang untuk mengekspresikan pemikiran dan agamanya sesuai dengan prinsip pesan al-Qur'an, yaitu tidak hanya menghormati orang yang beragama, tetapi juga menghormati orang yang tidak beragama. Karena itu ketentuan hukum tata negara, hukum keluarga, hukum internasional, dan ketentuan konstitusi harus diperbaharui – untuk menegakkan hak asasi manusia – melalui dua tahap: **Pertama,** pendekatan evolusi (*nasakh*) seperti telah dijelaskan sebelumnya. **Kedua,** menyebut sumber-sumber dalam al-Qur'an dan Sunnah yang tidak sesuai dengan HAM dan kemudian menjelaskannya dalam konteks historis, sembari mencatat sumber-sumber yang memelihara HAM. Dengan cara ini menurut An-Na'im umat Islam diyakini akan sampai pada pandangan bahwa muslim dan non-muslim (serta kaum perempuan) mempunyai kedudukan dan peran yang sama dalam segala aspek kehidupannya, dan kebebasan beragama akan bisa dirasakan, baik secara individual maupun kolektif.

## KESIMPULAN

Sebagai pemikir muslim yang saleh dan sekaligus aktivis HAM di dunia internasional telah disinyalir sebelumnya bahwa pemikiran An-Na'im memiliki corak yang di satu sisi mengedepankan teks-teks agama yang justru telah menjebakannya dalam kungkungan pemikiran digmatik baru, dan di sisi lain ia juga menyuarakan perlunya penegakan nilai-nilai kemanusiaan (sesuai prinsip HAM internasional) seperti hak kebebasan dan kesetaraan bagi seluruh umat manusia, baik melalui institusi negara maupun institusi sosial kemasyarakatan (*civil society*).

Ada beberapa temuan yang dapat dipaparkan terkait dengan reformulasi hukum Islam yang digagas An-Na'im, diantaranya: *Pertama*, dalam konteks diskursus HAM, kelemahan pemikiran An-Na'im sangat jelas ketika ia mengatakan bahwa kalau reformasi hukum Islam yang diusulkan tidak tercapai, maka pilihan pribadi An-Na'im sebagai seorang muslim adalah lebih memilih hidup di negara sekular daripada negara yang diperintah berdasarkan syari'ah. Dalam solusi yang juga beraksentuasi sekular, An-Na'im berpendapat bahwa ketika negara muslim melarang perbudakan, dalam berbagai kasus sejak tahun 1960-an dan sesudahnya, maka umat Islam harus melarangnya dengan berdasarkan hukum sekular, bukan hukum syari'ah. *Kedua*, penulis mensinyalir bahwa pemikiran An-Na'im tidak dapat terlepas dari corak berpikir dogmatis, bahkan epistemologi pemikiran An-Na'im yang menggunakan teori *nasakh* tersebut tampaknya cenderung melahirkan dogmatisme baru. *Ketiga*, dalam masalah hukum pidana Islam, An-Na'im mengatakan bahwa umat Islam tidak memiliki otoritas Qur'ani untuk menghapus hukum pidana Islam yang sering disebut *hudud*. Yang dapat dilakukan hanyalah membatasi aplikasi dan praktiknya. Pandangan seperti ini menurut analisis penulis dianggap bertentangan dengan gagasan utamanya yang ingin menerapkan pesan universal Islam secara komprehensif, baik pada tataran teoritik maupun tataran praktik. *Keempat*, Pemikiran An-Na'im masih bersifat tekstual-reproduktif, karena cara penyelesaiannya yang selalu berbicara justifikasi dan legitimasi, atau sekedar

mengeluarkan hukum yang bercorak dogmatis, bukan *logic of discovery*, produktif atau post-dogmatis. Hal tersebut muncul karena pemikiran An-Na'im terlalu mengandalkan pemikiran Thaha Husein yang masih *teks-oriented*, yakni hanya sekedar pindah dari satu teks ke teks yang lain. Ia tidak bisa memberikan ruang yang luas terhadap akal untuk memahami wahyu dalam menjawab isu-isu kekinian.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, et al. (eds.), (2000) *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, Yogyakarta: DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga.
- Al-Jashshash, Abu Bakar Ahmad ar-Razi, (1993) *Ahkam al-Qur'an*, jilid II, Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Mawardi, "Al-Ahkam as-Sulthaniyyah", (t.th). Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyyah ad-Diniyyah.
- Al-Misiri, Abdul Wahab, (2000), "Fi Ahammiyah al-Dars al-Marifi", dalam Fathi Hasan Malkawi (ed.), *Nahwa Nizham Ma'rifi Islami*, Aman: Al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami.
- Al-Qardhawi, Yusuf, (2006). *Dirasah fi Fiqh Maqashid Ash-Shari'ah: Baina al-Maqashid al-Kulliyyah wa an-Nushush al-Juz'iyyah*, Mesir: Dar Ash-Syuruq.
- Al-Qaththan, (t.th). *Mabahits fi ulum al-Qur'an*, t.tp: Mansyurat al-Ashr Hadits.
- Al-Wardi, Ali, (1994). Dalam *Mantiq Ibn Khaldun*, Beirut: Dar Kufan.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed, (1990). "Mahmud Muhammad Thoha and the Crisis in Islamic Law Reform: Implications for Interreligious Relation". *Journal of Scriptural Imperatives*, *Harvard Human Right Journal* 3.
- , (2002). *Shari'a and Islamic Family Law: Transition and Transformation*, New York: Emory University.
- , (1990). *Toward an Islamic Reformation: Civic Liberties, Human Right and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press.

- Fanani, Muhyar (2002). *Abdullah Ahmed An-Na'im: Paradigma Baru Hukum Publik Islam*, dalam Khudori A. Sholeh (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela.
- Khalaf, Abdul Wahab (1978). *Ilmu Ushul Fiqh*, Kairo: Dar al-Qalam, 1978
- Lindholm, Tore, dan Kari Vogt (eds.), (1993). *Islamic Law Reform and Human Right: Challenges and Rejoinders*, Oslo Nordic Human Right Publications.
- Najib, Agus Muhammad, (2000). *Mahmud Muhammad Thaha dan Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga.
- Zahrah, Muhammad Abu (t.th). *Ushul Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi.