

Gagasan Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā tentang Evolusi Syariah

M. Zayin Chudlori*

Abstract: This article discusses the thought of Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā in methodology of *istinbāṭ* or legal interpretation in Islamic law which emphasizes on the egalitarian values of Islamic law. In his interpretation, he uses the *naskh* or abrogation method, a method used by pioneering Islamic jurists to find solution for conflicting Qur'anic verses. It is employed by applying the relevant verses revealed latter and postponing the application of other irrelevant verses. However, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā convinces that the abrogation method he has proposed is an enabling method for the evolution of Islamic law. It is basically a flexible interpretation of the text that allows movement from one Qur'anic text to another on the basis of relevance. As a result, the application of certain Qur'anic text and abandonment of another is temporary and not conclusive. On other occasion, the abandoned text can be applied whenever it becomes relevant. This study is based on egalitarian values of Islamic law which has been proposed by Ṭāhā. He asserts that currently shari'ah or Islamic law is seen as discriminative and incapable of fulfilling the true mission of Islam which is just, prosperous welfare and compassionate.

Kata kunci: Syariah, *istinbāṭ* hukum, dan *naskh*.

A. Pendahuluan

Konstruksi syariah yang selama ini dijadikan sebagai produk hukum bagi umat Islam yang bersumber dari *naṣṣ-naṣṣ* yang asasi, menurut Maḥmūd Ṭāhā, lebih didasarkan pada al-Qur'an dan sunnah pada periode Madinah yang bersifat lebih spesifik dari pada al-Qur'an dan sunnah pada periode Makkah. Ayat-ayat dan sunnah periode Makkah, dalam pandangan Maḥmūd Ṭāhā, dianggap sebagai pesan fundamental syariah yang abadi yang menjunjung tinggi martabat kemanusiaan, tanpa diskriminasi keyakinan

*Penulis adalah dosen pada Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya

(agama), jenis kelamin dan lain-lain, sedangkan ayat dan sunnah periode Madinah adalah kebalikannya.¹

Untuk mencapai semua itu, menurut Maḥmūd Ṭāhā, harus dilakukan pergeseran Hukum Islam modern dari yang bersumber pada ayat-ayat *madaniyyah* beralih kepada yang bersumber pada ayat-ayat *makkiyyah*. Dengan paradigma ini, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā mengajukan konsep *naskh*, seperti konsep yang digunakan oleh ahli hukum perintis untuk memecahkan kontradiksi dalam ayat-ayat al-Qur'an dalam upaya *istinbāt* Hukum Islam.

Metode *naskh* yang dikembangkan dalam versi Maḥmūd Ṭāhā ini, dipahami sebagai "metode evolusi syariah", yaitu evolusi legislasi yang esensinya merupakan ajakan membangun prinsip penafsiran baru dengan mempertimbangkan alasan-alasan di luar teks. Jika ayat tambahan (*madaniyyah*) digunakan untuk metode ayat utama (*makkiyyah*) pada abad ke tujuh telah mengfungsikan tujuannya dengan sempurna dan menjadi tidak relevan pada era baru, abad ke-dua puluh, maka sudah saatnya untuk menghapuskannya dan memberlakukan lagi ayat utama, menjadi basis legislasi baru.²

Dalam konteks inilah dia menawarkan gagasan reformasi syariah yang pada akhirnya diharapkan syariah modern bisa merespon isu-isu penting bagi masa depan kemanusiaan, seperti demokratisasi, perdamaian, termasuk penghormatan kepada hak-hak perempuan yang dalam hal ini diilustrasikan dalam konteks poligami dalam Islam.

B. Perjalanan dan Karir Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā

Data mengenai kelahirannya tidak ada yang menyebutkan secara pasti mengenai tanggal dan tahun kelahirannya. Bahkan, ia sendiri tidak mengetahui tanggal dan tahun kelahirannya secara pasti. Akan tetapi, data yang

¹Lihat Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam* (Bandung: Mizan, 1991), h. 253.

²Lihat penjelasan selengkapnya dalam Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *Syariah Demokratik*, terj. Nurrachman (Surabaya: LSAD, 1996), h. 55-56.

dianggap kurang valid menginformasikan bahwa ia dilahirkan antara tahun 1909 atau 1911 di sebuah dusun atau kota, Rufā'ah, kota kecil di sebelah Timur *Blue Nile*, Sudan Pusat. Sejak masa kanak-kanak ia sudah yatim-piatu, karena ditinggal mati oleh kedua orang tuanya. Ibunya meninggal pada tahun 1915, sementara ayahnya meninggal pada tahun 1920. Ditinggal mati oleh kedua orang tuanya tidak membuat dia patah semangat untuk terus maju memperjuangkan nasibnya. Buah dari kegigihan dan perjuangannya dapat mengantarkannya meraih kesuksesan dengan menyelesaikan pendidikan, walaupun harus menjalaninya dengan persaingan yang begitu ketat. Pendidikan teknik ia rampungkan di Universitas Khartoum, pada tahun 1936, yang pada waktu itu masih bernama *Gordon Memorial College*. Setamat dari pendidikan tersebut, dia diangkat menjadi pegawai jawatan kereta api di Sudan. Akan tetapi di tengah perjalanannya, pada awal tahun 1940-an, dia memilih berhenti dan mendirikan lembaga pendidikan sendiri pada tahun itu juga.³

Sebagai seorang terpelajar, ia terpenggil untuk ikut serta memikirkan nasib bangsanya yang pada saat itu berada dalam tekanan kolonial Inggris. Ia aktif dalam pergerakan dan berpartisipasi aktif dalam perjuangan untuk mencapai kemerdekaan. Sikap nasionalismenya telah membuat dirinya tidak senang terhadap penampilan kalangan elit terpelajar Sudan yang tergabung dalam pergerakan perjuangan, karena mereka hanya menyerahkan keahliannya kepada para pemimpin agama sektarian tradisionalis yang menyerukan dukungannya secara luas kepada masyarakat di seluruh negeri. Begitu pula dia tidak senang kepada partai-partai politik yang ada pada waktu itu karena partai-partai politik yang ada hanya condong untuk menerima perlindungan dari penguasa kolonial ketimbang menyelaraskan komitmen dan garis perjuangan yang efektif bagi kemerdekaan Sudan dan

³*Ibid.*, h. 27.

terbentuknya sebuah negara Sudan yang merdeka dan berdaulat.⁴

Pergerakan dan perjuangan untuk mencapai kemerdekaan yang dicita-cita tidak akan terwujud tanpa adanya wadah yang menampung aspirasi perjuangan. Untuk itulah, maka pada Oktober tahun 1945 Maḥmūd Ṭāḥā yang didukung oleh kalangan intelektual yang sama-sama kritis terhadap situasi negaranya mendirikan sebuah partai perjuangan, yaitu Partai Persaudaraan Republik (*The Republican Brotherhood* atau *Republican Brothers and Sisters*) dengan tujuan untuk mewadahi perjuangan ke arah kemerdekaan Sudan, dan dengan wadah ini, maka konfrontasi secara terbuka dengan penguasa kolonial mulai ditampakkan. Sedangkan agenda politiknya adalah untuk merefleksikan kekuatan orientasi Islam modernis, yang pada waktu itu belum sepenuhnya berkembang. Perubahan peta politik yang terjadi saat itu dianggap membahayakan oleh penguasa kolonial, sehingga Maḥmūd Ṭāḥā yang dianggap pemimpin yang memiliki manuver politik yang mengancam eksistensi penguasa kolonial ditangkap dan dipenjarakan. Sejak itu, dia sering keluar masuk penjara.⁵ Di bawah pemerintahan ini, Islam tidak diperhitungkan sama sekali, namun isu tentang statusnya selalu menjadi agenda politik.

Pada tahun 1946, Maḥmūd Ṭāḥā dan para pendukungnya ditangkap dan dipenjarakan oleh pemerintah Kolonial Inggris. Kemudian mereka dibebaskan dengan bersyarat, yaitu harus menarik diri dari gelanggang politik dan melepaskan aktivitasnya mengadakan perlawanan terhadap pemerintah kolonial. Akan tetapi, tidak lama setelah itu, dia ditangkap kembali karena dianggap terlibat dalam insiden Rufā'ah. Dia sendiri memimpin demonstrasi bersama ribuan laki-laki untuk menyeberangi Blue Nile menuju pusat distrik administrasi Hassaheissa, dengan tujuan untuk membebaskan seorang wanita yang dituntut karena alasan

⁴*Ibid.*, h. 27-28

⁵Maḥmūd Muḥammad Ṭāḥā, *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKIS, 2003), h. 220.

mempersoalkan saudara perempuannya sendiri yang dianggap melanggar larangan penyunatan organ kemaluan perempuan. Hal tersebut berkaitan dengan penambahan Pasal 2844 ke dalam Undang-undang Hukum Pidana Sudan (*Sudan Penal Code*) oleh pemerintah kolonial, tentang pelarangan keras praktek penyunatan pada organ kemaluan eksternal para gadis (*Pharaonic Circumcision*). Sebagai akibat dari demonstrasi tersebut, Maḥmūd Ṭāhā dan para pemimpin lainnya yang dianggap terlibat diadili dan ditahan. Dia sendiri ditahan selama dua tahun kurungan penjara.⁶

Partai Persaudaraan Republik atau *The Republican Brotherhood* yang didirikan, diubah atau dialih fungsikan menjadi sebuah organisasi untuk mewadahi dan menyebarluaskan pandangan-pandangannya tentang pesan kedua Islam. Melalui wadah itulah, pandangan-pandangannya bisa tersebar luas dan disambut dengan antusias oleh berbagai kalangan dan pemikir. Yang paling tertarik kepada pandangan-pandangannya adalah murid kesayangannya dan penerus dari ide--idenya, yaitu 'Abdullah Aḥmad al-Na'īm.⁷

Pada tahun 1969 M., pemerintahan nasionalis dan sosialis tumbang oleh sebuah kudeta militer. Junta militer (kesatuan tentara atau angkatan bersenjata yang memiliki kekuatan dan berpotensi untuk melakukan kudeta terhadap kekuasaan yang sah) di bawah kekuasaan Ja'far Numairi (1969-1985 M.) menjadi penguasa baru di Sudan. Pemerintahan militer ini condong ke Islam. Maka pada tahun 1983 M., dikeluarkanlah Dekrit Presiden yang memberlakukan Hukum Islam sebagai hukum negara.

Sejak tahun 1950 M., Sudan selalu dirongrong oleh perang saudara dengan kelompok minoritas non-muslim di Sudan Selatan. Perang saudara ini baru bisa terhenti pada tahun 1972 M., dengan ditandatanganinya Perjanjian Addis Ababa oleh kedua belah pihak yang isinya antara lain Presiden Numairi menyetujui penerapan sistem federasi yang

⁶Maḥmūd Muhammad Ṭāhā, *Syariah Demokratik*, h. 29-30.

⁷*Ibid.*

mengakui identitas kultur, termasuk agama-agama di belahan selatan. Dengan adanya dekrit yang dikeluarkan oleh Presiden Ja'far Numairi, maka kelompok di belahan selatan Sudan merasa dikhianati. Perang saudara yang sempat terhenti tersebut meletus kembali. Kelompok selatan didukung oleh Tentara Pembebasan Rakyat Sudan atau SPLA (*Sudan People's Liberation Army*). Kekuasaan Nimeiri tidak mampu mengatasi berbagai kendala yang merongrong kekuasaannya sehingga dia tidak mampu lagi untuk bertahan, dan akhirnya rezim yang dikendalikannya tumbang pada tahun 1985 M.

Pada era tahun 70-an, Maḥmūd Muḥammad Ṭāḥā dibatasi gerakan-gerakannya oleh rezim Numairi. Dia dan para pemimpin lainnya yang tergabung dalam Organisasi Persaudaraan Republik selalu dicurigai, sehingga aktivitas-aktivitas mereka selalu dalam pengawasan pemerintah dan sangat terbatas dan mereka dilarang berpartisipasi dalam berbagai kegiatan publik, khususnya yang melibatkan massa yang banyak. Kendatipun demikian garis kebijakan organisasi ini tidak memusuhi rezim Numairi. Adanya pembatasan dan kekangan dari rezim Numairi membuat peran-peran publiknya tidak bisa dijalankan oleh Maḥmūd Ṭāḥā yang berimbas pada menggantungnya gagasan-gagasan cemerlangnya mengenai interpretasi hukum. Dalam keadaan seperti ini dia membutuhkan pendamping setia yang bisa menjadi penyambung lidah atas ide-idenya. Dalam pandangannya, interpretasi hukum sudah banyak mengalami penyimpangan, khususnya yang diterapkan oleh rezim Numairi. Dalam konteks ini, dia menyampaikan penolakan atas interpretasi hukum yang dijalankan oleh rezim Numairi, yang dalam hal ini disampaikan oleh murid kesayangannya yang selalu setia mendampinginya dan menjadi corong atas ide-idenya, yaitu 'Abdullah Ahmad al-Na'im. Dia berhasil menjadi juru bicara yang fasih dan brilian dalam menyampaikan ide-ide Maḥmūd Ṭāḥā, yang disampaikannya dalam berbagai forum (ceramah dan diskusi misalnya) serta dalam berbagai tulisan berupa artikel di berbagai masmedia,

surat kabar dan majalah, serta dalam berbagai karya tulis yang berupa buku.⁸

Selama dekade tersebut, Maḥmūd Ṭāhā dan para pemimpin yang sehaluan dengannya begitu sulit untuk beroperasi pada ranah publik. Dia yang aktif kembali berceramah pada tahun 1973 terus berupaya untuk menyapa para pengikutnya, walaupun dalam keadaan yang amat sulit di bawah kekangan rezim Numairi. Upaya-upaya perbaikan yang harus disegerakan, menurutnya, adalah perbaikan-perbaikan hukum yang sudah banyak diselewengkan oleh rezim Numairi. Pandangan-pandangan hukum Maḥmūd Ṭāhā yang hampir selalu berada pada oposisi dari pemerintahan kerap kali memancing respon reaktif dari kalangan pemerintah dan kalangan-kalangan tradisional dan fundamentalis lainnya.⁹

Semenjak ditinggalkan oleh Maḥmūd Ṭāhā, aktivitas Persaudaraan Republik menjadi vakum. Akan tetapi, setelah rezim Numairi ditumbangkan oleh kudeta militer pada tanggal 6 April 1985, yang mengantarkan Ṣādiq al-Mahdy sebagai presiden berkuasa, maka secara tidak resmi para pengikut dari Persaudaraan Republik mengorganisasikan kembali anggota-anggotanya menjadi sebuah komunitas social yang bergerak dalam bidang usaha reformasi Islam melalui reinterpretasi terhadap syariaḥ atau Hukum Islam berdasarkan tradisi yang sudah dirajut oleh mendiang Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā. Garis kebijakan yang diambil oleh mereka adalah menekankan pada usaha-usaha reformasi, baik kepercayaan maupun Hukum Islam itu sendiri, dan menjauhkan diri dari kontak langsung dengan carut marutnya politik yang melilit Sudan pada waktu itu.¹⁰

Pasca 1985 M. merupakan pemerintahan transisional di bawah kekuasaan Presiden Ṣādiq al-Mahdy. Pemerintahan transisional ini juga tidak bertahan lama, karena pada tahun

⁸Lihat data selengkapnya dalam 'Abdullah Ahmad al-Na'im, *Dekonstruksi Syariaḥ*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar-Rani (Yogyakarta: LKIS, 1993), h. xii.

⁹Lihat: Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *Syariaḥ Demokratik*, h. 31.

¹⁰Lihat: 'Abdullah Ahmad al-Na'im, *Dekonstruksi Syariaḥ*, h. xiii

1989 M., tepatnya pada tanggal 30 Juni, pemerintahan ini digulingkan oleh kudeta militer (yang kedua). Kudeta ini mengantarkan al-Baṣīr ke puncak kekuasaan yang mendapat dukungan dari partai NIF (*National Islamic Front*) di bawah pimpinan Ḥasan al-Turaby.¹¹ Mereka menyebut kudeta damai ini dengan “Revolusi Penyelamatan Nasional”.¹²

Sudan banyak mendapat kecaman dari bangsa-bangsa Barat dan antek-anteknya dengan berbagai tuduhan dan “cap” yang diberikan pada Sudan, seperti tidak demokratis, revolusioner, sering melanggar HAM dan sebagainya. Bahkan, Sudan dicap sebagai “Iran kedua” dengan Ḥasan al-Turaby sebagai “Khomeini kedua”. Demikian juga Sudan dituduh sebagai “sarang latihan para teroris”. Tuduhan ini tidak saja datang dari Barat, melainkan juga dari negara-negara Timur Tengah, seperti Mesir, menyusul adanya upaya pembunuhan yang gagal atas presiden Mesir, Hosni Mubarak, pada tanggal 28 Juni 1995 M. di Addis Ababa, Ethiopia. Mubarak menyatakan bahwa para pelaku penyerangan atas dirinya masuk ke Ethiopia lewat Sudan. Turabi juga dituduh banyak melatih anak-anak muda di Sudan untuk menjadi teroris.¹³ Akar permasalahan yang utama dari munculnya berbagai tuduhan tersebut adalah adanya sentimen negara-negara Barat terhadap penerapan Hukum Islam (syariah) di Sudan. Menurut mereka, berdasarkan hukum internasional, penerapan Hukum Islam

¹¹Ḥasan al-Turaby termasuk salah seorang pemimpin Sudan yang amat besar pengaruhnya, baik terhadap rakyat maupun para pemimpin lainnya. Dia memiliki pandangan-pandangan yang cemerlang berkaitan dengan perjalanan Sudan ke depan dan penerapan Syari'at Islam. Pandangan-pandangannya dapat dibaca dalam Ḥasan al-Turaby, *Al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī Sudan: al-Taṭawwūr wa al-Kaṣb wa al-Manhaj* (Lahore: Iman, 1990)

¹²Lihat: W.M. Daly dan Ahmad Alawad Sikainga (ed.), *Civil War in the Sudan* (London: British Academic Press, 1993)

¹³Berbagai penilaian dan cap yang diberikan kepada al-Turabi berasal dari negara-negara Barat. Lihat Arthur R. Lowrie (ed.), *Islam, Democracy, the State and the West: A Round Table with Dr. Hasan Turabi* (Tampa, Florida: The World and Islam Studies Enterprise [WISE], 1992) dan Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* (London: Grey Seal Books, 1991).

di Sudan adalah ilegal. Dua komponen Hukum Islam, yaitu *ḥudūd* dan *qisās*, menurut mereka, secara radikal bertentangan dengan pasal-pasal konvensi internasional, sebuah ungkapan lain untuk mengatakan bahwa Hukum Islam itu “tidak beradab”.¹⁴

Seandainya Barat paham terhadap penerapan Hukum Islam di Sudan, tentu mereka tidak akan melontarkan tuduhan-tuduhan di atas. Pemerintah Sudan menerapkan Hukum Islam dengan batasan bahwa Hukum Islam diberlakukan bagi kalangan kaum muslim di Sudan Utara. Sedangkan bagi kalangan non-muslim (di belahan selatan) diberlakukan hukum yang ada pada mereka. Seperti hukum bagi orang-orang Kristen tergantung pada gereja masing-masing dan bagi kalangan pemeluk animisme menggunakan hukum adat masing-masing. Ketentuan-ketentuan semacam ini sudah menjadi kesepakatan yang pokok-pokok pikirannya dituangkan dalam *Sudan Charter* atau Piagam Sudan yang dirumuskan pada bulan Januari 1987 M.. Piagam Sudan ini memiliki garis kesamaan dengan Piagam Madinah (*Mithāq al-Madīnah*) dan kelahirannya pun diilhami oleh Piagam Madinah. Piagam ini berupaya menemukan titik temu antara umat Islam dengan komunitas non-muslim.¹⁵

Adanya tuduhan “revolusioner” dan “sarang teroris” bagi Sudan membuat negeri ini selalu dicurigai negara-negara seterunya. Di manapun orang-orang Sudan berada akan selalu menjadi sorotan. Hal ini menyebabkan ruang gerak mereka tidak bebas. Contoh kasus ini bisa dilihat di Arab Saudi, di mana pada setiap musim haji, para calon jemaah haji yang datang dari Iran dan Sudan hampir selalu memperoleh pemeriksaan secara ketat. Apabila terjadi suatu kerusuhan, selalu orang-orang Iran dan Sudan yang menjadi sasaran kecurigaan. Pada peristiwa Juli 1987 M., polisi Arab Saudi membubarkan demonstrasi jemaah haji Iran pada waktu musim haji di Makkah, sehingga terjadi bentrokan.

¹⁴Lihat T. Abdou Maliqalim Simone, *In Whose Image? Political Islam and Urban Practices in Sudan* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).

¹⁵*Ibid.*

Dalam bentrokan ini lebih lebih dari 400 orang dinyatakan meninggal dunia. Menurut polisi Arab Saudi, jemaah haji Iran telah menyulut makar, sehingga polisi memberikan reaksi terhadap mereka. Dalam peristiwa ini, para jemaah haji Iran menjadi sasaran kemarahan aparat keamanan di tanah suci. Demikian halnya dengan jemaah haji sudan, karena mereka dianggap sebagai anteknya Iran, maka jemaah haji Sudan pun kecipratan menjadi sasaran kekesalan aparat. Namun perlu dicatat bahwa bentrokan itu sebenarnya tidak melibatkan jemaah haji Sudan. Mereka cuma dicurigai dan dikhawatirkan terlibat dan melibatkan diri dalam bentrokan berdarah tersebut, karena mereka sudah kadung dicap sebagai anak buah “Khomeini kedua”. Oleh karena itu, mereka selalu mendapatkan pengawasan ketat dari para laskar yang bertugas menjaga keamanan selama musim haji.

Sosok Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā merupakan pejuang sekaligus pemikir yang sudah banyak menelorkan gagasan khususnya mengenai reformasi Islam. Ide-idenya sudah banyak yang disampaikan dalam berbagai kesempatan, lewat diskusi-diskusi, ceramah-ceramah, dan berbagai artikel di majalah dan surat kabar. Ia juga sempat menulis beberapa karya ilmiah atau buku, di antaranya yang terkenal adalah *Risālat al-Thānīyah min al-Islām* (*Second Massage of Islam* atau *Pesan Kedua Islam*).¹⁶

C. Metode *Istinbāt* Hukum Islam Versi Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā

1. Pemahaman tentang Syariah

Secara etimologi, syariah berasal dari kata *sharā'a* yang bermakna “jalan ke sumber air” dan tempat orang-orang bisa minum”. Sedangkan orang Arab sendiri menggunakan istilah ini khususnya dengan “jalan setapak menuju sumber air yang tetap dan diberi tanda yang jelas, sehingga tampak oleh

¹⁶Lihat Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *Arus Balik Syariah*, h. 220.

mata”.¹⁷ Karena seringnya dilalui, maka akhirnya jalan tersebut membekas dan jadilah jalan setapak atau jalan yang paten untuk lalu-lalang manusia. Dengan pengertian bahasa tersebut, syariah berarti suatu jalan yang harus dilalui.¹⁸ Al-Qur’an menggunakan kata “*sharī’ah*” dan kata yang seakar dengannya dengan pengertian *al-dīn* (agama), yaitu jalan yang telah ditentukan oleh Allah untuk umat manusia atau dengan pengertian jalan yang jelas yang ditunjukkan oleh Allah kepada umat manusia. Hal tersebut sebagaimana difirmankan oleh Allah dalam QS. al-Mā’idah (5): 48; al-Shūrā (42): 13 ; dan juga dalam surah al-Jāthiyah (45): 18.

Muḥammad ‘Āli al-Tahanuwī mendefinisikan syariah sebagai berikut:

*“Syariah adalah hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah bagi segenap hamba-Nya (manusia) yang dibawa oleh para nabi, baik yang berhubungan dengan cara bertindak (perbuatan manusia yang harus dipertanggungjawabkan) yang disebut cabang-cabang atau amaliah dan untuknya dihimpun ilmu fikih, atau yang berhubungan dengan cara berkeyakinan yang disebut pokok-pokok ‘aqidah dan dihimpun untuknya ilmu kalam. Sharī’ah itu disebut juga al-dīn dan al-millah.”*¹⁹

Sedangkan Syaikh Maḥmūd Shaltūt mendefinisikan syariah sebagai berikut: *“Hukum-hukum dan aturan-aturan yang ditetapkan oleh Allah atau yang digariskan pokok-pokoknya agar manusia dapat mengambil pedoman bagi dirinya dalam berhubungan dengan Allah, dengan sesama saudara muslim, dengan sesama manusia, dengan alam sekitarnya dan dengan kehidupan.”*²⁰

¹⁷Lihat: Yūsuf Hāmid al-‘Alīm, *al-Maqāṣid al-‘Āmmah li al-Sharī’ah al-Islāmiyyah* (Riyadh: al-Dār al-Islāmiyyah li al-Kitāb al-Islāmy, 1994), h. 19.

¹⁸Al-Rāghib al-Asfihāny, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān* (Bairut: Dār al-Shamsiyyah, 1992), h. 819; Ibn Manzūr Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukarram al-Anṣāry, *Lisān al-Arab*, Juz III, (Mesir: Dār al-Miṣriyyah, tt.), h. 235-238; Ibrāhīm Anīs (et. al.), *Mu’jam al-Wasīt*, Juz II (Bairut: Dār al-Fikr, tt.), h. 942.

¹⁹Yūsuf Mūsā, *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmy* (Kairo: Dār Fikr al-‘Araby, 1961), h. 10.

²⁰Maḥmūd Shaltūt, *Al-Islām: ‘Aqidah wa Sharī’ah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), h. 12.

Dengan demikian syariah adalah segala apa yang telah digariskan atau ditetapkan oleh Allah dalam agama untuk pengaturan hidup hamba-hamba-Nya. Hal tersebut diistilahkan oleh 'Abdullāh Yūsūf 'Aly dengan *The rihgt way of Religion* (jalan agama yang benar).²¹

Syariah, dalam sejarah perjalannya mengalami beragam pemaknaan yang sering kali menimbulkan kerancuan dan disamakan dengan pilar-pilar Islam. Terminologi yang dipakai seringkali menimbulkan pengertian yang rancu. Terkadang hal itu dipahami sebagai pengertian syariah, terkadang pula dipahami sebagai fikih.

Secara leksikal, fikih berasal dari kata *faqaha* yang bermakna "mengetahui dan memahami sesuatu atau menelaah sesuatu". Dalam pengertian ini, fikih merupakan sinonim kata *al-fahmu* (mengerti).²² Al-Qur'an sendiri menggunakan kata fikih dalam pengertian "memahami" dalam arti yang umum, sebagaimana dalam ungkapannya *li yatafaqqah fī al-dīn*. Ayat tersebut mengisyaratkan bahwa pada masa nabi, istilah "*fiqh*" tidak hanya berlaku untuk permasalahan hukum saja, melainkan juga meliputi pemahaman seluruh aspek ajaran Islam. Allah berfirman dalam QS. al-Taubah (9): 122 dan Ṭāhā (20): 25 -28.

Pemberian makna terhadap term syariah dan fikih sebagaimana dipaparkan di atas berimplikasi pada pemahaman bahwa pada masa Nabi, syariah merupakan konsep substansial dari seluruh ajaran Islam, yang meliputi aspek keyakinan, moral dan hukum. Sedangkan fikih lebih merupakan upaya pemahaman ajaran Islam tersebut. Jadi, fikih cenderung sebagai konsep fungsional. Konsep yang disebut terakhir ini, pada perkembangan selanjutnya melahirkan berbagai disiplin ilmu keislaman, yang

²¹Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary* (USA: Amana Corporation, 1989), h.12978 (catatan 4756).

²²Ibn Fāris Abi al-Ḥusain Aḥmad bin Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Juz I (Bairut: Dār al-Jail, 1991), h. 454; Majd al-Dīn Muḥammad bin Ya'qūb al-Fairuzā'abady al-Shairāzy, *al-Qāmūs al-Muhīt*, Juz III (Bairut: Dār al-Fikr, 1983), h. 286; dan Muḥammad ibn Abi Bakr ibn 'Abd al-Qādir al-Rāzy, *Mukhtār al-Ṣiḥḥah* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), h. 674.

merupakan upaya pengembangan dan penjabaran konsep syariah yang substansinya masih bersifat global. Kemudian fikih merupakan disiplin ilmu tersendiri yang melingkupi Hukum Islam.

Hukum Islam (*Islamic Law*) merupakan sekumpulan aturan keagamaan yang mengatur perilaku kehidupan umat manusia, umat Islam pada khususnya, dalam keseluruhan aspeknya, baik yang bersifat individual maupun komunal. Oleh karena karakteristiknya yang serba memadai inilah, maka Hukum Islam menempati posisi yang penting dan strategis dalam perspektif umat Islam.²³ Mengingat posisinya yang begitu urgen dan pokok, maka wajarlah jika kemudian kalangan intelektual Barat, khususnya yang menekuni bidang keislaman (Hukum Islam), memberikan penilaian bahwa sangat mustahil untuk bisa memahami Islam tanpa memahami Hukum Islam.²⁴

Dalam konteks ini, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā memandang bahwa syariah bermakna cara hidup Islam yang ditetapkan berdasarkan wahyu Ilahi. Menurutnya, syariah tidak hanya mencakup persoalan-persoalan yang legal dan yurisprudensial, tetapi juga mencakup persoalan-persoalan praktek ibadah ritual, teologi, etika, serta juga aspek-aspek kehidupan manusia lainnya, seperti urusan kesehatan, baik secara personal maupun komunal, dan tata krama pergaulan yang baik.²⁵

Lebih lanjut Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā mengemukakan bahwa syariah merupakan kadar tertentu dari agama yang diajukan dan ditujukan kepada umat manusia, secara keseluruhan, yang disesuaikan dengan kadar

²³Penjelasan selengkapnya mengenai hal tersebut dapat dilihat dalam Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1994), h. 33.

²⁴Banyak sarjana Barat yang memiliki persepsi bahwa Islam itu identik dengan Hukum Islam. Di antara mereka adalah Joseph Schacht. Pandangan seperti ini bisa dilihat dalam: Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1971), h. 1.

²⁵Lihat uraian selengkapnya dalam: 'Abdullah Ahmad al-Na'im, "Al-Qur'an, Syariah dan HAM: Kini dan Masa Depan", terj. Nasrullah Alief, dalam *Jurnal Islamika*, Nomor 2, Oktober-Desember, 1996, h. 112.

kekuatan penerimaan akal manusia. Dengan demikian syariah merupakan hal yang terpisahkan dari agama yang berfungsi sebagai wadah atau sarana (media) untuk menjalankan ajaran agama.²⁶ Dalam pandangannya, syariah itu bersifat sempurna. Kesempurnaan syariah, menurutnya, terletak pada kemampuannya untuk berkembang, bersifat dinamis, untuk melingkupi potensi-potensi kehidupan, baik dalam tataran individual maupun sosial, serta kemampuannya untuk mengarahkan kehidupan tersebut ke arah kehidupan yang lebih maju dan berkembang secara bertahap dan berkesinambungan. Dengan adanya syariah ini maka kehidupan manusia, sebagai makhluk individu maupun sosial, akan terus berkembang, aktivitasnya menjadi dinamis, dan selalu terbuka peluang reformasi dalam kehidupan dari segala aspeknya.²⁷

Syariah Islam dianggap sebagai syariah yang sempurna karena ia mampu untuk menumbuhkembangkan dirinya sesuai dengan perkembangan zaman yang begitu dinamis perputarannya serta kemampuannya untuk mengarahkan kehidupan umat manusia menuju pada suatu perjalanan hidup dan langkah-langkah yang efektif untuk mendekatkan diri kepada Allah. Perkembangan syariah, menurutnya, sebenarnya lebih merupakan perpindahan dari teks ke teks lainnya, yakni dari teks yang sejalan dan seirama dengan perkembangan di abad X misalnya, yang kemudian beralih kepada teks lainnya yang dianggap lebih cocok dan sesuai dengan perkembangan dan kemajuan yang terjadi pada masa sekarang. Dalam kasus seperti ini, metode nasakh begitu efektif untuk diterapkan sesuai dengan kondisi zaman dan tuntutan yang harus terpenuhi oleh syariah.²⁸ Dengan demikian teks yang sudah tidak cocok dengan perkembangan zaman sekarang diganti atau *dinasakh* dengan teks lain yang lebih sesuai.

²⁶Lihat: Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *Arus Balik Syariah*, h. 6-7

²⁷*Ibid.*, h. 13-14.

²⁸*Ibid.*, h. 15.

Berangkat dari asumsi di atas, maka untuk kepentingan-kepentingan sebagaimana dimaksud, Ahmad al-Na'im memahami dan menggunakan syariah sebagai produk pemahaman manusia mengenai sumber-sumber Islam dalam konteks histories semenjak abad VII sampai abad IX, yang mana para periode tersebut para sarjana Hukum Islam telah berupaya menafsirkan al-Qur'an dan sumber-sumber lainnya dalam kerangka pengembangan suatu sistem syariah yang konprehensif dan koheren yang berfungsi sebagai pedoman dan acuan bagi umat Islam pada khususnya dan umat manusia pada umumnya.²⁹

Asumsi bahwa syariah tidak terbentuk dalam satu kali proses, melainkan melalui tahapan-tahapan, juga dikemukakan oleh Ashgar Ali Engineer. Menurutnya, syariah itu bukan sesuatu yang paten (tetap tanpa perubahan), melainkan mengalami perkembangan melalui proses evolusi yang berkesinambungan selama berabad-abad dan produk syariah tidak pernah statis atau final (terhenti), dikarenakan syariah harus mampu merespon perkembangan zaman dan harus selalu selektif dan kreatif dalam menghadapi perkembangan situasi baru dan yang terbaru dalam kehidupan ini.³⁰

Lebih lanjut Ashgar Ali Engineer menambahkan bahwa syariah itu tidaklah sama dengan al-Qur'an yang bersifat Ilahiyah, melainkan syariah itu merupakan bagian dari produk pemikiran manusia yang dalam metodologi ijtihadnya –yang dalam hal ini prinsip-prinsip ijtihad dianggap sebagai metodologi syariah– banyak dipengaruhi oleh kondisi dan pra kondisi obyektif di alam realitas yang amat beragam, sehingga tidak memungkinkan untuk mengembangkan satu pandangan yang seragam untuk semua kepentingan yang berbeda-beda, yang dikarenakan berbeda-bedanya geografis, peradaban, kultur, rasial, tradisi, akselerasi dinamika kehidupan.³¹

²⁹Lihat: 'Abdullah Ahmad al-Na'im, *Al-Qur'an, Syariah dan HAM*, h. 112.

³⁰Pemaparan mengenai hal tersebut secara lebih detail dapat dibaca dalam: Ashgar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: LSPPA, 2000), h. 11-12.

³¹*Ibid.*, h. 16.

Dalam pandangannya, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā menyatakan, sebagaimana disampaikan oleh murid dan pengikut kesayangannya, Aḥmad al-Na'īm, bahwa syariah itu bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri, melainkan hanyalah suatu interpretasi terhadap teks-teks (*naṣṣ-naṣṣ*) dasarnya sebagaimana dalam konteks historis tertentu. syariah yang telah berhasil diformulasikan oleh para sarjana Hukum Islam perintis (awal) dapat direkonstruksi pada aspek-aspek tertentu, asalkan rekonstruksi itu dapat didasarkan pada sumber-sumber dasar Islam yang sama dengan sepenuhnya sesuai dengan pesan moral Agama Islam.³²

'Abdullāh Aḥmad al-Na'īm, untuk tujuan yang sama, sering kali menggunakan term Hukum Islam atau Hukum Islam historis, yang mencakup pengertian hukum syariah dan hukum fikih sekaligus. Sehingga untuk konsistensi dan representasi pandangannya, dia lebih sering menggunakan istilah hukun syariah daripada Hukum Islam, karena istilah Hukum Islam dianggap tidak representatif dan lebih sebagai terjemahan yang tidak memadai untuk istilah syariah. Istilah syariah jauh lebih luas cakupannya ketimbang Hukum Islam, karena syariah meliputi norma etik dan sosial, teori-teori politik dan konstitusional, dan aturan-aturan hukum mengenai hukum pidana dan perdata (hukum privat dan publik) serta norma-norma lainnya.³³

Untuk mencapai kesempurnaan syariah yang mampu mengembangkan dirinya menyelaraskan diri dengan perkembangan dinamika zaman, menurut Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, harus dengan jalan merekonstruksi syariah historis dengan membalikkan proses *naskh* (penghapusan atau penggantian hukum suatu teks), sehingga teks-teks yang dihapuskan hukumnya pada masa lalu dapat digunakan dalam hukum yang berlaku sekarang dengan konsekuensi penghapusan hukum teks-teks yang pada masa

³²Pernyataan tersebut dapat dilihat dalam: 'Abdullah Ahmad al-Na'īm, *Dekonstruksi Syariah*, h. xxi.

³³'Abdullah Ahmad al-Na'īm, *Dekonstruksi Syariah*, vol. II, h. 115.

lalu dijadikan basis legislasi Hukum Islam, yang karena alasan atau kondisi tertentu pada masa sekarang dianggap kurang atau tidak relevan, maka dengan sendirinya harus digantikan dengan teks-teks yang hukumnya dianggap lebih pas dan relevan dengan kondisi kekinian serta mampu untuk mendukung hak-hak asasi manusia sebagai sumber legislasi Hukum Islam di zaman modern.

Evolusi syariah sebagaimana telah dipaparkan dapat disederhanakan rumusannya sebagai suatu bentuk evolusi yang bergerak dan berkembang dari satu teks ke teks yang lain (nash-nash al-Qur'an dan hadis) yang lebih dekat kepada pemahaman masyarakat dan lebih relevan pada waktu sekarang daripada teks-teks yang ditunda atau dibanding dengannya, dengan jalan mengembalikan atau memfungsikan teks-teks yang ditunda pemberlakuaanya mengingat situasinya sudah tepat dan tiba saatnya untuk diberlakukan.³⁴

2. Redefinisi *Naskh*: Memposisikan *Istinbāt* Hukum yang Relevan

Teori *naskh* dengan komposisi *nāsikh* (hukum yang pengganti atau menghapus) dan *mansūkh* (hukum yang diganti atau dihapus), sudah dikenal dan dipraktekkan dalam tradisi intelektual Islam. Nasakh merupakan suatu metode yang biasa dipakai untuk memilih dan menangkap pesan-pesan al-Qur'an dan sunnah yang secara tekstual dan substansial dianggap berlawanan satu sama lain. Melalui teori ini, pesan yang berlaku adalah pesan yang datangnya belakangan. Dalam mempertemukan teks-teks yang dianggap bertentangan tersebut, para sarjana Hukum Islam perintis menerapkan metode nasakh ini. Dengan demikian, ayat-ayat *madaniyyah* yang datangnya belakangan ketimbang ayat-ayat *makkiyyah*, dinyatakan berlaku secara muhkam, dan menggantikan ayat-ayat *makkiyyah* yang datang lebih dahulu.

³⁴Lihat Maḥmūd Muḥammad Tāhā, *Syariah Demokratik*, h. 22 -23.

Secara etimologi, nasakh mengandung dua pengertian. Pertama, penghapusan atau peniadaan. Kedua berarti pemindahan dari suatu keadaan kepada keadaan lain. Secara terminologi, nasakh berarti membatalkan suatu hukum dengan dalil yang datang kemudian.³⁵

Sedangkan rukun-rukun *naskh* ada empat, yaitu:

1. *Ādat al-naskh*, yaitu pernyataan yang menunjukkan pembatalan (penghapusan) berlakunya hukum yang telah ada.
2. *Nāsikh*, yaitu Allah Ta'ala, karena Dialah yang membuat hukum dan Dia pula yang membatalkannya sesuai dengan kehendak-Nya.
3. *Mansūkh*, yaitu hukum yang dibatalkan, dihapuskan atau dipindahkan.
4. *Mansūkh 'anh*, yaitu orang yang dibebani hukum.³⁶

Mengenai macam-macam *naskh*, para ulama' membagi *naskh* atas beberapa bagian, yaitu:

1. *Naskh al-Qur'an dengan al-Qur'an*

Contoh: tentang iddah wanita yang ditinggal mati suami selama setahun penuh pada QS. al-Baqarah (2): 240. Ayat ini dibatalkan hukumnya oleh firman Allah QS. al-Baqarah (2): 234.

2. *Naskh sunnah dengan sunnah.*

Misalnya: larangan Nabi kepada umat Islam menziarahi kubur yang kemudian dibatalkan melalui hadis yang sama.

3. *Naskh sunnah dengan al-Qur'an*

Para ulama berbeda pendapat tentang *naskh sunnah* dengan al-Qur'an. Jumhur ulama termasuk kalangan *zāhiriyyah* membolehkan *sunnah* dibatalkan dengan al-Qur'an. Namun Imam al-Shāfi'iy membantah pendapat ini dengan mengatakan bahwa *sunnah* tidak dapat dibatalkan al-Qur'an. Untuk memperkuat pendapatnya, jumhur ulama mengemukakan beberapa alasan sebagaimana terdapat dalam QS Al-Baqarah (2): 144.

³⁵Chaerul Umam, *Ushul Fiqh 1* (Bandung: Pustaka Setia, 1998), h. 195.

³⁶*Ibid.*, h. 200.

Ayat ini membatalkan hukum yang ditetapkan sunnah, yaitu menghadap ke Baitul Maqdis dalam melaksanakan shalat.

4. *Naskh* al-Qur'an dengan *sunnah*

Ulama berbeda pendapat tentang *naskh* al-Qur'an dengan *sunnah*. Menurut Jumhur ulama termasuk Ibn Hāzm, secara logika dapat diterima adanya *naskh* al-Qur'an dengan *sunnah*.

5. *Naskh* terhadap dalil-dalil selain *al-nuṣūṣ* (al-Qur'an dan *Sunnah*).

a. *Naskh* Ijma'

Jumhur ulama berpendapat bahwa *ijma'* tidak dapat *dinaskh*. Bahkan *ijma'* tidak terkait sama sekali dengan persoalan *naskh* baik sebagai yang *dinaskh* maupun yang *menaskh*.

b. *Naskh* Qiyas

Jumhur ulama berpendapat bahwa *qiyas* tidak dapat menjadi *nāsikh* (yang membatalkan) dan *mansūkh* (yang dibatalkan) sesudah wafatnya Nabi.

Konsepsi tentang *naskh* masih menjadi perdebatan antara ulama *mutaqaddimīn* dan ulama *mutaakhkhirīn*. Ulama *mutaqaddimīn* memandang *naskh* dalam pengertian yang lebih luas hingga mencakup empat kategori. Yaitu, *pertama*, pembatalan hukum yang ditetapkan terlebih dahulu oleh hukum yang datang kemudian; *kedua*, *takhsīsh al-'ām*, yaitu pengecualian hukum yang bersifat umum dengan hukum yang bersifat khusus yang datang kemudian; *ketiga*, *bayān al-mubham wa al-majhūl*, yaitu penjelasan yang datang kemudian terhadap hukum yang masih bersifat samar; dan *keempat*, *taqyīd al-muṭlaq*, yaitu penetapan syarat terhadap hukum terdahulu yang masih belum bersyarat.³⁷ Sementara ulama *mutaakhkhirīn* mempersempit pemahaman tentang *naskh* dalam arti pembatalan atau penghapusan berlakunya suatu hukum terdahulu oleh teks *shar'iy* yang datang kemudian. Dalam konteks ini yang diberlakukan adalah ketentuan yang

³⁷Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1993), h. 44.

terakhir untuk menggantikan ketentuan yang mendahuluinya.³⁸

Cara-cara mengetahui *naskh*, menurut para ulama adalah sebagai berikut:

1. *Naṣṣ* al-Qur'an secara lahir menjelaskan bahwa yang satu sebagai *nāsikh* terhadap *naṣ* yang lain.
2. Perkataan dan perbuatan Nabi yang secara jelas menunjukkan terjadi *naskh*.
3. Ijma' sahabat yang menegaskan bahwa suatu dalil menjadi *nāsikh* dan dalil yang lain *mansūkh*.
4. Pemberitaan dari sahabat bahwa salah satu dari hukum tersebut lebih dahulu turun dan yang lain datang kemudian.
5. Pemberitaan sahabat bahwa salah satu dari dua hukum ini adalah hukum syara'.

Adanya fenomena *naskh* yang keberadaannya diakui oleh para ulama merupakan bukti adanya dialektika diametris antara wahyu dan realitas. Hal ini disebabkan bahwa *naskh* itu merupakan pembatalan atau penggantian hukum, baik dengan menghapuskan dan melepaskan teks yang menunjuk hukum dari bacaan (*tilāwah*) yang tidak dimasukkan dalam kodifikasi al-Qur'an atau membiarkan teks tersebut tetap ada di dalamnya sebagai petunjuk mengenai hukum yang *mansūkh* (dibatalkan).³⁹

Berkenaan dengan masalah ini, Syekh Muḥammad Rashīd Riḍā berkomentar bahwa yang dimaksud dengan *naskh*, kaitannya dengan firman Allah dalam QS. al-Baqarah (2): 106, adalah menyangkut ayat-ayat *takwīniyyah*. Sedangkan ayat-ayat *takwīniyyah* itu sendiri tidak terdapat dalam komposisi ayat-ayat yang masuk kategori *naskh*.⁴⁰

³⁸Lihat uraian selengkapnya mengenai hal tersebut dalam 'Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'il ibn Kathīr al-Qurshy al-Dimashqy, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Juz I (Bairut: Dār al-Fikr, 1983), h. 151.

³⁹Lihat penjelasannya lebih lanjut dalam Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Uloomul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdhiyin (Yogyakarta: LKIS, 2001), h. 141.

⁴⁰Yang dimaksud ayat-ayat *takwīniyyah* adalah peristiwa-peristiwa luar biasa yang terdapat pada para nabi dan berbeda pula sesuai dengan

Walaupun secara konseptual masih terjadi pro dan kontra mengenai keberadaan *naskh*, khususnya dalam teks-teks al-Qur'an, akan tetapi, dalam tataran praksis eksistensi *naskh* bukan cuma diakui, bahkan dipraktekkan dalam rangka penggalian Hukum Islam. Segala konsekuensi logis dari penerapan nasakh dalam menentukan hukum yang hidup dan berlaku di tengah-tengah umat tetap didemonstrasikan hingga kini. Untuk tetap atau bisa mempertahankan suatu hukum yang hidup di tengah-tengah masyarakat, maka amat layak apabila kita mengakomodir tawaran yang pernah dilontarkan oleh Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā mengenai pembaharuan *shari'ah* Islam atau Hukum Islam dengan menerapkan konsep atau metode *naskh* sebagai alternatif pemecahan untuk menghadapi kebuntuan dalam mengkompromikan ayat-ayat dari aspek *wurūd* dan dalalahnya yang bersifat *qaṭ'iy*. Namun dalam aspek lainnya jika diterapkan berimbas pada terjadinya benturan dengan hukum modern, HAM dan sebagainya. Dalam paradigma inilah tawaran ia patut untuk kita kaji lebih lanjut dan mendalam.

Pada dasarnya, dalam konsep yang ditawarkan oleh Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, terminologi *naskh* parallel dengan pengertian *naskh* yang sudah dikemukakan para ulama yang mendahuluinya, yakni sebagai suatu upaya untuk mengkompromikan ayat-ayat yang secara substansial kelihatannya bertentangan satu sama lainnya, dengan jalan menghapuskan atau menanggihkan salah satunya dan memberlakukan yang lain. Namun, jika dicermati terdapat nuansa perbedaan mengenai pemahaman *naskh* dalam perspektif Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā dengan konsep yang dikemukakan ulama lainnya, yaitu terletak pada aspek proses dan implikasinya.

Menurut kebanyakan ulama, proses *naskh* menyebabkan terjadinya penghapusan atau penggantian

perbedaan zaman. Penafsiran secara lebih detail dapat dilihat dalam: Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm al-Shahīr bi al-Manār*, Juz II (Bairut: Dār al-Fikr, tt.), h. 115.

hukum dari ayat yang turun lebih dahulu oleh ayat yang turunnya belakangan. Ayat yang *mansūkh* (dihapus) berarti *ghair al-muḥkam* (tidak dipakai lagi). Sedangkan menurut persepsi Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, proses *naskh* tersebut bersifat tentatif dan temporal sesuai dengan kebutuhan. Ayat mana yang lebih pas dan cocok untuk diterapkan pada situasi yang sedang dihadapi, maka ayat itulah yang diberlakukan, tidak memandang datangnya duluan atau belakangan. Ayat yang relevan dengan tuntutan situasi itulah yang *muḥkam* (diberlakukan), sedangkan ayat yang dianggap tidak relevan dengan perkembangan zaman dianggap *mansūkh* (ditanggihkan), dengan ketentuan apabila pada suatu masa nanti dibutuhkan oleh tuntutan situasi, maka ayat tersebut bisa diberlakukan kembali. *Naskh* dalam konteks ini bermakna penangguhan atau penghapusan sementara waktu dan bisa diberlakukan kembali jika masa penangguhannya sudah selesai atau habis masa penghapusannya, yaitu dengan berubahnya tuntutan zaman atau situasi. Seperti itulah gambaran dari evolusi syariah dalam perspektif Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā.⁴¹

Dengan mencermati evolusi syariah, menurutnya, metode *naskh* merupakan solusi yang tepat dan pas untuk diterapkan karena memungkinkan untuk melakukan pemilihan ayat-ayat tertentu yang sesuai dengan situasi dan menunda pemberlakuan yang lainnya. Pemilihan terhadap yang satu dan penundaan terhadap lainnya didasarkan pada kadar kepantasan dan kesesuaiannya dengan tuntutan situasi. Jadi dalam hal ini tidak mesti ayat *madaniyyah* itu menghapus ayat *makkiyyah* jika terjadi pertentangan di antara keduanya, melainkan bersifat kondisional dan kontekstual. Jika lebih relevan ayat *makkiyyah*, maka yang dipilih adalah ayat *makkiyyah*, dan yang *madaniyyah* ditanggihkan pemberlakuannya.

Perbedaan antara ayat *makkiyyah* dan *madaniyyah*, menurutnya, bukan sekedar perbedaan tempat dan waktu turunya ayat, melainkan lebih disebabkan karena perbedaan

⁴¹ Abdullah Ahmad al-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, h. 104.

karakter komunitas masyarakatnya yang menjadi *mukhaṭab* (sasaran hukum). Wahyu yang turun diimplementasikan sesuai dengan kebutuhan dan kemampuan masyarakat. Ketika pesan tertinggi dari ayat *makkiyyah* ditolak misalnya, dan secara praktis tidak bisa diterapkan karena kondisi masyarakat yang belum siap, maka pesan yang paling realistis untuk diberlakukan adalah ayat *madaniyyah*. Begitu pula sebaliknya. Akan tetapi, pesan yang tertolak tadi bukan hilang sama sekali sebagai suatu sumber hukum, hal tersebut cuma ditangguhkan saja pemberlakuannya hingga pada suatu kondisi yang tepat untuk diberlakukan.⁴²

D. Penutup

Dari apa yang sudah diuraikan di depan, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā menggunakan metodologi *naskh* sebagai metode *istinbāṭ* Hukum Islam dalam rangka pengkompromian ayat-ayat al-Qur'an untuk mengambil suatu kesimpulan hukum. Evolusi syariah pada prinsipnya adalah perpindahan dari teks yang tidak relevan kepada teks lain untuk diberlakukan karena adanya kesesuaian dengan kebutuhan zaman. Bagi Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā penundaan fungsi hukum suatu ayat tidak bersifat permanen sebagaimana yang didefinisikan oleh ahli hukum perintis. Namun, penundaan tersebut hanya bersifat sementara, ketika kondisi zaman menghendaki, maka ayat-ayat yang ter-*mansūkh* dapat diberlakukan kembali fungsi hukumnya.

Jumhur ulama berpendapat, proses *naskh* menyebabkan terjadinya penghapusan atau penggantian hukum dari ayat yang turun lebih dahulu oleh ayat yang turunnya belakangan. Sedangkan menurut persepsi Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, proses *naskh* tersebut bersifat tentatif dan temporal sesuai dengan kebutuhan. Ayat mana yang lebih pas dan cocok untuk diterapkan pada situasi yang sedang dihadapi, maka ayat itulah yang diberlakukan, tidak

⁴²*Ibid.*

memandang datangnya duluan atau belakangan. Ayat yang relevan dengan tuntutan situasi itulah yang *muḥkam* (diberlakukan), sedangkan ayat yang dianggap tidak relevan dengan perkembangan zaman dianggap *mansūkh* (ditanggihkan), dengan ketentuan apabila pada suatu masa nanti dibutuhkan oleh tuntutan situasi, maka ayat tersebut bisa diberlakukan kembali. *Naskh* dalam konteks ini bermakna penangguhan atau penghapusan sementara waktu dan bisa diberlakukan kembali jika masa penangguhannya sudah selesai atau habis masa penghapusannya, yaitu dengan berubahnya tuntutan zaman atau situasi. Seperti itulah gambaran dari evolusi syariah dalam perspektif Maḥmūd Muḥammad Ṭāḥā.

Daftar Pustaka

- 'Abdullah Ahmad al-Na'im, "Al-Qur'an, Syariah dan HAM: Kini dan Masa Depan", terj. Nasrullah Alief, dalam *Jurnal Islamika*, Nomor 2, Oktober-Desember, 1996.
- 'Abdullah Ahmad al-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar-Rani, Yogyakarta, LKIS, 1993.
- 'Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'il ibn Kathīr al-Qurshy al-Dimashqy, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz I, Bairut, Dār al-Fikr, 1983.
- Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*, London, Grey Seal Books, 1991.
- Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, USA, Amana Corporation, 1989.
- Ar-Rāghib al-Asfihāny, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Bairut, Dār al-Shamsiyyah, 1992.
- Arthur R. Lowrie (ed.), *Islam, Democracy, the State and the West: A Round Table with Dr. Hasan Turabi*, Tampa, Florida, The World and Islam Studies Enterprise [WISE], 1992.

- Ashgar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta, LSPPA, 2000.
- Chaerul Umam, *Ushul Fiqh 1*, Bandung, Pustaka Setia, 1998.
- Ḥasan al-Turaby, *Al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī Sudan: al-Taṭawwur wa al-Kasb wa al-Manhaj*, Lahore, Iman, 1990.
- Ibn Fāris Abī al-Ḥusain Aḥmad bin Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Juz I, Bairut, Dār al-Jail, 1991.
- Ibn Manzūr Jamāl ad-Dīn Muḥammad bin Mukarram al-Anṣāry, *Lisān al-Arab*, Juz III, Mesir, Dār al-Miṣriyyah, tt.
- Ibrāhīm Anīs (et. al.), *Mu'jam al-Wasīt*, Juz II, Bairut, Dār al-Fikr, tt.
- Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1971).
- M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung, Mizan, 1993.
- Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta, LKIS, 2003.
- Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *Syariah Demokratik*, terj. Nurrachman, Surabaya, LSAD, 1996.
- Maḥmūd Shaltūt, *Al-Islām: 'Aqīdah wa Shari'ah*, Kairo, Dār al-Qalam, 1966.
- Majd al-Dīn Muḥammad bin Ya'qūb al-Fairuzā'abady al-Shairāzy, *al-Qāmūs al-Muhīt*, Juz III, Bairut, Dār al-Fikr, 1983.
- Muḥammad ibn Abī Bakr ibn 'Abd al-Qādir al-Rāzy, *Mukhtār as-Ṣiḥḥah*, Beirut, Dār al-Fikr, tt.
- Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm al-Shahīr bi al-Manār*, Juz II, Bairut, Dār al-Fikr, tt.
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khiron Nahdhiyyin, Yogyakarta, LKIS, 2001.
- Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-Isu Keberempuhanan Dalam Islam*, Bandung, Mizan, 1991.
- T. Abdou Maliqalim Simone, *In Whose Image? Political Islam and Urban Practices in Sudan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Fazlur Rahman*, Bandung, Mizan, 1994.

W.M. Daly dan Ahmad Alawad Sikainga (ed.), *Civil War in the Sudan*, London, British Academic Press, 1993.

Yūsūf Hāmid al-'Alīm, *al-Maqāṣid al-'Āmmah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Riyadh, al-Dār al-Islāmiyyah li al-Kitāb al-Islāmy, 1994.

Yūsūf Mūsā, *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmy*, Kairo, Dār Fikr al-'Araby, 1961.