

ULUMU'Z

Jurnal Studi Keislaman

Volume XII • Nomor 1 • Juni 2008

STUDI ANALITIS DIMENSI SACIFACT PENDIDIKAN ISLAM
PADA MASA KEJAYAANNYA
(750-1258 M)
Abdul Fattah

AKTUALISASI MANUSIA VERSI AL-QUR'AN:
ANTARA IDEALITAS DAN REALITAS PENDIDIKAN ISLAM
Ismail Thoib

PENDIDIKAN ISLAM DAN PENCERAHAN SPIRITALITAS:
IKHTIAR MENJAWAB TANTANGAN POSMODERNISME
Suparta

LESSON STUDY DALAM PEMBELAJARAN AGAMA ISLAM
DI SEKOLAH UMUM
Ahmad Munjin dan Khoirul Adib

STUDI PERUBAHAN KELEMBAGAAN DAN METODOLOGI
PADA MADRASAH MODEL
Taufik Churahman dan Musfiqon

POSI SI PEREMPUAN
PERSPEKTIF ULAMA KLASIK
Baehaqi

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	= a	ف	= f
ب	= b	ق	= q
ث	= ts	ك	= k
ج	= j	ل	= l
ح	= <u>h</u>	م	= m
خ	= kh	ن	= n
د	= d	و	= w
ذ	= dz	ه	= h
ر	= r	ء	= ’
ز	= z	ي	= y
س	= s		
ش	= sy		Untuk Madd dan Diftong
ص	= sh	آ	= â (a panjang)
ض	= dl	اي	= î (i panjang)
ط	= th	أو	= û (u panjang)
ظ	= zh	أو	= aw
ع	= ‘	اي	= ay
غ	= gh		

ISI

TRANSLITERASI
ANTARAN
UTAMA

Abdul Fattah

Studi Analitis Dimensi Sacifact Pendidikan Islam pada Masa Kejayaannya (750-1258 M) • 1-28

Ismail Thoib

Aktualisasi Manusia Versi Al-Qur'an: Antara Idealitas dan Realitas Pendidikan Islam • 29-46

Suparta

Pendidikan Islam dan Pencerahan Spiritualitas: Ikhtiar Menjawab Tantangan Posmodernisme • 47-66

**Ahmad Munjin Nasih
dan Khoirul Adib**

Lesson Study dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam di Sekolah Umum • 67-88

**Taufik Churahman
dan Musfiqon**

Dinamika Pendidikan Islam: Studi Perubahan Kelembagaan dan Metodologi pada Madrasah Model • 89-106

LEPAS

Mutawalli

Pembaruan Hukum Islam: Menimbang Tawaran Pemikiran 'Abd al-Lâh al-Nâ'îm • 107-128

Baehaqi

Posisi Perempuan Perspektif Ulama Klasik • 129-142

Ahmad Sulhan

Islam Kontemporer: Antara Reformasi dan Revolusi Peradaban • 143-156

Ahmad Choirul Rofiq

Menilai Kompetensi al-Mâturîdî di Bidang Tafsir al-Qur'an • 157-182

ULAS BUKU

Yayuk Fauziyah

Menyingkap Kuasa Maskulinitas di Balik Tabir Feminitas Wanita Jawa • 183-200

INDEKS

PEMBARUAN HUKUM ISLAM: MENIMBANG TAWARAN PEMIKIRAN 'ABD AL-LÂH AHMAD AL-NA'ÎM

Mutawalli*

Abstract

One of the Islamic doctrines that becomes methodological base for Muslims in the implementation of Islam is ijtihad. This concept, however, is considered valid when it is applied in zhamni areas, not qath'i ones and Islamic theology. In Islamic terminology, terms syari'ah and fiqh are interesting to be discussed and reformed. Transformative-contextual Islamic thinking reconstruction is greatly needed so that syari'ah exists and is able to become modern constitution. One of the Islamic thinkers who tries to actualize ijtihad as a scientific paradigm in Islamic law reform is Abdullah al-Naim. He tries to reform Islamic law in facing Western law development, especially in public Islamic law. This writing is constructed to see Al-Naim's intellectual setting and how he sets ijtihad as scientific paradigm in Islamic law. Hopefully, this writing will give perspectives in facing modern problems.

Keywords: Fiqh, Syari'ah, Mâkkiyah, Madaniyah, Nâsikh, Mansûkh.

SALAH satu doktrin Islam yang menjadi pegangan metodologis umat Islam dalam melabuhkan ajaran Islam pada tataran aplikasinya adalah *ijtihâd*.¹ Bahkan, doktrin ini telah mendapatkan

*Penulis adalah dosen Fakultas Syariah IAIN Mataram, Jln. Pendidikan 35 Mataram. e-mail: zackhy_gt_lho.co.id

¹Secara etimologi, kata “*ijtihâd*” berasal dari kata “*jahada*” yang berarti seseorang telah mencurahkan segala kemampuannya untuk memperoleh

landasan teologisnya² berupa jaminan pahala bagi pelakunya.³ Namun, menurut Wahbah al-Zuhaylî,⁴ konsep ini dianggap valid

sesuatu. Muhammad Sayyid Tanthâwî, *Ijtihad dalam Teologi Keselarasan* ter. Nazim Zuhdi dan Mieke Sulistiyyoroni (Surabaya: JP Books, 2004), 3. Memperoleh sesuatu tentu membutuhkan kesungguhan dan kesanggupan. Dari sudut ini, ijtihad berarti suatu upaya mencurahkan kemampuan, kesanggupan, dan kerja keras untuk mendapatkan sesuatu. Lihat, Ibn al-Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, Jilid IV (Mesir: Dâr al-Mishriyah, t.t.), 107-109. Lihat pula Louis Ma'lûf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'âm* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986), 105-106. atau mengerahkan (*istîfrâgh*) segala kemampuan dalam mencari hukum *syara'* yang bersifat *zâhhâbî* sehingga seseorang merasa tidak sanggup lagi mengupayakannya lebih dari itu. Al-Amidî, *Al-Ihkâk fî Ushûl al-Ahkâm*, Jilid IV (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabiî, 1986), 162.

²Dalam sebuah hadis disebutkan, ‘*Hafasy bin ‘Umar menceritakan kepada kami, dari Syu’bah, dari Abi ‘Awun dari al-Hârits ibn ‘Amar bin Akhî al-Mughîrah bin Syu’bah, dari Anâs dari Ahl Hamash, dari sahabat-sahabat Mu’âdz bin Jabal, bahwasanya Rasulullah saw ketika hendak mengutus Mu’âdz ke Yaman (sebagai hakim), dia bertanya kepadanya, “Bagaimakah cara menyelesaikan suatu perkara yang diajukan kepadamu?” Mu’âdz menjawab, “Aku akan memutuskannya menurut ketentuan al-Qur’ân.” Rasul bertanya lagi, “Kalan tidak ditemukan dalam al-Qur’ân?” Mu’âdz menjawab, “Aku akan memutuskannya berdasarkan Sunnah Rasul saw.” Nabi pun bertanya, “Jika engkau tidak menemukan dalam Sunnah Rasul saw. dan dalam kitab Allah (al-Qur’ân)?” Mu’âdz menjawab, “Aku akan berijtihad secara seksama.” Kemudian Rasul Allah menepuk dada Mu’âdz dan seraya mengucapkan, “Segala puji hanya bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasul-Nya jalan yang diridhai Rasulullah.” Abû Dawûd, *Sunan Abî Dawûd*, Jilid III (Indonesia: Maktabah Dahlân, t.t.), 303.*

³Dari Muhammad bin Ibrahîm, dari Basîr Ibn Sa’îd, dari Abî Qays Mawla 'Amer bin al-Âsh, ia berkata, “Rasul Allah saw. pernah bersabda, ‘Apabila seorang hakim hendak mengambil keputusan (hukum), lalu berijtihad, kemudian hasil ijtihadnya benar, maka dia mendapatkan dua pahala, dan apabila hasil ijtihadnya salah, maka dia mendapatkan satu pahala.’” Ibid., 3, 299. Lihat, Imâm Muslim, *Shâbih Muslim*, Jilid II (Indonesia: Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.), 62.

⁴Wahbah al-Zuhaylî, menyatakan “*walâ yajrî al-ijtihâdu fî al-qath’iyyâh wa fîmâ yajibu fîli al-i’tiqâdu al-jâzimu min ushûl al-dîni*”. Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Vol. 2 (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986), 1052. Bandingkan dengan ‘Ali Hasab Allâh, *Ushûl al-Tasyri’ al-Islâmi* (Kairo: Dâr al-Ma’ârif, t.t.), 96.

bila diterapkan pada wilayah hukum Islam yang berstatus *z̄hanni* (*debatable*), bukan dalam bidang hukum yang *qath’i* (*untouchable*) dan teologi Islam (*‘aqîdah islâmiyyah*).

Dalam perspektif keilmuan Islam, termasuk hukum Islam, *syârî’ah*, dan *fiqh*,⁵ merupakan suatu diskursus yang selalu menarik untuk didiskusikan. Daya tarik ini terletak pada wajahnya yang selalu hidup di tengah-tengah masyarakat sehingga tidak berlebihan jika sarjana yang *concern* dengan studi hukum Islam, telah menempatkannya sebagai suatu keilmuan yang “otoritatif” daripada keilmuan Islam lainnya. Bahkan, Joseph Schatch, salah seorang sarjana Barat, menganggapnya sebagai doktrin Islam yang paling inti dari keseluruhan ajaran Islam.⁶

Sebagai suatu keilmuan yang selalu hidup (*living knowledge*), tidak jarang, hukum Islam dipandang sebagai sebuah produk dari kontemplasi intelektual yang merujuk kepada *nash* dan senantiasa bergerak maju sejalan dengan perkembangan zaman. Oleh karena itu, hukum Islam itu bersifat sekular, relatif dan objektif.⁷ Sifatnya yang kontemporer inilah, hukum Islam

⁵Istilah hukum Islam, *fiqh*, dan bahkan *syârî’ah* kini telah menjadi istilah yang identik dalam penggunaannya meskipun istilah-istilah tersebut berbeda dari sudut historis dan makna literalnya. Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1992), 33. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Syârî’ah Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), 3.

⁶Dalam tradisi pemikiran hukum Islam, *fiqh* selalu dimaknai dengan suatu pengetahuan yang berkaitan dengan hukum *syara’* yang ditentukan oleh kemauan bebas Tuhan. Dengan merujuk pada pengertian seperti ini, semakin nampak bahwa institusi *fiqh* yang berakar pada *ijtihâd* merupakan suatu diskursus yang memberikan peluang penalaran yang tidak pernah berhenti. Lihat, Musâ Kamîl, *Al-Madkhal ilâ Tayri’ al-Islâmi* (Beirût: Muassasah al-Risâlah, t.t.), 89. Lihat pula, Abû Ishâq al-Shayrazi, *al-Luma’ fi Ushûl al-Fiqh* (Libanon: Dâr al-Kutub, 475 H), 6.

⁷Joseph Schatch, *An Introduction to Islamic Law* (London: Clarendon Press, 1996), 1.

⁸Budhi Munawar-Rachman, *Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Peradaban Masyarakat Modern* (Yogyakarta: Ababil, 1996), 33-4.

menganut prinsip yang fleksibel dan elastis. Dalam konteks seperti inilah, menempatkan hukum Islam sebagai telaah yang bersifat sekuler dan lokal menjadi niscaya.

Keniscayaan untuk melakukan studi atas hukum Islam, tidak terlepas dari muatan hukum Islam itu sendiri yang mengandung unsur-unsur historis, sehingga perlu pendekatan kontekstual terhadap ketetapan kronologis dan realitas fakta sesuai dengan konteks dan kultural di mana lahir dan berkembangnya suatu teks. Karena dan bagaimanapun, suatu pendirian atau perspektif yang kaku terhadap normativitas hukum Islam akan mengakibatkan terjadinya penempatan hukum Islam dalam formatnya yang kaku bahkan bukan mustahil ia akan kehilangan wajahnya yang universal dan kontekstual itu.

Universalitas, holistikitas, dan fleksibelitas hukum Islam, diakui sebagai bentuk kemampuannya untuk menjawab problematika umat, seperti kemiskinan, emansipasi, dan HAM. Dalam konteks ini telaah kembali atas hukum Islam tidak cukup dengan sekedar mengadakan *review* dan reinterpretasi pemahaman keagamaan yang telah terinstitusikan, tetapi juga dibutuhkan suatu kerangka paradigma⁹ transformatif yang sesuai

⁹Perubahan suatu paradigma, sesungguhnya, merupakan wilayah kerja akademik yang gelisah atas dipertahankannya satu model pemahaman. Menurut Thomas S. Kuhn, paradigma adalah suatu model atau pola berpikir (*mode of thought*) yang berfungsi untuk memecahkan masalah. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 23. Konsep paradigma yang dikemukakan oleh Kuhn pada mulanya sebagai pencapaian-pencapaian ilmiah yang secara universal diakui, yang untuk suatu waktu tertentu memberikan model pemecahan untuk suatu lingkungan ilmuwan. Konsep ini membawa Kuhn kepada konsep yang disebutnya riset yang secara kokoh didasarkan pada satu atau lebih pencapaian ilmiah pada masa lalu. Bila seorang ilmuwan telah sampai kepada suatu pengakuan bersama terhadap suatu paradigma, maka paradigma tersebut disebut dengan *normal science*. Selanjutnya, bila suatu paradigma itu dipertanyakan kembali karena tidak mampu memecahkan masalah, maka paradigma tersebut disebut dengan *crisis*. Krisis legitimasi paradigma tersebut disebut dengan *anomaly*. Dalam pengertian ini, terjadi

dengan realitas zaman. Realitas itu mendorong sejumlah sarjana Islam untuk melakukan pembaruan pemahaman terhadap hukum Islam, tentu dengan kerangka dan metodologi yang beragam sesuai dengan *setting* intelektual dan sosial mereka.¹⁰ Salah seorang yang berupaya untuk mengaktualisasikan *ijtihâd* sebagai paradigma reformasi hukum Islam adalah ‘Abd al-Lâh Ahmad al-Nâ’îm (selanjutnya disebut al-Nâ’îm). al-Nâ’îm, dengan mengikuti gaya khas gurunya, Mahmûd Muhammad Thâhâ (selanjutnya disebut Thâhâ), berusaha melakukan reformasi hukum Islam dalam menghadapi perkembangan hukum Barat, terutama dalam hukum publik Islam.¹¹

Tulisan ini dikonstruksi dan diarahkan untuk memotret *setting* intelektual al-Nâ’îm dan bagaimana dia meletakkan *ijtihâd* sebagai paradigma keilmuan hukum Islam sehingga mampu memberikan perspektif baru ketika menghadapi problem modernitas.

‘Abd al-Lâh Ahmed al-Nâ’îm dan *Setting* Sosialnya

Al-Nâ’îm adalah seorang aktifis dan sarjana muslim kontemporer. Ia dilahirkan di Sudan pada tahun 1946. Karir akademik diawalinya di fakultas hukum Khourtum,¹² di mana ia memperoleh gelar S₁ dengan predikat *cum laude*. Pada tahun 1973 ia mendapat tiga gelar sekaligus, yakni LLB, LLM dan MA dalam

suatu pergeseran paradigma. Pergeseran paradigma inilah yang disebut dengan *scientific revolution*. Lihat, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 43; Moch. Tolchah, “Epistemologi Thomas S. Khun: Telaah Awal atas Gagasan ‘Peran Paradigma dalam Revolusi Sains”’, dalam Jurnal *Nizama*, Vol. 3. No. 5 (Januari-Juni 2000), 60.

¹⁰Lihat Akbar S. Ahmad, *Post Modernisme: Bahaya dan Harapan bagi Islam* (Bandung: Mizan, 1994), 163.

¹¹‘Abd al-Lâh Ahmad al-Nâ’îm, *Dekonstruksi Shari’ah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, ter. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKiS-Pustaka Pelajar, 1994), vii.

¹²al-Nâ’îm, “Syari’at dan Hukum Positif di Negara Modern”, dalam Jurnal *Tashwir Afkar*, No. 12 (2002), 40.

bidang kriminologi di University of Cambridge Inggris, dan tahun 1976 meraih Ph.D. dalam bidang hukum dari University of Edinburg Scotlandia dengan disertasi tentang perbandingan prosedur pra percobaan kriminal hukum Inggris, Scotlandia, Amerika dan Sudan.¹³ Karir profesionalnya adalah menjadi pengacara dan dosen hukum di Universitas Khartoum, Sudan. Menjelang tahun 1979, ia diangkat menjadi kepala Departemen Hukum Publik di Universitas tersebut.

Di samping mengajar, ia juga menjadi juru bicara tentang ide-ide Thâhâ, dan menerjemahkan ke dalam bahasa Inggris¹⁴ buku *al-Risâlah al-Tsâniyyah min al-Islâm*¹⁵ yang merupakan *magnum opus* sang guru, dan diterbitkan untuk pertama kalinya pada tahun 1967. Karya Thâhâ itu pula yang banyak menginspirasi, mempengaruhi dan membentuk *setting* intelektual serta sikap al-Nâ’îm. Karena itu, tidak mengherankan jika al-Nâ’îm menganggap karya gurunya itu sebagai karya yang memompa dirinya untuk memproklamirkan kembalinya suatu pembaruan Islam. Kedekatan al-Nâ’îm dengan Thâhâ tidak hanya dalam bidang keilmuan, tetapi juga dalam organisasi Persaudaraan Republik (*al-Ikhwân al-Jumhûriyyûn*),¹⁶ sebuah pergerakan yang dipimpin oleh Thâhâ awal tahun 1968 dimana al-Nâ’îm pun resmi menjadi anggota.¹⁷ Pergerakan itu muncul di tengah

¹³Muhyar Fanani, “Abdullah Ahmad al-Nâ’îm: Paradigma Baru Hukum Publik Islam”, dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. Khudori Soleh, (Yogyakarta: Jendela, 2003), 9.

¹⁴al-Nâ’îm, *Nâhwa* ..., 11.

¹⁵‘Abd al-Lâh Ahmad al-Nâ’îm, “Catatan Pembuka”, dalam *Syari’at Demokratik*, Mahmûd Muhammad Thâhâ, ter. Nur Rahman (Surabaya: eLSAD, 1996), 3-4.

¹⁶Husyain Ahmad Amîn, “Hadzâ al-Kitâb”, dalam ‘Abd al-Lâh Ahmad al-Nâ’îm, *Nâhwa Tathwîr al-Tasyîr al-Islâm* (Kairo: Sina li al-Nasr, t.t.), 10.

¹⁷Lihat Mohamed Mahmoud, “Mahmûd Muhammad Taha’s Second Message of Islâm and His Modernist Project”, dalam *Islam and Modernity Muslim Intellectuals Respond*, eds. John Cooper et.al. (London, New York: I. B. Tauris Publishers, 2000).

perjuangan kaum nasionalis Sudan pada akhir Perang Dunia II, dan itu diciptakan oleh Thâhâ sebagai alternatif bagi partai-partai nasionalis besar untuk bertarung di panggung politik yang selama itu didominasi oleh pemimpin-pemimpin muslim konservatif.¹⁸ Oleh karena itu, menjadi maklum, kalau al-Nâ’îm sering disebut sebagai penyambung lidah Thâhâ, karena kemampuannya membaca jalan pikiran sang guru, yang kemudian memberi pengaruh yang sangat kuat kepada al-Nâ’îm sendiri.

Dalam konteks perpolitikan, Sudan pada saat itu berada dalam satu situasi yang digambarkan al-Nâ’îm sebagai suatu negara yang berada dalam kekacauan. Situasi itu tidak terlepas dari kebijakan pemerintahan Ja’far Numeiry yang sarat dengan sentimen-sentimen Islam sehingga menyeret negeri itu pada suasana disintegrasi antara Sudan Utara (muslim) dengan Sudan Selatan (non-muslim). Keadaan itu mencapai puncaknya pada saat Numeiry mengadakan kudeta legislatif dengan menerapkan interpretasinya atas hukum Islam pada tahun 1983, dan menerapkan kebijakan yang represif di seluruh negeri.¹⁹

Interpretasi Numeiry sendiri atas ajaran Islam adalah dengan meletakkan hukum Islam sebagai pengatur ketatanegaraan, dan karena itu, ia menerapkan hukuman-hukuman yang terdapat dalam *fiqh* klasik seperti sanksi pidana pencurian, rajam, sanksi zina, dan sanksi pidana mati bagi orang yang murtad. Hukuman-hukuman tersebut dirumuskan di bawah kendali otoritas Numeiry sendiri tanpa melakukan konsultasi dengan Jaksa Agung atau Mahkamah Agung. Disinyalir bahwa hukuman tersebut ditetapkan Numeiry semata-mata untuk melindungi kekuasaannya. Beribu orang ditangkap dan diadili, layaknya pengadilan militer dengan menggunakan hukum Islam.²⁰

¹⁸al-Nâ’îm, *Dekonstruksi ...*, x-xi.

¹⁹Thâhâ, *Syari’at ...*, 30.

²⁰Lihat, Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 101.

Sebagai protes atas kebijakan pemerintahan itu, Thâhâ melalui Persatuan Republik-nya mengadakan gerakan perlawanan. Namun, tindakannya itu berakibat pada ditangkap dan ditahannya lebih kurang 30 orang pemimpin gerakan, termasuk al-Nâ’îm pada akhir tahun 1984, meski kemudian mereka dibebaskan. Fenomena itu kemudian harus mengantarkan Thâhâ ditangkap, karena dituduh menghasut dan melakukan pelanggaran lainnya, hingga membawanya pada kematian, karena dihukum mati pada bulan Januari 1985.²¹ Sejak kematian Thâhâ, gerakan itu pun sepakat untuk tidak lagi terlibat dalam berbagai aktifitas politik dan secara resmi membubarkan diri.

Setelah tergulingnya pemerintahan Numeiry, kelompok itu secara tidak resmi kembali diorganisir menjadi komunitas sosial yang bergerak pada usaha reformasi Islam, namun tetap dalam kerangka intelektual Thâhâ, yang lebih menekankan pada reformasi kepercayaan daripada aksi politik secara langsung. Al-Nâ’îm sendiri menekankan bahwa pesan itu mewakili suatu pendekatan, bukan aksi politiknya. Munculnya visi baru ini mengilhami al-Nâ’îm untuk lebih aktif dalam kajian sosial, khususnya, dalam bidang hukum publik Islam, dan berusaha menanggapi realitas global era modern.

Ijtihad: Paradigma Reformasi Hukum Islam Al-Nâ’îm

Menyadari signifikansi kontekstualisasi dan pembaruan pemikiran hukum Islam, al-Nâ’îm mencoba melakukan *ijtihâd* dengan menggunakan pendekatan yang dibangun oleh Thâhâ, yaitu teori *naskh-evolutif*.²² Dalam pandangan Thâhâ, *naskh* lama yang menganggap bahwa ayat-ayat *madaniyyah* menghapus ayat-ayat *makkîyyah* harus di balik, yakni ayat *makkîyyah* yang justru menghapus ayat *madaniyyah*. Prinsip pembalikan ini oleh Thâhâ

²¹*Ibid.*, 36.

²²al-Nâ’îm, *Nâhwa* ..., 97.

disebutnya sebagai teori evolusi Islam. Thâhâ, seperti yang dikutip oleh Muhyar Fanani, mengatakan:

Evolusi *syari‘ah*... hanyalah evolusi dengan peralihan dari suatu teks al-Qur‘ân ke yang lain, dari sebuah teks yang sesuai untuk berlaku pada abad ke-7, dan sudah dijalankan, kepada teks yang pada waktu itu, terlalu maju dan oleh karena itu harus di-naskh agar sesuai dengan kebutuhan pada waktu itu, ditunda hingga waktu yang tiba... Bagi abad ke-20 teks-teks itu merupakan ayat-ayat utama...²³

Bagi Thâhâ, pada abad modern ini ayat-ayat *makkijiyah* justru menghapus ayat-ayat *madaniyyah*, karena ayat *makkijiyah* itu adalah ayat-ayat yang lebih universal dan abadi karena menganjurkan kebebasan, persamaan derajat tanpa diskriminasi gender; ayat-ayat *makkijiyah* lebih relevan dengan kondisi masyarakat abad ke-20 sehingga mudah diperlakukan setelah sekian lama ditunda dan diganti dengan ayat *madaniyyah*.²⁴ Teori ini oleh al-Nâ’îm dipandang sebagai jalan untuk mengeluarkan *syari‘ah* dari kebuntuan pemahaman. Menurutnya, dengan teori itu perlu dilakukan pengujian secara terbuka atas isi al-Qur‘ân yang melahirkan dua tahapan *risâlah* Islam, yakni periode Makkah dan Madinah.²⁵ al-Nâ’îm berpendapat, bahwa sebenarnya ayat-ayat *makkijiyah* mengandung ajaran universalisme Islam, makna yang abadi, fundamental, emansipatif, egalitarian dan demokratis.²⁶

Penegasan serta jalan pikiran yang dibangun al-Nâ’îm tersebut menunjukkan suatu perspektif yang hendak menegaskan bahwa kerangka fundamental untuk menjawab tantangan modernitas, khususnya, dalam konteks menjawab problematika hukum Islam ketika berhadapan dengan isu-isu kemanusiaan adalah dengan menghidupkan dimensi universalitas ajaran Islam yang tertuang dalam ayat-ayat *makkijiyah*, yang ia

²³Fanani, “Abdullah..., dalam *Pemikiran...*ed. Khudori Soleh, 9.

²⁴Ibid.

²⁵Ibid., 93-4.

²⁶al-Nâ’îm, *Dekonstruksi ...*, 115-6.

sebut sebagai pesan Makkah. Aplikasi pesan Makkah yang tertuang dalam *nash al-Qur'an* itu dia sebut sebagai aktualisasi teori *naskh al-hukmi dûna al-tilâwah*.²⁷ Jadi, al-Nâ'îm, mencoba mengubah konsep *naskh* pada tataran aplikatifnya dengan cara menangguhkan pelaksanaan hukum, bukan menghapuskan hukumnya.

Di sini, tampak bahwa al-Nâ'îm telah mencoba keluar dari rumusan teori *naskh* yang telah dibangun sarjana Islam selama ini. Namun, secara teoretis, cara berpikir al-Nâ'îm tersebut bertentangan dengan logika *nâsikh-mânsûkh*. Dalam rumusan teoretis *nâsikh-mânsûkh* disebutkan bahwa ayat hukum yang belakangan (turunnya) menghapus (ayat hukum) yang datangnya lebih dahulu.²⁸ Teori ini menegaskan bahwa ayat Madinah berkedudukan sebagai *nâsikh* dan ayat Makkah sebagai *mânsûkh*.

Selanjutnya, menurut al-Nâ'îm, ayat *makkîyyah* sebagai *nâsikh* terhadap ayat *madaniyyah (mansûkh)* didasarkan atas beberapa hal. Pertama, pesan ayat Makkah adalah pesan abadi dan fundamental yang menginginkan egalitarianisme seluruh umat manusia. Akan tetapi, karena pesan Makkah ini belum siap diterapkan pada abad VII M. Tuhan menurunkan pesan Madinah yang lebih sesuai dengan kondisi zaman waktu itu. Kedua, aspek pesan Makkah adalah abadi, hanya karena alasan kondisi zaman, pesan yang abadi itu ditunda pelaksanaannya. Ketiga, pemberlakuan teori *naskh* lama itu tidak permanen. Sebab, jika ia permanen berarti umat Islam menolak sebagian dari agamanya.²⁹ Dengan demikian, upaya untuk meninjau kembali teori *nâsikh-mânsûkh* tidak dalam konteks periode, tetapi lebih pada makna substantif, bukan tempat maupun waktu turunnya wahyu.

²⁷al-Nâ'îm, *Nâhwa ...*, 91. Dalam kajian studi ‘ulûm al-Qur’ân atau tafsir-tafsir al-Qur’ân, terma *naskh* diberi berbagai macam makna. Lihat, Muhammad ‘Abd al-‘Azîz al-Zarqânî, *Manâhil al-Tâfîl fî ‘Ulûm al-Qur’ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), 191.

²⁸Abû Zahrâh, *Ushûl al-Fiqh* (Ttp.: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, t.t.), 185.

²⁹al-Nâ'îm, *Dekonstruksi ...*, 110.

Meskipun demikian, penulis melihat bahwa gagasan tersebut bukan tanpa problem. Pertama, secara epistemologis metode seperti ini sulit untuk diverifikasi dan apa yang menjadi ukurannya. Kedua, sejak kapan ayat *makkijah* dapat menghapus ayat *madaniyah*? Bukankah dalam teori *ushûl al-fiqh* yang disebut *nâsikh* itu adalah ayat yang diturunkan belakangan dan secara periodik, tentu ayat *madaniyah* yang belakangan turun daripada ayat *makkijah*. Hal itu berarti bahwa ayat *makkijah* tidak bisa menghapus ayat *madaniyah* sesuai dengan kaidah *naskh* dalam *ushûl al-fiqh* sebagaimana penulis kemukakan sebelumnya.

Menurut al-Nâ’îm, era modern sekarang ini menuntut sifat sektarian-diskrimintaif pesan Madinah itu untuk ditinjau ulang, dan sebagai konsekuensinya, ide yang dulu ditunda (pesan Makkah) kini semestinya diimplementasikan. Dengan cara demikian, ayat-ayat utama kembali bersifat operatif pada abad XX ini dan menjadi basis legislasi baru.³⁰ Apa yang dilakukan oleh al-Nâ’îm yang berusaha dan bersikeras mengangkat ayat-ayat *makkijah* sebagai basis fundamental dalam menetapkan hukum Islam pada tataran aplikasinya, meminjam istilah Fazlurrahman, adalah menangkap *ideal moral* atau “elan vital al-Qur’ân” yang berisi hukum moral dan keadilan sosial.³¹ Dalam salah satu artikelnya yang berjudul ”The Qur'ân”, Rahman seperti dikutip Jaroslav Pelikan, mengatakan:

The moral law is immutable: it is God's “Command,” Man cannot make or unmake the Moral Law: he must submit himself to it, this submission

³⁰Pada waktu yang bersamaan, al-Nâ’îm tampaknya menggunakan metode hermeneutik yang diarahkan sebagai usaha untuk menginterpretasikan pesan dengan masuk ke dalam makna di balik teks. Hasan Sutanto, *Hermeneutik, Prinsip, dan Metode Penafsiran al-Kitab* (Malang: Seminari al-Kitab Asia Tenggara, 1989), 1; Komaruddin Hidayat, “Arkoun dan Tradisi Hermeneutika”, *Tradisi Kemodernan dan Meta Modernisme*, dalam ed. J. Hendrik Meuleman (Yogyakarta: LKiS, 19996), 24.

³¹Lihat, Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 33.

to it being called *Islâm* and its implementation in life being called '*ibâda* or “service to God.” It is because of the Qur’ân’s paramount emphasis on the Moral Law that the Qur’ânic God has seemed to many people to be primarily the God of justice.³²

Pernyataan Rahman itu mengindikasikan bahwa ajaran agama seperti keadilan dan ajaran moral dipandang sebagai ajaran yang bersifat fundamental (substansif) yang dapat dijadikan sebagai pertimbangan dalam menetapkan hukum Islam.

Kalau dicermati, jihad intelektual (*ijtihâd*) al-Nâ'îm tersebut merupakan upaya kritis terhadap pembakuan terhadap konsep-konsep yang ada dalam formulasi *syârî'ah* historis yang selama ini sering dianggap sebagai hukum yang final. Menurut al-Nâ'îm, *syârî'ah* historis tersebut perlu ditinjau kembali, karena semua prinsip khusus dan aturan rincinya, meskipun, langsung dari *nash*, namun bukan totalitas dan integritas Islam. Ia tak lebih hanyalah produk interpretasi para ahli hukum Islam awal terhadap *nash*.³³ Karenanya, umat Islam kontemporer memiliki hak yang sama untuk memformulasikan *syârî'ah* yang sejalan dengan konteks zamannya dan apa yang disebut sebagai *syârî'ah* historis, senantiasa dikondisikan oleh pemahaman manusia terhadap al-Qur’ân dan Sunnah Nabi. Pada titik inilah, al-Nâ'îm pun berkata “*shari'a is the product of human reasoning upon a foundation of divine inspiration*”. Selanjutnya, dia pun berkata “*in this fundamentally important sense, the shari'a is human, not divine. Accordingly, all historical formulations of and attitudes toward shari'a can be contested, and should*”.³⁴

³²Fazlur Rahman, “The Qur'an” dalam *The World Treasury of Modern Religious Thought*, ed. Jaroslav Pelikan (Boston: Little, Brown and Company, 1990), 260.

³³al-Nâ'îm, *Nahwa ...*, 39.

³⁴'Abd al-Lâh Ahmed al-Nâ'îm, “Toward an Islamic Reformation: Islamic Law in History and Society Today”, dalam *Shari'a Law and the Modern Nation-State: A Malaysian Symposium*, ed. Norani Othman (Malaysia: Sister in Islam Berhad, 1994), 11-12.

Jadi, *syari‘ah*, bagaimanapun, tetap dipandang sebagai usaha keras manusia yang terbuka untuk ditentang dan diinformulasikan lebih dahulu oleh usaha-usaha manusia. Dan bahwa keilmuan Islam, seperti teologi, tasawuf, dan juga fiqh, sesungguhnya bukan agama itu sendiri. Menarik untuk diperhatikan pernyataan M. Amin Abdullah berikut ini. Menurut Amin, “teologi bukanlah agama. Teologi adalah hasil rumusan akal pikiran manusia sesuai dengan waktu dan situasi sosial yang ada. Itulah yang melatarbelakangi munculnya teologi Mu‘tazilah, Asy‘ariyah, Karl Bath, Paul Tillich, Martin Burber, dan lainnya. Rumusan teologi terkait dengan ruang dan waktu; tingkat pengetahuan manusia dan situasi politik saat itu.”³⁵

Shari‘ah Historis dan Konstitusi Modern

Konsistensi al-Nâ’im terhadap perlunya reformulasi konsep-konsep hukum dalam *syari‘ah* historis telah menggiringnya untuk meninjau kembali beberapa ketentuan hukum dalam *syari‘ah* historis ketika berhadapan dengan konsep konstitualisme modern dan implikasinya dewasa ini dapat dipandang sebagai “kesepakatan umum”, karena ia berlaku menyeluruh baik di dalam maupun di luar dunia Islam. Tujuannya yang universal, maka secara implisit ia memiliki tujuan yang sama dengan *syara‘* dalam menetapkan hukum, yakni untuk kemaslahatan manusia.³⁶

Menurut al-Nâ’im, sumber teori konstitusi paling otoritatif di bawah *syari‘ah* adalah model negara yang dibangun oleh Nabi saw pada tahun 622 M, dan diterapkan oleh empat khalifah penggantinya³⁷ terlepas dari karakterisasi terminologi modern tentang negara teokrasi atau nomokrasi, organisasi yang khas itu

³⁵M. Amin Abdullah, “Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya”, dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. VII, No.1 (1993), 91.

³⁶Isma'il Muhammad Syah dkk., *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Bina Aksara, 1992), 65.

³⁷Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 1985), 92.

kemudian dicontoh oleh penguasa Islam. Implikasinya, terjadi peralihan yang tidak seimbang. Nabi dengan otoritas agama dan negara diganti oleh penguasa yang walaupun didasarkan pada kepercayaan rakyat, namun tidak memiliki kekuasaan keagamaan.³⁸

Meski pada dasarnya tidak ada indikasi “mengganti” otoritas Nabi, namun realitas menunjukkan bahwa para penguasa muslim melakukan hal itu. Mereka menggabungkan kekuasaan dalam suatu model “pemerintahan tertinggi”, yang tidak terbatasi oleh pribadi atau lembaga manapun sehingga dalam prakteknya tidak mungkin menyusun dan membatasi kekuasaan. Kondisi demikian secara legal-formal, memiliki perbedaan yang signifikan dengan konstitusi modern yang memisahkan secara tegas antara kekuasaan eksekutif, legislatif, dan judikatif. Dengan sistem ini, setiap orang memiliki kesempatan yang sama menjadi atau memilih seseorang untuk menjadi pembuat atau pelaksana kebijakan atau hukum apa pun lewat sarana perundangan, juga melalui alat politik.

Doktrin “ummah” sebagai wakil kedaulatan Tuhan,³⁹ yang selama ini dipegangi *syari’ah*-pun mulai digugat. Kritik itu terjadi, karena dalam sistem pemerintahan yang berdasarkan Kedaulatan Tuhan tidak mempersiapkan pemerintahan yang representatif, dan juga tidak menunjuk mekanisme dan prosedur yang jelas tentang pemilihan *khalifah*. Juga kepada siapa penguasa bertanggungjawab dan atau sistem suksesi yang transparan-reguler dan damai. Menurut al-Nâ’îm, kalaupun kekuasaan Tuhan diterjemahkan menjadi kekuasaan ummah, siapa yang

³⁸Lihat, Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 35-40.

³⁹Meski penulis kontemporer sering mengungkapkan konsep “syura”. Namun konsep dan otoritasnya yang asli dalam al-Qur'an maupun dalam praktek sejarah tidak memiliki ruang lingkup konprehensif dan efek yang megikat. Ia lebih identik dengan “umat” Islam sebagai penjaga kebenaran” yang mengarah pada otoritas kekuasaan.

termasuk ummah itu? Selanjutnya, menurut al-Nâ’îm, konsep “ummah” dalam *syari’ah* historis-pun kemudian dihadapkan pada persoalan “status warga negara” dalam negara Islam di mana penentu dan pemberi status penuh hanya diperuntukkan bagi mereka yang secara formal diidentifikasi sebagai umat Islam, sementara warga non-muslim diperlakukan sebagai ”bukan warga negara”.

Semua hal yang tersebut di atas berimplikasi pada hak-hak dan kebebasan individu. Dalam masalah gender, misalnya, ada perbedaan yang tajam dalam *syari’ah* historis. Meski perempuan muslimah berhak memegangi pendapat apa pun yang termaktub dalam ajaran Islam, namun ada pembatasan atas mereka untuk tampil di depan umum, misalnya untuk menjadi kepala negara dan atau partisipasi dalam dunia politik. Prinsip umum ini didasarkan pada ayat *al-rijâl qawwâmûna ‘alâ al-nisâ’*. Abû Su’ûd, ketika menafsirkan ayat 34 surat *al-Nisâ’* itu, seperti dikutip al-Shâbûni, menyatakan:

Bahwa perempuan tidak boleh menduduki jabatan politik seperti kepala negara karena kelebihan laki-laki atas kaum perempuan disebabkan laki-laki memiliki kesempurnaan akal, kecerdasan, dan kekuatan. Oleh karena itu, kenabian, para imamah, kekuasaan, kesaksian, jihad, dan lain-lain menjadi hak kaum laki-laki.⁴⁰

Tidak jauh berbeda dengan pandangan Abû Su’ûd, Wahbah al-Zuhayli, sarjana Islam kontemporer, sekaligus penulis fiqh modern yang bertitelkan *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillâtuh* berkata:

⁴⁰Ali al-Shâbûnî, *Shafwat al-Tâfâsîr*, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1976), 274. Bagi kalangan literalis, ayat al-Qur’ân, yakni *al-Nisâ’*: 34, sudah cukup menjadi alasan untuk menyatakan perempuan tidak boleh menjadi presiden. Karena itu, Laskar Jihad secara tegas menganggap bahwa pandangan cendekiawan muslim Indonesia yang menyetujui wanita menjadi presiden RI, seperti Nurcholish Madjid, Sa’id Agil Siraj, dan Alwi Sihab merupakan pandangan yang menyimpang dari ajaran Islam karena persoalan itu jelas didasarkan pada al-Qur’ân, hadis, dan pendapat ulama yang mumpuni. Jamhari dan Jahroni, *Gerakan ...*, 125-6.

فلا تولى المرأة القضاء لقوله صلى الله عليه وسلم (لن يفلح قوم ولوا أمرهم إمرأة) ولأن القضاء يحتاج إلى كمال الرأي وتمام العقل والفتنة والخبرة بشؤن الحياة والمرأة ناقصة العقل فليلة الرأي بسبب ضعف خبرتها وإطلاعها على واقع الحياة....⁴¹

Konsep *syari‘ah* yang diskriminatif ini semakin tidak kridibel dalam konteks *nation-state*. *Syari‘ah* tidak memberi tempat tinggal yang layak bagi non-muslim di negara Islam. Mereka ditempatkan pada tempat *dzimmah* yang tidak memiliki hak sipil dan politik apapun,⁴² meski ia lahir dan dibesarkan dalam wilayah tersebut. Artinya, walaupun dijaga jiwa dan harta bendanya dengan aman, mereka tidak memiliki otoritas komunal. Kenyataan ini menjadikan non-muslim sebagai warga negara kelas dua.⁴³ Keadaan ini berlanjut di saat mereka berada di depan hukum.⁴⁴ Dalam masalah *diyah* misalnya, korban perempuan muslimah atau *dzimmi* tidak sebanding dengan *diyah* seorang lelaki muslim.⁴⁵ Demikian juga tidak diterimanya kesaksian seorang perempuan muslim dan *dzimmi* dalam kasus-kasus pelanggaran kriminal *hudud*⁴⁶ dan *qishâsh*.

Diskriminasi lainnya adalah dalam hukum keluarga. Seorang muslim dapat mengawini sampai empat perempuan pada waktu bersamaan. Sebaliknya, seorang perempuan muslimah dibatasi

⁴¹Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillâtuh*, Jilid VI (Bairut: Dar al-Fikr, 1988), 482.

⁴²al -Na’im, *Nâhwa* ...,125

⁴³Lihat, Ibn Jârir al-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân al-Takmîl Ayât al-Qur’ân*, Jilid X (Kairo: Musatafâ al-Bâbi, 1954), 109.

⁴⁴al -Na’im, *Nâhwa* ..., 126.

⁴⁵Abû Abdillah Muhammad Ibn Idris al-Syâfi’i, *al-Umm* (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1961).

⁴⁶*Hudûd* adalah suatu ketentuan hukuman bagi pelaku kejahatan, yang ketentuan hukumnya telah ditetapkan berdasarkan *nash-nash* dalam al-Qur’ân dan al-Hadîts dan tidak mengalami perubahan. Lihat, ‘Abd al-Qâdir Awdah, *al-Tasyrî’ al-Jinâ’î al-Islâmî* (Beirût: Muassasah al-Risâlah, 1996), 343.

dengan satu suami, dan dapat bercerai hanya melalui pengadilan dengan proses yang ketat dan persetujuan suaminya. Dalam konteks lain, perempuan muslimah dilarang untuk kawin dengan non-muslim. Sementara laki-laki muslim diijinkan kawin dengan perempuan *al-kitabiyah*.⁴⁷ Begitu juga dalam waris, aturan waris secara umum dinyatakan bahwa seorang perempuan memperoleh separuh dari bagian laki-laki, meski keduanya memiliki hubungan darah yang sama dengan pihak yang meninggal.

Di antara isu yang paling menonjol dan kontroversial adalah masalah administrasi, substansi, pembuktian, dan prosedur hukum. Alasan yang mendasar menuntut adanya tuntutan yang menyangkut HAM, karena *syari’ah* harus melindungi warga negara asing yang berada dalam batas geografis negara Islam.⁴⁸ Perlindungan ini didasarkan pada azas praduga tak bersalah dan persyaratan pembuktian kesalahan oleh pendakwa. Dengan demikian, secara implisit aspek inipun terkait dengan warga muslim. Tidak tersedianya perangkat teknis yang memadai secara substantif-prosedural, menyebabkan tidak dikenalnya advokasi dalam proses peradilan Islam. Ketidakjelasan komposisi, indepedensi, cara pemeriksaan juga kesempatan mengadakan banding merupakan problem klasik *syari’ah*.

Identifikasi para penulis modern yang menyebut tiga kategori pokok pelanggaran dalam *syari’ah* historis; *hudûd*, *qishâs*, dan *ta’zir* merupakan sebuah langkah maju.⁴⁹ Hanya saja kesan mengerikan dari potong tangan dan kaki, penyaliban dan hukuman mati dan dera *hudûd*, tetap dominan. *Hudûd* merupakan hukuman yang jenisnya telah ditetapkan secara tegas oleh *nash*, manakala

⁴⁷al-Qur'an al-Nisa (4):11 dan 176.

⁴⁸Lihat, Abdullah Ahmad an-Nâ'îm, "Hak-hak Sipil Dalam Islam", dalam Jurnal *Taswir Ajkar*, No.1 (Mei 1997).

⁴⁹Pembagian ini secara implisit tidak disebut oleh para ahli hukum Islam awal. Mereka tidak memilah antara aspek perundang-undangan, etika, dan agama dalam *syari’ah*.

dihadapkan pada naluri kemanusiaan tampak “kejam” dan menimbulkan kesengsaraan berkepanjangan kepada terhukum. Problem lainnya adalah akan muncul pemurtadan terhadap orang Islam dengan menyatakan dia non-muslim jika dihadapkan pada tuntutan guna menghindari hukuman. Keadaan ini tentu menimbulkan “kerugian” bagi umat Islam dari segi kuantitas. Di samping itu, minimnya kemungkinan eliminasi pengadilan atas hukuman, sebagaimana tersirat dalam al-Qur'an surat al-Baqarah (2):178 dan al-Maidah (5):54, menyebabkan hukuman seringkali bernilai subjektif. Implikasinya adalah *qishâs* maupun *diyah* hanya merupakan sarana balas dendam yang tidak berkesudahan.

Otoritas luas bagi umat Islam diberikan oleh sang Khaliq pada lapangan di luar *hudûd* dan *jinâyah*. Dalam *ta‘zîr* yang tercakup pula kepentingan penguasa untuk menjaga stabilitas negara, sering menempatkannya sebagai “sarana” legitimasi politik. Ketiadaan prinsip kekuasaan hukum (*the rule of law*) sebagai sarana kontrol dan publikasi hukum baik atas pelaksana maupun masyarakat, sering memperlihatkan hukum dadakan. Orang tidak menyadari bahwa melanggar dan dituntut atas hukum. *Syâri‘ah* historis tidak memformulasikan secara jelas sistem dan keharusan prinsip legalitas.

Hukum pidana *syâri‘ah* menurut perspektif modern, hadir tanpa pemilihan rinci dan prinsip umum yang dapat ditetapkan pada semua pelanggaran. Kenyataan ini menimbulkan kesulitan dalam menentukan elemen-elemen mental dan fisik mana yang dapat dimasukkan sebagai kejahatan. Kompleksitas hukum pidana memerlukan “*criminal responsibility*” terhadap misalnya, perencanaan kejahatan, persekongkolan untuk melakukan kejahatan dan tanggungjawab bersama bagi beberapa orang yang terlibat dalam satu pelanggaran. Legislasi modern meghajatkan definisi yang jelas terhadap unsur pelanggaran hukum, tidak tersebar dalam otoritas penguasa dan atau para hakim.

Dalam hal pembuktian, *syari‘ah* dihadapkan pada persoalan keadilan dan keobjektifan terhadap gender dan agama. Pembatasan kekuasaan perempuan muslimah pada kasus-kasus tertentu, kewajiban dua saksi, ketiadaan penggunaan saksi ahli dan keabsahan dokumenter, merupakan problem *syari‘ah* klasik. Dibidang prosedur, tidak diatur secara jelas tentang tahap-tahap peradilan, peradilan dan pasca-peradilan. Dengan alasan yang sama, masalah-masalah pembebasan tahanan dengan jaminan atau keamanan, prosedur menjatuhkan hukuman dan tinjauan pasca-peradilan juga tidak didiskusikan oleh para ahli hukum Islam awal.

Adalah sesuatu yang sulit untuk mengidentifikasi secara jelas apakah ide yang ditawarkan al-Nâ’îm itu orisinil atau dikutip dari gurunya, Thâhâ. Elaborasi pemikiran kontekstualnya secara umum dapat diserap sebagai berikut: Konstitualisme menurut al-Nâ’îm didasarkan pada dua prinsip fundamental; *pertama*, setiap individu merupakan tujuan bagi dirinya sendiri dan jangan pernah digunakan sebagai alat untuk tujuan orang lain. *Kedua*, masyarakat adalah alat yang paling efektif untuk mencapai tujuan kebebasan atau martabat individu. Dengan demikian, tujuan dan metode konstitualisme harus mencapai keseimbangan antara kebebasan individu yang sempurna dengan tuntutan masyarakat akan keadilan sosial. Agar pelindungan dan penggunaan kebebasan personal menjadi berarti, konstitusi harus memberi dukungan yang dibutuhkan, kebutuhan manusia dan kesejahteraan materiil. Ia tak hanya harus memformulasikan batasan terhadap kekuasaan pemerintah, juga mampu “memaksa” negara untuk mempertahankan dan mempertinggi kehidupan, kebebasan dan harkat kemanusiaan.

Diskriminasi yang mengemuka pada dasarnya muncul karena rumusannya merujuk pada *nash* era Madinah. Pemikiran demikian harus direvisi dengan pendekatan baru. Untuk itu disediakan teks-teks periode Makkah. Konsep “*qawwâmûn*” mesti dipandang bersifat kondisional berdasarkan variabel ekonomi

dan keamanan perempuan. Di saat kondisi telah bergeser maka ia harus dikembalikan pada prinsip awal periode Makkah yang universal-egalitarian. Emansipasi harus diupayakan dalam pelbagai lapangan kehidupan, termasuk di depan hukum. Dengan demikian, melalui kombinasi analisis konstektual terhadap teks-teks Madinah dan pembacaan teks-teks Makkah yang lebih fundamental akan dapat dibangun premis dasar konstituisionalisme modern sebagai prinsip Islam. Hukum Islam yang diterjemahkan ke dalam hak-hak umat manusia pada dasarnya ditujukan untuk menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera, dan ini terumuskan dalam konstitusi modern.

Sebagai jalan keluar dari problem praktis dan konstitusional adalah revisi dan pembaruan prinsip-prinsip *syari‘ah*. Metode yang cerdas dan demokratis mutlak diperlukan oleh perumus kebijakan. Kebijakan untuk menerapkan *syari‘ah* mengandung dua implikasi bagi seluruh negara muslim yang memiliki penduduk non-muslim atau minoritas muslim sekuler. Di satu pihak, yang taat beragama mengnggap hukum pidana *syari‘ah* adalah suatu yang mengikat karena otoritas keagamaannya. Namun, di lain pihak karena faktor agama Islam tidak sesuai dengan non-muslim dan tidak diambil sebagai kewajiban oleh muslim sekuler, maka hukum *syari‘ah* harus dijustifikasi terhadap segmen-segmen penduduk tersebut dalam terma-terma yang dapat diterima.

Legislasi apapun yang masih mengandung diskriminasi atau efek dikriminasi atas dasar agama dan gender jelas tidak konstitusional. Nasib masing-masing legislasi pidana yang diusulkan harus diputuskan melalui proses legislasi formal yang sesuai dengan prinsip demokrasi. Namun, perlu diingat bahwa demokrasi bukan berarti “tirani mayoritas”. Dengan kata lain legislasi yang diusulkan harus disetujui oleh lapisan masyarakat termasuk non-muslim dan kaum muslim sekuler.

Catatan Akhir

Pembaruan pemikiran Islam yang transformatif-kontekstual, dalam konteks kekinian, mutlak diperlukan agar *syari‘ah* tetap eksis dan mampu menjadi konstitusi yang modern. Al-Naim melalui berbagai ide dan kritiknya, pada dasarnya ingin menunjukkan sejatinya *syari‘ah* Islam itu *rahmatan li al-‘âlamîn*. Dengan demikian, operasionalisasi *syari‘ah* bukan hanya berorientasi pada tradisi Islam, tetapi bagaimana sosialisasi *syari‘ah* Islam dapat terlaksana secara proporsional, agar nilai-nilai yang relevan antara ruh *syari‘ah* dan kondisi masyarakat dapat terwujud dengan baik.

Keinginannya yang begitu besar untuk melakukan pembaruan dan penafsiran *syari‘ah* menyebabkan ia terkadang mengambil konklusi yang “tidak sesuai” dengan bahasa al-Qur'an dan juga kaidah-kaidah umum dan agama. Al-Nâ'îm terlihat begitu mengikuti hati nurani dan melakukan pembahasan secara “ekstrim” terhadap terma-terma al-Qur'an serta menarik-narik ayat agar dapat disesuaikan dengan pemahaman rasional-modern.●

Daftar Pustaka

- ‘Abd al-Qâdir Awdah, *Al-Tasyrî‘ al-Jinâ‘î al-Islâmi* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996).
- ‘Abd al-Lâh Ahmad al-Nâ’îm, *Nahwa Tathwîr al-Tasyrî‘ al-Islâm* (Kairo: Sina li al-Nasyr, t.t.).
- _____, *Dekonstruksi Syari‘ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, ter. Ah. Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKiS, 1994).
- _____, “Syari‘at dan Hukum Positif di Negara Modern”, dalam *Jurnal Tasvir Afskar*, No.12 (2002).
- Abdurraman I. Doi, *Tindak Pidana dalam Syari‘at Islam* (Jakarta: Renika Cipta, 1992).

- Abû Abd al-Lâh Muhammad Ibn Idrîs al-Syâfi‘î, *al-Umm* (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1961).
- Akbar S. Ahmad, *Post Modernisme: Bahaya dan Harapan Bagi Islam* (Bandung: Mizan, 1994).
- Al-Thabârî, *Jâmi‘ al-Bayân al-Ta’wîl Âyât al-Qur’ân*, Jilid X (Kairo: Musthafâ al-Bâbî, 1954).
- Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997).
- Budhi Munawar-Rachman, *Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Peradaban Masyarakat Modern* (Yogyakarta: Ababil, 1996).
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 1985).
- Ismail Muhammad Syah dkk, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Bina Aksara, 1992).
- Mahmûd Muhammed Thâhâ, *Syari‘at Demokratik*, ter. Nur Rahman (Surabaya: eLSAD, 1996).
- Husayn Ahmâd Amin, “Hâdzâ al-Kitâb”, dalam ‘Abd al-Lâh Ahmâd al-Nâ’îm, *Nâhwa Tathwîr al-Tasyî‘ al-Islâm* (Kairo: Sina li al-Nasyr, t.t.).
- Umar Shihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran* (Semarang: Toha Putra Group, 1996).