

DESAKAN SOSIOPOLITIK MUNCULNYA GAGASAN EVOLUSI SYARI'AH OLEH AN-NA'IM

Mohammad Hefni

(Pascasarjana STAIN Pamekasan, jl. Pahlawan km. 04 Pamekasan, email.
Hefni_mohd@yahoo.com)

Abstrak

Semenjak abad ke-19 M, telah tumbuh perjumpaan intensif antara dunia Muslim dengan peradaban Barat, yang melahirkan implikasi yang cukup mencengangkan bagi perubahan struktur sosial dunia Muslim. Ketika dunia Muslim meraih kembali independensinya secara politik dari cengkeraman imperialism dan hegemoni Barat pada abad ke-20 M, salah satu persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana memosisikan *syari'ah* dan menjabarkannya ke dalam sebuah formulasi yang ideal dan aktual agar mampu mengakomodasikan seluruh warga negara dengan latar belakang suku dan agama yang heterogen. Karenanya, ia menawarkan gagasan evolusi *syari'ah* yang meniscayakan *syari'ah* dapat menyahuti isu-isu penting bagi masa depan kemanusiaan. Dalam membangun gagasannya tentang evolusi *syari'ah*, An-Na'im menggunakan teori *naskh*. *Naskh*, menurut An-Na'im, adalah menghapus ayat-ayat *Madaniyah* dengan ayat-ayat *Makkiyah*. Gagasan evolusi *syari'ah* dilatarbelakangi oleh setting sosiopolitik Sudan sebelum pecah menjadi Sudan Utara dan Sudan Selatan.

Abstract

Since 19 AD century, it has been built intensively between Moslem world and Western civilization, which gives enough amazing implication for social structure change of Moslem community. When they get again their independence politically from imperialism and Western hegemony in 20-century. One of problems appearing is how *syari'ah* has position and extends it into an ideal and actual formulation in order to be able to accomodate all citizens that have heterogeneous race and religion. Because of it, it offers the *syari'ah* evolution that necessitates *syari'ah* answering the important issues for humanity future. In creating the ideas of *syari'ah* evolution, An-Na'im using *naskh* theory. *Naskh*, according to An-Na'im, is

omitting the verses of *Madâniyah* with *Makkiyah* verses. The ideas of evolution *syari'ah* based on sociopolitical setting of Sudan before becoming North Sudan and South Sudan.

Kata-kata Kunci
Evolusi *syari'ah*, *naskh*, An-Nâ'im, Sudan.

Pendahuluan

Semenjak abad ke-19 M, telah tumbuh perjumpaan intensif antara dunia Muslim dengan peradaban Barat. Perjumpaan tersebut melahirkan implikasi yang cukup mencengangkan bagi perubahan struktur sosial dunia Muslim. Sehingga, sejak saat itu, menurut cacatan Noel J. Coulson, perkembangan hukum di dunia Muslim nyaris ditentukan dan didikte oleh pengaruh-pengaruh Barat.¹ Hukum Islam yang semula menempati posisi sentral dalam sistem hukum mereka dengan serta merta menjadi tersisihkan dan tercampakkan ke dalam posisi marjinal.

Ketika dunia Muslim meraih kembali independensinya secara politik dari cengkeraman imperialisme dan hegemoni Barat pada abad ke-20 M, salah satu persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana memosisikan *syari'ah*² dan menjabarkannya ke dalam

¹ Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), hlm. 149. Bandingkan dengan Fazlur Rahman yang menyatakan bahwa sesungguhnya sejak abad tersebut merupakan sejarah dampak dunia Barat atas dunia Muslim dan W. Montgomery Watt yang menamakan dampak dunia Barat atas dunia Muslim sejak abad tersebut sebagai gelombang Hellenisme ketiga. Simak Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 212 dan W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), hlm. 173.

² Penulis sengaja menggunakan istilah *syari'ah* karena dua alasan. *Pertama*, istilah tersebut secara konsisten digunakan oleh An-Nâ'im sebagai proyek gagasannya. *Kedua*, dalam berbagai literatur acapkali istilah *syari'ah*, *fiqh*, dan hukum diidentikkan walaupun juga terdapat beberapa literatur lainnya yang membedakan ketiganya secara tegas. Untuk penggunaan ketiga istilah tersebut secara identik, lihat Mahmûd Syâlthût, *al-Islâm, Aqîdah wa al-Syari'ah* (Beirut: Dâr Qalam, 1966) dan Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqie, *Syari'at Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976). Sedangkan literatur-literatur yang membedakan penggunaan ketiga istilah tersebut, lihat Muhammad Farûq Nabhân, *al-Madkhâl li al-Tasyîr al-Islâm* (Beirut: Dâr Qalam, 1981); John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World* (New York:

sebuah formulasi yang ideal dan aktual agar mampu mengakomodasikan seluruh warga negara dengan latar belakang suku dan agama yang heterogen. Termasuk juga persoalan yang sangat penting adalah bagaimana merumuskan *syari'ah* agar senantiasa relevan dengan standar Hak Asasi Manusia (HAM) universal.

Dari sini kemudian muncul tuntutan untuk membangun model *syari'ah* yang sesuai dengan standar hukum publik moderen, terutama yang berkenaan dengan HAM universal. Menghadapi tuntutan ini, kaum Muslim menghadapi pilihan yang sangat dilematis, yakni antara keharusan melaksanakan *syari'ah* sebagai kewajiban keagamaan dengan kehendak mentaati HAM sebagai tuntutan masyarakat internasional.³

Para intelektual Muslim kontemporer telah berupaya keluar dari dilema ini. Secara tipologis, respon intelektual mereka dapat dibagi ke dalam empat kelompok. *Pertama*, yang berpendirian bahwa segala bentuk perubahan akan menuju ke kondisi yang lebih buruk, sehingga sikap yang diperlihatkan adalah menarik diri dari fenomena kemoderenan sembari memusatkan diri pada perlindungan dan pembelaan terhadap warisan tradisi Islam. *Kedua*, kelompok yang berasumsi bahwa melindungi warisan tradisi masa lampu saja tidak cukup, tetapi lebih dari itu kaum Muslim harus berusaha secara aktif melalui gerakan sosiopolitik agar supremasi Islam masa lampu dapat dibangun kembali. *Ketiga*, kelompok yang berupaya menegosiasi, mengkompromikan, dan mencari sintesis antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai moderen. *Keempat*, kelompok sekular yang berpandangan bahwa agama dan dunia merupakan dua entitas yang berbeda, sehingga seluruh gagasan kemoderenan diterima sebagai sesuatu yang berada di luar agama.⁴

Bagi Abdullahi Ahmed An-Na'im (selanjutnya disebut An-Na'im), seluruh respon intelektual di atas memiliki kelemahan,

Oxford University Press, 1995); dan Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993).

³ Lihat Ishtiaq Ahmed, "Abdullahi Ahmed An-Na'im on Constitutional and Human Rights Issue", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (Eds.), *Islamic Law Reform and Human Rights* (Oslo: Nordic Human Rights Publication, 1993), hlm. 70.

⁴ Lihat Khurshid Ahmed, "The Nature of Islamic Resurgence" dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1986), hlm. 272-288.

sehingga ia menolaknya. Pandangan kelompok pertama dan kedua ditolak olehnya, karena dipandang terlalu terikat dengan sistem *syari'ah* yang sudah tidak relevan lagi dengan realitas kehidupan masyarakat moderen. Sedangkan keberatan An-Na'im atas pandangan kelompok ketiga adalah bahwa selain mereka masih terikat dengan paradigma *syari'ah* historis, juga karena mereka tidak beranjak dari ayat-ayat al-Qur'an yang *qath'i*. Begitu juga, pandangan keempat ditolak oleh An-Na'im karena mereka tidak berangkat dari sumber-sumber dasar Islam.⁵

Respon yang sah, menurut An-Na'im, harus didasarkan pada sumber asasi *syari'ah*, yakni al-Qur'an dan Sunnah, disertai upaya reinterpretasi terhadapnya melalui cara yang tetap sesuai dengan totalitas isi dan misinya.⁶ *Syari'ah*⁷ yang ada, menurut An-Na'im, sudah tidak relevan dan tidak memadai lagi bagi kebutuhan masyarakat moderen, terutama ketika berhadapan dengan standar HAM universal. Karenanya, ia menawarkan gagasan evolusi *syari'ah* yang meniscayakan *syari'ah* dapat menyahuti isu-isu penting bagi masa depan kemanusiaan.

An-Na'im: Pribadi dan Perjalanan Intelektual

An-Na'im dilahirkan di Sudan pada 19 April 1946. Di negara ini pula, ia menyelesaikan pendidikan dasar hingga perguruan tinggi (S1). Didorong keinginannya yang kuat untuk mendalami bidang hukum publik, setelah menyelesaikan sekolah menengah atas, ia meneruskan studi S-1-nya pada Fakultas Hukum Jurusan Hukum Pidana di Universitas Khartoum Sudan, yang diselesaikan pada 1970 dengan gelar LL.B.⁸

⁵ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1996), hlm. 48.

⁶ Ibid., hlm. 28-29.

⁷ *Syari'ah* yang dimaksud An-Na'im di sini adalah formulasi historis mengenai sistem yang menyeluruh tentang etika dan sosial, teori politik dan konstitusional, dan seterusnya, serta aturan-aturan hukum mengenai perdata, pidana, dan hukum publik. Lihat An-Na'im, "Application Shari'a (Islamic Law) and Human Rights in Sudan" dalam Lindholm dan Vogt (Eds.), *Islamic Law Reform*, hlm. 135.

⁸ John O. Voll, "Foreword", dalam Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), hlm. xi

Semasa mahasiswa, ia bergelut dengan tokoh modernis kontroversial, Mahmoud Mohammed Thâhâ (selanjutnya disebut Thâhâ).⁹ Perkenalannya dengan Thâhâ dalam mengikuti perkuliahan secara intens ternyata menjadi model pemikiran modernis yang disajikan dalam memahami *syarî'ah* yang tidak *taken for granted*, dan upayanya dalam melakukan reinterpretasi secara radikal terhadap pesan etik moral yang terdapat di dalam al-Qur'an dan Sunnah sebagai dua sumber normatif dalam ajaran Islam kiranya sangat mempengaruhi pemikirannya. Keterkaitan An-Na'im dengan pemikiran Islam yang ditawarkan Thâhâ ditunjukkannya dengan mengikuti kajian-kajian informal di rumahnya.

Setelah berhasil menyelesaikan kuliahnya di Khartoum, An-Na'im melanjutkan pendidikannya di *Cambridge University*, Inggris, dengan mengambil spesialisasi tentang hukum yang berkaitan dengan kebebasan sipil, hukum konstitusional, dan hukum perdata internasional (*The Laws Relating to Civil Liberties, Constitutional Law, and Private International Law*). Dari perguruan tinggi ini, ia meraih gelar LL.B (LL.M) pada 1973, dengan karya ilmiyah berjudul *Judicial Review of Administrative Action, The Law Relating to Civil Liberties, Constitutional Law, and Private International Law*.

Selanjutnya, di universitas dan pada tahun yang sama, ia juga dapat menyelesaikan studi S-2 dalam bidang kriminologi dengan menulis tesis berjudul *Criminal Process, Phenology, Sociology of Crime and Research Methodology*. Sedangkan pendidikan S-3, ia tempuh di *Edinburgh University*, Skotlandia, dan memperoleh gelar Ph.D. dalam bidang hukum pada 1976, dengan desertasi berjudul *Comparative pre-Trial Criminal Procedur: English, Scottish, U.S., and Sudanese Law*.¹⁰

Dari Edinburgh, Skotlandia, pada 1976 ia kembali ke Sudan untuk menjadi pengacara dan dosen di Universitas Khartoum.¹¹ Pada

⁹ Mahmoud Mohammed Thâhâ adalah guru An-Na'im dan pendiri *Republican Brotherhood*, salah satu partai yang berkecimpung secara aktif dalam dinamisasi konstalasi perpolitikan Islam di Sudan. Lihat Pengantar An-Na'im dalam *Mahmoud Mohammed Thâhâ, The Second Message of Islam* (Syracuse: Syracuse University Press, 1987)

¹⁰ Leonard Swidler (ed.), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions* (New York: Ecumenical Press, t.th.), hlm. 59.

¹¹ John O. Voll, "Transformasi Hukum Islam: Suara Sarjana Aktifis Sudan", terj. Ihsan Ali-Fauzi, *Islamika*, Vol. VII No. 1 (1993), hlm. 94.

1979, ia menjadi Ketua Jurusan Hukum Publik Fakultas Hukum Universitas Khartoum. Sambil mengajar di bidang hukum, ia menjadi pembicara yang paling fasih dalam memperkenalkan gagasan-gagasan Thâhâ.¹² Sejak Juli 1993, ia menjadi Direktur Eksekutif *African Watch*, Washington DC.¹³

Jenjang pendidikan dan bidang keilmuan yang digeluti An-Nâ'im tampaknya sangat berpengaruh dan begitu dominan mempengaruhi pemikiran-pemikirannya. Hal ini dengan jelas dapat ditelusuri melalui karya-karya ilmiah dan isu-isu yang diangkat An-Nâ'im, paling tidak sampai akhir tahun 1990-an, yang hampir seluruhnya mengangkat persoalan seputar hukum publik, terutama tentang HAM, konstitusionalisme, dan hukum internasional moderen. Dipublikasikannya karya-karya An-Nâ'im dalam berbagai jurnal ilmiyah berskala internasional, selain menunjukkan betapa luasnya jaringan intelektual yang dibangunnya juga merupakan bukti atas pengakuan masyarakat intelektual terhadapnya.¹⁴

Pandangan An-Nâ'im tentang *Syari'ah*

Istilah Arab *syari'ah* adalah kata benda dari kata kerja *syara'a* yang berarti mengambil jalan yang memberikan akses ke sumber.¹⁵ Istilah ini juga berarti jalan yang lurus¹⁶ atau jalan untuk diikuti.¹⁷ Sejalan dengan hal tersebut, An-Nâ'im memaknai *syari'ah* sebagai

¹² Ini merupakan peran penting karena Thâhâ sendiri sejak awal 1970-an dilarang berpartisipasi dalam kegiatan publik. Lihat cacatan kaki, An-Nâ'im, "Mahmoud Mohammed Thâhâ and The Crisis Islamic Law Reform: Implication for Interreligious Relation", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. XI No. 1 (1988), hlm. 63.

¹³ Lihat biodata para penulis dalam Tore Lindholm dan Karl Votg (eds.), *Islamic Law Reform and Human Rights: Challangers and Rejoinders* (Oslo: Nordic Human Rights Publication, 1993), hlm. 211.

¹⁴ Esposito menyebut An-Nâ'im sebagai pakar hukum yang sejajar dengan A.A.A. Fyzee. Lihat John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Muslim World*, Vol. IV (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 299-200.

¹⁵ Sayyid Quthb, *Hâdzâ Islâm* (New York: I.I.F.S.O Publication, t.th.), hlm. 19.

¹⁶ Syaykh Muhammad 'Alî al-Sâyîs, *Nasyâ'at al-Fiqh al-Ijtihâd wa Atsaruhu* (Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmîyah, 1995), hlm. 1.

¹⁷ Abdurrahman I Do'i, *Shari'ah: The Islamic Law* (Kuala Lumpur: A.S. Noordin, 1996), hlm. 2.

cara hidup Islam yang ditetapkan berdasarkan wahyu *Ilâhî*,¹⁸ sehingga ia meliputi teologi moral dan pastoral, aspirasi spiritual yang tinggi, ketaatan ritual dan formal, dan semua aspek hukum publik dan privat, kesehatan, serta tata cara kesopanan.¹⁹

Namun, yang menjadi penekanan khusus An-Nâ'im tentang makna *syârî'ah* tersebut adalah bahwa ia merupakan formulasi historis mengenai sistem hukum yang menyeluruh tentang etika dan sosial, teori politik dan konstitusional, dan seterusnya, serta aturan-aturan mengenai perdata, pidana, dan hukum publik. Ia merupakan produk sejarah, dalam arti produk pemahaman manusia atas sumber-sumber Islam dan konteks sejarah sejak abad ketujuh sampai abad kesembilan.²⁰ Dalam kurun waktu itulah, para ahli hukum Muslim telah menafsirkan al-Qur'an dan sumber-sumber lain dalam rangka mengembangkan suatu sistem *syârî'ah* yang komprehensif dan koheren sebagai petunjuk bagi kaum Muslim saat ini. Tetapi setelah tiga abad pertama itu, perkembangan korpus *syârî'ah* berhenti ketika pintu *ijtihâd* ditutup oleh ulama sejak awal abad X M hingga saat ini.²¹ Sebagai akibatnya, dinamika internal *syârî'ah* hilang.

Sebagai produk sejarah, maka *syârî'ah* dapat dievolusi ketika dirasakan sudah tidak memadai lagi bagi kehidupan kontemporer.²² Itulah sebabnya An-Nâ'im menggunakan istilah formulasi historis untuk menjadikannya sebagai legitimasi bagi dimungkinkannya evolusi terhadap sistem *syârî'ah* tersebut agar senantiasa moderen sebagaimana yang ingin dibangunnya.²³

¹⁸ An-Nâ'im, "Al-Qur'an, Shari'a, and Human Rights: Foundation, Deficiencies, and Prospects", dalam *The Ethics of World Religious and Human Rights*, eds. Hans Kung dan Jurgen Moltman, edisi khusus Jurnal Concilium, 2 (1992), hlm. 62.

¹⁹ An-Nâ'im, "Civil Rights in Islamic Constitutional Tradition: Shared Ideals and Divergent Regimes", *The John Marshall Law Review*, 2 (1992), hlm. 68.

²⁰ An-Nâ'im, *Toward an Islamic Reformation*, hlm. 14.

²¹ Ibid. hlm. 27. Tetapi beberapa penulis kontemporer menolak keyakinan umum bahwa pintu *ijtihâd* telah ditutup sejak abad tersebut. Lihat, misalnya, Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984).

²² Dengan gagasan ini, ia sesungguhnya merujuk pada kondisi-kondisi kontemporer di dunia Muslim. Kondisi tersebut berlaku secara global.

²³ An-Nâ'im, *Toward an Islamic Reformation*, hlm. 67. Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Ali Asghar Engineer yang menyatakan bahwa *syârî'ah* merupakan hasil dari proses evolusi yang berliku-liku selama beberapa abad, sejak era Nabi hingga era 'Abbâsiyah, dengan karakteristiknya yang dinamis dan tidak pernah

Pandangan di atas secara signifikan bertolak belakang dengan keyakinan mayoritas kaum Muslim yang memandang bahwa keseluruhan *syari'ah* itu bersifat *Ilâhiyah*. Salah seorang pendukung keyakinan ini adalah Muhammad Asad yang mengatakan bahwa *syari'ah* tidak dapat diubah, karena ia merupakan kehendak Tuhan dan tidak perlu diubah karena seluruh kelengkapannya telah terformulasi sedemikian rupa sehingga tidak satupun yang bertentangan dengan fitrah manusia dan kondisi masyarakat di setiap waktu.²⁴

Sebagai hasil interpretasi, *syari'ah* secara substansial tampak tidak berbeda dengan *fiqh*, yang oleh An-Na'im sendiri dimaknai sebagai pendapat dan komentar para ahli hukum Islam.²⁵ Tetapi, An-Na'im tidak mau menyebut proyek yang digagasanya itu berada di kawasan *fiqh*. Ia lebih suka menempatkan proyeknya pada wilayah *syari'ah*, sehingga evolusi yang digagas An-Na'im disebut sebagai "evolusi *syari'ah*" bukan "evolusi *fiqh*". Alasan yang mendasari adalah karena prinsip-prinsip dan aturan-aturan yang paling problematik yang didiskusikannya didasarkan pada teks-teks al-Qur'an dan al-Sunnah yang jelas dan detail, sehingga ia merupakan bagian dari *syari'ah* bukan semata-mata *fiqh*.

Bagaimanapun, pandangan An-Na'im mengenai *syari'ah*, *fiqh*, dan hukum Islam masih terasa sulit dibedakan satu dari yang lain, karena secara substansial tampak sama di antara ketiganya, yakni sama-sama sebagai hasil interpretasi historis atas sumber-sumber fundamental Islam, al-Qur'an dan al-Sunnah, serta ia sering mempertukarkan pemakaiannya. Tetapi, itulah *syari'ah* yang dimaksudkan oleh An-Na'im ketika ia membangun paradigma gagasannya.

An-Na'im membedakan antara *syari'ah* historis dan *syari'ah* modern. An-Na'im memandang bahwa *syari'ah* historis tidak lain adalah apa yang dikatakan *syari'ah* oleh kaum Muslim pada umumnya. Disebut demikian, karena sesuai dengan tesis pertamanya, adalah adalah produk sejarah. kemudian, karena *syari'ah* itu banyak

statis. Simak Ali Asghar Engineer, *The Rights of Women in Islam* (Selangor: Darul Ihsan, 1992), hlm. 1-19.

²⁴ Muhammad Asad, *Principles of State and Government in Islam* (Barkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961), hlm. 14.

²⁵ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, hlm. 50.

didasarkan pada al-Qur`an al-Sunnah periode Madinah, maka ia pun disebut sebagai *syari'ah Madâniyah*. Pada tahapan Madinah, al-Qur`an telah menjawab, melalui Nabi Muhammad, berbagai kebutuhan masyarakat aktual dan potensial pada perkembangan masyarakat itu sendiri. Pada masa inilah, *syari'ah* memperoleh bentuk rincian hukum yang lebih detail.

Menurut An-Na'im, *syari'ah Madâniyah* yang rinci itu mengindikasikan sifatnya yang temporal dan kontekstual. Rincian tersebut merupakan bukti adanya hubungan dialogis antara *syari'ah* dengan realitas konkret yang dihadapi. Meskipun An-Na'im tidak bermaksud mengikuti begitu saja perkembangan sejarah umat manusia tetapi dengan tegas ia mengatakan bahwa al-Qur`an dan al-Sunnah sebagai sumber *syari'ah* merupakan respon Islam terhadap realitas konkret masa lalu, karenanya harus pula merupakan sumber *syari'ah* moderen sebagai respon Islam terhadap realitas konkret masa kini.²⁶

Keharusan menjadikan al-Qur`an dan al-Sunnah sebagai sumber *syari'ah* moderen mensyaratkan dilakukannya upaya kreatif untuk memilih ayat-ayat al-Qur`an dan al-Sunnah mana yang relevan dengan kebutuhan. Di sinilah An-Na'im melihat *syari'ah Madâniyah* tidak relevan dan tidak memadai²⁷ untuk menjawab tantangan masyarakat kontemporer yang menjunjung tinggi persamaan hak sesama manusia.

Sedangkan *syari'ah Makkîyah* adalah semua aturan Islam yang didasarkan kepada ayat-ayat *Makkîyah*. Pesan *Makkîyah* dapat dicirikan dengan beberapa indikator, yaitu: *Pertama*, lebih bernuansa keimanan dan tuntunan moral, belum berisi tuntunan hukum dan implikasinya. Berbeda dengan *Madâniyah* yang memberi kesan diskriminatif dan intoleran. Lebih dari itu, *Syari'ah Makkîyah* lebih egaliter, toleran, dan sangat peduli terhadap kaum lemah. *Kedua*, menekankan pada nilai-nilai keadilan dan persatuan berdasarkan pada martabat yang melekat pada seluruh manusia. Al-Qur`an

²⁶ Lihat An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, hlm. 143-144.

²⁷ Misalnya adanya diskriminasi gender, tepatnya adanya inferioritas perempuan atas laki-laki pada surat al-Nisâ' (4): 34, tidak adanya kewenangan perempuan untuk menjadi saksi dalam perkara kriminal berat sebagaimana pada surat al-Baqarah (2): 282, dan ketidaksamaan antara laki-laki dan perempuan dalam masalah waris dan keluarga sebagaimana pada surat Al-Nisâ' (4): 11 dan 176.

periode Makkah selalu menyapa seluruh umat manusia dengan panggilan terhormat dan bermartabat, seperti “*wahai anak-anak Adam*” atau “*wahai manusia*”. Ketiga, sangat peduli terhadap kaum lemah. Menurut studi yang dilakukan oleh Johan Effendi,²⁸ pada surat atau ayat-ayat yang diturunkan di Makkah, atau pada masa-masa awal kenabian Nabi Muhammad (610-615 M),²⁹ tidak terdapat kecaman pedas terhadap penyembah berhala, sepedas kecaman terhadap keserakahan dan ketidakpedulian sosial. Pada tahap awal Makkah itulah terdapat 48 surat yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad, 12 di antaranya yang merupakan surat-surat yang paling awal, yaitu al-‘Alaq, al-Mudatsstsir, al-Lahb, al-Quraysy, al-Kawtsar, al-Humazah, al-Mâ’ûn, al-Takâtsur, al-Fîl, al-Layl, al-Balad, dan al-Insyirah, sama sekali tidak menyinggung masalah penyembahan berhala. Enam di antaranya justru menyinggung masalah keserakahan terhadap kekayaan dan ketidakpedulian terhadap orang-orang yang menderita.

Syarî’ah Makkîyah dengan karakteristik yang demikian inilah yang ingin ditawarkan oleh An-Nâ’im sebagai alternatif untuk menggantikan *syarî’ah* historis yang ada sekarang. Bahkan An-Nâ’im memandang bahwa peran Makkah merupakan pesan Islam yang abadi dan fundamental, yang menekankan martabat inheren pada seluruh umat manusia tanpa membedakan jenis kelamin dan keyakinan agama,³⁰ sebagaimana yang tercantum dalam *Universal Declaration of Human Rights*.

Teori *Naskh* sebagai Dasar Gagasan Evolusi *Syarî’ah*

Dalam membangun gagasannya tentang evolusi *syarî’ah*, An-Nâ’im menggunakan teori *naskh*. Dalam tradisi intelektual Islam sudah lama dikenal adanya teori *naskh*,³¹ yaitu suatu teori yang biasa

²⁸ Johan Effendi, “Konsep-konsep Teologis”, dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed. Budhy Munawar-Rahman (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 52-58.

²⁹ Periode Makkah dibagi ke dalam tiga tahap, yaitu tahap Makkah awal (610-615 M), tahap Makkah pertengahan (616-617 M), dan tahap Makkah akhir (618-622 M). Karakteristik pesan masing-masing tahapan ini berbeda satu sama lainnya.

³⁰ An-Nâ’im, “Introduction” dalam Thâhâ, *The Second*, hlm. 6.

³¹ Bagaimana dan kapan ide penghapusan ayat tertentu muncul dalam sejarah Islam awal tidak mudah untuk melacaknya. Tetapi yang jelas, penerapan *nasikh-mansukh* ini mulai tampak dalam pemikiran ‘Abd Allâh ibn Mas’ûd dalam memecahkan berbagai

dipakai untuk memilih dan menangkap pesan-pesan al-Qur`an dan al-Sunnah yang secara textual dan substansial dianggap berlawanan satu sama lain. Melalui teori ini, pesan yang dinyatakan berlaku adalah pesan yang datang belakangan. Dengan demikian, ayat-ayat *Madâniyah* yang datang belakangan dinyatakan berlaku (*muhkam*), me-naskh ayat-ayat *Makkîyah* yang datang terlebih dahulu.

Secara harfiyah, *naskh* dapat berarti penghapusan, pemindahan, pengubahan, atau pembatalan sesuatu dengan yang lain yang mengiringinya.³² Sesuatu yang menghapus, membantalkan, atau memindahkan disebut *naskh*, sedangkan sesuatu yang dihapus, dibantalkan, atau dipindahkan disebut *mansûkh*. Di samping itu, terdapat pemaknaan lain atas terma *naskh*, yaitu penangguhan bukan bermakna membantalkan. Para ulamâ', seperti al-Zarkasyi menambil makna yang demikian, yaitu dengan menambahkan huruf *hamzah* pada kalimat "*nunzihâ*" menjadi "*nunzi`uhâ*" pada surat al-Baqarah (2): 106.

Terminologi *naskh* dalam perspektif An-Nâ'im sama dengan pengertian yang dikenal di kalangan ulama, yaitu sebagai teknik pengkompromian ayat-ayat al-Qur`an yang secara substansial dianggap bertentangan antara satu dengan lainnya dengan cara menghapuskan atau menangguhkan salah satunya. Perbedaan pengertian *naskh* menurut An-Nâ'im dengan mereka terletak pada proses dan implikasinya. Proses *naskh* yang dilakukan ulama adalah penghapusan atau penangguhan ayat yang lebih dulu dengan ayat yang turun belakangan, dan ayat yang dihapus tidak dipakai lagi (*ghayr al-muhkam*). Sedangkan menurut An-Nâ'im, proses *naskh* tersebut bersifat temporal dan tentatif, sesuai dengan kebutuhan. Artinya, ayat mana yang dibutuhkan pada masa tertentu, maka ayat itulah yang diberlakukan (*muhkam*).³³

persoalan hukum. Lihat Zakariyâ al-Bârî, *Mashâdir al-Ahkâm al-Islâmiyah* (Kairo: Al-'Arabi li al-Thibâ'ah, 1975), hlm. 7. Sedangkan orang yang kali pertama menganalisis wacana *naskh* ini adalah al-Syâfi'î dalam kitabnya *al-Risâlah*, dalam mana ia memandang *naskh* sebagai salah satu aspek penjelasan hukum bukan sebagai mensiasati teks, tetapi *naskh* itu mengakhiri hukum yang ditetapkan oleh teks. Lihat al-Syâfi'î, *al-Risâlah*, (Kairo: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1983).

³² Al-Raghib al-Isfahânî, *Mu'jam Mufradât Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 15.

³³ Percikan pemikiran An-Nâ'im di atas merupakan apresiasi atas teori Thâhâ, gurunya. Bagi Thâhâ, *naskh* tidak lain adalah suatu proses evolusi *syar'ah*, yakni

Dengan demikian, teori *naskh*, menurut keduanya, merupakan metode yang memungkinkan dilakukannya pemilihan dan pemakaian ayat-ayat tertentu atau penundaannya. Pemakaian dan penundaan ayat-ayat tersebut didasarkan pada pertimbangan kepastasan dan kesesuaianya dengan kebutuhan dan perkembangan zaman. Tembahan lagi, perlu juga dicatat bahwa, menurut keduanya, perbedaan kedua kelompok surat (*Makkîyah* dan *Madaniyah*) bukan sekedar perbedaan tempat dan waktu turun, melainkan lebih disebabkan karena perbedaan komunitas manusia yang menjadi sasaran (*mukhâtab*).³⁴ Atas dasar ini, An-Na'im menyatakan bahwa pada dasarnya, pesan Islam dapat disesuaikan dengan kebutuhan dan kemampuan audiens. Untuk mengukuhkan argumentasinya, ia kembali pada tesis Thâhâ yang menyatakan bahwa al-Qur'an memakai kata kerja "*anzalnâ*" berkenaan dengan pewahyuan kepada Nabi, sementara untuk orang pada umumnya digunakan kata "*nuzzila*".³⁵

Perbedaan ini mengindikasikan bahwa Nabi Muhammad diperintahkan untuk menjelaskan dan mengimplementasikan bagian wahyu yang sesuai dengan kebutuhan dan kemampuan masyarakat waktu itu. Ketika tingkat tertinggi dari pesan Makkah ditolak dan secara praktis ditunjukkan bahwa pada umumnya masarakat belum siap untuk melaksanakannya, maka pesan yang lebih realistic pada masa Madinah diberikan dan diberlakukan.³⁶

An-Na'im secara tegas menolak prinsip yang menyatakan bahwa sebagian ayat al-Qur'an telah dibatalkan oleh sebagian yang lain. Prinsip ini telah digunakan oleh para ahli hukum perintis ketika menghadapi pertentangan antara dua ayat al-Qur'an, dan ayat yang belakangan menghapus ayat yang lebih dahulu. Menurut An-Na'im, ini akan berarti bahwa Allâh berlawanan dengan kehendak-Nya sendiri. Dengan mengikuti teknik Thâhâ, A-Na'im dengan tegas menyatakan bahwa kaum Muslim bebas memilih ayat yang relevan dengan kebutuhan zamannya, maka kaum Muslim moderen haru

perpindahan teks ke teks lain yang relevan dan kontekstual dengan perkembangan kontemporer.

³⁴ Ibid., hlm. 125.

³⁵ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, hlm. 54.

³⁶ Thâhâ, *The Second*, hlm. 41.

memegang teguh ayat-ayat a-Qur'an yang mendukung standar HAM internasional yang menjadi tuntutan masyarakat dunia saat ini.³⁷

Dalam paradigma berfikir An-Na'im, tugas ini tidak begitu sulit, karena ayat-ayat yang turun di Makkah sesuai dengan prinsip-prinsip kemoderenan, sedangkan ayat-ayat yang turun di Madinah yang tidak mendukung pinsip-prinsip yang berlaku saat ini harus ditinggalkan. Sehingga implikasinya adalah bahwa ayat-ayat *Makkîyah* yang mendukung kesetaraan berdasarkan agama dan jender menjadi imperatif untuk diberlakukan saat ini sedangkan ayat-ayat *Madâniyah* yang tidak mendukung kesetaraan berdasarkan agama dan jender menjadi *mansûkh*.

An-Na'im sendiri menyadari bahwa pengelompokan ayat-ayat pada periode Makkah dan Madinah ini menjadi tumpang tindih. Menurutnya, tempat pewahyuan tidak signifikan. Dibuat pengelompokan "Makkah" dan "Madinah" merupakan istilah merupakan istilah gampangnya untuk menunjukkan perbedaan dalam konteks dan audien wahyu. Maka, terdapat sebagian ayat Makkah yang substansinya merupakan ayat Madinah, demikian pula sebaliknya. Karenanya, ayat-ayat toleran dan demokratis dipandang sebagai ayat Makkah dan ayat yang tidak sejaan dengan semangat itu, dalam arti menekankan paa ekslusifitas komunitas umat beriman harus dianggap sebagai ayat Madinah mengikuti watak umumnya.³⁸

Dari paparan di atas tampak bahwa An-Na'im memutar ulang kerja *naskh* yang lazim digunakan oleh para ahli hukum perintis. Jadi, perbedaanya terletak pada obyek yang di-*naskh*. Para ahli hukum perintis me-*naskh* ayat-ayat al-Qur'an periode Makkah oleh ayat-ayat periode Madinah, sedangkan An-Na'im sebaliknya, ayat-ayat Madinah itulah yang di-*naskh* oleh ayat-ayat periode Makkah.

Desakan Sosiopolitik Pemikiran Evolusi *Syar'i'ah* An-Na'im

Pemikiran seseorang tidak lahir dari sebuah ruang kosong. Ia lahir karena kondisi dan peristiwa yang melatar seseorang tersebut. Begitu juga dengan pemikiran An-Na'im. Pemikirannya lahir karena

³⁷ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, hlm 49.

³⁸ An-Na'im, "Toward an Islamic Reformation", dalam Lindholm dan Votg (eds), *Islamic Law Reform*, hlm. 105.

berbagai kondisi dan peristiwa dan terjadi di Sudan. Oleh karena itu, berikut ini akan dicandera kondisi politik, agama, sosial, dan budaya di Sudan sebelum pecah menjadi Sudan Utara dan Sudan Selatan.

Sudan adalah negara terbesar di Afrika dan dunia Arab. Total luas daerahnya mencapai 2,5 juta km persegi, dengan penduduk lebih dari 27 juta jiwa.³⁹ Sudan berbatasan dengan 8 (delapan) negara: Mesir dan Lybia di Utara; Chad, Republik Afrika Tengah dan Zaire di Barat; Ethiopia di Timur dan Tenggara; dan Uganda dan Kenya di Selatan. Perbatasan yang panjang warisan kolonial -yang digariskan berdasarkan pembagian kepentingan para kolonial lama dana tidak berdasarkan perbatasan alamiah- ini menjadi sumber potensi konflik dengan negara-negara tetangga.

Struktur sosial terdiri dari satuan-satuan lepas yang berganda. Afiliasi-afiliasi religius telah berinteraksi dalam kerangka pluralitas etnis, yang membuat Sudan memiliki keterbatasan dalam interaksi teritorial dan nasional. Misalnya, meskipun 51% penduduk Sudan berbicara dalam bahasa Arab, hanya 39% yang dikenali sebagai "orang-orang keturunan Arab"⁴⁰. Lebih dari 100 bahasa yang berbeda digunakan di negeri itu, dan jumlah kelompok etnik dan komunal yang khas bahkan lebih banyak lagi.⁴¹

Interaksi lintas etnis dan komunal juga masih menghadapi masalah perbedaan agama. Meskipun 75% penduduk Sudan beragama Islam (terutama Sunni), namun agama itu hanya dianut secara meluas di dua pertiga wilayah Utara negeri itu, sedangkan di Wilayah Selatan yang dominan adalah kepercayaan tradisional Afrika (Animisme) dan Kristen⁴², tetapi mereka tidak mempunyai kesamaan identitas bahasa, etnik, atau agama.

³⁹ Tariq Y. Ishmel and Jacqueline S. Ishmael, *Politics and Goverment in the Middle East and North Africa*, (Miami: Florida International University Press, 1991), hlm. 54

⁴⁰ Karol Jozef Krotki, *First Population Census of Sudan 1955 – 1956: The Facts About the Sudanese* (Khartoum: Ministry of Social Affairs, 1958), hlm. 26.

⁴¹ John L. Esposito dan John O. Voll, *Islam and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 94.

⁴² Perbandingan para pengikut agama di Sudan adalah kira-kira 75% Islam, 20% kepercayaan tradisional Animisme, dan 5% Kristen. Lihat John O. Voll, *Sudan: State and Society in Crisis* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991), hlm. 34. Lihat juga Satrio Arismunandar, "Islamisasi Sudan dan Dimensi Internasionalnya", *Islamika*, No. 6 (1995), hlm. 56.

Melihat keberadaan Islam yang dominan tersebut, Islamisasi sudah lama menjadi obsesi banyak pemimpin Muslim di negeri ini. Perdebatan apa yang disebut Islamisasi mulai berlangsung segera setelah Sudan memperoleh kemerdekaannya dari pemerintahan kolonial Inggris-Mesir pada 1 Januari 1956.⁴³ Mereka berbeda pendapat soal proses pencapaian dan kandungan Islamisasi tersebut. Ikhwān al-Muslimwn, atau yang sekarang diwakili oleh Front Islam National pimpinan Dr. Hasan 'Abdullah al-Turabi⁴⁴, *Republican Brotherhood* yang didirikan Thaha, kelompok tarekat Khatmiyah yang berpengaruh di bawah pimpinan keluarga Al-Mirghani, atau kelompok Mahdi dengan tokohnya Dr. Sadiq al-Mahdi⁴⁵, menawarkan perspektif yang berbeda. Tetapi mereka tidak pernah berkuasa.

Ketika merdeka, Sudan berada di bawah pemerintahan nasionalis dan sosialis. Di bawah mereka, Islam tidak pernah diperhitungkan, tapi isu tentang statusnya selalu menjadi agenda politik⁴⁶. Ini berubah sejak kudeta militer pertama di Sudan pada 1969. Pemerintahan militer berkuasa di bawah Jenderal Ja'far al-Numayri (1969-1985)⁴⁷. Pada era tersebut, gerakan Islamisasi masyarakat dan politik Sudan mulai muncul ke permukaan⁴⁸.

⁴³ Lihat An-Na'im, "The Elusive Islamic Constitution: The Sudanese Experience," *Orient*, No. 3 (1985), hlm. 329-40.

⁴⁴ Al- Turabi, putra seorang hakim, dilahirkan pada 1921 di kota Kassala, Sudan Timur. Dia adalah lulusan Fakultas Hukum Universitas Khartoum pada 1955, memperoleh gelar Master bidang Hukum di London pada 1957, dan memperoleh gelar Doktor dari Sarbone, Paris, pada 1964. Ia menjadi Dekan Fakultas Hukum, Universitas Khartoum, yang kemudian ia melepas jabatan tersebut untuk menjadi anggota parlemen dan Sekretaris Jenderal *Islamic Charter Front* pada 1964. Ia pernah menjadi pemimpin NIF dan ideologi rezim yang berkuasa, al-Bashir. Lihat Nazih N. Ayubi, *Political Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1991), hlm. 345.

⁴⁵ Cicit pendiri Gerakan al-Mahdi, Muhammad Ahmad 'Abd Allāh, dua kali menjadi Perdana Menteri Sudan (1967-1969 dan 1986-1989). Lihat Voll, *Sudan: State*, hlm. 62,

⁴⁶ Sejarah mencatat bahwa setelah kemerdekaan Sudan pada 1956, baik rezim militer maupun rezim parlementer berusaha dengan berbagai cara untuk memanfaatkan tema-tema dan lambang-lambang Islam, setidak-tidaknya sebagai basis legitimasi mereka. Esposito dan Voll, *Islam*, hlm. 110.

⁴⁷ Revolusi ini mengakhiri era Ibrahim Abboud (1958-1964) yang juga meraih kekuasaan melalui kudeta militer pada 1958. Lihat Peter Woodward, *1898-1989: The Unstable State* (Boulder, Co.: Lynne Rienner, 1990), hlm. 104.

⁴⁸ An-Na'im, "The Application of Shari'a (Islamic Law) and Human Rights in The Sudan," dalam *Islamic Law Reform*, eds. Lindholm and Votg, 135.

Puncaknya adalah pada bulan September 1983, ketika Numayri mengeluarkan dekrit presiden yang memberlakukan *syar'i'ah* sebagai hukum negera⁴⁹. Gerakan ini memicu berkobarnya kembali perang saudara dengan kelompok minoritas non-Muslim di Sudan Selatan, yang sudah berlangsung sejak 1950⁵⁰.

Suatu alternatif sekuler muncul ketika rezim Numayri melancarkan program Islamisasi dan kebijakan membagi daerah Selatan negeri itu. Gerakan utama yang mengorganisasikan perlawanan adalah *Sudan People's Liberation Army* (SPLA) yang dipimpin kolonel John Garang de Mabior, Doktor Ekonomi Pertanian Lowa State University, AS. Garang menegaskan bahwa tujuan gerakan itu adalah pembebasan nasional, bukan pemisahan wilayah Selatan dari Sudan, dan dia berusaha menciptakan suatu landasan ideologi dan organisasi untuk mencapai tujuan nasional ini⁵¹. Ketika program SPLA dikemukakan pada 1980-an, salah satu sasaran utamanya adalah penerapan Sekularisme dalam sistem politik. Bahkan ketika timbul perpecahan di tubuh SPLA pada 1990-an⁵²,

⁴⁹ Ihsan Ali-Fauzi,"Belajar dari Sudan," *Islamika*, No. 6 (1995), hlm. 2.

⁵⁰ Perang ini sempat terhenti pada 1972 melalui penandatanganan persetujuan Addis Ababa. Persetujuan ini memberikan otonomi regional kepada Sudan Selatan, dengan badan legislatif dan eksekutif terpisah, selain menjalani kebebasan beragama di wilayah tersebut. Pemerintah pusat tetap memegang politik luar negeri dan pemungutan pendapatan. Lihat Hizkias Assefa, *Mediation of Civil Wars, Approaches and Strategies-the Sudan Conflict* (Boulder: Westview Press, 1987), hlm. 48. Lihat juga Lias Nyamlell Wakoson,"The Politics of Southern Self-Government 1972-1983," dalam *Civil War in the Sudan*, eds. W.M. Daly and Ahmad Alawad Sikainga (London: British Academic Press, 1993), hlm. 27-50.

⁵¹ Pendapat-pendapat dari SPLA dan John Garang dikemukakan dalam *John Garang Speaks*, ed. Mansour Khalid (London: KPI, 1987).

⁵² SPLA, yang dalam dasawarsa terakhir menjadi tulang punggung pemberontakan Selatan, sejak Agustus 1991, pecah menjadi dua faksi utama. *Pertama*, faksi John Garang (didukung oleh suku Dinka pada umumnya), disebut juga *unionist*, yang menginginkan otonomi Selatan dalam Sudan yang bersatu, serta bersedia berunding dengan Pemerintah Pusat asalkan prinsip-prinsip dapat mereka terima. *Kedua*, faksi Riak Machar (didukung oleh Nuer, saingan Dinka). Disebut juga *separatist*, suatu faksi yang menuntut hak menentukan nasib sendiri dan kemerdekaan Khartoum. Faksi ini sebegitu jauh tidak bersedia berunding dan terus aktif melakukan aksi-aksi militer. Kedua faksi sejak 1991, sering terlibat baku tembak, bahkan dalam beberapa episode terjadi perang segi tiga dengan tentara pemerintah. Lihat Richard Cottam,"The Southern Sudan: Conflict and Peace," *Africa Confidential*, 6 (1994), hlm. 2-5.

semua pihak dalam gerakan itu tetap menekankan pada sistem sekuler.

“Politisasi” Islam oleh Numayri tidak bisa bertahan lama. Karena penindasan sudah kelewat batas, pemerintahan ini jatuh pada 1985. Setelah masa transisional, Sabiq al-Mahdi dipilih sebagai Perdana Menteri (1986-1989). Namun, dia gagal menyelesaikan isu-isu kritis yang dihadapi bangsa, yaitu mengakhiri perang di Selatan dan memodifikasi *syari’ah* sebagai hukum negara.⁵³

Akhirnya, kudeta militer kedua, 30 Juni 1989, mengantarkan sebuah rezim Islam ke puncak kekuasaan, secara formal dipimpin oleh Jenderal Omer al-Besir, tetapi didukung penuh oleh pemimpin Islam, al-Turabi, dan partainya, NIF.⁵⁴

Sehubungan dengan identitas Sudan, al-Turabi jelas tidak menerima model negara sekuler. Ini selaras dengan aspirasi umat Islam secara keseluruhan dan disuarakan oleh partai-partai di Utara, kecuali Partai Komunis dan segelintir intelektual, walaupun ada perbedaan mendasar mengenai bagaimana persisnya definisi identitas tersebut dan bagaimana mencapainya.⁵⁵

Bagi al-Turabi, identitas Islam Sudan merupakan implikasi dari mayoritas penduduk yang terdiri dari umat Islam, dan bentuknya adalah penerapan *syari’ah*⁵⁶. Lebih jauh, karena umat Islam menjadi mayoritas di Sudan Utara, maka di wilayah inilah diterapkan hukum Islam. Sedangkan di Selatan tidak. Dalam berbagai kesempatan, khususnya sejak isu Islamisasi Sudan menyeruak setelah 1989, al-Turabi menegaskan bahwa Islamisasi tersebut tidak perlu dikawatirkan kalangan non-muslim di Sudan.

⁵³ Woodrow Wilson, “Sudan,” dalam *Oxford Encyclopedia*, ed. Esposito, Vol. IV, 101.

⁵⁴ Abdel Wahab El-Affendi, *Turabi’s Revolution, Islam and Power in the Sudan* (London: Grey Seal, 1991), hlm. 129. Tetapi, baik al-Turabi maupun al-Beshir menegaskan bahwa penguasa baru itu tidak ada kaitan langsung dengan NIF dan al-Turabi. Para pemimpin NIF ditahan bersama para pemimpin partai politik lainnya. Namun pemerintahan al-Beshir dengan segera memanfaatkan orang-orang NIF, dan dalam beberapa minggu saja dapat dikenali sebagai sebuah rezim yang dipengaruhi NIF. Keduanya menegaskan ini dalam sebuah wawancara dengan Esposito dan Voll pada bulan Maret 1993, ketika tidak ada alasan tertentu bagi mereka untuk menyangkal bahwa mereka sebelumnya pernah berhubungan. Lihat Esposito dan Voll, *Islam*, 124.

⁵⁵ Ibid., 126.

⁵⁶ Lihat wawancara al-Turabi, “Kami Tak Suka Slogan”, *Tempo* (2 April 1994), hlm. 73.

Al-Turabi memandang kalangan non-Muslim terpisah dan karenanya mereka memerlukan aturan khusus. Menurutnya, umat Kristen, baik Protestan maupun Katholik, tergantung pada gereja masing-masing. Para pemeluk Animisme memakai hukum adat. Hukum kriminal Islam (*hudud*) hanya diterapkan pada mayoritas Islam di Utara, dan ini merupakan suatu keharusan.⁵⁷

Hal di atas dimungkinkan karena dalam hukum Islam ada jaminan kebebasan beragama dan beribadah kepada kalangan non muslim. Kehidupan pribadi, termasuk pendidikan dan keluarga, terlepas dari campur tangan negara Islam. Jika kebetulan umat Muslim dan non Muslim di tempat yang sama, maka kaum minoritas diberi otonomi pemerintahan dan hubungan antara kedua belah pihak diatur berdasarkan undang-undang. Dalam kondisi ini, misalnya, alkohol dan makanan haram lainnya boleh dikonsumsi di perkampungan Kristen, tetapi diharamkan di perkampungan Muslim.⁵⁸

Pokok-pokok ajaran al-Turabi mengenai posisi kalangan non Muslim dirumuskan dalam *Sudan Charter (Mithaq al-Sudan, "Piagam Sudan")*. Dokumen ini dirumuskan pada Januari 1987 dan berusaha menemukan titik temu antar umat Muslim dan komunitas non Muslim di Selatan.

Bagi al-Turabi, piagam Sudan juga merupakan bentuk pertama penerpan prinsip-prinsip NIF. Piagam tersebut bersumber dari al-Qur`ân dan al-Sunnah serta warisan keagamaan lainnya yang kemudian disesuaikan dengan realitas Sudan. Model yang dijadikan rujukan, menurut al-Turabi, adalah "Piagam Madinah." Dalam berbagai kesempatan, ia mendasarkan diskusinya tentang tradisi Islam pada konsep *Ahl al-Kitâb* di Madinah, dan juga memberikan tekanan besar pada pengalaman kaum muslim awal di Madinah.

⁵⁷ Ibid. Ini adalah perubahan pandangan drastis, karena sebelumnya, ketika al-Turabi menjabat sebagai Jaksa Agung (1984), pengadilan-pengadilannya, yang belakangan disebut "*Prompt Justice Courts*", menjatuhkan dan mengesahkan sejumlah besar hukuman potong tangan dan cambuk. Dari 200 korban hukuman potong tangan waktu itu, sebagian besar adalah warga Sudan non-Muslim. Lihat An-Nâ'im, "Kebangkitan Islam yang Mana?: Tanggapan terhadap Turabi", dalam Burul Agustina dan Ihsan ali-Fauzi, *Islamika*, 6 (1995), hlm. 44.

⁵⁸ Al-Turabi, "Kami", *Tempo* (2 April 1994), hlm. 73. Lihat juga al-Turabi, "Awakening's Second Wave", *New Perspective Quarterly*, Summer (1992), hlm. 54.

Ketika Nabi Muhammad saw dan kaum Muslim awal hijrah dari Makkah ke Madinah, umat beragama di Madinah pada waktu itu sangat beragam. Dalam kondisi seperti itulah, kemudian dikeluarkan "Piagam Madinah"⁵⁹. Ini merupakan traktat perjanjian konfederasi yang mengikat umat Islam maupun suku-suku Yahudi dan non Muslim lainnya yang ada di Madinah dan sekitarnya.

Piagam Sudan dari NIF, yang dikeluarkan pada 1987, menetapkan sistem otonomi provinsi untuk seluruh wilayah Sudan dan tidak menetapkan aturan khusus bagi wilayah Sudan Selatan. NIF tidak mendukung penerapan sistem federal dalam aturan konstitusi yang terdesentralisasi di Sudan, dengan kedudukan setara bagi setiap wilayah, atau dengan aturan khusus bagi sejumlah wilayah tertentu, dan melalui proses transisi secara bertahap. Di dalam struktur ini, wilayah dengan mayoritas non Muslim dapat memilih penerapan undang-undang berdasarkan atas adat istiadat atau agama yang berlaku di wilayah tersebut. Piagam ini menegaskan hak setiap penganut agama untuk menjalankan keyakinan mereka masing-masing, tetapi mengakui bahwa Islam merupakan agama mayoritas bangsa Sudan, yang memberinya tempat istimewa.⁶⁰

Walaupun tidak semua puas dan mempercayai al-Turabi, dokumen di atas dinilai oleh para politisi sebagai langkah positif⁶¹. Akan tetapi, beberapa pengkritik al-Turabi mempertanyakan beberapa hal yang dianggap "mencurigakan" dalam Piagam Sudan. Yang paling banyak dipertanyakan adalah di bidang hak-hak politik

⁵⁹ Contoh dari diskusi al-Turabi mengenai pengalaman awal Madinah terdapat dalam tulisan al-Turabi, "The Islamic State", dalam *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1983), hlm. 250.

⁶⁰ Francis Deng dan Prosser Gifford, *The Search for Peace and Unity in the Sudan* (Washington: The Wilson Center Press, 1987), hlm. 86. Teks lengkap piagam tersebut dicetak ulang dalam buku ini, halaman 78-89. Dalam edisi Indonesia, teks utuh piagam tersebut, lihat Ihsan Ali-Fauzi, "Piagam Sudan: Kesatuan dalam Keberagamaan," *Islamika*, 6 (1995), hlm. 29-37. Teks tersebut diterjemahkan oleh Fauzi dari "Introduction to the Sudan Charter", dan "The Sudan Charter: National Unity and Diversity", *Bicmura* (Birmingham: Center for the Study and Christian-Muslim Relations, 1987), hlm. 1-12.

⁶¹ El-Affendi, *Turabi's Revolution*, 150.

non Muslim. Menurut An-Na'im, bidang konstitusionalisme merupakan titik lemah dari para pengajur Islamisasi⁶².

Sehubungan dengan status bukan Muslim dalam negeri Islam, misalnya, al-Turabi tidak membicarakan status mereka sebagai "warga negara". Apakah mereka secara ilegal sama dengan Muslim? Apakah non Muslim berhak memegang jabatan politik, mempunyai otoritas terhadap rakyat termasuk umat Muslim, dan lain-lain? Persoalan semacam ini semakin pelik lagi mengingat dalam *syari'ah* yang diwarisi umat Islam jelas ada pembedaan legal dan politik antara Muslim dan bukan muslim.⁶³

Lebih dari itu, non Muslim menjadi sasaran pembatas melalui praktik yang umumnya dikenal sebagai sistem *dzimmah*. Hal yang sangat signifikan dalam kasus Sudan adalah kenyataan bahwa sistem *dzimmah* hanya dapat diberlakukan kepada kaum *ahl al-Kitab*. Batasan kategori ini, yang semula hanya berlaku bagi umat Kristen dan Yahudi, secara bertahap dilonggarkan oleh *fuqahâ'* sehingga mencakup juga para pengikut agama lainnya yang dianggap memiliki kitab wahyu⁶⁴. Namun, tak satu pun madzhab atau *fuqahâ'* yang memperluas kategori *Ahl al-Kitâb* ini sehingga mencakup juga para pengikut kepercayaan tradisional Afrika. Dengan demikian jutaan penduduk Sudan bagian Selatan tidak dikategorikan bahkan dengan status yang lebih rendah dari *dzimmah*⁶⁵.

Bagi kalangan bukan Muslim, kemungkinan hidup dalam negara yang menyebabkan mereka menempati posisi tidak terhormat jelas ditolak. Dan ini pernah dilakukan oleh umat Katholik. Keberatan pihak Katholik didasarkan atas argumen bahwa penerapan *syari'ah* di Sudan bertentangan dengan kepentingan berbagai komunitas Kristen, hak-hak individu, persamaan di mata hukum, dan usaha-usaha peegakan keadilan di masyarakat yang majemuk dilihat dari sudut ras, etnisitas dan agama. Dewan gereja sudah berkali melancarkan protes dan keprihatinan mengenai usaha-usaha Islamisasi karena hal

⁶² Abdullah Ahmed An-Na'im, "Constitutional Discourse and The Civil War in the Sudan," dalam, *Civil War in the Sudan*, eds. W.M. Daly and Ahmad Alawad Sikainga (london: British Academic Press, 1993), hlm. 97-116.

⁶³ Ibid., 109-10.

⁶⁴ Madjid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1955), hlm. 163-169, 176.

⁶⁵ An-Na'im, "The Application of Shari'a", 45

ini menyebabkan kalangan bukan Muslim menjadi warga negara kelas dua⁶⁶.

Organisasi-organisasi keagamaan yang tidak terlibat secara aktif mendukung program Islamisasi bakal menghadapi kesulitan serius dan acapkali diserang. Partai-partai politik sektarian tidak hanya dilarang, bahkan organisasi-organisasi keagamaan rakyat yang menjadi basis merekapun ditindas. Misalnya, harta kekayaan Khatmiyyah dan keluarga al-Mirghani disita dan peristiwa-peristiwa penting bagi persaudaraan sufi tersebut, seperti peringatan *kawl* Sayyid Ali al-Mirghani, pada Mei 1994, mendapat gangguan dari pasukan keamanan pemerintah. Bahkan terhadap kelompok aktivis yang sebelumnya mengambil sikap apolitis, *Anshâr al-Sunnah*, pemimpinnya ditahan dan rapat-rapatnya dikacaukan⁶⁷.

Organisasi-organisasi Kristen dibatasi aktifitasnya dan ditindas. Bahkan para pemimpin gereja yang bekerja sama dengan pemerintah, seperti Uskup Agung Gabriel Zubeir, mencela "tidak ada toleransi agama di negeri ini"⁶⁸. Paus Johannes Paulus II, dalam kunjungannya ke Khartoum pada 1993, memanfaatkan kesempatan ini untuk mengecam catatan hak asasi rezim itu secara terbuka dan menyerukan diberikannya pegakuan yang lebih efektif terhadap pluralisme agama di Sudan. Para pemimpin Kristen yang beroposisi melangkah lebih jauh dengan menuduh rezim iatu secara aktif menindas orang-orang Kristen dan menjalankan program pemaksaan untuk beralih ke agama Islam⁶⁹.

Walhasil, banyak pendukung BIF yang sekarang berkesimpulan bahwa al-Turabi sesungguhnya tidak membangkitkan Islam, melainkan negara⁷⁰. Hal tersebut disebabkan oleh salah satu cita-cita gerakan yang menginginkan Islamisasi di Negara Islam adalah menguasai aparat negara. Ini bisa menimbulkan dampak

⁶⁶ Lihat protes-protes dari pihak Gereja Sudan dalam R.C. Mayal, "Political Change in the Sudan", *African Ecclesial Review*, 5 (1983), hlm. 376-82.

⁶⁷ Suatu gambaran mengenai sebagian dari penindasan ini yang dikemukakan dari sudut pandang anti-pemerintah terdapat dalam *Sudan Democratic Gazette*, 49 (Juni 1994), hlm. 6.

⁶⁸ Nahid Hattar, "Sudan: Religion, Politics, and Society", *Sudan Focus I*, 9 (1994), hlm. 3.

⁶⁹ Esposito dan Voll, *Islam*, 131.

⁷⁰ Abdou Malique Simone, *In Whose Image? Political Islam and Urban Practices in Sudan* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), hlm. 99.

negatif yang menyebabkan tujuan menciptakan masyarakat muslim menjadi semakin jauh⁷¹. Sekali aparat negara dikuasai, agenda berikutnya adalah menerapkan regulasi-regulasi hukum kriminal *fiqh*, mempertahankan kekuasaan di tengah gempuran oposisi yang tidak loyal, menangani berbagai isi kebijakan yang rumit, dan mengurus birokrasi. Tarikan-tarikan geopolitik tidak hanya menyita waktu, tetapi juga menciptakan musuh dan isolasi.

Aplikasi *syari'ah* yang meluas sejak 1983 dan lebih ekstensif sejak 1989, tidak hanya memperluas pelanggaran hak-hak non Muslim, tetapi juga hak-hak perempuan⁷². Dalam kaitan ini, al-Turabi dalam pandangan idealistiknya, mengatakan bahwa kaum perempuan menemukan kembali hak-hak mereka, karena tidak seorang pun yang dapat menentang al-Qur'an atas nama adat dan kesepakatan lokal⁷³.

Tetapi dalam realita, justru terdapat peristiwa-peristiwa kontradiktif terhadap klaim al-Turabi terhadap hak-hak perempuan. Koran terbitan Sudan, *al-Ushbu'*, pada akhir Minggu, April 1998, melaporkan bahwa di samping hukum-hukum yang telah ada melarang laki-laki menjadi penata rambut dan menjahit (kecuali berdasarkan izin khusus), hukum baru yang dikeluarkan justru melarang laki-laki dan perempuan bersama-sama dalam kenderaan umum, dan melarang wanita menari dalam sebuah perayaan atau pesta yang dihadiri oleh laki-laki. Ironisnya, hukum ini dideklarasikan pada saat pemerintah menyiapkan sebuah Referendum (1-20 Mei 1998) untuk sebuah konstitusi baru yang

⁷¹ Samsurizzal Panggabean, "Politik Islamisasi dan Penguatan Masyarakat Sipil", *Islamika*, 6 (1995), hlm. 62.

⁷² Ini disebabkan oleh fakta bahwa *syari'ah* tidak menjamin kesetaraan bagi kaum perempuan dalam aturan perkawinan, perceraian, dan warisan, sehingga aplikasi aturan-aturan tersebut jelas akan melanggar prinsip kesetaraan dan non-diskriminasi yang fundamental bagi semua standar HAM. Lihat secara umum dalam An-Na'im, "The Rights of Women and International Law in the Muslim Context", *Whittier Law in Review*, 3 (1987), hlm. 491-516.

⁷³ Hasan Abdullah al-Turabi, *The Islamic Trend Presents Woman between Religious Teachings and Social Traditions* (Jedda: Saudi Publishers and Distributors, 1989), hlm. 5

mensyaratkan negara untuk membebaskan wanita dari tirani dan mendukung perannya dalam ruang domestik dan ruang publik⁷⁴.

Berlawanan dengan pernyataan al-Turabi bahwa sunat bagi anak perempuan telah dihapuskan seiring dengan kebangkitan Islam⁷⁵, laporan-laporan terakhir mengenai survey Kesehatan dan Demografis Sudan 1989-1990 justru menunjukkan bahwa 89,2 persen perempuan Sudan masih mengalami penderitaan akibat praktik kejam ini. Alih-alih membantu penghapusan sunat bagi perempuan, menurut An-Na'im, model kebangkitan Islam versi NIF justru cenderung untuk meneruskan praktik ini karena stereotipisasi mereka tentang perempuan sebagai "penggoda laki-laki"⁷⁶.

Lebih dari itu, pemerintah Sudan juga melarang perempuan Sudan untuk memakai pakaian seragam tradisional nasional dan menggantikannya dengan suatu bentuk pakaian seragam yang menyerupai cadar Iran. Para perempuan yang menolak mengikuti aturan pakaian ini dipecat dan tidak punya peluang lagi untuk mendapatkan pekerjaan baru. Sebagai akibatnya, semakin banyak kader perempuan non Islamis melarikan diri ke luar negeri. Banyak lagi yang lainnya yang sudah melakukan hal yang sama sebelumnya karena mengantisipasi apa yang akan terjadi. Beberapa tahun terakhir, mayoritas elit perempuan Sudan tinggal di luar negeri, walaupun sebenarnya orang-orang Sudan sangat kurang tertarik beremigrasi⁷⁷.

Dalam kondisi seperti itu, lembaga hak asasi *Freedom House* yang melakukan survey pada 1993, yang kemudian dimuat dalam majalahnya *Freedom Review*, memasukkan Sudan sebagai salah satu dari 20 negara dengan rekor kebebasan terburuk. Warga Sudan dipandang "tidak bebas" (*not free*), berdasarkan survey atas hak-hak

⁷⁴ Lamia Rustum Shehadeh, "Women in Islamic Fundamentalism: The Discourses of Turabi and Ghannoushi", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 2, (1999), hlm. 68-9.

⁷⁵ Al-Turabi, *Harakah al-Islâmiyah fi al-Sudan, al-Tathawwur wa al-Kasb wa al-Manhaj* (Kairo: al-Qari' al-Arabi, 1991), hlm. 73.

⁷⁶ An-Na'im, "Kebangkitan Islam", hlm. 45.

⁷⁷ Khalid Duran, "Islamists and Human Rights in the North Africa", dalam, *Islamic Law Reform*, eds. Lindholm dan Votg, hlm. 186.

politik dan kebebasan sipil. Untuk skala I (paling bebas) sampai 7 (paling tidak bebas), Sudan mendapatkan angka 7⁷⁸.

Penutup

Gagasan An-N'aim tentang evolusi *syari'ah* melalui teori *naskh* merupakan suatu keniscayaan untuk ditempatkan dalam ranah perumusan teknik penafsiran ulang atas sumber-sumber dasar al-Qur'an dan as-Sunnah, dengan cara yang memungkinkan kita untuk menyingkirkan berbagai limitasi dan diskriminasi, terutama, terhadap perempuan dan non-Muslim. Ini dapat dilakukan dengan penundaan pemberlakuan *syari'ah* historis (*Madâniyah*) dan menerapkan *syari'ah* moderen (*Makkîyah*). Karenanya, umat Muslim harus melepaskan diri dari belenggu "nalar klasik" yang terjebak pada teks-teks yang diturunkan pada periode Madinah. Mereka hendaknya kembali pada teks-teks *Makkîyah*, sebuah ajaran Islam yang berbicara tentang sesuatu yang universal, mengenai relasi jender misalnya, laki-laki dan perempuan diciptakan setara, kemudian seruan kebaikan ditujukan kepada seluruh manusia, bukan hanya muslim. Jadi jelas, "evolusi *syari'ah*" adalah sebuah tawaran tentang "nalar Islam moderen" yang memandang kesetaraan.

Daftar Pustaka

Affendi, Abdel Wahab el-. *Turabi's Revolution: Islam and Power in the Sudan*. London: Grey Seal, 1991

Ahmed, Ishtiaq. "Abdullahi Ahmed An-Na'im on Constitutional and Human Rights Issue", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (Eds.), *Islamic Law Reform and Human Rights*. Oslo: Nordic Human Rights Publication, 1993.

Ahmed, Khurshid. "The Nature of Islamic Resurgence" dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Asad, Muhammad. *Principles of State and Government in Islam*. Barkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961.

⁷⁸ Hasil Survey tersebut dikutip oleh Arismunandar,"Islamisasi Sudan", *Islamika*, 6 (1995), hlm. 59.

- Assefa, Hizkiaz. *Mediation of Civil Wars: Approach and Strategies –the Sudan Conflict*. Boulder: Westview Press, 1987.
- Ayubi, Nazih N. *Political Islam*. New York/London: Routledge, 1994.
- Bârî, Zakariyâ al-. *Mashâdir al-Ahkâm al-Islâmîyah*. Kairo: Al-'Arabî li al-Thibâ'ah, 1975.
- Noulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.
- Do'i, Abdurrahman I. *Shari'ah: The Islamic Law*. Kuala Lumpur: A.S. Noordin, 1996.
- Engineer, Ali Asghar. *The Rights of Women in Islam*. Selangor: Dârul Ihsan, 1992.
- Esposito, John L. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Isfahanî, Al-Raghib al-. *Mu'jam Mufradât Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Na'im, Abdullahi Ahmed An-. *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1996.
- Na'im, Abdullahi Ahmed An-.. "Al-Qur'an, Shari'a, and Human Rights: Foundation, Deficiencies, and Prospects", dalam *The Ethics of World Religious and Human Rights*, eds. Hans Kung dan Jurgen Moltman, edisi khusus Jurnal Concilium, No. 2 (1992)
- Na'im, Abdullahi Ahmed An-. "Civil Rights in Islamic Constitutional Tradition: Shared Ideals and Divergent Regimes", *The John Marshall Law Review*, No. 2 (1992)
- Na'im, Abdullahi Ahmed An-. "Constitutional Discourse and the Civil War in the Sudan", dalam W.M. Daly dan Ahmad Alawad Sikaiga (eds.), *Civil War in the Sudan*. London: British Academic Press, 1993.
- Na'im, Abdullahi Ahmed An-. "Mahmoud Mohammed Thaha and The Crisis Islamic Law Reform: Implication for Interreligious Relation", *Journal of Ecumenical Studies*, No. 1 (1988)
- Nabhân, Muhammad Farûq. *al-Madkhâl li al-Tasyîr al-Islâm*. Beirut: Dâr Qalam, 1981.
- Quthb, Sayyid. *Hâdzâ Islâm*. New York: I.I.F.S.O Publication, t.th.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Sâyîs, Syaykh Muhammad 'Alî al-. *Nasyât al-Fiqh al-Ijtihâd wa Atsaruhu*. Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmîyah, 1995.

- Swidler, Leonard (ed.). *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*. New York: Ecumenical Press, t.th.
- Syâfi'î, al-. *al-Risâlah*. Kairo: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1983.
- Syalthût, Mahmûd. *al-Islâm, Aqîdah wa al-Syârî'ah*. Beirut: Dâr Qalam, 1966.
- Thaha, Mahmoud Mohammed. *The Second Message of Islam*. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
- Voll, John O. "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and Sudan", dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed (the Fundamentalisms Project)*, Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Voll, John O. "Transformasi Hukum Islam: Suara Sarjana Aktifis Sudan", terj. Ihsan Ali-Fauzi, *Islamika*, No. 1 (1993)
- Votg Tore Lindholm dan Karl. (eds.). *Islamic Law Reform and Human Rights: Challangers and Rejoinders*. Oslo: Nordic Human Rights Publication, 1993.