

PENERAPAN SYARI'AH DI NEGARA MODERN (Analisis Ijtihad Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im)

Achmad Bahrur Rozi

(Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya Jl. Raya Juanda Sidoarjo,
Email: rozy170180@yahoo.com)

Abstrak:

Islam adalah agama yang holistik. Artinya bahwa Islam bukan agama fokusnya mengenai relasi vertikal antara manusia dan tuhan akan tetapi memuat hukum-hukum yang mengatur hubungan horizontal antara manusia dengan manusia. Hukum-hukum yang berwatak sosial tersebut meniscayakan adanya suatu kekuasaan sebagai alat pelaksana, seperti pelaksanaan berbagai hukuman dan sanksi publik (*al-hudûd wa al-'uqûbât*). Artikel ini mengkaji pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im mengenai reformasi syari'ah yang relevan dengan standar konstitusionalisme, hukum pidana, hukum internasional dan HAM modern, suatu visi "syari'at modern" yang sesuai dengan konsep *nation state* yang melampaui tawaran Negara Syari'ah Fundamentalisme serta tawaran Negara Islam Modern Modernisme. Metode yang digunakan Abdullahi Ahmed An-Na'im adalah metodologi pembaharuan yang disebut dengan evolusi legislasinya dengan hermeneutika sebagai prangkat utama untuk memahami tujuan dan implikasi normatif dari teks seperti al-Qur'an. Menurut Abdullahi Ahmed An-Na'im, kegagalan penerapan syari'ah di negara modern disebabkan karena krisis metodologi syari'ah tradisional yang menjadi pondasinya. Untuk itu diperlukan formulasi syari'ah baru yang dibangun di atas landasan yang sama sekali baru. Konsep *naskh* yang digagas An-Na'im adalah dalam rangka menjawab krisis tersebut.

Abstract:

Islam is a holistic religion. It means that Islam is a religion which does not only focus on the vertical relation between humans and God but also contains rules of horizontal relation between man and man. Laws with social characteristic lead to the existence of a power as the doer, such as the application of all the punishments and public rewards (*al-hudûd wa al-'uqûbât*). This article analyzes the thought of Abdullahi Ahmed An--Na'im about syari'ah reformation which is relevant to the

constitutionalism standard, criminal law, international law and modern human right, a vision of "syariat modern" which is suitable with the nation state concept which beyond the offering of the Nation of fundamentalist syariah and the offering of Modern Islamic Nation. The method used by Abdullahi Ahmed An-Na'im is the renewal method which is said as legalized evolution with hermeneutic as the main tool to reach the purpose and normative implication of the text as al-Qur'an. According to Abdullahi Ahmed An-Na'im, the failure of syari'ah application in modern country caused by the crisis on the traditional syari'ah methodology which became its base. Therefore, new syari'ah formulation is needed to be built on the new base. *Naskh* concept which is initiated by An-Na'im is for answering this crisis.

Key Words:

Hudud, Negara, Naskh, An-Na'im

Pendahuluan

Salah satu karakteristik Islam sebagai agama semenjak perkembangannya adalah kejayaan di bidang politik. Artinya bahwa Islam tidak hanya menampilkan diri sebagai perhimpunan kaum beriman yang mempercayai kebenaran yang satu dan yang sama (*tauhid*), melainkan juga sebagai suatu masyarakat yang total.¹ Inti keagamaan memang individual (hanya Allah yang mengetahui iman dan taqwa seseorang). Namun faktanya, para pemeluk agama tidaklah berdiri sendiri sebagai pribadi-pribadi yang terpisah tetapi membentuk suatu masyarakat atau komunitas.² Umat Muslim percaya akan sifat Islam yang holistik (*kaffah*). Tidak hanya sebuah agama, tetapi juga Islam sebagai peradaban dan negara.³

Terminologi agama dan negara dalam Islam mengisyaratkan keselarasan antara keduanya meski konstelasinya bersifat problematik. Terjadi perbedaan pendapat di antara pemikir politik Islam sendiri tentang perlu tidaknya negara Islam mengingat tidak

1) Nurcholis Madjid, "Kata Pengantar" dalam Ahmad Syafi'ie Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan, Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*, (Jakarta: LP3ES, 1985), ix

2) Nurcholis Madjid, *Masyarakat Religius, Membumikan Nilai-Nilai Islam dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. II, (Jakarta: Paramadina, 2000), 3

3) Bahtiar Effendi, "Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia," *Prisma*, No. 5, Tahun XXIV, (1995), 5

adanya bukti historis secara definitif tentang keberadaan konsep negara dalam Islam.⁴ Namun terlepas dari hal itu, tidak mungkin juga Islam melepaskan diri dari wacana eksistensi sebuah negara sebagai institusi yang memiliki otoritas untuk menerapkan dan menegakkan hukum.

Sebagai agama yang totalistik, Islam meliputi aturan-aturan syari'ah,⁵ yaitu seperangkat ajaran yang bersifat umum berkenaan dengan ibadah dan *mu'amalah* yang dipahami dari kandungan al-Qur'an dan Sunnah sebagai pedoman hidup masyarakat.⁶ Pengertian umum syari'ah ini kemudian mengalami penyempitan. Pada mulanya meliputi semua aspek nilai dalam Islam, termasuk fiqh dan kalam akan tetapi kemudian menjadi identik hanya dengan "hukum Islam", dan secara teknis terkadang disamakan dengan fiqh, sehingga antara satu dengan yang lain sering dipertukarkan penggunaannya. Meski demikian, satu perbedaan dapat dicatat, yakni bahwa syari'ah meliputi hukum dan ajaran-ajaran pokok agama, sedangkan fiqh semata-mata berurusan dengan pemahaman hukum saja.⁷ Keberadaan syari'ah dan fiqh belakangan populer dengan istilah hukum Islam sebagai terjemahan dari *Islamic law*.

Tema hubungan antara agama dan negara memang disulitkan oleh tidak adanya keterangan al-Quran dan hadits yang menyebutkan secara definitif tentang wajib atau tidaknya mengangkat imam, relasi negara dan agama, dan sistem pemilihan imam. Namun ada satu hal yang tidak bisa ditolak, yaitu bahwa Islam terdiri dari akidah dan syari'ah. Jika akidah fokus pada persoalan iman kepada Allah, para malaikat, kitab-kitab, para Rasul dan hari kemudian yang merupakan masalah yang sifatnya vertikal antara manusia dan Tuhan, maka syari'ah selain terdiri dari aturan ibadah yang termasuk bidang

⁴ Tawfiq 'Abd Ghâni ar-Rasas, *Asas al-Ulûm as-Siyâsiyah fi Dlaw al-Syari'ah al-Islâmiyah*, (al-Hai'at al-Misriyah al-'Amah li-al-Kitab, 1987), 19.

⁵ Dalam penggunaan keagamaan, syari'ah berarti "jalan besar untuk kehidupan yang baik" (*the highway of good life*), yakni nilai-nilai agama yang dapat memberi petunjuk bagi setiap manusia. Pengertian literal ini juga sesuai dengan apa yang terkandung dalam makna serta visi dan misi syari'ah itu sendiri.

⁶ Mahmûd Syaltout, *al-Islâm 'Aqidah wa Syari'ah*, (Kairo: Dar al-Qolam, 1968), 61

⁷ Abdul Ghafur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia, Studi Terhadap Pemikiran Gus Dur*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 112. Lihat juga A. Malthuf Siroj, "Universalitas dan Lokalitas Hukum Islam", *al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial*, Vol. 10, No. 2, (Juni 2015), 74

hubungan manusia dengan Tuhan juga memuat hukum-hukum yang mengatur hubungan horizontal antara manusia dengan manusia.

Keberadaan hukum-hukum yang berwatak sosial ini mau tidak mau meniscayakan adanya suatu kekuasaan sebagai alat pelaksana, seperti pelaksanaan berbagai hukuman dan sanksi publik (*al-hudûd wa al-'uqûbât*). Di samping kewajiban-kewajiban untuk mempertahankan wilayah teritorial Islam sebagai suatu kewajiban keagamaan yang termasuk dalam masalah jihad.⁸

Secara historis, persoalan hubungan antara agama dan negara tidak pernah terlontar di zaman Nabi begitupun di masa Khulafaurrasyidin.⁹ Kaum Muslimin era Sahabat tidak memandang Islam sebagai "*daulah*" (negara) dalam pengertian saat ini. Bentuk dan sistem suatu negara sejauh ini hanya dipandang sebagai suatu wilayah kreasi (*ijtihâdî*) yang akan terus berkembang seiring perkembangan zaman. *Daulah* sendiri merupakan istilah baru yang mulai meluas penggunaannya pada abad ke-18 sejak munculnya faham nasionalisme sebagai pengaruh revolusi industri dan ekspansi kolonialisme Barat.¹⁰

Jadi, lepas dari asumsi bahwa pengangkatan imam bentuk dan pendirian negara hukumnya wajib atau tidak dalam perspektif agama, yang jelas bahwa di dalam agama terkandung hukum-hukum syari'at yang membutuhkan kekuasaan bagi penerapannya. Persoalannya saat ini adalah: bagaimana hukum-hukum syari'at itu diterapkan dalam pengalaman historis umat Muslim modern?¹¹

Di sisi lain, formalisasi syari'at sebagai hukum publik -dalam rumusannya yang konvensional- disinyalir dan terbukti menimbulkan berbagai persoalan krusial. Beberapa pengalaman penerapan syari'at di berbagai negara muslim justru memunculkan problem perlakuan diskriminatif antara warga negara muslim dan non-muslim. Masyarakat non-muslim dianggap warga negara kelas dua karena

⁸ Terlepas dari perbedaan pendapat para ahli fiqh mengenai jenis kewajiban ini apakah termasuk kewajiban kolektif (*kifâyah*) atau individual (*'ain*). Muhammad Abid Al-Jabiri, *al-Dîn wa al-Daulah wa Tatbiq al-Syari'ah*, (Bairut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1996), 37-38

⁹ Ibid., 19

¹⁰ Abdul Ghani 'Abbud, *ad-Dawlah al-Islâmiyah wa ad-Daulah al-Mu'âshirah* (Dar al-Fikr al-Arabi, 1981), 17

¹¹ Ibid., 38

dalam konsep fiqh tradisional non-muslim adalah kafir. Begitu juga perlakuan terhadap perempuan.

Bahkan laki-laki muslim sekalipun sebagai satu-satunya pihak yang memperoleh status warga negara penuh, di bawah syari'at dapat kehilangan banyak hak konstitusional, seperti hak beragama, berpendapat dan berorganisasi, yang dirampas oleh luasnya hegemoni kekuasaan pemerintah yang dilegitimasi penuh oleh syari'ah. Kondisi yang tentunya bertentangan dengan demokrasi yang telah menjadi sebuah kekuatan hampir universal sebagai cita-cita politik, harapan dan sebuah idiologi.¹²

Artikel ini mengupas gagasan An-Na'im mengenai versi hukum publik Islam yang sesuai dengan standar konstitusionalisme, hukum pidana, hukum internasional dan HAM modern; suatu visi "syari'at modern" yang sesuai dengan konsep *nation state* yang melampaui tawaran negara syari'ah kaum fundamentalis serta tawaran negara Islam modern kaum modernis.

Otobiografi Abdullahi Ahmed An-Na'im

Abdullahi Ahmed An-Na'im dilahirkan di Sudan pada tanggal 19 November 1946. Setelah menamatkan Sekolah Menengah Atas, An-Na'im melanjutkan studi S1 di Fakultas Hukum jurusan Hukum Pidana Universitas Khourtum Sudan.¹³ Gelar di bidang hukum Ia peroleh dari Universitas tersebut. Selepas studi hukumnya di Khourtum, An-Na'im kemudian melanjutkan studinya ke Inggris di mana ia memperoleh gelar LL.B dan Diploma di Fakultas Kriminologi Universitas Cambridge pada tahun 1973. Setelah meraih gelar Ph.d dari Universitas Edinburgh, Skotlandia pada tahun 1976, An-Na'im kemudian kembali ke Sudan pengacara dan dosen hukum Universitas Khortoum. Menjelang tahun 1979 ia menjadi kepala

¹²) Sistem politik yang demokratis didasarkan pada kedaulatan rakyat. Dengan demikian, rakyat diasumsikan paling sedikit sama kuat daripada pemerintahan. Arief Budiman, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan dan Ideologi*, Cet. II, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997), 39.

¹³) Imam Syaukani, "Abdullahi Ahmad an-Na'im dan Reformasi Syari'ah Islam dan Demokrasi", *Ulumuddin*, No. 2 Th II/Julai 1997, 68. Lihat juga Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Mahmud Muhammad Taha and The Crisis in Islamic Law Reform: Implications for Interreligious Relations", *Jurnal of Ecumenical Studies*, 25:1, (Winter 1988).

departemen hukum publik di Fakultas Hukum Universitas yang sama. Ia juga menjadi direktur eksekutif Africa Watch, lembaga pengamat hak-hak asasi manusia di Afrika.

Di samping aktivitas mengajar, An-Na'im menjadi juru bicara yang fasih tentang ide-ide gurunya, Mahmud Muhammed Taha. Ia menulis artikel untuk surat kabar lokal dan berbicara dengan berbagai kalangan. Ini merupakan salah satu peran pentingnya, sebab Taha dilarang berpartisipasi dalam kegiatan publik sejak awal tahun 1970-an. Walaupun Persaudaraan Republik tidak aktif memusuhi pemerintahan Nimeiri, namun Nimeiri membatasi aktifitas-aktifitas pengikut Taha.¹⁴

Bersama Taha dan partainya An-Na'im melakukan gerakan-gerakan oposisi terhadap pemerintahan Nimeiri. Gerakan oposisi ini mengalami puncaknya ketika rezim penguasa melakukan gerakan Islamisasi dengan pemberlakuan syari'at sebagai hukum negara. Ini bukan berarti An-Na'im tidak setuju dengan pemberlakuan hukum Islam sebagai hukum negara, melainkan formulasi syari'ah yang diberlakukan kepada rakyat Sudan cenderung memberikan keuntungan secara politis pada kelanggengan rezim yang bersifat sektarian, diskriminatif, intoleran, dan bertentangan dengan konsensus masyarakat internasional.

Metodologi Pemikiran An-Na'im

Memahami metodologi pemikiran An-Na'im sebenarnya tidak lepas dari gagasan-gagasan pembaharuan yang sebelumnya telah disuarakan Taha. Karena itu, berbicara mengenai kecenderungan pemikiran An-Na'im, terutama mengenai konsep dasar reformasi syari'ah, tidak bisa melewatkan metodologi pembaharuan yang disebut dengan evolusi legeslasi yang digagas Taha sebelumnya. Inti kontroversi pemikiran Taha ini muncul sejak dia merefleksikan pemikirannya saat ia masih diasingkan, baru kemudian diterbitkan dalam sebuah buku yang berjudul *The Second Message of Islam*.

Sebagai seorang Muslim yang beriman, Taha percaya bahwa setiap kata dalam al-Qur'an disampaikan oleh Tuhan kepada Nabi

¹⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Cet. II (Yogyakarta : LKiS, 1997), xi-xii

Muhammad pada abad ke-7 M. Namun Islam sendiri disampaikan oleh Tuhan untuk merubah karakter keras masyarakat Arab. Al-Qur'an mengalami dua fase perkembangan dalam penurunannya. Fase pertama ditujukan kepada masyarakat Arab pada awal masa ketika mereka menerima monoteisme. Beberapa perubahan yang terkait dengan pesan pertama adalah mengenai pembunuhan bayi wanita yang tidak dilindungi hukum, pembatasan poligami lebih dari empat, perlindungan kepada non-muslim dan memberikan bagian warisan wanita separuh dari bagian laki-laki yang ditetapkan.

Pesan kedua juga diilhami oleh ayat-ayat al-Qur'an yang ditujukan untuk seluruh manusia sepanjang masa dan telah menjadi praktek Nabi Muhammad. Ayat-ayat ini menekankan persamaan antara laki-laki dan perempuan dan juga keharusan untuk memeluk agama Islam selamanya dengan keyakinan yang mantap tanpa satu paksaan, juga untuk memberikan maaf dan kemurahan hati bagi para pelanggar hukum sebagai pengganti hukuman kekerasan.¹⁵⁾

An-Na'im menempuh proses yang digagas oleh Nabi Muhammad Taha tentang 'teori *naskh*' bukan tanpa alasan, yaitu demi terwujudnya pembaharuan atas aspek-aspek hukum publik dari syari'ah Islam. An-Na'im melihat bahwa semua prinsip problematis dari syari'ah Islam berdasar pada teks al-Qur'an dan Sunnah dari periode Madinah. Teori *naskh*, sebagaimana dipahami Muhammad Taha mengatakan bahwa suatu teks atau ayat akan diabrogasi karena tidak lagi sesuai dengan situasi zaman, dan selanjutnya akan diganti dengan ayat yang lebih sesuai, yaitu ayat-ayat dari periode Makkah.

Kometmen intelektual yang terus dipegang oleh An-Na'im adalah adanya tanggung jawab setelah meninggalnya Taha untuk melakukan refleksi baru terhadap pembaharuan pemikiran Islam yang didasarkan pada tradisi Taha. Obsesi tersebut dibuktikan dengan usahanya menerjemahkan karya monumental Taha *ar-Risâlah as-Tsâniyah min al-Islâm* ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Second Message of Islam* (1987).¹⁶⁾ Setelah itu, guna mempertegas ide-ide Taha, An-Na'im menulis karya-karya master piecenya yang berjudul

¹⁵⁾ W.S. Howard, "Transformation Leadership in Islam: Mahmoud Muhammed Taha and The Possibilities of Faith", *Kultur*, No. 6, (1996), 107

¹⁶⁾ Sebelum diterjemah oleh an-Na'im ke dalam bahasa Inggris buku tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Norwegia oleh Elnor Berg dan dipublikasikan oleh Syracuse University Press pada 1997

Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law pada tahun 1990.¹⁷

Apabila dicermati secara mendalam dalam tulisan-tulisannya yang tersebar saat ini maka akan ditemukan benang merah *maenstream* pemikiran yang ditawarkannya. Metode yang digunakan adalah bagaimana melakukan model pembaharuan melalui pendekatan hermeneutik dalam memahami hak-hak asasi manusia universal dan adaptasi sejarah ketika berhadapan dengan realitas dunia modern, terutama yang berkaitan dengan penerapan syari'ah dalam lapangan hukum publik (konstitusionalisme, hukum pidana, hak-hak asasi manusia dan hukum internasional).¹⁸

Berkaitan dengan hermeneutik,¹⁹ An-Na'im mengatakan bahwa, perlunya interpretasi sebagai alat untuk memahami tujuan dan implikasi normatif dari teks seperti al-Qur'an dan Bible itu tidak perlu dipersoalkan lagi. Akan tetapi, dasar yang tepat dan penerapan hermeneutik yang sebenarnya serta yang berhubungan dengan penafsiran antara agama yang satu dengan agama yang lainnya tentu saja akan berbeda.

Namun harus disadari, bahwa bagaimanapun juga seluruh partisipan dalam proses hermeneutika akan mengklaim bahwa pemahaman mereka atas kitab suci adalah yang benar. Yang lain mungkin juga menentang wewenang atas kerangka interpretasi yang diberikan dan mencoba untuk menyediakan alternatif. Klaim-klaim atas kombinasi tersebutlah yang mendasari perbedaan antara Ortodok, Katolik dan Protestan, Sunni dan Syi'ah muslim, sufi dan non-sufi, dan juga di antara berbagai golongan dalam agama.²⁰

¹⁷) Buku tersebut merupakan pengembangan dari gagasannya ketika mengajar hukum Islam di Jurusan Hukum Universitas California Los Angles pada tahun 1985-1987 kemudian disempurnakan lagi ketika an-Na'im menjabat Kepala Departemen Bidang Hak-Hak Asasi Manusia di Fakultas Universitas Saskatchewan Kanada tahun 1988-1989.

¹⁸) Abdullahi Ahmad An-Na'im, "Toward an Islamic Hermeneutics for Human Rights" dalam an-Na'im (ed.) *Human Right in Cross Cultural Perspectif*, (Pensylvania: University of Pensylvania Press, 1991), 229-242

¹⁹) Hermeneutik biasanya didefinisikan sebagai seni atau ilmu interpretasi, khususnya pada kitab suci, dan biasanya dibedakan dari penafsiran atau penjelasan dan eksposisi atau penjelasan yang terperinci.

²⁰) An -Na'im, "Toward an Islamic Hermeneutics for Human Rights", 234

Karena itu, ia lebih menekankan pada kebutuhan untuk memahami proses melalui suatu kerangka interpretasi yang ditetapkan, dibuktikan, dan diperbaiki atau dirumuskan kembali. Kemudian bagaimana dan oleh siapa ini ditegaskan dan ditetapkan? Apakah proses tersebut menyediakan perumusan kembali atau revisi sesuai kriteria, dan bagaimana disahkan? Pada akhirnya, siapakah yang menjadi penengah di antara persaingan antar-klaim tentang kerangka interpretasi dan atau penerapannya?

Di sinilah menurut An-Na'im, bahwa komunitas pengikut secara keseluruhan harus menjadi kerangka interpretasi yang hidup dan mediator terakhir atas peraturan-peraturan interpretasi, teknik dan asumsi-asumsi dasar. Nampaknya inilah yang telah menjadi persoalan selama penetapan tingkatan-tingkatan agama-agama besar. Hanya sedikit yang cenderung untuk menyediakan dan memonopoli proses interpretasi dan mengubahnya menjadi suatu seni eksklusif dan bersifat teknis.²¹

Analisis An-Na'im di atas mungkin bisa digambarkan sebagai pendekatan antropologi pada al-Qur'an dan Islam secara general (*antropological approach to Islam*). Dalam pengertian, ini adalah premis pada hubungan secara organik dan dinamis antara al-Qur'an dan Islam di satu pihak dan sifat manusia (yakni pemahaman, imajinasi, pendapat, tingkah laku, pengalaman dan sebagainya) di sisi lain.

Menurut An-Na'im, pendekatan antropologi pada al-Qur'an dan Islam secara umum sepenuhnya dapat dibenarkan, dan tentu saja sebuah keharusan. Dalam pandangannya, hal itu didasarkan pada syarat-syarat dalam al-Qur'an itu sendiri dan pengalaman umat Muslim sepanjang sejarah mereka. Menurut kepercayaan umat Muslim, teks al-Qur'an mengandung pesan Tuhan yang terakhir dan meyakinkan pada seluruh umat manusia. Hal ini disebutkan secara jelas dalam al-Qur'an:

وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين²²

تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا²³

²¹) Ibid., 235

²²) Q.S al-Anbiyâ' 21:107

²³) Q.S al-Furqan 25:1

dan juga beberapa surat (seperti: 2:168, 3:138, 7:31 dan 39:13, mengutip di atas) yang bentuk penyapaan al-Qur'an adalah "wahai manusia" atau "wahai anak Adam".

Bentuk penyapaan al-Qur'an kebanyakan juga ditujukan kepada perorangan atau pada suatu komunitas dalam beberapa kasus atau tempat, tanpa adanya intermediasi ulama atau pejabat negara. Dengan demikian menunjukkan bahwa al-Qur'an terus-menerus menekankan bahwa semua orang harus memikirkan dan mempertimbangkan apa yang akan dikatakan dan harus memikirkan segala hal seperti dalam Q.S 2:219 2:266 13:191, 13:4, 16:44, 10:24 dan 43:3 menerangkan pemikiran dan pemahaman manusia yang menjadi segala tujuan pengungkapan al-Qur'an.

Ada dua hal yang bisa ditambahkan dalam mendukung keabsahan pendekatan antropologi pada al-Qur'an dan Islam pada umumnya. *Pertama*, bahwa perantara manusia itu benar-benar tidak mungkin terelakkan lagi dalam memahami al-Qur'an dan tradisi Nabi serta dalam memperoleh norma-norma etika dan dasar-dasar atau prinsip-prinsip hukum dari sumber tersebut untuk mengatur tingkah laku individu dan hubungan sosial. *Kedua*, bahwa sebenarnya perbedaan yang kompleks dan beraneka ragam pada teologi dan yurisprudensi Islam jelas menunjukkan hubungan dinamis antara sumber kitab suci dalam Islam di satu sisi, dengan pemahaman, imajinasi dan pengalaman orang Islam di sisi lain.²⁴

Karena itu, menurut An-Na'im, orientasi umat Muslim modern harus berbeda dengan generasi-generasi terdahulu, karena transformasi radikal atas keadaan-keadaan eksistensial dan utama kehidupan mereka saat ini berbeda dengan masa lalu. Baik atau buruk, umat Muslim sekarang ini hidup di era globalisasi bidang politik, ekonomi, pengamanan dan pengaruh yang saling tergantung secara sosial budaya. Gambaran mereka tentang Islam dan usaha-usaha untuk hidup dengan ajaran-ajarannya harus dipersiapkan oleh persepsi-persepsi modern individu dan kepentingan bersama dalam konteks perubahan radikal dunia. Apapun visi yang mungkin

²⁴) Menurut An-Na'im, `Ali bin Abi Thalib salah satu pemimpin umat Islam terdahulu dan Khalifah keempat dikabarkan telah mengatakan bahwa "al-Qur'an tidak berkata, orang-orang itulah yang berbicara atas nama al-Qur'an". An-Na'im, "Toward an Islamic Hermeneutics for Human Rights", 236

dimiliki umat Muslim untuk perubahan atau perbaikan realitas dunia saat ini, harus juga didasarkan pada situasi dan kondusi dunia.²⁵⁾

Tentunya, faktor yang paling menentukan dari An-Na'im adalah apa yang dalam ilmu sosial dikenal dengan teori geografis dan lingkungan hidup yang menyatakan bahwa suatu masyarakat hanya mungkin timbul dan berkembang apabila ada tempat berpijak dan tempat hidup bagi masyarakat tersebut.²⁶ Dan An-Na'im, berpijak dari teori tersebut, metode dan corak pemikiran yang digagas olehnya sudah pasti berkaitan dengan faktor sosial, budaya dan politik yang berkembang di Sudan.

Kondisi Sosial Politik Sudan

Sudan merupakan salah satu negara besar di Afrika yang beribu Khortoum. Negera ini berbatasan dengan laut Merah dan gurun Sahara di sebelah timur, sebelah utara berbatasan dengan Mesir, barat daya dengan Libya, sebelah barat dengan Chaad dan Afrika Tengah, selatan dengan Zaire, Uganda dan Kenya dan sebelah timur dengan Ethiopia. Luas negara ini sekitar 2.515 mil dengan penduduk berjumlah lebih dari 20 juta dengan mayoritas penduduknya (85%) beragama Islam.²⁷ Dibiidang pemerintahan, sejak merdeka tanggal 1 Januari 1956 kekuasaan pemerintahan silih berganti dari sipil ke militer. Menurut konstitusi 1973, kepala negara adalah presiden dan pemerintahannya adalah perdana menteri. Negara ini memiliki legislatif tunggal yang dikenal dengan istilah Majelis Rakyat.²⁸

Melihat komposisi penduduk di atas, Islamisasi menjadi obsesi bagi pemimpin-pemimpin Muslim Sudan. Namun terdapat perbedaan pendapat kemudian terjadi dalam mengartikulasikan proses pencapaian dan substansi Islamisasinya. Ada empat partai yang menonjol dalam kancah perpolitikan Sudan di antaranya *al-Ikhwân al-Muslimûn* yang diwakili oleh partai Front Islam Nasional yang dipimpin oleh Hasan Abdullah Turabi, Persaudaraan Republik

²⁵⁾ Ibid., 237

²⁶⁾ Salah satu tokoh teori ini adalah Edward Buckle dari Inggris (1921). Soejono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada 1990), 37

²⁷⁾ *The Word Muslim Gazater*, Cet. 4 (New Delhi: International Islamic Publisher, 1992), 590

²⁸⁾ R. Bratamidjaya (ed.), "Sudan", *Ensklopedia Indonesia Seri Geografi Afrika*, 221

yang didirikan dan dipimpin Thaha, *Khatmiyah* yang didirikan oleh keluarga al-Mirgani dan *al-Mahdi* yang didirikan oleh Sadiq al-Mahdi.²⁹

Sejak merdeka tahun 1959 sampai dengan 1969, Sudan berada di bawah pemerintahan nasionalis dan sosialis. Di bawah kekuasaan mereka Islam tidak pernah diperhitungkan, dan Islam hanya berstatus sebagai agenda politik. Kondisi berubah sejak terjadi kudeta militer pertama, tahun 1969 oleh Jenderal Nimeiri yang memerintah sampai tahun 1985. Krisis legitimasi pada tahun 1983 mendorong Nimeiri untuk mengeluarkan dekret tentang pemberlakuan syari'at sebagai hukum negara.³⁰

Program Islamisasi Nimeiri ternyata lebih memecah belah daripada mempersatukan Sudan. Terbukti, langkah itu merangsang munculnya gerakan oposisi dalam masyarakat Sudan dari pada menurunnya kejahatan dan korupsi; pemcambukan dan pemotongan anggota tubuh lantaran diterapkannya hukum Islam (syari'ah) sebagai konstitusi negara. Keputusan Nimeiri ini memberlakukan hukum Islam lebih kental hanya untuk memperluas kekuasaannya dan membenarkan rezim yang semakin represif, dan lebih menerapkan hukum Islam bagi kalangan non-Muslim justru merusak citra baik Islam di luar maupun di dalam negeri.³¹

Catatan tentang regim Nimeiri menunjukkan bahwa regim ini lebih gemar, daripada pemerintah lain, mendemonstrasikan kegigihannya melaksanakan hukuman *had*. Seperti dicatat An-Na'im bahwa *Amnesty Internasional* melaporkan bagaimana ribuan laki-laki dan perempuan dihukum dera, sering dengan kejam, dan catatan pemerintah mengindikasikan bahwa ada 106 hukuman potong tangan, termasuk 17 potong silang, dilakukan selama kampanye Nimeiri pada 1983-1985.³²

Pada masa Turabi, pemerintah kembali menengung-dengungkan pembangkitan kembali hukuman *had*, meskipun

²⁹ Alexander S. Cudsi, "Islam and Politik in The Sudan," dalam JP. Piscatori, *Islam in The Political Proses*, (Cambridge, 1986), 36-35

³⁰ Ihsan Ali Fauzi, "Belajar dari Sudan," *Islamika*, No. 6, (1995), 2

³¹ Jhon L. Esposito, *Ancaman Islam, Mitos atau Realitas?* (New York: Oxford University Press, 1992), 102

³² Ann Elizabeth Mayer, "Ambiguitas an-Na'im dan Hukum Pidana Islam" dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (eds.), 60-61

ternyata tidak memperlihatkan semangat dan antusiasme yang sama dengan Nimeiri dalam hal implementasi hukuman-hukuman *had* secara aktual. Keengganan Turabi untuk melaksanakan hukuman potong anggota badan kemungkinan karena disadari bahwa hokum *had* tersebut ofensif atau ekseusif atau juga dikuatirkan memberikan citra buruk di dunia luar sebagai pemerintahan barbar.³³

Sebagai orang yang terlibat langsung dalam proses sejarah dan sekaligus sebagai pengikut Mahmoud Muhammad Taha yang menjadi korban eksekusi mati di Sudan, An-Na'im menilai bahwa dari seluruh apa yang disebut dengan syari'ah dan penerapannya telah menimbulkan banyak permasalahan di negaranya dan karena itu perlu ditinjau ulang dan diperbaharui. Bagi An-Na'im, kemungkinan adanya pengembangan hukum publik alternatif yang dapat mengatasi problem tersebut tetap terbuka. Konsep hukum publik alternatif itu bisa disebut "syari'ah modern".³⁴

Konsep Syari'ah dan Penerapannya Krisis Metodologi Syari'ah Tradisional

Islam diyakini sebagai agama universal, tidak terbatas ruang dan waktu sebagaimana dinyatakan oleh al-Qur'an sendiri. Dengan demikian, Islam seharusnya dapat diterima oleh setiap manusia, tanpa harus ada pertentangan dengan situasi dan kondisi di mana manusia itu berada. Islam dapat berhadapan dengan masyarakat modern, sebagaimana ia dapat berhadapan dengan masyarakat yang bersahaja. Ketika berhadapan dengan masyarakat modern dengan tantangan modernitasnya, Islam dituntut dapat menghadapi tantangan modernitas tersebut.³⁵

Sebagai teks suci, kedua sumber (al-Qur'an dan Hadits) tidak dapat berubah walaupun masyarakat terus mengalami dinamika dan perkembangan. Al-Qur'an dan hadits hanya bisa untuk terus-menerus diinterpretasikan. Terobosan-terobosan konvensional yang dicapai oleh ulama terdahulu seperti *ijmâ'*, *qiyâs*, dan teknik-teknik tambahan yang terdiri dari *istihsân*, *istishlâh*, atau *maslahah*, *istishhâb*, *darûrah*, dan

³³ Ibid., 61-62

³⁴ An-Na'im. *Dekonstruksi*, 5

³⁵ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 1999), 1

'urf³⁶ bagi An-Na'im belum memadai. Alasannya sederhana, syari'ah tidak membenarkan ijtihad dalam masalah-masalah yang sudah diatur oleh teks al-Qur'an dan Sunnah yang jelas dan terinci.³⁷

Penilaian An-Na'im terhadap al-Qur'an adalah bahwa al-Qur'an harus dipahami bukan sebagai kumpulan hukum atau bahkan buku hukum, melainkan sesuatu yang memiliki daya tarik bagi umat manusia untuk mematuhi hukum. Hanya terdapat 500 ayat (atau 600 menurut sebagian ulama) dari seluruh ayat al-Qur'an yang berjumlah 6236 ayat yang mendukung elemen hukum, dan itupun mayoritas berkaitan dengan ibadah ritual. Hanya sekitar 80 ayat yang mengandung bahasan pokok hukum, dalam pengertian menggunakan istilah hukum yang langsung dan jelas. Selebihnya menurut An-Na'im merupakan ayat-ayat yang dikonstruksi sedemikian rupa sehingga bermuatan dan berimplikasi hukum. Karena itu dapat disimpulkan bahwa penggunaan al-Qur'an sebagai sumber syari'ah tergantung pada sudut pandang, relevansi, dan interpretasi ayat-ayat.³⁸

Sementara mengenai Sunnah, problem yang besar dihadapi adalah sejarah maraknya pemalsuan laporan tradisi Nabi (Sunnah) secara besar-besaran yang pernah terjadi. Proses otentisitas dan perekaman Sunnah telah dilakukan oleh sejumlah besar ulama Muslim pada abad ke-II Hijriyah, namun hanya kompilasi enam ulama (*kutub al-sittah*) yang dipegangi oleh mayoritas muslim sebagai muatan tradisi Nabi atau Sunnah yang murni. Para ulama ini mengembangkan kriteria atau perangkat yang ketat untuk memverifikasi otentisitas *khobar* dan mengklasifikasikannya sesuai dengan derajat kesahihan yang dapat diterima.

Bagi An-Na'im, perangkat itu mengalami cacat utama yang *inherent* dalam soal pembuktian; misalnya mengenai seseorang yang *respectable* yang tidak memiliki keinginan berdusta, dan karena itu mereka pasti bercerita benar. Bahkan kemudian ada masalah ingatan yang keliru, pikiran yang mengandung kepentingan, pembacaan ke belakang dari masa kini ke masa lalu, campuran opini dalam berbagai fakta, dan pengaruh berbagai tuntutan mendesak.

³⁶ An-Na'im, *Dekonstruksi*, 47-50

³⁷ *Ibid.*, 98

³⁸ *Ibid.*, 39-41

Cacat perangkat otentisitas ketika diuji oleh ukuran modern, secara logis mungkin akan mendukung proposisi bahwa berbagai sunnah palsu mungkin telah masuk ke dalam enam kumpulan (*kutub al-sittah*) yang diterima memiliki otoritas oleh mayoritas sunni. Mungkin juga beberapa sunnah yang asli tertolak atau dinilai rendah sehingga tidak memiliki pengaruh sebagai sumber syari'ah. An-Na'im yakin upaya bahwa upaya apapun untuk menguji keaslian suatu hadits merupakan tugas yang hampir-hampir mustahil dilakukan saat ini.³⁹

Di samping itu, An-Na'im memberi catatan khusus pada apa yang disebut sebagai proses ijtihad. Dalam hal ini, ia mengikuti pandangan gurunya, Mahmoud Muhammad Taha, supaya sah (*legitimate*) ijtihad harus lebih merupakan usaha interpretatif baru daripada sekedar usaha tambahan atas kerangka panduan yang sudah tersusun lengkap sebelumnya. Dengan ini, An-Na'im mau mamahami ijtihad tidak semata-mata sebagai sebagai sebuah yang baru ditempuh setelah ada petunjuk yang jelas dan *definite* dari al-Qur'an dan Sunnah.⁴⁰

Menurut alasan tekstual dan logis syari'ah historis, ijtihad dibatasi pada masalah-masalah yang belum dijelaskan oleh teks al-Qur'an dan Sunnah yang jelas dan terperinci. Selain itu, di bawah formulasi historis ushul fiqh (aturan-aturan yang mengatur penjabaran perinsip-prinsip syari'ah dari sumbernya), ijtihad tidak mungkin dilakukan, bahkan dalam masalah-masalah yang sudah disepakati oleh *ijmâ'*. Karena itu, menurut An-Na'im, kedua pembatasan ijtihad itu harus dimodifikasi. Usulan itu sebagian didukung fakta bahwa Umar, Khalifah kedua dan seorang sahabat terkemuka, melakukan ijtihad dalam masalah-masalah yang telah jelas ditunjuk oleh teks al-Qur'an dan Sunnah yang jelas dan terinci.⁴¹

³⁹ Ibid., 43-46

⁴⁰ J. B. Heru Prakoso, "Gagasan Pembaharuan Abdullahi Ahmad an-Na'im", *Basis*, 45

⁴¹ Contoh dalam hal ini adalah ijtihad Umar untuk tidak memberikan harta kepada orang yang dikategorikan ke dalam *al-mu'allafah qulûbuhum* sebagaimana ditentukan oleh al-Qur'an dan Sunnah dengan dasar bahwa, dana khusus itu dibayarkan pada saat kaum Muslimin masih lemah dan memerlukan dukungan mereka. Karena situasi seperti itu tidak ada lagi, maka pembagian pada mereka hendaknya tidak dilanjutkan. Demikian juga apa yang diijtihadkan Umar mengenai tanah rampasan perang. An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 55-56

Jadi, dapat disimpulkan bahwa pada kenyataannya hukum Islam selalu terlambat dalam merespon perkembangan sosial di era modern ini. Realitas ini dalam pandangan An-Na'im menunjukkan bahwa syari'ah historis tidak lagi mampu menjawab tantangan masyarakat modern karena keterbatasan teknik-tekniknya.⁴² Hal ini dikuatkan oleh analisis bahwa menjelang abad ke-19 hubungan negara-negara Islam seperti Turki Ottoman dan Mesir dengan dunia Barat berpengaruh besar terhadap masyarakat Islam.⁴³

Karena itu sasaran kritik An-Na'im adalah tentang formulasi syari'ah Islam yang selama ini telah diberlakukan oleh umat Muslim di kebanyakan negara Islam masih mengalami *crisis of relevance*, terutama bila harus berhadapan dengan dengan nilai-nilai dunia (*world views*) yang didasarkan pada kerangka kerja HAM (*human rights*) universal. Di balik itu, tanpa kita sadari sekulerisasi yang telah sekian lama berlangsung di dunia Islam akibat adanya kolonialisme, secara praktikal memberikan keuntungan yang bagi umat Muslim (khususnya perempuan dan non-Muslim).⁴⁴

Kondisi seperti ini, menurut An-Na'im, sebenarnya tidak akan muncul bila umat Muslim tidak mamaksakan diri untuk tetap mempertahankan syari'ah Islam tradisional, yang secara normatif memberikan pembedaan yang bagi kedua komunitas masyarakat dalam kategori jenis kelamin dan perbedaan agama. Akan tetapi, dengan kritiknya ini bukan berarti An-Na'im setuju dan sepakat dengan respon sebagian umat Muslim yang mengedepankan sekulerisme sistem hukum dan politik sebagai jalan keluar yang harus ditempuh oleh umat Muslim.

Sistem hukum dan politik yang didasarkan pada paradigma sekuler, bagi an-Na'im, tidak memiliki akar yang kuat dalam tradisi Islam dan tidak pernah mendapat respon positif. Di sisi lain respon yang dimunculkan kalangan tradisional yang mengedepankan syari'ah Islam abad pertengahan (*pra-modern*) sebagai sarana untuk mengatur abad modern ini, bukan merupakan jalan keluar yang

⁴² An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 70

⁴³ Satria Efendi M. Zein, "Munawir Sjadzali dan Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia" dalam Wahyuni Nafis (ed.) *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, (Bandung: Mizan, 1995), 267

⁴⁴ Imam Syaukani, "Abdullahi Ahmad An-Na'im dan Reformulasi Syari'ah Islam Demokratik," *Ulumuddin*, No. 2, Th. II, (Juli 1997), 71

memuaskan, karena muatan-muatan ideologi yang sudah tidak sesuai dengan perkembangan dunia modern saat ini.⁴⁵

Relevansi Syari'ah dengan HAM Universal

Pengaruh kebudayaan Barat yang sangat menentukan terhadap eksistensi Deklarasi HAM 1948 dan juga terhadap formolasi lebih lanjut dari kovenan-kovenan HAM Internasional merupakan fakta yang tidak bisa dibantah. Kesadaran terhadap hal tersebut, disamping faktor-faktor lain telah mengakibatkan konflik ideologis dalam wacana internasional tentang HAM. Konflik itu meliputi tantangan terhadap penerapan HAM universal dan penolakan terhadap pemahaman bahwa norma-norma HAM dapat (atau sebaliknya) dipahami sebagai setandar yang tidak mengenal batas waktu dan perbedaan kebangsaan di seluruh dunia. Tantangan dan penolakan tersebut sering berupa klaim tentang perbedaan dan relativisme seputar tradisi-tradisi filosofis, religius dan kultur.⁴⁶⁾

Diskusi tentang konstitusionalisme dan hukum pidana, menurut An-Na'im, sesungguhnya dapat dilihat sebagai isu hak-hak asasi manusia dalam konteks negara bangsa modern. Isu-isu itu juga dikenal sebagai hak-hak konstitusional dasar. Dalam hal ini, istilah hak-hak asasi manusia (*human rights*) mengacu pada hak-hak yang diakui oleh dan ditegakkan melalui hukum dan konvensi internasional. Sehingga, walaupun hak-hak konstitusional dasar dan hak-hak asasi manusia international berbeda dalam wilayahnya, namun sama dalam prinsip dasarnya. Yang pertama berkaitan dengan klaim-klaim dan/atau pemberian hak tersebut dalam konteks sistem perundang-undangan domestik, sedangkan yang terakhir menyangkut konteks sistem hukum international.

An-Na'im berusaha mengidentifikasi bidang-bidang konflik antara syari'ah dan standar-standar universal tentang hak-hak asasi manusia serta mencari titik temu hubungan positif antara kedua sistem tadi. Hipotesisnya, jika umat Muslim menerapkan syari'ah, mereka dapat menggunakan hak mereka untuk menentukan nasib sendiri tanpa melanggar hak-hak pihak lain. Namun sangat mungkin

⁴⁵ Ibid., 72

⁴⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im at. al., "Universalitas vs Relativitas dalam Hak hak Asasi Manusia", Terj. Ahmad Suaedi dan Elga Sarapung, dalam John Kelsay dan Sumner B. Twiss (eds.), Cet 1, (http: Institut Dian Interfidei, 1997), 53

untuk mencapai keseimbangan (*balance*) dalam kerangka Islam sebagai suatu keseluruhan dengan membangun prinsip-prinsip hukum publik Islam modern yang tepat.⁴⁷

Konsep HAM yang dikenal saat ini matang prosesnya di Barat. Meskipun klaim etik (moral) dan legalnya bersifat universal, yang menjadi pertanyaan paling fundamental adalah: apakah konsep ini dapat dimapankan secara legal di atas landasan yang bersifat lintas budaya, sehingga dapat diterima oleh negara atau budaya non-Barat yang secara politik bertentangan dengan budaya Barat?⁴⁸ Kesulitan utama membangun standar aturan universal yang melintasi batas kultural, khususnya agama, adalah bahwa masing-masing tradisi memiliki kerangka acuan (*frame of reference*) internalnya sendiri, karena masing-masing tradisi menjabarkan validitas ajaran dan norma-normanya dari sumber-sumbernya sendiri, terlebih agama.

Namun menurut al-Na'im, tetap ada satu prinsip normatif umum yang dimiliki oleh semua tradisi kebudayaan besar, yang mampu menopang aturan universal hak-hak asasi manusia. Prinsip itu, misal, tentang bagaimana seseorang harus memperlakukan orang lain sama seperti ia mengharapkan diperlakukan oleh orang lain. Prinsip ini mengacu pada prinsip resiprositas yang sesungguhnya dimiliki oleh semua tradisi agama besar dunia. Selain itu, kekuatan moral dan logika dari proposisi yang sederhana ini dapat dengan mudah diapresiasi oleh semua umat manusia, baik tradisi kultural maupun persuasi filosofis.⁴⁹

Dunia Islam, seperti halnya negara-negara dunia ketiga pada umumnya juga menjadi bagian dari kampanye universalisasi HAM ini. Terutama di negara-negara yang dipandang rendah kinerja HAM-nya (*human right performance*). Survey *Freedom House* pada tahun 1987-1988 menunjukkan bahwa tidak ada negara-negara Islam yang kinerja HAM-nya "bebas" (*free*). Rekor kinerja HAM negara-negara Islam paling tinggi adalah "setengah bebas" (*partly free*). Sebagian besar

⁴⁷ An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 307-308

⁴⁸ Jamer W. Nickel, *Refleksi Filosofis atas Deklarasi Universalitas HAM*, Terj. Titi Eddy Arini, Cet. 1, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 63

⁴⁹ An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 310

masuk dalam kategori tidak bebas (*not free*).⁵⁰ Pengertian bebas itu mengacu pada tidak adanya represi negara terhadap pilihan hidup warga negaranya.

Tanggapan atau respon kaum muslimin dan negara-negara Islam terhadap kampanye HAM sangat bervariasi. Secara garis besar respon tersebut dapat dipaparkan sebagai berikut:

a. Penolakan Total terhadap HAM

Penolakan terhadap deklarasi universal HAM PBB dan usaha-usaha kampanye universalisasi HAM oleh sejumlah kaum Muslimin di negara-negara Islam disebabkan oleh: (1) keyakinan mereka bahwa syari'ah pra-modern bersifat sakral, independen dari dan sekaligus mengatasi kondisi historis di mana dan kapan dia pertama kali diwahyukan. Karena hakikatnya yang demikian, maka syari'ah harus diterapkan sebagai sistem nilai dan hukum dalam kehidupan manusia dewasa ini; (2) pandangan bahwa deklarasi universal HAM PBB itu tidak cocok dan bertentangan dengan Islam; (3) pengaruh pandangan sejarah terhadap Barat sendiri yang banyak menodai HAM itu sendiri terutama aksi-aksi kolonialismenya.

b. Penerimaan Bersyarat terhadap HAM

Pandangan bahwa syari'ah pra-modern bersifat kekal, universal dan harus dijadikan landasan atau pandangan hidup manusia tidak serta merta menjadikan kaum Muslim menolak deklarasi HAM Universal. Meskipun demikian, penerimaan mereka atas deklarasi ini tidaklah bersifat penuh, melainkan dengan syarat-syarat. Dan karena deklarasi HAM PBB itu dipandang cacat karena pandangan dan landasan dunianya yang sekuler, maka tanggapan ini melahirkan rumusan HAM versi Islam. Oleh Bassam Tibi, inilah yang disebut "Islamisasi deklarasi HAM PBB".⁵¹

c. Penerimaan Total terhadap HAM

Di luar kedua tanggapan di atas, banyak kaum muslimin dan negara-negara Islam yang merasa bahwa deklarasi HAM PBB sama sekali bukan persoalan yang harus dilihat dari sudut pandang Islam. Ketika draft deklarasi HAM PBB diperdebatkan pertama kali,

⁵⁰ Samsu Rizal Pangabean, "Mengukur Kebebasan Dibutuhkan Standar Non-Barat", *Islamika*, No. 2 (Oktober-Desember 1993), 100

⁵¹ Formulasi paling terkenal HAM versi Islam ini adalah deklarasi universal tentang HAM dalam Islam (*al-Bayân al-'Alam 'an Huqûq al-Insân fi al-Islâm*) yang dideklarasikan pada bulan September 1981 di Paris.

Pakistan adalah negara pertama yang paling responsif menyatakan dukungannya (meskipun belakangan berubah) terhadap hak-hak yang disebutkan didalamnya. Tunisia dan Turki adalah contoh negara Islam yang mengambil sikap seperti Pakistan.⁵²

An-Na'im menolak semua respon di atas. Ulama tradisional, ideolog Islam militan dan penganjur sintesis modern semuanya keliru karena model mereka terikat kepada hukum Islam historis yang menurutnya, hanya relevan dalam masyarakat muslim di masa lalu. Ia tidak dimaksudkan mengatur perilaku kaum muslim sepanjang masa, namun dipahami sebagai demikian oleh kaum Muslim selama ini. Hasilnya adalah bahwa diskriminasi, distribusi hak yang tidak setara, pembatasan atas kebebasan mengikuti suara nurani dan beragama serta penolakan kedaulatan rakyat, menyelinap masuk ke dalam semua model tersebut; di mana supremasi syari'ah diakui. Kalangan sekularis juga keliru justru karena respons mereka tidak Islami dan karena itu tidak mendapatkan legitimasi di kalangan umat Muslim.⁵³

⁵² Ihsan Ali Fauzi, "Ketika Dalil Menjadi Dalih: Islam dan Masalah Universalisasi HAM" dalam Jamal D. Rahman at. al. (ed.), *Wacana Baru Fiqh Sosial: 70 tahun KH. Ali Yafie*, Cet. 1, (Bandung: Mizan, 1997), 215-219

⁵³ an-Na'im sendiri mengklarifikasi respons kaum Muslim terhadap konsep modern konstitusionalisme dan HAM ke dalam empat kelompok. Yang pertama, lebih merupakan sikap dari respon ulama tradisional. Para ulama ini menolak semua gagasan modern, mengisolasi diri secara emosional dari sekeliling mereka dan berlindung dalam memori akan kejayaan di masa lampau. Kedua, respons yang lebih militan dari para ideolog yang marah --seperti Maududi, Khomaini, Hassan al-Banna, Sayyid Qutb dan belakangan Abassi Madani di Aljazair, dan lainnya-- yang secara aktif berusaha merubah lingkungan mereka dalam pengertian yang fundamental sehingga supremasi Muslim dalam urusan-urusan dunia dipugar kembali. Dalam melakukan pembelaan atas perubahan drastis tersebut mereka ingin membangkitkan kembali negara Islam dengan mengikuti model negara *al-Khulafâ al-Râsyidûn*. Kelompok ketiga adalah kalangan modernis yang, dengan berbagai model, berusaha mencari sintesis antara nilai-nilai Islam dan nilai-nilai modern. Namun, kalangan modernis ini tidak bersedia berbuat begitu jauh sampai menganjurkan mengabaikan ajaran-ajaran al-Qur'an yang bertentangan dengan konstitusionalisme modern, HAM dan kesetaraan semua warga negara. Kategori yang keempat terdiri dari kalangan Muslim yang memilih model Barat yang memisahkan antara agama dan negara, dan karena itu menganut sekulerisme. Istiaq Ahmad, "Konstitusionalisme, HAM dan Reformasi Islam" dalam An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, Cet. II, (Yogyakarta: LKiS, 1997), 70-71

Selain itu, cara pandang yang meletakkan syari'ah sebagai korpus-korpus tertutup (*official closed corpus*) --dalam istilah Arkoun--⁵⁴ sehingga masuk pada wilayah yang tak terpikirkan (*unthinkable*) adalah cara pandang yang sepenuhnya salah dan ahistoris. Sejarah telah membuktikan apa yang sebenarnya dianggap syari'at oleh umat Muslim itu adalah hasil dari interpretasi yang pernah dilakukan oleh para ahli hukum Islam abad pertengahan (abad 7-9 M.) terhadap al-Qur'an dan Sunnah itu sendiri. Karena itulah An-Na'im menyatakan bahwa syari'ah (maksudnya, fiqh--peny) itu pada hakikatnya bukanlah Islam itu sendiri, tapi hanyalah hasil interpretasi terhadap *nash* dasarnya (al-Qur'an dan Sunnah).⁵⁵

Karena itu, apa yang ada saat ini dalam beberapa hal sudah tidak relevan dan memadai lagi kebutuhan masyarakat modern. Syari'ah yang ada telah memunculkan berbagai problem serius ketika dihubungkan dengan konstitusi modern yang bersandar pada universalitas HAM, khususnya yang berkenaan dengan perbudakan, status perempuan dan non Muslim (diskriminasi berdasarkan gender dan agama).⁵⁶ An-Na'im kemudian menawarkan jalan keluar melalui premis bahwa Islam pada substansinya sejalan dengan norma-norma legal HAM Barat, jika diinterpretasikan secara tepat.

Karena itu, dia tidak sepakat dengan asumsi bahwa ketidaksesuaian antara syari'ah dan deklarasi universal tentang Hak-hak Asasi Manusia khususnya dalam hubungannya dengan status perempuan dan non-Muslim menjadikan umat Muslim tidak terikat dengan deklarasi universal tentang Hak-hak Asasi Manusia. Justru menurutnya, syari'ah-lah yang direvisi, dari sudut pandang Islam, untuk memelihara hak-hak asasi manusia universal tersebut. Disini ia menyambut baik pernyataan yang jelas tentang ketidaksesuaian antara syari'ah dan hak-hak asasi manusia univereal sebagai bagian dari argumennya untuk pembaharuan hukum Islam. Karena harus diingat bahwa pembaharua yang dituju harus mementingkan

⁵⁴ Muhammad Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), 17

⁵⁵ Imam Syaukani, "Abdullahi Ahmad An-Na'im", *Ulumuddin*, hlm 73

⁵⁶ Adang Djumhur Salikin, "Rekonstruksi Syari'ah dalam Gagasan An-Na'im", *Lektur*, Seri II (Cirebon: STAIN, 1998), 73

keabsahan Islami-nya jika ingin efektif dalam mengubah perasaan dan kebijakan umat Muslim terhadap isu-isu tersebut.⁵⁷

Untuk mendukung maksud ini, An-Na'im merujuk pada keluwesan Islam dan kemampuannya untuk mengakomodasi berbagai interpretasi, baik yang mendukung HAM maupun sebaliknya. Secara khusus, dia merujuk kepada pendekatan evolusioner pembaru hukum Sudan, Mahmoud Mohammad Thaha, dimana dia menemukan penerimaan Islam atas HAM sekaligus pemahaman liberal terhadap Islam. Namun, dia menyadari kecenderungan arus balik umum yang melanda dunia Islam. Kecenderungan ini bergerak berbenturan dengan upaya normatif An-Na'im untuk melihat kesesuaian (*compatibility*) Islam dan HAM.⁵⁸

Contoh kasus dalam hal ini misalnya perbudakan. Umat Muslim awal benar ketika menafsirkan al-Qur'an dan Sunnah dengan menerima lembaga perbudakan dalam konteks historis ketika itu. Karena dalam konteks historis yang berbeda, dapat diusulkan perinsip penafsiran yang berbeda pula --sejalan dengan premis dasar yang dikembangkan oleh umat Muslim modern yang menentang perbudakan-- untuk menghapus perbudakan dalam hukum Islam secara otoritatif. Demikian juga, menurut An-Na'im, diskriminasi gender dan agama merupakan norma temporer, karena itu tidak dapat dipertahankan.⁵⁹

Jika dasar hukum Islam modern tidak digeser dari teks-teks al-Qur'an dan Sunnah masa Madinah sebagai dasar syari'ah, maka tidak ada jalan untuk menghindari pelanggaran serius terhadap standar-standar universal HAM. Tak ada jalan untuk menghapuskan perbudakan sebagai suatu institusi yang sah dan tidak ada jalan

⁵⁷ Harus diakui bahwa pandangan syari'ah yang membatasi HAM dibenarkan oleh konteks historis dan bahwa ia merupakan suatu perbaikan atas situasi yang ada namun bukan berarti bahwa pandangan ini masih dibenarkan. Karena selama masa-masa pembentukan syari'ah (dan paling tidak untuk masa seribu tahun) belum ada satu konsepsi HAM universal-pun di dunia ini. perbudakan merupakan institusi yang sah, menentukan staus dan hak seseorang berdasarkan agama merupakan hal yang normal, bahkan sampai abad keduapuluh perempuan secara normal belum diakui sebanding dengan laki-laki. An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 329

⁵⁸ Bassan Tibi, "Syari'ah, HAM dan Hukum Internasional", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (edt.), *Dekonstruksi Syari'ah (II) Kritik Konsep, Penjelajahan Lain* (Yogyakarta, LKiS, 1996), 94-95

⁵⁹ An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*. 335-336

untuk mengeliminasi seluruh bentuk diskriminasi perempuan dan non-Muslim sepanjang kita masih terikat dengan kerangka syari'ah lama. Teknik-teknik tradisional pembaharuan dalam kerangka syari'ah tidak memadai untuk meraih tuntutan pembaharuan. Untuk meraih tingkat pembaharuan tersebut, kita harus dapat melengkapi di samping teks al-Qur'an dan Sunnah yang jelas dan terinci masa Madinah yang melayani tujuan transisional dan teks-teks masa Makkah yang secara khusus tidak tepat untuk penerapan praktikal, tetapi sekarang merupakan satu-satunya jalan yang harus dilakukan.

Sesuai dengan logika prinsip evolusioner yang diajukan oleh Mahmoud Muhammad Thaha, teks-teks al-Qur'an yang menekankan solidaritas umat Muslim secara eksklusif diwahyukan selama masa Madinah untuk memberikan kepada masyarakat Muslim yang sedang menumbuhkan kepercayaan psikologis dalam berhadapan dengan serangan non-Muslim. Kebalikan dari ayat-ayat tersebut, pesan Islam yang fundamental dan abadi, seperti yang diwahyukan dalam al-Qur'an periode Makkah, mengajarkan solidaritas seluruh umat manusia. Dalam pandangan kebutuhan vital bagi prinsip hidup berdampingan secara damai dalam masyarakat global saat ini, umat Muslim harus menekankan pesan-pesan abadi solidaritas universal pesan Makkah dari pada solidaritas Muslim eksklusif pesan transisional Madinah.⁶⁰

Formulasi Metode Pembaruan Syari'ah yang Memadai

Istilah Pembaruan yang memadai merupakan istilah An-Na'im yang diterjemahkan dari istilah Inggris (*adequate reform methodology*).⁶¹ Dengan istilah tersebut membuktikan bahwa An-Na'im tidak melupakan dan mematikan aktivitas dan kreatifitas ijtihad ulama sebelumnya. Namun, menurutnya, metodologi yang mereka hasilkan menjadi tidak relevan lagi karena situasi yang terus berubah, karena itu pentingnya sebuah metodologi yang memadai merupakan sebuah keharusan.

Dengan metodologinya itu, pertama-tama An-Na'im mulai dengan melakukan otokritik terhadap syari'ah. Selama ini syari'ah, oleh mayoritas umat Muslim, telah dipahami sebagai formulasi final dari hukum Tuhan. Karena itu, ia menjadi absolut, rigit dan anti

⁶⁰ Ibid., 344-345

⁶¹ Ibid., 107

perubahan.⁶² Sebagaimana dijelaskan dalam bab-bab sebelumnya, An-Na'im berkeyakinan bahwa selama umat Muslim tetap setia pada kerangka kerja syari'ah historis, mereka tidak akan pernah benar-benar mencapai pembaharuan yang mendesak supaya hukum syari'ah, khususnya hukum publik, bisa berfungsi.⁶³

Menurutnya, apa yang dianggap syari'ah oleh umat Muslim itu pada dasarnya hanyalah hasil dari interpretasi yang pernah dilakukan oleh para ahli hukum Islam abad pertengahan (abad VII hingga IX M) terhadap al-Qur'an dan hadits. Karena itu, mengatakan bahwa syari'ah identik dengan al-Qur'an dan Hadits itu sendiri bukanlah konklusi yang tepat. Dalam hal ini, sifat relatifitas manusia (ahli hukum) yang melakukan interpretasi terhadap al-Qur'an dan Hadits perlu dipertimbangkan lagi.

Di sinilah letak perbedaan model pembaharuan An-Na'im dengan ulama pembaharuan lainnya, seperti Ibn Taymiyah (661 H/1263 M - 728 H/1328 M) yang dikenal sebagai perintis terpenting pembaharuan Islam. Meskipun keduanya sama-sama menolak kemapanan mazhab-mazhab fiqh terdahulu, namun Ibn Taymiyah masih mengakui dan menekankan otoritas tradisi Muslim awal, di samping otoritas teks (al-Qur'an dan Sunnah) dan menolak *ra'y* (pandangan ahli hukum) sebagai sumber syari'ah.⁶⁴

a. Pendekatan Evolusioner

Berbeda dengan Fazlur Rahman, An-Na'im menyatakan bahwa Islam tidak dimulai dari lembaran putih karena ia tidak hadir dalam ruang hampa keagamaan, sosial, ekonomi dan politik. Islam merupakan kelanjutan dan kulminasi tradisi Ibrâhimî. Selain itu, hukum Islam dalam syari'ah menerima dan memodifikasi banyak aspek adat dan praktik Arab pra-Islam. Namun, Islam awal benar-benar memiliki prinsip-prinsip dan berbagai metode untuk

⁶² Asghar Ali Engineer, *The Right of Human in Islam*, terj. Bentang (Yogyakarta: Bentang, 1994), 9-10

⁶³ an-Na'im, *Dekonstruksi*, 69

⁶⁴ Ibn Taymiyah dikenal sebagai penyeru revivalisme Islam dan pembaharu (*mujadid*). Sejak awal ia mempunyai obsesi menentang tatanan dan menegaskan kembali hak untuk ijtihad meskipun keyakinan umum menyatakan bahwa pintu ijtihad telah ditutup sejak abad X M. Ia dikenal sebagai tokoh yang tidak kenal kompromi dalam menuntut penerapan syari'ah secara total, baik dalam kehidupan publik maupun pribadi. An-Na'im, *Dekonstruksi*, 72-73

"mengukir suatu *ab initio* anyaman sosial." Sikap mental dan orientasi psikologis inilah yang sekarang hilang dan harus diraih kembali, jika warisan Islam harus dilanjutkan dengan missinya yang fundamental.

Sependapat dengan apa yang dikatakan oleh J.N.D. Anderson dan John L. Esposito, An-Na'im mengemukakan bahwa seiring perubahan-perubahan sosial yang dihadapi umat Muslim pada periode modern telah mengundang sejumlah masalah serius berkaitan dengan hukum Islam, sedangkan metode yang dikembangkan para pembaharu dalam menjawab persoalan tersebut belum memuaskan.⁶⁵ Dalam penelitiannya, Anderson dan Esposito berkesimpulan bahwa metode yang umumnya dikembangkan oleh pembaharu Islam dalam menangani isu-isu hukum masih bertumpu pada pendekatan yang *ad hoc* dan terpilah-pilah dengan mengeksploitasi prinsip *takhayyur* dan *talfiq*.⁶⁶

Penerapan kedua metode tersebut tentu saja belum mampu menghasilkan hukum yang komprehensif. Karena itu sejalan dengan Schacht, An-Na'im menegaskan bahwa yurisprudensi legislasi Islam kaum modernis (pembaharu), agar bersifat logis dan permanen, tengah membutuhkan basis teori yang lebih tegas dan konsisten. Dengan kata lain, kebutuhan mendesak para pembaharu Islam sekarang ini jika ingin menghasilkan hukum Islam yang komprehensif dan berkembang secara konsisten adalah merumuskan suatu metodologi sistematis yang mempunyai akar Islam yang kokoh.

Menurut An-Na'im, inisiatif kreatif itu telah dikemukakan oleh Mahmoud Muhammad Taha. Premis dasarnya adalah suatu pengujian secara terbuka terhadap isi al-Qur'an dan Sunnah yang melahirkan dua tingkat atau tahap risalah Islam, yaitu periode Makkah dan berikutnya tahap Madinah. Pesan Makkah inilah yang sebenarnya merupakan pesan Islam yang abadi dan fundamental, yang menekankan martabat yang inheren pada seluruh umat manusia tanpa membedakan jenis kelamin (*gender*), keyakinan agama, ras dan

⁶⁵ J.N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, (London: University of London the Athlon Press, 1976), 42. dan John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), 94-102

⁶⁶ *Takhayyur* adalah suatu metode yurisprudensi yang karena dalam situasi spesifik dibolehkan meninggalkan mazhab hukumnya untuk mengikuti mazhab lainnya, sedangkan *talfiq* adalah suatu metode mengkombinasikan berbagai mazhab untuk membentuk peraturan tunggal.

lain-lain. Pesan ini ditandai dengan kesetaraan laki-laki dan perempuan serta kebebasan penuh untuk memilih dalam beragama dan keimanan. Baik substansi pesan Islam maupun perilaku pengembangannya selama periode Makkah di dasarkan pada 'ismah, kebebasan untuk memilih tanpa ancaman atau bayangan kekerasan dan paksaan apapun.

Pada saat tingkat tinggi dari pesan itu dengan keras dan dengan tidak masuk akal ditolak yang pada umumnya ditunjukkan oleh ketidaksiapan melaksanakannya, maka pesan Madinah yang lebih realistis diberikan dan dilaksanakan. Dengan jalan ini, aspek-aspek pesan periode Makkah yang belum siap untuk diterapkan secara praktik pada konteks abad VII, ditunda dan diganti dengan prinsip-prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan diterapkan selama masa Madinah. Namun, Taha berpendapat bahwa aspek-aspek pesan Makkah yang ditunda itu tidak akan pernah hilang sebagai sumber hukum. Ia hanya ditangguhkan pelaksanaannya dalam kondisi yang tepat di masa depan.⁶⁷

Kenyataan akan adanya ajaran-ajaran yang terinci (hukum) yang harus mengikat setiap waktu dan tempat, tidak lain hanyalah berupa hal-hal yang bersifat teknis dan hanya bersifat temporal karena pembentukannya berdasarkan pertimbangan adat istiadat atau budaya Arab ketika suatu teks diturunkan. Dan seandainya ajaran terinci harus mengikat ruang dan waktu, tentu akan mengekang gerak langkah dinamika masyarakat dan akan selalu berseberangan dengan gerak universalitas al-Qur'an.⁶⁸

Tesis inti Taha adalah bahwa pergantian adalah dalam pengertian pergantian waktu,⁶⁹ karena pesan agung itu belum siap diterapkan dalam praktik situasi abad VII. Namun menurutnya, bukan berarti penangguhan pesan Makkah dan pemberlakuan pesan Madinah itu menunjukkan keterbatasan ilmu Allah. Ia menjelaskan, ada dua alasan pewahyuan pesan Makkah yang tidak bisa diterapkan itu.

⁶⁷ An-Na'im, *Dekonstruksi*, 102-104

⁶⁸ Satria Efendi M. Zein, *Munawir Sjadzali dan Rekonstruksi*, 244

⁶⁹ Taha memulai argumentasi bahwa kesempurnaan syari'at Islam bukan terletak pada kebakuannya (yang sudah dianggap berakhir dengan wafatnya Nabi), melainkan justru pada kemampuannya untuk terus berkembang maju, sesuai tuntutan kehidupan yang juga semakin berkembang maju.

Pertama, dan ini sesuai dengan keimanan umat Muslim, al-Qur'an merupakan wahyu terakhir dan nabi Muhammad juga merupakan nabi terakhir. Konsekuensinya, al-Qur'an harus berisi -- dan nabi harus mendakwahkan-- semua yang dikehendaki Allah untuk diajarkan, baik berupa ajaran untuk diterapkan segera maupun ajaran yang diterapkan untuk situasi yang tepat di masa depan yang jauh.

Kedua, demi martabat dan kebebasan yang dilimpahkan Allah kepada seluruh umat manusia, Allah menghendaki umat manusia belajar melalui pengalaman praktis mereka sendiri dengan tidak bisa diterapkannya pesan Makkah yang lebih awal, yang kemudian ditunda dan digantikan oleh pesan Madinah yang lebih praktis. Dengan cara itu, masyarakat akan memiliki keyakinan yang lebih kuat dan lebih otentik tentang kemungkinan diperaktekannya pesan yang didakwahkan dan akhirnya diterapkan selama masa di Madinah.⁷⁰

b. *Naskh* Sebagai Titik Tolak Pembaruan Syari'ah

Kemudian, seperti apakah formulasi pembaruan yang dianggap memadai menurut An-Na'im? Di sinilah ia menekankan, pada konteks masa kini, pentingnya kembali mempertimbangkan prinsip *naskh* (pembatalan dan pencabutan berlakunya hukum-hukum ayat-ayat al-Qur'an tertentu, digantikan dengan ayat-ayat yang lain). Prinsip *naskh* ini telah diterima secara luas oleh ahli hukum Sunni dan berbagai mazhab pemikiran lain dan secara nyata menjadi landasan berbagai prinsip dan aturan syari'ah, khususnya dalam bidang publik.⁷¹ Selama ini hukum positif telah dikembangkan berdasarkan wahyu-wahyu periode Madinah yang membatalkan wahyu periode Makkah.

Pada dasarnya, metode *naskh* diimplementasikan untuk menciptakan kepastian hukum (*rechts zekerheid*) apabila ada ketentuan-ketentuan (teks-teks) yang berbeda (Kontradiktif).⁷² Adanya keragaman ketentuan dalam al-Qur'an diasumsikan oleh para ulama sebagai akibat logis adanya pentahapan dalam penetapan

⁷⁰ An-Na'im, *Dekonstruksi*, 104-105

⁷¹ *Ibid.*, 42

⁷² Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi, Hingga Ukhwah* (Bandung: Mizan, 1995), 32

hukum. Ketentuan hukum yang akan deterpakan tentunya tidak mungkin begitu saja akan diterima tanpa adanya proses pembelajaran dan penyadaran secara gradual.

Dalam usahanya melakukan ijtihad demi terwujudnya pembaharuan aspek-aspek hukum, teruma hukum publik, dari syari'ah Islam, An-Na'im menempuh proses yang digagasan oleh Mahmoud Muhammad Thaha tentang teori *naskh*. Ia melihat bahwa semua prinsip problematis dari syari'ah Islam berdasar pada teks al-Qur'an dan Sunnah dari periode Madinah. Teori *naskh*, sebagaimana dipahami Taha, mengatakan bahwa suatu teks atau ayat-ayat akan diabrogasi karena tidak lagi sesuai dengan situasi zaman, dan selanjutnya akan diganti dengan ayat yang lebih sesuai; itulah ayat-ayat dari periode Makkah.⁷³

Jadi *naskh* dalam al-Qur'an tidak itu hanyalah sekedar berakhirnya masa berlaku hukum ayat yang di-*naskh* (*intihâ' zamân hukm al-mansûkh*). Artinya bahwa hukum yang pertama memiliki suatu kemaslahatan dan pengaruh sementara dan terbatas, sedangkan ayat yang me-*naskh* memaklumkan berakhirnya masa kemaslahatan dan pengaruh tersebut.⁷⁴

Dengan demikian secara otomatis, An-Na'im mengakui bacaan "ننسخها" dengan menambahkan *hamzah* di akhir dengan arti menanggukhan. Bacaan ini sebelumnya oleh al-Zarkasyî telah dijadikan dalil bahwa *naskh* berarti penanggukan hukum dan bukan bermakna membatalkan, yaitu:

Sesungguhnya yang diperintahkan karena sebab tertentu, kemudian sebab tersebut hilang, seperti pada saat masih lemah dan berjumlah sedikit, perintah untuk bersikap sabar dan permintaan ampunan bagi orang-orang yang yang mengharapkan pertemuan dengan Allah dan semacamnya, ketika tidak ada perintah untuk ber-amar ma'ruf nahi mungkar, berjihad, dan sebagainya, kemudian perintah tersebut di-naskh dengan kewajiban melakukan hal-hal tersebut. Ini sebenarnya bukan me-naskh, tetapi mengguhkan, sebagaimana Allah berfirman: au nunsî'ha, yang ditanggukhan adalah perintah berperang sampai kaum muslimin menjadi kuat. Dalam kondisi masih lemah, perintahnya adalah kewajiban untuk bersabar atas rintangan yang menyakitkan.

⁷³ Y. B. Heru Prakoso, "Gagasan Pembaharuan Abdullahi Ahmed an-Na'im", *Basis*, No. 05-06, Tahun ke-48, (Mei-Juni 1999), 47

⁷⁴ Ahmad Baidawi, *Teori Naskh dalam Studi al-Qur'an: Gagasan Rekonstruksi MH. At-Tabataba'i*, (Yogyakarta: Nur Pustaka, 2003), 102-103

Atas dasar penjelasan ini, maka naskh adalah penggantian teks dengan teks lain dengan tetap mempertahankan kedua teks tersebut.⁷⁵ Oleh An-Na'im, berdasarkan prinsip evolusi syari'ahnya, apa yang di katakana oleh al-Zarkasyî juga berlaku sebaliknya manakala tuntutan saat ini menuntut diberlakukannya lagi ayat-ayat Makkah.

Ayat-ayat Makkah yang sempat ditunda penerapannya itu sekarang dipilih sebagai dasar atau basis legislasi. Ayat-ayat al-Qur'an dari periode Makkah dengan demikian menggantikan kedudukan ayat-ayat atau teks-teks dari periode Madinah sebagai prinsip dalam pembaharuan atas aspek-aspek hukum politik syari'ah Islam. Isi ayat-ayat atau teks-teks dari periode Makkah memang diyakini lebih sesuai dengan situasi dan konteks zaman sekarang. Ayat-ayat dan teks-teks al-Qur'an dan Sunnah dari periode Makkah layak dijadikan prinsip-prinsip dasar syari'ah Islam untuk menjawab persoalan-persoalan yang menyangkut konstitusionalisme, hukum internasional, dan terlebih-lebih hak-hak asasi manusia.

Untuk menjelaskan keberpihakannya pada ayat-ayat atau teks-teks dari periode Makkah, An-Na'im mengutip pernyataan Taha, "Teks (al-Qur'an) dari periode Makkah dan Madinah berbeda bukan karena waktu dan tempat pewahyuan, tetapi karena publik yang dituju". Frase 'wahai kaum beriman' (sering muncul dalam al-Qur'an dari periode Madinah) ditujukan kepada bangsa tertentu, sementara frase 'wahai umat manusia' atau 'wahai anak Adam' (ciri-ciri al-Qur'an dari periode Makkah) berbicara kepada semua orang.

Tidaklah mengherankan jika isi ayat-ayat al-Qur'an dari periode Makkah lebih mengandung penghargaan akan nilai-nilai keadilan, perdamaian, kesamaan dan menjunjung tinggi harkat serta martabat manusia tanpa memandang perbedaan etnis, kultur, gender, atau agama. Ada banyak kutipan dari surah Makkah yang meminta umat Muslim untuk bersikap sabar dan toleran terhadap penyerangan kaum kafir, sebaliknya beberapa surat Madinah meminta umat Muslim untuk ganti memabalas serangan kaum kafir dan membunuh mereka di manapun mereka ditemukan.⁷⁶

⁷⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥūm al-Nash; Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'an*, Cet. 3, (Beirut: al-Markaz as-Tsaqafi al-'Arabi li at-Taba'ah wa an-Nasyar wa al-Tawzi'), 119-120

⁷⁶ Prakoso, *Gagasan Pembaharuan*, 47

Jadi dengan mendasarkan diri pada teks-teks atau ayat-ayat al-Qur'an atau Sunnah dari periode Makkah, kiranya aspek-aspek hukum, utamanya hukum publik syari'ah Islam, akan lebih selaras dengan tuntutan nilai-nilai kemanusiaan pada abad (pasca) modern. Inilah menurut An-Na'im sumbangan Mahmoud Thaha, yaitu kerangka komprehensif yang ia berikan untuk mengidentifikasi ayat-ayat mana yang harus diterapkan dan ayat-ayat mana yang harus diganti dengan konteks modern.⁷⁷

Penutup

Kreatifitas al-Na'im melampaui gagasan fundamentalisme dan sekulerisme dalam dunia Islam ketika menjawab *discourse* kontemporer: keadilan demokrasi, kebebasan manusia sebagai individu dan kewajiban terhadap lingkungannya. Bagi An-Na'im, jawaban yang diberikan umat Muslim dalam berinteraksi di dunia modern tidak menggembirakan, baik itu jawaban fundamentalistik yang diajukan sebagai upaya menegaskan bahwa Islam sempurna dan telah memberikan jawaban yang lengkap atas setiap persoalan maupun jawaban sekularisme yang seakan-akan lari dari kenyataan, seakan-akan agama hanyalah urusan ritual belaka.

An-Na'im berangkat dari metodologi yang sangat sederhana. Ia menggunakan model pembaharuan syari'ah melalui pendekatan hermeneutik dalam memahami Hak-hak Asasi Manusia universal dan adaptasi sejarah ketika berhadapan dengan realitas dunia modern, di samping pendekatan antropologi (*antropological approach to Islam*). Kedua penjelasan metodologis di atas kemudian digunakan oleh An-Na'im sebagai acuan dalam mengembangkan konsep *naskh* dan teori evolusi hukumnya dalam membangun ulang metodologi syari'ah modern dalam rangka menyelaraskan proses adaptasi syari'ah dengan konsep standar yang diakui secara internasional, khususnya mengenai Hak-hak Asasi Manusia, hukum pidana dan hubungan internasional.

Gagasan An-Na'im merupakan upaya intelektual yang serius bagi proses perubahan persepsi, sikap dan kebijakan umat Muslim. Gagasan yang turut memperkaya kajian dalam bidang studi Islam, dan secara khusus dalam konteks relasi Islam dengan masyarakat

⁷⁷ An-Na'im, *Dekonstruksi*, 117

Internasional yang tidak bisa terelakkan lagi. Gagasan utamanya adalah menyajikan suatu konsep yang bisa menjadi alternatif bagi pilihan antara sikap fundamentalis dan sikap sekuler.

Daftar Pustaka

- 'Abbud, Abd al-Ghanî. *al-Daulah al-Islâmiyah wa al-Daulah al-Mu'âsirah*. Dar al-Fikr al-Arabi, 1981.
- Anderson, J.N.D. *Law Reform in the Muslim World*. London: University of London the Athlon Press, 1976., dan Jhon L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1982.
- Arkoun, Muhammad. *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS, 1994.
- Baidawi, Ahmad. *Teori Naskh dalam Studi al-Qur'an: Gagasan Rekonstruksi MH. At-Tabataba'i*. Yogyakarta: Nur Pustaka, 2003.
- Baqi, Muhammad Fu'ad 'Abd al-. *al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*. Bairut: Dar al-Fikr, tt..
- Bratamidjaya, R. (ed), "Sudan", dalam *Ensklopedia Indonesia Seri Geografi Afrika*, hlm. 221
- Budiman, Arief. *Teori Negara: Negara, Kekuasaan dan Ideologi*, Cet. II. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997.
- Cudsi, Alexander S. "Islam and Politik in The Sudan," dalam JP. Piscatori, *Islam in The Political Proses*. Cambridge, 1986.
- Effendi, Bahtiar. "Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia," *Prisma*, No. 5, Tahun XXIV, 1995
- Engineer, Asghar Ali. *The Right of Human in Islam*, Terj. Bentang. Yogyakarta: Bentang, 1994.
- Esposito, John L. *Ancaman Islam, Metos atau Realitas?* New York: Oxford Universiti Press, 1992.
- Fauzi, Ihsan Ali. "Belajar dari Sudan, dalam *Islamika*, No. 6, Th. 1995
- ". "Ketika Dalil Menjadi Dalih: Islam dan Masalah Universalisasi HAM" dalam Jamal D. Rahman et. al. (eds.), *Wacana Baru Fiqh Sosial: 70 tahun KH. Ali Yafie*, Cet. 1. Bandung: Mizan, 1997.

- Ghafur, `Abd. *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia, Studi Terhadap Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Howard, W.S. "Transformation Leadership in Islam: Mahmoud Muhammed Taha and The Possibilities of Faith", dalam *Jurnal Kultur*, No. 6, Tahun. 1996
- Jabiri, Muhammad Abid Al-. *al-Dîn wa ad-Daulah wa Tathbîq al-Syarî'ah*. Bairut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1996.
- Madjid, Nurcholis. "Kata Pengantar" dalam Ahmad Syafi'ie Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan, Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- . *Masyarakat Religius, Membumikan Nilai-Nilai Islam dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. II. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Mu'allim, Amir dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 1999.
- Na'im, Abdullahi A. an-, et. al., "Universalitas vs Relativitas dalam Hak hak Asasi Manusia", dalam John Kelsay dan Sumner B. Twis (ed.), terj. Ahmad Suaedi dan Elga Sarapung, Cet 1. ttp: Institut Dian Interfidei, 1997.
- . *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan International dalam Islam*, Cet. II. Yogyakarta : LKiS, 1997.
- . "Toward an Islamic Hermeneutics for Human Rights" dalam An-Na'im (ed.), *Human Right in Cross Cultural Perspektif*. Pensylrania: University of Pensylrania Press, 1991.
- Nickel, Jamer W. *Refleksi Filosofis atas Deklarasi Universalitas HAM*, terj. Titi Eddy Arini, Cet. 1. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Pangabean, Samsu Rizal. "Mengukur Kebebasan Dibutuhkan Standar non Barat", *Islamika*, No. 2 (Oktober-Desember 1993)
- Prakoso, Y. B. Heru. "Gagasan Pembaharuan Abdullahi Ahmed An-Na'im," *Basis*, No. 05-06, Tahun ke-48, (Mei-Juni 1999)
- Rasas, Taufiq 'Abdul Ghani al-. *Asâs al-Ulûm as-Siyâsiyah fi Dhaw al-Syarî'ah al-Islâmiyah*. al-Hai'at al-Misriyah al-'Amah li-al-Kitab, 1987.
- Siroj, A. Maltuf. "Universalitas dan Lokalitas Hukum Islam", *al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial*, Vol. 10, No. 2, (Juni 2015)

- Syaltout, Mahmud. *al-Islâm 'Aqîdah wa Syarî'ah*. Kairo: Dar al-Qolam, 1968.
- Syaukani, Imam. "Abdullahi Ahmad An-Na'im dan Reformasi Syari'ah Islam dan Demokrasi," *Ulumuddin*, No. 2 Th II (Juli 1997)
- Tibi, Bassam. "Syari'ah, HAM dan Hukum Internasional", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (eds.), *Dekonstruksi Syari'ah (II) Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*. Yogyakarta, LKiS, 1996.
- Yafie, Ali. *Menggagas Fiqh Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi, Hingga Ukhwah*. Bandung: Mizan, 1995.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Maḥmûm an-Nash; Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Cet. 3. Bairut: al-Markaz as-Tsaqafi al-'Arabi li at-Taba'ah wa an-Nasyar wa al-Tauzi'.
- Zein, Satria Efendi M. "Munawir Sjadzali dan Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia" dalam Wahyuni Nafis (ed.) *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Bandung: Mizan, 1995.