

REFORMULASI NASAKH SEBAGAI PARADIGMA DINAMISASI HUKUM ISLAM

M. Firdaus

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Mataram
Email: fir_najia@yahoo.co.id

Abstract: This article continues the previous project of deconstruction of traditional Islamic law through reconstruction of Islamic paradigm. This reconstruction employs two approaches: structure and hermeneutics. The structural approach distinguishes between the significance-signified (material and mental sides) and language (individual expressions). The realization of this approach uses synchronic method and trespasses diachronic boundaries. Because scriptures or texts constitute important source of Islam, the hermeneutical approach is needed as method of Islamic textual interpretation. This article offers “nasakh paradigm”. The concept of abrogation (nasakh) is defined from the Islamic scripture but is reinterpreted. Unlike the concept of nasakh in accordance to the traditional Ulumul Quran and Usul Fikih, this new nasakh applies to all Islamic texts. Under this new notion, Islamic texts are classified into three categories: eliminative, substitutive, transformative texts.

Keyword: *reconstruction, nasakh paradigm, and Islamic paradigm.*

Abstrak: Tulisan merupakan kelanjutan dari proyek-proyek dekonstruksi fikih Islam tradisional yang menawarkan sebuah rekonstruksi paradigmatis dinamisasi Islam. Dua pendekatan yang difungsikan yaitu pendekatan struktural dan pendekatan hermeneutik. Pendekatan pertama berangkat dari perbedaan antara signifiant-signifie dan langue-parol (sisi material-sisi mental dan sistem-ekspresi individual). Sedangkan dalam penerapannya metode struktural ini menggunakan pendekatan sinkronis. Karena Islam sebagai objek studi tidak terlepas dari teks sebagai sumbernya maka pendekatan hermeneutik juga disertakan sebagai metode interpretasi. Paradigma yang ditawarkan dalam tulisan ini adalah “paradigma *nasakh*” yang dielaborasi dari makna kebahasaan kata tersebut dan juga dari teks-teks al-Quran yang menerangkan mengenai *nasakh*. Paradigma *nasakh* yang berbeda dengan kajian dalam ulumul Quran

ataupun ushul Fikih yang masih membatasi nasakh hanya pada kajian teks-teks primer, melainkan dalam konteks yang lebih luas. Paradigma nasakh bisa diformulasikan menjadi tiga bentuk yaitu: nasakh eliminatif, nasakh substitutif dan nasakh tranformatif.

Kata kunci: *rekonstruksi, paradigma nasakh, dan paradigma Islam.*

A. Pendahuluan

Umat Islam dalam menyikapi perkembangan ilmu pengetahuan dengan segala implikasinya telah terpolarisasi menjadi dua bentuk; pertama adalah mereka yang tenggelam dengan silau ilmu pengetahuan sehingga menerima tanpa sikap kritis terhadap kemajuan ilmu pengetahuan, padahal tidak semua yang terkait dengan kemajuan tersebut harus diterima apa adanya karena bagaimanapun banyak di antara hasil-hasil dari perkembangan ilmu pengetahuan tersebut perlu di-islamisasikan untuk kemudian diterima. Yang kedua adalah mereka yang menutup diri dari kemajuan ilmu pengetahuan dengan apologi bahwa semua itu merupakan sesuatu yang asing dan tidak bersumber dari Islam sehingga akan rawan merusak nilai-nilai luhur Islam.

Terkait dengan itu, hal yang sangat mendasar adalah pemahaman dengan merujuk kepada masa pewahyuan sebagai proses dialogis manusia dengan Tuhan di satu sisi dan proses dialektik antara manusia dengan realitasnya, dan tidak terhenti hanya pada rekaman dan dokumentasinya dalam teks-teks al-Quran seperti yang ada sekarang ini. Sekalipun wahyu bersumber dari Tuhan, akan tetapi wahyu bukanlah teks yang terlepas dari realitas, bahkan bisa dikatakan bahwa kemunculan wahyu merupakan hasil dari proses dialog dan dialektika tersebut. Teks wahyu selalu mempunyai akarnya pada realitas karena teks tersebut ditujukan kepada manusia yang tumbuh dan hidup dalam realitas. Realitas adalah satu di antara dua sisi dari proses dialog Allah dengan manusia. Dalam proses tersebut, sangat nampak keterbukaannya secara vertikal ataupun secara horizontal. Ini diindikasikan dengan adanya fenomena *nâsikh-mansûkh*, *khâs-‘âm*, dan juga dengan fungsi korektif wahyu yang tidak menghalanginya untuk bersikap akomodatif dan apresiatif terhadap tradisi, budaya, nilai atau bahkan ritual yang telah berkembang di lokasi penurunan wahyu dan juga terhadap syari’at-syari’at sebelumnya selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar dan nilai yang dibawanya.

Formalisasi dalam Islam adalah akibat dari dimampukannya dan ditempatkannya fikih dalam posisi yang dominan. Dampak dari formalisasi tersebut dalam skala makro, umat Islam lebih mengedepankan Islam sebagai “identitas” daripada Islam sebagai “kebenaran”. Sedangkan dalam skala yang lebih mikro mengakibatkan rumusan Islam yang kaku, statis dan anti perubahan, karena didominasi oleh konsep-konsep fikih yang formalis dan konsep-konsep fikih tersebut menjelma menjadi rumusan-rumusan “idealisme” yang tidak mengakar kepada realitas. Walaupun mengakar kepada realitas, akan tetapi ia telah tercerabut dari realitasnya sendiri yang telah lewat atau telah berubah.

Berangkat dari itu semua, di sini akan coba untuk merumuskan paradigma baru yang berbeda dengan yang selama ini dipraktikkan secara kolektif oleh umat Islam. Paradigma baru ini adalah untuk konteks Islam secara keseluruhan dan secara lebih spesifik lagi adalah untuk pembaharuan fikih Islam tradisional dengan mengembalikan fikih kepada posisinya yang seimbang dan melepaskan kuasa hegemoninya terhadap yang lain. Paradigma baru yang ditawarkan tidak terhenti hanya pada teks wahyu secara parsial, akan tetapi melintas dan melampaui keterbatasan teks tersebut dan merujuk kepada teks secara keseluruhan dengan proses yang menyertainya. Jika paradigma konvensional masih menggunakan “paradigma normatif-tekstual” karena masih sangat terikat dan terpaku pada makna teks secara kebahasaan yang masih bersifat normatif, maka paradigma baru yang ditawarkan adalah paradigma *nasakh* atau paradigma proses yang direkonstruksi dari analisa kebahasaan kata tersebut dan juga makna dari teks al-Quran yang menerangkan mengenai masalah *nasakh* sebagai titik tolaknya.

B. Pemetaan Awal

Berikut ini akan dipetakan sketsa awal bagaimana arah dan orientasi dari pembaharuan yang perlu dilakukan, dengan memetakan bagaimana paradigma konvensional yang selama ini dipegang oleh umat Islam kemudian tawaran untuk menggantikan paradigma lama tersebut dengan paradigma baru yang disebut sebagai paradigma *nasakh*: *Pertama*, Pergeseran perspektif dalam memahami ajaran Islam yang hanya menggunakan perspektif ketuhanan dengan memfokuskan pada Tuhan sebagai pemberi kebenaran (idealisme-teosentris), menuju pemahaman Islam dengan menggunakan perspektif manusiawi dan realistis dimana manusia dengan realitasnya sebagai obyek yang menerima titah ilahi diberikan ruang dan dijadikan pertimbangan (realis-

antroposentris). Dalam paradigma konvensional pemahaman terhadap ajaran Islam masih menggunakan perpektif ketuhanan (teosentris) sehingga hasil yang didapatkan adalah penafsiran terhadap ajaran yang melangit dan tidak menyentuh realitas dan kebutuhan riil umat. Sebagai konsekuensinya banyak rumusan-rumusan Islam yang ada kurang memperhatikan problem mendasar umat sehingga tidak aplikatif dan walaupun diterapkan yang terjadi adalah pemaksaan teks terhadap realitas. Paradigma baru yang ditawarkan adalah dengan mengadakan pembalikan yaitu dengan bertitik tolak dari manusia sebagai sasaran dan objek dari ajaran tersebut, karena bagaimanapun ia adalah untuk manusia bukan untuk Tuhan. Sebagai konsekuensinya ajaran harus dipahami dengan menggunakan pertimbangan kemanusiaan, kemaslahatan dan kebaikan manusia dan realitas. Rumusan-rumusan Islam harus dengan melihat secara objektif kepada kebutuhan dan kondisi riil manusia.

Kedua, pergeseran titik tolak yang menjadikan teks wahyu sebagai “kebenaran abadi” menuju wahyu sebagai manifestasi historis. Dalam paradigma konvensional diyakini terdapat sekumpulan kebenaran absolut dan adi kodrati yang telah diwahyukan oleh Tuhan kepada manusia dan terkodifikasi dalam teks-teks wahyu yang dijadikan sebagai rujukan dalam memahami ajaran Islam sehingga untuk memahami Islam adalah dengan merujuk kepada makna kebahasaan dari teks tersebut (pendekatan tekstual). Sedangkan proses pewahyuan sebagai proses dialog dan dialektis tidak begitu diperhatikan sehingga ia kurang begitu bermakna atau bahkan tidak diperhatikan dalam usaha memahami maksud dari *tasyrú* (pendekatan proses).

Sedangkan dalam paradigma baru yang ditawarkan, proses dinamis dari sejarah pewahyuan sendiri merupakan kebenaran dan proses pewahyuan tersebut secara inheren pada hakikatnya bersifat dinamis, sehingga dalam usaha memahami ajaran Ilahi, adalah dengan cara melihat kepada proses pewahyuan dan tidak terhenti hanya pada teks-teks linguistik semata yang meruapakan rekaman dan dokumentasi dari hasil proses dialog tersebut. Wahyu sebagai teks hanyalah kepingan dan diskripsi linguistik dan ajaran-ajaran tertentu difokuskan pada sejarah dan pengalaman manusia.

Ketiga, pergeseran dari doktrin agama sebagai hasil penafsiran objektif, menuju ajaran sebagai konsep yang melewati proses penafsiran. Paradigma lama menampatkan rumusan-rumusan yang membentuk konstuksi Islam yang telah ada bersifat objektif dalam artian bahwa rumusan-rumusan tersebut tidak bergantung kepada pribadi-pribadi yang merumuskannya yang tentunya tidak

terlepas dari setting sosial dan sejarah ketika ia dirumuskannya. Paradigma baru yang ditawarkan menekankan bahwa epistemologis—pemahaman atas proses penafsiran—secara eksplisit tercakup ke dalam penjelasan terhadap kejelasan hasil penafsiran tersebut sehingga tidak ada wacana yang lebih otoritatif dibandingkan dengan yang lainnya.

Ketiga, pergeseran dari anggapan bahwa ajaran Islam sebagai bangunan atau konstruksi jadi, menuju konsep ajaran sebagai proses dialektik secara terus menerus antara wahyu, realitas, dengan manusia yang berusaha memahami dan mengaktualkan ajaran Ilahi. Paradigma lama ditandai dengan pengakuan mengenai adanya sekumpulan yang telah lengkap, mafan, dan jadi. Ajaran Islam diibaratkan sebagai bangunan yang mencakup hukum fundamental, prinsip-prinsip dasar dan sebagainya—telah tertanam dalam sistem keyakinan umat Islam selama beberapa abad. Padahal konstruksi Islam tersebut merupakan hasil dari kreatifitas manusia yang dimafkan dan formalkan secara kultural setelah melewati perdebatan-perdebatan dengan wacana-wacana lain yang kemudian mengadakan dominasi dan hegemoni dan ditempatkan pada posisi pusat, dengan menggeser atau bahkan mensubordinasikan yang lain, sehingga bisa dikatakan sebagai kemenangan satu perpektif dengan mengorbankan sekian banyak perspektif yang lain. Padahal pergeseran ke posisi yang dominan bukan semata-mata karena merupakan refresentasi kebenaran, akan tetapi tidak lebih karena paktor politik, kepentingan dan sebagainya yang bersifat eksternal.

Dalam paradigma baru anggapan bahwa ajaran Islam sebagai bangunan harus digantikan dengan postulat bahwa Islam adalah usaha dinamis untuk mendekati yang sesungguhnya dengan melihat Islam sebagai ajaran yang dibangun di atas hubungan dialektik antara idealitas ilahi yang abadi, tetap dan transden dengan realitas yang selalu berubah, relatif dan imenan. Sebab apa yang dianggap sebagai ajaran Islam adalah hasil dari hubungan dialektis melalui proses penafsiran. Ajaran-ajaran yang ada menggunakan berbagai perspektif yang berbeda dalam menafsirkan ide Ilahi yang transenden harus saling mendukung dan membentuk sejenis kesatuan. Dalam pola hubungan tersebut masing-masing perpsktif merupakan pandangan yang khas dan valid kepada kebenaran. Ini mengkonsekwensikan harus ditinggalkannya konsep tentang sistem ajaran monolitik sebagai pengikat semua umat dan sebagai satu-satunya ajaran yang outentik karena pandangan seperti ini membuat umat menjadi, agresif dan intoleran.

C. Elaborasi Lebih Lanjut

1. Dari Teosentris ke Teo-Antroposentris

Salah satu ciri mendasar dari paradigma konvensional yang digunakan oleh mayoritas umat Islam yang terkena bias formalisasi adalah pola dan cara pemahaman mereka terhadap ajaran Islam yang cenderung bercorak teosentris, yaitu dengan melihat ajaran Islam hanya dengan menggunakan perspektif ketuhanan. Syariat dan ajaran agama dianggap hanya sebagai peraturan-peraturan sepihak Tuhan untuk menguji hambanya siapakah di antara mereka yang paling taat dan paling loyal terhadap ketentuan Tuhan tersebut. Tuhan menurunkan syariatnya kepada manusia secara otoriter, dan manusia wajib untuk mengikuti apa yang telah digariskan karena menyimpang dari apa yang telah digariskan berarti mengkhianati Tuhan. Seakan-akan syariat Islam ini adalah milik Tuhan dan untuk kebutuhan pengakuan terhadap eksistensi Tuhan.

Pandangan seperti ini bukannya tidak bermasalah karena bagaimanapun Islam adalah agama yang didasarkan atas teks wahyu (al-Quran) di mana manusia merujuk kepadanya untuk mengetahui dan merumuskan agamanya. Teks wahyu karena keberadaannya sebagai teks tidak mempunyai kekuasaan apa-apa untuk mengendalikan rasio dan nalar manusia yang ingin memahaminya. Teks al-Quran karena keberadaannya sebagai teks bersifat multi interpretatif dan tidak mungkin untuk dipahami secara seragam dan sama, karena pemahaman terhadap teks menggunakan rasio, nalar dan pengalaman subjektif dari masing-masing orang yang memahaminya. Sementara rasio ataupun nalar serta kecenderungan tiap orang tidak akan pernah sama, sehingga teks wahyu ketika dipahami oleh manusia akan muncul dalam banyak bentuk dan warna sebanyak warna dari orang-orang yang memahaminya. Sekalipun demikian tidak ada penafsiran yang lebih otoritatif dari sekian banyak penafsiran tersebut dibandingkan dengan yang lainnya. Semuanya sama dan setara karena sama-sama merupakan penafsiran yang bersifat kira-kira, di mana tidak ada seorangpun yang berhak mengklaim penafsirannya sebagai sesuatu yang paling benar dan dijadikan sebagai standar untuk mengukur kebenaran dari penafsiran yang lain.

Hasil penafsiran yang dilakukan oleh umat Islam dengan menggunakan perspektif teosentris tidak menerima verifikasi objektif dengan kacamata kemanusiaan, karena verifikasi sepenuhnya merupakan otoritas Tuhan. Ketika rumusan-rumusan atau penafsiran-penafsiran yang dilakukan tidak

sejalan dengan standar kemanusiaan, melegalkan ketidakdilan, dan eksploitatif ketika telah berhasil melakukan hegemoni terhadap umat, tidak lagi bisa dipermasalahkan. Ia tidak lantas kemudian salah karena belum tentu tidak sejalan dengan kehendak Tuhan.

Konsep halal-haram yang dikenal dalam Islam yang tidak digunakan terbatas untuk konteks fikih adalah contoh yang paling kongkrit dari corak dan pola pendekatan yang teosentris dalam memahami Islam. Halal-haram selalu dikaitkan dengan masalah eskatologis yaitu pahala-dosa atau surga-neraka. Padahal konsep halal-haram karena terkait langsung dengan kehidupan praktis umat semestinya diukur dengan maslahat dan mafsadat dalam konteks kemanusiaan.

Ketika kecenderungan umat masih menggunakan pandangan yang bercorak teosentris, semuanya bisa mengklaim bahwa penafsirannya adalah yang paling dekat atau sesuai dengan maksud Tuhan. Inilah masalah sangat mendasar yang menyebabkan umat Islam terpecah menjadi golongan, mazhab dan aliran, karena masing-masing menganggap bahwa penafsiran mereka adalah yang paling mendekati atau paling sesuai dengan maksud Tuhan. Berawal dari perbedaan konseptual pada tataran epistemik kemudian perpecahan dan perbedaan tersebut berdampak kepada tataran praktik dan praktek keseharian mereka.

Oleh sebab itulah perubahan paradigma yang ditawarkan adalah dengan mengadakan perubahan orientasi dalam memahami Islam yang tidak hanya menggunakan perspektif ketuhanan semata akan tetapi juga dengan menggunakan pertimbangan-pertimbangan kemanusiaan sehingga rumusan-rumusan yang merupakan penafsiran terhadap Islam lebih membumi dan menyentuh langsung kepada problem aktual umat.

2. Dari Wahyu Sebagai Dokumentasi Menuju Wahyu Sebagai Proses

Pada dasarnya merujuk kepada teks untuk memahami titah ilahi tidak cukup memadai, karena bagaimanapun teks tersebut adalah sesuatu yang baku, statis, terbatas, tidak berubah dan terhenti dengan terhenti dan berakhirnya proses pewahyuan. Yang tertinggal sekarang adalah dokumentasi dan rekamannya yang berupa teks. Teks atau rekaman dialog tersebut ketika dipahami harus merujuk kepada proses yang mendasarinya. Padahal di sisi lain kandungan teks tersebut selalu membawa klaim-klaim universal dengan pengandaian bahwa ia berlaku untuk semua waktu dan tempat. Sementara itu

realitas di mana teks tersebut akan diterapkan adalah sesuatu yang dinamis, berubah dan terus berevolusi menuju tingkatan yang lebih tinggi sesuai dengan perkembangan pengetahuan dan tingkat epistemik manusia. Jika teks tersebut dipaksakan berlaku—dalam artian bahwa ia dipidahkan ke realitas secara terus menerus dalam konteks-konteks yang berbeda-beda—maka harus ada metode atau cara tersendiri untuk mengkompromikan antara stabilitas teks dengan gerak dinamis teks.

Dalam tradisi intelektual Islam, sebenarnya telah berkembang wacana yang mengarah kepada bagaimana penerapan dan pemberlakuan teks tersebut dalam merespon perubahan realitas. Perspektif pertama yang muncul adalah dengan menggunakan *ra'yu* atau penalaran bebas dalam mentransformasikan makna-makna dari teks wahyu tersebut. Namun demikian penggunaan *ra'y* tersebut kemudian diperempit dan dibatasi secara intelektual dengan dilegalkan dan disahkannya metode qiyas sebagai satu-satunya metode yang paling absah dalam mengembangkan apa terdapat dalam teks. Kemunculan qiyas dan dominasinya terhadap metode penalaran teks wahyu merupakan tragedi sejarah karena mulai saat itulah umat Islam menjadi beku dan tidak dinamis. Ini disebabkan karena bagaimanapun metode qiyas—yaitu dengan menganalogikan apa yang terdapat di dalam teks sebagai "*ashl-nya*" dengan segala sesuatu yang terdapat di luar teks sebagai "*furû*" ternyata tidak memberikan sesuatu yang baru. Bahkan metode qiyas atau analogi dengan formatnya yang demikian adalah sebuah pengandaian adanya kesamaan antara sesuatu yang nyata dengan sesuatu yang tidak nyata (*qiyâs al-syâhid 'ala al-ghâ'ib*). Namun demikian metode qiyas ini telah banyak diperaktekkan oleh para tokoh intelektual muslim dan metode ini mendapatkan ruangnya yang paling besar pada disiplin ilmu fikih dimana metode ini kemudian dibakukan penggunaannya untuk mengistimbatkan hukum-hukum amaliah yang menjadi wilayah kajian fikih. Hasil-hasil dari penerapan metode qiyas ini sangat banyak akan tetapi dalam kenyataannya tidak keluar dari pendekatan tekstual secara keseluruhan. Metode qiyas, karena berangkat dari teks, untuk kemudian diandaikan adanya kesamaan illat dengan apa yang ada dalam realitas, hasil yang didapatkan sering tidak menyentuh realitas yang sesungguhnya, sebab bagaimanapun dalam realitas ini banyak keserupaan akan tetapi tidak ada yang sama karena ia berada pada realitas yang berdimensi ruang dan waktu serta tunduk kepada gerak sejarah.

Penafsiran terhadap teks merupakan satu keharusan, akan tetapi problem yang muncul kemudian adalah bagaimana agar realitas yang ada bisa dikomodasi oleh teks tersebut. Penafsiran secara tekstual dan literal—dengan berbagai bentuknya—tidak memadai untuk kepentingan tersebut, sehingga dibutuhkan metode penafsiran yang ideal terhadap ajaran-ajaran Islam yang bukan hanya terhenti pada teks. Penafsiran pada dasarnya bukan diorientasikan untuk mengembangkan apa yang ada dalam teks (sebagaimana hasil yang didapatkan dengan menggunakan metode qiyas), akan tetapi lebih dari itu adalah dengan mengetahui proses dari keseluruhan peristiwa dari pewahyuan tersebut serta bagaimana dialog dalam proses pewahyuan tersebut terjadi realitas bisa dimasukkan ke dalam teks.

Ada beberapa problem yang dihadapi jika memahami Islam dengan menggunakan paradigma tekstual—dalam artian bahwa teks dijadikan sebagai sumber pokok dalam menafsirkan Islam dan penerapannya hanya dengan memindahkan bunyi teks kepada realitas seakan-akan teks-teks tersebut adalah realitas yang bisa berbicara sendiri, yaitu bahwa teks harus dibedakan dari realitas. Teks adalah teks dimana ia hanya merupakan diskripsi linguistik terhadap realitas dan pada saat tersebut tetap tidak dapat menggantikannya. Teks dan realitas adalah dua yang berbeda dan dihubungkan dengan fungsi representatif dari bahasa itu sendiri sehingga teks tidak bisa dijadikan sebagai argumentasi karena argumentasi haruslah autentik. Jika teks digunakan sebagai argumentasi maka penggunaannya haruslah merujuk kepada autentisitasnya di dalam realitas.

Metode tekstual juga harus dibedakan dari rasionalitas atau eksperimentasi karena dua hal yang terakhir ini memungkinkan manusia mengambil peran untuk turut menentukan, sedangkan teks justru menuntut keimanan apriori terlebih dahulu sehingga argumentasi tekstual hanya bisa dimungkinkan untuk orang yang percaya. Argumentasi tekstual tidak akan bisa berlaku bagi orang-orang yang tidak percaya pada kebenaran teks dan sebagai konsekwensinya “kebenaran” metode tekstual tidak bersifat menyeluruh.

Otoritas kitab suci adalah titik tolak dari teks dan bukan pada rasio, padahal otoritas seperti ini tidaklah argumentatif karena dalam kenyataannya terdapat banyak sekali kitab suci yang sama-sama mempunyai otoritas bagi yang memilikinya sementara rasio dan realitas adalah satu. Teks juga selalu bersifat unilateral yang selalu terkait dengan teks-teks yang lainnya sehingga

tidak mungkin untuk percaya hanya kepada satu kitab dengan mengingkari yang lainnya karena ini hanya akan menjebak kepada penafsiran yang farsial.

Teks adalah pembuktian asing karena ia datang dari luar dan tidak dari dalam realitas padahal dalam pembuktian keyakinan yang datang dari luar selalu lebih lemah daripada keyakinan yang datang dari dalam. Teks selalu terkait dengan acuan realitas yang ditunjukkannya dan tanpa acuan ini teks menjadi tidak bermakna dan bahkan menyelewengkan maksud teks sesungguhnya sehingga terjadilah kesalahpahaman dan aplikasi teks yang tidak pada tempatnya.

Teks selalu dalam ambiguitas pilihan-pilihan yang tidak luput dari pertimbangan untung rugi. Seseorang penafsir yang mempunyai ideologi tertentu akan memilih teks yang memberikan legitimasi bagi kepentingan-kepentingannya sebagaimana penafsir lain yang berbeda atau berseberangan dengan penafsir lain, akan melakukan hal yang sama terhadap teks-teks yang lain. Di sini yang menjadi penentu bukanlah teks melainkan kepentingan penafsir. Dan juga dalam pendekatan tekstual, posisi seorang penafsir menjadi basis pilihan terhadap teks sehingga di dalam realitas kehidupan umat, perbedaan dan pertikaian masyarakat yang terjadi sebangun dengan pertikaian di antara kekuatan yang ada.

Orientasi teks hanyalah kepada keimanan, emosi keagamaan serta pemanis dalam apologi pengikutnya, akan tetapi tidak mengarah kepada rasio dan kenyataan keseharian mereka. Oleh karena itu pendekatan tekstual bukan merupakan metode ilmiah untuk menganalisis realitas melainkan menjadi sebuah model apologetik untuk memperjuangkan kepentingan satu golongan atau sistem tertentu melawan yang lain. Padahal apologi lebih rendah nilainya daripada pembuktian. Metode tekstual lebih cocok untuk nasihat daripada untuk pembuktian karena hanya berorientasi kepada Islam sebagai sebuah sistem tetapi tidak menyentuh kepada problem aktual umat. Kalaupun mengarah kepada realitas, metode tekstual secara maksimal hanya akan memberikan status akan tetapi tidak menjelaskan perhitungan kualitatif. Padahal yang sesungguhnya di butuhkan adalah penjelasan sampai tataran fakta. Teks selalu merujuk kepada konteksnya (*asbâb al-nuzûl*) dan tidak merujuk secara objektif kepada konteks tersebut dan mendefisikannya secara kualitatif.¹

¹Hasaan Hanafi dalam “*Kiri Islam*” Apindeks “*Apa Arti Kiri Islam*” terjemahan Indonesia oleh M. Aziz dan M. Jaddul Maula, (Yogyakarta: LKIS, cet. IV, 2000), h. 119.

Berangkat dari itu, maka perlu mencari paradigma yang lebih daripada pendekatan tekstual dalam menafsirkan Islam yang tidak hanya terhenti pada teks, akan tetapi dengan melihat kepada proses pewahyuan tersebut sehingga ditemukan paradigma yang dibangun di atas proses dialogis dan dialektik antara Tuhan, realitas dan manusia. Dengan bertitik tolak dari proses pewahyuan sebagai proses dialogis dan dialektik maka setidaknya ada tiga unsur yang harus ada dan menjadi pertimbangan yaitu Tuhan (wahyu), manusia, dan realitas. Realitas dan manusia harus menjadi pertimbangan utama karena manusia adalah objek di mana teks atau titah ilahi tersebut ditujukan. Demikian juga realitas di mana manusia hidup harus mendapatkan tempat karena manusia tidak akan keluar dari batas-batas realitas tersebut.

3. Dari Objektivisme Menuju Perspektivisme

Objektivisme yang dimaksudkan di sini adalah pandangan yang mengatakan bahwa pengetahuan yang merupakan hasil penafsiran terhadap titah ilahi merupakan hasil yang objektif dan melampaui subjektivitas penafsirnya. Objektivisme mengabaikan bagaimana seseorang tidak akan terbebas dari segala bias sehingga dianggap bisa menangkap dan mendapatkan makna-makna langsung dari titah ilahi. Hasil penafsiran terhadap Islam melalui teks wahyu memiliki sifat eksplanatoris dan diskriptif, sedangkan mereka mencari jawaban terhadap apa dan bagaimana maksud sebenarnya dari teks tersebut. Pada saat terjadinya penafsiran mereka berkuat dengan fakta-fakta tekstual yang tidak mungkin berbicara sendiri sebagaimana adanya. Teks tersebut akan berarti dan bermakna ketika manusia memaknainya melalui aktifitas penafsiran.

Dalam proses penafsiran tersebut seorang penafsir selalu terpengaruh baik secara internal ataupun eksternal dan tidak akan mungkin melepaskan diri dari dua hal tersebut. Secara internal seorang penafsir selalu dipengaruhi oleh kecenderungan peribadi, logika dan nalar yang digunakannya, sedangkan secara eksternal seorang penafsir tidak akan mungkin melepaskan pengaruh budaya, tradisi, kecenderungan zamannya. Oleh sebab itulah penafsiran apapun, di samping sangat terpengaruh oleh logika, nalar dan emosi seorang penafsir, juga akan sangat kental dengan nuansa lokalnya sehingga tetap tidak akan bisa diandaikan berlaku dan sesuai untuk semua tempat dan waktu.

Anggapan bahwa hasil-hasil penafsiran terhadap Islam merupakan representasi objektif dari maksud dan tujuan Tuhan sebagai pemberi kebenaran, di sisi lain menyebabkan umat Islam terjebak dalam klaim-klaim kebenaran dan

tidak toleran terhadap perbedaan perpektif penafsiran dalam melacak maksud dari titah ilahi. Pola penafsiran objektifisme yang selama ini mendominasi pandangan masyarakat muslim tidak lebih disebabkan karena kesalahan dalam menempatkan teks al-Quran sebagai representasi dari ide-ide Ilahi.

Perspektifisme yang dimaksudkan di sini adalah pandangan bahwa seluruh pengetahuan dan hasil interpretasi terhadap Islam pada hakikatnya memiliki sifat perspektif. Artinya pertanyaan pengetahuan dan penilaiannya selalu terjadi dalam sebuah kerangka yang menyediakan sumber-sumber konseptual di mana teks bisa dijelaskan dan digambarkan. Perspektifisme melihat bahwa seorang penafsir tidak pernah memandang realitas teks secara langsung sebagaimana adanya, akan tetapi mereka selalu mendekatinya dengan sudut pandang mereka sendiri yang bersifat subjektif dengan asumsi-asumsi dan prakonsepsi-prakonsepsi mereka sendiri.

Peralihan dari objektifisme menuju perspektifisme mengkonsekwensikan penerimaan terhadap berbagai hasil penafsiran yang ada dengan segala perbedaan yang melekat padanya. Masing-masing penafsiran terhadap Islam harus saling mendukung dan membentuk semacam relasi dalam usaha mendekati kebenaran dari maksud Tuhan yang sebenarnya, tanpa ada yang harus diistimewakan ataupun yang harus dibuang.

4. Dari Islam sebagai Konstruksi Menuju Islam sebagai Proses Dinamis

Pandangan yang melihat Islam sebagai sebuah bangunan jadi yang terdiri dari prinsip-prinsip dasar, balok bangunan dan unsur-unsur lain yang menyusun konstruksi sebuah bangunan perlu didekonstruksi untuk melihat bagaimana ideologi yang bersembunyi di baliknya. Sebab ketika melihat Islam sebagai sebuah bangunan, maka itu artinya harus membenarkan dan mengabsahkan sebuah perpektif dan mengabaikan atau bahkan menghakimi yang lainnya. Apa yang dikatakan sebagai konstruksi tidak lain adalah hasil dari kreatifitas beberapa orang yang menggunakan metode, sudut pandang dan cara sendiri dalam memahami Islam.

Melihat Islam sebagai sebuah konstruksi jadi mengimplikasikan bagaimana cara interaksi umat dengan apa yang dianggap sebagai agamanya. Islam karena dianggap sebagai sebuah bangunan, ia adalah sesuatu yang harus dimasuki, ditempati dan dijadikan sebagai rumah tempat bernaung dan berlindung dari segala sesuatu yang dianggap berasal dari luar. Islam lebih jauh kemudian lebih dominan ditempatkan sebagai identitas, dan mengabaikan keberadaan Islam

sebagai sebuah kebenaran baik oleh umat Islam sendiri ataupun oleh mereka yang berada di luar Islam.

Hal yang lebih substansial untuk dipahami dari Islam adalah keberadaannya sebagai jalan kebenaran. Ini tentunya berbeda dengan pandangan yang menempatkan Islam sebagai bangunan. Sebab ketika Islam ditempatkan sebagai jalan kebenaran maka di sana menuntut keaktifan dari seseorang untuk secara keratif mencari dan berusaha untuk menjadi Islam. Berbeda dengan ketika Islam ditempatkan sebagai sebuah bangunan yang tidak menuntut keaktifan umatnya karena dengan memasukinya—yang ini dilakukan dengan melewati mekanisme formal seperti syahadat dan lain sebagainya—maka seseorang telah menjadi Islam, atau menggunakan identitas Islam.

Perubahan paradigma dalam melihat Islam dari anggapan bahwa Islam adalah sebuah konstruksi menuju Islam sebagai sebuah proses untuk menjadi Islam harus dilakukan untuk membangkitkan kembali pengalaman beragama yang kreatif, dinamis dan melepaskan umat dari nostalgia spritual yang justru sering menjebak dan menipu. Komitmen kepada kebenaran Islam yang berada pada pengalaman subjektif masing-masing orang akan mengantarkan umat Islam pada semangat dan nuansa baru dalam beragama.

D. Paradigma Nasakh

Merujuk kepada proses pewahyuan sebagai proses dialogis dan dialektik, di mana dalam proses tersebut terdapat pola yang mengarah kepada indikasi kuat bagaimana relasi antara idealitas ilahi yang abadi dan tetap dengan realitas yang selalu berubah dan dinamis. Pola tersebut ditemukan pada fenomena “*nasakh*”. Masalah nasakh ini juga mendapatkan penegasannya oleh Allah swt. sebagai sumber syari’at sebagaimana yang terdapat di dalam al-Quran surat al-Baqarah ayat 105-108.

Jika selama ini nasakh merupakan kajian eksklusif ulumulquran dan ushulfikih dan masih menggunakan pendekatan teologis, maka di sini nasakh akan coba ditawarkan sebagai paradigma baru sebagai antitesa dari formalisasi yang terjadi dalam Islam. Ini tentunya dengan merubah cara pandang dan pendekatan dalam melihat fenomena “*nasakh*” dari pendekatan teologis menjadi pendekatan filosofis-fenomenologis yang tentunya akan mempunyai implikasi yang lebih luas, yaitu modifikasi radikal terhadap konsep *nasakh* yang selama ini dikenal dalam kajian-kajian ulumulquran ataupun ushul fikih.

Sebagaimana diketahui bahwa pandangan ulama klasik terhadap nasakh ini terpecah menjadi dua yaitu: Pertama adalah mereka yang mengatakan bahwa nasakh adalah penghapusan terhadap hukum atau ketentuan yang telah ada sebelumnya, dengan munculnya dalil yang muncul belakangan dan menjelaskan secara langsung ataupun tidak mengenai ketidakberlakuan hukum yang pertama. Yang kedua adalah mereka yang menganggap bahwa nasakh dalam pengertian menghapus dalam al-Quran itu tidak ada karena yang selama ini dikatakan sebagai penghapusan adalah takhshish dari apa yang sebelumnya dalam bentuk umum.

Kajian para ulama mengenai masalah nasakh ini masih terbentur dengan problem teologis dimana ia selalu dikaitkan dengan status kalam Tuhan apakah yang abadi (*qadzm*) atautkah diciptakan (makhluk) sehingga tidak bersipat eternal. Berkisar pada masalah eternalitas dan kebahruan kalam yang mendasari pembahasan mengenai masalah nasakh dalam pembahasan tradisonal. Spekulasi teologis yang sangat mewarnai terlihat pada sulitnya dua kecenderungan dalam mehamai nasakh ini, padahal jika lebih auh di lihat perbedaan mereka hanylaha pada permukannya saja sedangkan substansi dan yang dimaksudkan adalah sama. Akan tetapi karena masing-masing membawa ideologi kelompoknya maka antara keduanya tidak akan pernah bertemu.

Para ulama yang mengatakan bahwa nasakh memang ada dalam al-Qur;an lebih jauh lagi melanjutkan spekulasi teologis mereka dengan merumuskan beberapa bentuk nasakh baik dilihat dari dalam al-Quran itu sendiri ataupun yang terkait dengan hubungan fungsionalnya dengan hadis. Kategori yang pertama menurut mereka ada tiga macam yaitu: (1) menghapus bacaan dan hukumnya sekaligus, (2) menghapus hukum dengan membiarkan bacaan, dan (3) adalah menghapus bacaan dengan menetapkan hukumnya. Sedangkan kategori yang kedua terbagi menjadi empat macam yaitu: (1) *nasakh* al-Quran dengan al-Quran, (2) *nasakh* al-Quran dengan hadis, (3) *nasakh* hadis dengan al-Quran dan (4) adalah menghapus hadis dengan hadis.

Jika dikaji lebih jauh, formulasi yang diberikan oleh para ulama tersebut masih berangkat dari pandangan tekstual, di mana mereka hanya terhenti pada teks tanpa melihat bagaimana teks tersebut muncul. Dan sebagai implikasi lebih jauhnya lagi nasakh menurut mereka terhenti dengan terhentinya wahyu karena ketika wahyu, mereka beranggapan bahwa tidak ada otoritas manapun yang bisa melakukan *nasakh*. Ini adalah problem yang rumit karena dan harus diselesaikan dengan karena mempertanyakan siapakah yang berhak melakukan

nasakh setelah masa pewahyuan? Pertanyaan ini setidaknya harus diselesaikan terlebih dahulu karena inilah yang menutup jalan untuk mengembangkan *nasakh* sebagai paradigma setelah masa pewahyuan.

Otoritas *nasakh* setelah masa pewahyuan tetap kembali kepada Tuhan. Ini karena teks (wahyu) dan realitas kedua-duanya bersumber dari Tuhan. Ketika wahyu telah berhenti tidak lantas kemudian Tuhan memutuskan hubungannya dengan realitas sama sekali. Realitas adalah ciptaan Tuhan sehingga perubahan yang terjadi pada realitas juga adalah karena kebijakan Tuhan. Di sinilah titik temu antara teks dengan realitas karena kedua-duanya merupakan bersumber dari kebijakan Tuhan. Disebabkan karena kedua-duanya (teks dan gerak realitas) adalah kebijakan Tuhan maka antara keduanya harus sejalan tanpa harus menundukan yang satu pada yang lainnya.

E. Formulasi Nasakh

Untuk merumuskan *nasakh* sebagai sebuah paradigma, pertama kali perlu kembali kepada makna dan analisa kebahasaan dari istilah nasakh tersebut. Ini perlu dilakukan karena selama ini nasakh hanya dimaknakan sebagai “penghapusan” padahal nasakh lebih dari sekedar penghapusan atau pembatalan. *Nasakh* secara kebahasaan berasal dari akar kata “*na-sa-kha*” yang dalam bahasa Arab mempunyai beberapa kemungkinan arti tergantung kepada konteks penggunaannya seperti menghapus, merubah, dan memindahkan. Makna-makna tersebut lebih jauh lagi adalah:

Pertama, *nasakh* dalam pengertian menghilangkan (*izâlah*) sebagaimana penggunaannya dalam bahasa Arab “*nasakhat al-rz̄h al-diyâr*” yang maksudnya adalah angin menyapu bersihkan rumah-rumah. Disini angin merusak, melenyapkan dan menghilangkan bentuk rumah. *Kedua*, nasakh dalam pengertian mengganti (*tabdzl*) sebagaimana penggunaannya dalam bahasa Arab “*nasakha al-syamsy al-dzilla*” yang maksudnya adalah bahwa matahari menghilangkan mendung dalam arti menggantikan kegelapan dengan terang benderang. *Ketiga*, *nasakh* dalam pengertian perubahan posisi sebagaimana ungkapan “*tanâsakha al-mawârzs*” yang maksudnya adalah bahwa para ahli waris saling menempati posisi untuk mendapat bagian. *Keempat*, nasakh dalam pengertian memindahkan (*naql*) sebagaimana ungkapan “*nasakhtu al-kitâb*” (Saya memindah tulisan) yaitu memindahkan atau membuat duplikasi dari tulisan atau buku.

Setelah mengetahui bagaimana makna kebahasaan dari kata “*nasakh*” selanjutnya, akan dicoba untuk melihat dan mengeksplorasi al-Quran surat al-Baqarah ayat 105-108 yang memberikan penegasan terhadap *nasakh*. Kemudian dengan berangkat dari makna kebahasaan dan kajian fenomenologis terhadap ayat tersebut akan dilakukan konstruksi dari teori *nasakh* yang akan ditawarkan sebagai paradigma setelah dilakukannya deformalisasi. Allah swt. berfirman:

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (١٠٥) مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٠٦) أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (١٠٧)

“Orang-orang kafir dari ahli kitab dan orang-orang musyrik tidak menginginkan diturunkannya kebaikan kepadamu dari Tuhanmu, dan Allah menentukan siapa yang dikehendaki-Nya untuk di beri rahmatnya dan Allah mempunyai karunia yang besar. Ayat mana saja yang kami nasakh atau kami lupakan, maka kami datangkan yang lebih baik darinya atau yang sebanding dengannya, apakah kalian tidak mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. Tidakkah kamu mengetahui bahwa kerajaan langit dan bumi adalah kepunyaan Allah? Dan tidak ada bagimu selain Allah pelindung maupun seorang penolong” [Qs. al-Baqarah (2): 105-107].

Ada beberapa hal yang harus diperhatikan dalam ayat di atas yaitu: Pertama, bahwa orang-orang yang mengingkari keberadaan *nasakh* adalah mereka dari golongan ahli kitab (Yahudi dan Nasrani) di mana mereka tidak mengakui keberadaan *nasakh* karena dalam syari’at mereka tidak dikenal istilah *nasakh*. Ini karena perbedaan karakteristik dari syariat Nabi Muhammad saw. dengan syariat-syariat sebelumnya. Syariat sebelumnya karena mempunyai temporalitas tempat dan waktunya tidak membutuhkan dinamisasi terhadap teks karena pemberlakuannya untuk tempat tertentu dan waktu tertentu. Berbeda dengan syariat Nabi Muhammad yang membawa klaim universal dan berlaku hingga hari kiamat. Syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad sebagai pembawa risalah terakhir adalah syariat yang abadi dan berlaku sepanjang masa.

Nasakh yang terjadi terhadap teks atau rumusan tertentu adalah konsekwensi logis dari gerak dan perubahan realitas serta sejarah yang juga

menentukan perubahan dalam konstruksi teks itu sendiri. *Nasakh* selalu berorientasi untuk mencari yang terbaik atau yang lebih baik dari apa yang ada sebelumnya. Peningkaran terhadap nasakh sama dengan peningkaran terhadap gerak realitas sehingga mereka dari golongan ahli kitab yang tidak mengakui keberadaan *nasakh* dianggap sebagai orang yang tidak menginginkan kebaikan terhadap diri Nabi.

Kedua, Allah menyebutkan nasakh terhadap satu ayat atau beberapa ayat dan mengandengkannya dengan kata *nusiha* yang secara kebahasaan artinya adalah melupakan atau meninggalkan yang dalam ayat ini bisa dimaknakan dengan penundaan. *Nasakh* tidak boleh hanya dipahami sebagai bentuk koreksi terhadap yang pertama dengan pengandaian bahwa yang pertama adalah salah, akan tetapi harus dipahami dalam pengertian penundaan penerapan hukum karena kondisi yang tidak memungkinkan untuk diterapkan.

Ketiga, *nasakh* dikaitkan dengan alternatif ganti yang lebih baik (*khairan minha*) atau yang sejajar, atau setarap dengan yang sebelumnya. Di sini "*khairan*" harus dipahami sebagai sesuatu yang lebih relevan dengan kondisi yang ada. Yang pertama tetap merupakan rumusan yang benar akan tetapi mempunyai temporalitas waktu sendiri yang ketika hal tersebut telah lewat maka membutuhkan rumusan baru yang lebih relevan. Sebagaimana juga dalam ayat tersebut disebutkan alternatif ganti yang sejajar, dalam artian bahwa perubahan rumusan bisa dilakukan dengan memberikan alternatif yang sama secara substansi sekalipun terdapat perbedaan dalam bentuk dan formulasinya.

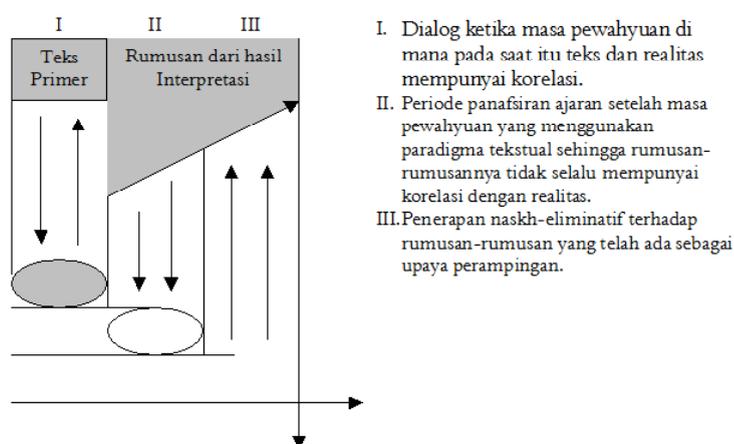
Keempat, *nasakh* harus tetap menjadikan Allah swt. sebagai rujukan dalam artian bahwa idealitas Ilahi yang abadi dan mutlak yang harus mendasari atau menjadi titik tolak ketika nasakh diberlakukan. Yang abadi dan mutlak tersebut tidak lain adalah moral ideal yang dititipkan Allah swt. dan diketahui melalui eksplorasi terhadap keseluruhan teks wahyu dan juga terhadap proses pewahyuan.

Dengan demikian maka nasakh merupakan metode atau cara untuk mentransformasikan ajaran-ajaran ilahi yang masih bersifat normatif menjadi aplikatif, ajaran-ajaran Islam yang masih bersifat subjektif menjadi objektif. Sebagai sebuah metode maka "*nasakh*" perlu dirumuskan sehingga bisa dijadikan sebagai acuan dan paradigma umum bagi umat Islam. Oleh sebab itulah metode atau paradigma nasakh yang ditawarkan ada tiga bentuk yaitu:

1. Nasakh-Eliminatif

Yaitu penghapusan atau penghilangan rumusan secara total karena sudah tidak lagi aktual dan terlepas dari konteks kesejarahannya. Banyak rumusan-rumusan yang memberikan kontribusi dalam menjadikan Islam sebagai sebuah konstuksi sebagaimana yang nampak sekarang merupakan respon terhadap realitas tertentu yang bersifat aksidental. Rumusan-rumusan tersebut tidak dibutuhkan untuk konteks sekarang karena hanya akan membuat Islam terlalu gemuk dan menghalangi dinamisasi Islam itu sendiri, sehingga Islam harus dirampingkan kembali.

Contoh sederhana dari penerapan nasakh ini adalah terhadap segala sesuatu yang terkait dengan budak atau perbudakan yang masih memenuhi rumusan Islam klasik yang untuk sementara ini masih dijadikan sebagai doktrin yang tidak bisa dipisahkan dari Islam. Bahkan fikih Islam klasik karena dirumuskan dalam konteks kesejarahannya sendiri dimana fenomena budak masih ada, masih dipenuhi oleh konsep-konsep mengenai budak dan bahkan merambat dalam rumusan-rumusan tertentu dalam fikih Islam. Padahal dalam konteks global sekarang jelas bahwa fenomena budak sudah tidak ada sehingga tidak layak lagi untuk diwacanakan, sedangkan Islam secara konseptual seakan-akan melegalkan perbudakan dengan masih melekatnya dalam rumusan-rumusan tertentu. Keberadaan Islam yang secara konseptual seakan-akan melegalkan perbudakan justru membuat Islam terpojok dan dianggap merendahkan hak-hak asasi manusia. Penerapan *nasakh-eliminatif* ini bias diskemakan sebagai berikut:

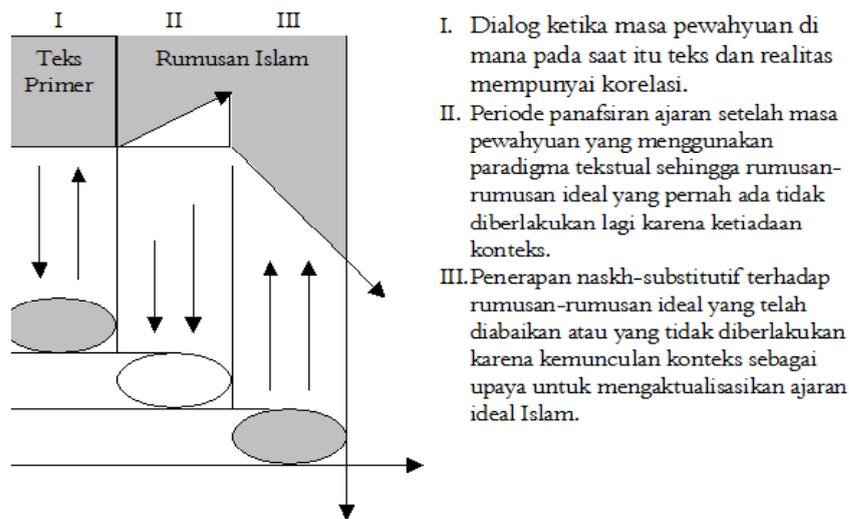


Gambar 1: Formula *nasakh* elimintif

2. Nasakh-Substitutif

Yaitu mengalihposisikan rumusan-rumusan yang telah ada untuk diterapkan dalam konteks yang berbeda-beda dengan mengadakan modifikasi seperlunya untuk menyesuaikan dengan konteks yang telah ada. *Nasakh* ini diterapkan terhadap rumusan-rumusan yang telah ada dan masih mempunyai relevansi dan orisinalitasnya pada konteks kekinian, akan tetapi sering tidak aplikatif sehingga perlu dikemas kembali agar benar-benar sesuai dengan kebutuhan yang ada.

Nasakh jenis ini bisa diterapkan kepada ayat-ayat Makkiah yang mengandung nilai-nilai universal dan selama ini dilupakan atau dengan sengaja dihapus karena pandangan umum yang mengatakan bahwa ayat-ayat Makkiah yang universal dihapus dengan ayat-ayat periode Madinah yang berbicara secara lebih spesifik. *Nasakh*-substitutif bisa diskemakan sebagai berikut:



Gambar 2: Formula *nasakh* substitutif

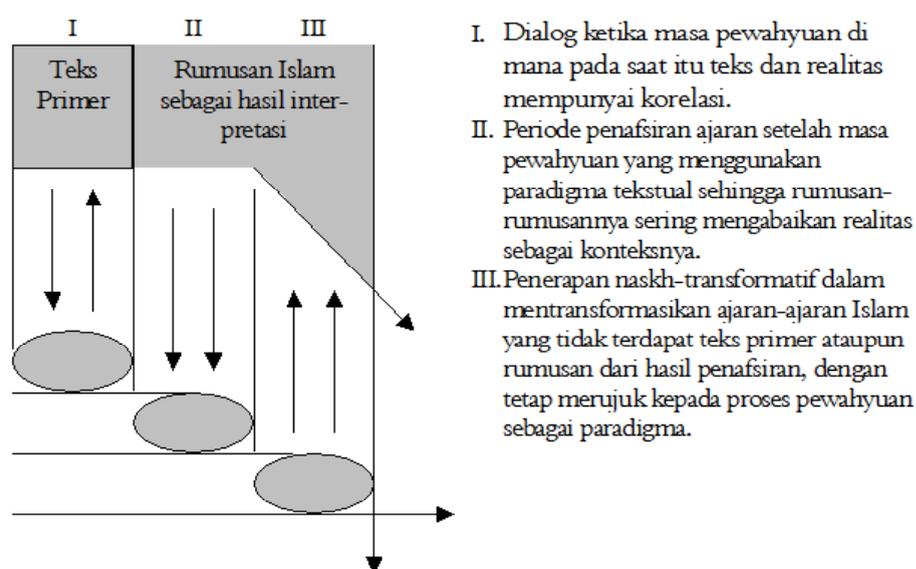
3. Nasakh-Transformatif

Perkembangan peradaban dan kemajuan masyarakat sekarang telah melewati beberapa fase perkembangan dan sekarang mengarah kepada masyarakat industri. Salah satu ciri mendasar masyarakat industri adalah kuatnya kontrol rasio dan ilmu pengetahuan yang tentunya merupakan tantangan tersendiri bagi Islam. Ini karena bagaimanapun Islam adalah sistem ajaran yang didalamnya terdapat nilai-nilai subjektif dan normative, yang

tentunya tidak sejalan dengan karakter masyarakat industri. Jika Islam tidak mempunyai metode tersendiri dalam menyikapi perkembangan masyarakat industri dengan cirinya yang demikian, maka Islam akan tertinggal dan sedikit demi sedikit akan ditinggalkan.

Nasakh-trasformatif merupakan metode bagaimana menerjemahkan nilai-nilai dan ajaran-ajaran Islam yang masih bersifat normatif agar menjadi operasional dan praktis. Transformasi ini sebagaimana yang ditawarkan oleh Kontowijoyo adalah dengan menjadikan atau merumuskan nilai-nilai normatif tersebut menjadi teori pengetahuan dengan fase-fase seperti: teologi—filsafat sosial—teori sosial—kemudian mengarah kepada perubahan sosial. Dengan ungkapan lain metode ini adalah bagaimana metode mentransformasikan Islam normatif menjadi Islam teoritis.

Nasakh jenis digunakan untuk mengembangkan rumusan-rumusan Islam secara progresif. Islam tidak bisa menutup diri dari problem-problem yang muncul sebagai akibat dari perkembangan peradaban, kemajuan tehnologi dan ilmu pengetahuan dan cukup hanya berlindung dan menarik diri hanya dengan alasan bahwa hal tersebut tidak Islami atau tidak ditemukan dalam konsep Islam yang sudah mafan. Islam harus mempunyai kepekaan dalam merespon perkembangan yang ada. *Nasakh*-trasformatif bisa diskemakan sebagai berikut:



Gambar 3: Formula *nasakh* transformatif

E. Penutup

Dari pembahasan pada bab-bab sebelumnya, bisa disimpulkan hal-hal sebagai berikut: (1) Dengan merujuk proses pewahyuan pada masa kenabian bisa diketahui bagaimana proses pewahyuan tidak semata-mata atas ke bawah (*top down*) dan bukan semata-mata doktrin otoriter Tuhan, atau kebijakan apriori Tuhan kepada manusia. Proses pewahyuan menunjukkan bagaimana ia merupakan proses dialog Tuhan dengan manusia di satu sisi dan dialektika ide-ide Ilahi dengan realitas di sisi yang lain. Dari proses dialog dan dialektika tersebut terlihat bagaimana keterbukaan wahyu baik secara vertikal dan horizontal.

Keterbukaan wahyu secara vertikal diindikasikan oleh adanya fenomena nasikh-mansukh, takhsish dan penurunannya secara bertahap dan segala sesuatu yang melekat pada proses pewahyuan tersebut dan menunjukkan relasi timbal balik antara wahyu dengan realitas. Sedangkan secara horizontal keterbukaan wahyu ditunjukkan oleh fungsi wahyu yang tidak terbatas hanya membawa peran inovasinya melainkan juga membawa memerankan fungsi legitimatif dan korektif disamping fungsi inovatifnya. Tiga fungsi wahyu ini bersanding dengan sangat indah yang menggambarkan keterbukaan wahyu yang tidak menghalanginya untuk mengkoreksi dan mengkritisi apa yang ada pada saat itu baik yang berupa nilai, tradisi, budaya dan bahkan ritual yang telah diperaktekkan sebelumnya.

Ini sangat dipahami oleh umat Islam generasi pertama sehingga pada saat itu Islam adalah agama yang dinamis, terbuka dan bebas dari ideologisasi. Wahyu pada saat itu telah menjadi pengalaman kolektif umat tanpa melibatkan klaim-klaim kebenaran dan pemutlakan terhadap hasil penafsiran. Ini dijadikan sebagai paradigma oleh umat generasi pertama.

Pergeseran terjadi beberapa dekade setelah itu yang gejala awalnya dimulai pada akhir pemerintahan khulafa'urra'idin yang ketiga Usman bin Affan dan puncaknya adalah pada masa kodifikasi yaitu mulai dari akhir abad ke 1 Hijriah dan masuk permulaan abad ke 2 hijriah. Pembacaan atau penafsiran terhadap teks wahyu pada saat itu telah berubah karena membawa misi ideologis yang kemudian membuat umat terkotak-kotak menjadi aliran, golongan ataupun mazhab. Puncak dari ideologisasi ini adalah dengan terjadinya formalisasi yang telah mengorbankan sekian banyak perspektif dan paradigma dalam

pembacaan dan penafsiran hanya untuk kepentingan eksisnya sebuah perspektif atau paradigma.

Hasil pelacakan lebih jauh menunjukkan bahwa formalisasi yang terjadi dalam Islam adalah sebagai akibat perselingkuhan antara fikih dan teologi yang menanamkan kuasa hegemoninya kepada masyarakat luas. Dalam menanamkan kuasa hegemoninya, fikih melakukannya melalui dua mekanisme yaitu mekanisme eksternal dan mekanisme internal. Mekanisme eksternal adalah melalui jalur politik dan kultural dimana kemuculan fikih ternyata merupakan bentuk dukungan terhadap pemerintah yang berkuasa yang pada saat itu terancam dengan oposisi-oposisi mereka. Kepentingan politik negara tersebut kemudian berlanjut pada kemunculan fikih adalah dengan cara mengadakan proyeksi ke belakang dengan pendefinisian dan pembakuan sunnah sebagai praktek generasi pertama. Sebagai akibatnya secara kultural umat Islam dipaksa untuk meyakini bahwa pembacaan pertama terhadap Islam yang dilakukan oleh generasi pertama adalah satu-satunya pembacaan yang absah dan final. Paradigma wahyu sebagai proses dialog dan dialektik dilupakan dan diganti dengan paradigma Islam sebagai konstruksi mapan, jadi dan final.

Sedangkan mekanisme internalnya adalah dengan melakukan pemaksaan logis terhadap prosedur dan aturan-aturan ijtihad untuk kalangan intelektual. Para ulama dan kaum intelektual dikendalikan dengan diresmikannya sumber, prosedur, dan mekanisme ijtihad yaitu al-Kitab, Sunnah, Ijma, dan Qiyas. Di samping itu telah terjadi pemaksaan secara kebahasaan yang ditujukan secara kolektif untuk semua orang.

Setelah dilakukannya deformalisasi maka perlu memberikan paradigma baru untuk menggantikan paradigma yang terkena bisa formalisasi tersebut. Dengan merujuk kepada proses pewahyuan dapat dirumuskan paradigma nasakh sebagai paradigma alternatif. Paradigma *nasakh* ini dirumuskan, dari kajian terhadap proses pewahyuan yang dilihat sebagai sebagai proses dialog dan dialektik serta sebagai proses dinamis. Penelitian ini merekonstruksi kembali formulasi nasakh dengan mengadakan eksplorasi terhadap ayat mengenai nasakh yang terdapat di dalam al-Quran surat al-Baqarah: 105-108. Paradigma nasakh ini adalah paradigma *nasakh* yang berbeda dengan kajian mengenai *nasakh* dalam ulum al-Quran ataupun ushul fiqh, karena bisa diterapkan untuk konteks Islam secara keseluruhan dan tidak terbatas hanya untuk kajian al-Quran.

Secara ontologis, paradigma *nasakh* ini bertitik tolak dari oposisi antara yang abadi, dengan yang berubah. Islam yang dalam substansinya adalah sesuatu yang tetap, abadi dan berlaku sepanjang masa, akan tetapi alam penerapan peraktisnnya harus mengikuti perubahan dalam gerak dan dinamisasi realitas. Relasi oposisional inilah yang menjadi landasan filosofis dari paradigma *nasakh*.

Dengan analisa filosofis dan kebahasaan yang diperkuat oleh ayat al-Quran tersebut paradigma *nasakh* ini diformulasikan menjadi tiga bentuk yaitu (1) *nasakh* eliminatif, (2) *nasakh* substitutif, (3) *nasakh* transformatif. *Nasakh* eliminatif adalah penghapusan total terhadap rumusan-rumusan tertentu Islam yang telah ada dan merupakan hasil pembacaan dengan konteks tertentu, dan karena konteks tersebut telah hilang maka perlu dihilangkan. Banyak rumusan-rumusan Islam yang telah ada yang bukan saja tidak aplikatif dan tidak efektif akan tetapi juga justru membuat Islam semakin terpojok di mata dunia dengan kompleksitas. Contohnya penerapan *nasakh* jenis ini adalah pada doktrin budak, sebab dengan adanya doktrin budak terutama dalam rumusan-rumusan fikih Islam disamping tidak ada gunanya juga tidak menguntungkan Islam. Bahkan ini mengesankan bahwa Islam secara konseptual melegalkan perbudakan yang jelas-jelas bertentangan dengan HAM dan melanggar kemerdekaan individu.

Nasakh substitutif adalah pemindahan atau pengalihposisikan rumusan tertentu yang karena konteks lokal yang mendasarinya memungkinkan ia mempunyai konteks yang sama dengan konteks pertama, akan tetapi perlu mengadakan modifikasi dalam bentuk formalnya tanpa merubah substansi yang menjadi dasarnya.

Nasakh transformatif adalah metode bagaimana mentransformasikan jaran-ajaran Islam yang masih bersifat normatif menjadi praktis dan operasional. Atau mengobyektifkan nilai-nilai Islam yang selama ini masih bersifat subjektif agar bisa diakses secara lebih luas dan sejalan dengan perkembangan peradaban dan tingkat pengetahuan manusia. *Nasakh* transformatif ini bisa dengan mengadakan teoritisasi terhadap nilai-nilai tertentu yang bernilai sosial sehingga bisa dikembangkan menjadi teori pengetahuan.

Nasakh transformatif ini diterapkan dengan tetap mengadakan proteksi sehingga pembacaan yang dilakukan tidak berubah menjadi gerakan ideologis sebagaimana yang telah terjadi dalam sejarah Islam ketika munculnya disiplin-

disiplin keilmuan Islam tradisional yang pada awalnya murni merupakan aktifitas intelektual kemudian berubah menjadi gerakan ideologis.[]

Daftar Pustaka

- Abdudurrahman bin Abu Bakar, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*, dalam Khâsyiyah tafsir al-Jalalain, Surabaya: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, tt.
- Abu Zaid, Nashr, *Ma'fhum al-Nash, Dirasah fi Ulum al-Quran*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1994.
- _____, *Naqd al-Khitab ad-Dini*, Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994.
- _____, *Imam asy-Syafi'i, Modaritime, Eklektisisme, dan Arabisme*, terjemahan Indonesia dari buku aslinya *Al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Aidulujiyah al-Wasathiyah* oleh Khairon Nahdliyin, Yogyakarta: LKIS, cet. II, 2001
- Al-Qurtubi, Muhammad Ibn Abi Bakar, *Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Quran*, Qairo: Dar al-Syu'b, 1372.
- Al-Jabiri, Abed, *Kritik Pemikiran Islam*, terjemahan Indonesia dari edisi Inggrisnya, Arab Islamic Philosophy. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003.
- _____, *Nalar Filsafat dan Teologi Islam*, terjemahan Indonesia oleh Aksin Wijaya. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- _____, *Post Tradisionalisme Islam*, terjemahan Indonesia dari edisi Arabnya oleh Amad Baso, Yogyakarta: LKIS, 2000.
- Al-Gazali, *Al-Maqshad al-Atsna*. Beirut: Dar al-'Ilm, tanpa tahun.
- Al-Gazali, Abu Hamid, *Al-Musytasyfa*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1412 H.
- Amin, Ahmad, *Fajrul Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyah, tanpa tahun.
- An-Na'im, Muhammad, *Dekonstruksi Syari'ah*, terjemahan Indonesia dari buku aslinya *Toward an Islamic Reformation Civil Liberteis, Human Rights and International Law* oleh Ahmad Suaedy dan Amirussin ar-Rany, Yogyakarta: LKIS, cet.III, 2001.

- Arkoun, Muhammad, *Min Faisal Tafriqah ila Fasli al-Maqal, 'Aina al-Fikr al-Islami al-Mu'ashir*, terjemah Arab oleh Hasyim Shalih, Kairo: Maktabah al-Bi'tsah al-Umam, 1992.
- As-Suyuthi, Jalaluddin, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Quran*, Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun.
- Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dar- al-Fikr, tanpa tahun.
- Asy-Syafi'i, Muhmmad bin Idris, *Al-Risalah*, Qairo: Dar al-Ilmi, 1939.
- _____, *Al-'Um*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1393 H.
- At-Thabari, Muhammad Ibn Jarir, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil a'ayyi al-Quran*, Beirut: Dar al-Fikr, 1405 H.
- Az-Zarkasi, Muhammad ibn Bahadir, *Al-Burhan fi Ulum al-Quran*, Beirut, Dar al-Ma'rifah, 1391.
- Beek, Muhammad Khudlari, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Surabaya: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyah, 1981.
- Damanhuri, *Idlah al-Mubham min Ma'an as-Sullam fi al-Mantiq*, Surabaya: Dar al-Nasyr al-Mishriyah, tanpa tahun.
- Cafra, Fitjof, *Jaring-jaring Kehidupan, Visi Baru Epistemologi dan Kehidupan*, terjemahan Indonesia dari buku aslinya *The Web of Live, A New Synthesis of Mind and Matter* oleh Saut Pasaribu. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001.
- Efendi, Ady. A (ed), *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*, Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999.
- Erianto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKIS, 2001,
- From, Erich, *Manusia menjadi Tuhan*, terjemahan Indonesia dari buku aslinya *You Shall Be As God* oleh Evan Wisastra, Bandung: Jelasutra, 2002.
- Howard, Roy J, *Hermeneutika, Wacana Analitis, Psikososial dan Ontologis*, terjemahan Indonesia dari buku aslinya *Three Faces of Hermenutics; An*

Introduction to Current Theories of Understanding oleh Kusman dan M.S. Nasrullah. Bandung: Nuansa, 2000.

Hodgson. Mashall G.S., *The Venture of Islam*, buku kedua, terjemahan Indonesia dari buku aslinya oleh Mulyadi Kertanegara,

Ibnu Mandzur, *Abul Fadlal, Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.

_____, *Risalah Ibnu Hazm*, Beirut: Al-Mu'assasah al-'Arabiyah, wa al-Nasyr, 1987.

Kontowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, cet. IX, 1999.

Khallaf, Wahhab, *'Ilmu Ushul al-Fikih al-Islamy*, Kairo: Dar al-Ilmi, cet. XII, 1978.

Lichte, John, *50 Filsuf Kontemporer, Dari Struktulisme sampai Post Modernitas*, terjemahan Indonesia dari buku aslinya, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, oleh A. Gunawan Admiranto. Yogyakarta: Kanisius, 2001.

Muththahari, Murtacla, *Islam dan Tantangan Zaman*, terjemahan Indonesia dari buku aslinya, *Inna ad-Din 'Indallahi al-Islam*, oleh Ahmad Sobandi, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

Muslim, An-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, tanpa tahun.

Piaget, Jean, *Strukturalisme*, terjemahan Indonesia dari buku aslinya *Le Strukturalisme* oleh Hermoyo. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.

Rusbiantoro, Dadang (ed), *Bahasa Dekonstruksi Foucault dan Derrida*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

Shaliba, Jamil, *Al-Mu'jam al-Falsafi, bi al-Alfaz al-Arabiyah, wa al-Faransiah wa al-Injliziah wa al-Latiniyah*, Damaskus: Asy-Syirkah al-'Alamiah li al-Kitab, 1994.

- Soroush, Abdul Karim, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terjemahan Indonesia dari buku aslinya *Reason, Freedom and Democracy in Islam* oleh Abdullah Ali, Bandung: Mizan 2002.
- Shimogaki, Kazuo *Kiri Islam*, dan Hassan Hanafi dalam Apindeks, *Apa Arti Kiri Islam*, terjemahan Indonesia oleh M.Aziz dan Jaddul Maula, Yogyakarta: LKIS, 2000.
- Somaryono, *Pengantar Hermeneutika*. Yogyakarta, Pustaka Kanisius, 1998.
- Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab wa al-Quran: Qira'ah Mu'ashirah*, Damaskus: Al-Ahali li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1990.
- _____, *Dirasah Islamiyah Mu'ashirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama'*, Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1994.
- _____, *Al-Islam wa al-Iman: Mandzumah al-Qiyam*, Damaskus: Al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', tanpa tahun.
- _____, *Nahwa Ushulin Jadidatin li al-Fikih al-Islami*, Damaskus: Al-Ahali li al-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1999.
- Syafi, Laura, *Ancangan Metodologi Alternatif*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.