

REDEFENISI KONSEP *NASKH* (Studi Atas Pemikiran Abdullah Ahmad Al-Na'im)

Afdawaiza*

Abstrak

Para ulama dalam upaya menggali hukum dari al-Qur'an seringkali menemukan pernyataan yang berulang-ulang bahkan tampak saling kontradiksi. Para ulama dalam memecahkan teks yang tampak saling kontradiktif tersebut menempuh berbagai cara, di antaranya dengan konsep naskh. Selama ini konsep naskh terfokus pada makna menghapus, baik itu teksnya saja, tanpa bacaannya, atau keduanya (teks dan bacaan) atau hukumnya saja yang dihapus tanpa teksnya dengan menempatkan teks yang terakhir datangnya sebagai yang menghapus (menaskh). Abdullah Ahmad al-Na'im (murid Mahmud Muhammad Toha) berpendapat bahwa tidak ada penghapusan yang terjadi terhadap teks al-Qur'an, yang terjadi hanyalah penghapusan teks-teks pra Islam dan penundaan berlakunya suatu hukum dengan menerapkan hukum yang dekat kepada pemahaman masyarakat dan sesuai dengan situasi mereka, dan ketika situasi mereka sudah siap dengan ayat-ayat yang ditunda pelaksanannya, maka hukumnya (yang ditunda) diberlakukan kembali. Tulisan ini bermaksud akan mengkaji lebih lanjut tentang pemikiran Abdullah Ahmad al-Na'im berkenaan dengan konsep Naskh.

I. Pendahuluan

Dewasa ini umat Islam dilanda krisis metodologi yang cukup memprihatinkan berkenaan dengan upaya mengembalikan eksistensinya pada realitas sosial, politik, hukum dan budaya dalam tata pergaulan internasional. Hal ini berkaitan dengan situasi dunia moderen yang sudah banyak berubah pasca kolonialisme. Dalam upaya pembaharuan tersebut muncullah tokoh-tokoh sarjana muslim seperti Fazalur Rahman, Hassan Hanafi, Sayyid Hossein Nasr, Muhammad Arkoun, Isma'il R. al-Faruqi,¹ Abdullah Ahmad al-Na'im, dan lain-lain.

Di antara para tokoh pembaharu di atas, Abdullah Ahmad al-Na'im mempunyai latar belakang masalah, landasan teologis dan kerangka epistemologis

*Dosen Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹Konstruk pemikiran Hassan Hanafi lebih bermuatan kalam dan filsafat, Sayyid Hossein Nasr lebih bermuatan tasawuf dan filsafat bahasa, Isma'il L. al-Faruqi lebih memusatkan pada islamisasi ilmu pengetahuan. Lihat M.Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam Johan H. Leman (ed.) *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme* (Yogyakarta: LKIS, 1996), 1.

yang jauh berbeda dengan ulama lain² terutama dalam mengembangkan pemikiran hukum Islam. Substansi pembaharuan yang dikembangkan al-Na'im adalah keinginannya menanggukkan relasi yang seolah-olah transenden antara Islam (sebagai agama) dengan formulasi hukum Islam historis, yang selama ini dikenal sebagai syari'ah. Bagi al-Na'im syari'ah bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri melainkan hanyalah interpretasi terhadap teks yang dipahami melalui konteks historis tertentu. Oleh karenanya ia menolak formulasi tradisional dari hukum Islam yang dikembangkan pada masa pertengahan³ Selain itu, ia menolak usaha-usaha untuk mereformulasi struktur zaman pertengahan, karena pada dasarnya mereka terperangkap dalam asumsi-asumsi epistemologis zaman pertengahan.⁴

Untuk mengadakan pembaharuan tersebut, Al-Na'im berusaha untuk mengembangkan konsep *naskh* yang pernah dikembangkan oleh ulama klasik melalui formulasi yang sangat berbeda dengan formulasi yang selama ini berkembang di kalangan ulama dan umat Islam. Argumentasi yang dikembangkan oleh al-Na'im sebenarnya adalah bentuk pengembangan terhadap argumentasi gurunya Mahmoud Muhammad Toha.⁵ Bagi al-Na'im wahyu adalah kehendak Allah yang absolut dan tidak terbantah, maka tidak ayat-ayat yang dihapus (*dinaskh*) dengan ayat lain yang datang kemudian atau dengan dalil lainnya. Dengan berlandaskan pemikiran yang demikian, menurut al-Na'im *naskh* harus diartikan sebagai penundaan bukan penghapusan, sehingga ayat (teks) yang saat ini tidak relevan pada suatu saat atau kondisi tertentu, akhirnya menjadi relevan atau sebaliknya.⁶

Tulisan ini dimaksudkan untuk melihat bagaimana konsep *naskh* yang dikembangkan oleh al-Na'im sebagai metode penafsiran dalam hukum Islam dan dapat diaktualisasikan dalam era kekinian, sehingga metode tersebut dapat digunakan sebagai upaya pembaharuan dalam rangka kontekstualisasi ajaran Islam.

²Lihat Imam al-Syaukani, "Abdullah Ahmad al-Na'im dan Reformasi Syari'ah Islam Demokratik", *Jurnal Ulumuddin* II, (Juli 1997), 68

³Masa ini juga dikenal dengan periode penghimpunan hukum Islam dimulai sejak abad ke-2 hijriah sampai dengan abad ke-4 hijriah. Periode ini berhasil disusun Kitab Fiqih, Tafsir dan berbagai Risalah Ushul Fiqih. Lihat Abd al-Wahab Khalaf, *Ikhtisar Sejarah Pembaharuan Hukum Islam*, terj. Imron A.M. (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1985), 37

⁴Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), ii

⁵Untuk memotret secara utuh pemikiran Toha, lihat Mahmud Muhammad Toha, *Second Message of Islam* (New York: Syracuse University Press, 1987)

⁶Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward...*, 159-162

II. Biografi dan Latar Belakang Pemikirannya

Abdullah Ahmad al-Na'im dilahirkan di negara Sudan pada tanggal 19 November 1946. Setelah menamatkan sekolah menengah atas, al-Na'im melanjutkan studi S1 pada fakultas hukum jurusan hukum pidana di Universitas Khourtum Sudan. Semasa menjadi mahasiswa, al-Na'im berkenalan dengan tokoh modernis kontroversial Sudan, Mahmud Mohammad Toha.⁷ Toha adalah dosennya di Universitas Khourtum dan juga pendiri *Republican Brotherhood* (persaudaraan republik), salah satu partai Islam reformis yang berkecimpung secara aktif dalam dinamisasi konstelasi perpolitikan di Sudan.

Gerakan-gerakan oposisi yang dilakukan oleh Toha, al-Na'im dan kelompoknya mengalami puncaknya ketika rezim Numeiri melakukan Islamisasi, yaitu dengan cara memberlakukan syari'ah Islam (*Islamic Law*) sebagai hukum negara. Dalam hal ini, bukan berarti mereka tidak setuju dengan adanya pemberlakuan hukum Islam sebagai hukum negara, akan tetapi penolakan tersebut didasarkan pada asumsi bahwa pemberlakuan hukum Islam tersebut cenderung untuk memberi keuntungan secara politis pada kelanggengan rezimnya, bersifat sektarian, diskriminatif, intoleran dan bertentangan secara antagonis dengan standarisasi hak azazi manusia.

Sejak masa mudanya, al-Na'im tergolong pemikir dan penulis yang produktif, terutama berkenaan dengan pengartikulasian pemikiran Toha. Kondisi tersebut sangat bermanfaat bagi kelangsungan gerakan politik *Republican Brotherhood*, karena semenjak tahun 1970, Toha sudah dilarang untuk melakukan aktifitas politik di hadapan publik. Bila dicatat, al-Na'im sampai tahun 1995 telah menyelesaikan kurang lebih tujuh buah buku, puluhan artikel yang tersebar di jurnal-jurnal dunia dan puluhan makalah seminar.⁸

Reformasi Islam yang digagas oleh al-Na'im dengan istilah *islah*,⁹ merupakan konsep ortodok. Konsep ini menggambarkan bahwa masyarakat manusia telah menyimpang jauh dari jalan lurus yang dibentangkan oleh Allah melalui wahyu, maka ulamalah yang bertanggung jawab mengembalikan orang-orang beriman ke dalam suatu tatanan yang otentik berlandaskan norma-norma yang dinyatakan dalam al-Qur'an dan Hadis. Menurut Roy P. Motrohadeh, dalam

⁷ Mahmud Muhammad Toha, *Second...*, 69

⁸ Pengantar dalam Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward...*

⁹ Muhammad Arkoun, "Kritik Konsep Reformasi Islam" dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.), *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Farij Wajidi (Yogyakarta: LKIS, 1996), 18.

bidang teologi, al-Na'im mengembangkan sebuah gagasan yang relatif baru yang disebut teologi toleransi.¹⁰

III. Sekilas Pandangan Ulama tentang Konsep Naskh

Kata *naskh* berasal dari *naskha* yang berarti penghapusan (*izalah*), pembatalan (*ibtal*) dan pemindahan (*naql*).¹¹ Menurut al-Marāgi, kata *naskh* mempunyai dua pengertian, yaitu penghapusan dan pemindahan.¹² Secara terminologi, terdapat definisi yang bervariasi. Menurut Imam asy-Syafi'i seperti yang disinyalir oleh Muhammad Abu Zahrah, sebagai orang pertama yang membahas naskh dalam kitabnya *al-Risālah al-Uṣūl*,¹³ *naskh* bukan berarti pembatalan suatu teks (nas), akan tetapi masa berlakunya hukum yang terkandung dalam suatu teks (nas) sudah habis.¹⁴ Sebagian ulama usul dan tafsir memberikan definisi yang berbeda dengan Ibn Hazm. Menurut mereka naskh adalah¹⁵

رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر

Menurut al-Syātibi, seorang ulama *mutaqaddimin*, mengartikan naskh dalam empat macam. *Pertama*, penerapan syarat terhadap hukum terdahulu yang belum bersyarat. *Kedua*, pengecualian hukum yang bersifat umum oleh hukum yang bersifat khusus. *Ketiga*, penjelasan yang datang kemudian terhadap hukum yang bersifat samar. *Keempat*, pembatalan hukum yang ditetapkan terdahulu oleh hukum yang ditetapkan kemudian.¹⁶

¹⁰ Bandingkan dengan *Teologi Transformatif* yang dikembangkan oleh Muslim Abdurrahman yang menyatakan bahwa *Teologi Transformatif* merupakan model ideal yang dirumuskan dari proses dialog antara *superstruktur* dan realitas atau antara teks dan konteks. Lihat Moeslim Abdurrahman, "Wong Cilik dan Kebutuhan Theologi Transformatif" dalam Masyhur Amin (ed.), *Theologi Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam* (Yogyakarta: LKPSM NU, 1989), 160.

¹¹ Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam* (Beirut: Dār al-Masyriq, 1987), 805, di bawah entri *Naskha*

¹² Aḥmad Muṣṭafa al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, jilid I (Mesir: al-Halabi, t.t.), 186. Lihat juga Sayyid Muhammad Rasyid Rida, *Tafsīr al-Manār* (Dār al-Manar, 1367 H), I: 413.

¹³ Muhammad 'Abd. Al-'Azim al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: 'Isa al-Babi al-Halabi, t.t.), II:176.

¹⁴ Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Uṣūl al-Ahkam*, jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 475,

¹⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr fi al-'Aqīdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'asir, 1991), I: 261. Lihat juga Abu Hamid al-Gazali, *Al-Mustaşfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Mesir: Maktabah al-Jundi, t.t.), 128.

¹⁶ Al-Syātībī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syari'ah*, jilid II (Mesir: ar-Rahmaniyyah,

Pengertian yang demikian luas dipersempit oleh ulama *mutaakhkhirīn* dengan membatasi naskh pada ketentuan yang datang kemudian guna membatalkan atau mencabut atau menyatakan berakhirnya masa pemberlakuan hukum yang terdahulu sehingga ketentuan hukum yang berlaku adalah hukum yang ditetapkan terakhir.¹⁷

Konsep naskh jika dihubungkan dengan Al-Qur'an sebagai sumber hukum menjadi sebuah teori yang mengandung tiga arti. *Pertama*, bahwa al-Qur'an membatalkan hukum yang dinyatakan kitab-kitab samawi terdahulu seperti kitab perjanjian lama dan baru. *Kedua*, ia diterapkan pada penghapusan sejumlah ayat-ayat Al-Qur'an yang teksnya dihapuskan eksistensinya, juga hukumnya. *Ketiga*, ayat-ayat yang hanya teksnya dihapus sedang hukumnya masih berlaku.¹⁸

Sebagaimana yang disinggung sebelumnya, Imam Syafi'i adalah ulama yang pertama kali memformulasikan teori *naskh*. Dikarenakan konsep itu tidak pernah muncul pada masa Nabi, tapi muncul ketika umat Islam telah berakulturasi dengan budaya lain, maka ada sebuah *prejudice* bahwa konsep *naskh* itu mendapat pengaruh dari pranata sosial dan hukum Romawi.¹⁹

Adanya pengaruh dalam teori *naskh* juga dikembangkan oleh seorang orientalis yang *concern* terhadap studi al-Qur'an yaitu Noldeke. Menurutnya, gagasan *naskh* diilhami dari agama kristen yang memegang konsep pembatalan hukum-hukum Musa (Taurat). Dalam Bibel, secara tidak langsung mengandung ide pembatalan yang mencakup isi atau teksnya.²⁰ Fakta tersebut dapat dilihat, misalnya ada pembatasan perkara yang diharamkan hanya pada zina, makan hewan yang tercekik, dan lain-lain. Di sisi lain mereka membolehkan minum arak, daging babi dan riba yang di dalam Taurat hal tersebut dilarang.²¹

1960), 108.

¹⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), 144.

¹⁸Ibn Hazm, *al-Ihkam...*, 477.

¹⁹Kamil Sa'fan, *Amin al-Khuli; Hayatuh wa 'Amaluh* (Kairo: al-Hayah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1972, 72. Sebelum Islam datang, Bangsa Romawi sudah mempunyai perundang-undangan militer dan keuangan serta menguasai daerah-daerah di mana Islam berkembang kemudian. Kondisi semacam ini tentu akan mempengaruhi ulama dalam memahami al-Qur'an dan Hadis serta penetapan hukum. Bandingkan dengan J. Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law" *Journal of Comparative Law*, (1950), 3-4 dan A.D. Emiliya, "Roman Law and Muslim Law; Comparative Law", *Journal East and West* IV, (1953), 2.

²⁰Theodor Noldeke, *Geschite Des Qur'ans* (T.t.p.: Hildesheim, 1961), 52.

²¹Wahbah al-Zuhaili, *Al-Qur'an; Paradigma Hukum dan Peradaban*, terj. Lukman Hakim dan Fuad Hariri (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 25.

Menurut Ahmad Hasan, meskipun gagasan naskh tidak secara jelas disampaikan oleh Rasulullah, namun ia tidak sepakat kalau konsep naskh tidak mempunyai preseden sebelumnya. Maka dapat dipastikan bahwa teori ini muncul karena kebutuhan umat Islam terhadap harmoni hukum.²² Meskipun, alasan harmoni hukum benar adanya, namun dalam dialektika peradaban, pengaruh aliran Romawi yang berkembang di wilayah-wilayah yang mana hukum Romawi telah diterapkan sebelum kedatangan Islam, tidak dapat dihindarkan.²³

Margoliouth berpendapat sebagaimana dikutip oleh Ahmad Hasan, meskipun banyak buku-buku yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa arab sebelum akhir abad ke-2 H, Imam Syafi'i sebagai penggagas konsep naskh yang pertama, memperlihatkan bahwa ia cukup mengenal logika Aristoteles dan memahami arti *genus* dan *species*,²⁴ Akan tetapi jika kita telusuri perkembangan peradaban umat Islam, sebenarnya sebelum Syafi'i lahir, penterjemahan besar-besaran karya Yunani ke dalam Bahasa Arab telah dilakukan sejak tahun 133 H/750 M yang berlangsung kira-kira satu abad sampai tahun 236 H/850 M²⁵ dan mencapai puncaknya pada masa al-Ma'mun, kekhalifahan Abbassiyah,²⁶ sehingga logika Aristoteles dan Plato banyak dianut oleh ilmuwan Islam seperti al-Farabi.²⁷

Aristoteles mengembangkan tiga prinsip atau hukum pemikiran yang terdiri dari prinsip identitas, kontradiksi dan hukum penyelesaian jalan tengah (*exclusio tertii*). Sementara itu jika kita kaji berbagai buku mantiq, akan kita temui tiga *qanun*, yakni *qanun zatiyyah*, *qarinah* dan *imtina'*. Dalam *qanun imtina'* diajarkan bahwa dua sifat yang berlawanan tidak mungkin kedua-duanya dimiliki oleh suatu benda, hanya salah satunya saja yang bisa dimiliki.²⁸

²² Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi (Bandung: Pustaka Pelajar, 1994), 64.

²³ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam*, terj. Yudian W. Asmin (Surabaya: al-Ikhlas, 1995), 35. Lihat juga Ignaz Goldziher, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam*, terj. Hisri Setiawan (Jakarta: INIS, 1991), 42.

²⁴ Ahmad Hasan *Pintu...*, 186.

²⁵ Nouruzzaman ash-Shiddieqy, *Tamadun Muslim* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 13.

²⁶ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Cet IV; Jakarta: Bulan Bintang, 1410 H/1990 M), 40.

²⁷ Abdul Munir Mulkhan, *Paradigma Intelektual Muslim; Pengantar Filsafat Pendidikan Islam dan Dakwah* (Yogyakarta: Sypress, 1994), 18.

²⁸ *Ibid.*

Dari uraian di atas, tampak adanya kemungkinan pengaruh filsafat ataupun logika Yunani dalam pemikiran Islam, terutama dalam penerapan teori *naskh*. Hal tersebut dapat dilihat dari prinsip logika *exclusii tertii*. Hukum tersebut pada dasarnya sama dengan gagasan konsep *naskh*, yaitu ketika ada dua ayat yang tampaknya kontradiktif, maka mestinya hanya satu yang benar (dipakai). Hal itu diperkuat juga oleh, bahwa pengaruh tersebut bukan hanya melalui penterjemahan, tetapi juga melalui pergaulan dan percakapan sehari-hari.²⁹

IV. Landasan Normatif Konsep *Naskh*

Teks yang dijadikan asas legalitas pemberlakuan konsep *naskh* adalah Q.S. al-Baqarah (2): 106, al-Nahl (16): 101, al-Ra'd (13): 39. Ahmad Hasan menjelaskan bahwa separuh bagian pertama surat al-Baqarah di mana ayat 106 muncul, berisi perbantahan dengan kaum Yahudi yang akhirnya berpuncak pada perintah Allah untuk mengubah kiblat dari Yerusalem ke Ka'bah-Mekkah. Hal ini menandakan pemutusan sepenuhnya dengan hukum Yahudi yang telah dibatalkan. Dalam konteks ini, sangat jelas perujukannya kepada perundang-undangan Yahudi yang sebagiannya telah hilang dalam sejarah perjalanan mereka. Oleh karena itu penghapusan di sini bermakna penghapusan hukum yang diwahyukan kepada Rasulullah dari Bani Isra'il.³⁰

Hal yang sama juga diungkapkan oleh Muhammad Abduh dengan mempertegas bahwa kata *ayah* pada Q.S al-Baqarah (2) 106 tersebut bukan berarti ayat al-Qur'an, akan tetapi adalah makna yang terkandung dalam kata *ayah* itu sendiri, yakni mu'jizat sebagai bukti *risalah* nabi dengan menggantikan mukjizat Rasul yang terdahulu dengan mukjizat yang diberikan pada Rasul sesudahnya.³¹

Ayat kedua yang digunakan untuk mendukung teori *naskh* adalah Q.S. al-Nahl (16): 101. Para pendukung *naskh* sangat tekstual dalam menafsirkan ayat tersebut tanpa meninjau konteks historisnya. Ayat tersebut turun untuk menghadapi orang Yahudi dan *muallaf* yang masih tidak yakin bahwa wahyu yang

²⁹ Al-Amidi, *al-Ihkam fi Uṣūl al-Ahkām* (Kairo: Mu'assah al-Halabi wa al-Syuraka', t.t.), I: 41. Wael B. Hallaq memperkuat bahwa logika Yunani memang masuk dalam kalam dan usul fiqih. Lihat Wael B. Hallaq, "On Inductive Corroboration Probability and Certainty in Sunni Legal Thought", dalam Nicholas Heer (ed.) *Islamic Law and Jurisprudence; Studies in Honor of Farhat J. Zaidah* (Settle and London: University of Washington Press, 1990), 24.

³⁰ Ahmad Hasan, ..., 65.

³¹ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar* (Cet. III; Mesir: Dar al-Manar 1367 H), I: 417. Bandingkan dengan Nasr Hamid Abu Zaid, *Mathum al-Nas; Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Markaz al-Saqafi al-Islami, 1994), 119.

diterima Nabi dapat menggantikan Nabi-nabi Yahudi. Jadi tuduhan tersebut bukan ditujukan pada pergantian ayat, tetapi tuduhan tersebut dimaksudkan bahwa al-Qur'an seluruhnya tidak disampaikan oleh Allah, akan tetapi disampaikan oleh seorang budak Kristen (Isa as).³²

Adapun ayat ketiga untuk mendukung adanya naskh adalah Q.S. al-Ra'd (13): 39 yang mempunyai latar belakang yang hampir sama dengan ayat kedua, namun para pendukung naskh menafsirkan dengan terlepas dari konteksnya.

Dari interpretasi kontekstual terhadap teks-teks yang dijadikan landasan bagi keabsahan konsep naskh, tampaknya tidak ada yang menunjukkan indikasi kuat akan adanya penghapusan dalam al-Qur'an. Jadi teori naskh konvensional bertentangan dengan validitas keabadian al-Qur'an, bahwa semua hukum-hukumnya harus selalu efektif untuk selamanya bagi umat Islam. Dengan demikian, dalam *weltanschauung* al-Qur'an, tidak ada dasar yang masuk akal bagi tesis bahwa sejumlah ayat telah dibatalkan.³³

Penolakan terhadap naskh dikemukakan oleh seorang mufassir lain yang beraliran mu'tazilah, Abu Muslim al-Isfahani, pengarang tafsir *Jami at-Ta'wil*. Ia berpendapat bahwa contoh yang dikemukakan oleh ulama pendukung naskh tidak lebih dari *kualifikasi* dan *takhsis*. Terhadap kata *ayah* pada Q.S al-Baqarah (2):106 di atas, ia menafsirkannya sama dengan M. Abduh.³⁴ Semua contoh pertentangan yang ada dalam al-Qur'an, menurutnya, hanyalah merupakan sesuatu yang penampakan secara lahir saja ketimbang benar-benar terjadi, yang sebenarnya bisa dikompromikan bahkan mungkin bisa dihilangkan,³⁵ atau hanyalah sebatas fenomena historis ketimbang yuridis. Hal inilah yang menyebabkan *fuqaha* merasa sulit untuk menetapkan validitas naskh dengan dalil al-Qur'an ataupun hadis.

³²Nabi Muhammad adalah Nabi terakhir keturunan Qurays, sedangkan Nabi-nabi sebelumnya adalah keturunan Yahudi sehingga menimbulkan arogansi etnis bagi orang-orang Yahudi.

³³A. Hasan, *Pintu...*, 73. Lihat juga Toshiko Isutzu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an*, terj. Fahri Husain dkk (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 29.

³⁴Kesimpulan ini diungkapkan oleh Subhi al-Salih, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1988), 274. Beliau mempertegas pendapatnya bahwa Naskh dengan arti pembatalan atau menjadikan sesuatu tidak sah, tidak terdapat dalam al-Qur'an dengan merujuk pada Q.S Fussilat (41): 42.

³⁵Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori Hukum Islam*, terj. Noorhaidi (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 212.

V. Konsep *Naskh* Menurut Abdullah Ahmad Al-Na'im.

Sebelum memberikan deskripsi atau defenisi tentang naskh versi al-Na'im, maka haruslah dikaji terlebih dahulu bagaimana pemahamannya terhadap teks, karena objek kajian dalam naskh tidak lain adalah bagaimana perlakuan terhadap teks serta pembacaannya. Perbedaan ulama tentang *naskh* baik secara etimologis maupun terminologis, tidak lain disebabkan adanya perbedaan dalam memahami teks.

Menurut al-Na'im, syari'ah bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri melainkan hanyalah interpretasi terhadap teks (*nas*) yang dipahami dalam konteks historis tertentu. Syari'ah yang telah disusun oleh para ahli hukum perintis dapat direkonstruksi pada aspek-aspek tertentu, asalkan rekonstruksi tersebut didasarkan pada sumber Islam orisinal (al-Qur'an dan Hadis) sesuai dengan moral dan pesan (*message*) agama.³⁶ Dari frame pemikiran yang demikian dapat dipahami bahwa al-Na'im menggunakan pendekatan hermeneutik dalam menafsirkan teks al-Qur'an. Dalam sudut pandang teologis, al-Qur'an memang suci dan bersifat normatif, namun karena manusia yang terikat dengan waktu dan tempat dilibatkan di dalamnya, maka interpretasi manusia terhadap al-Qur'an amat variatif dalam merepresentasi zaman dan lokalnya.³⁷

Menurut al-Na'im, perlu adanya pembatasan persoalan naskh yang selama ini menjadi perbincangan di kalangan ulama dalam berbagai buku tafsir maupun usul fiqih. *Naskh* yang menjadi konsentrasi pembahasan al-Na'im adalah masuk dalam kategori *naskh al-hukm duna al-tilawah*. Sebagaimana ditulis oleh kebanyakan ulama naskh terbagi dalam tiga kategori.³⁸ *Pertama*, dihapus teksnya akan tetapi hukumnya tetap. *Kedua*, dihapus kedua-duanya dan *ketiga*, dihapus hukumnya akan tetapi teksnya tetap.

Sebenarnya perdebatan ulama mengenai naskh, baik secara etimologis maupun terminologis berangkat dari beragamnya interpretasi terhadap konsep naskh itu sendiri. Perbedaan yang cukup mendasar menurut al-Na'im juga berangkat dari ayat yang selama ini dianggap ayat legalitas bagi berlakunya teori *naskh*, yaitu surat al-Baqarah (2): 106. Dalam mengartikan *naskh*, al-Na'im mengikuti gurunya Taha di mana *ma nansakh* diartikan dengan telah dihapuskan beberapa teks pra-Islam (risalah sebelum Muahmmad). Sedang *nunsiha* diartikan

³⁶ Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward...*, 57.

³⁷ Musnur Hery, "Hegemoni Pemimpin (yang) Qurays; Hermeneutika Teks Keagamaan dan Interpretasi Hadis", *Jurnal Millenium* I, (1998), 34.

³⁸ Al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Ihya' al-Kutub al'Arabiyyah, 1997, 35-39 Lihat juga Ahmad Hasan, *Pintu...*, 54.

sebagai menunda pelaksanaannya atau penerapannya. *نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا* diartikan bahwa Allah akan mendatangkan ayat yang lebih dekat kepada pemahaman masyarakat dan lebih sesuai dengan situasi mereka ketimbang dengan diartikan dengan makna ayat yang ditunda. Maksud ayat yang sebanding berarti mengembalikan ayat yang sama ketika waktu memungkinkan untuk mengembalikan untuk menerapkannya, sehingga penghapusan itu seolah-olah sesuai dengan kebutuhan situasi dan ditunda sampai waktu yang tepat.³⁹

Dalam pandangan al-Na'im, sebagaimana Toha, perkembangan syari'at sesungguhnya perpindahan dari teks ke teks, dari teks abad ke 7 ke teks masa kini yang lebih besar dan kompleks. Dalam situasi seperti itu terjadilah *naskh*. Maka ayat yang diberlakukan kembali itu menjadi ayat *muhkamāt* (ayat-ayat *makkiyah*), dan ayat *muhkamāt* abad ke-7 berlaku ayat-ayat *furū'* (ayat-ayat *derivatif*) dan kini berlaku ayat-ayat *uṣūl* (ayat-ayat primer).⁴⁰

Kalau dilakukan analisa lebih mendalam, tampaknya memang hampir seluruh wahyu diturunkan dalam kontek sosial tertentu seiring dengan berkembangnya masyarakat Islam. Oleh karenanya al-Qur'an juga selalu seiring dengan lingkungan dan situasi yang berubah-ubah. Maka pemaknaan yang dilontarkan oleh M. Abduh bahwa *naskh* adalah pengantar dari satu wadah ke wadah yang lain agak relevan dengan apa yang diungkapkan al-Na'im.⁴¹

Dapat dikatakan bahwa hikmah *naskh* tidak hanya memberikan peringatan atas nikmat Allah dan menghilangkan kesempatan, akan tetapi juga adanya penundaan (*al-ta'jil*) bagi berlakunya hukum karena kondisi yang melingkupinya belum memungkinkan untuk dilaksanakan.⁴²

Al-Na'im tidak sepakat bila *naskh* diartikan dengan penghapusan sebagaimana pendapat beberapa ulama. Argumentasi tersebut didasarkan kepada dua hal. *Pertama*, jika penghapusan diartikan secara permanen, maka teks-teks

³⁹ Abdullah Ahmad Al-Na'im, *Toward...*, 59-60. Penafsiran yang demikian juga ditulis oleh Ibn Kasir dalam kitab tafsirnya. Menurutnya, dengan merujuk kepada al-Qurtubi, cara membaca Q.S al-Baqarah (2) 106 ada dua cara, yaitu *nunsiha* dan *nansaha* dengan dasar bahwa Ibn Abbas, salah seorang fuqaha awal mendengar Umar dan sahabat Nabi membacanya dengan dengan *nansaha*. Lihat Muhammad ad-Din Abi al-Fida' Isma'il ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, jilid I (Mesir: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), 150.

⁴⁰ Mahmud Muhammed Toha, *The Second Message of Islam* (New York: Syracuse University Press, 1997), 125.

⁴¹ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir...*, I: 107.

⁴² Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmum...*, 125.

yang telah diturunkan menjadi sia-sia. *Kedua*, mengartikan *naskh* secara permanen berarti membiarkan umat Islam menolak bagian dari ajaran agamanya yang terbaik. Beliau juga membedakan secara tegas antara ayat yang turun di Mekkah dengan ayat yang turun di Madinah. Ketika ayat ideal secara keras dan tidak masuk akal ditolak karena masyarakat Mekkah belum siap untuk melaksanakannya, maka pesan yang lebih realistik pada masa Madinah diberlakukan untuk dilaksanakan.⁴³ Dengan demikian, aspek-aspek pesan periode Mekkah yang belum siap untuk diterapkan dalam praktek konteks sejarah abad ke-7 ditunda dan digantikan dengan prinsip-prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan dipraktikkan selama masa Madinah.⁴⁴

Adanya pemilahan antara ayat Makkah dengan Madinah tidak asing lagi dalam studi al-Qur'an. Menurut al-Suyuti, standarisasi yang paling esensial bagi teks *Makkiyah* adalah teks yang diturunkan setelah hijrah, meskipun tempat turunnya bukan di Madinah.⁴⁵

Ada perbedaan mendasar antara teks sesudah dan sebelum peristiwa hijrah. Karakteristik teks *Makkiyah* bersifat peringatan yang mempunyai sasaran untuk menghapus keyakinan klasik dengan suatu keyakinan baru (Islam). Hal ini sangat berkorelasi dengan Q.S al-Baqarah (2): 106 yang dijadikan dasar bagi adanya naskh dalam al-Qur'an sebagaimana yang telah diungkapkan sebelumnya. Adapun teks *Madaniyah* bersifat *al-Risālah* yakni membangun teologi masyarakat baru (*al-Ummah*).⁴⁶

Sedangkan menurut Taha yang juga dianut oleh al-Na'im, bahwa Islam adalah agama terakhir yang universal dan pertama kali ditawarkan sebagai agama yang toleran dan *egaliter* di Mekkah (610 M). Pada waktu itu, Nabi Muhammad menganjurkan kesetaraan dan tanggung jawab individual laki-laki dan perempuan tanpa membedakan ras, jenis kelamin dan latar belakang sosial. Karena pesan agung (*superior level of the message*) ditolak, Muhammad dan pengikutnya dituntut dan dipaksa untuk bermigrasi ke Madinah (622 M). Beberapa aspek dari ajaran tersebut mengalami perubahan sebagai respon terhadap realitas sosial, ekonomi dan politik pada masa itu.⁴⁷

⁴³ Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward...*, 156.

⁴⁴ *Ibid*, 51-52.

⁴⁵ Al-Imām Jalāl al-Dīn al-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), I: 9.

⁴⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmūm...*, 77.

⁴⁷ Mahmud Muhammed Toha, *Second...*, 179-180.

Selama 13 tahun pertama dari misinya, Muhammad diperintahkan oleh Al-Quran untuk menyebarkan Islam di Makkah dengan cara damai dan tertutup sesuai dengan prinsip kebebasan penuh untuk memilih.⁴⁸ Banyak sekali teks yang mendukung prinsip-prinsip tersebut, di antaranya Q.S al-Nahl (16) 125, al-Kahfi (18): 29, al-Hujurat (49): 13 dan Al-Isra' (17): 70. Setelah terjadinya peristiwa hijrah, pesan al-Qur'an mulai membedakan antara laki-laki dan perempuan, umat Islam dan non Islam, status hukum dan hak mereka di depan hukum. Sebagai contoh surat al-Nisā yang berisi aturan yang lebih rinci mengenai perceraian, waris dan pesan-pesan lain yang diskriminatif.

Selanjutnya menurut al-Na'im, implikasi dari peralihan (*shifting*) pesan dan metodenya, beberapa orang Madinah pura-pura masuk Islam tanpa keyakinan yang murni dan mendalam. Fenomena tersebut sebagian besar ditunjukkan oleh al-Qur'an dalam Q.S al-Munāfiqūn pada wahyu di Madinah, sedang dalam teks-teks *Makkiyah* tidak akan dijumpai fenomena semacam itu.⁴⁹ Dengan berkurangnya bentuk kekerasan di Makkah orang memiliki kebebasan penuh untuk menerima Islam atau menolaknya. Dengan hilangnya secara garadual tingkat kebebasan selama periode Madinah, banyak orang kafir menunjukkan iman secara lahiriah untuk menghindari ancaman negatif dari orang muslim. Melihat perbedaan yang sangat prinsipil, maka kajian teks *makkiyah* menjadi signifikan untuk dijadikan salah satu standarisasi adanya naskh.⁵⁰ Dengan demikian, naskh merupakan proses logis yang dibutuhkan dalam penerapan teks-teks yang tepat dengan cara menunda penerapan teks-teks sampai saat yang memungkinkan di saat teks itu tiba.⁵¹

Argumentasi yang dibangun al-Na'im tentang naskh (penundaan atau *al-taḥhir*) didasarkan pada dua hal. *Pertama*, al-Qur'an merupakan wahyu yang terakhir dan Nabi Muhammad saw. juga Nabi terakhir. Konsekwensinya, Nabi harus mendakwahkan semua yang dikehendaki oleh Allah untuk diajarkan, baik ajaran untuk diterapkan atau diterapkan untuk situasi yang tepat di masa depan. *Kedua*, demi martabat dan kebebasan yang dilimpahkan oleh Allah dan seluruh umat manusia, maka Allah menghendaki umat manusia belajar melalui pengalaman praktis. Karena tidak bisa diterapkannya pesan Makkah, maka kemudian ditunda

⁴⁸ Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward...*, 54

⁴⁹ Tempat pewahyuan itu sendiri sebenarnya tidak signifikan, pemilahan antara Makkiyah dan Madaniyah menurut Toha merupakan istilah yang memudahkan untuk menunjukkan perbedaan dalam konteks dan audiens wahyu.

⁵⁰ Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward...*, 156.

⁵¹ *Ibid*, 156.

dan diganti dengan pesan Madinah yang lebih praktis. Dengan cara demikian, masyarakat akan memiliki suatu keyakinan yang lebih kuat dan otentik tentang kemungkinan dipraktikkannya pesan Mekkah.

Dengan adanya teori naskh yang baru sebagaimana yang dikembangkan oleh al-Na'im, ia mempunyai potensi untuk menentukan ayat-ayat mana yang harus diimplementasikan pada zaman moderen dan ayat-ayat mana yang harus disisihkan dari sudut pandang *yurisprudensial* (bukan bersifat ibadah atau ritual). Apabila disinkronkan dengan pandangan Arkoun, al-Na'im sebenarnya tetap ingin mempunyai landasan yang otentik dalam melakukan pembaharuannya yakni ingin menjadikan al-Qur'an sebagai *korpus* teks suci yang murni dan tertutup (*textus receptus*). Dalam upaya aktualisasi hukum Islam, ia berangkat dari *korpus* tafsir (hasil dari kegiatan menafsirkan korpus yang pertama).⁵²

Dari penjelasan di atas, tampaknya pendapat Muhammad Abduh dalam memaknai naskh dalam al-Qur'an dengan mengartikannya sebagai pergantian dari satu wadah ke wadah lain lebih dapat diterima sebagaimana juga dianut oleh al-Na'im. Hal tersebut mengingat bahwa al-Qur'an diturunkan secara bertahap dalam konteks sosial tertentu seiring dengan berkembangnya masyarakat yang berubah-ubah. Dengan mengartikan naskh seperti demikian, berarti seluruh al-Qur'an pada dasarnya tetap operatif dan tidak kontradiktif. Pergantian hukum yang terjadi dalam masyarakat tertentu dikarenakan kondisi yang berbeda-beda. Ayat hukum yang dianggap tidak berlaku dalam suatu kondisi tetap berlaku bagi komunitas yang kondisinya sama dengan catatan tentunya ayat-ayat yang demikian tidaklah banyak jumlahnya.

VI. Kesimpulan

Ada persamaan dan perbedaan antara al-Na'im dengan ulama tafsir yang tidak mengakui adanya naskh dalam al-Qur'an. Persamaannya adalah bahwa tidak ada teks al-Qur'an yang dihapus. *Naskh* diartikan sebagai perpindahan dari teks hukum ke teks hukum lainnya atau penjelasan habisnya suatu perintah. Al-Na'im dan ulama sebelumnya juga mengakui adanya evolusi legislasi hukum Islam dalam al-Qur'an. Namun perbedaannya adalah, bahwa ulama sebelumnya membangun teori evolusi secara *historis kronologis*, artinya kesempurnaan hukum dicapai melalui tingkatan-tingkatan historis sehingga yang diturunkan terakhir dianggap sebagai kondisi yang ideal. Sedangkan bagi al-Na'im kondisi ideal adalah teks-teks

⁵²Abdullah Ahmad al-Na'im, "Sekali lagi Reformasi Islam", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.) *Syari'ah dan HAM; Belajar dari Sudan*, terj, Farij Wajdi (Yogyakarta: LKIS, 1995), 117.

Makkah, akan tetapi teks ideal tersebut tidak bisa diterapkan pada mulanya karena kondisi audiens (mukallaf) yang belum siap menerimanya, sehingga ditunda pelaksanaannya dan sebagai gantinya, Allah memperkenalkan terlebih dahulu teks-teks yang bisa diterapkan sesuai dengan kondisi waktu itu yakni teks-teks Madinah.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Kairo: Mu'assah al-Halabi wa asy-Syuraka', t.th.
- Arkoun, Muhammad, "Kritik Konsep Reformasi Islam" dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.), *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Farij Wajidi, Yogyakarta: LKIS, 1996.□
- Emiliya, A.D., "Roman Law and Muslim Law; Comparative Law ", Jurnal East and West IV, 1953.□
- Al-Gazali, Abu Hamid. *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Mesir: Maktabah al-Jundi, t.th.□
- Goldziher, Ignaz. *Pengantar Teologi dan Hukum Islam*, terj. Hisri Setiawan. Jakarta: INIS, 1991.□
- Hallaq, Wael B., "On Inductive Corroboration Probability and Ceraunity in Sunni Legal Thought", dalam Nicholas Heer (ed.) *Islamic Law and Jurisprudence; Studies in Honor of Farhat J. Ziedah*, Settle and London: University of washington Press, 1990.□
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, Bandung: Pustaka Pelajar, 1994.□
- Hazm, Ibn. *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Isutzu, Toshiku, *Relasi Tuhan dan Manusia; Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an*, terj. Fahri Husain dkk, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.□
- Kamali, Muhammad Hashim, *Prinsip dan Teori Hukum Islam*, terj. Noorhaidi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.□
- Kaṣīr, Muḥammad ad-Din Abi al-Fida' Isma'il ibn, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Mesir: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.□

- Ma'luf, Louis, *al-Munjid fi al-Lugah wa al-A'lam*. Beirut: Dār al-Masyriq, 1987.
- Al-Marāgī, Aḥmad Muṣṭafa, *Tafsīr al-Marāgī*. Mesir: al-Halabi, t.th.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Paradigma Intelektual Muslim; Pengantar Filsafat Pendidikan Islam dan Dakwah*, Yogyakarta: Sipress, 1994. □
- Al-Na'im, Abdullah Ahmad, "Sekali lagi Reformasi Islam", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.) *Syari'ah dan HAM; Belajar dari Sudan*, terj, Farij Wajdi, Yogyakarta: LKIS, 1995.
- , *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990. □
- Noldeke, Theodor, *Geschite Des Qurans*, T.t.p.: Hildesheim, 1961 □
- Rida, Sayyid Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Manār*. Dār al-Manar, 1367 H. □
- Sa'fan, Kamil, *Amin al-Khuli; Hayatuh wa 'Amaluhu*. Kairo: al-Hayah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1972.
- Al-Sālih, Subhi, *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1988.
- Schacht, Josept, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law" *Jurnal Journal of Comparative Law*, 1950.
- Shiddieqy, Nourizzaman. *Tamadun Muslim*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986. □
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- Al-Suyuti, Al-Imām Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t. □
- Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*. Mesir: al-Rahmaniyyah, 1960. □
- Toha, Mahmud Muhammad. *Second Message of Islam*, New York: Syracuse University Press, 1987. □
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Mathūm al-Naṣ; Dirāsat fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Markaz al-Saqafi al-Islami, 1994. □
- Al-Zarkasyi. *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1997. □
- Al-Zarqani, Muhammad 'Abd. Al-'Azim. *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Mesir: 'Isa al-Babi al-Halabi, t.t. □

Al-Zuhaili, Wahbah, *Al-Qur'an; Paradigma Hukum dan Peradaban*. Terj. Lukman Hakim dan Fuad Hariri. Surabaya: Risalah Gusti, 1996. □

-----, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'asir, 1991.