

EVOLUSI SYARÎ'AH

(Mencabar Ikhtiyar An-Na'im menuju Rekonsiliasi Syarî'ah dan HAM)

Moh. Hefni

(Dosen Tetap Jurusan Syari'ah STAIN Pamekasan, Alumni S2 Konsentrasi Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, dan Kandidat Doktor Ilmu Sosial Unair Surabaya)

Abstrak:

Perjumpaan antara dunia Muslim dan peradaban sejak abad ke-19 M membawa implikasi berupa ketersisihan hukum Islâm (*syarî'ah*) dari posisi sentralnya. Ketika dunia Muslim secara politis terlepas dari hegemoni Barat, persoalan yang muncul adalah bagaimana menformulasikan *syarî'ah* agar kompatibel dengan standar HAM universal. Dalam konteks inilah, An-Na'im menawarkan gagasan evolusi *syarî'ah*, sebuah upaya untuk merekonsiliasi ketegangan antara *syarî'ah* dan HAM universal. Dalam proyek ini, An-Na'im mula-mula membedakan secara kategoris antara *syarî'ah* historis (*Madânîyah*) dan *syarî'ah* moderen (*Makkîyah*). Menurutnya, *syarî'ah* historis sudah tidak relevan lagi untuk menjawab berbagai persoalan kontemporer. Karenanya, melalui teori *naskh*, ia harus ditangguhkan pemberlakuannya dan diganti dengan *syarî'ah* moderen yang dinilai dapat memenuhi kebutuhan kontemporer sesuai dengan standar HAM universal.

Kata Kunci:

evolusi *syarî'ah*, HAM Universal, *naskh*, *syarî'ah* historis, dan *syarî'ah* moderen.

Pendahuluan

Semenjak abad ke-19 M, telah tumbuh perjumpaan intensif antara dunia Muslim dengan peradaban Barat. Perjumpaan tersebut melahirkan implikasi yang cukup mencengangkan bagi perubahan struktur sosial dunia Muslim. Sehingga, sejak saat itu, menurut cacatan Noel J. Coulson, perkembangan hukum di dunia Muslim

nyaris ditentukan dan didikte oleh pengaruh-pengaruh Barat.¹ Hukum Islâm yang semula menempati posisi sentral dalam sistem hukum mereka dengan serta merta menjadi tersisihkan dan tercampakkan ke dalam posisi marjinal.

Ketika dunia Muslim meraih kembali independensinya secara politik dari cengkeraman imperialisme dan hegemoni Barat pada abad ke-20 M, salah satu persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana memosisikan *syarî'ah*² dan menjabarkannya ke dalam sebuah formulasi yang ideal dan aktual agar mampu mengakomodasikan seluruh warga negara dengan latar belakang suku dan agama yang heterogen. Termasuk juga persoalan yang sangat penting adalah bagaimana merumuskan *syarî'ah* agar senantiasa relevan dengan standar Hak Asasi Manusia (HAM) universal.

Dari sini kemudian muncul tuntutan untuk membangun model *syarî'ah* yang sesuai dengan standar hukum publik moderen, terutama yang berkenaan dengan HAM universal. Menghadapi tuntutan ini, kaum Muslim menghadapi pilihan yang sangat dilematis, yakni antara keharusan melaksanakan *syarî'ah* sebagai

¹ Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), hlm. 149. Bandingkan dengan Fazlur Rahman yang menyatakan bahwa sesungguhnya sejak abad tersebut merupakan sejarah dampak dunia Barat atas dunia Muslim dan W. Montgomery Watt yang menamakan dampak dunia Barat atas dunia Muslim sejak abad tersebut sebagai gelombang Hellenisme ketiga. Simak Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 212 dan W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), hlm. 173.

² Penulis sengaja menggunakan istilah *syarî'ah* karena dua alasan. *Pertama*, istilah tersebut secara konsisten digunakan oleh An-Na'im sebagai proyek gagasannya. *Kedua*, dalam berbagai literatur acapkali istilah *syarî'ah*, *fiqh*, dan hukum diidentikkan walaupun juga terdapat beberapa literatur lainnya yang membedakan ketiganya secara tegas. Untuk penggunaan ketiga istilah tersebut secara identik, lihat Mahmûd Syalthût, *al-Islâm, Aqîdah wa al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr Qalam, 1966) dan Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqie, *Syarî'at Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976). Sedangkan literatur-literatur yang membedakan penggunaan ketiga istilah tersebut, lihat Muhammad Farûq Nabhân, *al-Madkhâl li al-Tasyrî al-Islâm* (Beirut: Dâr Qalam, 1981); John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995); dan Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993).

kewajiban keagamaan dengan kehendak mentaati HAM sebagai tuntutan masyarakat internasional.³

Para intelektual Muslim kontemporer telah berupaya keluar dari dilema ini. Secara tipologis, respon intelektual mereka dapat dibagi ke dalam empat kelompok. *Pertama*, yang berpendirian bahwa segala bentuk perubahan akan menuju ke kondisi yang lebih buruk, sehingga sikap yang diperlihatkan adalah menarik diri dari fenomena kemoderenan sembari memusatkan diri pada perlindungan dan pembelaan terhadap warisan tradisi Islâm. *Kedua*, kelompok yang berasumsi bahwa melindungi warisan tradisi masa lampu saja tidak cukup, tetapi lebih dari itu kaum Muslim harus berusaha secara aktif melalui gerakan sosio-politik agar supremasi Islâm masa lampu dapat dibangun kembali. *Ketiga*, kelompok yang berupaya menegosiasikan, mengkompromikan, dan mencari sintesis antara nilai-nilai Islâm dengan nilai-nilai moderen. *Keempat*, kelompok sekular yang berpandangan bahwa agama dan dunia merupakan dua entitas yang berbeda, sehingga seluruh gagasan kemoderenan diterima sebagai sesuatu yang berada di luar agama.⁴

Bagi Abdullahi Ahmed An-Na'im (selanjutnya disebut An-Na'im), seluruh respon intelektual di atas memiliki kelemahan, sehingga ia menolaknya. Pandangan kelompok pertama dan kedua ditolak olehnya, karena dipandang terlalu terikat dengan sistem *syari'ah* yang sudah tidak relevan lagi dengan realitas kehidupan masyarakat moderen. Sedangkan keberatan An-Na'im atas pandangan kelompok ketiga adalah bahwa selain mereka masih terikat dengan paradigma *syari'ah* historis, juga karena mereka tidak beranjak dari ayat-ayat al-Qur'ân yang *qath'î*. Begitu juga, pandangan keempat ditolak oleh An-Na'im karena mereka tidak berangkat dari sumber-sumber dasar Islâm.⁵

³ Lihat Ishtiaq Ahmed, "Abdullahi Ahmed An-Na'im on Constitutional and Human Rights Issue", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (Eds.), *Islamic Law Reform and Human Rights* (Oslo: Nordic Human Rights Publication, 1993), hlm. 70.

⁴ Lihat Khurshid Ahmed, "The Nature of Islamic Resurgence" dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1986), hlm. 272-288.

⁵ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1996), hlm. 48.

Respon yang sah, menurut An-Na'im, harus didasarkan pada sumber asasi *syarî'ah*, yakni al-Qur'ân dan Sunnah, disertai upaya reinterpretasi terhadapnya melalui cara yang tetap sesuai dengan totalitas isi dan misinya.⁶ *Syarî'ah*⁷ yang ada, menurut An-Na'im, sudah tidak relevan dan tidak memadai lagi bagi kebutuhan masyarakat moderen, terutama ketika berhadapan dengan standar HAM universal. Karenanya, ia menawarkan gagasan evolusi *syarî'ah* yang meniscayakan *syarî'ah* dapat menyahuti isu-isu penting bagi masa depan kemanusiaan.

An-Na'im: Pribadi dan Setting Sosio-politik

An-Na'im dilahirkan di Sudan pada 19 April 1946. di negara pula, ia menyelesaikan pendidikan dasar hingga perguruan tinggi (S1). Didorong keinginannya yang kuat untuk mendalami bidang hukum publik, setelah menyelesaikan sekolah menengah atas, ia meneruskan studi S-1-nya pada Fakultas Hukum Jurusan Hukum Pidana di Universitas Khartoum Sudan, yang diselesaikan pada 1970 dengan gelar LL.B.⁸

Semasa mahasiswa, ia bergelut dengan tokoh modernis kontroversial, Mahmoud Mohammed Thâhâ (selanjutnya disebut Thâhâ).⁹ Perkenalannya dengan Thâhâ dalam mengikuti perkuliahannya secara intens ternyata menjadi model pemikiran modernis yang disajikan dalam memahami *syarî'ah* yang tidak *taken for granted*, dan upayanya dalam melakukan reinterpretasi secara radikal terhadap pesan etik moral yang terdapat di dalam al-Qur'ân

⁶ Ibid., hlm. 28-29.

⁷ *Syarî'ah* yang dimaksud An-Na'im di sini adalah formulasi historis mengenai sistem yang menyeluruh tentang etika dan sosial, teori politik dan konstitusional, dan seterusnya, serta aturan-aturan hukum mengenai perdata, pidana, dan hukum publik. Lihat An-Na'im, "Application Shari'a (Islamic Law) and Human Rights in Sudan" dalam Lindholm dan Vogt (Eds.), *Islamic Law Reform*, hlm. 135.

⁸ John O. Voll, "Foreword", dalam Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), hlm. xi

⁹ Mahmoud Mohammed Thâhâ adalah guru An-Na'im dan pendiri *Republican Brotherhood*, salah satu partai yang berkecimpung secara aktif dalam dinamisasi konstalasi perpolitikan Islâm di Sudan. Lihat Pengantar An-Na'im dalam Mahmoud Mohammed Thâhâ, *The Second Message of Islam* (Syracuse: Syracuse University Press, 1987)

dan Sunnah sebagai dua sumber normatif dalam ajaran Islâm kiranya sangat mempengaruhi pemikirannya. Keterkaitan An-Na'im dengan pemikiran Islâm yang ditawarkan Thâhâ ditunjukkannya dengan mengikuti kajian-kajian informal di rumahnya.

Setelah berhasil menyelesaikan kuliahnya di Khartoum, An-Na'im melanjutkan pendidikannya di *Cambridge University*, Inggris, dengan mengambil spesialisasi tentang hukum yang berkaitan dengan kebebasan sipil, hukum konstitusional, dan hukum perdata internasional (*The Laws Relating to Civil Liberties, Constitutional Law, and Private International Law*). Dari perguruan tinggi ini, ia meraih gelar LL.B (LL.M) pada 1973, dengan karya ilmiah berjudul *Judicial Review of Administrative Action, The Law Relating to Civil Liberties, Constitutional Law, and Private International Law*.

Selanjutnya, di universitas dan pada tahun yang sama, ia juga dapat menyelesaikan studi S-2 dalam bidang kriminologi dengan menulis tesis berjudul *Criminal Process, Phenology, Sociology of Crime and Research Methodology*. Sedangkan pendidikan S-3, ia tempuh di *Edinburgh University*, Skotlandia, dan memperoleh gelar Ph.D. dalam bidang hukum pada 1976, dengan disertasi berjudul *Comparative pre-Trial Criminal Procedur: English, Scottish, U.S., and Sudanese Law*.¹⁰

Dari Edinburgh, Skotlandia, pada 1976 ia kembali ke Sudan untuk menjadi pengacara dan dosen di Universitas Khartoum.¹¹ Pada 1979, ia menjadi Ketua Jurusan Hukum Publik Fakultas Hukum Universitas Khartoum. Sambil mengajar di bidang hukum, ia menjadi pembicara yang paling fasih dalam memperkenalkan gagasan-

¹⁰ Leonard Swidler (ed.), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions* (New York: Ecumenical Press, t.th.), hlm. 59.

¹¹ John O. Voll, "Transformasi Hukum Islam: Suara Sarjana Aktifis Sudan", terj. Ihsan Ali-Fauzi, *Islamika*, Vol. VII No. 1 (1993), hlm. 94.

gagasan Thâhâ.¹² Sejak Juli 1993, ia menjadi Direktur Eksekutif *African Watch*, Washington DC.¹³

Jenjang pendidikan dan bidang keilmuan yang digeluti An-Na'im tampaknya sangat berpengaruh dan begitu dominan mempengaruhi pemikiran-pemikirannya. Hal ini dengan jelas dapat ditelusuri melalui karya-karya ilmiah dan isu-isu yang diangkat An-Na'im, paling tidak sampai akhir tahun 1990-an, yang hampir seluruhnya mengangkat persoalan seputar hukum publik, terutama tentang HAM, konstitusionalisme, dan hukum internasional moderen. Dipublikasikannya karya-karya An-Na'im dalam berbagai jurnal ilmiah berskala internasional, selain menunjukkan betapa luasnya jaringan intelektual yang dibangunnya juga merupakan bukti atas pengakuan masyarakat intelektual terhadapnya.¹⁴

Selain membina karir intelektual dan keserjanaan, An-Na'im aktif pula dalam kegiatan sosial politik dan keagamaan di Sudan bersama guru dan kelompoknya dalam wadah *Republican Brotherhood*. Ketika Sudan diperintah oleh Jendral Mohammad Ja'far Numayrî (1969-1985), ia melakukan gerakan oposisi.¹⁵ Gerakan ini mencapai klimaksnya ketika rezim Numayri melancarkan gerakan Islamisasi

¹² Ini merupakan peran penting karena Thâhâ sendiri sejak awal 1970-an dilarang berpartisipasi dalam kegiatan publik. Lihat catatan kaki, An-Na'im, "Mahmoud Mohammed Thâhâ and The Crisis Islamic Law Reform: Implication for Interreligious Relation", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. XI No. 1 (1988), hlm. 63.

¹³ Lihat biodata para penulis dalam Tore Lindholm dan Karl Votg (eds.), *Islamic Law Reform and Human Rights: Challengers and Rejoinders* (Oslo: Nordic Human Rights Publication, 1993), hlm. 211.

¹⁴ Esposito menyebut An-Na'im sebagai pakar hukum yang sejajar dengan A.A.A. Fyze. Lihat John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Muslim World*, Vol. IV (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 299-200.

¹⁵ Akibat gerakan oposisi yang dilancarkanya, ia dan Thâhâ bersama 30 (tiga puluh) pimpinan organisasi lainnya dipenjara tanpa alasan yang jelas. Akhir 1984, mereka dibebaskan, kecuali Thâhâ yang dipenjara kembali dengan tuduhan menghasut dan menyerang pemerintah yang akibatnya ia dijatuhi hukuman mati pada 18 Januari 1985. Dalam proses ini, An-Na'im melakukan negosiasi dengan pemerintah untuk membebaskan 600 (enam ratus) anggota *Republican Brotherhood*. Negosiasi ini berhasil, tetapi ia tidak berhasil membebaskan gurunya. Setelah kematian Thâhâ, organisasi ini secara remi tidak terlibat dalam berbagai kegiatan politik dan secara resmi pula membubarkan diri. Baca An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, hlm. 36.

dengan mengeluarkan dekrit presiden yang memberlakukan *syari'ah* sebagai hukum negara.¹⁶ Akibat gerakan Islamisasi ini adalah berkorbarnya kembali perang saudara kelompok pemerintah dengan kelompok minoritas non-Muslim di Sudan Selatan yang diorganisasikan oleh *Sudan People's Liberation Army (SPLA)* pimpinan John Garang de Mabior, yang sudah berlangsung sejak 1950.¹⁷

Politisasi Islâm oleh Numayri tidak bisa bertahan lama. Karena penindasan sudah melewati batas, akhirnya pemerintahan ini jatuh pada 1985. Setelah melewati masa transisi, Sâbiq al-Mahdi dipilih sebagai perdana menteri (1986-1989). Namun dia gagal menyelesaikan isu-isu kritis yang dihadapi bangsa, yaitu mengakhiri perang di wilayah Selatan dan memodifikasi *syari'ah* sebagai hukum negara.¹⁸ Akhirnya kudeta militer kedua, 30 Juni 1989, mengantarkan sebuah rezim Islâm ke puncak kekuasaan, secara formal dipimpin oleh Jenderal Omer al-Basyir, tetapi didukung penuh oleh pemimpin Islâm, Hasan al-Turabi, dan partainya NIF.¹⁹

Berkaitan dengan identitas Sudan, al-Turabi jelas tidak menerima model negara sekular. Bagi al-Turabi, identitas Islâm Sudan merupakan implikasi dari mayoritas penduduk yang terdiri

¹⁶ Thâhâ, *The Second Message*, hlm. 30. Selain mendapat reaksi dari *Republican Brotherhood*, gerakan Islamisasi tersebut juga mendapat tantangan dari *Ikhwân al-Muslimîn*, atau yang kemudian diwakili oleh Front Islam Nasional pimpinan Hasan 'Abdullah al-Turabi, kelompok tarekat Khatmiyah pimpinan keluarga al-Mirghani dan kelompok Mahdi di bawah pimpinan Shadiq al-Mahdi. Baca lebih lanjut, Nazih N. Ayubi, *Political Islam* (New York/London: Routledge, 1994 dan John O. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and Sudan", dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed (the Fundamentalisms Project)*, Vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

¹⁷ Perang ini sempat terhenti pada 1972 melalui penandatanganan persetujuan Addis Ababa. Persetujuan ini memberikan otonomi regional kepada Sudan Selatan dengan badan legislatif dan eksekutif terpisah di samping juga pemberian kebebasan beragama di wilayah tersebut. Sedangkan pemerintah pusat tetap memegang politik luar negeri dan pemungutan pendapatan. Lihat Hizkiaz Assefa, *Mediation of Civil Wars: Approach and Strategies –the Sudan Conflict* (Boulder: Westview Press, 1987), hlm. 48-49.

¹⁸ Woodrow Wilson, "Sudan", dalam Esposito (ed.), *Oxford Encyclopaedia*, Vol. IV., hlm. 101.

¹⁹ Abdel Wahab el-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in the Sudan* (London: Grey Seal, 1991), hlm. 129.

atas umat Muslim, dan bentuknya adalah penerapan *syari'ah*. Lebih dari itu, karena umat Muslim merupakan mayoritas di Sudan Utara, maka di wilayah inilah diterapkan *syari'ah*, sedangkan di Selatan tidak diperbelakukan. Al-Turabi memandang bahwa kalangan non-Muslim terpisah dan tidak memerlukan aturan khusus. Menurutnya, kaum Kristiani tergantung pada gereja masing-masing dan para pemeluk animisme menggunakan hukum adat.²⁰ Pokok-pokok ajaran al-Turabi mengenai posisi non-Muslim dirumuskan dalam *Sudan Charter* pada Januari 1987.

Walaupun tidak semuanya puas dan mempercayai al-Turabi, dokumen tersebut dinilai oleh para politisi sebagai langkah positif.²¹ Tetapi, beberapa pengkritik al-Turabi mempertanyakan beberapa hal dianggap mencurigakan dalam Piagam Sudan. Yang paling banyak dipertanyakan adalah di bidang hak-hak politik non Muslim. Menurut an-Na'i, bidang konstitusionalisme merupakan titik lemah dari para penganjur Islamisasi.²²

C. Pandangan An-Na'im tentang *Syari'ah*

1. *Syari'ah* sebagai Produk Sejarah

Istilah Arab *syari'ah* adalah kata benda dari kata kerja *syara'a* yang berarti mengambil jalan yang memberikan akses ke sumber.²³ Istilah ini juga berarti jalan yang lurus²⁴ atau jalan untuk diikuti.²⁵ Sejalan dengan hal tersebut, An-Na'im memaknai *syari'ah* sebagai cara hidup Islâm yang ditetapkan berdasarkan wahyu *Ilâhî*,²⁶ sehingga ia meliputi teologi moral dan pastoral, aspirasi spiritual

²⁰ Lihat wawancara al-Turabi, "Kami Tak Butuh Slogan", *Tempo* (2 April 1994), hlm. 73.

²¹ El-Affendi, *Turabi's Revolution*, hlm. 150.

²² An-Na'im, "Constitutional Discourse and the Civil War in the Sudan", dalam W.M. Daly dan Ahmad Alawad Sikaiga (eds.), *Civil War in the Sudan* (London: British Academic Press, 1993), hlm. 97-116.

²³ Sayyid Quthb, *Hâdzâ Islâm* (New York: I.I.F.S.O Publication, t.th.), hlm. 19.

²⁴ Syaykh Muḥammad 'Alî al-Sâyis, *Nasyât al-Fiqh al-Ijtihâd wa Atsaruhu* (Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995), hlm. 1.

²⁵ Abdurrahman I Do'i, *Shari'ah: The Islamic Law* (Kualalumpur: A.S. Noordin, 1996), hlm. 2.

²⁶ An-Na'im, "Al-Qur'an, Shari'a, and Human Rights: Foundation, Deficiencies, and Prospects", dalam *The Ethics of World Religious and Human Rights*, eds. Hans Kung dan Jurgen Moltman, edisi khusus *Jurnal Concilium*, 2 (1992), hlm. 62.

yang tinggi, ketaatan ritual dan formal, dan semua aspek hukum publik dan privat, kesehatan, serta tata cara kesopanan.²⁷

Namun, yang menjadi penekanan khusus An-Na'im tentang makna *syari'ah* tersebut adalah bahwa ia merupakan formulasi historis mengenai sistem hukum yang menyeluruh tentang etika dan sosial, teori politik dan konstitusional, dan seterusnya, serta aturan-aturan mengenai perdata, pidana, dan hukum publik. Ia merupakan produk sejarah, dalam arti produk pemahaman manusia atas sumber-sumber Islâm dan konteks sejarah sejak abad ketujuh sampai abad kesembilan.²⁸ Dalam kurun waktu itulah, para ahli hukum Muslim telah menafsirkan al-Qur'ân dan sumber-sumber lain dalam rangka mengembangkan suatu sistem *syari'ah* yang komprehensif dan koheren sebagai petunjuk bagi kaum Muslim saat ini. Tetapi setelah tiga abad pertama itu, perkembangan korpus *syari'ah* berhenti ketika pintu *ijtihâd* ditutup oleh ulama sejak awal abad X M hingga saat ini.²⁹ Sebagai akibatnya, dinamika internal *syari'ah* hilang.

Sebagai produk sejarah, maka *syari'ah* dapat dievolusi ketika dirasakan sudah tidak memadai lagi bagi kehidupan kontemporer.³⁰ Itulah sebabnya An-Na'im menggunakan istilah formulasi historis untuk menjadikannya sebagai legitimasi bagi dimungkinkannya evolusi terhadap sistem *syari'ah* tersebut agar senantiasa moderen sebagaimana yang ingin dibangunnya.³¹

Pandangan di atas secara signifikan bertolak belakang dengan keyakinan mayoritas kaum Muslim yang memandang bahwa

²⁷ An-Na'im, "Civil Rights in Islamic Constitutional Tradition: Shared Ideals and Divergent Regimes", *The John Marshall Law Review*, 2 (1992), hlm. 68.

²⁸ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, hlm. 14.

²⁹ Ibid. hlm. 27. Tetapi beberapa penulis kontemporer menolak keyakinan umum bahwa pintu *ijtihâd* telah ditutup sejak abad tersebut. Lihat, misalnya, Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984).

³⁰ Dengan gagasan ini, ia sesungguhnya merujuk pada kondisi-kondisi kontemporer di dunia Muslim. Kondisi tersebut berlaku secara global.

³¹ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, hlm. 67. Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Ali Asghar Engineer yang menyatakan bahwa *syari'ah* merupakan hasil dari proses evolusi yang berliku-liku selama beberapa abad, sejak era Nabî hingga era 'Abbâsiyah, dengan karakteristiknya yang dinamis dan tidak pernah statis. Simak Ali Asghar Engineer, *The Rights of Women in Islam* (Selangor: Darul Ihsan, 1992), hlm. 1-19.

keseluruhan *syarî'ah* itu bersifat *Ilâhîyah*. Salah seorang pendukung keyakinan ini adalah Muḥammad Asad yang mengatakan bahwa *syarî'ah* tidak dapat diubah, karena ia merupakan kehendak Tuhan dan tidak perlu diubah karena seluruh kelengkapannya telah terformulasi sedemikian rupa sehingga tidak satupun yang bertentangan dengan fitrah manusia dan kondisi masyarakat di setiap waktu.³²

Sebagai hasil interpretasi, *syarî'ah* secara substansial tampak tidak berbeda dengan *fiqh*, yang oleh An-Na'im sendiri dimaknai sebagai pendapat dan komentar para ahli hukum Islâm.³³ Tetapi, An-Na'im tidak mau menyebut proyek yang digagasnya itu berada di kawasan *fiqh*. Ia lebih suka menempatkan proyeknya pada wilayah *syarî'ah*, sehingga evolusi yang digagas An-Na'im disebut sebagai "evolusi *syarî'ah*" bukan "evolusi *fiqh*". Alasan yang mendasari adalah karena prinsip-prinsip dan aturan-aturan yang paling problematik yang didiskusikannya didasarkan pada teks-teks al-Qur'ân dan al-Sunnah yang jelas dan detail, sehingga ia merupakan bagian dari *syarî'ah* bukan semata-mata *fiqh*.

Bagaimanapun, pandangan An-Na'im mengenai *syarî'ah*, *fiqh*, dan hukum Islâm masih terasa sulit dibedakan satu dari yang lain, karena secara substansial tampak sama di antara ketiganya. Yakni sama-sama sebagai hasil interpretasi historis atas sumber-sumber fundamental Islâm, al-Qur'ân dan al-Sunnah, serta ia sering mempertukarkan pemakaiannya. Tetapi, itulah *syarî'ah* yang dimaksudkan oleh An-Na'im ketika ia membangun paradigma gagasannya.

2. *Syarî'ah* Historis (*Madânîyah*)

An-Na'im memandang bahwa *syarî'ah* historis tidak lain adalah apa yang dikatakan *syarî'ah* oleh kaum Muslim pada umumnya. Disebut demikian, karena sesuai dengan tesis pertamanya, adalah adalah produk sejarah. kemudian, karena *syarî'ah* itu banyak didasarkan pada al-Qur'ân al-Sunnah periode Madînah, maka ia pun disebut sebagai *syarî'ah Madânîyah*. Pada tahapan Madînah, al-Qur'ân

³² Muḥammad Asad, *Principles of State and Government in Islam* (Barkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961), hlm. 14.

³³ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, hlm. 50.

telah menjawab, melalui Nabî Muḥammad, berbagai kebutuhan masyarakat aktual dan potensial pada perkembangan masyarakat itu sendiri. Pada masa inilah, *syari'ah* memperoleh bentuk rincian hukum yang lebih detail.

Menurut An-Na'im, *syari'ah Madânîyah* yang rinci itu mengindikasikan sifatnya yang temporal dan kontekstual. Rincian tersebut merupakan bukti adanya hubungan dialogis antara *syari'ah* dengan realitas konkrit yang dihadapi. Meskipun An-Na'im tidak bermaksud mengikuti begitu saja perkembangan sejarah umat manusia tetapi dengan tegas ia mengatakan bahwa al-Qur'ân dan al-Sunnah sebagai sumber *syari'ah* merupakan respon Islâm terhadap realitas konkrit masa lalu, karenanya harus pula merupakan sumber *syari'ah* moderen sebagai respon Islâm terhadap realitas konkrit masa kini.³⁴

Keharusan menjadikan al-Qur'ân dan al-Sunnah sebagai sumber *syari'ah* moderen mensyaratkan dilakukannya upaya kreatif untuk memilih ayat-ayat al-Qur'ân dan al-Sunnah mana yang relevan dengan kebutuhan. Di sinilah An-Na'im melihat *syari'ah Madânîyah* tidak relevan dan tidak memadai³⁵ untuk menjawab tantangan masyarakat kontemporer yang menjunjung tinggi persamaan hak sesama manusia.

3. *Syari'ah Moderen (Makkîyah)*

Untuk memahami konsep dan argumentasi An-Na'im dalam membangun tesisnya, berikut ini akan dikaji terlebih dahulu pengertian *syari'ah Makkîyah* dan karakteristiknya, yang meniscayakan *syari'ah* tersebut patut untuk diaplikasikan sebagai alternatif.

Sebagaimana diketahui, bahwa *Makkîyah* adalah ayat-ayat yang turun selama Nabî Muhammad mengemban risalah di Makkah, yaitu sekitar tiga belas tahun (610-622 M). Dengan demikian, yang

³⁴ Lihat An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, hlm. 143-144.

³⁵ Misalnya adanya diskriminasi gender, tepatnya adanya inferioritas perempuan atas laki-laki pada surat al-Nisâ' (4): 34, tidak adanya kewenangan perempuan untuk menjadi saksi dalam perkara kriminal berat sebagaimana pada surat al-Baqarah (2): 282, dan ketidaksamaan antara laki-laki dan perempuan dalam masalah waris dan keluarga sebagaimana pada surat Al-Nisâ' (4): 11 dan 176.

dimaksud *syari'ah Makkîyah* adalah semua aturan Islâm yang didasarkan kepada ayat-ayat *Makkîyah*.

Pesan *Makkîyah* dapat dicirikan dengan beberapa indikator, yaitu: *Pertama*, lebih bernuansa keimanan dan tuntunan moral, belum berisi tuntunan hukum dan implikasinya. Berbeda dengan *Madîniyah* yang memberi kesan diskriminatif dan intoleren. Lebih dari itu, *Syari'ah Makkîyah* lebih egaliter, toleran, dan sangat peduli terhadap kaum lemah. *Kedua*, menekankan pada nilai-nilai keadilan dan persatuan berdasarkan pada martabat yang melekat pada seluruh manusia. Al-Qur'ân periode Makkah selalu menyapa seluruh umat manusia dengan panggilan terhormat dan bermartabat, seperti "*wahai anak-anak Adam*" atau "*wahai manusia*". *Ketiga*, sangat peduli terhadap kaum lemah. Menurut studi yang dilakukan oleh Johan Effendi,³⁶ pada surat atau ayat-ayat yang diturunkan di Makkah, atau pada masa-masa awal kenabian Nabî Muḥammad (610-615 M),³⁷ tidak terdapat kecaman pedas terhadap penyembah berhala, sepedas kecaman terhadap keserakahan dan ketidakpedulian sosial. Pada tahap awal Makkah itulah terdapat 48 surat yang diwahyukan kepada Nabî Muḥammad, 12 di antaranya yang merupakan surat-surat yang paling awal, yaitu al-'Alaq, al-Mudatstsir, al-Lahb, al-Quraysy, al-Kawtsar, al-Humazah, al-Mâ'ûn, al-Takâtsur, al-Fil, al-Layl, al-Balad, dan al-Insyirah, sama sekali tidak menyinggung masalah penyembahan berhala. Enam di antaranya justru menyinggung masalah keserakahan terhadap kekayaan dan ketidakpedulian terhadap orang-orang yang menderita.

Syari'ah Makkîyah dengan karakteristik yang demikian inilah yang ingin ditawarkan oleh An-Na'im sebagai alternatif untuk menggantikan *syari'ah* historis yang ada sekarang. Bahkan An-Na'im memandang bahwa peran Makkah merupakan pesan Islâm yang abadi dan fundamental, yang menekankan martabat inheren pada seluruh umat manusia tanpa membedakan jenis kelamin dan

³⁶ Johan Effendi, "Konsep-konsep Teologis", dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed. Budhy Munawar-Rahman (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 52-58.

³⁷ Periode Makkah dibagi ke dalam tiga tahap, yaitu tahap Makkah awal (610-615 M), tahap Makkah pertengahan (616-617 M), dan tahap Makkah akhir (618-622 M). Karakteristik pesan masing-masing tahapan ini berbeda satu sama lainnya.

keyakinan agama,³⁸ sebagaimana yang tercantum dalam *Universal Declaration of Human Rights*.

D. Redefinisi *Naskh*: Sebuah Upaya Rekonsiliasi Pertentangan antara *Syari'ah* dan HAM.

Dalam tradisi intelektual Islâm sudah lama dikenal adanya teori *naskh*,³⁹ yaitu suatu teori yang biasa dipakai untuk memilih dan menangkap pesan-pesan al-Qur'ân dan al-Sunnah yang secara tekstual dan substansial dianggap berlawanan satu sama lain. Melalui teori ini, pesan yang dinyatakan berlaku adalah pesan yang datang belakangan. Dengan demikian, ayat-ayat *Madânîyah* yang datang belakangan dinyatakan berlaku (*muḥkam*), me-*naskh* ayat-ayat *Makkîyah* yang datang terlebih dahulu.

Secara harfiyah, *naskh* dapat berarti penghapusan, pemindahan, pengubahan, atau pembatalan sesuatu dengan yang lain yang mengiringinya.⁴⁰ Sesuatu yang menghapus, membatalkan, atau memindahkan disebut *naskh*, sedangkan sesuatu yang dihapus, dibatalkan, atau dipindahkan disebut *mansûkh*. Di samping itu, terdapat pemaknaan lain atas terma *naskh*, yaitu penangguhan bukan bermakna membatalkan. Para ulamâ', seperti al-Zarkasyi mengambil makna yang demikian, yaitu dengan menambahkan huruf *hamzah* pada kalimat "*nunzihâ*" menjadi "*nunzi`uhâ*" pada surat al-Baqarah (2): 106.

Terminologi *naskh* dalam perspektif An-Na'im sama dengan pengertian yang dikenal di kalangan ulama, yaitu sebagai teknik

³⁸ An-Na'im, "Introduction" dalam Thâhâ, *The Second*, hlm. 6.

³⁹ Bagaimana dan kapan ide penghapusan ayat tertentu muncul dalam sejarah Islâm awal tidak mudah untuk melacaknya. Tetapi yang jelas, penerapan *nasikh-mansukh* ini mulai tampak dalam pemikiran 'Abd Allâh ibn Mas'ûd dalam memecahkan berbagai persoalan hukum. Lihat Zakariyâ al-Bârî, *Mashâdir al-Ahkâm al-Islâmîyah* (Kairo: Al-'Arabî li al-Thibâ'ah, 1975), hlm. 7. Sedangkan orang yang kali pertama menganalisis wacana *naskh* ini adalah al-Syâfi'î dalam kitabnya *al-Risâlah*, dalam mana ia memandang *naskh* sebagai salah satu aspek penjelasan hukum bukan sebagai mensiasikan teks, tetapi *naskh* itu mengakhiri hukum yang ditetapkan oleh teks. Lihat al-Syâfi'î, *al-Risâlah*, (Kairo: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1983).

⁴⁰ Al-Raghib al-Isfahanî, *Mu'jam Mufradât Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 15.

pengkompromian ayat-ayat al-Qur'ân yang secara substansial dianggap bertentangan antara satu dengan lainnya dengan cara menghapuskan atau menanggihkan salah satunya. Perbedaan pengertian *naskh* menurut An-Na'im dengan mereka terletak pada proses dan implikasinya. Proses *naskh* yang dilakukan ulama adalah penghapusan atau penanggihan ayat yang lebih dulu dengan ayat yang turun belakangan, dan ayat yang dihapus tidak dipakai lagi (*ghayr al-muḥkam*). Sedangkan menurut An-Na'im, proses *naskh* tersebut bersifat temporal dan tentatif, sesuai dengan kebutuhan. Artinya, ayat mana yang dibutuhkan pada masa tertentu, maka ayat itulah yang diberlakukan (*muḥkam*).⁴¹

Dengan demikian, teori *naskh*, menurut keduanya, merupakan metode yang memungkinkan dilakukannya pemilihan dan pemakaian ayat-ayat tertentu atau penundaannya. Pemakaian dan penundaan ayat-ayat tersebut didasarkan pada pertimbangan kepantasan dan kesesuaiannya dengan kebutuhan dan perkembangan zaman. Tambahkan lagi, perlu juga dicatat bahwa, menurut keduanya, perbedaan kedua kelompok surat (*Makkîyah* dan *Madaniyah*) bukan sekedar perbedaan tempat dan waktu turun, melainkan lebih disebabkan karena perbedaan komunitas manusia yang menjadi sasaran (*mukhâtab*).⁴² Atas dasar ini, An-Na'im menyatakan bahwa pada dasarnya, pesan Islâm dapat disesuaikan dengan kebutuhan dan kemampuan audiens. Untuk mengukuhkan argumentasinya, ia kembali pada tesis Thâhâ yang menyatakan bahwa al-Qur'ân memakai kata kerja "*anzalnâ*" berkenaan dengan pewahyuan kepada Nabî, sementara untuk orang pada umumnya digunakan kata "*nuzzila*".⁴³

Perbedaan ini mengindikasikan bahwa Nabî Muhammad diperintahkan untuk menjelaskan dan mengimplementasikan bagian wahyu yang sesuai dengan kebutuhan dan kemampuan masyarakat waktu itu. Ketika tingkat tertinggi dari pesan Makkah ditolak dan

⁴¹ Percikan pemikiran An-Na'im di atas merupakan apresiasi atas teori Thâhâ, gurunya. Bagi Thâhâ, *naskh* tidak lain adalah suatu proses evolusi *syarî'ah*, yakni perpindahan teks ke teks lain yang relevan dan kontekstual dengan perkembangan kontemporer.

⁴² Ibid., hlm. 125.

⁴³ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, hlm. 54.

secara praktis ditunjukkan bahwa pada umumnya masyarakat belum siap untuk melaksanakannya, maka pesan yang lebih realistic pada masa Madînah diberikan dan diberlakukan.⁴⁴

An-Na'im secara tegas menolak prinsip yang menyatakan bahwa sebagian ayat al-Qur'ân telah dibatalkan oleh sebagian yang lain. Prinsip ini telah digunakan oleh para ahli hukum perintis ketika menghadapi pertentangan antara dua ayat al-Qur'ân, dan ayat yang belakangan menghapus ayat yang lebih dahulu. Menurut An-Na'im, ini akan berarti bahwa Allâh berlawanan dengan kehendak-Nya sendiri. Dengan mengikuti teknik Thâhâ, A-Na'im dengan tegas menyatakan bahwa kaum Muslim bebas memilih ayat yang relevan dengan kebutuhan zamannya, maka kaum Muslim moderen haru memegang teguh ayat-ayat a-Qur'an yang mendukung standar HAM internasional yang menjadi tuntutan masyarakat dunia saat ini.⁴⁵

Dalam paradigma berfikir An-Na'im, tugas ini tidak begitu sulit, karena ayat-ayat yang turun di Makkah sesuai dengan prinsip-prinsip kemoderenan, sedangkan ayat-ayat yang turun di Madînah yang tidak mendukung prinsip-prinsip yang berlaku saat ini harus ditinggalkan. Sehingga implikasinya adalah bahwa ayat-ayat *Makkîyah* yang mendukung kesetaraan berdasarkan agama dan jender menjadi imperatif untuk diberlakukan saat ini. Sedangkan ayat-ayat *Madânîyah* yang tidak mendukung kesetaraan berdasarkan agama dan jender menjadi *mansûkh*.

An-Na'im sendiri menyadari bahwa pengelompokan ayat-ayat pada periode Makkah dan Madînah ini menjadi tumpang tindih. Menurutnya, tempat pewahyuan tidak signifikan. Dibuat pengelompokan "Makkah" dan "Madînah" merupakan istilah merupakan istilah gampangnya untuk menunjukkan perbedaan dalam konteks dan audien wahyu. Maka, terdapat sebagian ayat Makkah yang substansinya merupakan ayat Madînah, demikian pula sebaliknya. Karenanya, ayat-ayat toleran dan demokratis dipandang sebagai ayat Makkah dan ayat yang tidak sejalan dengan semangat itu,

⁴⁴ Thâhâ, *The Second*, hlm. 41.

⁴⁵ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, hlm 49.

dalam arti menekankan pada eksklusivitas komunitas umat beriman harus dianggap sebagai ayat Madīnah mengikuti watak umumnya.⁴⁶

Dari paparan di atas tampak bahwa An-Na'im memutar ulang kerja *naskh* yang lazim digunakan oleh para ahli hukum perintis. Jadi, perbedaannya terletak pada obyek yang di-*naskh*. Para ahli hukum perintis me-*naskh* ayat-ayat al-Qur'ân periode Makkah oleh ayat-ayat periode Madīnah, sedangkan An-Na'im sebaliknya, ayat-ayat Madīnah itulah yang di-*naskh* oleh ayat-ayat periode Makkah.

Penutup

Gagasan An-Na'im tentang evolusi *syarī'ah* melalui teori *naskh* merupakan suatu keniscayaan untuk ditempatkan dalam ranah perumusan teknik penafsiran ulang atas sumber-sumber dasar al-Qur'ân dan as-Sunnah, dengan cara yang memungkinkan kita untuk menyingkirkan berbagai limitasi dan diskriminasi, terutama, terhadap perempuan dan non-Muslim. Ini dapat dilakukan dengan penundaan pemberlakuan *syarī'ah* historis (*Madânīyah*) dan menerapkan *syarī'ah* moderen (*Makkīyah*). Karenanya, umat Muslim harus melepaskan diri dari belenggu "nalar klasik" yang terjebak pada teks-teks yang diturunkan pada periode Madīnah. Mereka hendaknya kembali pada teks-teks *Makkīyah*, sebuah ajaran Islâm yang berbicara tentang sesuatu yang universal, mengenai relasi jender misalnya, laki-laki dan perempuan diciptakan setara, kemudian seruan kebaikan ditujukan kepada seluruh manusia, bukan hanya muslim. Jadi jelas, "evolusi *syarī'ah*" adalah sebuah tawaran tentang "nalar Islâm moderen" yang memandang kesetaraan. *Wallâh a'lam bi al-Shawab*.

Daftar Pustaka

- Affendi, Abdel Wahab el-. *Turabi's Revolution: Islâm and Power in the Sudan*. London: Grey Seal, 1991
- Ahmed, Ishtiaq. "Abdullahi Ahmed An-Na'im on Constitutional and Human Rights Issue", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt

⁴⁶ An-Na'im, "Toward an Islamic Reformation", dalam Lindholm dan Vogt (eds), *Islamic Law Reform*, hlm. 105.

- (Eds.), *Islamic Law Reform and Human Rights*. Oslo: Nordic Human Rights Publication, 1993.
- Ahmed, Khurshid. "The Nature of Islamic Resurgence" dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Asad, Muhammad. *Principles of State and Government in Islam*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961.
- Assefa, Hizkiaz. *Mediation of Civil Wars: Approach and Strategies -the Sudan Conflict*. Boulder: Westview Press, 1987.
- Ayubi, Nazih N. *Political Islam*. New York/London: Routledge, 1994.
- Bâri, Zakariyâ al-. *Mashâdir al-Ahkâm al-Islâmîyah*. Kairo: Al-'Arabî li al-Thibâ'ah, 1975.
- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.
- Do'i, Abdurrahman I. *Shari'ah: The Islamic Law*. Kualalumpur: A.S. Noordin, 1996.
- Engineer, Ali Asghar. *The Rights of Women in Islam*. Selangor: Dârul Ihsan, 1992.
- Esposito, John L. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Isfahanî, Al-Raghib al-. *Mu'jam Mufradât Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Na'im, Abdullahi Ahmed An-. *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1996.
- . "Al-Qur'an, Shari'a, and Human Rights: Foundation, Deficiencies, and Prospects", dalam *The Ethics of World Religious and Human Rights*, eds. Hans Kung dan Jurgen Moltman, edisi khusus Jurnal Concilium, No. 2 (1992)
- . "Civil Rights in Islamic Constitutional Tradition: Shared Ideals and Divergent Regimes", *The John Marshall Law Review*, No. 2 (1992)

Moh. Hefni

- "Constitutional Discourse and the Civil War in the Sudan", dalam W.M. Daly dan Ahmad Alawad Sikaiga (eds.), *Civil War in the Sudan*. London: British Academic Press, 1993.
- "Mahmoud Mohammed Thaha and The Crisis Islamic Law Reform: Implication for Interreligious Relation", *Journal of Ecumenical Studies*, No. 1 (1988)
- Nabhân, Muhammad Farûq. *al-Madkhâl li al-Tasyrî al-Islâm*. Beirut: Dâr Qalam, 1981.
- Quthb, Sayyid. *Hâdzâ Islâm*. New York: I.I.F.S.O Publication, t.th.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Sâyis, Syaykh Muḥammad 'Alî al-. *Nasyât al-Fiqh al-Ijtihâd wa Atsaruhu*. Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmîyah, 1995.
- Swidler. Leonard (ed.). *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*. New York: Ecumenical Press, t.th.
- Syâfi'î, al-. *al-Risâlah*. Kairo: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1983.
- Syalthût, Maḥmûd. *al-Islâm, Aqîdah wa al-Syarî'ah*. Beirut: Dâr Qalam, 1966.
- Thaha, Mahmoud Mohammed. *The Second Message of Islam*. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
- Voll, John O. "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and Sudan", dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed (the Fundamentalisms Project)*, Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- "Transformasi Hukum Islam: Suara Sarjana Aktifis Sudan", terj. Ihsan Ali-Fauzi, *Islamika*, No. 1 (1993)
- Votg Tore Lindholm dan Karl. (eds.). *Islamic Law Reform and Human Rights: Challengers and Rejoinders*. Oslo: Nordic Human Rights Publication, 1993.