

PEMBARUAN HUKUM PUBLIK SYARIAH: PERSPEKTIF ABDULLAH AHMED AL-NA'ÏM

Junaidi Abdillah

Mahasiswa Program Doktorat
Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati
Jl. A.H. Nasution Bandung Jawa Barat
Email: jonet_abd@yahoo.com

Abstract: *Renewel Public Law Sharia: Perspectives Abdillah Ahmed al-Na'im.* Abdullah Ahmed al-Na'im is a thinker and innovator in the field of Islamic law which is quite controversial, and has been a hit historical sharia construction is already well established. Based on the theory of inverse nasakh opposed to the construction of the science of usul al-fiqh traditional. al-Na'im public view that sharia law is no longer functional, hence it requires reconstruction methodology. Legal socio-political realities of Sudan seem to have much influence al-Na'im to choose the path of secularism related public application of sharia law. In reforming public law Sharia, al-Na'im start criticizing epistemology historical sharia: sources, methods and applications, ie with inverted nasakh theory initiated to revive passages deleted by the theory of traditional manuscripts.

Keywords: historical sharia, *naskh*, reconciliation, criminal law, human rights

Abstrak: *Pembaruan Hukum Publik Syariah: Perspektif Abdullah Ahmed al-Na'im.* Abdullah Ahmed al-Na'im merupakan seorang pemikir dan pembaru dalam bidang hukum Islam yang cukup kontroversial, dan telah mendobrak konstruksi syariah historis yang terlanjur mapan. Berbasis pada teori *nasakh* terbalik yang berlawanan dengan konstruksi ilmu *ushul al-fiqh* tradisional. al-Na'im memandang bahwa hukum publik syariah tidak lagi fungsional, karenanya ia membutuhkan rekonstruksi metodologi. Realitas sosio politik-hukum Sudan tampaknya telah banyak mempengaruhi al-Na'im untuk memilih jalan sekularisme terkait aplikasi hukum publik syariah. Dalam melakukan pembaruan hukum publik syariah, al-Na'im memulai mengkritik epistemologi syariah historis: sumber, metode dan aplikasinya, yakni dengan menggagas teori *nasakh* terbalik untuk membangkitkan kembali ayat-ayat yang terhapus oleh teori *nasakh* tradisional.

Kata Kunci: syariah *historis*, *naskh*, rekonsiliasi, hukum pidana, Hak Asasi Manusia

Pendahuluan

Dalam perspektif Barat, hukum dan agama dipandang dua entitas yang berbeda dan tidak ada keterkaitan satu dengan yang lainnya. Hal ini tentunya berbeda ketika memahami hakikat hukum Islam. Sebagai derivasi dari agama Islam itu sendiri¹, hukum

Islam dipandang oleh para ahli sebagai hukum yang berwatak ganda. Satu sisi dipandang abadi (*tsawâbit*), sakral sebagai produk Tuhan (wahyu).² Namun di sisi lain, hukum Islam juga berwatak profan (*mutaghayyirât*) atau dinamis. Artinya, pada

¹ Lihat dalam teori "Lingkaran Konsentris" yang digagas Muhammad Tahir Azhary yang mengatakan bahwa Negara dan hukum Islam merupakan produk atau bagian (derivasi) dari Agama Islam itu sendiri. Ketiganya adalah satu kesatuan yang

tidak dapat dipisahkan. Detailnya lihat Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-Prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya Pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 38.

² Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), h. 3.

sisi lain hukum Islam juga merupakan hasil kreasi manusia (*ijtihad*) dalam merespons dinamika kehidupan manusia agar hukum Islam mampu menjawab perubahan.³

Sebagai hukum yang berwajah ganda, pembaruan di dalam hukum Islam merupakan sebuah keniscayaan. Gelora pembaruan tersebut terus berjalan hingga kini. Salah satu pembaru hukum Islam dari sarjana Muslim adalah Abdullah Ahmed al-Na'im. Ia menggagas pembaruannya dengan mengkritik teori dan praktik hukum Islam tradisional (baca: syariah historis). Khususnya masalah hukum perdata, hukum pidana, hukum internasional, konstitusi Negara, hukum tata negara dan hak asasi manusia.⁴

Secara umum, gerakan pembaruan hukum Islam dapat dibagi menjadi dua kelompok: *pertama*, golongan *legal theories*. Mereka berpandangan bahwa untuk membenahi keteringgalan hukum Islam dan untuk menyesuaikan dengan kondisi aktual pintu ijtihad harus dibuka selebar-lebarnya. Golongan ini seringkali membuat kaidah-kaidah baru-kendati banyak sisi kelemahan-telah memberikan corak baru dalam pemikiran hukum Islam.⁵ Kelompok ini cenderung mengutamakan peran akal dan menjawab realitas konkrit. Bahkan sekularisme acap kali ditempuh ketika jalan buntu mereka hadapi. *Kedua*, golongan tradisional. Golongan ini adalah para ahli hukum Islam yang menempatkan teks sebagai pijakan utama dalam menentukan segala aktifitas kehidupannya. Karena cara berpikirnya yang tekstual dan literal, maka

diidentikkan dengan "tekstual-teosentris" atau dikenal subjektivisme teistik.⁶

Selanjutnya, dalam lintasan historis hukum Islam, perdebatan antara akal dan wahyu terus berlangsung. Dapat dilihat Ijtihad Umar ibn al-Khatib terkait pembagian zakat bagi muallaf, pembagian *ghanimah* misalnya, merepresentasikan perdebatan akal dan wahyu, teks dan konteks. Perdebatan antara Abû Hanifah yang rasionalis dengan metode *istihsân*-nya dengan Imam Syâfi yang tekstualis dengan *qiyâs*-nya. Pada masa modern dilanjutkan dengan Hasan al-Turabi yang melakukan pembaruan terhadap *ushûl al-fiqh* tradisional.⁷

Demikian pula dengan perjalanan hukum Islam, khususnya di Sudan tidak bisa dilepaskan dari persoalan diskursus dan perdebatan antara akal dan wahyu, tradisi (*turâts*) dan modernitas (*tajdid*), antara teks dan konteks. Pertentangan keduanya juga berimbas kerumitan pada pemerintahan Sudan yang menerapkan hukum Islam tradisional. Padahal, ajaran hukum yang tradisional, sangat mengancam eksistensi kehidupan manusia, baik dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.⁸ Kendati ada usaha di kalangan ahli hukum Islam untuk memahami dan menerapkan teori *mashlahah* dan *istihsân* dan mereformasi *ushûl al-fiqh*, namun para ahli gagal dalam memberikan solusi yang memadai dan berkeadilan.⁹

Berangkat dari realitas di atas, maka al-Na'im sebagai salah satu pembaru hukum Islam berkebangsaan Sudan terpanggil

³ Yûsuf al-Qarâdhawî, *al-Madkhal li Dirâsah al-Syari'ah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), h. 22. Lihat juga Iskandar Usman, *Istihsân dan Pembaruan Hukum Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers dan Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan, 1994), h. 103-104.

⁴ Lihat karyanya dalam versi bahasa Indonesia Abdullah Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (pent.), (Yogyakarta: LKiS, 1997).

⁵ Satria Efendi M, "Ijtihad Sepanjang Sejarah Hukum Islam: Memposisikan KH Ali Yafie" dalam Jamal D. Rahman, *Wacana Baru Fiqh Sosial; 70 Tahun KH Ali Yafie*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 154.

⁶ Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: The Islamic Society, 1991), h. 343-344.

⁷ Hasan al-Turabi, *Fiqh Demokratis; dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, Abdul Haris dan Zaimul Am (pent.), (Bandung: Arasy, 2003), h. 51-73.

⁸ Carolyn Fluehr-Lohban, "Sudan" dalam John. L. Esposito (ed.) *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World IV*, (New York: Oxford University Press, 1995), h. 101.

⁹ M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushûl Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainurrofiq (ed.) *Mazhab Yogyakarta: Menggagas Paradigma Ushûl Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: ar-Ruzz Press dan Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 2002), h. 117-165.

untuk melakukan kritik secara internal dan eksternal. Karenanya, tulisan ini akan berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan: Bagaimana pandangan Abdullah Ahmed al-Na'îm tentang hukum publik syariah? Bagaimana metode al-Na'îm dalam men-sinergikan hukum publik syariah dengan tuntutan HAM, hukum internasional? Bagaimana tipe pembaruan hukum publik syariah kaitannya dengan tuntutan positivisasi hukum publik syariah dalam *nation-state*? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, penulis menggunakan metode historis dokumenter dengan melacak dan menganalisis pemikiran-pemikiran al-Na'îm melalui studi karya-karyanya. Penulisan ini menggunakan pendekatan hermeneutika¹⁰ dan pisau analisis isi (*content analysis*) kritis.

Konteks Sosial al-Na'îm

Negara, sebagaimana dikutip oleh Jimly al-Shiddiqy, dapat dimaknai sebagai lembaga politik yang merupakan manifestasi dari kebersamaan dan keberserikatan sekelompok manusia untuk mewujudkan kebaikan dan kesejahteraan bersama. Eksistensi Negara, dalam hal ini, meniscayakan adanya perpaduan-meminjam istilah Hegel-antara "kebebasan subjektif" (*subjektive liberty*), yaitu kesadaran dan kehendak individual untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu, dan "kebebasan objektif" (*objektive liberty*), yaitu kehendak umum yang bersifat mendasar. Sebagai faktor instrumental dalam mewujudkan kesejahteraan bersama, negara memerlukan pemberlakuan hukum (*law*

enforcement). Oleh karena itu, doktrin dasar Negara, seperti diungkapkan Immanuel Kant, adalah negara berdasarkan hukum dan bertujuan untuk menciptakan perdamaian abadi.¹¹

Berangkat dari pemahaman bahwa hukum Islam merupakan kalam Ilahi yang karenanya bersifat *qadîm* yang ditujukan pada perbuatan *mukallaf* yang berisi tuntutan, perkenaan dan pilihan.¹² Konsepsi semacam ini berimplikasi pada pemahaman bahwa perbuatan manusia adalah *jadid* sedang hukum bersifat *qadîm* karena ia merupakan firman Allah dan firman tersebut merupakan sesuatu yang *qadîm*.¹³ Dengan demikian hukum Islam merupakan derivasi dari agama Islam itu sendiri. Di sinilah yang menjadi letak distingsi antara hukum Islam dengan hukum lainnya.

Sebagai derivasi dari agama Islam- sebelum diurai pandangan al-Na'îm dalam pembaruan hukum publik syariah-penulis perlu mempetakan terlebih dahulu teori-teori relasi agama dan negara. Munawwir Syadzali misalnya, mengemukakan bahwa di kalangan umat Islam hingga kini terdapat tiga aliran yang memandang tentang hubungan antara Islam dan ketatanegaraan.¹⁴ *Pertama*, teori yang memandang bahwa Islam bukanlah semata-mata agama dalam pengertian Barat, yakni hanya menyangkut hubungan antara manusia dan Tuhan, sebaliknya, Islam merupakan sebagai agama yang sempurna dan lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara.

Kedua, teori yang berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat. Artinya tidak ada hubungannya

¹⁰ Hermeneutika sejatinya bukanlah sesuatu yang asing buat para penekun ilmu-ilmu: teologi, kitab suci, filsafat, dan ilmu-ilmu sosial lainnya. Dalam sejarahnya, pendekatan ini sering digunakan untuk penelitian teks-teks kuno yang otoritatif, semisal kitab suci, kemudian diterapkan di dalam teologi dan direfleksikan secara filosofis sampai akhirnya menjadi sebuah metode dalam ilmu-ilmu sosial. Maka, hermeneutika merupakan penafsiran teks dan dapat digunakan dalam ilmu hukum, sastra dan lainnya. Pendeknya, hermeneutika dapat diartikan secara umum sebagai teori atau filsafat interpretasi. Lihat dalam F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis Tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), h. 36.

¹¹ Jimly Ashiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*, (Jakarta: Mahkamah Konstitusi RI, 2006), h. 13-15.

¹² Lihat definisi hukum Islam yang diajukan oleh al-Qarâfi, *Syarh Tanqîh al-Fushûl fi Ikhtishâr al-Mahshûl fi al-Ushûl*, (Kairo: Dâr al-Fikr, 1973), h. 63.

¹³ al-Râzi, *al-Mahshûl fâ 'Ulûm al-Ushûl al-Fiqh*, Juz I, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), h. 17.

¹⁴ Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Aliran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1993), h. 1-3.

dengan urusan kenegaraan. Menurut teori ini Nabi Muhammad hanya sebatas Rasul biasa seperti halnya rasul-rasul sebelumnya, dengan tugas tunggal mengajak manusia kembali kepada kehidupan yang mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti luhur, dan Nabi tidak pernah dinstruksikan untuk mendirikan sebuah negara, terlebih menjadi pemimpinnya.

Ketiga, teori yang menolak pendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap dan bahwa Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Tetapi aliran ini juga menolak anggapan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang hanya mengatur hubungan antara manusia dan Maha Penciptanya. Pandangan ini meyakini bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai-etika bagi kehidupan bernegara.

Lebih spesifik lagi, menurut JND Anderson ada tiga paradigma yang berkembang di dunia ini terkait relasi agama dan negara. *Pertama*, memecahkan masalah dikotomi tersebut dengan mengajukan konsep bersatunya agama dan negara. Agama (Islam) dan negara, dalam hal ini, tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Wilayah agama juga meliputi politik atau negara. Karenanya menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. PemerinTahân negara diselenggarakan atas dasar “kedaulatan Ilahi” (*devine sovereignty*), karena memang kedaulatan itu berasal dan berada “di tangan Tuhan”. *Kedua*, memandang bahwa agama dan negara berhubungan secara simbiotik. Artinya, berhubungan secara timbal-balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara, karena dengan negara agama dapat berkembang. Sebaliknya, negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral.

Paradigma *ketiga* bersifat sekularistik. Paradigma ini menolak hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama

dan negara. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam, paradigma sekularistik menolak dasar negara pada Islam, paling tidak, menolak deteminasi Islam akan bentuk tertentu dari sebuah negara.¹⁵

Lebih lanjut, menurut Bahtiar Effendi, jika ditelusuri dari sisi penerapan hukum Islam, paling tidak ada dua model dalam kehidupan bernegara. *Pertama*, menerapkan hukum Islam secara tekstual sebagaimana adanya dalam ketentuan Alquran dan Hadis. *Kedua*, kompromi antara hukum Islam dan hukum Barat. Yakni dengan mengambil jalan tengah dan melakukan pembaruan-pembaruan dalam bidang hukum.¹⁶

Sementara menurut A. Luthfi Assyaukani¹⁷, dalam pemikiran Arab kontemporer diwarnai tiga tipologi yang berkembang. *Pertama*, tipe transformatik. Para pemikir tipe ini memandang bahwa agama dan tradisi masa lalu sudah tidak lagi relevan dengan tuntutan zaman, karenanya harus ditinggalkan. Kecenderungan mereka adalah pada paham Marxisme bukan pada wilayah ideologi politik, tetapi lebih pada aspek intelektualnya. Ada sederet nama pemikir Arab pada garda ini yakni Thayyib Tayzini, dan Abdullah Laroui.

Kedua, tipe reformistik. Model ini lebih menekankan pada penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan cocok dengan tuntutan zaman. Tipe ini memandang bahwa tradisi (*turâts*) dipercaya selama dibaca, diinterpretasi dan dipahami dengan standar modernitas. Lebih spesifik lagi tipe kedua ini ada dua kecenderungan,

¹⁵ James Norman Dalrymple Anderson, *Islamic Law in The Modern World*, (Connecticut: Greenwood Press, 1975). Lihat juga karya Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, (Paramadina, Jakarta, 1990).

¹⁶ Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 33-56.

¹⁷ Sumber terkait pemikiran Arab kontemporer disarikan dari bahasan tipologi dan wacana pemikiran Arab kontemporer oleh A. Luthfi Assyaukani dalam *Jurnal Pemikiran Islam*, (Paramadina, Edisi Desember 1998), h. 63-84.

yakni kecenderungan dengan pendekatan rekonstruktif yakni melihat tradisi dengan perspektif pembangunan kembali.¹⁸ Dan kecenderungan dengan pendekatan dekonstruktif yang merupakan fenomena baru dalam pemikiran Arab kontemporer. Para pemikir ini dipengaruhi pemikiran (post) strukturalis Perancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya seperti Derrida dan Gadamer. Di antara nama-nama yang berkecenderungan ini adalah Mohammed Arkoun dan M. 'Abid al-Jâbiri.

Ketiga, tipologi pemikiran ideal-totalistik. Dalam tipe ini para pemikir Arab menggagas menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban serta menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat. Sebab, Islam sendiri sudah lengkap dan mencakup tatanan sosial, ekonomi-politik, dan hukum menjadi basis pemikiran mereka. Islam tidak membutuhkan teori-teori impor Barat dan menyeru kembali pada sumber Alquran dan Sunnah. Ada sederet pemikir dalam tipologi ideal-totalistik ini semisal Sayyid Quthb, Sa'îd Hawwa, M. Ghazâlî, Anwar Jundi dan lainnya.

Ketiga tipologi pemikiran di atas telah mewarnai pemikiran dalam Islam secara umum. Kendati kategori tipologi di atas tidak sepenuhnya memiliki batasan yang pasti, namun secara umum substansi setiap ide pemikir dapat dijelaskan dengan salah satu tipologi tersebut. Dengan kata lain, pemetaan pemikiran di atas pada dasarnya juga bisa digunakan ketika mengkaji dimensi hukum Islam.

Praktik Hukum Islam di Sudan

Setelah memperoleh kemerdekaan pada 1956, Sudan menjadi negara terbesar di Benua Afrika. Sebagai negara yang plural baik etnik, budaya maupun agama, namun mayoritas penduduknya dari agama Islam yang mencapai 73% dan mayoritas tinggal

di Sudan Utara, sedangkan Sudan Selatan banyak memeluk Kristen dan kepercayaan tradisional Afrika.¹⁹ Kondisi semacam inilah yang menjadikan *spirit* bagi sebagian kalangan Muslim untuk melancarkan gerakan Islamisasi. Pada awalnya, gerakan ini sulit dilakukan, sebab pemerinTahân Sudan banyak dikuasai rezim militer dan nasionalis sekuler di samping adanya gelombang penolakan dari kalangan non-Muslim.

Situasi di atas berubah drastis, semasa rezim militer Ja'far Numeiri (1969-1985) berkuasa. Tepatnya pada 1983, Numeiri mengeluarkan dekrit yang menyatakan bahwa hukum Islam menjadi satu-satunya sistem hukum bagi seluruh wilayah Sudan (1983-1985).²⁰ Terlebih ketika Hasan al-Turabi tidak lagi menjadi tim pengawas undang-undang pemerintah dan digantikan dengan tokoh muda, proses Islamisasi berjalan cepat tanpa memenuhi standar keserjanaan. Hal ini tampak dari penerapan hukum kriminal, terutama aspek hukuman *hudûd*: hukuman cambuk, potong tangan dan pelemparan batu, hukuman mati bagi orang murtad. Pada titik inilah, merupakan titik kemenangan gerakan Islam formalis (tekstualis-teosentris dan tekstual-tradisional) di Sudan khususnya.

Kepentingan politik atas penafsiran hukum Islam, membuat rezim Numeiri dinilai sangat kontroversial dan menuai gelombang penolakan. Dalam perkembangan lebih lanjut, Numeiri dalam merumuskan hukum sarat dengan kepentingan politiknya tanpa konsultasi dengan Jaksa Agung atau Mahkamah Agung. Hukum dikeluarkan hanya melalui dekrit presiden, tanpa melalui legislatif. Bahkan Numeiri membuat pengadilan agama untuk mengadili beribu-ribu orang sebagaimana pengadilan militer. Seluruh pejabat diharuskan menyatakan sumpah setia dan mengakui Presiden Numeiri sebagai penguasa Muslim. Bahkan ia berusaha

¹⁹ Kafarawi Ridwan, et. al, (eds.), *Ensiklopedi Islam IV*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1994), h. 282.

²⁰ John L. Esposito dan John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 2001), h. 131-133.

¹⁸ S.M.N A al-Attas, *Commentary on The Hujjat al-Shiddiq of Nur al-Din al-Raniri*, (Kuala Lumpur, 1986), h. 465.

menggunakan gelar imam, pemimpin agama dan politik dalam masyarakat Islam.²¹

Akibatnya praktik pelaksanaan hukum yang bersifat anti-kritik, totaliter, ideologis, apologis dan diskriminatif, maka upaya mencari legitimasi politik lewat pemberlakuan hukum Islam tidak berhasil, bahkan bertolakbelakang dengan tujuan utamanya. Tak dapat dipungkiri praktik hukum yang semacam ini mendapatkan penolakan luar biasa baik dari kalangan non-Muslim maupun Muslim. Pemberontakan dari golongan non-Muslim, perang antar agama adalah dampak dari praktik politik hukum yang diterapkan rezim Numeiri. Inilah yang menurut Arkoun, upaya penafsiran teks Alquran dan Sunnah sangat sulit dilepaskan dari pengaruh dan kepentingan politik praktis.²²

Secara internal umat Muslim, praktik hukum yang demikian, mendapatkan penolakan keras terutama dari kalangan pembaru yang diketuai Tahâ. Tahâ menyerukan akan urgensi umat Muslim mengedepankan ayat-ayat Mekah-sebelum Nabi mendapatkan legitimasi politik-harus dijadikan basis pembaruan hukum Islam di Sudan dari pada menggunakan ayat-ayat fase Madinah. Dalam pandangan Tahâ, syariah Madinah, kendati mengandung prinsip dan aturan yang komprehensif bagi pemerintahan Islam dalam konteks historis awal Islam, namun tidaklah mutlak benar untuk konteks modern. Gagasan inilah yang kemudian menyeret Tahâ ke penjara dan ia dipaksa untuk membatalkan gagasan dan ide-idenya yang melawan rezim Numeiri. Tahâ tetap bersikukuh dan kemudian dihukum mati Numeiri dengan dakwaan *murtad*.

Dalam konteks ini, tampaknya Tahâ membangun metodologi baru dalam me-

mahami ajaran hukum Islam, yaitu perpindahan dari ayat-ayat *madaniyyah* yang nisbi dan relatif ke ayat-ayat *makiyyah* yang mutlak dan absolut. Menurut Tahâ, konsepsi baru ini dinilai urgen karena Alquran dan tradisi Nabi Muhammad hanya bisa dipahami dalam konteks historis tertentu, sehingga konteks tersebut berubah drastis di kalangan umat Islam, maka sejumlah aspek hukum publik yang dikenal dengan syariah (sistem normatif Islam) harus direformulasi supaya tetap relevan dan aplikatif.²³

Tahâ secara fisik telah tiada karena dibunuh Numeiri. Namun ide dan gagasan kebaruannya tidak pernah mati dan pemikirannya dapat ditangkap muridnya al-Na'im. Selanjutnya al-Na'im tergerak untuk mempublikasikan dan mengembangkan ide-ide Tahâ. Ia mempublikasikannya melalui karya Tahâ dengan cara menterjemahkan karya Tahâ dari bahasa Arab *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm* 1967 ke dalam bahasa Inggris *The Second Message of Islam*. Dari sinilah al-Na'im mulai melakukan pembaruan hukum Islam sebagaimana digagas dalam karyanya *Toward an Islamic Reformation* (1990) dalam rangka menjawab isu-isu kemodernan, termasuk isu HAM.²⁴

Biografi al-Na'im

Nama lengkap al-Na'im adalah Abdullah Ahmed al-Na'im lahir 6 April 1946 di daerah *Mawâqier* 200 km dari Utara Khartoum. Ia anak dari seorang petani bernama Ahmed al-Na'im dan Aisha al-Awad Osman. Abdullah merupakan anak pertama dari sebelas bersaudara. Selama masa anak-anak, Abdullah telah belajar Alquran di Madrasah kampung dan sempat menghafal Alquran sampai dua juz. Selepas itu Abdullah kemudian melanjutkan ke Sekolah Dasar

²¹ Lobban, "Sudan" dalam dan John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, h. 101.

²² M. Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dan Komaruddin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika" dalam John Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LKiS, 1990), h. 1-21 dan h. 23.

²³ Muhyar Fanani, "Abdullah Ahmed al-Na'im: Paradigma Baru Hukum Publik Islam", dalam A. Khudori Sholeh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2002), h. 28.

²⁴ Buku karya al-Na'im ini juga diterbitkan oleh LKiS dalam versi bahasa Indonesia, untuk cetakan pertama, Khoriron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003).

(1952-1960) di Atabara tempat ayahnya bertugas saat itu dan Sekolah Menengahnya di selesaikan di Omdurman ketika ayahnya pindah tugas di sana (1960-1965). Setamat itu, ia melanjutkan studi di Fakultas Hukum Universitas Khartoum (1965-70) dengan gelar LL.B dan pada 1973 meraih gelar LL.M dan gelar MA diraihnya pada tahun 1976. Puncaknya, pada 1976 Abdullah mampu meraih gelar Ph.D dalam bidang ilmu hukum dari Universitas Edinburg, Skotlandia.²⁵

Meski lahir dan tumbuh di negara miskin dan terbelakang, al-Na'im mampu menjadi akademisi bertaraf internasional yang sukses. Hal ini dibuktikan dengan karya monumentalnya yang berjudul *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law* yang diterbitkan oleh Syracuse University Press 1990. Buku ini mengupas aspek-aspek ambiguitas pemikiran hukum Islam, baik sisi metodologi maupun materinya. Dan masih banyak lagi karya-karya al-Na'im yang tersebar pada jurnal-jurnal internasional.

Karir akademik al-Na'im dimulai sejak menjadi dosen dalam bidang hukum pada Universitas Khourtoum di Sudan (1976-1985) dan menjadi ketua Jurusan Hukum Publik (1979-1985) pada kampus yang sama. Pada tahun 1985-1987 al-Na'im menjadi dosen tamu pada Universitas California Los Angeles dalam bidang hukum. Selain itu juga dosen tamu pada Universitas Uppsala Swedia tahun 1991-1992. Sejak 1995 hingga sekarang menjadi Guru Besar Hukum pada Universitas Emory di Atalanta GA, USA dengan mengampu mata kuliah hukum kriminal, hak asasi manusia, dan hukum Islam. Di samping itu aktif di berbagai kegiatan LSM.²⁶

Al-Na'im telah berupaya melakukan pembaruan hukum Islam sejak di Sudan. Tepatnya pada masa gurunya Mahmud Muhammad Tahâ. Al-Na'im terlibat langsung terhadap penyebaran ide dan gagasan pembaruan hukum Islam yang diusung oleh Tahâ. Namun aktivitas ini terhenti ketika gurunya, Tahâ beserta 50 pengikutnya di penjara oleh rezim Ja'far Numeiri. Termasuk al-Na'im yang turut dijebloskan selama 2,5 tahun. Mereka diTahân tanpa proses pengadilan dengan dianggap melawan kebijakan pemerintah Numeiri yang memberlakukan hukum Islam tradisional. Pada saat gurunya Tahâ dihukum mati padarezim Numeiri, akhir tahun 1984 al-Na'im keluar dari Sudan. Hingga sekarang ia aktif memberikan kuliah hukum Islam di pelbagai negara termasuk di Indonesia.

Metode Pembaruan al-Na'im

Kebutuhan mendesak yang dihadapi umat Islam dewasa ini, menurut al-Na'im, adalah memperbaiki syariah historis. Jika ini tidak dilakukan semakin memungkinkan tersebarnya diskriminasi dan pelanggaran. Ini akan terus terjadi selama syariah yang diberlakukan adalah syariah produk sejarah masa lalu, terutama yang berkaitan dengan hukum publik. Oleh karena itu, al-Na'im memahami syariah dalam pengertian yang lebih luas. Menurutnya, syariah tidak hanya hukum Islam. Karena syariah harus meliputi norma etik dan sosial, teori politik dan konstitusional, juga aturan-aturan hukum mengenai hukum perdata dan hukum publik. Karena itu, menurut al-Na'im, syariah adalah formulasi historis dan sistem menyeluruh untuk membedakan dari reformasi sebuah hukum modern yang mungkin dilakukan.²⁷

Dalam memahami syariah, al-Na'im

²⁵ Abdullah Ahmed al-Na'im, "Mahmud Muhammad Taha and Crisis in Islamic Law Reform: Implications for Interreligious Relations", *Journal of Ecumenical Studies* Vol. 25, No. 1, 1988, h. 1.

²⁶ www.Law.emory.edu/annaim diakses pada tanggal 15 Oktober 2013.

²⁷ Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), h. 20, 31 dan 32. Lihat juga *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (pent.), (Yogyakarta: LKiS, 1997), h. 27.

menyatakan bahwa syariah pada dasarnya merupakan hasil penafsiran yang berjalan, baik secara lambat, gradual maupun spontan terhadap Alquran, dan juga hasil pengumpulan, verifikasi dan penafsiran terhadap Sunnah selama tiga abad pertama.²⁸ Al-Na'îm juga memasukan unsur-unsur tafsir, ijtihad, fatwa ulama dan yurisprudensi sebagai bagian dari syariah. Sebagaimana ungkapnya:

“Isi (pesan) Alquran dan Sunnah melahirkan dua level, yang pertama merupakan periode awal Makkah, dan bagian berikutnya periode Madinah... Pesan Makkah sebenarnya merupakan pesan abadi dan fundamental dalam Islam, yang menekankan pemeliharaan martabat seluruh umat manusia tanpa membedakan jenis kelamin, ras, keyakinan keagamaan dan lainnya”.²⁹

Lebih dari itu, dalam pandangannya, syariah bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri, melainkan hanya interpretasi terhadap teks dasarnya sebagaimana dipahami dalam konteks historis tertentu. Penafsiran dan praktik keberagaman, tidak dapat dilepaskan dari kondisi sosiologis, ekonomi dan politik masyarakat tertentu. Tentu saja ada variasi dan kekhasan lokal, demikian halnya sistem hukum agama seperti syariah. Dengan demikian, syariah yang telah disusun oleh para ahli hukum perintis dapat direkonstruksi pada aspek-aspek tertentu, dengan catatan tetap berdasarkan pada sumber dasar Islam yang sama dan sesuai dengan pesan moral dan agama. Karenanya al-Na'îm menggugat sakralisasi hasil pemahaman syariah historis, terlebih ia menilai syariah, sudah tidak lagi memadai dan tidak adil, padahal syariah dipandang umat Islam merupakan bagian dari keimanan.³⁰

²⁸ Sebagaimana dikutip Muhammad Dahlan, *Epistemologi Hukum Islam al-Na'îm*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 86, diambil dari makalah al-Na'îm yang berjudul “*Syaria and Positive Legislation: Is Islamic State Possible or Viable?*”.

²⁹ Abdullah Ahmed al-Na'îm, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 52.

³⁰ Abdullah Ahmed al-Na'îm, *Toward an Islamic Reformation:*

Bagi al-Na'îm, syariah merupakan persoalan hubungan pribadi manusia dengan Tuhannya dan menjadi semacam etika hidup. Sebab itu, segala bentuk upaya untuk memformalkan syariah, menunjukkan pemahaman terhadap syariah yang sempit. Menurutnya, syariah lebih luas dari sekedar mengatur hal semacam itu, yakni bagaimana menegakkan keadilan sosial dan kehidupan yang lebih damai. Dengan demikian, maka masyarakat perlu memikir ulang tentang syariah, agar syariah bisa lebih relevan untuk menjawab setiap persoalan kontemporer dunia modern.

Ketika mengomentari hukum Islam yang berhubungan dengan hukum publik, al-Na'îm memandang bahwa hukum publik Islam terutama aspek *hudûd*, *qisâs* dan yang sejenisnya, dinilai dapat dijadikan landasan dan konsisten dengan konteks historisnya. Namun menurutnya, tidak dapat dijadikan alasan dan (tidak secara) konsisten bersesuaian dengan konteks kekinian. Pelbagai aspek pada hukum publik syariah-dalam konteks politik-tidak lagi akurat atau tidak lagi fungsional.³¹ Baginya yang sempurna adalah yang selalu melakukan perubahan dan perkembangan. Kesempurnaan manusia ia ilustrasikan dengan kondisi Tuhan yang selalu memperbarui diri-Nya. Sebagaimana dalam surat al-Rahmân [55]: 29.

Jika ditelaah mendalam, tentang pemahaman syariahnya, tampaknya al-Na'îm lebih berpijak pada pemikiran postmodernisme. Ia menolak segala bentuk otoritas dan menegaskan akan relatifitas syariah. Sebab syariah dipandang sebagai produk pikiran manusia yang diproyeksikan dari Alquran dan Sunnah. Karena itu syariah tidak bisa lepas dari pengaruh ruang, waktu, konteks historis, sosial dan politik penafsirannya. Dengan demikian, syariah menjadi tidak suci terlebih kekal dan representatif untuk segala

Civil Liberties, Human Rights and International Law, h. xiv.

³¹ Abdullah Ahmed al-Na'îm, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1990), h. 34.

ruang dan waktu. Al-Na'im mengandaikan betapa manusia mempunyai kewenangan bebas, kemampuan mengakses, memahami dan bergumul dengan Alquran dan Sunnah. Gagasan al-Na'im sejatinya tidak jauh berbeda dengan para pemikir sekuler lainnya semisal Ashmawi, Nasr Hamid, Syahrur, Arkoun dan sebagainya.

Pada sisi lain, al-Na'im juga menawarkan akan kemungkinan penerapan syariah melalui jalur demokrasi. Ia menegaskan bahwa untuk menjadikan hukum Islam sebagai peraturan dan hukum publik. Maka harus mendapatkan pengakuan publik internasional terlebih dahulu. Ini menunjukkan bahwa hukum Islam dan negara adalah dua entitas yang saling berkaitan. Al-Na'im mengakui hubungan yang sinergis antara hukum Islam dan negara. Jika kebanyakan para ahli pembaruan hukum Islam, mempersoalkan teks Alquran secara langsung, namun al-Na'im berusaha menjadikan kemungkinan transformasi tema itu dengan menangkap substansi ayat yang berkaitan, pertimbangan nilai-nilai kemanusiaan yang disubordinasikan pada pertimbangan Ilahiah, teologi toleransi yang selalu diusungnya. Ide-ide tentang persamaan di hadapan hukum, menentang diskriminasi, prinsip persamaan selalu dijadikan basi dalam pembaruan hukum Islam. Tidak menjadikan sekularisme sebagai dasar pembaruan hukum Islam melainkan lebih memilih sinkronisasi dengan ajaran-ajaran dasar Islam termasuk praktik-praktik pemerintahan Islam ketika Nabi Saw dengan kondisi riil kehidupan komunitas modern saat ini.

Al-Na'im juga menyadari bahwa tidak mungkin mayoritas umat Islam secara terus menerus menerima sekularisasi dalam kehidupan publik mereka karena kaum sekularis modern. Di mana elit yang memaksakan pembaruan mereka melalui kontrol struktur kekuasaan. Akibatnya masyarakat muslim yang akhirnya mengetahui prinsip-prinsip syariah hanya di permukaan saja. Dengan demikian maka pendekatan

yang lebih baik menurut al-Na'im dengan mempertimbangkan hukum publik syariah dan pengalaman historis umat Islam dengan standar yang berlaku pada waktu syariah diterapkan dan berusaha mengembangkan prinsip-prinsip Islam alternatif bagi hukum publik untuk penerapan modern.³²

Teori Nasakh Terbalik al-Na'im

Dalam melakukan hukum publik Islam, al-Na'im berangkat dan menggunakan teori gurunya Mahmoud Mohammed Tahâ yang dikenal dengan teori *nasakh* atau teori "*nasakh terbalik*". Teori ini sejatinya merupakan bentuk upaya rekonstruksi dari metode *nasakh*³³ yang sudah mapan dalam kajian *ushûl al-fiqh*. Pendekatan rekonstruktif ini, al-Na'im tempuh dalam rangka menyesuaikan nas Alquran dan Sunnah dengan kondisi modern. Hal ini dilakukan guna memenuhi tuntutan penerapan Alquran dan Sunnah. Karenanya, perlu interpretasi yang memadai agar semangat yang dikandungnya dapat ditangkap.³⁴

Jika ditelisik lebih jauh, sejatinya kajian *nasakh* sudah lama dalam keilmuan *ushûl al-fiqh* tradisional. Mayoritas ulama *ushûl al-fiqh* membagi kajian *nasakh* menjadi tiga kategori: (a) dihapus teksnya namun

³² Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 44.

³³ Diketahui bahwa dalam Alquran ada ayat yang hukumnya muncul belakangan, maksudnya ayat turunnya terlebih dahulu, kemudian hukum-hukum syariah dan *fiqh* yang terkandung di dalamnya baru bisa diterapkan belakangan. Sehingga melahirkan metode *nasakh*. Termasuk kesepakatan bahwa banyak ayat-ayat *makkiyyah* yang dihapus oleh ayat-ayat *madaniyyah*. Terkait kategorisasi di atas, ada tiga pandangan ulama *ushûl fiqh* ketika mendiskusikan ayat-ayat *Makkiyyah* dan *Madaniyyah* dengan pandangan sebagai berikut. *Pertama*, sebagian ulama berpendapat bahwa ayat-ayat *Makkiyyah* diturunkan sebelum Nabi Hijrah, sedang ayat-ayat *Madaniyyah* diturunkan sesudah Hijrah. *Kedua*, sebagian ulama berpandangan bahwa ayat-ayat *Makkiyyah* adalah ayat-ayat yang diturunkan di kota Makkah, meski Nabi sudah hijrah. *Ketiga*, sebagian lagi ulama menentukan dari sisi isi dan tujuan ayat-ayat tersebut. Biasanya ayat-ayat *Makkiyyah* diawali dengan redaksi "*yâ ayyuha al-nas*" sedangkan ayat-ayat *Madaniyyah* diawali dengan "*yâ ayyuha ladzina âmanû*." Lihat Manna' al-Qathhan, *Mabâhith fi 'Ulum al-Qur'an*, (Ttp.: Mansyûrat al-'Ashr al-Hadîts, t.t.) h. 56.

³⁴ A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 1, No. 1, 1998.

hukumnya tetap; (b) dihapus baik teks maupun hukumnya; dan (c) dihapus hukumnya namun teksnya tetap.³⁵ Terkait dengan teorinya, al-Na'îm menyoroti pengertian yang ketiga, yakni *naskh al-hukm dûna tilâwah*. Ketika menafsirkan ayat 106 Surat al-Baqarah [2] yang berbunyi *mâ nansakh min âyatin...*, al-Na'îm mengikuti jejak gurunya Tahâ, bahwa telah dihapuskan beberapa teks pra-Islam (risalah sebelum Muhammad). Sedangkan kata-kata *nunsihâ* dimaknai dengan penundaan pelaksanaan atau penerapan ayat tersebut. Selanjutnya, ungkapan *na'ri mitslihâ aw bi khayr minhâ* ditafsirkan bahwa Allah akan mendatangkan ayat yang lebih dekat kepada pemahaman masyarakat dan lebih sesuai dengan situasi mereka ketimbang diartikan dengan makna ayat yang ditunda. Maksud utama dari "ayat yang sepadan" adalah mengembalikan ayat yang sama ketika waktu memungkinkan untuk menerapkannya. Dengan demikian, maka penghapusan tersebut seakan-akan sesuai dengan kebutuhan situasi, dan ditunda sampai waktu yang tepat bisa diterapkan hukum masing-masing, baik yang menjadi *nâsikh* maupun *mansûkh*.³⁶

Lebih lanjut, al-Na'îm menekankan bahwa Islam tidak datang dalam ruang hampa dari praktik keagamaan, sosial, ekonomi dan politik. Islam merupakan estafet dan kulminasi tradisi Nabi Ibrahim. Tidak mengherankan jika syariah, khususnya hukum Islam, banyak memodifikasi aspek adat dan praktik masyarakat Arab pra-Islam. Namun demikian, Islam awal yang diajarkan Muhammad mempunyai sikap mental dan orientasi psikologis untuk memulai masyarakat dengan lembaran putih. Artinya, para ahli hukum meyakini bahwa ajaran

periode Mekah Muhammad mempunyai prinsip-prinsip dan metode untuk mengukir sesuatu dengan putih. Sikap mental dan orientasi psikologi inilah yang sekarang dipandang lenyap dan harus dimunculkan lagi. Karena itu, metode yang ditempuh al-Na'îm adalah-sebagaimana gurunya Tahâ-berdasar pada bangunan perodesasi risalah yang dikenal periode Mekah dan Madînah yang harus dikaji ulang. Dari asumsi ini, al-Na'îm berpandangan bahwa sejatinya pesan Mekah merupakan pesan Islam yang abadi dan fundamental yang menekankan martabat inheren pada seluruh umat manusia. Tanpa adanya perbedaan jenis kelamin, suku dan ras, keyakinan keagamaan dan lain sebagainya.³⁷ Pesan-pesan Mekah diindikasikan dengan adanya penegasan persamaan antara laki-laki dan perempuan dan kebebasan penuh untuk menentukan keimanan dalam beragama.³⁸

Menurut al-Na'îm, sebagaimana dikutip Syaekani, ayat-ayat yang lahir pada periode Mekah mempunyai karakteristik yang dibutuhkan umat Islam saat ini. Metode reaktualisasi ini melalui jalur *nâsikh wa mansûkh* yang dalam tradisi keilmuan *ushûl al-fiqh* diakui sebagai jalan tengah untuk memisah ketegangan antara dua atau lebih ayat yang seakan-akan kontradiktif. Dengan demikian, maka reaktualisasi ayat-ayat periode Mekah sebenarnya didasarkan pada kebutuhan kondisi dan situasi yang tidak lagi relevan dengan periode Madînah. Karenanya, ayat-ayat periode Madînah tersebut di-*mansûkh* oleh ayat-ayat periode Mekah.³⁹

Dengan metode ini, aspek-aspek pesan Mekah yang belum siap diterapkan dalam

³⁵ Jalâluddin al-Suyûthi, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Kairo: Dâr al-Turâts, 1967), h. 67-68.

³⁶ Abdullah Ahmed al-Na'îm, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 58-60. Lihat juga Abdullah Ahmed al-Na'îm, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (pent.), (Yogyakarta: LKiS, 1997).

³⁷ Lihat Q.s. al-Baqarah [2]: 256, Q.s. Ali Imrân [3]: 64, Q.s. Yunus [10]: 99, dan al-Kahfi [18]: 29, tentang kebebasan beragama Q.s. al-Nisâ [4]: 1 dan al-Isrâ [17]: 70 tentang persamaan martabat manusia tanpa menghiraukan agama atau jenis kelamin.

³⁸ Abdullah Ahmed al-Na'îm, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 54.

³⁹ Imam Syaekani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Terhadap Pemabangunan Hukum Nasional*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada 2006), h. 142-44.

praktik dalam konteks sejarah abad 7, hanya ditunda dan diganti dengan prinsip-prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan diaplikasikan selama periode Madinah. Tetapi, aspek-aspek pesan Mekah yang ditunda ini, sebenarnya tidak akan pernah hilang sebagai sebuah sumber hukum. Ia hanya ditangguhkan atau ditunda pelaksanaannya dalam kondisi yang relevan. Sebaliknya aspek-aspek Islam yang agung dan abadi yang selama ini hilang tidak dapat ditukar apalagi dihapus (*mansûkh*).⁴⁰

Pertanyaannya kemudian, mengapa ayat-ayat periode Mekah tidak diterapkan pada era kenabian? Menurut al-Na'im, sebagaimana gurunya Tahâ, karena kondisi khusus masyarakat Madinah dan Arabia pada saat itu dekat dengan Jahiliyah, sehingga Nabi sengaja tidak memberlakukan ayat-ayat *Makkiyyah* yang bersifat universal, sampai satu masa di mana kondisi masyarakat sudah memungkinkan. Pada titik inilah ayat-ayat *Makkiyyah* bisa diterapkan lagi. Jika dibandingkan dengan ayat-ayat *Madaniyyah* misalnya, menghitung kesaksian dua orang perempuan sebagai satu kesaksian seorang pria, bagian waris kaum perempuan setengah dari bagian anak laki-laki, ketentuan *jizyah* (pajak non-muslim) dan lainnya.

Dalam pandangan al-Na'im, perkembangan syariat sesungguhnya perpindahan dari teks ke teks, dari teks abad ke-7 ke teks zaman modern yang lebih besar, rumit dan kompleks. Dalam kondisi semacam ini, terjadilah *nasakh*. Maka ayat yang diberlakukan kembali menjadi ayat *muhkamât* (ayat-ayat Makkiyyah) dan ayat *muhkamât* abad ke-7 berlaku ayat-ayat *furû'* (ayat-ayat derivatif) dan saat ini yang berlaku hanya ayat-ayat primer (*ushûl*).

Jika dianalisis lebih jauh, turunnya wahyu Alquran tidak lepas dari kondisi, konteks sosial kehidupan masyarakat. Muhammad Abduh-sebagaimana dikutip M. Quraish

Shihab- mengakui bahwa konsep *nasakh* juga mengindikasikan pergulatan antara teks dan konteks. Dapat dikatakan bahwa hikmah *nasakh* tidak hanya memberi peringatan atas nikmat Allah dan menghilangkan kesempitan, melainkan juga adanya penundaan (*ta'jîl*) bagi berlakunya hukum karena kondisi yang melingkupinya belum memungkinkan untuk dilaksanakan.⁴¹

Dengan kata lain, al-Na'im tidak sepakat jika *nasakh* diartikan dengan penghapusan pandangan beberapa ulama. Argumen al-Na'im dibangun di atas dua hal: *pertama*, jika penghapusan dimaknai secara permanen, maka teks-teks terhapus menjadi sia-sia. *Kedua*, mengartikan *naskh* secara permanen berarti membiarkan umat Islam menolak dari bagian ajaran agamanya yang terbaik. Namun, *naskh* di sini akan lebih tepat jika dimaknai sebagai bentuk penundaan. Yakni penundaan sampai waktu yang tepat untuk penerapan ayat-ayat tersebut. Penundaan tersebut, menurut al-Na'im dibangun di atas argumen-argumen. *Pertama*, Alquran merupakan wahyu terakhir dan Muhammad sebagai nabi terakhir. Konsekuensinya, Nabi Saw harus mendakwahkan semua yang dikehendaki Allah untuk diajarkan. Baik ajaran untuk diterapkan saat itu atau diterapkan untuk situasi yang tepat di masa mendatang. *Kedua*, demi martabat dan kebebasan yang dilimpahkan Allah kepada seluruh umat manusia, maka Allah menghendaki umat manusia belajar melalui pengalaman praktis. Karena belum bisa diaplikasikan di Mekah, maka kemudian ditunda dan diganti dengan pesan Madinah yang lebih praktis.⁴²

Dengan munculnya teori baru *nasakh* yang bangun oleh al-Na'im, maka hukum Islam akan lebih mudah untuk dikembangkan dalam konteks kekinian. Sebab akan semakin jelas ayat-ayat mana saja yang akan digunakan

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Bandung: Mizan, 2004), h. 143.

⁴² Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 58-60.

⁴⁰ Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 52-56.

dalam konteks modern. Dari sini juga nampak bahwa sejatinya gagasan al-Na'im tetap ingin mempunyai landasan yang otentik dalam melakukan pembaruannya, yakni dengan tetap menjadikan Alquran sebagai korpus teks suci yang murni dan tertutup. Dalam rangka upaya aktualisasi hukum Islam, al-Na'im berangkat dari korpus tafsir (hasil kegiatan menafsirkan korpus pertama). Al-Na'im tidak mempertentangkan ayat-ayat yang ada, namun hanya mengkompromikannya dengan konteks sosial.⁴³

Dengan teori ini, nampaknya al-Na'im juga melihat akan pentingnya kesesuaian antara ayat dengan konteks kultural masyarakat. Dalam bahasa al-Syâthibi dalam *maqâshid al-syarî'ah* adalah menegakan kemaslahatan, yakni selain melihat *qashd al-syâri'* (tujuan Allah) juga harus mempertimbangkan *qashd al-mukallaf*. Dengan bahasa yang lebih lugas, suatu perintah yang menjadi bebanan (*taklîf*) harus dipahami oleh semua subjeknya, baik secara kebahasaan maupun kultural. Sehingga bebanan tersebut senantiasa selaras dengan kemampuan (*qudrah*) mukallaf, semisal mengurangi kesulitan (*masyaqqah*) dan menarik kemaslahatan.⁴⁴

Sepintas pengembangan teori *nasakh* al-Na'im hampir sama dengan teori *nasakh* yang dibangun ulama tradisional. Meskipun

memiliki kesamaan, tetapi teori al-Na'im terkait *nasakh* terdapat perbedaan. Letak persamaannya pada pengakuan para ulama bahwa tidak ada teks yang terhapus dalam Alquran. *Nasakh* dimaknai sebagai bentuk perpindahan dari teks hukum satu ke teks hukum lainnya. Al-Na'im dan ulama lainnya juga mengakui adanya evolusi legislasi hukum dalam Alquran. Perbedaannya adalah jika ulama sebelumnya membangun teori evolusi secara historis kronologis, bagi al-Na'im kondisi ideal adalah teks-teks Mekah. Namun karena kondisi saat itu belum memungkinkan diterapkannya teks-teks tersebut, maka untuk sementara digantikan dengan teks Madînah sampai waktu dan audiens (*mukallaf*) siap dan tepat.

Sebenarnya bangunan teori *nasakh* yang ia gagas banyak dipengaruhi oleh gurunya Tahâ. Inilah yang menjadi perbincangan banyak pakar, bahwa ada ambiguitas gagasan al-Na'im. Sebab pada satu sisi ia menyerukan kepada umat Islam agar mampu menjadi mujtahid mutlak seperti peran Nabi. Namun ia sendiri banyak mengadopsi metode gurunya. Namun demikian gagasan al-Na'im telah memberikan bentuk rumusan pemikiran baru yang dapat diformulasikan ke dalam tabel berikut:

Tabel 1

ALQURAN DAN SUNNAH	
AYAT-AYAT MAKKAH/ UNIVERSAL-HUMANISTIK	AYAT-AYAT MADÎNAH/ PARTIKULAR-DISKRIMINATIF
Ijtihad Baru	Ijtihad Muhammad
Sunnah Baru	Sunnah Rasul
Konstitusi Ideal	Konstitusi Transisi
Masyarakat Sipil	Masyarakat Tradisional

Dari konsep *nasakh* tersebut, al-Na'im menyatakan bahwa umat Islam perlu mempunyai keberanian untuk mendudukkan permasalahan ajaran hukum Islam dalam konteks historis pada masa Nabi Muhammad Saw. yang telah menerapkan ajarannya. Hal ini penting karena sejarah tidak selamanya berjalan mulus, sehingga ajaran Islam yang berjalan melalui sejarah hidup manusia juga mempunyai unsur kesejarahan. Umat Islam

⁴³ Jika ditelusuri lebih jauh teori *nasakh* al-Na'im mirip dengan pandangan al-Marâghi ketika menafsirkan Surat al-Baqarah [2]: 106. Menurut al-Marâghi, bahwa hukum diundangkan untuk kepentingan manusia dan kepentingan manusia dapat berbeda, karena perbedaan waktu, lingkungan dan situasi. Jika suatu hukum diundangkan dan pada waktu itu dirasakan kebutuhan akan adanya hukum itu, kemudian kebutuhan itu tidak ada lagi, maka merupakan tindakan bijaksana dengan langkah menghapus hukum tersebut dan menggantikannya dengan hukum yang lebih relevan dengan kebutuhan. Lihat *Tafsîr al-Marâghi*, Volume I, (Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.) h. 187. Bandingkan juga dengan tafsirnya Rasyîd Ridhâ dengan pandangannya terkait *nasakh* dalam Alquran. Ia mengatakan bahwa sejatinya hukum itu berbeda karena perbedaan waktu, tempat dan situasi. Apabila hukum yang diberlakukan pada saat itu karena sebuah kebutuhan, dan setelah kebutuhan tersebut tidak dibutuhkan lagi, maka akan diganti dengan hukum yang lebih aplikatif dengan kebutuhan waktu yang belakangan. Sayyid Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Volume I, (Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 414.

⁴⁴ Abû Ishâq Ibrahim ibn Mûsa al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, Jilid II, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), h. 20.

dituntut untuk kembali pada sumber asli Alquran dan Sunnah, bukan melalui para ahli hukum Islam, melainkan melalui kreatifitas sendiri dalam membangun ajaran hukum Islam. Untuk membangun pola kreatif, maka teori *nasakh* Tahâ perlu digunakan guna mencari hukum Islam yang relevan dengan kebutuhan masa kini. Dengan cara inilah umat Islam akan mampu menampilkan wajah yang mampu menjawab perubahan hukum publik dan Hak Asasi Manusia (HAM).

Berangkat dari konsep ini, al-Na'îm membangun pembaruan teori hukum Islam dan hasilnya dapat diterima semua kalangan, baik umat Islam maupun non-Islam. Inilah yang disebut dengan "penyelesaian Islami". Karenanya al-Na'îm, menolak pemikiran sekularis (murni) karena bukan penyelesaian secara Islami, dan sekaligus menolak teori hukum yang digunakan oleh para pemikir sebelumnya karena sifatnya yang monolitik dan tidak komprehensif dalam memahami ajaran hukum Islam. Berikut ini tabel perbedaan konsep *nasakh* ulama sebelumnya dengan konsep al-Na'îm:

Tabel 2

Perbandingan Konsep <i>Nasakh</i> Tradisional dan Konsep <i>Nasakh</i> al-Na'îm		
Kriteria	Konsep <i>Nasakh</i> Ulama Tradisional	Konsep <i>Nasakh</i> al-Na'îm
Ayat yang menghapus (<i>nâsikh</i>)	Ayat-ayat <i>Madâniyyah</i> (ayat-ayat yang turun setelah hijrah)	Ayat-ayat <i>Makkiyyah</i> (ayat-ayat yang universal)
Ayat yang dihapus (<i>mansûkh</i>)	Ayat-ayat <i>Makkiyyah</i>	Ayat-ayat <i>Madâniyyah</i>
<i>Qathiy al-Dilâlah</i>	Ayat-ayat yang rinci dan jelas	Ayat-ayat yang universal
<i>Dzanny al-Dilâlah</i>	Ayat-ayat yang universal	Ayat-ayat yang rinci dan jelas

Semakin jelas bahwa upaya rekonstruksi al-Na'îm terhadap teori *nasakh* klasik dengan teori *nasakh* terbaliknya, telah membangkitkan kembali fungsi ayat-ayat hukum yang selama ini dipandang tidak usang. Artinya, ketika ada ayat yang bertentangan dengan kebutuhan dan kemaslahatan manusia, maka teks tersebut tidak diamalkan, dan mencari teks lain yang dipandang lebih relevan. Dengan metode

inilah, maka hukum Islam dalam aspek hukum publik menjadi fungsional untuk memenuhi kebutuhan dan perkembangan zaman.

Jika dicermati mendalam, maka al-Na'îm dengan gagasan *nasakh* terbaliknya, dengan mengambil teori al-Syaukânî, dapat dikategorikan ke dalam tipologi pembaruan hukum Islam yang bercorak reformistik-rekonstruktif. Sedangkan dalam aspek hubungan negara dengan hukum Islam, al-Na'îm termasuk kategori pembaruan yang memandang bahwa hukum Islam dan negara adalah entitas yang saling mempengaruhi, namun pada akhir pilihannya, al-Na'îm lebih memilih sekularisasi sebagai acuan pembaruan hukum publik Islam.⁴⁵ Sekularisasi nampaknya menjadi pilihan al-Na'îm yang tidak dapat dilepaskan dari pengalaman individualnya ketika melihat praktik-praktik hukum di Sudan. Pengalaman nyata yang harus dihadapi pada saat kematian gurunya Mahmoud Mohammed Tahâ di tangan rezim Numeiri.

Aplikasi Pembaruan Hukum Publik Syariah

Terkait transformasi hukum pidana Islam, al-Na'îm menawarkan kemungkinan penerapan syariah melalui jalur demokrasi. Dengan tegas, ia mengatakan bahwa untuk menjadikan hukum Islam sebagai hukum publik, perundang-undangan atau peraturan, hukum Islam harusnya telah mendapatkan pengakuan publik internasional. Dalam hal positivisasi syariah, dengan cepat ia mengikatnya dalam bingkai konstitusionalisme modern dan prinsip HAM internasional. Inilah yang ditekankan al-Na'îm dalam demokratisasi hukum publik.

Dalam perspektif al-Na'îm, *siyâsah syar'iyah* merupakan keniscayaan dalam

⁴⁵ Abdullah Ahmad al-Naim, "Syariah dan Isu-isu HAM" dalam Charles Kurzman (ed). *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 397-399.

pembaruan hukum Islam. Hal ini merupakan kebijakan penguasa untuk menerapkan aturan-aturan yang sifatnya administratif yang bermanfaat dan tidak bertentangan dengan syariah. Ia mengambil contoh tentang praktik hukum di Syiria terkait kebolehan pengadilan untuk mengamankan anak dalam pemeliharaan ibu kandungnya yang dipandang tidak taat kepada suaminya (*nusyûz*). Meskipun secara sepintas bertentangan dengan *nash* Alquran yang membatasi pelbagai keadaan terkait perwalian anak, kepada istri atau suami. Ini adalah bentuk kebijakan penguasa yang tidak bertentangan dengan syariah.⁴⁶

Pada prinsipnya, al-Na'im tidak menolak positivisasi (keterlibatan penguasa) dalam penerapan hukum Islam selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah. Lebih lanjut dia mengakui pembaruan hukum Islam terkait positivisasi hukum Islam. Ia mengambil contoh di negara-negara Muslim, semisal di Mesir yang melarang suami menceraikan isterinya dengan seenaknya, melalui kebijakan memperlambat perceraian dan membatasi usia perkawinan, bagi pria harus 18 tahun dan bagi wanita harus mencapai 16 tahun. Di Tunisia, penguasanya melarang keras praktik poligami.

Dari beberapa contoh di atas, dapat dipahami bahwa al-Na'im mengakui dan mengapresiasi pembaruan hukum Islam yang dilakukan penguasa dengan catatan masih dalam koridor memelihara kemaslahatan bersama. Berikut akan penulis analisis pembaruan hukum publik syariah dalam tiga aspek.

Pertama, bidang hukum pidana Islam. Dalam upaya pembaruan hukum pidana, al-Na'im menekankan akan pentingnya penyusunan hukum pidana sebuah negara berdasarkan konsensus semua lapisan masyarakat. Artinya, dalam sebuah negara tidak harus ada pemaksaan hukum kelompok

mayoritas baik nilai-nilai moral, isi hukum pidana dan lainnya atas kelompok minoritas.⁴⁷ Dalam konteks penerapan hukum pidana syariah seperti *qishâsh*, *hudûd* dan *ta'zîr*⁴⁸ dalam sebuah negara tidak mampu membedakan bidang perundangan, etika dan agama dalam syariah. Artinya, dalam banyak hal pemberlakuan hukum pidana syariah hanya berdasarkan kitab-kitab fikih yang ada. Hal inilah yang menurut al-Na'im menjadi problem mendasar dalam pidana syariah. Konstruksi hukum pidana syariah banyak dikritik al-Na'im, salah satunya adalah aspek *riddah* yang tercakup dalam hukuman *hudûd*. Karena dalam praktiknya, ketentuan ini telah memakan korban atas pembunuhan gurunya Mahmoud M. Tahâ dan pengusiran Nashr Hamîd Abû Zaid dari Mesir. Dalam hal *jinâyah* (*qishâsh*) misalnya, terdapat ketentuan yang tidak adil, seperti kesetaraan bagi Muslim yang membunuh non-Muslim, ayah yang membunuh anaknya, majikan yang membunuh budak, maka lepas dari hukuman *qishâsh* karena perbedaan derajat.

Al-Na'im menyatakan bahwa hukum pidana Islam-terutama aspek *hudûd*-memiliki potensi terhadap terjadinya kejahatan kemanusiaan dan pelanggaran HAM apabila tidak dihapus. Namun demikian, menurut al-Na'im, karena tidak dijumpainya ayat yang dapat dijadikan justifikasi penghapusan dan pembatalan ayat-ayat *hudûd*, maka ia menekankan akan pentingnya pembatasan aplikasi *hudûd*. Alternatif "pembatasan" dalam praktik menjadi solusi yang relatif mudah diterima oleh umat Muslim dibanding penghapusan secara total terhadap ketentuan *hudûd*.⁴⁹

⁴⁷ Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 101-103.

⁴⁸ Cakupan dari hukum pidana Islam terdiri dari tiga aspek yaitu *qishâsh*, *hudûd* dan *ta'zîr*. Banyak ulama yang merumuskan bahwa ketentuan dalam *qishâsh* dan *hudûd* merupakan ketentuan harga mati yang bersifat final (*qathbî*). Dengan demikian, ketentuan-ketentuan hukuman pidana dalam Alquran tidak bisa ditafsir ulang dan hukumnya wajib diterapkan dalam segala kondisi apapun. Detailnya lihat 'Abd. al-Qadir Awdah, *al-Tasyrî' al-Jinâ'î Muqâranan bi al-Qânûn al-Wadhî*, (Bayrût: al-Risâlah al-Mu'assasah, 1990).

⁴⁹ Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation:*

⁴⁶ Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 44.

Lebih lanjut, al-Na'im menawarkan pendekatan sosiologis, psikologis, penologis dan disiplin ilmu lainnya yang dipandang relevan dalam mengaplikasikan hukum pidana syariah. Dalam gagasannya, ia menekankan kepada umat Muslim untuk memberikan definisi yang tegas dan tepat supaya terhindar dari penyalahgunaan aplikasi hukum pidana Islam. Metode yang dipakai untuk melakukan kontrol akan penyalahgunaan tersebut adalah dengan mekanisme *rule of law*,⁵⁰ yaitu proses pembuatan hukum pidana melalui kesadaran kolektif, hukum yang tumbuh berdasarkan kesadaran bersama, baik Muslim maupun non-Muslim. Dengan cara semacam ini, maka hukum akan merepresentasikan hukum yang tumbuh dari keseluruhan, tanpa adanya pemaksaan mayoritas yang bersifat eksklusif yang berdasarkan pada agama dan argumen umat Islam saja.⁵¹

Kedua, rekonsiliasi syariah dengan hukum internasional. Syariah historis dalam bidang hubungan internasional sangat dipengaruhi praktik masyarakat Arab pra-Islam. Budaya kekerasan, perang antar kabilah (suku), dendam antar komunitas, perebutan wilayah dan kekuasaan adalah kultur yang secara langsung mempengaruhi syariah historis abad VII. Sistem dan norma syariah terus berlaku hingga seribu tahun berikutnya. Kondisi penafsiran ahli hukum perintis abad VII dan VIII dalam bidang hukum internasional juga masih jauh dari sistem hukum modern. Hal ini disebabkan karena masing-masing

mempertahankan eksklusivitas dan tidak mau mengakui kesamaan hukum dan resiprositas hukum.⁵²

Diakui, Alquran banyak berbicara dan memerintahkan umat Islam menjalin hubungan dengan non-Muslim. Namun juga banyak ayat yang melarang keras Muslim tolong menolong terhadap non-Muslim, bahkan memeranginya.⁵³ Al-Na'im, juga menyatakan bahwa term yang identik dengan hubungan internasional dalam Islam adalah konsep *jihād* dan *qitâl*. Dua term inilah yang sering dijadikan justifikasi atas kekerasan dan peperangan. Padahal jika ditelusuri dalam aspek kronologis ayat-ayat tersebut, ada realitas yang mengitarinya. Faktanya, banyak ayat pada saat yang sama melarang dan membatasi penggunaan kekuatan dalam peperangan.⁵⁴

Dari penelitian terkait ayat-ayat *jihād* dan *qitâl*, al-Na'im menyimpulkan tiga yakni *pertama*, ayat-ayat yang memerintahkan kekuatan adalah ayat-ayat Madînah. Sebaliknya, ayat-ayat yang memberikan kebebasan beragama dan koeksistensi adalah ayat-ayat Makkah.⁵⁵ *Kedua*, ada perkembangan dalam membenaran Alquran untuk menggunakan kekuatan mulai dari menahan diri hingga kekuatan penyebaran Islam. Ini bertambah kuat ketika surat ke-9 dijadikan landasan oleh ahli hukum perintis untuk menghapus ayat lainnya yang prospektif bagi pembaruan hukum Islam. Padahal teori internasional semacam ini tidak benar.⁵⁶ *Ketiga*, apologisme dari pakar kontemporer bahwa syariah awal hanya sebatas mempertahankan diri tidak bisa dibenarkan. Sebab faktanya Islam telah

Civil Liberties, Human Rights and International Law, h. 120, 129-130 dan 135.

⁵⁰ Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 115.

⁵¹ Al-Na'im menekankan legislasi hukum pidana Islam harus didukung oleh seluruh segmen masyarakat, dan menolak serta merta karena keyakinan mayoritas. Hukum harus milik bersama dan dinikmati bersama dengan kebebasan berekspresi dan berserikat akan membuat hukum lebih efektif. Bahkan menurutnya, pendekatan sosiologis dan penologis saja tidak cukup memadai untuk meyakinkan komunitas non-Muslim dan sekuler untuk menerapkan *hudûd*. Karenanya cara yang tepat adalah melibatkan persetujuan bagi seluruh warga negara untuk penerapan hukum pidana tersebut, dan ini merupakan pendekatan yang adil. Detailnya lihat Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 110-111.

⁵² Abdullah Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, h. 144-145;

⁵³ Lihat Q.s. Ali Imrân [3]: 28, al-Nisâ [4]: 144, al-Anfâl [7]: 73, al-Tawbah [9]: 23 dan 71, al-Mumtahanah [60]: 1, merupakan contoh ayat-ayat yang diduga mengajarkan kekerasan dan peperangan terhadap kafir (non) Muslim.

⁵⁴ Lihat Q.s. al-Tawbah [9]: 5.

⁵⁵ Lihat Q.s. Yûnus [10]: 99, al-Nahl [16]: 125, al-Kahf [18]: 29, al-Ankabût [29]: 46, al-Ghâsiyah [88]: 21-24.

⁵⁶ Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 147.

memimpin seluruh Syria, Irak, Afrika bagian Utara Persia, Spanyol dengan kekuatan penaklukan.⁵⁷

Dua term di atas makin merumitkan konsep syariah historis, ketika para ahli hukum perintis, menancapkan konsep *dâr al-Islâm* dan *dâr al-harb*. Sebab dalam konsep syariah, menurut al-Na'îm, memandang *dâr al-harb* sebagai negara perang atau wilayah yang berada di luar kontrol kaum Muslim. Dengan demikian, wilayah ini tidak boleh permanen dan pada akhirnya harus tunduk pada kekuasaan *dâr al-Islâm*.

Berangkat dari argumen-argumen di atas, al-Na'îm berusaha melakukan rekonsiliasi syariah dengan hukum internasional. Ia menekankan umat Islam akan pengakuan terhadap piagam PBB sebagai hukum internasional sambil membaca ulang syariah historis. Oleh karena itu, beberapa ketentuan hukum internasional syariah harus ditolak seperti konsep perjanjian damai yang sementara dengan *dâr al-harb*, izin menyerang *dâr al-harb*, izin intervensi ke negara lain, tidak adanya pengakuan akan kedaulatan negara lain, dan segala aturan yang berkaitan dengan aturan dasar semisal kesetaraan dan kebebasan.⁵⁸

Dengan demikian, metode yang tepat untuk mencapai tingkat hukum internasional yang dibutuhkan saat ini adalah mengganti dasar-dasar hukum Islam, yakni mengganti teks-teks yang jelas dan rinci dalam Alquran dan Sunnah terkait penggunaan kekuatan dan kekerasan dalam penyebaran Islam agar diganti dengan teks-teks Alquran dan Sunnah yang memerintahkan perdamaian dalam mencapai hubungan internasional. Dengan teori ini diyakini dapat mendukung arah rekonsiliasi, yaitu tanpa mengalahkan dan menyisihkan keduanya, baik hukum Islam maupun hukum internasional. Inilah yang

disebut dengan penyelesaian “secara Islami”.

Ketiga, yaitu upaya rekonsiliasi syariah dengan hukum HAM. Ketika mengkaji syariah dalam perspektif Hak Asasi Manusia (HAM), al-Na'îm mengkritik syariah historis yang bertentangan dengan HAM. Al-Na'îm menyoroti tema yang dilegitimasi syariah historis, yakni perbudakan serta diskriminasi gender dan agama. Terkait perbudakan.⁵⁹ Meskipun Islam mengatur, membatasi bahkan dianjurkan membebaskan budak, namun celah legitimasi tetap muncul dari para ahli hukum perintis. Hal ini dapat dilihat adanya pengakuan mereka akan perbudakan bagi tawaran perang.⁶⁰ Terkait diskriminasi agama dan gender. Hal ini dapat dilihat dari hukum-hukum yang diskriminatif semisal perkawinan yang membedakan agama antara Muslim dan non-Muslim dan larangan pembagian warisan lintas agama.⁶¹

Realitas praktik hukum di atas, disadari al-Na'îm bertentangan dengan Piagam PBB yang mendorong perlindungan kebebasan dan mengkampanyekan toleransi demi perdamaian dunia dan kesetaraan penuh sesama manusia.⁶² Juga bertolak belakang dengan Konvenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik dalam sidang umum PBB tahun 1981 tentang Deklarasi Penghapusan Semua Bentuk Intoleransi dan Diskriminasi Berdasarkan Agama atau Kepercayaan. Dokumen ini menegaskan akan pentingnya mewujudkan nilai-nilai universal seperti kebebasan, keadilan dan kesetaraan yang telah menjadi penguat bagi program yang ada dalam piagam PBB.

Sejatinya syariah dalam perspektif al-Na'îm

⁵⁹ Lihat Q.s. al-Nûr [24]: 33 yang diduga mendorong umat Islam untuk menyetujui budak yang ingin merdeka dengan uang imbalan. Bahkan dalam ayat lain perbudakan bisa dibebaskan dikaitkan dengan pembelanjaan negara, derma pribadi, penebus dosa (*kifârat*) atau langkah berjasa.

⁶⁰ Abdullah Ahmed al-Na'îm, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 171-174.

⁶¹ Abdullah Ahmed al-Na'îm, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 176.

⁶² Lihat Deklarasi Universal HAM dalam pasal 1 dan 2 tentang kebebasan dan toleransi, “*Kumpulan Perangkat HAM Internasional*, (Yogyakarta: Insist, 2001), h. 2.

⁵⁷ Abdullah Ahmed al-Na'îm, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 148.

⁵⁸ Abdullah Ahmed al-Na'îm, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 150-151.

jika digali berpotensi menjadi basis hukum dalam perspektif HAM. Sebab HAM dalam pelaksanaannya perlu dilandasi dan dijiwai nilai-nilai terdalam dari seseorang yang akan melaksanakannya. Nilai terdalam kejiwaan manusia adalah agama. Dengan demikian, seorang Muslim harus membangun sikap terbuka yang mampu mengakui perbedaan.⁶³ Lebih lanjut al-Na'im menegaskan bahwa agama dengan syariahnya harus memberikan peluang yang sama bagi semua orang untuk mengekspresikan pemikiran dan agamanya sesuai dengan prinsip pesan Alquran, yakni tidak hanya menghormati orang yang beragama saja, tapi juga orang yang tak beragama (atheis).

Berdasar argumentasi di atas, al-Na'im memandang bahwa ketentuan hukum pidana, hukum keluarga, hukum tata negara, hukum internasional dan tatanan lainnya dalam Islam harus diperbarui dalam rangka menegakkan HAM. Caranya melalui dua tahap. *Pertama*, pendekatan evolusi (*nasakh*) sebagaimana diurai di atas. *Kedua*, menyebut sumber-sumber dalam Alquran dan Sunnah yang tidak sesuai dengan HAM dan kemudian menjelaskannya dalam konteks historis, sambil mencatat sumber-sumber yang memelihara HAM.⁶⁴

Dengan cara inilah umat Islam dipercaya akan sampai pada pandangan bahwa Muslim dan non-Muslim (serta perempuan) mempunyai kedudukan dan peran yang

sama dalam segala aspek kehidupan. Termasuk kebebasan dalam beragama akan dapat dirasakan, baik secara individual maupun kolektif. Inilah yang disebut al-Na'im dengan "teori Islami" yang dapat dipertanggungjawabkan di hadapan Allah dan juga dari sisi HAM internasional (yang dideklarasikan oleh PBB).

Terkait problematika HAM, al-Na'im berusaha menjadikan HAM sebagai prinsip universal yang konkrit atau "universalitas konkrit. Artinya, ada rekonsiliasi antara yang partikular dan yang universal. Sebab sesuatu dapat disebut universal jika diterima oleh semua golongan, dan sesuatu dikatakan konkrit jika mengakar pada dan berkat partikularis budaya (agama) masing-masing. Sebaliknya pada sisi lain, al-Na'im juga mengkritik "universalitas kebebasan" dalam deklarasi HAM yang menganut prinsip universalitas abstrak dan "universalitas imperium" yang mendasari tindakan kolonisasi atau universalitas palsu.⁶⁵

Gagasan al-Na'im telah memberikan warna baru dalam dunia pembaruan hukum Islam. Meskipun demikian, penulis mengamati kelemahan teori yang dibangun al-Na'im. Paling tidak kelemahannya terletak pada aspek metodologis, yakni teori *nasakh*-nya tidak lain mengadopsi gurunya Mahmoud. M. Tahâ. Teori ini tidak lebih merupakan upaya rekonstruksi konsep *nasakh* yang sudah mapan dalam kajian *ushûl al-fiqh*. Tesis al-Na'im yang menyatakan bahwa ayat *Madâniyyah* dengan ayat *Makkiyyah* telah terjadi proses *nasakh*, persoalan pemisahan dan pengutamaan ayat-ayat *Makkiyyah* atas ayat-ayat *Madâniyyah*, penafsiran radikal tanpa sintesa, persoalan kepastian hukum inkonsistensi dan ambiguitas, ide yang absurd di mana gagasan pembaruannya terkesan dipaksakan. Sebab faktanya kerangka metodologi yang dibangun masih menggunakan pola lama yaitu konsep *nasakh*, dan

⁶³ Dalam hal ini, al-Na'im menyeter ayat-ayat yang sifatnya pasti dan berlaku universal. Diantaranya adalah firman Allah surat al-Kahfi [18]: 29 yang artinya, "Dan katakanlah: "kebenaran itu datang dari Tuhanmu; maka barang siapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barang siapa yang ingin (kafir) maka biarlah ia kafir". Sesungguhnya Kami telah menyediakan bagi orang-orang dzalim neraka, yang gejolaknya mengepung mereka". Al-Na'im mengatakan bahwa ayat ini adalah ayat universal dan pasti, dan tidak bisa tergantikan dengan ayat-ayat yang partikular dan rinci yang sering memerintahkan perang. Pandangannya hampir sama dengan seorang mufassir bernama Muhammad Husein al-Thabathaba'i yang menyatakan bahwa ayat-ayat yang pasti dan pokok tidak bisa diganti dengan ayat-ayat yang rinci (*mufashshalah*). Lihat Muhammad Husein al-Thabathaba'i, *al-Mizân fi Tafsir Alqur'an*, (Bayrût: Mu'assasah al-'Alami, 1991), h. 348.

⁶⁴ Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 171-172.

⁶⁵ Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h.176-77.

teks-teks dituntut tunduk dengan realitas serta pudarnya sakralitas syariah menjadi catatan kelemahan pemikiran al-Na'îm. Terlebih ia juga belum mampu menawarkan perangkat analisis tekstual-kontekstual yang terstruktur sehingga lebih memungkinkan menciptakan hukum yang humanistik namun masih dipandu oleh wahyu Ilahi. Kelemahan lainnya adalah watak pembaruannya yang masih bersifat literal dan terjebak pada kutub objektivisme. Hal ini dapat dilihat dari upaya-upaya rekonsiliasinya antara hukum publik syariah dengan hukum sekuler, yakni langkah al-Na'îm masih kelihatan ambigu dan gamang. Konsekuensinya, epistemologi al-Na'îm yang berpijak pada teori *nasakh* terbalik justru melahirkan dogma-dogma baru karena masih berkuat pada literalisme.

Penutup

Dari uraian dan analisis di atas, dapat diambil beberapa simpulan. Al-Na'îm memandang bahwa hukum publik syariah tidak lagi memadai dan tidak fungsional. Hal ini dapat dilihat dari "keterasingan" hukum publik syariah di tengah kehidupan modern. Karena itu, al-Na'îm memandang bahwa hukum publik syariah alternatif yang relevan untuk diterapkan adalah hukum Islam yang berbasis pada realitas konkrit. Uji validitas yang dipakai adalah pembelaan nilai-nilai kemanusiaan dengan dukungan dua pertimbangan: moral dan empiris.

Realitas sosio politik-hukum Sudan tampaknya telah banyak mempengaruhi al-Na'îm untuk memilih jalan sekularisme terkait aplikasi hukum publik syariah. Namun demikian, dilihat dari metode yang dirumuskan al-Na'îm, tidak mengambil sekularisme sebagai basis pembaruan hukum Islam dalam konteks negara bangsa. Hal ini dapat dilihat dari langkah al-Na'îm yang masih berusaha menjadikan kemungkinan transformasi tema-tema kontemporer dengan menangkap substansi ayat.

Dalam melakukan pembaruan hukum publik syariah, al-Na'îm memulai mengkritik

sumber, metode dan aplikasi pemikiran hukum Islam tradisional. Reformulasi ini dikembangkan dalam rangka memberikan jawaban alternatif dalam menghadapi tantangan modernitas. Al-Na'îm melakukan pembongkaran terhadap teori hukum lama, dengan menggagas teori *nasakh* terbalik untuk membangkitkan kembali ayat-ayat yang terhapus oleh teori *nasakh* tradisional. Ketika ada ayat yang bertentangan dengan kebutuhan dan kemaslahatan manusia, maka ayat tersebut tidak diamalkan dan mencari ayat (sumber) lain yang relevan. Dengan metode ini, maka hukum publik terutama hukum pidana, hukum internasional dan HAM menjadi fungsional untuk memenuhi kebutuhan dan perkembangan zaman.

Pustaka Acuan

- Abdullah, M. Amin, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dan Komaruddin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika" dalam John Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- , "Paradigma Alternatif Pengembangan *Ushûl al-Fiqh* dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainurrofiq (ed.) *Mazhab Yogyakarta: Menggagas Paradigma Ushûl al-fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: ar-Ruzz Press dan Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 2002.
- Attas, al-, S.M.N A, *Commentary on The Hujjat al-Shiddiq of Nur al-Din al-Raniri*, Kuala Lumpur: Tnp., 1986.
- Anderson, James Norman Dalrymple, *Islamic Law in the Modern World*, Connecticut: Greenwood Press, 1975.
- Ashiddiqie, Jimly, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*, Jakarta: Mahkamah Konstitusi RI, 2006.
- Assyaukanie, A. Luthfi, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol.

- 1, No. 1, 1998.
- Azhary, Muhammad Tahir, *Negara Hukum: Suatu Studi Tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Paramadina, Jakarta, 1996.
- Coulson, Noel J., *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Dahlan, Muhammad, *Epistemologi Hukum Islam al-Na'im*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Effendi, Muhammad Satria, "Ijtihad Sepanjang Sejarah Hukum Islam: Memosisikan KH Ali Yafie" dalam Jamal D. Rahman, *Wacana Baru Fiqh Sosial: 70 Tahun KH Ali Yafie*, Bandung: Mizan, 1997.
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Esposito, John L. dan John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Fanani, Muhyar, "Abdullah Ahmed al-Na'im: Paradigma Baru Hukum Publik Islam", dalam A. Khudori Sholeh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Hardiman, F. Budi, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis Tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Kamali, Muhammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: The Islamic Society, 1991.
- Kurzman, Charles (ed), *Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Lohban, Carolyn Fluehr-, "Sudan" dalam John. L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World IV*, New York: Oxford University Press, 1995.
- Maraghi, al-, Musthafa, *Tafsir al-Marâghi*, Volume I, Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.
- Na'im, al-, Abdullah Ahmed, "Mahmud Muhammad Tahâ and Crisis in Islamic Law Reform: Implications for Interreligious Relations" dalam *Journal of Ecumential Studies* Vol. 25, No. 1, 1988.
- _____, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (terj.), Yogyakarta: LkiS, 1997.
- _____, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1996.
- Qaradhâwy, al-, Yûsuf, *al-Madkhal li Dirâsah al-Syarî'ah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- Qarâfi, al-, *Syarh Tanqîh al-Fushûl fi Ikhtishâr al-Mahshûl fi al-Ushûl*, Kairo: Dâr al-Fikr, 1973.
- Râzi, al-, *al-Mahshûl fi 'Ulûm al-Ushûl al-Fiqh*, Juz I, Bayrût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988.
- Ridha, Sayyid Rasyid, *Tafsir al-Manâr*, volume I, Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.
- Ridwan, Kafarawi, et.al, (eds.), *Ensiklopedi Islam IV*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1994.
- Shihab, Quraish, *Membumikan Alqur'an*, Bandung: Mizan, 2004.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Aliran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1993.

- Syaukani, Imam, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Terhadap Pemabagunan Hukum Nasional*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Suyûthi, al-, Jalaluddin, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Turâts, 1967.
- Syâthibî, al-, Abû Ishâq Ibrahîm ibn Mûsâ, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, Jilid 2, Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Turabi, al-, Hasan, *Fiqh Demokratis: dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, Abdul Haris dan Zaimul Am (pent.), Bandung: Arasy, 2003.
- Thabathaba'i, al-, Muhammad Husein, *al-Mîzân fi Tafsîr Alqur'ân*, Bayrût: Mu'assasah al-'Alamî, 1991.
- Usman, Iskandar, *Istihsân dan Pembaruan Hukum Islam*, Jakarta: Rajawali Pers dan Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan, 1994.
- www.Law.emory.edu/annaim diakses pada tanggal 15 Oktober 2013.