

Tipologi Pemikiran Pembaharuan Hukum Islam (Syari'ah) Abdullahi Ahmad Al-Na'im

Izomiddin

Fakultas Syari'ah dan Hukum

Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, Indonesia

Email: izomiddin@radenfatah.ac.id

Abstract

Al-Na'im memiliki paham sendiri tentang hukum Islam yang berbeda dengan konsep-konsep dalam ilmu-ilmu hukum Islam. Ia menyebut seluruh hukum Islam dengan sebutan "Syari'ah", tentu ini bertentangan dengan konsep baku dalam ilmu ushul fiqh atau ilmu fiqh atau ilmu hukum Islam lainnya. Al-Na'im juga menentang sakralisasi Syari'ah karena menurutnya Syari'ah juga hasil penafsiran manusia, sebaliknya dalam ilmu Syari'ah; Syari'ah itu qath'i. Bagi al-Na'im Syari'ah bukan hanya hukum Islam karena istilah yang terakhir ini, merupakan terjemahan tak memadai untuk istilah syari'ah, sementara dalam ilmu hukum Islam; Syari'ah itu tidak persis sama dengan fiqh atau hasil penafsiran akal manusia lainnya. Dengan pemahaman-pemahaman seperti yang telah dikemukakan di atas, banyak pihak menilai bahwa al-Na'im telah melakukan dekonstruksi terhadap hukum Islam. Al-Na'im melakukan rekonstruksi terhadap hukum lama dengan teori/konsep naskh terbalik dimaksud, al-Na'im tidak mempunyai suatu teori baru untuk dapat digunakan mendekonstruksi hukum Islam/Syari'ah. Disinilah perbedaan al-Na'im dengan pemikir-pemikir pembaharu hukum Islam lainnya, seperti Arkoun, al-Jabiri, fazlurrahman, Syahrir dan lain-lain sehingga para pembaharu ini mampu melakukan reformasi dekonstruktif terhadap hukum Islam (Syari'ah historis), sementara al-Na'im hanya mampu melakukan reformasi rekonstruktif.

Abstract

Al-Na'im had own understanding on Islamic law which was different from concepts in Islamic law sciences. He called the whole of Islamic law known as 'Shariah', this certainly was contrary to the basic concepts in usul fiqh or the science of fiqh or Islamic jurisprudence. Al-Na'im also opposed sanctification of

Shariah because according to him Shariah was also the result of human interpretation, contrary to shari'a sciences; Shari'ah was qath'i. For al-Na'im Shariah was not only Islamic law because the latter term was an inadequate translation for the term of Shari'ah. While in the science of Islamic law; Shari'ah was not exactly the same as fiqh or the result of other human mind interpretation. By the understandings as noted above, many parties evaluated that al-Na'im had done deconstruction toward Islamic law. Al-Na'im did reconstruction of the old law with the theory / concept naskh reverse, al-Naim did not have a new theory to be used to deconstruct Islamic law / Shariah. This was the difference of al-Na'im from thinkers the reformer of Islamic law, such as Arkoun, al-Jabri, fazlurrahman, Syahrir and others so that the reformers were able to reform deconstructive toward Islamic law (Shariah historical), while al -Na'im was only able to perform reconstructive reform.

Keywords: *Al-Na'im, Shari'ah, Reform*

Dalam fase sejarah Islam yang awal, pada umumnya gerakan pemikiran berada pada tataran aqidah. Gerakan pemikiran dengan corak seperti itu selalu mendapat perlawanan dari dan berlawanan dengan mazhab-mazhab yang moderat. Akan tetapi sekarang, karena perbedaan-perbedaan yang berkaitan dengan ranah aqidah (misalnya: Sunni, Syi'ah, Asy'ariyah), dianggap sebagai perbedaan-perbedaan pinggiran. Maka pusat perhatian gerakan pemikiran masa kini lebih diarahkan kepada tataran syari'ah, yang juga mendapat perlawanan dari dan berlawanan dengan mazhab-mazhab moderat.¹

Gerakan pemikiran pembaharuan kontemporer dalam Islam yang berorientasi pada masalah-masalah syari'ah dan hukum, memang terus bermunculan. Bahkan praktek politik sekarang ini berada pada tataran syari'ah, bukan lagi pada tataran aqidah. Al-Jabiri menyebut slogan yang diangkat oleh gerakan ini dengan slogan "penerapan syari'ah"² yang menjelaskan di wilayah mana politik dimainkan. Gerakan-gerakan tersebut tumbuh dan berkembang atas pemikiran yang dianut oleh pendukung-pendukungnya. Oleh karena itu, yang merupakan hal menarik untuk dianalisis lebih jauh, adalah aspek pemikirannya. Karena bagaimanapun juga, suatu gerakan atau faham akan berhasil apabila argumen pemikirannya dapat diterima secara mudah oleh mayoritas umat Islam dan umat lainnya.

Di berbagai belahan bumi bangsa muslim -termasuk Indonesia-, disamping ada yang mendukung gerakan-gerakan atau pemikiran-pemikiran bercorak pembaharuan ini, masih banyak pula yang mempertanyakan atau mempersoalkannya. Kekhawatiran bukan hanya menghinggapi non-muslim di negara-negara tersebut, namun termasuk sebagian besar umat Islam sendiri. terlepas dari setuju atau tidak, tantangan bagi umat Islam adalah membuktikan bahwa mereka mampu menampilkan pemahamannya tentang Islam yang aman, damai dan maju secara universal bagi semua umat. Pertanyaan yang sering muncul misalnya, apakah syari'ah mampu mewujudkan kebersamaan, kesetaraan, keadilan sesama komunitas muslim dan atau antar warga satu bangsa. Salah seorang intelektual sekaligus pemikir pembaharu hukum Islam yang pernah mengemukakan perhatiannya terhadap syari'ah ini adalah 'Abdullahi Ahmed al-Na'im (selanjutnya disebut al-Na'im).

Membangun ulang metode pemikiran dalam syari'ah dengan berangkat dari proposisi dan tujuan-tujuan kontemporer, adalah sebuah pilihan. Dengan rumusan yang jelas, yang dituntut sekarang adalah pembaharuan pemikiran hukum Islam (syari'ah) yang tidak berangkat dari sekedar 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 syari'ah. Caranya adalah membangun kembali prinsip-prinsip dasar syari'ah, yang digali dari dua sumber utama: al-Qur'an dan Sunnah, seperti syari'ah untuk keadilan, keamanan dan rahmat bagi semua.³

Secara umum, pemikir pembaharuan hukum Islam (syari'ah) 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 (syari'ah) 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.”⁴

Al-Na'im, yang pemikiran pembaharuannya tentang hukum Islam (syari'ah), dijadikan obyek pembahasan dalam tulisan ini, juga telah memberikan penilaian yang serupa terhadap hukum Islam. Menurutnya, syari'ah,⁵ ternyata tidak memadai dan tidak adil, padahal syari'ah dianggap oleh umat Islam sebagai bagian dari keimanan⁶. Oleh sebab itu, ia 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 legislatik⁷. Banyak isu hukum Islam yang diangkat oleh al-Na'im, namun isu mencolok yang digugat oleh al-Na'im dalam hukum publik Islam (syari'ah) adalah diskriminasi berdasarkan gender dan agama (diskriminasi terhadap non-muslim dan perempuan). Kedua tipe diskriminasi ini adalah norma temporer.⁸ Persoalan-persoalan diskriminasi ini ditemukan al-Na'im dalam hukum pidana, konstitusionalisme dan hak-hak asasi manusia.

Al-Na'im berpendapat bahwa berbagai masalah diskriminasi terhadap perempuan dan non-muslim tidak lagi dapat dibenarkan pada era modern ini.”⁹ al-Na'im mempertanyakan apakah syari'ah yang ada sekarang, yang menurutnya, tidak lain merupakan produk sejarah (abad VII hingga IX M), serta para pendukungnya, akan mampu mewujudkan prinsip persamaan di depan hukum sehingga dapat diterima oleh negara di era modern ini?. Tampaknya al-Na'im menggugat hukum publik Islam (syari'ah), yang dalam pandangannya, sangat mengekang kebebasan sipil. Dalam konteks hukum kenegaraan, al-Na'im menolak ide negara Islam, oleh karena itu syari'ah tidak bisa dijadikan hukum positif dan kebijakan resmi negara. Hal itu, menurutnya, disebabkan oleh watak inherent syari'ah sebagai sistem normatif keagamaan yang menolak penerapannya oleh negara.”¹⁰

Al-Na'im juga menggugat sakralisasi hasil pemahaman syari'ah historis.¹¹ Menurutnya, ijtihad bisa dilakukan menyangkut setiap persoalan atau masalah. Baginya, menyensor usaha-usaha yang bersifat hasil pemikiran, jelas merusak dasar pemikiran tentang bagaimana prinsip-prinsip syari'ah bisa diperoleh dari al-Qur'an dan Sunnah.¹² Tokoh ini juga berpendapat bahwa membatasi kemampuan melaksanakan ijtihad hanya pada segelintir kecil muslim yang memiliki kualitaskualitas khusus juga berbahaya. Memberikan otoritas ini pada institusi atau organ apa saja, apakah negeri atau swasta juga berbahaya. Hal

menarik lainnya dari pemikiran al- Na'im adalah tentang wewenang ijtihad. Menurutnya wewenang untuk memutuskan siapa yang memenuhi syarat untuk melaksanakan ijtihad dan bagaimana hal itu bisa dijalankan oleh setiap muslim merupakan masalah keyakinan dan kewajiban agama.¹³ Al-Na'im menolak suatu kekuatan yang memiliki hak "veto" berkaitan diterima atau ditolaknya sebuah konsep syari'ah, yang tidak lain adalah hasil ijtihad tersebut. Itu berarti dalam pandangan al-Na'im telah terjadi kesenjangan antara keinginan al-Na'im dengan ketentuan ijtihad yang dibuat oleh *fuqaha`* dalam mewujudkan keyakinan dan kewajiban agama untuk pembinaan hukum Islam dan menegakkan syari'ah.

Al-Na'im menilai bahwa hukum publik Islam tersebut tidak fungsional melalui ungkapan tesisnya: "selama umat Islam tetap setia pada kerangka kerja syari'ah historis, mereka tidak akan pernah benar-benar mencapai tingkat keharusan pembaharuan yang mendesak supaya hukum publik Islam bisa berfungsi sekarang"¹⁴ Oleh karena itu, Al-Na'im berpandangan bahwa 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."¹⁵ Satu hal yang sangat krusial dalam hukum publik Islam yang juga dia kritik adalah permasalahan ambivalensi negara-negara muslim modern terhadap isu-isu hak-hak asasi manusia. Menurutnya, berbagai kebijakan negara tersebut secara sadar atau tidak sadar dipengaruhi kekuatan yang secara inheren kontradiktif. Di satu pihak, ada tarikan berbagai tradisi keagamaan historis yang mengesahkan diskriminasi berdasarkan agama dan gender, di lain pihak, ada dorongan berbagai pihak domestik modernis dan internasional yang setuju dengan hak-hak asasi manusia dan menentang diskriminasi berdasarkan agama dan gender.

Al-Na'im mengemukakan bahwa ambivalensi ini sangat mungkin akan bertambah dalam cakupan dan tingkatannya jika kecenderungan mutakhir menuju Islamisasi secara besar-besaran terhadap kehidupan publik di negara-negara muslim terus berlanjut. Rekonsiliasi dapat dicapai hanya melalui pembaharuan syari'ah secara radikal, demikian kata al-Na'im.¹⁶ Al-Na'im mengakui sepenuhnya bahwa sebagian besar masyarakat muslim di seluruh dunia hidup dalam derajat superfisial, baik peradaban Islam maupun peradaban modern walaupun mereka mengklaim setia pada syari'ah dan menunjukkan komitmen yang menonjol terhadap formalitas ritual. Namun sebagian besar umat Islam kontemporer, menurutnya, gagal mengapresiasi dan berbuat sesuai dengan esensi moral dan spiritualnya. Begitu juga di pihak ulama, menurut al-Na'im, banyak ulama muslim

modern terkemuka menyesali keadaan di dunia muslim ini, tetapi sepanjang ia berlangsung, suara fanatisme akan menemukan telinga yang menerima dan kekuatan represi akan memperoleh pengikut yang bersemangat.¹⁷ Menurutnya, adalah suatu tuntutan bagi umat Islam -khususnya reformis-, untuk melakukan kritik dan memperbaiki syari'ah historis ini. Jika tidak, semakin diperluas aplikasi syari'ah, semakin memungkinkan tersebarnya diskriminasi dan pelanggaran, sepanjang syari'ah yang diberlakukan adalah syari'ah produk sejarah masa lalu, terutama yang berkaitan dengan hukum publik. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa al-Na'im memiliki pemahaman sendiri tentang hukum Islam (syari'ah), baginya, syari'ah, bukan hanya hukum Islam. Karena istilah yang terakhir ini, menurutnya, merupakan terjemahan tak memadai untuk istilah syari'ah. Dia mengemukakan bahwa syari'ah harus meliputi norma etik dan sosial, teori politik dan konstitusional dan seterusnya, dan juga aturan-aturan hukum mengenai hukum perdata, pidana dan publik. Oleh karena itu menurutnya syari'ah adalah formulasi historis dari sistem menyeluruh ini untuk membedakan dari reformasi sebuah hukum modern yang mungkin dilakukan.¹⁸

Dengan pemahaman-pemahaman seperti yang telah dikemukakan di atas, banyak pihak menilai bahwa al-Na'im telah melakukan dekonstruksi terhadap hukum Islam sehingga kritikan-kritikan dilontarkan banyak orang terhadap pemikir pembaharu yang satu ini. Hal yang akan menjadi kajian dalam pembahasan ini, yakni pemikiran pembaharuan al-Na'im, serta mengkaji juga mengenai rasionalisasi Hukum Islam dalam Pemikiran Pembaharuan al-Na'im. Sebelum membahas tentang hal ini, akan dijelaskan terlebih dahulu tipologi pembaharuan hukum Islam.

Tipologi Pembaharuan Hukum Islam

Secara umum menurut A. Luthfi Assyaukani¹⁹ ada tiga tipologi pemikiran yang mewarnai 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.

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. Maksudnya, agar tradisi suatu masyarakat (agama) tetap hidup dan bias terus diterima, maka ia harus dibangun kembali secara baru dengan kerangka modern dan prasyarat rasional. Perspektif ini berbeda dengan kelompok tradisional yang lebih memprioritaskan “pernyataan ulang” (*restatement*,²⁰ *reiteration*²¹) atas tradisi masa lalu. Menurut yang terakhir ini, seluruh persoalan umat Islam sebenarnya pernah dibicarakan oleh para ulama dulu, oleh karena itu tugas kaum Muslim sekarang hanyalah menyatakan kembali apa-apa yang pernah dikerjakan oleh pendahulu mereka.

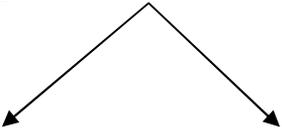
Ketiga, tipologi pemikiran *ideal-totalistik*. Pandangan idealis terhadap hukum Islam yang bersifat totalistik dan sangat *committed* dengan aspek religious budaya Islam adalah ciri pembaharuan tipe ini. Menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban dan menolak unsur-unsur asing yang 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 impor Barat. Mereka menyeru kepada keaslian Islam (*al-aslah*), yaitu Islam yang pernah dipraktikkan oleh Nabi dan keempat khalifahnyanya.

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 syari’ah 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. berikut ini bagan dari tiga tipologi yang telah dijelaskan sebelumnya. Tabel di bawah ini dimaksudkan untuk lebih memperjelas uraian di atas:

Tabel 1
Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab/Islam²²

Tipologi			
Transformatik	Reformistik		Ideal Totalistik
↓ tradisi/modernitas ↓	↓ tradisi/modernitas ↓	↓ tradisi/modernitas ↓	
Menolak mistis & tradisi Menggunakan nalar praktis Transformasi social Tuntutan zaman	Penafsiran- penafsiran baru. 		idealis-totalistik terhadap ajaran islam sangat committed dengan budaya islam menolak unsur-unsur asing /barat pernyataan ulang tradisi masa lalu Islam sempurna
	Pembongkaran tradisi Kerangka modern & prasyarat rasional	Pembongkaran tradisi Kerangka modern & prasyarat rasional Tradisi dibaca/dipahami dengan standar modernitas	

	Tradisi dibaca /dipahami dengan standar modernitas	
		
Pemikiran pembaharuan radikal	Pemikiran pembaharuan rasional	Pemikiran tradisional

Teori Hukum Islam yang Digunakan 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-fiqh. 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.²³

Konsep *naskh* memang menjadi perbincangan di kalangan ulama. Menurut kebanyakan 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.²⁴ Dalam rekonstruksinya, al-Na'im mengangkat pengertian ketiga, yakni: *naskh al-hukm dūna al-tilāwah*. Dalam mengartikan kata-kata pada ayat 106, surat al-Baqarah (2), al-Na'im mengikuti gurunya Taha di mana kata "*ma nansakh*" diartikan dengan telah dihapuskan beberapa teks pra-Islam (risalah sebelum Muahmmad). Sedang "*nunsiha*" diartikan sebagai menunda pelaksanaannya atau penerapannya. *أَوْ مِنْهَا بِخَيْرٍ نَأْتِ* diartikan 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.²⁵

An-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 syari'ah 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 "mengkukir 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 syari'ah—dikemukakan oleh ustadznya an-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".

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 furu' (ayat-ayat derivatif) dan kini berlaku ayat-ayat *usul* (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'jil) bagi berlakunya hukum karena kondisi yang melingkupinya belum memungkinkan untuk dilaksanakan. Tegasnya, Al-Na'im tidak sepekat 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 Makkah dengan ayat yang turun di Madinah. Ketika ayat ideal secara keras dan tidak masuk akal ditolak karena masyarakat Makkah belum siap untuk melaksanakannya, maka pesan yang lebih realistik pada masa Madinah diberlakukan untuk dilaksanakan.

Dengan demikian, aspek-aspek pesan periode Makkah yang belum siap untuk diterapkan dalam praktek konteks sejarah abad ke-7 ditunda dan digantikan dengan prinsip-prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan dipraktikkan selama masa Madinah. Adanya pemilahan antara ayat Makkah dengan Madinah tidak asing lagi dalam studi al-Qur'an. Menurut al-Suyuti²⁶, 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-Risalah yakni membangun teologi masyarakat baru (al-Ummah).

Argumentasi yang dibangun al-Na'im tentang *naskh* (penundaan atau al-ta'khir) didasarkan pada dua hal. *Pertama*, al-Qur'an merupakan wahyu yang terakhir dan Nabi Muhammad saw. juga Nabi terakhir. Konsekwensinya, 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 Makkah, 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 dipraktikkannya pesan Makkah.

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, tetapi 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. Sehingga dalam usaha untuk menegakkan masalah sebagai unsur esensial bagi tujuan-tujuan hukum,- selain melihat *qasd as-Syari`* (tujuan Legislator)-harus mempertimbangkan juga *qasd al-mukallaf*. Dengan kata lain, suatu perintah yang merupakan *taklif* harus dapat dipahami oleh semua subyeknya, baik dalam pengertian linguistik maupun kultural. Pembebanan atau *taklif* tersebut mesti selaras dengan kemampuan (*qudrah*) manusia, mengeliminasi kesulitan (*masyaqqah*), dan lain-lain.²⁷

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 pelaksanaannya dan sebagai gantinya, Allah memperkenalkan terlebih dahulu teks-teks yang bisa diterapkan sesuai dengan kondisi waktu itu yakni teks-teks Madinah.

Rasionalisasi Hukum Islam dalam Pemikiran Pembaharuan al-Na'im

An-Na'im, ketika mengomentari hukum Islam yang berhubungan dengan urusan publik seperti hukum *hudud*, *qishash* dan yang sejenisnya (1950: 59) mengatakan, "Hukum publik yang terkandung dalam Syari'ah adalah sepenuhnya dapat dijadikan landasan dan konsisten dengan konteks historisnya. Akan tetapi, tidak serta merta dapat dijustifikasi sesuai dengan konteks kekinian. Berbagai aspek dalam hukum publik Syariah — dalam konteks politik — negara-bangsa dan

tatanan internasional tidak lagi akurat.²⁸ Menurut logika syari'ah sebagai hukum keagamaan, sekali al-Qur'an dan sunnah berbicara jelas dan pasti, maka orang beriman tidak memiliki pilihan lain kecuali patuh.²⁹ Ketika semua pertimbangan teks yang sesuai dan penafsirannya diselesaikan, maka sampai pada kesimpulan menjadi perintah bagi orang beriman. Pencarian pembenaran rasional mungkin membantu orang beriman memahami kebebasan dan alasan aturan tersebut, tetapi gagal menemukan pembenaran yang objektif dan memadai yang tidak membebaskannya dari memenuhi kewajiban tersebut. Dengan cara ini, sejauh umat menyangkut Islam, pertimbangan-pertimbangan sosiologis dan penologis tidak dapat mempengaruhi prinsip *hudûd*.

Dengan kata lain, keberadaan *hudûd* sebagai bagian dari hukum pidana suatu negara Islam adalah tidak lepas dari keberadaan atau kuatnya pembenaran sosiologis maupun penologis. "Tetapi, bagi al-Na'im terlihat jelas bahwa penerapan praktik *hudûd* tergantung pada faktor-faktor politik."³⁰ Literatur penologi kontemporer berusaha menentukan kebijakan pidana dalam mempertimbangkan ganti rugi (*retribution*), penangkalan (*deterrence*), dan perbaikan (*reform*) pelaku pelanggaran. Penerapan dan implikasi pembenaran penologis yang ada biasanya didiskusikan pada tingkat teoritik untuk memformulasikan suatu hipotesis, yang kemudian diuji melalui pengamatan empirik. Bagaimanapun juga, yang mendasari kedua tingkat argumen tersebut adalah pertimbangan nilai tentang ketepatan hukuman terhadap perbuatan tertentu dan kepatuhan serta kepatutan hukuman yang telah diterapkan.

Al-Na'im menyatakan bahwa "rasionalisasi keagamaan hukum Islam (khususnya hukum public Islam) sebagai produk Syari'ah historis adalah pembenaran yang tidak memadai untuk memasukan pelanggaran-pelanggaran tersebut dan hukuman-hukumannya ke dalam hokum publik pidana negara bangsa modern" karena tidak ada upaya yang pernah dibuat untuk menjustifikasi hokum public dalam tren-tren sosiologis dan penologis lintas-kultural dan lintas-agama. Dari sudut pandang Islam, al-Na'im ingin memberikan argumentasi bahwa prinsip-prinsip Islam yang fundamental tentang kebebasan beragama dan keadilan dalam pemerintahan dengan jelas memberi indikasi bahwa undang-undang pidana Islam tidak harus diberlakukan terhadap non-muslim yang tidak menghendakinya.

Pembenaran sosiologis dan penologis *hudûd* mungkin relevan pada level yang lain. Seperti dijelaskan di atas, pada prinsipnya, merupakan kewajiban agama umat Islam untuk menerima *hudûd* sesuai dengan usaha-usaha mereka untuk

membatasi penerapannya secara praktis. Hasrat untuk membatasi penerapan *hudûd* dalam praktik rupanya menjadi alasan dibalik persyaratan-persyaratan elaborasi teknis yang dikembangkan dalam yurisprudensi Islam historis. Dengan kurangnya definisi hukum publik Islam individual dan sefisifikasi yang jelas tentang kondisi umum untuk penerapannya. Maka, upaya semacam itu sepenuhnya perlu mengadopsi ilmu pengetahuan kontemporer misalnya psikologi, penologi, sosiologi dan disiplin pengetahuan yang lain yang relevan. Secara khusus, orientasi umum dari upaya-upaya modern untuk memberlakukan hukum pidana Islam tersebut harus mencari definisi-definisi yang paling tegas dan kondisikondisi umum yang paling pas untuk penerapan *hudûd*.³¹ Kesimpulan umum bagian ini adalah bahwa *terlalu banyak peluang untuk penyalahgunaan hudûd jika ia diberlakukan terhadap warga negara di negara syari'ah mutakhir*.

Al-Na'im berpendapat, sifat hukum pidana syari'ah dengan berbagai kekurangan dan ketaksesuaiannya yang serius dengan standar-standar modern, memungkinkan terjadinya manipulasi politik, bahkan dapat dikatakan menjadi suatu keniscayaan. Seperti telah ditunjukkan di permulaan, yurisprudensi Islam historis memberikan penguasa negara Islam atau hakim-hakimnya kekuasaan dan kebijaksanaan yang tersisa apakah mempidanakan dan bagaimana menghukum apa yang mereka anggap sebagai perilaku tercela yang belum tercakup dalam kategori-kategori khusus *hudûd* dan *jinâyât*.³²

Al-Na'im tampaknya menjunjung Rasionalitas³³ argumentasi dan spritualitas. Dalam argumennya, al-Na'im mengemukakan bahwa wewenang untuk memutuskan siapa yang memenuhi syarat untuk melaksanakan *ijtihâd* dan bagaimana hal itu dijalankan oleh setiap Muslim merupakan masalah *keyakinan* dan *kewajiban agama*³⁴, sebagaimana telah dijelaskan pada bab-bab terdahulu. Itu berarti al-Na'im memandang penting nilai spiritual keagamaan dalam berijtihad dan nilai itu tidak terakomodasi dalam urutan persyaratan untuk menjadi *mujtahid* dalam Syari'ah Historis. Penghayatan nilai spiritual tidak terpisahkan dari *rasionalitas*, tetapi tidak dari *rasionalisme*, sebagaimana telah dijelaskan di bagian awal bab ini. Begitu juga adanya unsur *kewajiban agama*, ini menunjukkan adanya tanggung jawab setiap Muslim terhadap penegakan Syari'ah. Dengan demikian, al-Na'im memulai *argumen rasionalnya* menegaskan bahwa *berijtihad berarti menegakkan Syari'ah, tentu saja termasuk persoalan hukum Publik Syari'ah*. Dengan argumen yang rasional dan spiritual (bukan rasionalisme), penulis berpendapat bahwa wawasan dan argumentasi yang dikemukakan an-Na'im tentang *ijtihâd* dapat dijadikan modal awal untuk menerima pemikiran

pembaruannya tentang hukum Publik Syari'ah. Dengan argumen yang rasional-spiritual tersebut, kekritisian al-Na'im tidak bisa dipandang menentang kehendak Tuhan.

Kekuatan pemikiran al-Na'im lainnya dapat dilihat bahwa al-Na'im mampu melihat implikasi teori penalaran itu dalam realitas konkret, yaitu apakah produk hukumnya dapat menyelesaikan masalah dan tepat sasaran atau tidak, bukan hanya pada tataran teoritis. Lebih dari itu al-Na'im berusaha menilai benar atau tidaknya pernyataan-pernyataan ulama tradisional melalui ukuran-ukuran yang mengindikasikan adanya pembelaan nilai-nilai kemanusiaan. Misalnya, al-Na'im telah mendekonstruksi dan menolak pernyataan ulama tradisional yang menyebutkan bahwa Tuhan menjadi sebuah ukuran dalam menilai kebenaran hukum Islam, terlebih lagi jika fakta hukumnya tidak bersesuaian dengan realitas konkret. Itu berarti, al-Na'im menganut teori kebenaran *korespondensi* dan *pragmatis*.³⁵ Seiring dengan itu, al-Na'im selalu mencari nilai konsistensi di dalam al-Qur'an dan Sunnah, dan menyesuaikan dengan kenyataan konkret, dan menyelesaikan problem-problem yang dihadapi.³⁶180

Al-Na'im juga berpandangan bahwa *Ijtihâd* 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 *ijtihâd* semisal persyaratan yang demikian ketatnya demi absahnya melakukan *ijtihâd*. Seharusnya, persyaratan-persyaratan itu bukan untuk mengendalikan, melainkan dalam rangka menempatkan peran *ijtihâd* pada posisi yang semestinya. Sehingga mungkin dilakukan siapa saja dalam menyelesaikan persoalan kekinian umat. Persoalan-persoalan kehidupan, terlebih lagi lagi berkaitan dengan hukum yang terus berkembang, senantiasa menuntut jawaban.

Menurut penulis, persoalan-persoalan tersebut tidak cukup dipecahkan dengan tumpukan-tumpukan tradisi yang diwarisi para pendahulu kita yang saleh (*al-salâf al-shâlih*), bahkan tidak cukup hanya dengan melakukan analogi atau qiyas seperti teori-teori dalam Syari'ah historis.

Rasionalitas yang dikemukakan al-Na'im tentang *ijtihâd*, penulis pandang cukup-beralasan apabila al-Na'im menolak syarat-syarat *mujtahid* dalam Syari'ah Historis karena membatasi orang untuk melakukan pembaharuan pemikiran hukum Islam. Dengan argumen bahwa *ijtihâd* adalah kewajiban agama bagi penganutnya, maka hal demikian akan memberikan keberanian kepada kalangan umat Islam untuk melakukan *ijtihâd* paling tidak *ijtihâd tathbiqy*. Menurut penulis

wawasan dan kemampuan berijtihad *tathbiqy* perlu terus dikembangkan untuk *membumikan* (mengaplikasikan) produk-produk ijtihad klasik tersebut yang umumnya bercorak teoritis (*istinbathy*). Selain itu, ijtihad *tathbiqy* dapat pula memberikan kepastian hukum bagi siapa saja ketika dia memerlukan jawabansegera terhadap persoalan mendesak untuk diambil keputusan. Oleh karena itu, wawasan an-Na'im tentang ijtihad juga merupakan hal yang pantas untuk diterima oleh umat Islam, khususnya di kalangan intelektual disebabkan teori ijtihad tradisional juga tidak dapat memberikan tawaran baru dan memberikan solusi bagi berbagai persoalan yang dihadapi umat Islam.

Walaupun al-Na'im tidak mengemukakan *maqâshid syari'ah* seperti para aktivis Islam, khususnya mereka yang menuntut penerapan syari'at, ia menyadari perihai pentingnya konsep *maqâshid* ini. Sayyid Quthb misalnya, tokoh yang selalu dituduh sebagai penggerak fundamentalis Islam kontemporer, menjelaskan bahwa syari'ah adalah sekumpulan hukum (peraturan) bersumber dari al-Qur'an dan as-Sunnah. Syariah, berbeda dengan fikih, tandasnya. Kalau Syariat sifatnya *tsubut* (konstan), fikih memberikan ruang gerak untuk beradaptasi dengan perubahan waktu dan lingkungan sepanjang perubahan itu masih bisa ditolerir dalam kerangka besar prinsip Islam, yaitu *maqâshid syari'ah*.³⁷

Akan tetapi, semuanya hendaklah berpegang pada [prinsip] *maqâshid* sebagai standar hukum dalam membuat keputusan.³⁸ Dengan nada yang sama, Abdullah Ahmad al-Na'im, ketika mengomentari hukum Islam yang berhubungan dengan urusan publik seperti hukum *hudûd*, *qishash* dan yang sejenisnya mengatakan: "*hukum publik yang terkandung dalam Syari'ah adalah sepenuhnya dapat dijadikan landasan dan konsisten dengan konteks historisnya. Akan tetapi, tidak dapat dijadikan alasan dan [tidak secara] konsisten bersesuaian dengan konteks kekinian. Berbagai aspek pada hukum publik dalam Syari'ah — dalam konteks politik — tidak lagi akurat.*"³⁹

Al-Na'im bahkan, berpendapat bahwa hukum Islam yang kita ketahui dalam al-Qur'an bertentangan dengan standar hukum Internasional. "Tata hukum internasional sekarang ini, termasuk yang terkait dengan standar hak asasi manusia yang berkembang dan eksis sampai sekarang tidak dapat berdampingan dengan prinsip-prinsip yang berkaitan dengan Hukum Syari'ah. Di bagian lain dia juga menuliskan, Syari'ah [justru] 'melanggar' sebagian landasan utama standar hukum internasional Hak Asasi Manusia (HAM)."⁴⁰

Syari'ah, dalam pemahaman al-Na'im, "bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri melainkan hanyalah interpretasi terhadap teks (*nash*) dasarnya

sebagaimana dipahami dalam konteks historis tertentu.”⁴¹ Penafsiran dan praktik semua agama, termasuk Islam, sangat dipengaruhi oleh oleh kondisi sosiologis, ekonomi dan politik masyarakat tertentu, tentu saja ada variasi dan kekhasan lokal, demikian juga dengan sistem hukum agama, seperti *syari'ah*. Oleh karena itu, *syari'ah*, 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.”⁴² Oleh karena itu Al- Na'im menggugat sakralisasi hasil pemahaman *syari'ah* historis,⁴³ terlebih lagi Ia menilai *syari'ah*,⁴⁴ ternyata tidak memadai dan tidak adil, padahal *syari'ah* dianggap oleh umat Islam sebagai bagian dari keimanan.⁴⁵

Bagi al-Naim, syariah adalah persoalan hubungan pribadi manusia dengan Tuhannya dan menjadi semacam *etika* hidup. Oleh karena itu upaya memformalkan *syari'ah*, menunjukkan pemahaman terhadap *syari'ah* masih sempit. Menurutnya *syari'ah* 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 *syari'ah*, agar *syari'ah* bisa lebih relevan untuk menjawab setiap persoalan kontemporer dunia modern.

Diakui al-Na'im memandang penting nilai spiritual keagamaan dalam berijtihad dan nilai itu tidak terakomodasi dalam urutan persyaratan untuk menjadi *mujtahid* dalam *Syari'ah* Historis. Penghayatan nilai spiritual tidak terpisahkan dari *rasionalitas*, tetapi tidak dari *rasionalisme*. Begitu juga adanya unsur *kewajiban agama*, ini menunjukkan adanya tanggung jawab setiap Muslim terhadap penegakan *Syari'ah*. Dengan demikian, al-Na'im melalui argumen rasionalnya menegaskan bahwa berijtihad berarti menegakkan *Syari'ah*, tentu saja termasuk persoalan hukum Publik *Syari'ah*. 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 *Syari'ah*. Akan tetapi, satu hal yang perlu dijelaskan disini, walaupun para pemikir modern (termasuk al-Na'im) umumnya berpandangan bahwa prinsip-prinsip dan aturan-aturan hukum publik yang didiskusikan di sini didasarkan pada teks al-Qur'an dan sunnah yang jelas dan terinci, merupakan bagian dari *syari'ah*, bukan semata-mata *fiqh*, yang konsekuensinya, perbedaan antara *syari'ah* dan *fiqh* tidak relevan lagi ketika kita berbicara tentang prinsip-prinsip dan aturan tujuan *Syari'ah* itu sendiri, namun dengan landasan yang sama, keyakinan, rasionalitas dan kewajiban agama, maka perbedaan antara *syari'ah* dan *fiqh* tetap ada. Penting

untuk membedakan syari'ah dari fiqh bertujuan untuk membedakan hukum, yang mana makna nash tersurat, dan yang mana sebagai hasil pemahaman maksimal terhadap Nash itu sendiri.

Corak rekonstruktif tampak jelas ketika ia mengemukakan bahwa syari'ah yang telah disusun oleh para ahli hukum perintis dapat direkonstruksi pada aspek tertentu, asalkan rekonstruksi tersebut didasarkan pada sumber Islam orisinal (al-Qur'an dan Hadis) sesuai dengan moral dan pesan (message) agama. Dari *frame* pemikiran yang demikian dapat dipahami bahwa al-Na'im menggunakan pendekatan hermeneutik dalam menafsirkan teks al-Qur'an. Dalam sudut pandang teologis, al-Qur'an memang suci dan bersifat normative. Namun karena manusia yang terikat dengan waktu dan tempat dilibatkan di dalamnya, maka interpretasi manusia terhadap al-Qur'an amat variatif dalam merepresentasi zaman dan lokalnya.⁴⁶ 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 bab 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 fiqh dari dahulu sampai saat ini, maka al-Na'im dapat disebut pembaharu *reformistik rekonstruktif*, bukan reformistik dekonstruktif.

Sedangkan kekuatan pemikiran pembaharuan al-Na'im terletak pada: tataran ide atau pendekatan yang rasional dan obyektif. Hal ini karena berdasarkan dua argumen, yaitu yang satu bersifat moral dan empiris dalam upayanya untuk menjadikan hukum publik *syari'ah* berfungsi dalam kehidupan komunitas modern. Selain itu, kekuatan pemikiran terletak pada konsep reformasi. Al-Na'im berusaha menjadikan kemungkinan transformasi tema itu dengan menangkap substansi ayat bersangkutan. Lalu, pertimbangan nilai-nilai kemanusiaan yang disubornasikan pada pertimbangan ilahiah sebagaimana dinyatakan dalam wahyu selalu disampaikan al-Na'im dalam mengkonstruksi ulang hukum pidana Islam. Agar dapat diterima di dunia Internasional dan komunitas muslim. Kemudian, kekuatan pemikiran al-Na'im terlihat pada theologi toleransi yang selalu dikemukakannya. Idenya yang menentang diskriminasi berdasarkan agama gender, sebaliknya menumbuhkan persamaan di muka hukum. Al-Na'im tidak menjadikan sekularisme sebagai dasar pembaharuan hukum Islam yang dilakukannya. Al-Na'im memilih mengsinkronisasikan ajaran-ajaran dasar Islam termasuk praktek-praktek pemerintahan Islam ketika Nabi Saw. masih hidup dengan kondisi riil kehidupan komunitas modern saat ini.

Sedangkan kelemahan pemikiran pembaharuan Al-Na'im terlihat pada aspek metodologis, yakni: *Pertama*, ketiadaan metode/teori yang diciptakannya sendiri, teori *naskh*, yang digunakannya, adalah adopsi dari gurunya Mahmoud Muhammad Taha. Teori *naskh* ini juga tidak lebih daripada rekonstruksi terhadap teori *naskh* yang sudah ada dalam Ushul Fiqh. *Kedua*, 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. *Ketiga*, persoalan pemisahan dan pengunggulan ayat-ayat. makkiyah atas madaniyah. *Keempat*, penafsiran radikal tanpa sintesa. Secara hermeneutis al-Na'im berusaha mempertemukan teori (teks universal; ayat-ayat Makkah) dengan praktik (realitas kongkret; *nation-state*, pluralitas dan global), tetapi ternyata pembacaannya tidak mampu memberikan solusi yang memadai. *Kelima*, persoalan utopia tanpa penggeseran paradigma, pemikiran al-Na'im masih bersifat tekstual- reproduktif. *Keenam*, persoalan kepastian hukum, inkonsistensi dan ambiguitas. *Ketujuh*, ide yang absurd; 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 tekstualkontekstual yang terstruktur sehingga lebih mungkin melahirkan hukum yang humanistik tapi secara umum masih dituntun oleh maksud wahyu.

Upaya al-Na'im dalam melakukan pembaharuan hukum Islam yang dikatakan sebagai upaya radikal dan revolusioner serta adanya pergeseran paradigma hukum Islam, ternyata tidak terbukti. Karena penerapan pesan utama teks yang normatif terhadap pesan teks yang partikular dalam ilmu usul fikih tidak dilakukan secara komprehensif, tentu berimplikasi terhadap penerapan/pemberlakuan 'syari'ah modern'. Al-Na'im mengalami pertimbangan yang dilematis. Tampak terdapat ambiguitas dalam sikap al-Na'im terkait dengan pelaksanaan hukum pidana ini. Meskipun ia menawarkan *blue print* hukum pidana Islam yang modern, tetapi seperti yang ia akui sendiri bahwa ia tidak dapat menentang ayat-ayat yang sangat eksplisit dan tegas yang menetapkan *hudud* kecuali hanya membatasi aplikasinya dalam praktik.

Dengan teori hukum, prinsip, pendekatan, argumen, kekuatan dan kelemahan dalam pemikiran pembaharuannya, al-Na'im bisa digolongkan sebagai pemikir pembaharuan hukum Islam (syari'ah), dan ia termasuk kelompok pemikir pembaharuan *reformistik rekonstruktif*, bukan reformistik dekonstruktif.

Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa 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. Sedangkan Rasionalitas hukum Islam dalam pemikiran al-Na'im adalah: "hukum Islam (hukum publik) yang terkandung dalam Syari'ah adalah sepenuhnya dapat dijadikan landasan dan konsisten dengan konteks historisnya. Akan tetapi, tidak dapat dijadikan alasan dan [tidak secara] konsisten bersesuaian dengan konteks kekinian, berbagai aspek pada hukum publik dalam Syari'ah — dalam konteks politik — tidak lagi akurat. Oleh karena itu, diperlukan ijtihad guna menyelesaikan masalah dalam realitas konkret dengan ukuran nilai spiritual keagamaan, nilai-nilai kemanusiaan dan mampu berubah dan berkembang sesuai dengan perkembangan hukum internasional.

Hukum publik syari'ah, dalam pandangan al-Na'im, dinilai tidak memadai dan tidak adil, yang akibatnya tidak berfungsi dalam kehidupan modern. Hukum publik syari'ah alternatif yang tepat untuk diimplementasikan sekarang adalah hukum Islam yang berdasarkan realitas konkret, bukan ghaib. 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-argumen 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 syari'ah alternatif yang tepat dimaksud diperlukan penafsiran ulang terhadap *nash*.

Endnote

¹ Muhammad ‘Abid al-Jabiry, *al-‘Aql al’Siyasi al’Araby Muhaddidatuhi wa tajalliyatuhu*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyah, 1990), hlm. 244

² *Ibid.*, hlm. 244

³ *Ibid.*, hlm. 245

⁴ Ael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Melbourne: Cambridge University Press, 1997), hlm. 241 dan 245

⁵ Yang dimaksud dengan “syari’ah” disini oleh al-Na’im adalah hukum Islam historis, produk abad VII hingga IX M. ‘‘Abdullahi Ahmed al-Na’im, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1996), hlm.14

⁶ *Ibid.*, hlm. xiii

⁷ *Ibid.*, hlm. xvi

⁸ Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press), hlm. 91- 134

⁹ *Al-Na’im, Toward an Islamic Reformation ...*, *Op.Cit.*, hlm. 177

¹⁰ Al-Na’im, *Islam dan Negara Sekuler; Menegosiasikan Masa Depan Syari’ah*, diterjemahkan oleh Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 16

¹¹ “Prinsip-prinsip syari’ah selalu merupakan interpretasi manusia atas *al-Qur’ân* dan Sunnah Nabi, prinsip-prinsip syari’ah tersebut merupakan sesuatu yang dapat dipahami dan dicoba diamalkan oleh umat manusia dalam konteks sejarah tertentu”. ‘Abdullahi Ahmed al-Na’im, *Islam dan Negara Sekuler*, hlm. 27

¹² *Ibid.*, hlm. 32

¹³ *Ibid.*, hlm. 32

¹⁴ Al-Na’im, *Toward an Islamic Reformation ...*, *Op.Cit.*, hlm. 34

¹⁵ *Al-Qur’ân*, Surat al-Rahmaan/55 : 29

¹⁶ Al-Na’im, *Toward an Islamic Reformation ...*, *Op.Cit.*, hlm. 179

¹⁷ *Ibid.*, 186

¹⁸ Al-Na’im, *Toward an Islamic Reformation*, hlm. 19, 20, 31 dan 32; *Islam dan Negara Sekuler*, hlm. 27

¹⁹ A. Luthfi Assyaukanie, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, dalam *Jurnal Pemikiran Islam*, Paramadina (vol. 1, No. 1, 1998), hlm. 63-84

²⁰ S. M. N. al-Attas, khususnya, *a Commentary on the Hujjat al-Shiddiq of Nur al-Din al-Raniri*, (Kuala Lumpur, 1986), hlm. 465.

²¹ Istilah ini digunakan oleh S. H. Nasr dalam bukunya *Traditional Islam in the Modern World*, (London, 1987), hlm. 15.

²² *Sumber*: Hasil olah penulis dari bahasan tipologi dan wacana pemikiran arab kontemporer oleh A. Luthfi Assyaukanie dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina* Desember 1998

²³ *Ibid.*, hlm. 48

²⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II (Dar al-Fikr, 1986), hlm. 979

²⁵ Al-Na’im, *Toward an Islamic Reformation ...*, *Op.cit.*, hlm. 58-60

²⁶ Jalaluddin Al-Suyuti, *al-Itqan fi Ulum al-Qur’an*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t),

²⁷ Lihat Abu Ishaq As-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul as-Syari’ah*, II: 20

²⁸ Abdullahi Ahmad al-Na'im, *Toward s an Islamic Reformation ...*, *Op.Cit.*, hlm. 59

²⁹ Beberapa ayat Al-Qur'an menekankan masalah ini, tetapi contoh paling jelas mungkin 33:36, yang dapat diterjemahkan sebagai berikut : Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukminah, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan barang siapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya maka sungguhlah dia telah sesat, sesat yang nyata

³⁰ Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation ...*, *Op.Cit.*, hlm. 112.

³¹ Dalam Hukum Yahudi, yang diyakini bersifat Ilahiyah, para ahli Hukum dapat membatasi penerapan praktis hukuman mati, yang khusus bagi 50 pelanggaran melalui aturan pembuktian dan prosedur yang sangat tegas. Tentang ini lihat *Encyclopedia Judaica*, (Jerusalem: Meter Publishing House, 1971), di bawah "Capital Punishment", 5:142-147, dan di bawah *Islamy*, paragraf 155 dan 214

³² Mahmoud Syaltut, *Al-Islâm Aqîdah wa syarî'ah*, (Kairo: Dar at-Qalam, 1966), hlm. 214. Walaupun baik al-Qur'an maupun Sunnah secara jelas memberi persetujuan kekuasaan *ta'zîr* dalam pengertian yang ditetapkan oleh para ahli hukum, kekuasaan ini dilihat memunculkan implikasi karena al-Quran kadang-kadang memberikan wewenang hukuman tanpa membakukan, seperti dalam ayat 4: 15-16. Kebutuhan untuk lebih mempidanakan perbuatan yang lain dari *hudûd* dan *jinâyât* tidak diperselisihkan di sini. Masalahnya adalah pada bagaimana menyusun dan mengatur kekuasaan ini.

³³ Nurcholish Madjid berpendapat bahwa "rasionalitas" adalah suatu metode guna memperoleh pengertian dan penilaian yang tepat tentang suatu masalah dan pemecahannya, Selanjutnya Nurcholish mengemukakan perbedaan antara rasionalisasi dan rasionalisme; Rasionalisasi adalah proses penggunaan metode itu; seorang Muslim harus bersikap rasional, tetapi tidak boleh menjadi pendukung rasionalisme karena rasionalisme adalah paham yang menganut serba rasionalistis Sedangkan dalam Islam ada yang disebut "Hari Dunia" dan "Hari Agama"; Hari Agama ialah masa dimana hukum-hukum yang mengatur hubungan antara manusia tidak berlaku lagi, yang berlaku adalah hubungan antara manusia dan Tuhan. Sebaliknya pada Hari Dunia yang sekarang kita jalani ini, belum berlaku hukum-hukum akhirat. Hukum yang mnegtur perikehidupan ialah hukum-hukum kemasyarakatan manusia.. Dalam Rasionalisme, masalah duniawi tidak bisa didekati dengan metode spiritualistis. Iman dan ilmu mempunyai bidang yang berbeda, namun terdapat pertalian yang erat. Baca Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 219-233

³⁴ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler; Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 32

³⁵Teori kebenaran itu terbagi menjadi tiga macam: *Pertama*, terori kebenaran koherensi; menyebutkan bahwa batu uji kebenaran suatu pernyataan adalah apakah pernyataan tersebut koheren atau konsistensi dengan system pernyataan sebelumnya yang sudah diandalkan kebenarannya. *Kedua*. Teori kebenaran korespondensi; menyatakan bahwa suatu pernyataan itu benar apabila isi pengetahuan yang terkandung dalam pernyataan tersebut sesuai dengan objek yang dirujuk oleh pernyataan tersebut. Jaminan kebenaran disini adalah adanya kesamaan atau sedikitnya kemiripan struktur antara apa yang dinyatakan (proposisi yang diungkapkanj dalam kalimat) dan suatu fakta objektif di

dunia nyata yang dirujuk oleh pernyataan tersebut. *Ketiga*, teori kebenaran pragmatis; menyebutkan bahwa paham pemikiran yang menekankan akal budi manusia sebagai sarana pemecahan masalah dalam menghadapi persoalan kehidupan manusia, baik yang bersifat praktis, maupun yang bersifat teoritis. Karena itu, suatu ide dianggap benar kalau dapat menyelesaikan atau memecahkan masalah. Baca J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, hlm. 130-133.

³⁶Abdullahi Ahmad an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation ...*, *Op.Cit.*, hlm. 60-68 dan 179-181.

³⁷Lihat Dina Abdulkader, *Social Justice in Islam*, (Virginia: International institute of Islamic Thought, 2000), hlm. 32

³⁸Muhammad Quthb, *Hawl Tatsiq asy-Syari'ah*, (Kairo: Maktabah as-Sunnah, 1991), hlm. 39

³⁹ Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation ...*, *Op.Cit.*, hlm. 59.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 6

⁴¹ *Ibid.*, hlm. xiv

⁴² *Ibid.*, hlm. xiv

⁴³ "Prinsip-prinsip *syari'ah* selalu merupakan interpretasi manusia atas al-Qur'an dan Sunnah Nabi, prinsip-prinsip *syari'ah* tersebut merupakan sesuatu yang dapat dipahami dan dicoba diamalkan oleh umat manusia dalam konteks sejarah tertentu". 'Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler...* hlm. 27

⁴⁴ Yang dimaksud dengan "*syari'ah*" disini oleh al-Na'im adalah hukum Islam historis, produk abad VII hingga IX M. "Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1996), hlm. 14

⁴⁵ Al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation ...*, *Op.Cit.*, hlm. xiii

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 58

Daftar Pustaka

Abdulkader, Dina. (2000). *Social Justice in Islam*. Virginia: International institute of Islamic Thought.

Al-Attas, S. M. N. (1986). *a Commentary on the Hujjat al-Shiddiq of Nur al-Din al-Raniri*. Kuala Lumpur: tp.

Al-Jabiry, Muhammad 'Abid. (1990). *al-'Aql al'Siyasi al'Araby Muhaddidatuha wa tajalliyatuha*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah.

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

Al-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam dan Negara Sekuler; Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, diterjemahkan oleh Sri Murniati. (2007). Bandung: Mizan.

Al-Suyuti, Jalaluddin. (tt). *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.

-
- Al-Zuhaili, Wahbah. (1986). *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Assyaukanie, A. Luthfi. (1998). *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, dalam Jurnal Pemikiran Islam Paramadina. Vol. 1, No. 1.
- Hallaq, Ael B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories*. Melbourne: Cambridge University Press.
- Levy, Reuben. (tt). *The Social Structure of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Madjid, Nurcholish. (1987). *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.
- Quthb, Muhammad. (1991). *Hawl Tatsiq asy-Syari'ah*. Kairo: Maktabah as-Sunnah.
- Syaltut, Mahmoud. (1966). *Al-Islâm Aqîdah wa syarî'ah*. Kairo: Dar at-Qalam.