Teori dan tipe perubahan hukum Islam menurut Abdullah Ahmad al-Na'im

Izomiddin
IAIN Raden Fatah Palembang
izom07@yahoo.co.id

Al-Na'im has reconstructed the old legal theory – the theory of nasakh — with a new theory, namely the reverse *nasakh* or the theory of Islamic legislation evolution in order to revive the eliminated verses caused by the traditional *nasakh*. When there is verse contradicts to the benefit humankind this *nash* should be ignored and finds another *nash* which is more relevant. Thus, the public law of *sharia* is in function to meet the demand of needs and course of development. Yet, the term of "*sharia*" as understood by Na'im as only human interpretation can be considered contradictive to the theory of *tasbri'* that view sharia as *qaṭ'i*, and not the result of interpretation. The omission of *qaṭ'i* value in sharia implies the change in sharia paradigm which formerly viewed as normative, sacred and strict teachings becomes very flexible and dynamic in adapting the need and the benefit of humankind, however arouses the vague in concept between divine laws and the human conclusion in the development of Islamic law.

This research concludes that Islamic public laws, in the perspective of al-Na'im, are seen as inadequate and unjust, which consequently is not function in modern life. At present, the alternative Islamic laws properly implemented are that of based on concrete reality, so that it can solve the problem accurately. The judgment and standard of accuracy are the advocacy of human values supported by two arguments: *moral based and empirical based arguments*. These arguments demand that "any individual should treat others as he wants other people treat him" (the principle of reciprocity) and follow the practice of modern nations. Moslems have the rights to determine their fate in their Islamic identity, including the implementation of Islamic law in condition that does not violate the legitimacy of other individuals and collective rights inside or outside Moslem community.

Keywords: *Ijtihad; Sharia; Fiqh; Public law; Reverse naskh*

Pendahuluan

Membangun ulang metode pemikiran dalam syariah dengan berangkat dari proposisi dan tujuan-tujuan kontemporer, adalah sebuah pilihan. Dengan rumusan yang jelas, yang dituntut sekarang adalah pembaharuan pemikiran hukum Islam (syariah) yang tidak berangkat dari

sekadar ijtihad pada masalah-masalah kecil dan personal melalui pendekatan normatif, melainkan persoalan-persoalan yang menyangkut kewajiban-kewajiban dan hak-hak orang banyak, yang terakumulasi dalam hukum publik syariah. Caranya adalah membangun kembali prinsip-prinsip dasar syariah, yang digali dari dua sumber utama: al-Qur'an dan Sunnah, seperti syariah untuk keadilan, keamanan dan rahmat bagi semua (al-Jabiry, 1990: 245).

Secara umum, pemikir pembaharuan hukum Islam (syariah) kontemporer, seperti Ashmawi, ahli hukum Mesir, Fazlurrahman (w. 1988), Muhammad Syahrur dan para pembaharu lainnya, berpendapat bahwa telah terjadi kesalahan penafsiran dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Setidaknya pemahaman-pemahaman hukum Islam (syariah) historis tersebut, dipandang oleh pembaharu kontemporer, memang relevan dengan masa kehidupan Nabi saat itu, tetapi tidak relevan dengan kondisi sekarang secara universal.

Berbagai metodologi dalam memecahkan persoalan hukum publik telah dikemukakan oleh para pembaharu pemikiran hukum Islam kontemporer tersebut, seperti Ashmawy (ahli hukum Mesir), dengan teori pembedaan antara agama sebagai ide murni dan agama sebagai pemikiran untuk menguraikan ide murni tersebut; Fazlurrahman (w. 1988) dengan teori *the double movement theory* (prinsip umum dari khusus, dan dari khusus ke umum), dan Muhammad Syahrur dengan teori hudud-nya. Akan tetapi teori-teori pembaharuan hukum Islam, yang telah dilakukan oleh para pemikir pembaharu kontemporer itu, tetap tidak sempurna, menunjukkan sisi-sisi kelemahan; tidak fungsional dan lemah pada pengaplikasian prinsip-prinsip sistematis pada situasi baru" (Hallaq, 1997: 241, 245).

Al-Na'im, yang pemikiran pembaharuannya tentang hukum Islam (syariah), dijadikan obyek pembahasan dalam penelitian ini, juga telah memberikan penilaian yang serupa terhadap hukum publik syariah. Menurutnya, syariah (al-Na'im, 1996:114), ternyata tidak memadai dan tidak adil, padahal syariah dianggap oleh umat Islam sebagai bagian dari keimanan (Al-Na'im, 1996: xiii). Oleh sebab itu dia melakukan reformasi radikal hukum Islam dalam bidang hukum publik mencakup hukum pidana, konstitusional, hukum internasional, dan hak-hak asasi manusia dengan menghadirkan kasus-kasus teoritik dan legislatik. Ide-idenya yang dibahas dalam penelitian ini, adalah isu-isu hukum publik syariah.

Menurut al-Na'im, adalah suatu tuntutan bagi umat Islam -khususnya reformis-, untuk melakukan kritik dan memperbarui syariah historis ini. Jika tidak, semakin diperluas aplikasi syariah, semakin memungkinkan tersebarnya diskriminasi dan pelanggaran, sepanjang syariah

ang diberlakukan adalah syariah produk sejarah masa lalu, terutama yang berkaitan dengan ıukum publik. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa al-Na'im memahami syariah dalam ›engertian yang lebih luas. baginya, syariah, bukan hanya hukum Islam (al-Na'im, 1996: 19, 20, 31 dan 32; 2007:27). Karena istilah yang terakhir ini, menurutnya, merupakan terjemahan ak memadai untuk istilah syariah. Dia mengemukakan bahwa syariah harus meliputi norma tik dan sosial, teori politik dan konstitusional dan seterusnya, dan juga aturan-aturan hukum nengenai hukum perdata, pidana dan publik. Oleh karena itu menurutnya syariah adalah formulasi historis dari sistem menyeluruh ini untuk membedakan dari reformasi sebuah ıukum modern yang mungkin dilakukan.

Tipologi pembaharuan hukum Islam

Secara umum menurut A. Luthfi Assyaukani (1998:63-84), ada tiga tipologi pemikiran yang newarnai pemikiran Arab kontemporer: *Pertama,* tipologi *transformatik.* Transformasi masyarakat *Muslim* dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional serta penolakan terhadap cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar praktis, menjadi kekhasan pemikiran pada tipologi ini. Para pemikir dalam tipe ini juga menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang, karena itu harus ditinggalkan. Menurut Assyaukani (1998: 66-70) Para pemikir yang mempunyai kecenderungan transformatik kebanyakan berorientasi kepada Marxisme. Afiliasi mereka kepada Marxisme bukan pada dimensi ideologi politik, tetapi lebih pada aspek intelektualnya sebagaimana terlihat dalam pandangan-pandangan dua pemikir Marxis Arab, Thayyib Tayzini dan Abdullah Laroui tentang problem dunia Arab kontemporer.

Pemikir lainnya dari kecenderungan berpikir transformatik, menurut Assyaukani (1998:70), adalah Adonis Akra. Karya pentingnya adalah *Al-Thābit wa al-Mutaḥawwil:Baḥth fi al-Ittiba' wa al-Ibda' 'inda al-'Arab* (Yang Tetap Dan Berubah: Kajian Tentang Imitasi dan Kreatifitas Bangsa Arab), ditulis dalam tiga jilid. Buku tersebut direncanakan oleh Adonis sebagai bacaan ulang atas sejarah Arab-Islam, khususnya dalam pencarian makna keontentikan (*al-aṣlaḥ*).

Kedua, tipologi *reformistik.* Berbeda dengan tipe transformatik, yang menjadi tujuan pembaharuan tipe kedua ini adalah reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntutan zaman. Kelompok ini lebih spesifik lagi dibagi kepada dua kecenderungan. Kecenderungan pertama adalah para pemikir yang memakai

metode pendekatan rekonstruktif, yaitu melihat tradisi dengan perspektif pembangunan kembali (al-Attas, 1986:465). Kecenderungan kedua dari tipologi pemikiran reformistik adalah penggunaan metode dekonstruktif yang merupakan fenomena baru bagi pemikiran Arab kontemporer. Para pemikir dekonstruktif terdiri dari para pemikir Arab yang dipengaruhi oleh gerakan (*post*) strukturalis Perancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya seperti Barthes, Foucalt, Derrida dan Gadamer. Pemikir garda depan kelompok ini adalah Mohammed Arkoun dan Mohammed Abid Jabiri. Pemikir lain yang sejalan dengan Arkoun dan Jabiri adalah M. Bennis, Abdul Kebir Khetib, Salim Yafut, Aziz Azmeh dan Hasyim Shaleh. Kedua kecenderungan dari tipologi reformistik ini mempunyai tujuan dan cita-cita yang sama, hanya saja metode penyampaian dan *treatment of the problem* mereka yang berbeda. Tidak seperti kelompok transformatik yang sangat radikal, para pemikir dari kalangan reformistik masih percaya dan menaruh harapan penuh kepada *turāth*. Tradisi atau *turāth* menurut mereka tetap relevan untuk era modern selama ia dibaca, diinterpretasi dan dipahami dengan standar modernitas.Secara lebih luas, tipologi reformistik adalah kecenderungan yang meyakini bahwa antara *turāth* dan modernitas kedua-duanya adalah baik. Masalahnya, bagaimana menyikapi keduanya dengan adil dan bijak dengan cara mengharmoniskan keduanya tanpa menyalahi akal sehat dan standar rasional, yang merupakan inti dari reformasi. Jelasnya, pembaharuan reformistik menghendaki perpaduan berkualitas antara modernitas dengan *turāth*.

Ketiga, tipologi pemikiran *ideal-totalistik*. Pandangan idealis terhadap hukum Islam yang bersifat totalistik dan sangat *commited* dengan aspek religius budaya Islam adalah ciri pembaharuan tipe ini. Menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban dan menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat karena Islam sendiri sudah cukup mencakup tatanan sosial, politik dan ekonomi, menjadi pendirian para pemikirnya. Lebih jauh, menurut kelompok pemikir dari tipologi ini, Islam tidak butuh lagi kepada metode dan teori-teori imporan Barat. Mereka menyeru kepada keaslian Islam (*al-aṣlaḥ*), yaitu Islam yang pernah dipraktekan oleh Nabi dan keempat khalifahnya. Para pemikir yang mewakili tipologi ideal-totalistik ini, tidak percaya baik kepada metode transformasi maupun reformasi karena yang dituntut oleh Islam menurut mereka adalah kembali kepada sumber asal (*al-awdah ilā al-manbā'*) yaitu al-Qur'an dan hadis. Dalam banyak hal, metode pendekatan mereka kepada *turāth* dapat disamakan dengan kaum tradisionalis. Kendati demikian, mereka tidak

menolak pencapaian modernitas, karena apa yang telah diproduksi oleh modernitas (sains dan teknologi) tidak lebih dari apa yang pernah dicapai oleh kaum Muslim pada era kejayaan dulu. Para pemikir yang mempunyai kecenderungan berpikir ideal-totalistik adalah para pemikir seperti M. Ghazali, Sayyid Quthb, Anwar Jundi, Muhammad Quthb, Said Hawwa dan beberapa pemikir *Muslim* yang berorientasi pada gerakan Islam politik.

Tabel di bawah ini dimaksudkan untuk lebih memperjelas uraian di atas:

Tabel 1

Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab / Islam

Tipologi		
Transformatik	Reformistik	Ideal Totalistik
tradisi/modernitas	tradisi/modernitas	tradisi/modernitas
• menolak mistis & tradisi. • menggunakan nalar praktis • transformasi sosial. • tuntutan zaman	penafsiran-penafsiran baru. Rekonstruktif: • pembangunan kembali tradisi • kerangka modern & prasyarat rasional • tradisi dibaca/dipahami dengan standar modernitas Dekonstruktif: • pembongkaran tradisi • kerangka modern & prasyarat rasional. • tradisi dibaca/dipahami dengan standar modernitas • teori baru	• idealis-totalistik terhadap ajaran Islam • sangat committed dengan budaya Islam • menolak unsur-unsur asing/Barat • pernyataan ulang tradisi masa lalu • Islam sempurna
Pemikiran pembaharuan radikal	Pemikiran pembaharuan rasional	Pemikiran tradisional

Sumber: Hasil olah penulis dari bahasan tipologi dan wacana pemikiran arab kontemporer oleh A. Luthfi Assyaukanie dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Desember 1998.

Ketiga tipologi ini telah meramaikan wacana pemikiran hukum Islam kontemporer. Meskipun kategori tipologi semacam ini tidak sepenuhnya mempunyai batasan yang *clear-cut*, tapi secara umum substansi setiap ide pemikir dapat dijelaskan melalui salah satu tipologi tersebut. Dengan kata lain pemetaan pemikiran di atas pada dasarnya berlaku juga bagi pemetaan dalam bidang hukum.

Oleh karena itu, pemikir pembaharuan hukum Islam biasanya memberikan argumen rasional terhadap budaya atau tradisi yang merupakan bagian dari kepercayaan atau keyakinan kelompok masyarakat. Misalnya, hukuman potong tangan bagi pencuri dilaksanakan oleh masyarakat Arab ketika itu karena menyangkut harga diri si korban, bukan sekedar perkara ekonomi, tetapi saat sekarang pencurian lebih didominasi oleh persoalan ekonomi, maka tidak perlu untuk dilakukan hukuman potong tangan. Hal ini dimaksudkan agar syariah tidak hanya dipandang sebagai kaidah-kaidah atau hukuman-hukuman semata, melainkan sebelum diterapkannya kaidah-kaidah tersebut perlu dibentuk suasana sosial masyarakat dan jiwa mereka yang mempunyai tekad untuk menerapkan kaidah-kaidah dimaksud agar masing-masing individu masyarakat mempunyai tanggungjawab moral.

Pembaharuan hukum publik al-Na'im

Teori hukum Islam yang digunakan al-Na'im adalah teori *naskh* atau teori *"naskh terbalik"*, yang diciptakan gurunya Taha, yang tidak lain merupakan rekonstruksi terhadap teori yang sudah ada dalam usul al-fikih. Dengan teori tersebut ia berusaha menyesuaikan teks al-Qur`an dan Sunnah dengan kondisi masa kini. Hal ini bertujuan untuk menjawab tuntutan penerapan teks al-Qur'an dan Sunnah yang memerlukan interpretasi yang memadai agar mampu menangkap semangatnya (Assyaukanie, 1998: 48).

Konsep *naskh* memang menjadi perbincangan di kalangan ulama. Menurut kebayakan ulama, *naskh* terbagi dalam tiga kategori. *Pertama,* dihapus teksnya akan tetapi hukumnya tetap. *Kedua,* dihapus kedua-duanya, dan *ketiga,* dihapus hukumnya akan tetapi teksnya tetap (al-Zuhaili, 1986: 979). Dalam rekonstruksinya, al-Na'im mengangkat pengertian ketiga, yakni: *naskh al-ḥukm dūna al-tilāwah.* Dalam mengartikan kata-kata pada ayat 106, surat al-Baqarah (2), al-Na'im mengikuti gurunya Taha di mana kata "*mā nansakh*" diartikan dengan telah dihapuskan beberapa teks pra-Islam (risalah sebelum Muahmmad). Sedang "*nunsihā*" diartikan sebagai menunda pelaksanaannya atau penerapannya. Ungkapan *na'ti mithlihā aw bi*

khyar minhā iartikan bahwa Allah akan mendatangkan ayat yang lebih dekat kepada pemahaman masyarakat dan lebih sesuai dengan situasi mereka ketimbang dengan diartikan dengan makna ayat yang ditunda. Maksud ayat yang sebanding berarti mengembalikan ayat yang sama ketika waktu memungkinkan untuk mengembalikan untuk menerapkannya, sehingga penghapusan itu seolah-olah sesuai dengan kebutuhan situasi dan ditunda sampai waktu yang tepat (al-Na'im, 1996: 58-60).

Pemaknaan tersebut, pada dasarnya hampir sama dengan pendapat al-Maraghi ketika menafsirkan ayat 106, surat al-Baqarah (2) tersebut. Menurut al-Maraghi, hukum diundangkan untuk kepentingan manusia dan kepentingan manusia dapat berbeda karena perbedaan waktu, tempat (lingkungan) dan situasi. Apabila suatu hukum diundangkan dan pada waktu itu memang dirasakan kebutuhan akan adanya hukum itu, kemudian kebutuhan itu tidak ada lagi, maka adalah suatu tindakan yang bijaksana menghapuskan hukum itu dan menggantikannya dengan hukum lain yang lebih sesuai (al-Maraghi ,tth.: vol. I, 187). Dalam makna yang hampir sama, Rasyid Ridha juga berpandangan bahwa sesungguhnya hukum itu dapat berbeda karena perbedaan waktu, tempat dan situasi. Kalau suatu hukum diundangkan pada waktu sangat dibutuhkannya hukum itu, kemudian kebutuhan itu tidak ada lagi pada waktu lain, maka adalah suatu tindakan bijaksana menghapuskan hukum itu dan menggantikannya dengan hukum lain yang lebih sesuai dengan waktu yang belakangan (Ridha, tth.: vol. I, 414).

Ketika memaknai *naskh* dalam al-Qur'an, Muhammad Abduh mengartikannya sebagai pergantian dari satu wadah ke wadah lain lebih dapat diterima sebagaimana juga dianut oleh al-Na'im. Hal tersebut mengingat bahwa al-Qur'an diturunkan secara bertahap dalam konteks sosial tertentu seiring dengan berkembangnya masyarakat yang berubah-ubah. Dengan mengartikan *naskh* seperti demikian, berarti seluruh al-Qur'an pada dasarnya tetap operatif dan tidak kontradiktif. Menurut Quraish Shihab para ulama sepakat tidak ditemukan kontradiksi dalam kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Dalam menghadapi ayat-ayat yang sepintas lalu dinilai memiliki gejala kontradiktif, mereka mengkompromikannya. Pengkompromian itu ditempuh tanpa ada pernyataan adanya ayat-ayat yang dibatalkan, dihapus atau tidak berlaku lagi (Shihab, 2004: 143).

Al-Na'im menekankan bahwa Islam tidak hadir dalam ruang hampa dari keagamaan, sosial, ekonomi dan politik. Dengan istilahnya sendiri, disebutkannya bahwa Islam merupakan

kelanjutan dan kulminasi tradisi Ibrahimi. Selain itu hukum Islam dalam syariah menerima dan memodifikasi banyak aspek adat dan praktik Arab pra Islam. Namun menurutnya Islam awal benar-benar memiliki sikap mental dan orientasi psikologis untuk memulai dengan lembaran putih, dalam pengertian bahwa mereka percaya memiliki prinsip-prinsip dan berbagai metode untuk "mengukir suatu ab initio anyaman sosial". Sikap mental dan orientasi psikologis inilah yang sekarang hilang dan harus diraih kembali. Metode yang memungkinkan untuk meraih inisiatif-kreatif itu –suatu jalan keluar Islam dari kebuntuan pemahaman hukum syariah—dikemukakan oleh ustadznya al-Na'im yang sangat dia kagumi, Mahmoud Mohamed Taha, dimana Taha mendasarkan pada suatu premis bahwa suatu pengujian secara terbuka terhadap isi al Qur'an dan Sunnah yang melahirkan dua tingkat atau tahap risalah Islam, suatu periode awal Makkah dan berikutnya tahap Madinah". Dari asumsi tersebut ia berpendapat bahwa sebenarnya pesan Makkah merupakan pesan Islam yang abadi dan fundamental, yang menekankan martabat yang inheren pada seluruh ummat manusia, tanpa membedakan jenis kelamin (gender), keyakinan keagamaan, ras, status sosial dan yang lainnya. Pesan itu ditandai dengan persamaan antara laki-laki dan perempuan dan kebebasan penuh untuk memilih dalam beragama dan keimanan (al-Na'im, 1996: 54).

Oleh karena itu terdapat sebutan terhadap ayat-ayat yang diturunkan pada periode Makkah dengan istilah 'ayat universal-egalitarian-demokratik' , sedangkan ayat-ayat Madinah disebut dengan istilah 'sektarian demokratik'. Baik subtansi pesan Islam maupun prilaku pengembangnya selama periode Makkah didasarkan pada '*iṣmah*, kebebasan untuk memilih tanpa acaman atau bayangan kekerasan dan paksaan. Apabila pesan mulia itu dengan keras dan dengan tidak masuk akal ditolak, dan pada umumnya masyarakat belum siap untuk melaksanakannya, maka pesan yang lebih realistik pada masa Madinah diberikan dan dilaksanakan. Dengan jalan ini, aspek-aspek pesan periode Mekah yang belum siap untuk diterapkan dalam praktek dalam konteks sejarah abad VII, ditunda dan diganti dengan prinsip-prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan diterapkan selama masa Madinah. Namun, aspek-aspek pesan Makkah yang ditinda tersebut tidak akan pernah hilang sebagai sebuah sumber hukum. Ia hanya ditangguhkan/ ditunda pelaksanaanya dalam kondisi yang tepat di masa depan. Sebaliknya, aspek-aspek Islam yang agung dan abadi yang telah hilang tidak dapat di tukar apalagi dihilangkan (al-Na'im, 1996: 52-56).

Dalam pandangan al-Na'im, sebagaimana Taha, perkembangan syari'at sesungguhnya perpindahan dari teks ke teks, dari teks abad ke 7 ke teks masa kini yang lebih besar dan kompleks. Dalam situasi seperti itu terjadilah *naskh*. Maka ayat yang diberlakukan kembali itu menjadi ayat muhkamat (ayat-ayat makkiyah), dan ayat muhkamat abad ke-7 berlaku ayat-ayat *furū'* (ayat-ayat derivatif) dan kini berlaku ayat-ayat *uṣūl* (ayat-ayat primer).

Kalau dilakukan analisis lebih mendalam, tampaknya memang hampir seluruh wahyu diturunkan dalam konteks sosial tertentu seiring dengan berkembangnya masyarakat Islam. Oleh karenanya al-Qur'an juga selalu seiring dengan lingkungan dan situasi yang berubah-ubah. Maka pemaknaan yang dilontarkan oleh M. Abduh bahwa *naskh* adalah pengantar dari satu wadah ke wadah yang lain agak relevan dengan apa yang diungkapkan al-Na'im. Dapat dikatakan bahwa hikmah *naskh* tidak hanya memberikan peringatan atas nikmat Allah dan menghilangkan kesempitan, akan tetapi juga adanya penundaan (*al-ta'jīl*) bagi berlakunya hukum karena kondisi yang melingkupinya belum memungkinkan untuk dilaksanakan.

Tegasnya, al-Na'im tidak sepakat bila *naskh* diartikan dengan penghapusan sebagaimana pendapat beberapa ulama. Argumentasi tersebut didasarkan kepada dua hal. Pertama, jika penghapusan diartikan secara permanen, maka teks-teks yang telah diturunkan menjadi sia-sia. Kedua, mengartikan *naskh* secara permanen berarti membiarkan umat Islam menolak bagian dari ajaran agamanya yang terbaik. Beliau juga membedakan secara tegas antara ayat yang turun di Mekkah dengan ayat yang turun di Medinah. Ketika ayat ideal secara keras dan tidak masuk akal ditolak karena masyarakat Mekkah belum siap untuk melaksanakannya, maka pesan yang lebih realisitis pada masa Madinah diberlakukan untuk dilaksanakan. Dengan demikian, aspek-aspek pesan periode Mekkah yang belum siap untuk diterapkan dalam praktek konteks sejarah abad ke-7 ditunda dan digantikan dengan prinsip-prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan dipraktekkan selama masa Madinah.

Adanya pemilahan antara ayat Makkah dengan Medinah tidak asing lagi dalam studi al-Qur'an. Menurut al-Suyuti (tth.: 156), standarisasi yang paling esensial bagi teks Makkiyah adalah teks yang diturunkan setelah hijrah, meskipun tempat turunnya bukan di Madinah. Ada perbedaan mendasar antara teks sesudah dan sebelum peristiwa hijrah. Karakteristik teks Makkiyah bersifat peringatan yang mempunyai sasaran untuk menghapus keyakinan klasik dengan suatu keyakinan baru (Islam). Hal ini sangat berkorelasi dengan Q.S. al-Baqarah 2: 106 yang dijadikan dasar bagi adanya *naskh* dalam al-Qur'an sebagaimana yang telah

diungkapkan sebelumnya. Adapun teks Madaniyah bersifat *al-risālah* yakni membangun teologi masyarakat baru (al-Ummah).

Selama 13 tahun pertama dari misinya, Muhammad diperintahkan oleh al-Qur'an untuk menyebarkan Islam di Mekkah dengan cara damai dan tertutup sesuai dengan prinsip kebebasan penuh untuk memilih. Banyak sekali teks yang mendukung prinsip-prinsip tersebut, di antaranya QS. al-Naḥl 16:125, al-Kahf 18: 29, al-Ḥujurāt 49: 13 dan al-Isrā' 17: 70. Setelah terjadinya peristiwa hijrah, pesan al-Qur'an mulai membedakan antara laki-laki dan perempuan, umat Islam dan non Islam, status hukum dan hak mereka di depan hukum. Sebagai contoh surat al-Nisā' yang berisi aturan yang lebih rinci mengenai perceraian, waris dan pesan-pesan lain yang diskriminatif.

Selanjutnya menurut al-Na'im, implikasi dari peralihan (*shifting*) pesan dan metodenya, beberapa orang Madinah pura-pura masuk Islam tanpa keyakinan yang murni dan mendalam. Fenomena tersebut sebagian besar ditunjukkan oleh al-Qur'an dalam QS. al-Munāfiqūn pada wahyu di Madinah, sedang dalam teks-teks Makkiyah tidak akan dijumpai fenomena semacam itu. Dengan berkurangnya bentuk kekerasan di Mekkah orang memiliki kebebasan penuh untuk menerima Islam atau menolaknya. Dengan hilangnya secara gradual tingkat kebebasan selama periode Madinah, banyak orang kafir menunjukkan iman secara lahiriah untuk menghindari ancaman negatif dari orang Muslim. Melihat perbedaan yang sangat prinsipil, maka kajian teks makkiyah menjadi signifikan untuk dijadikan salah satu standarisasi adanya *naskh*. Dengan demikian, *naskh* merupakan proses logis yang dibutuhkan dalam penerapan teks-teks yang tepat dengan cara menunda penerapan teks-teks sampai saat yang memungkinkan di saat teks itu tiba.

Argumentasi yang dibangun al-Na'im tentang *naskh* (penundaan atau *al-ta'khīr*) didasarkan pada dua hal. *Pertama*, al-Qur'an merupakan wahyu yang terakhir dan Nabi Muhammad saw. juga Nabi terakhir. Konsekuensinya, Nabi harus mendakwahkan semua yang dikehendaki oleh Allah untuk diajarkan, baik ajaran untuk diterapkan atau diterapkan untuk situasi yang tepat di masa depan. *Kedua*, demi martabat dan kebebasan yang dilimpahkan oleh Allah dan seluruh umat manusia, maka Allah menghendaki umat manusia belajar melalui pengalaman praktis. Karena tidak bisa diterapkannya pesan Mekkah, maka kemudian ditunda dan diganti dengan pesan Madinah yang lebih praktis. Dengan cara demikian, masyarakat akan memiliki suatu keyakinan yang lebih kuat dan otentik tentang kemungkinan dipraktekkannya pesan Mekkah.

Dengan adanya teori *naskh* yang baru sebagaimana yang dikembangkan oleh al-Na'im, ia mempunyai potensi untuk menentukan ayat-ayat mana yang harus diimplementasikan pada zaman moderen dan ayat-ayat mana yang harus disisihkan dari sudut pandang yurisprudensial (bukan bersifat ibadah atau ritual). Apabila disinkronkan dengan pandangan Arkoun, al-Na'im sebenarnya tetap ingin mempunyai landasan yang otentik dalam melakukan pembaharuannya yakni ingin menjadikan al-Qur'an sebagai korpus teks suci yang murni dan tertutup (*textus receptus*). Dalam upaya aktualisasi hukum Islam, ia berangkat dari korpus tafsir (hasil dari kegiatan menafsirkan korpus yang pertama). Al-Na'im tidak mempertentangkan ayat-ayat, namun mengkompromikan ayat dengan konteks sosial.

Dalam hal ini, tampaknya al-Na'im melihat tujuan pemberlakuan hukum ayat-ayat al-Qur'an, disesuaikan dengan konteks kultural masyarakat sesuai masanya. Usaha untuk menegakkan maslahah sebagai unsur esensial bagi tujuan-tujuan hukum, -- selain melihat *qaṣd al-Shāri'* (tujuan Legislator) -- harus mempertimbangkan juga *qasd al-mukallaf*. Dengan kata lain, suatu perintah yang merupakan *takīlf* harus dapat dipahami oleh semua subyeknya, baik dalam pengertian linguistik maupun kultural. Pembebanan atau *takīlf* tersbut mesti selaras dengan kemampuan (*qudrah*) manusia, mengeliminasi kesulitan (*mashaqqah*), dan lain-lain (al-Shatibi, tth.: vol. II, 20).

Dapat disimpulkan bahwa ada persamaan dan perbedaan antara al-Na'im dengan ulama tafsir yang tidak mengakui adanya *naskh* dalam al-Qur'an. Persamaannya adalah bahwa tidak ada teks al-Qur'an yang dihapus. *Naskh* diartikan sebagai perpindahan dari teks hukum ke teks hukum lainnya atau penjelasan habisnya suatu perintah. Al-Na'im dan ulama sebelumnya juga mengakui adanya evolusi legislasi hukum Islam dalam al-Qur'an. Namun perbedaannya adalah, bahwa ulama sebelumnya membangun teori evolusi secara historis kronologis, artinya kesempurnaan hukum dicapai melalui tingkatan-tingkatan historis sehingga yang diturunkan terakhir dianggap sebagai kondisi yang ideal. Sedangkan bagi al-Na'im kondisi ideal adalah teks-teks Makkah, akan tetapi teks ideal tersebut tidak bisa diterapkan pada mulanya karena kondisi audiens (*mukallaf*) yang belum siap menerimanya, sehingga ditunda pelaksanannya dan sebagai gantinya, Allah memperkenalkan terlebih dahulu teks-teks yang bisa diterapkan sesuai dengan kondisi waktu itu yakni teks-teks Madinah.

Tipe pembaharuan

Menurut al-Na'im terdapat dua tipe pembaharuan yang telah dilakukan mayoritas pemerintah bangsa-bangsa *Muslim* abad XIX. *Pertama,* mengganti syariah dengan hukum sekular dalam masalah-masalah pedagangan, sipil, konstitusi, dan pidana. *Kedua,* pembaharuan dilakukan dengan tetap mengakui prinsip-prinsip dan aturan syariah seperti diterapkan dalam hukum keluarga dan waris bagi umat Islam (al-Na'im, 1996: 44).

Dalam "pembaharuan" hukum keluarga dan waris syariah, al-Na'im (1996:44-46). mengambil dari Anderson, *Law in the Muslim World,* menjelaskan bahwa otoritas-otoritas resmi di kebanyakan bangsa Muslim telah mengambil teknik-teknik sebagai berikut: *Pertama, takhshish al-qadha'* (hak penguasa untuk memutuskan dan menguatkan keputusan pengadilan), digunakan sebagai prosedur untuk membatasi penerapan syariah pada persoalan-persoalan hukum perdata bagi umat Islam. Prosedur yang sama juga digunakan untuk mencegah pengadilan dari penerapan syariah dalam keadaan yang spesifik tanpa mengubah substansi aturan-aturan syariah yang relevan. Misalnya untuk menghalangi perkawinan anak-anak, hukum Mesir pada 1931 menolak bantuan matrimonial melalui pengadilan dengan menghalangi pengadilan dari memperbolehkan suatu klaim perkawinan jika seorang suami belum mencapai usia 18 tahun atau istri belum mencapai 16 tahun pada waktu proses pengadilan tersebut.

Kedua, takhayyur; menyeleksi berbagai pendapat di dalam mazhab fikih tertentu dan tidak memilih pendapat dominan di dalam mazhab arus utama, termasuk mengizinkan seleksi pendapat dari mazhab Sunni lain. Cara eklektik ini digunakan di Sudan melalui fatwa (*judicial directives*) yang mengizinkan pengadilan untuk menyimpang dari aturan mazhab Hanafi yang diakui sebagai mazhab resmi bagi masalah-masalah yang berkaitan dengan hukum perdata umat Islam. *Takhayyur* disebut juga dengan *talfiq*, dan teknik ini digunakan untuk menggabungkan bagian dari doktrin seorang ahli hukum atau mazhab dengan bagian dari doktrin hukum atau mazhab yang lain. Dalam hal ini, suatu otoritas menyusun suatu ketentuan yang tidak dapat disetujui secara keseluruhan, oleh banyak hakim atau mazhab di masa lampau, walaupun masing-masing bagian komponennya dapat mengklaim paling asli. Suatu contoh praktis ini dapat ditemukan dalam hukum Mesir tahun 1925 yang mengatur dan membatasi kebebasan suami untuk menceraikan istrinya dengan memperlambat proses perceraian. Penggunaan lebih luas cara ini dalam pasal 37 hukum Mesir tentang pengesahan surat wasiat (*The Egyption Law of Testamery Dispositions*) tahun 1946, yang mengambil prinsip

yang berasal dari fikih Syi'ah tanpa penjelasan yang jelas mengapa hal itu dilakukan.

Ketiga, suatu bentuk penafsiran kembali digunakan untuk membatasi kebebasan laki-laki melakukan perceraian dan berpoligami. Sebagai contoh, Hukum Status Personal Tunisia (*The Tunisian Law of Personal Status*) tahun 1956 menyatakan bahwa perceraian tidak disahkan kecuali dengan keputusan pengadilan, dan pengadilan diizinkan mewajibkan suami membayar sejumlah uang sebagai kompensasi jika pengadilan merasa bahwa si suami tidak berlaku adil terhadap istrinya atau mencari-cari alasan untuk bercerai. Di negara seperti Syria dan Iraq, penafsiran kembali digunakan untuk mengharuskan pengakuan oleh pengadilan terhadap pernikahan poligami untuk memastikan pemenuhan tuntutan keadilan al-Qur'an di antara calon istri. Penafsiran kembali digunakan secara berlebihan oleh hukum Tunisia tahun 1956 yang melarang sama sekali poligami atas dasar poligami tidak bisa diterima lagi dan tuntutan keadilan kepada istri-istri seperti disyaratkan al-Qur'an tidak mungkin dilaksanakan oleh siapa pun kecuali nabi.

Keempat, siyāah shar'iyah (kebijaksanaan penguasa untuk menerapkan aturan-aturan administratif yang bermanfaat dan tidak bertentangan dengan syariah) juga digunakan untuk memperkenalkan berbagai bentuk pembaharuan. Sebagai contoh, untuk memaksakan prinsip umum syariah yang mengharuskan seorang istri menaati suaminya, syariah mengizinkan suami untuk memaksa melaksanakan *ṭā'at* (kepatuhan istri). Pada waktu yang bersamaan syariah secara keras membatasi berbagai keadaan menyangkut perwalian seorang anak, kepada istri atau suami. Menghentikan tindakan taat sementara menjamin suami dalam perwalian anaknya, pasal 145 Hukum Status Personal Syria tahun 1953 menyatakan bahwa jika seorang istri tidak taat dan anaknya berusia lebih dari lima tahun, pengadilan dapat menempatkan mereka di mana saja yang dianggap lebih aman, dan memberi kesejahteraan kepada anak.

Kelima, di India dan di bekas koloni Inggris lainnya, pembaharuan dilakukan melalui berbagai keputusan pengadilan dengan cara yang digunakan dalam tradisi hukum adat (Fyzee, 1964: 104ff). Pembaharuan melalui keputusan pengadilan tersebut tidak dibayangkan sebagai suatu mekanisme untuk menentang atau mengubah prinsip dan aturan-aturan syariah berdasarkan al-Qur'an dan sunnah yang jelas dan pasti. Pengadian Tinggi Lahore mengungkapkan pembatasan ini secara jelas, "Jika ada aturan keputusan yang tidak jelas dalam teks al-Qur'an dan Tradisi (sunnah)... maka pengadilan dapat menggunakan penalaran perorangan dan, karena itu niscaya akan dituntun oleh nurani yang adil, sama, dan baik."

Pengadilan hanya menyatakan hak untuk berada dari pandangan para ahli hukum yang sudah ada, bukan hak untuk menolak penerapan aturan syariah yang berdasarkan teks al-Qur'an dan atau sunnah yang jelas dan pasti.

Syariah, dalam pemahaman al-Na'im, "bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri melainkan hanyalah interpretasi terhadap teks *(nash)* dasarnya sebagaimana dipahami dalam konteks historis tertentu." Penafsiran dan praktik semua agama, termasuk Islam, sangat dipengaruhi oleh oleh kondisi sosiologis, ekonomi dan politik masyarakat tertentu, tentusaja ada variasi dan kekhasan lokal, demikian juga dengan sistem hukum agama, seperti *syariah*. Oleh karena itu, *syariah,* yang telah disusun oleh para ahli hukum perintis dapat direkonstruksi pada aspek-aspek tertentu asalkan rekonstruksi itu juga didasarkan pada sumber-sumber dasar Islam yang sama dan sepenuhnya sesuai dengan pesan moral dan agama." Oleh karena itu Al- Na'im menggugat sakralisasi hasil pemahaman syariah historis, terlebih lagi ia menilai syariah, ternyata tidak memadai dan tidak adil, padahal syariah dianggap oleh umat Islam sebagai bagian dari keimanan (al-Na'im, 1996:xiv; 2007:27). Bagi al-Naim, syariah adalah persoalah hubungan pribadi manusia dengan Tuhannya dan menjadi semacam *etika* hidup. Oleh karena itu upaya memformalkan syariah, menunjukkan pemahaman terhadap syariah masih sempit. Menurutnya syariah lebih luas dari sekedar mengatur hal seperti itu, yaitu bagaimana menegakkan keadilan sosial dan kehidupan yang lebih damai. Dengan demikian masyarakat perlu memikir ulang tentang syariah, agar syariah bisa lebih relevan untuk menjawab setiap persoalan kontemporer dunia modern.

Ketika mengomentari hukum Islam yang berhubungan dengan urusan publik seperti hukum *ḥudūd, qiṣaṣ* dan yang sejenisnya mengatakan, "hukum publik yang terkandung dalam Syariah adalah sepenuhnva dapat dijadikan landasan dan konsisten dengan konteks historisnya. Akan tetapi, tidak dapat dijadikan alasan dan [tidak secara] konsisten bersesuai-an dengan konteks kekinian. Berbagai aspek pada hukum publik dalam syariah — dalam konteks politik — tidak lagi akurat. Hukum publik Islam tersebut tidak fungsional melalui ungkapan tesisnya: "selama umat Islam tetap setia pada kerangka kerja syariah historis, mereka tidak akan pernah benar-benar mencapai tingkat keharusan pembaruan yang mendesak supaya hukum publik Islam bisa berfungsi sekarang" (al-Na'im, 1996: 34). Baginya yang sempurna adalah yang selalu melakukan perubahan dan perkembangan. Kesempurnaan manusia seperti gambaran Allah swt. atas diri-Nya ketika berfirman: "setiap hari Dia (menunjukkan diriNya) dalam

keadaan yang baru" (QS. Al-Raḥmān 55 : 29).

Tentang konsep ijtihad di sini dipahami al-Na'im sebagai suatu istilah generik yakni usaha mengaplikasikan al-Qur'an dan sunnah secara faktual dalam rangka memelihara otentisitas Islam yang melibatkan interpretasi manusia. Pendukung syariah modern selalu berbicara tentang ijtihad sebagai jawaban terhadap semua problem yang menghadang ijtihad aplikasi syari'ah modern. Al-Na'im juga berpandangan bahwa ijtihad sebagai upaya serius menyelesaikan persoalan publik meniscayakan adanya kesungguhan dan keseriusan. Hambatan-hambatan memang mungkin dijumpai, tetapi hambatan-hambatan itu bukanlah sesuatu yang diciptakan untuk mengingkari kemungkinan terjadinya semisal persyaratan yang demikian ketatnya demi absahnya melakukan ijtihad. Seharusnya, persyaratan-persyaratan itu bukan untuk mengendalikan, melainkan dalam rangka menempatkan peran ijtihad pada posisi yang semestinya sehingga mungkin dilakukan siapa saja dalam menyelesaikan persoalan kekinian umat. Adapun wewenang untuk memutuskan siapa yang memenuhi syarat untuk melaksanakan ijtihad dan bagaimana hal itu dijalankan oleh setiap Muslim, menurutnya, merupakan masalah *keyakinan* dan *kewajiban agama* (al-Na'im, 2007:32).

Berkenaan dengan pendapat-pendapat dan argumen-argumen al-Na'im tentang pemahamannya terhadap syariah ini, sepertinya Ia berpijak pada pemikiran postmodernis yang menolak segala bentuk otoritas dan menegaskan relativitas syariah. Sebab syariah dianggap sebagai produk pikiran manusia yang diproyeksikan dari al-Qur'an dan Sunnah, dan oleh sebab itu tidak bisa terlepas dari pengaruh ruang, waktu, konteks historis, sosial, dan politik penafsiranya. Syariah dengan demikian tidak suci, apalagi kekal dan permanen yang bisa berlaku untuk semua waktu dan tempat. Disini al-Na'im seolah-olah mengasumsikan bahwa setiap orang memiliki kemampuan mengakses, memahami, dan berinteraksi dengan al-Qur'an dan Sunnah. Pendapat al-Na'im ini tidak banyak berbeda dengan apa yang diungkapkan oleh berbagai pemikir sekuler lain seperti Ashmawi, Nasr Hamid, Syahrur, dan sebagainya. Relativisme Pemahaman dan desakralisasi terhadap syariah semacam ini sangat berbahaya. Sebab, akan berimplikasi pada pada pemikiran bahwa agama itu sendiri adalah hasil kreasi manusia. Artinya, Islam adalah produk rekayasa pikiran manusia. Pendapat ini memiliki implikasi yang sangat serius. Ia bukan hanya menegaskan ketidaksakralan agama, melainkan juga merendahkan posisi legalitas syariah. Al-Naim memang menawarkan kemungkinan penerapan syariah melalui jalur demokrasi. Ia mengatakan bahwa untuk

menjadikan hukum Islam sebagai peraturan dan hukum publik, ia hendaklah mendapatkan pengakuan publik internasional. Bagaimanapun, al-Na'im dengan cepat mengikatnya dalam bingkai konstitusionalisme modern dan prinsip HAM internasional, pada waktu bersamaan mengaburkan perbedaan antara prinsip-prinsip ajaran dasar Islam (syariah) dengan praktik-praktik sejarah dan yurisprudensi hukum Islam.

Para ahli hukum perintis syariah berpendapat bahwa ijtihad tidak dapat dilakukan dalam masalah-masalah yang telah diperintahkan oleh teks al-Qur'an dan sunnah yang jelas dan pasti. Ayat-ayat al-Qur'an dan sunnah yang memperbolehkan pemaksaan dan penggunaan kekerasan, oleh para ahli hukum perintis dianggap secara sah mengikat, karena diwahyukan selama masa Madinah dan dikuatkan dengan praktik nabi hingga beliau wafat tahun 632 M. Oleh karena itu, prinsip dan aturan tersebut tidak dapat dibatalkan atau diubah melalui ijtihad.

Diakui al-Na'im memandang penting nilai spiritual keagamaan dalam berijtihad dan nilai itu tidak terakomodasi dalam urutan persyaratan untuk menjadi mujtahid dalam syariah historis. Penghayatan nilai spiritual tidak terpisahkan dari rasionalitas, tetapi tidak dari rasionalisme. Begitu juga adanya unsur *kewajiban agama*, ini menunjukkan adanya tangggung jawab setiap Muslim terhadap penegakan Syariah. Dengan demikian, al-Na'im melalui argumen rasionalnya menegaskan bahwa berijtihad berarti menegakkan syariah, tentu saja termasuk persoalan hukum publik syariah. Dengan argumen yang rasional dan spiritual, wawasan dan argumentasi yang dikemukakannya tentang ijtihad, dapat dijadikan modal awal untuk menerima pemikiran pembaruannya tentang hukum Publik Islam Syariah.

Secara epistemologis, penetapan hukum Islam dilakukan dengan menggunakan ilmu alat, yakni *usul fikih,* dan dalam ilmu ini diakui keberadaan konsep *"qaṭ'ī dan ẓannī."* Konsep ini digunakan untuk menyatakan suatu tingkat kebenaran (validitas); *qaṭ'ī* menunjukkan kebenaran mutlak, sebaliknya *ẓannī* menunjukkan kebenaran relatif. Secara otoritas keilmuan (bidang ilmu fikih) telah diformulasikan bahwa pengetahuan tentang hukum Islam yang dihasilkan melalui campur tangan akal pikiran manusia dalam penggaliannya dari al-Qur'an dan Sunnah disebut *fikih.* Sebaliknya pengetahuan tentang hukum Islam yang tidak dicampuri oleh akal pikiran tidak disebut sebagai fikih, melainkan *syariah* (Effendi, 2008 :4).

Pada prinsipnya, dalam membangun hukum Islam, pemahaman-pemahaman terhadap kandungan *nash* adalah sebuah keharusan, itu berarti ijtihad akan selalu bermunculan. Yang

diharapkan tentunya ijtihad-ijtihad yang menggunakan nalar dinamis dan nalar inklusif. Dengan nalar dinamis, ijtihad dijadikan sarana untuk mencari kebenaran dengan berpijak pada fikih yang membebaskan (*fiqh taḥrīrīn*), bukan fikih mengekang (*fiqh taqlīdīn*) (Rahman, 1982:2). Demikian pembahasan terhadap pemahaman syariah al-Na'im.

Selanjutnya, transformasi sikap-sikap umat Islam terhadap hubungannya dengan syariah, termasuk al-Na'im, melibatkan arena tindakan negara melalui kebijakan-kebijakan pemerintah, pembaruan hukum, dan konstitusional. Selain itu juga terdapat domain masyarakat --pada tingkat individual maupun komunal-- yang memiliki sasaran untuk menggabungkan nilai-nilai netralitas kekuasaan politik terhadap syariah, konstitusionalisme dan HAM sebagai sesuatu yang setidaknya konsisten dengan syariah. Dua dimensi transformasi, baik melalui perubahan institusi-institusi resmi maupun melalui perubahan pada tingkat masyarakat sipil, pada kenyataannya saling bergantung dan saling mendukung. Setiap sasaran mungkin memerlukan tindakan-tindakan dan strategi-strategi yang berbeda, sesuai konteks sosial dan kebudayaan masing-masing. Walau demikian, dua jenis transformasi ini berhubungan erat, yang di dalamnya yang satu merupakan sebab dan akibat bagi yang lainnya.

Nampaknya dalam konteks maslahah ini, al-Na'im mengemukakan pemikirannya yang menyatakan bahwa syariah bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri melainkan hanyalah interpretasi terhadap teks (*nash*) yang dipahami dalam konteks historis tertentu. Begitu juga ungkapannya bahwa syariah tidak memadai dan tidak adil, yang harus direformasi. Ungkapannya yang lain bahwa hukum publik syariah sepenuhnya memiliki validitas dan sesuai dengan konteks sejarahnya sendiri. Namun itu tidak membuat ia valid dan sesuai karena realitas konkret negara-bangsa modern dan tatanan internasional dengan konteks kekinian, aspek-aspek hukum publik syariah tersebut, secara politik, tidak dapat dipertahankan (al-Na'im, 1996: xiii, dan 52).

Namun ketika mengemukakan idenya tentang bagaimana mengkonstruksi hukum publik syariah, al-Na'im tidak mengemukakan suatu teori baru, melainkan ia mengemukakan bahwa ia menyadari tidak mungkin mayoritas Muslim secara terus-menerus menerima sekularisasi dalam kehidupan publik mereka karena kaum sekularis modern, "dimanapun adalah orang elit, yang memaksakan pembaharuan mereka melalui kontrol struktur kekuasaan. Akibatnya, massa Muslim, yang akhirnya mengetahui prinsip-prinsip syariah, melihat hukum penggantinya hanya di permukaan saja. Oleh karena itu pendekatan yang lebih baik, menurutnya, adalah

mempertimbangkan hukum publik syariah dan pengalaman historis umat Islam dengan standar yang berlaku pada waktu syariah diterapkan dan berusaha mengembangkan prinsip-prinsip Islam alternatif bagi hukum publik untuk penerapan modern (al-Na'im,1996: 44).

Dengan demikian dua tipe pembaharuan hukum Islam yang dikemukakan al-Na'im ini dapat disamakan dengan tipologi transformatik dan reformistik sebagaimana yang telah dijelaskan pada pab terdahulu. Terhadap al-Na'im sendiri, karena ia mengedepankan teori *naskh* terbalik, yang tidak lain sebagai rekonstruksi terhadap teori *naskh* klasik yang memang telah ada dalam kajian ushul fikih dari dahulu sampai saat ini, maka al-Na'im dapat disebut pembaharu reformistik rekonstruktif.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian dalam bab-bab terdahulu dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut: *Pertama,* Hukum publik syariah, dalam pandangan al-Na'im, dinilai tidak memadai dan tidak adil, yang akibatnya tidak berfungsi dalam kehidupan modern. Hukum publik syàriah alternatif yang tepat untuk diimplementasikan sekarang adalah hukum Islam yang berdasarkan realitas konkret, bukan Tuhan sehingga dapat menyelesaikan masalah dan tepat sasaran. Standar kesahihan dan ketepatannya adalah pembelaan nilai-nilai kemanusiaan, dengan didukung dua argumen, yaitu: *argumen yang bersifat moral dan argumen yang bersifat empiris.* Argumen-arhumen ini menghendaki bahwa "seseorang harus memperlakukan orang lain sebagaimana ia ingin diperlakukan demikian oleh orang lain" (*prinsip resiprositas*), dan mengikuti praktek-praktek kehidupan bangsa-bangsa modern. Umat Islam dibenarkan untuk menentukan nasib sendiri dengan identitas Islam, termasuk menerapkan hukum Islam, asal tidak melanggar legitimasi hak perorangan dan kolektif pihak lain, baik di dalam, maupun di luar komunitas Islam. Untuk membangun hukum publik syariah alternatif yang tepat dimaksud diperlukan penafsiran ulang terhadap *nash.*

Al-Na'im melakukan rekonstruksi terhadap teori hukum lama, yakni teori *nasakh* dengan teori yang baru, yaitu teori *naskh terbalik* guna membangkitkan kembali ayat-ayat terhapus oleh teori *naskh* tradisional. Ketika ada ayat yang bertentangan dengan kebutuhan dan kemaslahatan manusia, maka *nash* itu tidak diamalkan, dan mencari *nash* yang lain yang relevan. Dengan cara demikian hukum publik syariah menjadi fungsional untuk memenuhi kebutuhan dan perkembangan zaman. Konsep syariah, yang dipahami al-Na'im, sebagai hasil penafsiran manusia, menghilangkan sifat *qaṭ'i*, dan dipandang bertentangan dengan teori *tashrī'*.

Kedua, kekuatan dan kelemahan pemikiran pembaruan al-Na'im. Kekuatan terletak pada; tataran ide atau pendekatan yang rasional dan obyektif dengan berdasarkan dua argumen, yaitu yang satu bersifat moral dan empiris, konsep reformasi al-Na'im; kalau kebanyakan para ahli pembaharuan hukum Islam mempersoalkan teks al-Qur'an secara langsung, sementara al-Na'im berusaha menjadikan kemungkinan transformasi tema itu dengan menangkap substansi ayat bersangkutan, pertimbangan nilai-nilai kemanusiaan yang disubordinasikan pada pertimbangan ilahiah, teologi toleransi yang selalu dikemukakannya, idenya yang menentang diskriminasi berdasarkan agama gender, sebaliknya menumbuhkan persamaan di muka hukum, tidak menjadikan sekularisme sebagai dasar pembaharuan hukum Islam yang dilakukannya beliau lebih memilih mengsinkronisasikan ajaran-ajaran dasar Islam termasuk praktek-praktek pemerintahan Islam ketika Nabi saw masih hidup dengan kondisi riel kehidupan komunitas modern saat ini.

Kelemahannya terletak pada aspek metodologis di mana teori *naskh* yang digunakannya adalah adopsi dari gurunya Mahmoud Muhammad Taha yang tidak lebih daripada rekonstruksi terhadap teori *naskh* yang sudah ada dalam Ushul Fikih, pemahaman keliru terhadap konsep *naskh;* anggapan al-Na'im bahwa antara ayat Madaniyah dengan ayat Makiyyah telah terjadi proses *naskh* merupakan argumentasi yang kurang memiliki validitas yang semestinya, persoalan pemisahan dan pengunggulan ayat-ayat Makkiyah atas Madaniyah, penafsiran radikal tanpa sintesa, persoalan utopia tanpa penggeseran paradigma, persoalan kepastian hukum inkonsistensi dan ambiguitas, ide yang absurd dimana pembaharuan hukum Islam al-Na'im masih terkesan dipaksakan, mengingat kerangka metodologinya masih menggunakan kerangka lama (konsep *naskh*), tetapi teks dipaksa harus tunduk pada tuntutan realitas. Ia belum menawarkan perangkat analisis tekstual-kontekstual yang terstruktur sehingga lebih mungkin melahirkan hukum yang humanistik tapi secara umum masih dituntun oleh maksud wahyu.

Daftar pustaka

Assyaukanie, A. Luthfi, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, vol. 1, No. 1, 1998.

al-Attas, S.M.N. A *Commentary on the Hujjat al-Shiddiq of Nur al-Din al-Raniri.* Kuala Lumpur.1986.

Effendi, Satria. *Usul Fikih.* Jakarta: Kencana, 2008.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories.* Melbourne: Cambridge University Press, 1997.

al-Jabiri, Muhammad Abid, "*Ishkāliyyat al-Aṣlaḥ wa al-Mu`āshirah fi al-Fikr al-'Arabī al-Ḥadīth wa al-Mu`āshir: Sīrah Ṭabaqī am Mushkil al-Thaqafī*", dalam *al-Turāth wa al-Taḥaddiyat al-'Aṣr*. Beirut: Markaz Dirāsat Wiḥdat al-"Arabiyyah. 1990.

al-Na'im, Abdullahi Ahmed "Translator introduction", dalam Mahmoud Mohammed Taha, *The Second Message of Islam.* Syracuse: Syracuse University Press, 1987.

al-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam dan Negara Sekuler; Menegosiasikan Masa Depan Syariah.* diterjemahkan oleh Sri Murniati. Bandung: Mizan, 2007.

al-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Rights and International Law.* Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1996.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: Chicago University Press, 1982.

Ridha, Sayyid Rasyid. *Tafsīr al-Manār,* Beirut: Dār al-Fikr, tth.

al-Suyuthi. *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān.* Kairo: Dār al-Turāth, 1967.

al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa. *al-Muwāaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah.* Beirut: Dar al Kutub al-'Ilmiyah, tth.

Shihab, Quraish. *Membumikan al-Qur'an.* Bandung: Mizan, 2004.