

KONSEP NASKH DALAM TEORI HUKUM MAHMUD MUHAMMAD THAHA

Wartoyo

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam
IAIN Syekh Nurjati Cirebon
Jl. Perjuangan By Pass Sunyaragi Cirebon
Email: wartoyo10@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini berusaha menelusuri metode naskh dalam pemikiran hukum Islam Mahmud Muhammad Thaha, baik landasan konseptual yang ia bangun, maupun implikasinya terhadap permasalahan-permasalahan hukum. Dari hasil kajian yang telah dilakukan, ditemukan tiga karakteristik metode nasakh Thaha yaitu: Pertama, peralihan dari satu teks ke teks lain, di mana antara satu teks dengan teks lainnya tidak dalam satu ayat, atau bahkan berbeda surat. Kedua, peralihan dari satu teks ke teks lainnya, tapi masih dalam satu ayat. Thaha pernah menjelaskan, bahwa penyebutan atau pembagian makkiyah dan Madaniyah hanya menunjukkan keumumannya saja, sebab ada pula ayat-ayat Madaniyah yang memiliki kandungan semangat atau sifat Makkiyah dan begitu juga sebaliknya. Ketiga, Thaha terkadang dengan kedalaman ilmu tasawufnya, memiliki pandangan sendiri mengenai suatu permasalahan yang di dalam Al-Qur'an tidak dinyatakan secara tegas mengenai hukum dari persoalan tersebut. Sebab memang Thaha biasanya menggunakan pandangannya ini dalam persoalan-persoalan yang bersifat "keduniaan", misalnya pendapat dan pandangannya mengenai masalah keadilan ekonomi, politik dan lain-lain

Kata Kunci: *Naskh, Mansūkh, dan Hukum Islam, Mahmud Muhammad Thaha*

Abstract

This article attempts to explore the method of naskh in Mahmud Muhammad Thaha's Islamic legal thought, both its conceptual foundation he built, and the implications for legal issues. From the studies that have been conducted, it is found that there are three characteristics of nasakh method according to Thaha, namely: firstly, the transition from one text to another, where the text and the other is not in one paragraph, or even a different letter. Secondly, the transition from one text to another, but still in one paragraph. Thaha once explained, that the mention or division between Meccan surah and Madaniyah only showed generalization only, because there are also passages in Madaniyah which contains the spirit or nature of Meccan surah and vice versa. Thirdly, Thaha sometimes with a depth in a mystical science, has his own view about a problem that the Qur'an does not explicitly stated in the law on the issue. Thaha usually use these views in matters that are "mundane" such as his opinions and views on issues of economic justice, political and others.

Keywords: *Naskh, Mansūkh, Islamic law, Mahmud Muhammad Thaha.*

PENDAHULUAN

Andaikata Al-Qur'an tidak diturunkan dari Allah, isinya pasti saling bertentangan. Ungkapan ini sangat penting dalam rangka memahami dan menafsirkan ayat-ayat serta ketentuan-ketentuan yang ada Al-Qur'an. Kitab suci yang terdiri dari 6000 ayat dan terbagi dalam 14 kelompok surah mengandung berbagai jenis pembicaraan dan persoalan. Di dalamnya terkandung antara lain nasihat, sejarah, dasar-dasar ilmu pengetahuan, keimanan, ajaran budi luhur, perintah dan larangan. Masalah-masalah yang disebutkan terakhir, tampak jelas dengan adanya ciri-ciri hukum di dalamnya. Semua jenis ini terkait satu dengan lainnya dan saling menjelaskan.¹

Dalam kaitan itu, Imam Suyuthi maupun Imam Syathibi banyak mengulas prinsip tersebut. Mereka mencatat adanya pendapat yang memandang tiap ayat atau kelompok ayat yang berdiri sendiri. Tapi semuanya berpendapat bahwa antara satu ayat dengan ayat lainnya dari Al-Qur'an tidak ada kontradiksi (*ta'arudh*). Dari asas inilah lahir metode-metode penafsiran untuk meluruskan pengertian terhadap bagian-bagian yang sepiantas lalu tampak saling bertentangan. Adanya gejala pertentangan (*ta'arudh*) yang demikian merupakan asas metode penafsiran di mana *naskh* merupakan salah satu dari bagiannya.²

Fenomena *naskh* yang keberadaannya diakui oleh ulama, merupakan bukti terbesar bahwa ada dialektika hubungan antara wahyu dan realitas. Sebab, *naskh* adalah pembatalan hukum, baik dengan menghapuskan dan melepaskan teks yang menunjuk hukum dari bacaan (tidak dimasukkan dalam kodifikasi Al-Qur'an) atau membiarkan

teks tersebut ada sebagai petunjuk adanya hukum yang di *mansukh*. Akan tetapi, fenomena *naskh* dalam pemikiran agama yang hegemonik dan dominan memunculkan dua problem yang dihindari untuk dibicarakan. Problem *pertama*: bagaimana mengkompromikan antara fenomena ini, dengan konsekuensi yang ditimbulkan bahwa teks mengalami perubahan melalui *naskh*, dengan keyakinan umum bahwa teks sudah ada sejak zaman *azali* di Lauh Mahfudz?. Problem *kedua* adalah problem pengumpulan Al-Qur'an pada masa Khalifah Abu Bakar. Antara *naskh* dengan problem pengumpulan menjadi terkait karena contoh-contoh yang diketengahkan oleh ulama dapat menimbulkan kesan bahwa sebagian dari bagian-bagian teks telah terlupakan dari ingatan manusia.³

Kekhawatiran akan terjadinya problem-problem pada *naskh* sebagaimana disebutkan oleh Nasr Hamid Abu Zaid di atas sebenarnya telah diantisipasi oleh Az-Zarqani, dalam bukunya *Manahilul 'Irfan fi al-'Ulumi Al-Qur'an*, menyatakan bahwa setidaknya ada 5 (lima) hal penting yang harus diperhatikan sebelum memulai pembahasan mengenai *naskh* ini, yaitu :

1. Pembahasan mengenai *naskh* ini memiliki efek bahasan yang panjang, banyak cabang dan metode pembahasannya yang begitu rumit.

2. Pembahasan *naskh* mempelajari mengenai masalah-masalah yang sangat rinci, yang menyebabkan terjadinya perbedaan pendapat dikalangan ulama ushul, sehingga menuntut untuk dipelajari dengan cermat dan teliti.

3. *Naskh* tidak jarang digunakan oleh musuh-musuh Islam untuk menyerang syari'ah islamiyah. Baik itu dengan menghujat ajaran Islam atau meragukan

¹ Ali Yafei, "Mengenal Naskh dan Mansukh dalam Al-Qur'an", dalam Sukardi (ed). *Belajar Mudah Ulumul Qur'an*. (Jakarta: Penerbit Lentera, 2002). Hlm.170.

² *Ibid*.

³ Nasr Hamid Abu Zaid. *Ma'fhum an-Nash, Dirasah fi Ulum Al-Qur'an*. (Beirut: Markazu Tsaqafi al-Arabi, 2000) Hlm. 117.

kesucian ajaran Islam yang terdapat dalam Al-Qur'an.

4. Pembahasan mengenai *naskh* ini menyingkap rahasia syari'at Islam, dan menunjukkan kepada manusia akan hikmah Allah, melalui pembelajaran bagi mahluk-mahluk-Nya, yang mana semua itu membawa kepada petunjuk yang lebih terang, sekaligus menunjukkan bahwa Muhammad hanyalah seorang nabi yang *ummi*, sehingga tidak mungkin baginya membuat sumber (hukum) yang sama (tingkatannya) dengan Al-Qur'an, yang hanya diturunkan oleh Dzat yang maha adil dan maha suci.

5. Pengetahuan akan *nasikh* dan *mansukh* ini merupakan bagian terpenting dari pemahaman akan Islam, yang akan menjadi jalan petunjuk kepada hukum-hukum yang benar. Khususnya ketika didapati dalil-dalil yang kontradiktif, sehingga tidak dapat dicari jalan keluar untuk memahaminya, kecuali dengan mengetahui mana dalil yang lebih dahulu ada dari dalil yang lainnya, atau mana dalil yang menjadi *nasikh* dan mana yang di-*mansukh*.⁴

PEMBAHASAN

Di dalam Al-Qur'an, kata *naskh* dalam berbagai bentuknya, ditemukan sebanyak empat kali, yaitu dalam QS 2: 106, QS 7: 154, QS 22: 52 dan QS 45: 29. Dari segi etimologi, kata tersebut dipakai dalam beberapa arti, antara lain pembatalan, penghapusan, pemindahan dari satu wadah ke wadah lain, pengubahan, dan sebagainya. Sesuatu yang membatalkan, menghapus, memindahkan dan sebagainya, dinamai *nasikh*. Sedangkan yang dibatalkan, dihapus,

dipindahkan, dan sebagainya, dinamai *mansukh*.⁵

Sedangkan menurut Abi Muhammad Makki bin Abi Thalib al-Qaisiy dalam bukunya "*al-Idhah al-Nasikh Al-Qur'an wa Mansukhuha*" menyebutkan bahwa kata *naskh* berasal dari *kalam al-arabi* yang bisa dilihat dari tiga sudut pembacaan, yaitu :

Pertama : ada kalanya kata *naskh* itu diambil dari perkataan : *naskhtu al-kitaba*, yang berarti bahwa, saya memindahkan isi (catatan) yang terdapat dalam sebuah kitab kedalam kitab (buku) lainnya. Dalam pemaknaan ini, maka isi yang terdapat dalam kitab yang *mansukh* tidak berubah, masih tetap ada seperti semula. Pemaknaan semacam ini bukanlah pemaknaan akan *naskh* yang kita maksud dalam pembahasan ini. Sebab tidak ada di dalam Al-Qur'an ayat me-*naskh* ayat lainnya dengan *lafadz* dan maknanya sekaligus, sedangkankan keduanya (ayat) masih tetap utuh. Dan ini bukanlah pemaknaan yang kita maksud, dan tidak masuk dalam pembahasan ini. Sebab dalam *kalam al-arabi*, makna dari *naskhtu al kitaba* itu berarti memindahkan *lafadz-lafadz* dan makna-maknanya kedalam kitab lainnya, maka ini bukanlah *naskh* yang mana *naskh* tersebut hanya menghilangkan hukum (saja), sedangkan *lafadznya* masih tetap ada, juga bukan *naskh* yang mana *naskh* tersebut menghilangkan hukum dan *lafadznya* sekaligus.

Kedua : ada kalanya kata *naskh* diambil juga dari *kalam al-arabi* : *naskhat al-syamsu al-dzilla*, yang bermakna menghilangkannya dan menggantikan posisinya. Makna inilah yang dimaksudkan oleh Jumhur Ulama sebagai *naskh* yang terdapat dalam Al-Qur'an. Dan hal ini bisa dimaknai dalam dua kasus, yaitu :

a. Menghilangkan hukum suatu ayat dengan hukum yang terdapat di dalam ayat lain, sedangkan bacaan dari ayat yang

⁴ Muhammad Abdul Adzim Az-Zarqani. *Manahilu al-'Irfan fi 'Ulumi Al-Qur'an*. (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996).Hlm. 136.

⁵ Quraish Shihab. *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. (Bandung: Mizan, 2007).Hlm. 221-222.

dihilangkan hukumnya tersebut masih tetap ada dan tetap dibaca. Sebagai contohnya adalah ayat yang membicarakan mengenai hukuman bagi orang-orang yang berzina, yaitu ayat Al-Qur'an yang terdapat dalam surat an-Nisaa (4): 15 yang artinya :

*Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi diantara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka Telah memberi persaksian, Maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan lain kepadanya.*⁶

Dan ayat selanjutnya surat an-Nisaa (4): 16 yang berbunyi :

*Dan terhadap dua orang yang melakukan perbuatan keji di antara kamu, Maka berilah hukuman kepada keduanya, Kemudian jika keduanya bertaubat dan memperbaiki diri, Maka biarkanlah mereka. Sesungguhnya Allah Maha Penerima Taubat lagi Maha Penyayang.*⁷

Ayat pertama adalah perintah untuk menghukum kurungan (penjara) dan memukul orang yang berzina, kemudian hukum tersebut di *naskh* dengan hukum rajam bagi penzina yang sudah menikah yang dapat dibuktikan kebenarannya. Dari kedua ayat tersebut, menurut al-Qaisiy ayat pertama (ayat 15) *mansukh* oleh ayat kedua (ayat 16). Ini lah yang disebut dengan *naskh*-nya suatu hukum dengan hukum lain, namun bacaannya tetap ada dan tetap dibaca.

b. Menghilangkan hukum yang terdapat dalam suatu ayat, sekaligus menghilangkan bacaannya, dan dengan begitu, ayat yang datang kemudian (*nasikh*)

menggantikan kedudukan ayat yang *mansukh*, baik itu dalam bacaan dan hukumnya. contoh *naskh* yang semacam ini adalah yang telah diriwayatkan dari 'Aisyah RA, mengenai *rada'ah*. Dari tadinya yang sepuluh kali susuan di *naskh* menjadi lima kali susuan. Ayat pertama yang menyebutkan sepuluh kali susuan sudah tidak kita dapati lagi di dalam Al-Qur'an, karena kedudukannya telah digantikan baik itu secara hukum maupun bacaan.

Ketiga : ada kalanya kata *naskh* juga diambil dari *qaul al-arabi* : *naskhat al-rihu al-atsara*. Maksudnya adalah terhapus sesuatu oleh sesuatu yang lain, sedangkan sesuatu yang menghapus tersebut juga tidak bisa menjadi pengganti yang dihapuskan, sebagaimana tidak memungkinkannya angin menggantikan kedudukan jejak kaki, sehingga semuanya terhapus (hilang) baik itu yang berposisi sebagai *mansukh*, maupun *nasikh*-nya. Jenis *naskh* ini sedianya didapatkan dari *khabar* (riwayat), dan jenis seperti ini juga bisa dibagi kedalam dua bagian.

Bagian pertama adalah hilangnya *lafadz* dan hukumnya sekaligus, contohnya adalah apa yang kita dapatkan dari sebuah riwayat bahwa surat al-Ahzab itu pada awalnya sama panjangnya dengan surat Al-Baqarah. Allah kemudian me-*naskh* sebagiannya tanpa menurunkan ayat pengganti bagi ayat yang dihapus tersebut. Bagian kedua adalah hilangnya bacaan dan *lafadz*nya, namun hukumnya masih tetap berlaku. Contohnya adalah ayat yang didapatkan dari *khabar* yang mutawatir mengenai hukum rajam.⁸

Dari ketiga definisi yang telah di sebutkan tadi, maka dapat diketahui, bahwa

⁶ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. (Jakarta: DEPAG, 1985). Hlm.118

⁷ *Ibid*. 118

⁸ Abi Muhammad Makki bin Abi Thlmib al-Qaisiy. *Al-Idhah an-Nasikh Al-Qur'an wa Manskhuhu*.

(Riyadh: Idaratus Tsafaqah wa Nasr ,1990). Hlm.43-46.

menurut al-Qaisiy definisi *naskh* secara bahasa adalah *naskh* yang diambil dari *kalam al-arabi* : *naskhat al-syamsu al-dzilla* dan *naskhat al-riihu al-atsara*, dan bukan dari pengertian kalam al-arabi yang diambil dari kata : *naskhtu al-kitaba*. Hal ini menurut al-Qaisiy disebabkan oleh kalimat *naskhtu al-kitaba* merupakan kalimat yang digunakan oleh orang-orang Arab untuk menunjukkan bahwa sesuatu itu telah benar-benar dihapuskan tanpa ada pengganti baik itu secara materi (yang dihapus) maupun hukumnya. Maka, menurut al-Qaisiy makna yang demikian itu tidak sesuai dengan pengertian *naskh mansukh* yang ada di dalam ilmu Al-Qur'an.

Terminologi *naskh*

Secara umum, hampir semua ulama memberikan pengertian yang hampir sama dalam terminology *naskh* ini. Seperti apa yang disampaikan oleh Az-Zarqani, menurutnya, *naskh* memiliki banyak pengertian secara terminology. Meskipun demikian, semua pengertian tersebut berusaha untuk menggambarkan hakikat *naskh* dalam ranah hukum *syara'*. Dari beberapa pengertian yang ada, kami lebih memilih salah satu terminology yang menurut kami lebih sesuai dan cocok maknannya dengan *naskh* yang kami pahami, yaitu : *Raf'u al-hukmi syar'iiyin bidalilin syar'iiyin*.⁹

Definisi yang hampir sama juga diungkapkan oleh Mana' Khalil Qattan, meskipun dengan redaksi sedikit berbeda, ia mendefinisikan *naskh* dengan: *Raf'u al-hukmi syar'iiyin bikhitobin syar'iiyin*.¹⁰ Perbedaan dari keduanya hanya terletak pada pemakaian kata *dalil* yang digunakan oleh Az-Zarqani dan kata *khitob* yang digunakan oleh Al-Qattan. Namun nampaknya sebagian besar ulama lebih senang menggunakan definisi yang

diberikan oleh Az-Zarqani, seperti Subhi Shalih yang juga lebih memilih menggunakan kata *dalil* daripada kata *khitob*. Hal ini sebagaimana dinyatakannya dalam kitabnya.¹¹

Sedangkan Al-Syatibi dalam kitabnya *Al-Muwafaqat fi Ushuli al-Syari'at* sebagai mana dikutip oleh Quraish Shihab (2007) menyebutkan bahwa, terdapat perbedaan pengertian terminology *naskh*. Para ulama *mutaqaddimin* (abad ke-1 hingga abad ke-3 H) memperluas arti *naskh* sehingga mencakup: (a) pembatalan hukum yang ditetapkan terdahulu oleh hukum yang ditetapkan kemudian; (b) pengecualian hukum yang bersifat umum oleh hukum yang bersifat khusus yang datang kemudian; (c) penjelasan yang datang kemudian terhadap hukum yang bersifat sama; (d) penetapan syarat terhadap hukum terdahulu yang belum bersyarat.¹²

Bahkan ada diantara mereka yang beranggapan bahwa suatu ketetapan hukum yang ditetapkan oleh suatu kondisi tertentu telah menjadi *mansukh* apabila ada ketentuan lain yang berbeda akibat adanya kondisi lain, seperti misalnya perintah untuk bersabar atau menahan diri pada periode Makkah di saat kaum muslimin lemah dianggap telah di-*naskh* oleh perintah atau izin berperang pada periode Madinah, sebagaimana ada yang beranggapan bahwa ketetapan hukum Islam yang membatalkan hukum yang berlaku pada masa pra-Islam merupakan bagian dari pengertian *naskh*.¹³

Pengertian yang demikian luas dipersempit oleh para ulama yang datang kemudian (*muataakhirin*). Menurut mereka, *naskh* terbatas pada ketentuan hukum yang datang kemudian, guna membatalkan atau mencabut atau

⁹Muhammad Abdul Adzim Az-Zarqani. *Manahilu al-Irfan*Hlm. 138

¹⁰ Mana' Khalil al-Qattan. *Mabahisu fi 'Ulumi* Hlm. 232.

¹¹ Lihat Subhi Shalih dalam *Mabahitsu fi Ulumi Al-Qur'an*..... Hlm.260.

¹² Quraish Shihab. *Membumikan Al-Qur'an*..... Hlm. 222-223. Lihat juga Ali Yafe'i . *Mengenal Nasikh*..... Hlm. 170-171.

¹³ *Ibid.* hlm 223. Lihat juga Az-Zarqani. *Manahilul Irfan*..... hlm. 254.

menyatakan berakhirnya masa pemberlakuan hukum yang terdahulu, sehingga ketentuan hukum yang berlaku adalah yang ditetapkan terakhir.¹⁴

Sementara itu, di tangan kaum *ushuliyyin*, terminology *naskh* diartikan dalam pengertian yang lebih ringkas dan dihindarkan dari pengertian yang beragam (*takatsur*). Dengan kata lain, jika para mufasir menggunakan kata *naskh* dengan pengertian yang sangat luas, mencakup *nash* yang telah lalu, maka kaum *ushuli* membatasinya menjadi sebagai terminology yang dihadapkan kepada terminology yang lain. Karenanya, *naskh* menurut terminology kaum *ushuli* ialah, *raf'u al-hukmi al-syar'i bi dalilin syar'iyyin al-sabiq*.¹⁵

Sehubungan dengan usaha kaum *ushuli* di atas, sepertinya Imam Syafi'i, dalam *Al-Muwafaqat fi 'Ushuli Syari'ah*, kemudian Al-Syatibi dalam *Al-Naskh fi Al-Qur'an Al-Karim*, dan Mustafa Zaid, adalah tokoh *ushul* yang pertama kali memberikan perhatian terhadap persoalan tersebut. Yakni, sewaktu Imam Syafi'i membedakan *naskh* dari pengertiannya yang sangat luas. Dia memandang *takhsis* dan *taqyid* sebagai termasuk penjelasan maksud *naskh* (*bayan al-murad bi al-nash*) dan *naskh* sebagai diangkatnya hukum *nash* setelah ia berlaku (*raf'u al-nash ba'da an yakuna tsabitan*).¹⁶ Namun pandangan Imam Syafi'i ini ditentang oleh beberapa ulama lainnya, yang mengatakan bahwa antara *takhsis* dan *naskh* itu adalah dua hal yang sama sekali berbeda.

Konsep *Naskh* Mahmud Muhammad Thaha

Dewasa ini, tafsir-tafsir keberagamaan yang muncul di masyarakat lebih banyak berasal dari satu arah, yaitu tafsir dari lembaga keagamaan. Selain itu,

tafsir keagamaan yang ada juga terlalu berorientasi pada pemahaman keagamaan yang bersifat vertika dan *legal-formal*. Artinya, pemahaman keagamaan yang dipupuk adalah yang berhubungan dengan ibadah ritual, doktriner, dogmatis, dan berhubungan dengan kesadaran langit (ketuhanan).

Sementara itu, tafsir-tafsir lain yang dilakukan secara radikal dan kreatif sering ditolak kemunculannya dengan berbagai alasan yang dipaksakan. Padahal, sebuah kebenaran tafsir keagamaan tidak serta merta muncul dari satu sisi, namun harus digali dari berbagai segi dan perspektif.¹⁷ Khususnya dalam bidang hukum, di mana semakin dunia ini berkembang dengan berbagai kemajuan di berbagai bidang, maka semakin kompleks pula permasalahan hukum yang akan dihadapi umat.

Semenjak umat Islam memasuki dunia modern –seiring dengan munculnya masalah-masalah baru yang ditimbulkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi– para pemikir hukum Islam merasa bahwa memegang doktrin dari satu mazhab hukum saja tidak lagi memadai. Karena itu kemudian mereka melakukan *takhayyur* dalam menjawab suatu masalah hukum yang dihadapi, yaitu proses seleksi terhadap pendapat-pendapat ulama dari berbagai mazhab, demi untuk mendapatkan jawaban yang paling sesuai dengan konteks zaman. *Takhayyur*, bukan *ijtihad*, dilakukan sebagai langkah awal umat Islam meninggalkan masa jumud dan fanatik mazhab yang telah dilaluinya hampir delapan setengah abad (dari pertengahan abad 4 H sampai dengan akhir abad 13 H).¹⁸

¹⁷ Ahmad Fuad Fanani. *Islam Mazhab Kritis, Mengagas Keberagamaan Liberatif*. (Jakarta: Kompas, 2003). Hlm. 98.

¹⁸ Agus Moh. Najib. "Kecenderungan 'Irfani dalam Hukum Islam, Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha" dalam Amin Abdullah (ed). *Antologi Study Islam, Teori dan Metodologi*. (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000). Hlm. 313

¹⁵ Agus Effendi. *Kontroversi Seputar*.....

Hlm. 344.

¹⁶ *Ibid*.

¹⁴ *Ibid*.

Prinsip *takhayyur* –serta variannya seperti *quasi ijtihad*– memang berusaha untuk menghasilkan ketetapan hukum yang sesuai dengan kebutuhan zaman modern, namun keduanya tidak ditopang oleh metodologi yang sistematis dan terpadu, sehingga sering menimbulkan inkonsistensi penalaran dan memberi kesan oportunis yang hanya merupakan penyelesaian sementara bagi masalah yang dibutuhkan masyarakat. Atas dasar itu, Wael B. Hallaq menyatakan bahwa prinsip *takhayyur* dan *quasi ijtihad* ini mempunyai kelemahan metodologi yang serius.¹⁹

Tawaran metodologi dari para ulama dan sarjana modern yang berbeda dari ulama klasik baru muncul pasca Muhammad Abduh (w. 1905 M). atas pengaruh pemikiran Abduh yang liberal dan rasional inilah kemudian muncul tawaran-tawaran metodologi baru yang berusaha menggali hukum Islam dari sumber-sumbernya (Al-Qur'an dan Sunnah) untuk menyesuaikan dengan dinamika kemajuan zaman.

Menurut Hallaq, tawaran metodologi baru ini tidak seperti metodologi ulama klasik yang terlalu mencurahkan perhatian pada interpretasi literal terhadap Al-Qur'an dan Sunnah. Metodologi baru tersebut, terutama dari kelompok Liberalisme Relijius (*Religious Liberalism*)²⁰ menekankan pada hubungan dialektis antara perintah-perintah teks wahyu dan masyarakat modern tidak disusun melalui interpretasi literalis, tetapi melalui interpretasi terhadap jiwa dan pesan universal yang dikandung oleh teks (wahyu).²¹

Namun demikian, tawaran metodologi baru dari para pemikir hukum

Islam tersebut memiliki model yang berbeda-beda. Mereka yang berusaha menawarkan metodologi hukum Islam baru tersebut, minimal yang dikemukakan oleh Hallaq, di antaranya adalah Muhammad Sa'id Asymawi, Fazlur Rahman, dan Muhammad Syahrur. Apabila ketiga pemikir hukum Islam tersebut, dan juga kebanyakan pemikir hukum Islam kontemporer lainnya memiliki kecenderungan rasional-filosofis (*burhani*), maka sebenarnya ada seorang pemikir hukum Islam lain, yang mempunyai corak dan kecenderungan '*Irfani*'²² (sufistik), atau lebih tepatnya rasional-sufistik. Pemikir hukum Islam tersebut adalah Mahmud Muhammad Thaha²³. Tulisan ini berusaha menelusuri metode pemikiran hukum Islam Mahmud Muhammad Thaha tersebut, baik landasan konseptual yang ia bangun, maupun implikasinya terhadap permasalahan-permasalahan hukum.²⁴

Langkah pertama dalam pembahasan teori *naskh* Thaha, penulis akan memberikan terlebih dahulu dasar atau landasan konseptual dari teori *naskh* ini. Dalam bukunya *The Second Message of Islam*, Thaha secara rinci dan panjang lebar menjelaskan dasar-dasar konseptual atas pandangannya mengenai berbagai macam "kesalahan" pemahaman keagamaan, yang selama ini melingkupi pemikiran umat Islam, dan dia berusaha untuk meluruskannya. Setidaknya terdapat lima

²² *Irfani* yang umumnya dikenal dengan sebutan Iluminasi atau Genostik, menurut Al-Jabiri berasal dari pemikiran Timur dan hermetik yang didasarkan atas apa yang diidtilahkan dengan "wahyu dalam dan pegetahuan *bathin*" (*inner revelation and insight*) sebagai metode epistemologis. *Irfani* didasarkan atas adanya perbedaan antara yang *bathin* atau manifest dan yang *dhahir* atau laten. Hal yang *bathin* memiliki posisi tertinggi dalam hirarki pengetahuan *Irfani*. Walid Hamarneh. Dalam pengantar buku: Muhammed 'Abid al-Jabiri. *Kritik Pemikiran Islam, Wacana Baru Filsafat Islam (terj.)*. (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003). Hlm.xxii.

²³ Pembahasan mengenai perjalanan hidup dan keilmuan Thaha, sudah dibahas secara cukup lengkap pada BAB II tulisan ini.

²⁴ *Ibid.* Agus Moh. Najib. *Kecenderungan 'Irfani*.....hlm.341-342

¹⁹ *Ibid.* hlm. 313.

²⁰ Hallaq membagi kelompok yang menawarkan metodologi baru tersebut menjadi dua, yaitu Utilitarianisme Relijius dan Liberalisme Relijius. Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 207, 212-214 dan 231

²¹ Agus Moh. Najib. *Kecenderungan 'Irfani*.....hlm. 314

dasar konseptual yang melatarbelakangi Thaha dalam merumuskan teori *naskh*-nya yang berbeda dari teori *naskh* yang selama ini kita kenal pada umumnya. Lima dasar konseptual tersebut adalah:

Pemaknaan terhadap *ad-din* dan *syari'at*

Apa bedanya *ad-din* dan *syari'at*? *Ad-din*, menurut Thaha adalah sesuatu yang absolute, dan tidak akan pernah berubah sepanjang masa. Menurut *ad-din* digambarkan dalam Al-Qur'an sebagai "tali Allah" (*habl Allah*). Di mana setiap tali memiliki dua ujung, ujung pertama tali ini berada absolut di sisi Allah, sedangkan ujung lainnya turun ke muka bumi untuk manusia agar tidak tersesat dalam hidupnya. Ujung tali yang berada di sisi Allah, itulah *ad-din*, dan ujung lainnya yang sampai ke bumi, itulah *syaria't*. Untuk memahami perbedaan keduanya, Thaha mengutip ayat Al-Qur'an surat Ali Imran(3) : 103

*Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, Maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu Karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu Telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk.*²⁵

Ujung tali yang ada pada manusia ini kemudian di istilahkan oleh QS Al-Baqarah (2): 256 dan QS Luqman (31): 22 dengan "ikatan tali yang kuat" (*al-'urwah al-wutsqa*). *Al-'Urwah al-Wutsqa* inilah *syari'at*, yaitu dalam bentuk Al-Qur'an yang diturunkan kepada umat Islam

sebagai pegangan hidupnya.²⁶ Firman Allah dalam QS. Az-Zukhruf (43): 1-4 ;

*Haa Miim, Demi Kitab (Al Quran) yang menerangkan. Sesungguhnya kami menjadikan Al Quran dalam bahasa Arab supaya kamu memahami(nya). Dan Sesungguhnya Al Quran itu dalam Induk Al Kitab (Lauh Mahfuzh) di sisi kami, adalah benar-benar Tinggi (nilainya) dan amat banyak mengandung hikmah.*²⁷

Menurut Thaha, *syari'at* merupakan "bagian" dari agama (*ad-din*), jadi *syari'at* bukanlah agama, sebab *syari'at* berfungsi sebagai perantara dan penghubung antara *ad-din* yang berada dalam keabsolutan di sisi Allah, dengan manusia yang ada di bumi. Jelaslah di sini bahwa antara *syari'at* dan *ad-din* itu berbeda. Namun, perbedaan tersebut bukan pada esensinya, melainkan pada tingkatannya saja. Adanya perbedaan tingkatan pada keduanya, adalah agar manusia dapat memahami *ad-din* secara bertahap melalui jalan *syari'at*. Itulah sebabnya, agama bersifat absolute sedangkan *syari'ah* bersifat nisbi yang terikat dengan ruang dan waktu. *Syari'ah* merupakan tingkatan tertentu dari agama yang ditunjukkan kepada manusia berdasarkan tingkat pemahaman dan kapasitas intelektual umat yang menjadi sasaran dari *syari'at* tersebut.²⁸

Menurut Thaha, agama dari semenjak Nabi pertama, Adam a.s. hingga Nabi Muhammad saw, bahkan hingga hari ini adalah satu, yaitu Islam (QS. As-Syura (42): 13 dan QS. Ali Imran (3): 19), yang mana hal itu dibuktikan dengan ajaran tauhid atau ketuhanan semua nabi adalah sama, *La Ilaaha Illallah*. Sedangkan di lain pihak, *syari'at* yang diturunkan kepada Nabi bagi umatnya, berbeda-beda, hal ini disebabkan oleh perbedaan tingkat

²⁶ Mahmud Muhammad Thaha. *The Second Message of Islam*. trans. Abdullah Ahmed An-Naiem, (New York: Syracuse University Press: 1987). Hlm. 31-32.

²⁷ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. (Jakarta: DEPAG, 1985). hlm. 794

²⁸ *Ibid*. hlm. 33-34

²⁵ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. (Jakarta: DEPAG, 1985). Hlm.93

pemahaman dan kemampuan intelektual para umat yang menjadi sasaran dari syari'at tersebut. Tidak sulit mencari gambaran perbedaan antar syari'at tersebut, misalnya dalam syari'at Nabi Adam a.s. membolehkan perkawinan antara saudara yang bukan saudara kembar. Sedangkan bagi umat Nabi Muhammad, hal itu tidak hanya di larang bagi saudara, tapi diperluas hingga saudara-saudara lainnya yang jauh nasabnya, sebagaimana disebutkan dalam QS An-Nisa (4): 23.²⁹

Maka dari itulah, terjadinya perbedaan dan pergantian secara sistematis dan terus menerus dalam syari'at, menandakan bahwa syari'ah pada prinsipnya ber-evolusi (*tatawwur*), menyesuaikan dengan tingkat intelektualitas umat manusia, demikian pula dengan syari'at yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Oleh sebab itu, menurut Thaha, adalah sebuah kesalahan bila menganggap syari'at Islam yang diturunkan pada abad ke tujuh masehi, dengan segala detail hukumnya, masih layak untuk diterapkan pada abad ke 20 sekarang ini.³⁰

Syari'at Islam pada saat itu bukannya belum sempurna, namun, menurut Thaha kesempurnaan itu bukan terletak pada kejumudan syari'at tersebut, melainkan pada kemampuannya untuk terus ber-evolusi, sehingga syari'at dapat mengakomodir setiap problematika kehidupan yang terjadi dalam masyarakat, sehingga pada akhirnya masyarakat akan mencapai pada aktivitas, vitalitas dan modernitas yang maksimal.³¹

Pemaknaan mengenai kelompok dan Individu

Thaha berpandangan bahwa filsafat social di sepanjang zaman, telah gagal memahami hubungan antara individu dan kelompok. Dalam filsafat pada

umumnya menganggap bahwa apabila individu berusaha untuk mengaktualisasikan kebebasannya, maka usahanya tersebut akan bersinggungan dengan kepentingan umum. Oleh karena itu, menurut filsafat ini, karena kelompok lebih banyak daripada individu, maka kepentingan kelompok lebih diutamakan daripada kepentingan individu. Sehingga, lazimnya kepentingan individu digugurkan demi kepentingan kelompok apabila muncul kontradiksi antara keduanya.³²

Gambaran nyata dari seringnya gesekan yang terjadi antara kepentingan individu dan kelompok pada zaman dahulu kala, adalah terdapat dalam cerita atau legenda ritual keagamaan primitive masyarakat zaman purba, di mana sering kita dapati adanya suatu bentuk korban bagi sesuatu yang mereka anggap bisa merusak atau mendatangkan manfaat. Misalnya tradisi purba di Mesir sebelum Islam datang, ditemukan praktik pengorbanan manusia dalam bentuk "pengantin sungai nil" (*'Urs an-nil*).

Hal inilah yang mendorong para pakar sosiologi beranggapan bahwa kebebasan individu, berdasarkan yang terjadi dalam sejarah, senantiasa bertentangan dengan kepentingan masyarakat. Kemudian, rasionalisasinya adalah dengan mengorbankan kebebasan individu dalam rangka kepentingan masyarakat. Paham komunisme, dan paham filsafat social kontemporer terkemuka dan pemegang rotasi kemajuan yang canggih dalam peradaban barat yang mekanisti saat ini, terperangkap ke dalam anggapan ini.³³

Selanjutnya Thaha menjelaskan, semua anggapan di atas tersebut adalah salah besar, sebab menurutnya, dalam Islam, individu merupakan tujuan, sedangkan masyarakat hanya merupakan sarana untuk mencapai tujuan tersebut.

Dalam konteks ini, individu merupakan esensi segala hal, sebab di sini

²⁹ Mahmud Muhammad Thaha. *The Second Message*.....hlm. 38.

³⁰ *Ibid.* hlm. 39

³¹ Agus Moh Najib. *Kecenderungan 'Irfani*.....hlm.

³² Mahmud Muhammad Thaha. *The Second Message*.....hlm.56.

³³ *Ibid.* hlm.57-58

lah *taklif* beredar, dan di sini pula kemuliaan bergerak. Dalam Islam, hal ini sangat jelas, di mana perhitungan (*hisab*) pada hari kiamat hanya di adakan untuk individu, dalam hal ini antara laki-laki dan perempuan adalah sama. Thaha mendasarkan argumennya ini pada QS al-An'am (6):164. "*Orang yang berbuat dosa, tidak akan menanggung dosa orang lain*" dan juga QS Al-Zalzalah (99): 7-8. "*Barang siapa yang mengerjakan kebaikan sebesar biji dzarrah pun, ia akan melihat (balasan)nya. Dan barang siapa melakukan kejahatan sebesar biji dzarrah pun, niscaya ia akan melihat balasannya pula*".³⁴

Individu dalam kapasitasnya sebagai penanggungjawab terhadap apa yang ia lakukan, membutuhkan kebebasan mutlak untuk menjamin setiap perbuatan yang dilakukannya, sebab bila individu tidak memiliki kebebasan mutlak, maka niscaya ia tidak berkewajiban untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya. Ini lah yang kemudian disebut oleh Thaha sebagai *syari'ah fardiyyah* yang merupakan tujuan Islam yang utama, karena masyarakat atau kelompok akan menjadi baik bila individu-individu yang ada di dalamnya juga baik, dan begitu pula sebaliknya. Untuk menjadikan baik suatu masyarakat, bukan dimulai dari kelompok masyarakat itu sendiri, melainkan dari individu-individunya.³⁵

Pandangan mengenai makna *al-Qarib* (*Ddzahir*) dan makna *al-Ba'id* (*Bathin*) Al-Qur'an

Dalam Al-Qur'an, banyak sekali awal surat (*fawatihu suwar*) yang hanya menuliskan beberapa huruf yang tidak diketahui maknanya secara pasti, seperti *Alif Laam Miim*, *Alif Laam Raa*, *Haa Miim*, *Yaa Siin* dan masih banyak lagi. Hampir tidak ada satu orang mufasir pun yang dapat menangkap makna dan menafsirkan

huruf-huruf tersebut, bahkan sebagian besar dari mufasir bila memulai pembahasan suatu surat yang diawali oleh *fawatihu suwar* tersebut, hanya memberika catatan "hanya Allah dan Rasulnya yang tahu makna dari huruf-huruf tersebut".

Dalam pandangan Thaha, Al-Qur'an adalah hal yang absolute, sebagaimana agama (*ad-din*) sesungguhnya berada di sisi Allah dalam keabsolutan dan ketakterbatasanNya. Thaha berhujjah antara lain dengan QS Az-Zukhruf (43): 1-4: "*Haa miim. Demi kitab (Al-Qur'an) yang menjelaskan. Sesungguhnya Kami menjadikan Al-Qur'an dalam bahasa Arab supaya kamu dapat memahaminya. Sesungguhnya Al-Qur'an itu berada di sisi Kami dalam induk al-Kitab (Lauh Mahfudz), ia benar-benar tinggi (nilainya) dan banyak mengandung hikmah*". Ayat "*Haa Miim*", menurut Mahmud, merupakan isyarat yang sangat halus bahwa Al-Qur'an yang absolute dan "*berada di sisi Kami dalam induk al-kitab*" tersebut tidak seluruh maknanya dapat dimuat dalam bahasa Arab, yang merupakan bahasa manusia. Jadi huruf-huruf Arab pada awal surat tersebut, menunjukan bahwa bahasa Arab sesungguhnya tidak mampu memuat seluruh makna Al-Qur'an.

Oleh karena itulah ayat tersebut menyatakan "Sesungguhnya Kami menjadikan Al-Qur'an dalam bahasa Arab supaya kamu dapat memahaminya". Ini berkonotasi turunnya Al-Qur'an yang hakiki ke tingkat realitas yang nisbi di bumi manusia. Dari sini kemudian Thaha berpendapat bahwa kitab Al-Qur'an, yang menjadi pedoman dan petunjuk bagi kehidupan manusia, memiliki makna yang dekat (*ma'na qarib*) pada tingkatan *dzahir* dan makna yang jauh (*ma'na ba'id*) pada tingkatan *bathin*. Dengan demikian Al-Qur'an memiliki dua aspek, yaitu aspek

³⁴ Mahmud Muhammad Thaha. *The Second Message*.....hlm. 62.

³⁵ *Ibid.* hlm.40 dan 127

dzahir yang menyapa indera dan akal, dan aspek *bathin* yang menyapa hati.³⁶

Mengenai aspek *bathin* dari Al-Qur'an ini, Thaha mengatakan bahwa Al-Qur'an merupakan *kalamullah*, sehingga setiap orang yang membacanya, berarti Allah berbicara dengan dia secara langsung. Hanya saja, manusia tidak selalu memahaminya, karena mereka diliputi oleh kesibukan-kesibukan lain. Apabila seseorang telah menjalankan *syari'ah* dan *tariqah* dengan penuh disiplin, niscaya dia mampu memahami apa yang Allah dialogkan kepadanya dalam Al-Qur'an. Apabila pemahaman seperti itu dicapai seseorang, maka ia diberi wewenang untuk berbicara mengenai rahasia-rahasia (makna *bathin*) Al-Qur'an, sebanyak yang ia terima dari Allah.³⁷

Pandangan Thaha yang menyatakan bahwa Al-Qur'an memiliki dua aspek, yaitu aspek lahir dan aspek *bathin*, merupakan pandangan yang lazim di kalangan para sufi. Namun walaupun sepakat tentang klasifikasi itu, mereka berbeda pendapat mengenai definisi dari makna *dzahir* dan makna *bathin* tersebut, sesuai dengan kecenderungan dan pandangan pemikiran tasawufnya. Namun secara umum dapat dikatakan bahwa makna *dzahir* adalah makna Al-Qur'an yang dapat diketahui melalui pemahaman kebahasaan dan penalaran akal, sementara makna *bathin* merupakan makna yang lebih dalam, yang hanya dapat dipahami oleh hati yang telah memperoleh pancaran sinar Ilahi. Dikalangan sufi, pembagian menjadi aspek *dzahir* dan aspek *bathin* tidak hanya pada Al-Qur'an, tetapi lebih luas pada ilmu secara keseluruhan.

Dengan demikian, alat untuk mencapai pengetahuan yang hakiki dalam pandangan para sufi adalah hati yang bersih sehingga mendapat limpahan ilmu dari Allah. Metode memperoleh pengetahuan yang hakiki (ilmu *bathin*) seperti itu mereka sebut dengan metode *al-*

kasyf, yaitu penemuan pengetahuan dengan cara penyingkapan secara langsung dan tanpa perantara dari sumber-sumber pengetahuan yang berada di sisi Allah. Metode *al-kasyf* ini hanya bisa dilakukan dengan hati yang jernih, tidak dengan persepsi indera ataupun akal.³⁸

Pemahaman *an-nubuwwah* dan *ar-risalah*

Menarik sekali ketika membahas mengenai pemahaman Thaha mengenai *an-nubuwwah* dan *ar-risalah*. Thaha berpandangan memang benar kenabian telah berakhir, namun tidak benar apabila misi (*risalah*) juga ikut berakhir. Kita mengetahui bahwa setiap rasul adalah nabi, namun tidak setiap nabi itu rasul. Namun apakah kenabian itu? Kenabian adalah seseorang yang diberi berita dari Allah dan yang menyampaikan dari Allah, maksudnya orang yang menerima pengetahuan dari Allah melalui wahyu, dan menyampaikannya kepada manusia. Oleh karena kedudukannya sebagai penerima (pengetahuan) dari Allah, maka seseorang disebut sebagai nabi, dan lantaran fungsinya menyampaikan pengetahuan tersebut kepada manusia, maka ia menjadi rasul.³⁹

Menurut Thaha, sementara sebagian besar umat menganggap bahwa sunnah nabi adalah ucapan, tindakan dan ketetapanannya adalah pendapat yang salah. Sebab ucapan, dan ketetapan nabi bukanlah sunnah, melainkan *syari'at*. Sementara tindakannya yang spesifik untuknya, itulah sunnah. Benar, di antara ucapannya ada yang terkait dengan sunnah, yaitu ucapan yang menunjukkan situasi hatinya ketika *ma'rifat* kepada Allah. Sementara ucapan-ucapannya yang dimaksudkan untuk mengajari umat mengenai persoalan agama mereka, maka itu adalah *syari'at*.

³⁸ Agus Moh Najib. *Kecenderungan 'Irfani*.....hlm. 320. Lebih lanjut lihat Muhammad Husein az-Zein az-Zanabi, *at Tafsir wa al-Mufasssirun* (ttp,tnp,1976), II:353-354 dan 356.

³⁹ Mahmud Muhammad Thaha. *The Second Message*.....hlm.41

³⁶ Mahmud Muhammad Thaha. *The Second Message*.....hlm.87-88

³⁷ *Ibid.* hlm. 41-42

Perbedaan antara syari'at dan sunnah adalah sebagaimana perbedaan antara risalah dan nubuwah, atau perbedaan antara tingkatan umat, dari yang paling atas sampai yang paling bawah, dengan tingkatan nabi. Perbedaan tersebut sangat lebar.⁴⁰

Sunnah merupakan tindakan khusus nabi, sementara syari'at adalah kondisi di mana nabi turun dari tingkatan tindakan khususnya ke tingkatan tindakan umatnya untuk mengajari mereka apa yang dapat mereka terima, untuk memberikan beban kewajiban menurut kemampuan mereka. Maka sunnah berarti kenabiannya, dan syari'at adalah risalahnya. Dalam kerangka makna risalah inilah beliau bersabda: "*Kami, para nabi, diperintahkan untuk berbicara kepada manusia sesuai dengan kadar intelektual mereka*".⁴¹ Di sini terlihat, bahwa Thaha memandang kenabian (*nubuwwah*) sebagai ajaran Islam pokok, sedangkan risalah merupakan ajaran Islam cabang (*furu'*).⁴²

Pemahaman mengenai *Makkiyah* dan *Madaniyah*

Thaha menempatkan pemahamannya pada masalah *makkiyah* dan *madaniyah* ini pada kedudukan yang sangat penting, di mana pemahaman akan ayat-ayat *makkiyah* dan *madaniyah* ini bukan hanya sekedar pemahaman mengenai mana saja ayat-ayat yang turun di Makkah dan mana saja ayat-ayat yang turun di Madinah. Lebih dari itu, menurutnya pembagian ayat-ayat Al-Qur'an kedalam dua penyebutan tersebut pada dasarnya juga bergaris lurus dengan siapa yang menjadi sasarannya.

Ayat-ayat *makkiyah* menurut Thaha adalah ayat-ayat yang mengandung pesan Islam yang abadi dan fundamental, yang menekankan akan kesetaraan, keadilan dan kebebasan tanpa ada unsur paksaan bagi

seluruh umat manusia, tanpa membedakan jenis kelamin, keyakinan beragama, dan lain-lain. Namun, karena substansi pesan tersebut terlalu maju untuk diterapkan dalam konteks masyarakat pada saat itu, sehingga umat manusia belum siap menerimanya, pesan yang begitu agung, bebas dan penuh dengan kedamaian tersebut ditolak dengan keras oleh orang-orang Makkah. Sampai-sampai Nabi sang pembawa pesan terpaksa hijrah ke Madinah, yang berimplikasi pada beralihnya pesan-pesan *makkiyah* yang adil, lembut dalam ajakan kepada kebenaran dan memandang semua manusia setara, menjadi pesan-pesan *madaniyah* yang spesifik, kaku dan bersifat praktis, yang dengan tegas membedakan antar kelompok manusia.⁴³

Pesan *makkiyah* memandang semua manusia sama, ditandai dengan panggilannya "*wahai manusia*" atau "*wahai anak adam*", semua manusia sama, tidak ada diskriminasi laki-laki dan perempuan, warna kulit dan keyakinan. Sementara risalah *madaniyah* menyeru kepada golongan manusia secara lebih spesifik, dengan menyebut "*wahai orang-orang yang beriman*", terdapat pula penyebutan bagi golongan "*orang-orang munafik*", padahal wahyu yang turun di Makkah selama 13 tahun tidak pernah satupun yang menyebut golongan ini, sedangkan wahyu di Madinah yang hanya berlangsung 10 tahun banyak sekali menyebutnya, mengapa? Jawabannya adalah karena memang di Makkah saat itu, manusia jika tidak beriman pasti orang musyrik, dan hal itu karena metode kekerasan bukanlah metode dakwah yang berlaku, hal ini sebagaimana firman Allah dalam QS. An-Nahl (16): 125.⁴⁴

Ayat-ayat *madaniyah* beserta hadis yang menyertainya secara umum mulai membedakan antar laki-laki dan

⁴⁰ Ibid. hlm. 44

⁴¹ Ibid. hlm. 44.

⁴² Agus Moh Najib. *Kecenderungan 'Irfani*.....hlm.321

⁴³ Mahmud Muhammad Thaha. *The Second Message*.....hlm. 125-127

⁴⁴ Ibid. hlm 126

perempuan, muslim dan non-muslim, dalam status hukum dan hak mereka di depan hukum. Semua ayat dan hadis yang menjadi dasar diskriminasi terhadap perempuan dan non-muslim merupakan ayat-ayat periode Madinah. Penurunan tingkat kualitas ajaran Islam, dari ajaran dasar ke ajaran cabang ini, menurut Thaha terjadi dalam segala aspeknya, termasuk aspek moral dan tingkat spiritualnya. Perubahan dari ayat-ayat *makkiyah* ke ayat-ayat *madaniyah* yang merupakan penurunan tingkat dari prinsip-prinsip dasar dan utama menjadi prinsip-prinsip cabang dan subside ini, menurut Thaha disebabkan oleh tingkat kemampuan masyarakat saat itu yang belum siap memberlakukan ayat-ayat *makkiyah*.

Apakah ini suatu kesalahan? Tidak sama sekali, menurut Thaha, ada dua alasan yang bisa diajukan guna memahami mengapa Allah menurunkan ayat-ayat *makkiyah* terlebih dahulu daripada ayat-ayat *madaniyah*.

Pertama, Al-Qur'an adalah wahyu terakhir, dan nabi Muhammad juga adalah nabi terkahir, maka konsekuensinya Al-Qur'an harus berisi dan nabi pun harus menyampaikan semua wahyu yang dikehendaki Allah untuk diajarkan kepada manusia, baik ajaran yang untuk diterapkan segera maupun ajaran yang diterapkan untuk situasi yang sesuai dengan waktu yang akan datang.

Kedua, Allah menghendaki agar umat manusia belajar dari pengalaman praktis mereka sendiri dengan tidak bisa diterapkannya pesan Makkah yang lebih awal, yang kemudian ditunda dan diganti oleh pesan Madinah yang lebih praktis. Dengan cara itu, masyarakat akan memiliki keyakinan yang lebih kuat dan lebih otentik tentang kemungkinan dipraktikkannya pesan yang didakwahkan dan akhirnya diterapkan selama masa Madinah.⁴⁵

Untuk mendukung argumentasi adanya penurunan derajat isi pesan wahyu, yaitu dari ayat-ayat *makkiyah* yang merupakan ayat-ayat dasar ke ayat-ayat *madaniyah* yang merupakan ayat-ayat cabang disebabkan untuk menyesuaikan dengan kemampuan umat pada saat itu. Thaha mengutip pada QS An-Nahl (16): 44. "*Kami turunkan (anzalna) padamu az-dzikir (Al-Qur'an), agar kamu menjelaskan kepada umat manusia atas yang telah diturunkan pada mereka (ma nuzzila ilaihim), dan supaya mereka mau berpikir*".

Menurut Thaha, kata kerja yang digunakan dalam hal wahyu yang turun kepada nabi, (*anzalna*) berbeda dari peyampaian wahyu yang diajarkan nabi pada umatnya (*nuzzila*), ini secara jelas mengindikasikan bahwa nabi diperintahkan untuk menjelaskan dan menerapkan bagian wahyu yang sesuai dengan kebutuhan dan kemampuan masyarakat pada waktu itu. Menurut Thaha hal ini diperkuat dengan adanya huruf *ma* pada kalimat *ma nuzzila ilaihim* tidak merujuk pada seluruh *az-dzikir* (Al-Qur'an) tetapi merujuk pada sebagian dari *az-dzikir*, dalam hal ini adalah hanya ayat-ayat *madaniyah*.⁴⁶

Istilah *makkiyah* dan *madaniyah* yang digunakan oleh Thaha pada hakikatnya, hanya menunjukkan keumuman saja, sehingga ada beberapa ayat periode Makkah yang substansinya merupakan ayat-ayat *madaniyah*, dan begitu pula sebaliknya. Ayat-ayat *makkiyah* dan *madaniyah* berbeda bukan karena perbedaan waktu atau tempat, melainkan perbedaan pada kelompok sasaran. Oleh sebab itu, terkadang ada tumpang tindih kandungan pesan ayat-ayat *makkiyah* dan ayat-ayat *madaniyah*, seperti pada syari'ah al-ibadat (praktek-praktek ibadah ritual), di mana tidak ada perubahan kecuali bagi individu-individu yang ingin menambahkannya dengan ibadah-ibadah sunnah sebagai syari'ah fardiyyah untuk mencapai kesempurnaan spiritualitas.

⁴⁵ Abdullahi Ahmed an-Nai'em. *Toward an Islamic Reformation*..... hlm.90. Baca juga Mahmud Muhammad Thaha. *The Second Message*..... hlm.39

⁴⁶ *Ibid.* hlm.147

Dengan demikian menurut Thaha, terjadinya perubahan tersebut hanya dalam koridor *syari'ah mu'amalah*, tidak dalam *syari'ah ibadah*.⁴⁷ Atau dengan kata lain, terjadinya peralihan pesan-pesan dasar *makkiyah* ke pesan-pesan derivative *madaniyah* hanya berlaku di dalam aturan yang berhubungan dengan hukum-hukum amaliyah seorang mukallaf dengan mukallaf lain, atau masalah-masalah yang berkaitan dengan hukum Islam pada umumnya.

Nabi Muhammad sebagai pengemban misi (rasul) terakhir, telah melakukan tugasnya dengan memberikan pengajaran dan penjelasan secara rinci akan misi (*ar-risalah*)nya, yang disesuaikan dengan tingkat pemahaman dan kemampuan berpikir manusia saat itu. Inilah yang kemudian disebut oleh Thaha sebagai Risalah Pertama (*ar-risalah al-ula min al-Islam*), yaitu ajaran yang didasarkan pada ayat-ayat *madaniyah* yang hingga saat ini kita kenal sebagai syari'at Islam.

Sedangkan untuk misi yang tertunda, yaitu ajaran-ajaran yang terkandung dalam ayat-ayat *makkiyah*, nabi belum sepenuhnya merinci dan mengembangkan misi tersebut, disebabkan karena memang kandungan pesan dan ajaran dalam misi tersebut terlalu maju untuk umatnya saat itu, sehingga kemudian di-*naskh* (ditanggihkan pemberlakuannya). Setelah beliau meninggal hampir 15 abad kemudian, dan seiring dengan semakin berkembangnya ilmu dan intelektualitas manusia saat ini, maka pada abad 20 inilah, tiba saatnya untuk memberlakukan kembali misi kedua Islam (*ar-risalah as-tsaniyah min al-Islam*), yang terkandung dalam ayat-ayat *makkiyah*, yang akan menjadi landasan dasar bagi umat Islam dalam membangun syari'at Islam yang modern, yang tentunya sama Islaminya dengan syari'ah yang ada selama ini.⁴⁸

Itulah lima landasan utama pemikiran Thaha mengenai berbagai aspek yang terdapat dalam ajaran Islam. Dari kelima landasan tersebut, terbentuklah teori *naskh* (ala) Thaha, yang secara konsep, sama tapi berbeda, dengan konsep *naskh* yang kita kenal selama ini. Sebab, konsep *naskh* menurut Thaha adalah:

Evolusi (*tatthawur*) syari'at, seperti telah dijelaskan, secara sederhana adalah evolusi (*tatthawur*) dengan melakukan perpindahan dari satu teks (Al-Qur'an) ke teks yang lain, dari satu teks yang pantas untuk mengatur (perilaku umat) abad ketujuh dan telah diterapkan, pada suatu teks yang pada waktu itu terlalu maju, dan oleh karena itu ditanggihkan. Allah berfirman: "Kapan saja kami me-*naskh* suatu ayat, atau menundanya (*nunsi'ha*), Kami datangkan ayat yang lebih baik daripadanya, atau ayat yang sebanding dengannya. Tahukah kamu bahwa Allah Mahakuasa atas segala sesuatu?" (QS Al-Baqarah: 2:106). Kalimat "Kami datangkan ayat yang lebih baik" berarti membatalkan atau mencabut, dan kalimat "atau menundanya" berarti menunda pelaksanaan atau penerapannya. Kalimat "Kami datangkan ayat yang lebih baik" berarti mendatangkan ayat yang lebih dekat dengan pemahaman masyarakat dan lebih sesuai dengan situasi mereka ketimbang ayat yang ditunda, "atau ayat yang sebanding dengannya" bermakna mengembalikan ayat yang sama ketika waktu memungkinkan untuk menerapkannya. Ini seolah-olah penghapusan ayat-ayat itu sesuai dengan kebutuhan situasi, dan ditunda hingga waktu yang tepat. Kalau demikian, ayat-ayat itu menjadi ayat yang pantas dan operatif dan dapat diimplementasikan, sedangkan ayat-ayat yang telah diimplementasikan pada abad ketujuh, menjadi terhapus. Ini adalah alasan penghapusan (dengan kata lain, tidak dimaksudkan sebagai) penghapusan yang final dan konklusif, tetapi semata-mata penundaan hingga waktunya tepat.

⁴⁷. *Ibid.* hlm. 167.

⁴⁸ Mahmud Muhammad Thaha. *The Second Message*.....hlm. 121-123

Dalam evolusi (*tatthawur*) ini kami mempertimbangkan alasan diluar suatu teks. Jika ayat tambahan, yang digunakan untuk menolak ayat utama pada abad ketujuh telah memfungsikan tujuannya secara sempurna dan menjadi tidak relevan lagi bagi era sekarang ini –abad ke dua puluh-, kemudian waktu telah memungkinkan menghapuskannya dan untuk ayat utama diberlakukan. Dengan cara ini, ayat utama kembali sebagai teks yang operatif pada abad kedua puluh dan menjadi basis legislasi yang baru. Inilah yang dimaksud dengan evolusi syari'ah. Satu peralihan dari suatu teks yang telah memfungsikan tujuannya dan digantikan dengan teks lain yang ditunda hingga waktunya tepat. Oleh karena itu, evolusi bukan sesuatu yang tidak realistic atau premature, bukan pula menunjukkan suatu pandangan yang naïf dan mentah. Ia semata-mata hanyalah peralihan dari satu teks ke teks yang lain.⁴⁹

Pernyataan Thaha di atas, tidak hanya menjelaskan penerapan pendekatan evolusionernya sebagai suatu prinsip penafsiran yang tidak melanggar otentisitas hukum Islam, tetapi juga karena ia menunjukkan criteria yang akan ia terapkan untuk mengidentifikasi ayat-ayat yang harus diterapkan sekarang dan mengapa ayat-ayat tersebut harus diterapkan. Umar, Khalifah kedua, benar-benar telah melakukan ijtihad dengan menolak mengimplementasikan ayat Al-Qur'an dan sunnah yang jelas dan rinci ketika ia merasa hukum teks-teks tersebut telah kadaluwarsa dari tujuannya.

Preseden kuat pertama harus memberikan dukungan paling tidak terhadap proporsi awal bahwa mungkin menutup penerapan ayat Al-Qur'an yang jelas dan terperinci pada situasi yang tepat. Sumbangan Thaha adalah kerangka yang komprehensif yang ia berikan untuk mengidentifikasi ayat-ayat mana yang

harus diterapkan dan ayat-ayat mana yang harus diganti dalam konteks modern.⁵⁰

Implikasi penerapan teori *naskh* Thaha terhadap permasalahan hukum Islam

Setelah membahas mengenai konsep *naskh* Thaha, sebagaimana telah penulis uraikan secara panjang lebar di atas, kini saatnya penulis berikan beberapa bentuk contoh penerapan teori *naskh* Thaha tersebut dalam beberapa kasus yang biasanya menjadi bahan perdebatan di antara umat Islam.

a. Persoalan kebebasan beragama

Pandangan syari'at yang biasa dipegangi oleh sebagian umat Islam adalah tidak ada kebebasan dalam memilih keyakinan beragama, bahkan dalam ketentuan hukum Islam, orang murtad (keluar dari agama Islam) dapat dikenai hukuman mati.⁵¹ Tidak adanya kebebasan beragama ini ditandai dengan adanya ayat-ayat perang, misalnya QS. At-Taubah: 5, QS Al-Baqarah (2): 193, dan QS. Al-Anfal (8): 39. Namun menurut Thaha ketentuan ini sebenarnya bukanlah ajaran utama Islam, ketentuan tersebut merupakan ajaran cabang dan bersifat transisional. Prinsip dan ajaran utama Islam adalah kebebasan individu untuk memilih keyakinan agamanya. Karena itu, Islam menggunakan pendekatan persuasif baik kepada individu maupun masyarakat selama tiga belas tahun dalam mendakwahkan pesan kebenaran. Hal ini ditunjukkan oleh pesan ayat-ayat *makkiyah* seperti pada QS. An-Nahl (16): 125, dan QS. Al-Kahfi (18): 29. Namun ketika pesan itu ditolak bahkan dengan menggunakan

⁵⁰ Abdullahi Ahmed An-Naiem. *Toward an Islamic Reformation*.....hlm. 99-101.

⁵¹ Para ulama sepakat bahwa hukuman tindak pidana kemurtadan adalah hukuman mati, dan ini di dasarkan pada hadis Nabi yang menyatakan bahwa barang siapa yang mengganti agamanya (murtad dari Islam) maka bunuh lah. Agus Moh Najib, *Kecenderungan 'Irfani*.....hlm. 328. Lebih jauh baca: Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujathid wa Nihayatul Muqtasid* (Surabaya: Syirkah Nur Asia, tt) II: hlm. 343.

⁴⁹ Mahmud Muhammad Thaha. *The Second Message*.....hlm. 40-41

kekerasan dan secara umum masyarakat saat itu belum siap untuk bersikap toleran, maka prinsip utama dan fundamental Islam itu diganti dengan ayat-ayat cabang dan subsider yang memerintahkan untuk memerangi orang yang menolak masuk ke dalam agama Islam.⁵²

b. Masalah perbudakan

Menurut Thaha, prinsip dasar dari ajaran Islam adalah kebebasan (*hurriyah*) an persamaan derajat, misalnya ditunjukkan oleh Al-Qur'an QS. Al-Hujarat (49): 13. Maka dari itu Islam pada dasarnya tidak mentolelir adanya perbudakan. Namun karena Islam datang pada masyarakat di mana perbudakan merupakan bagian integral dari tatanan social ekonominya, maka tidak mungkin dan tidak bermanfaat apabila Islam langsung menghilangkan perbudakan. Namun demikian, secara perlahan-lahan Islam terus berusaha untuk mengurangi terjadinya perbudakan sebagaimana di sampaikan melalui Al-Qur'an, QS. An-Nuur (24): 33, sehingga pada akhirnya bertujuan untuk menghilangkan sama sekali perbudakan dan mewujudkan kebebasan bagi seluruh umat manusia, sebagaimana tujuan dari ajaran murni Islam.⁵³

c. Persoalan kesetaraan gender

Thaha berpendapat, bahwa diskriminasi antara laki-laki dan perempuan bukanlah ajaran Islam yang sesungguhnya. Ajaran dasar Islam sebagaimana ditunjukkan oleh ayat-ayat *makkiyah* adalah kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan. Hal ini menurut Thaha ditunjukkan oleh adanya tanggungjawab yang sama di antara keduanya di hadapan Allah. Yang demikian itu antara lain tertuang dalam a-Qur'an, QS. An-Nisa (4): 124, QS. Al-An'am (6): 164, dan QS. Al-Mu'min (40): 17, QS. Al-Mudatsir (74): 38, QS. At-

Taubah (9): 71 dan QS. Al-Hujarat (49): 13. Namun ketika Islam datang pertama kali, masyarakat Makkah pada waktu itu memandang sangat rendah pada perempuan, yang direfleksikan dengan kebiasaan mengubur bayi perempuan hidup-hidup.

Dari sini terlihat, baik masyarakat secara keseluruhan ataupun kaum perempuannya sebagai bagian dari masyarakat yang masih belum siap menerima ajaran-ajaran murni Islam tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan. Oleh karena itulah, diperlukan masa transisional dan aturan praktis supaya mereka dapat berpikir dan berkembang secara utuh menuju ajaran dan tujuan Islam yang sesungguhnya. Atas dasar itu, kemudian Islam memberikan kepada perempuan hak memperoleh separuh bagian harta waris dari bagian laki-laki sebagaimana ditunjukkan oleh QS. An-Nisaa (4): 11, begitu juga mereka dilibatkan dalam kesaksian di depan hukum, yang tercermin dalam QS. Al-Baqarah (2): 282 dan lain sebagainya.⁵⁴ Dari situlah, kemudian umat Islam sedikit demi sedikit diberikan pengertian dan pemahaman akan kesamaan derajat antara laki-laki dan perempuan di hadapan Allah. Sebab pada hari kiamat kelak, Allah tidak akan membeda-bedaka diantara keduanya.

d. Persoalan poligami

Seperti telah dibahas di atas, bahwa ajaran dasar Islam adalah kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, begitupun dalam hal pernikahan. Sebab keduanya saling membutuhkan dan saling memiliki antara satu dengan lainnya tidak bisa melakukan hak dan kewajibannya, baik kepada Allah maupun kepada masyarakat tanpa adanya kesetaraan di antara keduanya. Sebagaimana yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an, dalam QS. An-Nisa (4): 3. Dan ditegaskan lagi dalam QS. An-Nisa (4): 129. Watak keadilan dalam konteks ini

⁵² Mahmud Muhammad Thaha. *The Second Message*.....hlm. 132-136.

⁵³ *Ibid.* hlm. 137-138.

⁵⁴ Mahmud Muhammad Thaha. *The Second Message*.....hlm. 139-140

dibatasi, sebagaimana kebebasan juga dibatasi, sebab keadilan merupakan hak, dan hak harus diimbangi dengan kewajiban. Konteksnya, wanita pada saat itu sangat banyak, dan tidak berada dalam tataran yang sejajar dengan laki-laki.

Banyak factor yang menjadikan wanita ditempatkan seperti itu dalam posisi yang berbeda, sehingga munculnya pembatasan bagi wanita (yang boleh dinikahi) merupakan keadilan yang memihak padanya dan masyarakatnya. Pembatasan jumlah istri dapat dianggap sebagai peraturan era transisi menuju Islam yang sesungguhnya, yaitu kesetaraan penuh antara laki-laki dan perempuan. Pada saatnya nanti, keadilan bagi perempuan akan mencakup keadilan dalam mendapatkan kecenderungan hati (cinta). Dalam pengertian inilah Allah berfirman *"Kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrimu, meskipun kamu sangat ingin berbuat demikian"*.

Pada saat itu, datanglah pembatasan yang pasti dan menjadi tujuan ajaran dasar Islam, yang terdapat dalam firman Allah *"Namun jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka nikahilah seorang saja"* demikianlah, poligami akhirnya mulai diharamkan, kecuali dalam situasi darurat yang mesti dilakukan, dinyatakan oleh undang-undang, dan pihak yang akan dirugikan (istri sebelumnya) menyetujuinya.⁵⁵

e. Persoalan keadilan ekonomi

Menurut Thaha, ajaran dasar Islam adalah harta harus beredar secara adil dikalangan masyarakat, sehingga masing-masing mereka dapat memanfaatkan sesuai dengan kebutuhan pokoknya, yaitu kebutuhan pokok layaknya perbekalan seseorang yang hendak bepergian.

Prinsip ini telah dicontohkan dan dipraktekkan oleh Nabi saw. Namun pada saat Islam turun di Makkah, di mana masyarakatnya tidak mengenal prinsip

pemilikan harat secara bersama-sama. Masyarakat ketika itu hanya mengenal kepemilikan pribadi, dan tidak ada suatu institusi yang mengharuskan mereka untuk membantu orang lain yang membutuhkan. Maka ketika Islam mengajarkan untuk berzakat, mereka merasa sangat berkeberatan atas hal itu. Bahkan keengganan mereka memberikan zakat inilah yang merupakan sebab langsung dari kemurtadan sebagian orang-orang Arab yang telah masuk Islam, ketika nabi telah meninggal dunia. Jadi karena kekikiran dari kebanyakan orang Arab ketika itulah (baca: QS. Muhammad (47): 36-38), kemudian Islam memberlakukan ketentuan zakat –dengan jumlah dan prosentase tertentu- sebagai tahap awal untuk memudahkan masyarakat saat itu.

Dengan demikian, ketentuan zakat seperti itu, yang antara lain didasarkan pada QS. At-Taubah (9): 103, menurut Thaha bukanlah merupakan ajaran Islam yang sesungguhnya, tetapi hanya ajaran cabang dan bersifat transisional. Ketentuan zakat yang bersifat cabang ini bertujuan untuk mempersiapkan manusia supaya dapat melaksanakan ajaran murni Islam, yaitu kepemilikan harta secara bersama-sama, sebagaimana yang dikemukakan oleh QS. Al-Baqarah (2): 219. *"Dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka infakkan, katakanlah : Yang lebih dari keperluan"*. Dengan demikian harta yang menjadi hak individu adalah hanya kebutuhan pokok masing-masing untuk keperluan sehari-hari, sedangkan selebihnya, pada dasarnya adalah hak bersama.⁵⁶

Uraian di atas menggambarkan perbedaan yang jelas antara ajaran dasar dan ajaran cabang dalam Islam, dan menunjukkan bahwa ajaran cabang yang merupakan aspek *dzahir* dan syari'ah Islam berada di bawah standar ajaran dasar yang merupakan aspek *bathinnya*. Namun demikian, dalam menemukan aspek *bathin* yang akan menjadi landasan syari'ah Islam

⁵⁵ Mahmud Muhammad Thaha. *The Second Message*.....hlm. 140-141.

⁵⁶ Mahmud Muhammad Thaha. *The Second Message*.....hlm. 138-139.

modern tersebut, Thaha berusaha tetap berpijak pada teks Al-Qur'an, dalam hal ini adalah teks-teks *makkiyah*.⁵⁷

Karakteristik metode *naskh* Thaha

Sebagaimana telah dikatakan oleh An-Na'iem, *naskh*, memang merupakan salah satu pokok masalah yang memiliki kompleksitas yang luas dan tinggi dalam teologi dan juga *fiqh* (yurisprudensi Islam).⁵⁸ Secara lebih signifikan, terungkap bahwa teori *naskh* seperti dikembangkan dan diterapkan oleh para ahli hukum "tidak mempunyai referensi yang kuat dari nabi, karena tidak ditemukan informasi apa pun dari nabi tentang adanya ayat-ayat yang dihapus dalam Al-Qur'an dalam pengertian ini (penghapusan hukum suatu ayat yang masih menjadi bagian dari teks Al-Qur'an)". Inilah mungkin sebabnya kita menemukan perbedaan pandangan yang begitu beragam dikalangan para sahabat dan ulama klasik maupun kontemporer mengenai ayat-ayat yang dihapus dan ayat-ayat yang masih mengikat dan yang masih berfungsi.⁵⁹

Meskipun demikian ambigu, namun prinsip *naskh* masih diakui para ahli hukum dan dijadikan landasan konsep syari'ahnya. Pertanyaan krusial kita di sini adalah, apakah penghapusan teks-teks Al-Qur'an lebih awal oleh teks-teks Al-Qur'an berikutnya itu bersifat final dan konklusif, atau masih terbuka untuk dipertimbangkan kembali?.⁶⁰ Bila pertanyaan tersebut dilemparkan kepada para ulama klasik,

maka jawabannya ada yang mengatakan memang demikian (dihapus permanen), dan ada pula yang menjawab itu adalah bukan *naskh*, melainkan *takhsis* dll.

Namun apabila pertanyaan tersebut diajukan pada sarjana Islam modern, Nars Hamid Abu Zaid misalnya, maka dengan tegas dia akan menjawab, "konsep *naskh* seperti ini tidak bisa diterima, baik secara akal maupun naql, sebab kebanyakan dari riwayat mengenai *naskh* tersebut berasal dari Ubay bin ka'ab, dan dia berasal dari ulama Yahudi. Bahkan menurut Abu Zaid, tidak dapat disangkal lagi bahwa pemahaman para ulama terdahulu terhadap masalah *naskh* tidak saja bertentangan dengan konsepsi mereka yang mistis mengenai adanya teks yang *azali*, tetapi juga menyebabkan teks itu sendiri menjadi berantakan."⁶¹

Setelah penulis mengkaji berbagai permasalahan mengenai *naskh* dari awal bab hingga sub bab terakhir, penulis berkesimpulan bahwa ternyata semua pendapat yang menyatakan keberatan atau juga yang setuju terhadap konsep *naskh* ini, akan bisa dipertemukan kesepakatan di antara mereka bila membaca dan memahami konsep *naskh* yang diajukan oleh Thaha ini.

Para ulama yang keberatan dengan *naskh* karena berpendapat tidak mungkin Allah melakukan *naskh*, karena itu bertentangan dengan ke-Maha Mengatahui-Nya, maka dengan melihat pada konsep *naskh* Thaha, mereka akan mengerti bahwa memang hal itu tidaklah terjadi, sebab *naskh* itu bukannya menghapus secara permanen, melainkan hanya menanggukkan pelaksanaan hukum teks itu. Dan ketika sampai waktunya, maka hukum teks tersebut akan kembali dihidupkan.

Begitu juga dengan ulama yang menyatakan bahwa *naskh* itu benar-benar ada dan berlaku dalam konsep

⁵⁷ Agus Moh Najib. *Kecenderungan 'Irfani*.....hlm. 331

⁵⁸ Abdullahi Ahmed an-Na'iem. *Toward an Islamic Reformation*.....hlm.57. Lihat juga misalnya, Mustafa Zaid, *An-Naskh fi Al-Qur'an al-Karim*, jilid 2, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1963; Hasan, *Early Development of Islamic Jurisprudence*, bab 4; Burton, *The Collection of the Qoran*, bab 3 dan 4, K.I. Semaan, *An-Nasikh wa al-Mansukh: Abrogation and its Application in Islam*, *Islamic Quarterly* 5 (April-Juni,1959): 11-29.

⁵⁹ *Ibid.* hlm. 57

⁶⁰ *Ibid.* hlm 57-58.

⁶¹ Nashr Hamid Abu Zaid. *Ma'fhum an-Nash*.....hlm. 134.

pembentukan syari'at, maka merekapun bisa diakomodir pemahamannya tersebut, sebab memang menurut Mahmud *naskh* adalah konsep yang masih bisa diterima akal dan logis dalam pembentukan suatu hukum, namun dalam hal ini *naskh* tidak berlaku secara parsial, melainkan secara menyeluruh, satu bagian wahyu yang memiliki ajaran dasar Islam (ayat-ayat *makkiyah*) di-*nasakh* (dalam pengertian ini ditanggihkan pelaksanaannya) oleh bagian wahyu lain yang merupakan ajaran cabang dari Islam (ayat-ayat *madaniyah*), selama manusia belum bisa mengaplikasikan ajaran-ajaran dasar yang terdapat dalam wahyu sebelumnya.

Dan demikian juga dengan keberatan dari Abu Zaid, yang meyakini bahwa teks itu *azali* dan tidak mungkin terjadi *naskh* di dalamnya, karena menurutnya itu menjadi kontra-produktif dengan ke-*azalian* teks yang juga diyakini oleh para ulama. Hal itu memang benar adanya, di mana menurut Thaha, teks yang sesungguhnya, *azali* di sisi Allah (*Lauh Mahfuz*), sedangkan teks yang turun ke bumi hanya berupa bagian dari teks *azali* tersebut, yang diturunkan sesuai dengan sasaran orang-orang yang akan dituju oleh teks tersebut. Sebagai sarana untuk menuju kepada ajaran dasar yang terdapat dalam teks *azali* di sisi Allah.

KESIMPULAN

Dari pembahasan di atas, kiranya perdebatan mengenai *naskh*, bisa jadi tidak diperpanjang lagi. Sehingga kini yang lebih penting untuk diketahui adalah, bagaimana karakteristik dari metode *naskh* Thaha dalam membentuk atau menyimpulkan suatu hukum melalui teorinya tersebut. Menurut penulis, setidaknya ada tiga karakteristik yang terdapat dalam teori *naskh* Thaha, yang selalu digunakannya dalam memproses suatu permasalahan, yang hasilnya berimplikasi pada hukum permasalahan tersebut. Ketiga karakteristik dari metode tersebut adalah:

- a. *Pertama*, peralihan dari satu teks ke teks lain, di mana antara satu teks dengan teks lainnya tidak dalam satu ayat, atau bahkan berbeda surat. Misalnya, dalam permasalahan diskriminasi gender, menurut Thaha, ayat dasar yang merupakan ajaran Islam mengenai relasi gender adalah QS. Al-An'am (6): 164 dan juga QS. Al-Mu'minin (23): 17⁶². Di mana dalam kedua surat tersebut disebutkan bahwa tanggungjawab antara laki-laki dan perempuan sama di depan Allah, jadi mengapa mereka harus dibedakan dalam hal mendapatkan bagian harta waris QS. An-Nisaa (4): 11⁶³, misalnya, dan lain-lain. Karakteristik dari metode ini adalah yang paling sering dan paling banyak dilakukan oleh Thaha.
- b. *Kedua*, peralihan dari satu teks ke teks lainnya, tapi masih dalam satu ayat. Thaha pernah menjelaskan, bahwa penyebutan atau pembagian *makkiyah* dan *Madaniyah* hanya menunjukkan keumumannya saja, sebab ada pula ayat-ayat *Madaniyah* yang memiliki kandungan semangat atau sifat *Makkiyah* dan begitu juga sebaliknya. Contoh dari peralihan teks semaca ini terdapat dalam ayat yang berbicara mengenai poligami (QS. An-Nisa (4): 3) dalam ayat ini pertama-tama diberikan kelonggaran bagi seorang laki-laki untuk menikah

⁶² Kedua ayat tersebut adalah ayat-ayat *Makkiyah*

⁶³ Ayat ini dan beberapa ayat yang "membedakan" antara laki-laki dan perempuan adalah ayat-ayat *Madaniyah*.

dengan dua, tiga atau empat perempuan. Tapi masih dalam ayat yang sama, Allah juga memberikan syarat bagi kebolehan tersebut, yaitu berlaku adil di antara istri-istrinya. Padahal, dalam ayat lain, masih dalam surat yang sama, Allah telah menyatakan dengan jelas bahwa laki-laki itu sekali-kali tidak akan pernah bisa berlaku adil terhadap istri-istrinya, sebab hati hanya akan lebih condong kepada salah satu dari istri-istrinya tersebut (QS. An-Nisaa (4): 129). Maka, pada kalimat selanjutnya, masih dalam ayat yang sama (QS. An-Nisa: 3), Allah berkata dengan tegas “dan jika kamu tidak dapat berlaku adil, maka nikahilah satu orang saja”. Inilah yang kami maksud dengan peralihan dari satu teks ke teks lainnya, tapi masih dalam satu redaksi ayat.

- c. *Ketiga*, Thaha terkadang dengan kedalaman ilmu tasawufnya, memiliki pandangan sendiri mengenai suatu permasalahan yang di dalam Al-Qur'an tidak dinyatakan secara tegas mengenai hukum dari persoalan tersebut. Sebab memang Thaha biasanya menggunakan pandangannya ini dalam persoalan-persoalan yang bersifat “keduniaan”, misalnya pendapat dan pandangannya mengenai masalah keadilan ekonomi, politik dan lain-lain. Meskipun, tetap saja ia melandaskan pandangannya tersebut pada ayat-ayat Al-Qur'an. Mari kita ambil contoh saja mengenai keadilan ekonomi.

Menurut Thaha, ekonomi yang berkeadilan dalam Islam adalah system ekonomi sosialisme, atau persamaan ekonomi secara merata bagi seluruh masyarakat. Meskipun demikian, system sosialisme ini tidak sama system komunisme, menurut Thaha, Islam tetap mengakui hak kepemilikan pribadi, namun hanya sebatas hak kepemilikan akan kebutuhan pokok untuk hidup. Sedangkan lebih dari itu, maka itu merupakan hak kepemilikan bersama seluruh masyarakat. Thaha mendasarkan pendapatnya ini pada QS. Al-Baqarah (2): 219, di mana menurutnya, itulah puncak dan tujuan dari syari'at Islam mengenai keadilan ekonomi. Sedangkan pada masa sebelumnya, umat Islam masa nabi mengaplikasikan terlebih dahulu ajaran dasar tersebut, dengan melakukan pemungutan zakat, sebagaimana tertulis dalam Al-Qur'an, QS. At-Taubah (9): 103. Menurut Thaha, bila umat Islam sudah mampu mengaplikasikan kandungan ayat dasar (QS. Al-Baqarah (2): 219)⁶⁴ tadi, maka kewajiban zakat tidak akan berlaku lagi, sebab tanpa diperintahkan untuk mengeluarkan zakat pun, manusia sudah mampu memahami bahwa harta yang ia punya bukan hanya miliknya, tapi

⁶⁴ Perlu diketahui, dalam ham ini kembali terjadi peralihan teks ke teks lainnya dengan tidak melihat dari segi turunnya wahyu, sebab QS. Al-Baqarah (2): 219 dan juga QS. At-Taubah (9): 103 adalah sama-sama ayat yang turun di Madinah, atau dengan kata lain sama-sama ayat *Madaniyah*.

melainkan milik Allah, maka ia wajib membantu saudara-saudaranya yang juga hamba Allah yang tidak mampu. Sehingga dengan begitu kemakmuran akan dirasakan tidak hanya oleh segelintir orang, tapi dirasakan oleh seluruh masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Effendi, Agus, *Kontroversi Seputar Naskh*, dalam May Rachmawati dan Yudhei R Haryono (Ed). *Al-Qur'an, Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan*, Jakarta: Gugus Press, 2002.
- Esposito, John L. dan John O. Voll. *Demokrasi di Negara-Negara Muslim*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1999.
- Fanani, Ahmad Fuad. *Islam Mazhab Kritis, Mengagas Keberagamaan Liberatif*. Jakarta: Kompas, 2003.
- Fairuzzabadiy, *Al-Qamus al-Muthith*, jilid I, cet. II, Mesir: Al-Halaby, 1962,
- Fauzan, Shalih bin Fauzan bin Abdullah, *Min Fiqh al-Mu'amalat*. Iskandariah: Daarul Basyirah, 2003.
- Hallaq, Wael B, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hanafy, Hassan, *Dirasat Islamiyyah*. Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah, 1981.
- Islahi, Abdul Azim, *Economic Concepts of Ibnu Taimiyah*. London: The Islamic Foundation, 1988.
- Jabiri, Muhammed 'Abid, *Kritik Pemikiran Islam, Wacana Baru Filsafat Islam* terj. Burhan, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003.
- Jaib, Sa'di Abu. *Al-Qomus Al-Fiqhiyyah Lughatan wa Istilahan*. Damaskus: Daarul Fikr, 1998.
- Jasshas, Imam Abi Bakar Ahmad al-Razi, *Ahkam al-Quran. Jilid I*. Beirut: Daarul Fikr, 1993.
- Naiem, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Right, and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1996.
- Najib, Agus Moh. "Kecenderungan 'Irfani dalam Hukum Islam, Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha", dalam Amin Abdullah (ed). *Antologi Study Islam, Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.
- Naqvi, Syed Nawab Haider. *Menggagas Ilmu Ekonomi Islam*, terj. Saiful Anam, Yogyakarta: Pustakan Pelajar, 2003.
- Qattan, Mana' Khalil, *Mabahisu fi 'Ulumi al-Qur'an*. Cet. III. Riyadh: Mansurat al-'Asri al-Hadis, tt.
- Qaisiy, Abi Muhammad Makki bin Abi Thalib, *Al-Idhah an-Nasikh al-Qur'an wa Manskhuhu*. Riyadh: Idaratus Tsafaqah wa Nasr, 1990.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity*, Chichago: The University of Chicago Press, 1985.
- Shihab, Quraish, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2007.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian dalam Al-Qur'an*, Vol.1, Cet.IX, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Syahrur, Muhammad, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.
- Thaha, Mahmud Muhammad, *The Second Massage of Islam*. Trans. Abdullah Ahmed An-Nai'em, New York: Syracuse University Press, 1996.
- Yafei, Ali, *Mengenal Nasikh dan Mansukh dalam Al-Qur'an*, dalam Sukardi (ed). *Belajar Mudah Ulumul Qur'an*, Jakarta, Penerbit Lentera, 2002.

- Zaid, Mustafa, *An-Naskh fi al-Qur'an al-Karim*, jilid 2, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1963.
- Zaid, Nasr Hamid, *Mafhum an-Nash, Dirasah fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Markazu Tsaqafi al-Arabi, 2000.
- Zanabi, Muhammad Husein az-Zein, *At Tafsir wa Al-Mufasssirun*, ttp: tnp, 1976.
- Zarqani, Muhammad Abdul Adzim. *Manahilu al-'Irfan fi 'Ulumi al-Qur'an*, Beirut Dar al-Kitab al-Arabi, 1996.
- Zarkasyi dalam *Al-Burhan fi 'Ulumi al-Qur'an*, jilid III, cet. I, Mesir: Al-Halaby, 1957.