

MAHMUD MUHAMMAD THAHA: *Naskh Pintu Syariah Humanis*

Prolog

Dewasa ini umat Islam dilanda krisis metodologi yang memprihatinkan berkenaan dengan upaya mengembalikan eksistensinya pada realitas sosial, politik, hukum dan budaya dalam tata pergaulan internasional. Ini berkaitan dengan situasi dunia modern yang sudah banyak berubah pasca kolonialisme. Berbagai upaya pembaharuan dilakukan. Dalam upaya pembaharuan tersebut, muncullah tokoh-tokoh sarjana muslim, seperti Fazlur Rahman, Hassan Hanafi, Sayyid Husein Nasr, Mohammed Arkoun, Isma'il Razi al-Faruqi, Mahmud Muhammad Thaha, Abdullahi Ahmed An-Na'im, dan lain-lain.

Para tokoh tersebut berusaha menawarkan metodologinya masing-masing.¹ Tawaran metodologi baru ini tidak seperti metodologi ulama klasik yang terlalu mencurahkan perhatian pada interpretasi literal terhadap Al-Qur'an dan

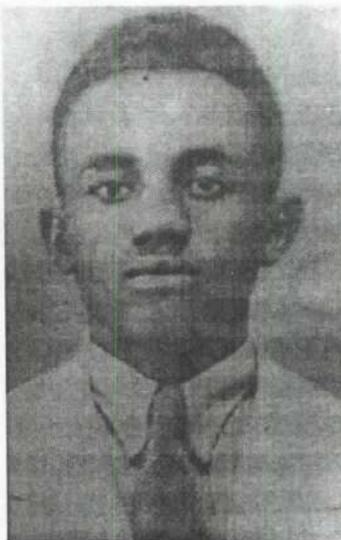
Ali Mursyid

Alumnus Pesantren As-Salafie Babakan
Ciwaringin Cirebon.
Sekarang aktif di Fahmina
Institute, Cirebon

¹ Konstruksi pemikiran Hassan Hanafi lebih bermuatan kalam dan filsafat, Sayyid Husein Nasr lebih bermuatan tasawuf dan filsafat bahasa, Isma'il Razi al-Faruqi lebih memusatkan pada islamisasi ilmu pengetahuan. Lihat Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam Johan Mouleman (ed.). *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKiS, 1996). Arkoun juga, dalam bidang studi Al-Qur'an terkenal dengan pendekatan penafsirannya yang historis kritis, semiotis dan hermeneutis. Lihat Mohammad Arkoun, *Berbagai Cara Pembacaan Quran*, (Jakarta: INIS, 1997). Lihat juga karya Hassan Hanafi dalam bidang Tafsir yang memperlihatkan cara baru menafsirkan Al-Qur'an dengan pendekatan fenomenologi. Hassan Hanafi, *L'Exegese De La Phenomenologie: L'Etat Actuelle De Le Methode Phenomenologie Etson Application Au Phenomene Relegieux*, terj. Yudian Wahyudi, *Tafsir Fenomenologi*, (Yogyakarta: Pesantren Pascasarjana Bismillah Press, 2001). Sementara Abdullahi Ahmed An-Na'im

Sunnah. Metodologi baru tersebut, terutama dari kelompok *liberalisme religius*, menekankan pada hubungan dilalektis antara perintah-perintah teks wahyu dan realitas dunia modern. Pendekatan yang digunakan adalah memahami wahyu baik dari sisi teks maupun konteksnya. Hubungan antara teks wahyu dan masyarakat modern tidak dibangun melalui interpretasi literalis, melainkan melalui interpretasi terhadap ruh dan pesan universal yang dikandung teks wahyu.²

Dalam konteks ini dan hubungannya dengan sikap dalam menghadapi krisis, terutama krisis metodologi, para intelektual muslim dewasa ini dapat dibedakan ke dalam empat kelompok berikut: *Pertama*, kelompok yang menyikapi krisis atau tantangan ini dalam perspektif masa lampau (*salaf*). Menurut kelompok ini, segala bentuk perubahan akan menuju ke arah yang lebih buruk, sehingga sikap



yang ditampilkannya adalah menarik diri dari realitas kemoderenan dan memusatkan perhatian pada pemeliharaan serta perlindungan warisan tradisi Islam. *Kedua*, kelompok yang beranggapan bahwa melindungi warisan masa lalu saja tidak cukup, sebab tantangan sudah menghadang di muka, sehingga mereka berusaha secara aktif melalui gerakan sosio-politik

agar supremasi Islam masa silam dapat dibangun kembali. *Ketiga*, adalah kelompok yang dengan berbagai cara berusaha mengkompromikan dan mencari sintesis antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai modern. Namun sejauh itu, mereka tidak berani mengabaikan ajaran-ajaran Islam yang disebut Al-Qur'an secara jelas dan rinci (*qath'iy al-wurud* dan *qath'iy al-dalalah*). Kelompok *keempat* adalah kalangan sekuler, yang berpandangan bahwa persoalan agama dan dunia

lebih berkonsentrasi pada persoalan syari'ah dan HAM, sebagaimana Mahmud Muhammad Thaha lebih mencurahkan perhatian pada Pesan Kedua Islam (*Risalah Tsaniyah Min al-Islam* atau *The Second Message of Islam*) yang diasumsikannya sebagai bentuk keberagamaan yang lebih universal, humanis dan toleran. Dan ada juga yang berpendapat bahwa Mahmud, dalam menginterpretasikan Al-Qur'an menggunakan pendekatan *irfani*, sebagaimana Suhrawardi, hanya saja kalau Suhrawardi menggunakan metode '*ilmu hudzuri*, Mahmud menggunakan metode *ta'wil* mistik. Lihat Anom S Putra, Maftuhin R Rasmani, "Revolusi Nalar Islami, Menanggukuhkan Teks Mencurigai Subjek" dalam, *Gerbang, Jurnal Pemikiran Agama dan Demokrasi*, Edisi 02, Th II, April-Juni, (Surabaya: eLSAD dan TAF, 1999), hlm. 25

² Hallaq membagi kelompok yang menawarkan metodologi baru tersebut menjadi dua, yaitu *Utilitarianisme Religius* dan *Liberalisme Religius*. Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, (Cambridge University Press, 1997), hlm. 211

merupakan dua hal yang terpisah, sehingga semua gagasan modern dapat diterima sebagai sesuatu yang berada di luar agama.³

Di tengah percaturan pemikiran tersebut, Mahmud Muhammad Thaha, seorang pemikir Sudan mengambil bagian dan ikut berpartisipasi dengan menawarkan metodenya yang orisonil dan *genuine*.⁴ Di antara tokoh pembaharu yang ada, Mahmud mempunyai latar belakang,

landasan teologis dan kerangka epistemologis yang jauh berbeda.⁵ Mahmud membedakan agama dengan syari'ah. Syari'ah menurutnya hanya satu cara untuk memasuki agama, dan merupakan cara terendah atau batas minimal agama.⁶ Pandangan ini diserap oleh muridnya Abdullahi Ahmed An-Na'im. Sejalan dengan Mahmud, An-Na'im menyatakan bahwa syari'ah bukanlah Islam itu sendiri melainkan hanyalah interpretasi terhadap

³ Bandingkan dengan Istiaq Ahmed, "Konstitusionalisme, HAM dan Reformasi" dalam Tore Lindholm dan Kari Vogt (ed.), *Islamic Law and Human Rights: Challenges and Rejoinders*, 1993. Edisi Indonesia, *Dekonstruksi Syari'ah II*, (Yogyakarta: LkiS, 1994), h. 70 - 71 dan Khurshid Ahmad, "The Nature of Islamic Resurgence" Dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, 1983. Edisi Indonesia, *Dinamika Kebangkitan Islam*, (Jakarta: Rajawali, 1987), hlm. 272 - 288

⁴ Luthfi Syaokani, seorang tokoh Jaringan Islam Liberal (JIL) Indonesia, menyebut-nyebut Mahmud sebagai pemikir Arab modern yang dengan tegas menyatakan sifat *spatio-temporal* Al-Qur'an, yakni keyakinan bahwa ada sebagian ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat sangat lokal dan temporal, dan karenanya kurang memiliki makna buat kehidupan kaum muslim modern. Inilah ide dasar dan kunci metode Mahmud yang dianggapnya cemerlang. Lihat Luthfi Syaokani, "Islam Liberal, Pandangan Partisipan", dalam buku Luthfi Syaokani (penyunting), *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, (Jakarta: JIL, 2002), hlm. xx

⁵ Bila dikaitkan dengan empat model respons intelektual yang dikemukakan oleh para pembaharu dalam menyikapi krisis metodologi di dunia Islam, Mahmud tidak termasuk salah satunya. Ini terlihat lebih-lebih setelah metodologi Mahmud dikembangkan sedemikian rupa oleh Abdullahi Ahmed An-Na'im. Dengan menggunakan metode Mahmud ini An-Na'im menolak kelompok pertama dan kedua, karena mereka terlalu terikat dengan sistem syari'ah yang tidak sesuai lagi dengan realitas kehidupan masyarakat modern. Keberatan An-Na'im terhadap kelompok ketiga, selain karena mereka masih terikat dengan *syari'ah historis*, juga karena tidak dapat beranjak dari ayat-ayat Al-Qur'an yang *qath'iy*. Respons intelektual ini dianggap tidak menyelesaikan persoalan, karena syari'ah yang "mengakui" perbudakan dan perlakuan diskriminatif terhadap wanita dan non-muslim, atau yang disinyalir bertentangan dengan HAM itu, justru bersumber dari ayat-ayat yang *qath'iy*. Sedangkan terhadap respons kalangan sekuler, An-Na'im menolak dan menganggap sekularisme sebagai bukan jawaban Islam (*secularism is not an Islamic response*). Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law (selanjutnya: TIR)*, (New York: Syracuse University Press, 1990), cet. I, hlm. 48. Lihat juga tentang pendapat An-Na'im mengenai pandangan gurunya, Mahmoud, dalam pengantar Abdullahi Ahmed An-Na'im, *The Second Message of Islam by Ustadz Mahmoud Mohammed Thaha*, (New York: Syracuse University Press, 1987), terj. Nur Rachman, *Syari'ah Demokratik*, (Surabaya: cLSAD, 1996), Cet. I, hlm. 4

⁶ Mahmud Muhammad Thaha, *Al-Islam Birisalati hi al-Ula La Yashluhu Li Insaniyati al-Qam al-Isyirin*, diakses dari www.alfikra.com (tk: tp, 1969), hlm. 19

teks (*nash*) yang dipahami melalui konteks historis tertentu.⁷

Lebih jauh menurut Mahmud, memang benar jika dikatakan bahwa syari'ah Islam sudah sempurna.⁸ Akan tetapi, kesempurnaannya bukan terletak pada kebakuannya yang dianggap final, dan dengan demikian menjadi berakhir dan berhenti dengan wafatnya Nabi, melainkan justru karena kemampuannya untuk terus berkembang maju. Perkembangannya dilakukan melalui "*intiqaal min nashin ila nashin*", perpindahan dari satu teks ke teks yang lain. Yakni, perpindahan dari suatu teks yang tidak relevan ke teks yang lain yang dianggap relevan. Tegasnya, perpindahan dari teks untuk masa abad ketujuh ke teks untuk masa kini yang lebih beragam dan kompleks.⁹ Untuk itu terjadilah proses *naskh*, penghapusan atau penangguhan teks-teks Al-Qur'an yang dianggap tidak relevan. Gagasan Mahmud mengenai syari'ah modern (humanis) dengan bertumpu pada redefinisi *naskh* ini menarik untuk dikaji dalam kesempatan kali ini.

Latar Belakang Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha

Agar tidak tercerabut dari akar sejarahnya, untuk mengkaji pemikiran

seorang tokoh perlu ditelaah keterkaitannya dengan kondisi sosial, politik dan kultural yang melatarbelakanginya. Adapun perangkat metodologis yang hendak dipakai adalah dengan meminjam analisis semiotika sosial. Dalam semiotika sosial dikenal adanya tiga konteks, konteks situasi, konteks sosial dan konteks budaya.¹⁰

Dalam hal ini, konteks situasinya adalah kristalisasi konstruksi nalar Mahmud Muhammad Thaha yang direguk dari khazanah intelektual Islam dan ilmu-ilmu sosial, hukum dan humaniora Barat serta respon subyektifnya terhadap kondisi obyektif yang melingkupinya. Konteks situasi ini dapat ditelusuri melalui pembacaan terhadap biografi, perjalanan pendidikan, karir dan karya-karya ilmiahnya. Sedangkan konteks sosialnya adalah setting sosial politik negaranya, yakni Sudan atau lebih makro dunia Islam secara umum. Sementara konteks budayanya adalah peradaban global yang melingkupi kedua konteks pertama.

Biografi Mahmud Muhammad Thaha

Mahmud Muhammad Thaha lahir tahun 1909 atau 1911 M di Rufa'ah, Sudan Tengah. Ibunya meninggal pada

⁷ Abdullahi Ahmed An-Na'im, (*TIR*)...*op.cit.*, hlm. xiv

⁸ Sebagaimana dinyatakan di dalam Al-Qur'an, Surat *al-Maidah* (5): 3

⁹ Mahmud Muhammad Thaha, *Risalah Tsaniyah min al-Islam*, (ttp:tp,tt), cet V, hlm. 9

¹⁰ Muhammad Mustafied, "Merancang Ideologi Gerakan Islam Progresif-Transformatif: Mempertimbangkan Islam "Kiri Hassan Hanafi" dalam Muhidin M. Dahlan (ed.), *Sosialisme Relegius Suatu Jalan Keempat*, (Yogyakarta: Kreasi wacana, 2000), hlm. 173



tahun 1915 M. Tidak lama kemudian, pada tahun 1920 ayahnya meninggal. Mahmud dan dua saudara perempuannya diasuh, dibesarkan dan disekolahkan oleh kerabat-kerabatnya.¹¹

Di masa pertumbuhannya, Mahmud menunjukkan kecenderungannya untuk menyendiri (*khalwat*). Pendidikan dasar hingga menengah ia tempuh di tanah kelahirannya, Rufa'ah. Dan pada tahun 1932 Mahmud terdaftar sebagai mahasiswa di Gordon Memorial College (seka-

rang Universitas Khartoum), pada Fakultas Teknik. Kemudian pada tahun 1936 ia berhasil menyelesaikan studi di universitas tersebut.¹² Setelah lulus ia menjadi pegawai jawatan kereta api Sudan. Lalu pada tahun 1941, ia membuka praktek pribadi.¹³

Sejak awal timbulnya pergerakan pada akhir tahun 1930-an, Mahmud berpartisipasi aktif dalam perjuangan kemerdekaan Sudan dari pemerintahan kolonial Anglo-Egyption. Namun kemudian ia tidak sependapat dengan pandangan elit terpelajar yang tergabung dalam pergerakan itu. Menurutnya kejelekan mereka adalah mengabdikan kepada pemimpin keagamaan tradisional yang sektarian. Partai-partai politik yang ada juga tidak dapat diterimanya, karena mereka cenderung akomodatis terhadap kolonial. Atas dasar itu Mahmud dan para intelektual lain yang sependapat membentuk Partai Republik (*The Republican Party*) pada bulan Oktober tahun 1945 M. Partai ini berorientasi Islam modernis, yang saat itu belum berkembang di Sudan.¹⁴

Kebijakan partai untuk konfrontasi secara terbuka dengan kekuasaan kolonial membawa akibat penangkapan dan

¹¹ Lihat "Biography of Al-Ustaz Mahmud Muhammad" dalam www.alfikra.com,

¹² Lihat "Lamhat min Sirah al-Ustadz Mahmud Muhammad Thaha" dalam www.alfikra.com

¹³ Abdullahi Ahmed An-Na'im "Translator's Introduction", *The Second...*, *op.cit*, hlm. 27.

¹⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im "Translator's Introduction" dalam Mahmoud Mohammed Taha, *The Second Message of Islam*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), hlm. 2-3. Lihat juga Paul Martin, "Taha, Mahmoud Mohammed" (1909-1985), Founder of Republican Brothers, an Islamic Sect" dalam Reeva S. Simon et.al (eds.), *Encyclopedia of Modern Middle East*, (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1996) IV, hlm. 1724-1725.

penjatuhan hukuman terhadap Mahmud dan beberapa koleganya pada tahun 1946 M. Ia dipenjarakan selama satu tahun ketika menolak berhenti dari aktifitas politik yang menentang pemerintahan kolonial. Namun karena memuncaknya protes dari Partai Republik, maka Gubernur Jenderal Inggris membebaskan Mahmud setelah lima puluh hari dalam penjara. Pada tahun yang sama, ia memimpin demonstrasi besar-besaran memprotes kebijakan pemerintah dalam menangani pelanggaran tindak pidana penyuntatan terhadap perempuan (*pharaonik*) – tindak pidana yang baru dimasukkan dalam Undang-Undang Hukum Pidana Sudan oleh pemerintah kolonial. Mahmud tidak setuju terhadap sanksi kriminal dan cara penanganan yang dilakukan pemerintah terhadap pelaku tindak pidana tersebut. Ia sendiri, mendapat hukuman yang paling berat, yaitu dua tahun penjara.¹⁵

Selama menjalani hukuman kedua ini dan selanjutnya pengasingan diri (*khalwah*) di kota kelahirannya Rufa'ah, Mahmud menjalankan ibadah dengan penuh kesungguhan, sampai akhirnya mengalami pencerahan spiritual. Kemudian dengan berakhirnya periode pengasingan diri pada Oktober 1951, ia memunculkan apa yang disebutnya

sebagai Risalah Kedua Islam (*Risalah Tsaniyah min al-Islam*).¹⁶

Setelah itu Mahmud mulai mensosialisasikan pemikirannya melalui berbagai ceramah, buku dan artikel dalam surat kabar. Sejak itu, awal tahun 1950-an, Partai Republik (*The Republican Party*) mengalami transformasi, dari partai politik menjadi lebih berperan sebagai organisasi yang mendukung, mensosialisasikan dan mempublikasikan berbagai pemikiran Mahmud. Para anggota partai yang menginginkan organisasi ini lebih berperan secara politik sekuler, keluar memisahkan diri.

Setelah Ja'far Numeiri menjadi presiden melalui kudeta militer pada tahun 1969, dan seluruh partai politik di Sudan dibubarkan, Partai Republik berganti menjadi Persaudaraan Kaum Republik (*Republican Brothers*). Pada awal pemerintahan Numeiri ini, Mahmud masih rajin berceramah di tempat-tempat umum dan menuliskan berbagai pandangannya di surat kabar, sampai kemudian pada tahun 1973 pemerintah melarangnya berceramah di depan publik. Walaupun *Republican Brothers* tidak secara terbuka dan aktif beroposisi dengan pemerintah, serta aktifitas mereka selalu dalam jalur hukum, namun pemerintah tetap membatasi aktifitas para pengikut Mahmud. Mahmud sendiri membatasi diri hanya mem-bimbing aktifitas

¹⁵ Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im "Translator's Introduction", *op.cit.*, hlm. 3-4. Lihat juga "Biography..." dan "Lamhat..." dalam www.alfikra.com.

¹⁶ *Ibid*, h. 4-5

organisasi *Republican Brothers*, seiring dengan bertambahnya jumlah anggota termasuk dari kalangan perempuan.¹⁷

Setelah pelarangan itu, Mahmud — bersama delapan pemimpin *Republican Brothers*—tercatat pernah ditahan selama satu bulan di tahun 1977 tanpa tuduhan yang jelas. Kemudian pada tanggal 13 Mei 1983, sebelum program islamisasi dicanangkan oleh pemerintah, Mahmud dan sebagian pengikutnya ditahan tanpa pemeriksaan resmi, karena membuat selebaran yang mengkritik kebijakan-kebijakan pemerintah dalam menangani masalah yang merugikan non-muslim. Selanjutnya, penahanan terhadap para anggota *Republican Brothers* terus berlangsung. Penahanan besar-besaran ini, menurut An-Na'im, dimotivasi untuk melancarkan program penerapan syari'ah secara paksa di Sudan.

Sebagai respon terhadap protes internasional atas penahanan tersebut, atau hanya sebagai perangkap agar mereka dapat dikenakan sanksi undang-undang Islam yang baru, semua kaum Republikan termasuk Mahmud dibebaskan pada tanggal 19 Desember 1984, setelah ditahan sekitar 19 bulan tanpa tuduhan.¹⁸ Ketika menyadari bahwa pembebasan itu hanya berdasarkan alasan yang kedua, Mahmud segera melakukan kampanye

melawan kebijakan islamisasi presiden Numeiri. Satu minggu setelah dibebaskan, Mahmud dan kaum Republikan menyebarkan selebaran tentang pencabutan undang-undang baru dan menuntut jaminan kebebasan sipil bagi seluruh rakyat Sudan secara demokratis. Menurut mereka, undang-undang itu mendistorsi Islam, melecehkan manusia, dan membahayakan integrasi nasional.

Karena selebaran itu, banyak kaum Republikan ditangkap. Mahmud sendiri ditangkap pada tanggal 5 Januari 1985 atas tuduhan berusaha mengubah konstitusi, menghasut dan mendorong oposisi inkonstitusional terhadap pemerintah, mengganggu stabilitas umum, serta menjadi anggota organisasi terlarang. Mahmud dan empat tokoh utama kaum Republikan pada tanggal 7 Januari 1985 dijadwalkan akan diadili dengan tuduhan di atas; tuduhan yang dapat mengakibatkan hukuman mati. Namun kelima tertuduh itu memboikot proses peradilan.¹⁹ Hakim pun menunda sidang pada hari berikutnya setelah mendengarkan satu-satunya saksi dari pihak penuntut umum.

Pada hari berikutnya, 8 Januari, hakim membacakan keputusan secara panjang lebar yang didasarkan pada pernyataan tertuduh kepada petugas polisi

¹⁷ *Ibid*, hlm.5-7. Lihat juga Paul J. Magnarella, "Republican Brothers" dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, (Oxford: Oxford University Press, 1995), III, h. 429. Lihat juga "Biography...", dalam www.alfikra.com di bawah sub judul "A Women-Liberating Movement".

¹⁸ Abdullahi Ahmed An-Na'im "Translator's Introduction, *op.cit.*, hlm. 8-10

¹⁹ Mereka keberatan dengan pasal-pasal dalam undang-undang yang dipakai pengadilan dan juga pada kemampuan hakim yang menonvisnya. *Ibid*, hlm. 10-13

penyidik. Hakim menyatakan bahwa tertuduh memiliki pandangan Islam yang aneh dan tidak biasa, yang mungkin sah dan mungkin juga tidak. Menurut pengetahuan hakim, Al-Qur'an mungkin saja menyingkapkan rahasianya pada orang suci. Namun, menurutnya, kesalahan tertuduh adalah menyebarkan pemahaman kepada publik, sebab aktifitas seperti itu dapat menciptakan kekacauan agama (*fitnah*). Hakim akhirnya menjatuhkan hukuman mati kepada kelima tertuduh, dengan catatan bahwa mereka dapat bebas dari hukuman itu jika bertaubat dan menarik kembali pandangan mereka.

Setelah meninjau kembali putusan terdahulu, pengadilan tingkat banding pidana khusus kemudian menguatkan putusan pengadilan tingkat rendah yang memusnahkan hukuman mati bagi kelima tertuduh. Bahkan, pengadilan tingkat banding secara spesifik menyebutkan tuduhan kemurtadan kepada para tertuduh. Pengadilan tingkat banding juga menghilangkan kesempatan penangguhan hukuman mati bagi Mahmud. Sementara empat tertuduh yang lain diberi kesempatan satu bulan untuk mengakui kesalahan dan menarik kembali pandangan-pandangannya.



Keputusan pengadilan tingkat banding tersebut diumumkan pada hari Selasa 15 Januari 1985, kemudian presiden Numeiri mempertegas hasil keputusan pengadilan tersebut pada tanggal 17 Januari, dengan memberi tenggang waktu selama tiga hari kepada keempat tertuduh yang lain untuk bertaubat dan mengakui kesalahannya. Pada hari Jum'at tanggal 18 Januari 1985, Presiden Numeiri memimpin sendiri pelaksanaan hukuman gantung atas diri Mahmud. Setelah hukuman mati tersebut, keempat tertuduh lain mengakui kesalahannya sehingga mereka diampuni dan dibebaskan pada tanggal 19 Januari 1985.

Setelah adanya keputusan hukuman mati bagi Mahmud, para pemimpin organisasi profesi dan serikat buruh mengadakan pertemuan di Universitas Khartoum untuk mengatur usaha memprotes pemeriksaan pengadilan dan menunda eksekusi. Ketika usaha itu gagal, komite yang sama terus mengatur demonstrasi massal dan pemogokan umum yang mengakibatkan pemerintahan Numeiri jatuh melalui kudeta tanggal 6 April 1985, tujuh puluh enam hari setelah eksekusi terhadap Mahmud.

Setelah penggulingan Numeiri dan pengundangan konstitusi transisional di

bulan Oktober 1985, kakak perempuan Mahmud, Asma, mengajukan gugatan kepada pengadilan tinggi Sudan untuk menghapuskan hukuman mati bagi adiknya karena sejumlah keberatan konstitusional dan prosedural dalam pengadilan tersebut. Kemudian pada tanggal 18 November 1986, pengadilan tinggi pada masa pemerintahan transisional memutuskan bahwa hukuman terhadap Mahmud dihapuskan karena kesalahan dari seluruh episode dalam proses peradilan itu.²⁰

Untuk mengenang Mahmud, sebagai simbol bagi kebebasan demokrasi, ribuan intelektual dan profesional berpartisipasi dalam ceramah umum dan diskusi selama satu minggu pada bulan Januari 1986. Pada saat yang sama, Organisasi Hak Asasi Manusia Arab yang berpusat di Kairo menyatakan bahwa untuk menghormati Mahmud, tanggal 18 Januari (tanggal eksekusi Mahmud) dijadikan sebagai Hari Hak Asasi Manusia bagi bangsa Arab.²¹

Karya-Karyanya

Karya-karya Mahmud dalam bentuk buku yang seluruhnya berjumlah kurang lebih 30-an buku, dapat diakses di media internet melalui website www.alfikra.com.²² Judul karya-karya itu adalah:

1. *Al-Safar al-Awwal*; 2. *Al-Bayan al-Ladzi Alqa hu Ra'is al-Hizb fi al-Ijtima' al-'Am*; 3. *Qull Hadzihi Sabili*; 4. *Usus*

Dustur al-Sudan; 5. *Al-Hizb al-Jumhury 'ala Hawadits al-Sa'ah*; 6. *Al-Hizb al-Jumhury Yursilu Khithaban Li Jamal Abd al-Nashir*; 7. *Al-Islam, Risalah al-Shalat*; 8. *Thariqu Muhammad*; 9. *Risalah Tsaniyah min al-Islam*; 10. *Al-Tahaddy al-Ladzi Yuwajihu al-Arab*; 11. *Musykilat al-Syarq al-Auwsath*; 12. *Al-Dustur al-Islam? Na'am wa La!!*; 13. *Za'im Jabhat al-Mitsaq fi Mizan*: 1) *Al-Tsaqafah al-Gharbiyyah*, 2) *Al-Islam*; 14. *Al-Islam bi Risalati hi al-'Ula La Yushluhu Li Insaniyat al-Qarn al-'Isyirin*; 15. *Baina wa Baina Mahkamah al-Riddah*; 16. *Usus Himayah al-Huquq al-Insaniyah*; 17. *La Ilaha Illa Allah*; 18. *As'ilah wa Ajwibah - al-Kitab al-Awwal*; 19. *Al-Qur'an wa Mushthafa Mahmud wa al-Fahm al-'Ashry*; 20. *Khatwatun Nahwa al-Zawwaj fi al-Islam*; 21. *As'ilah wa Ajwibah: al-Kitab al-Tsani*; 22. *Yad'u Ila Tathwir Syari'ati al-Ahwal al-Syakhshiyah*; 23. *Al-Tsurah al-Tsaqafiyah*; 24. *Ta'allamu Kaifa Tus'alun*; 25. *Rasa'il wa Maqalat - al-Kitab al-Awwal*; 26. *Rasa'il wa Maqalat - al-Kitab al-Tsani*; 27. *Al-Islam wa Insaniyah al-Qarn al-'Isyirin*; 28. *Al-Markisiyyah fi al-Mizan*; 29. *Adhwa'u 'Ala Syari'ati al-Ahwal al-Syakhshiyah*; 30. *Al-Islam wa al-Funun*; 31. *Al-Da'wah al-Islamiyah al-Jadidah*; 32. *Al-Din wa al-Tanmiyyah al-Ijtima'iyyah*; 33. *Min Daqa'iq Haqa'iq al-Din*

²⁰ Abdullahi Ahmed An-Na'im "Translator's Introduction", *op.cit.*, hlm. 26 dan 17-18

²¹ *Ibid*, hlm. 26.

²² Diakses dari www.alfikra.com

Tinjauan Umum Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha

Sumber-Sumber: Spiritualitas dan Rasionalitas

Berdasarkan pemaparan biografi di atas, diketahui bahwa konstruksi nalar Mahmud Muhammad Thaha dibentuk dari khazanah ilmu-ilmu teknik, ilmu-ilmu sosial Barat, dan khazanah intelektual Islam khususnya tasawuf. Dengan membaca karya-karyanya kita akan mengetahui bahwa orientasi sufisme sangat kuat dalam pemikiran Mahmud. Hal ini wajar karena ia hidup di tengah masyarakat Sudan yang mempunyai kecenderungan Islam sufistik. Namun karena ia juga mengenyam pendidikan umum modern (bidang teknik) serta melihat dan merasakan kondisi Sudan yang berinteraksi dengan peradaban Barat modern (yang dibawa oleh pemerintah kolonial Inggris), maka pemikirannya—sebagaimana dikemukakan An-Na'im—cenderung mengombinasikan antara spiritualitas dan rasionalitas.²³

Wilayah Pemikirannya

Dari beberapa karya Mahmud Muhammad Thaha yang dipelajari oleh penulis, diketahui bahwa pemikiran

Mahmud tidak hanya sebatas pemikiran keagamaan, tetapi juga merambah ke berbagai wilayah, seperti budaya, sosial dan politik.

Pada wilayah budaya dan peradaban, Mahmud berpendapat bahwa, peradaban Barat bukanlah merupakan peradaban yang ideal (*al-Madaniyyah*), ia hanyalah merupakan kemajuan material (*al-Hadhharah*). Peradaban Barat saat ini, menurutnya, bagaikan dua sisi mata uang. Satu sisi menampakkan kebaikan dan sisi yang lain menunjukkan keburukan. Sisi baik ditunjukkan dengan kemampuannya dalam ilmu pengetahuan dan teknologi yang menghasilkan kemajuan material, sementara sisi buruknya adalah kegagalan untuk mewujudkan perdamaian. Kegagalan ini terlihat dari pemanfaatan kemajuan material tersebut lebih banyak untuk kepentingan perang dari pada digunakan untuk perdamaian dan pembangunan.

Pada wilayah sosial dan politik, Mahmud bersikap tidak begitu saja menerima apa yang datang dari Barat, walaupun ia tidak anti-Barat, bahkan ia dalam banyak hal sangat responsif terhadap kemajuan Barat. Ia mengkritik kapitalisme dan sosialisme yang di sana-sini banyak terdapat kekurangan.²⁴ Dalam mengha-

²³ Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Translator's Introduction" dalam Mahmud Muhammad Thaha, *The Second Message of Islam*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), hlm. 1

²⁴ Menurut Mahmud, dalam kenyataannya secara esensial Komunisme tidak berbeda dengan Kapitalisme. Keduanya mendasarkan diri pada Materialisme. Perbedaan keduanya hanya terletak pada kadar atau tingkatannya. Jika Komunisme lebih efisien dalam hal pendistribusian kesejahteraan material, maka Kapitalisme lebih memberi kebebasan pada individu untuk hal pendistribusian harta. Perbedaan keduanya sama dengan perbedaan sekte-sekte dalam agama yang sama, yang lebih mencerminkan kesatuan landasan mereka dari pada perbedaan yang hakiki. Lihat *Ibid.* hlm. 26. Kegagalan peradaban

dapi kekurangan dari teori filsafat dan ilmu sosial Barat, Mahmud menganjurkan untuk menengok Islam, yang menurutnya dapat dijadikan jalan tengah bagi kapitalisme dan sosialisme. Islam, menurutnya, menawarkan hubungan yang wajar antara individu dan masyarakat. Jalan tengah yang diinspirasi dari Islam, ia sebut sebagai *sosialisme demokrasi*, yang dalam tradisi pemikiran Barat dipelopori oleh Anthony Giddens.

Dalam wilayah keagamaan, Mahmud membedakan antara *syari'ah* dengan *al-din*. Agama (*al-din*), menurutnya, hanya satu, yaitu Islam, yang tercermin dalam kalimat tauhid *la ilaha illa Allah*, sedangkan *syari'ah* masing-masing umat tidaklah satu tetapi berbeda-beda disebabkan perbedaan kemampuan masing-masing umat tersebut. Namun demikian antara *al-din* dan *syari'ah* hanya berbeda pada tingkatan, tidak pada esensi. *Syari'ah* suatu tingkatan tertentu dari *al-din* yang ditujukan kepada manusia, berdasarkan tingkat pemahaman dan kapasitas intelektual yang mereka miliki.

Fokus Pemikiran: Evolusi Syari'ah

Dengan mengkritik sosiologi dan filsafat Barat, serta tawarannya kepada Islam sebagai Jalan Tengah yang alternatif, dan meninggalkan jalan sekuler, Mahmud berusaha memfokuskan pemikirannya terhadap solusi alternatif dari agama sendiri. Namun demikian apabila Islam dengan *syari'ahnya* diterapkan untuk menjawab problem-problem modernitas, maka tidak akan menyelesaikan masalah karena, menurutnya, di dalam *syari'ah* masih terdapat diskriminasi *gender* (laki-laki dan perempuan) dan keyakinan keagamaan (muslim dan non-muslim) sehingga akan menghadapi problem baru yang berkaitan dengan hubungan dunia internasional.²⁵

Satu-satunya jalan keluar dari dilema ini, menurut Mahmud, adalah melakukan *evolusi syari'ah*. Menurutnya, *syari'ah* bersifat historis dan bukan merupakan Islam secara keseluruhan, ia hanyalah tingkatan hukum Islam yang sesuai untuk diterapkan pada satu fase perkembangan manusia. Oleh karena itu

Barat ini, menurut Mahmud, disebabkan oleh ketidakmampuan filsafat mereka untuk menjawab secara tepat hubungan antara individu dan masyarakat, dan hubungan antara individu dan alam semesta. Untuk melihat ini dan jawaban Islam terhadap kedua hal tersebut menurut pandangan Mahmud, lihat *Ibid.*, hlm. 23, 26-28, 36-41 dan 93-94. Lihat juga Mahmud, *al-Markassiyah Fi al-Mizan*, www.alfikra.com, hlm. 22-25. Mahmud, *al-Din wa al-Tarbiyyah al-Ijtima'iyah*, www.alfikra.com, hlm. 29-33. Mahmud, *al-Islam wa al-Insaniyyah al-Qarn al-Isyirin*, www.alfikra.com, hlm. 28-32. Baca juga Mahmud, "Baina al-Fardh wa al-Mujtama'", dalam *Tathwir Syari'ati al-Ahwal al-Syakhsiyah*, diakses dari www.alfikra.com (tk: tp, 1973), cet. II. Baca juga Mahmud, *al-Dustur al-Islamy? Na'am ... wa la.*, diakses dari www.alfikra.com (tk: tp, 1968)

²⁵ Lihat Mahmud, *al-Islam bi Risalatih al-Ula la Yashluhu li Insaniyyah al-Qarn al-'Isyirin*, diakses dari www.alfikra.com (tk: tp, 1969), hlm. 33-36.



ia mengusulkan untuk merombak syari'ah dengan cara berpindah dari teks Al-Qur'an dan Hadis (periode Madinah) yang selama ini menjadi fondasi syari'ah historis menuju teks-teks Al-Qur'an dan Hadis yang lain (periode Makkah) yang selama ini tidak diberlakukan untuk kemudian dijadikan fondasi bagi syari'ah modern yang humanis. Dengan demikian syari'ah menurut Mahmud mengalami evolusi (*tathawur*), yaitu dengan berpindah dari ayat-ayat dan Hadis yang selama ini menjadi landasan bagi diskriminasi terhadap kaum perempuan dan non-muslim menuju ayat-ayat dan Hadis lain yang kemudian ditetapkan untuk mencapai kesetaraan secara penuh bagi seluruh umat manusia, tanpa membedakan jenis kelamin dan agama. Perpindahan

dari satu teks Al-Qur'an dan Hadis ke teks Al-Qur'an dan Hadis lain yang dapat dimungkinkan melalui konsep *naskh*, dalam arti penyeleksian terhadap teks-teks Al-Qur'an dan Hadis yang dapat diterapkan secara sah atau relevan pada waktu tertentu.²⁶

Naskh Sebagai Pembentuk Syari'ah Humanis

Definisi

Secara etimologi, kata *naskh* berasal dari *nasakha* yang berarti penghapusan (*izalah*), pembatalan (*ibthal*) dan pemindahan (*naql*).²⁷ Sementara itu secara terminologi, terdapat definisi yang beragam. Menurut Imam al-Syafi'i seperti yang disinyalir oleh Muhammad Abu Zahroh, sebagai orang pertama yang

²⁶ Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im "translator's Introduction" hlm. 23-24.

²⁷ Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi Lughah wa al-'Alam*, (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1987), hlm. 805, di bawah entri *naskha*.

membahas *naskh* dalam kitabnya *al-Risalah al-Ushul*,²⁸ *naskh* bukan berarti pembatalan suatu teks (*nash*), akan tetapi masa berlakunya hukum yang terkandung dalam suatu teks (*nash*) sudah habis.²⁹ Sebagian ulama *ushul* dan tafsir memberikan definisi yang berbeda dengan Abu Zahroh. Menurut mereka *naskh* adalah menghilangkan satu hukum syari'ah dengan dalil syari'ah yang datang terakhir.

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 Al-Qur'an yang teksnya dihapuskan eksistensinya, juga hukumnya. *Ketiga*, ayat-ayat yang hanya teksnya dihapus sedangkan hukumnya masih berlaku.³⁰

Landasan Normatif dan Perdebatan Ulama Tentang 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.

Muhammad Abduh menjelaskan bahwa paruh pertama surat al-Baqarah

di mana ayat 106 muncul, berisi bantahan terhadap kaum Yahudi yang akhirnya berpuncak pada perintah Allah untuk mengubah kiblat dari Yerusalem ke Ka'bah di Makkah. 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 rasul-rasul dari Bani Isra'il.

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 diterima Muhammad Saw. dapat menggantikan wahyu yang diterima para Nabi dan Rasul Yahudi. Jadi tuduhan tersebut bukan ditujukan pada pergantian ayat, tetapi tuduhan tersebut dimaksudkan bahwa Al-Qur'an seluruhnya tidak disampaikan oleh Allah SWT, akan tetapi disampaikan oleh seorang budak Kristen (Isa AS).³¹

²⁸ Muhammad 'Abd al-Aziz al-Zarqany, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an* (Mesir: 'Isa al-Babi al-Halabi, tt), II, hlm. 176

²⁹ Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, jilid I (Beirut: Dâr al-Kutub al'Ilmiyyah, tt), hlm. 475

³⁰ Ibn Hazm, *op.cit.*, hlm. 477.

³¹ Nabi Muhammad SAW adalah Nabi terakhir keturunan Quraisy, sedangkan Nabi-Nabi sebelumnya adalah keturunan Yahudi, sehingga menimbulkan arogansi etnis bagi orang-orang Yahudi.

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 ayat ini sebagai bagian yang terlepas dari konteksnya.

Dari interpretasi kontekstual terhadap teks-teks yang dijadikan landasan bagi 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.³²

Para ulama yang menolak *naskh*, selain meragukan ayat-ayat yang dijadikan para pendukung *naskh* untuk melegitimasi keberadaan *naskh* dalam Al-Qur'an, juga mengajukan alasan logis argumentatif. Para penolak keberadaan *naskh* berpendapat bahwa pembatalan hukum oleh Allah menunjukkan dua kemustahilan-Nya, yaitu: (a) ketidaktahuan, sehingga Dia perlu membatalkan dan mengganti

dengan hukum lain, (b) kesediaan dan permainan belaka. Dengan demikian, kelompok ini berkesimpulan bahwa tidak ada *naskh* di dalam Al-Qur'an dan Sunnah, bahkan disebutnya sebagai *bid'ah* besar bila dikatakan ada *naskh*.³³

Akan tetapi, penolakan mereka terhadap *naskh* nampaknya telah dibuktikan kelemahannya melalui berbagai argumen yang dikemukakan oleh para pendukung *naskh*.³⁴ Menurut mereka, selain memiliki dasar Al-Qur'an, *naskh* secara praktis juga nyata di dalam perjalanan sejarah Islam.³⁵ Sementara itu, para penolak *naskh* pun telah berhasil mengkrompomikan ayat-ayat yang semula dianggap bertentangan, dan sebagian hasil mereka telah diterima baik oleh pendukung *naskh*, sehingga jumlah ayat yang dinilai bertentangan dari hari ke hari semakin berkurang.

Terlepas dari kontroversi di atas, timbul pertanyaan, pernah adakah *nasikh mansukh* dalam syari'ah? Menurut pendukungnya, praktek itu ada. Ali Yafie misalnya, memperlihatkan contoh kasus sebagai berikut. Sesudah hijrah ke Madinah, kaum Muslim masih berkiblat ke arah *Bait al-Maqdis*. Sekitar enam bulan kemudian, Allah menetapkan ketentuan lain, dengan perintah berkiblat

³² Izutsu, *Relasi dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap Al-Qur'an*, terj. Fahri Husain dkk (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 29

³³ Untuk alasan penolak *naskh*, lihat Muhammad al-Jabari, *al-Naskh fi Syariat al-Islamiyah* (tk: tp, tt). Buku ini nampaknya disusun untuk mempertegas penolakannya terhadap keberadaan *naskh* di dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

³⁴ Lihat Musthafa Muhammad Sulaiman, *-al-Naskh fi al-Qur'an wa al-Raddu 'ala Munkirih*, (Mesir: Mathba'ah al-Amânah, 1991). Buku ini secara luas berisi ban Mahmûdn terhadap para penolak *naskh*.

³⁵ Mengenai praktek *naskh* akan diuraikan pada bahasan berikutnya.

ke arah *Bait al-Maqdis*.³⁶ Dengan demikian, secara faktual praktik *naskh* itu ada.

Konsep Naskh Mahmud Muhammad Thaha

1. Redefinisi Makkiah dan Madaniyyah

Kalau para ulama terdahulu mendefinisikan *Makkiah* sebagai bagian Al-Qur'an yang turun sebelum peristiwa hijrah Nabi SAW ke Madinah dan mendefinisikan *Madaniyyah* bagian Al-Qur'an yang turun pasca hijrah, Mahmud tidaklah demikian. Menurutnya *Makkiah* adalah bagian Al-Qur'an yang esensial (*ushul*) yang di dalamnya terdapat nilai-nilai fundamental dan universal Islam, yakni keadilan, persamaan derajat antara laki-laki dan perempuan, toleransi, nilai dasar demokrasi, dan hak-hak asasi manusia. Sedangkan *Madaniyyah* adalah bagian Al-Qur'an yang *furu'*, yang berisi ajaran yang kurang toleran, kurang menimbang keadilan, bias gender dan kurang menghormati dan bertoleransi terhadap pluralisme agama.

Lebih jauh menurutnya ajaran Islam yang orisinal dan esensial terdapat dalam ayat-ayat *Makkiah*, tetapi karena kesadaran dan pola pikir bangsa Arab abad

ke tujuh tidak bisa menerima dan memahami nilai-nilai universal Islam itu maka kemudian yang diturunkan dan diberlakukan adalah ayat-ayat *Madaniyyah* yang temporal dan kurang toleran. Bangsa Arab saat itu tidak bisa menerima apabila ada orang yang yakin dengan satu agama tetapi tetap menghormati agama lain. Bangsa Arab saat itu akan heran jika ada perempuan tidak mengenakan jilbab berjalan sendiri dan selamat dari godaan bahkan

kejahatan laki-laki, dan masih banyak contoh lain untuk menggambarkan rendahnya tingkat berfikir bangsa Arab abad ke tujuh. Menurut Mahmud, pada saat pola pikir manusia telah maju ayat-ayat *Madaniyyah* hendaknya di ganti dengan ayat-ayat *Makkiah*.

Jadi, tidak seperti ulama terdahulu yang mendefinisikan *Makkiah-Madaniyyah* hanya berdasarkan waktu

turun ayat, Mahmud mendefinisikan *Makkiah-Madaniyyah* berdasarkan lebih kepada *signifikansi* kandungan makna ayat, universal atau tidak. Dalam hal ini ia mengajukan argumen sebagai berikut: *Pertama*; Al-Qur'an merupakan wahyu terakhir dan Nabi Muhammad merupakan Nabi yang terakhir juga.



³⁶Ali Yafie, "Nasikh Mansukh Dalam Al-Qur'an", dalam Budi Munawar Rahman (editor), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994) hlm. 45

Konsekwensinya, Al-Qur'an harus berisi semua yang dikehendaki Allah untuk diajarkan, baik ajaran yang akan diterapkan segera maupun ajaran yang akan diterapkan pada waktu yang akan datang. *Kedua*; Demi martabat dan kebebasan yang dilimpahkan Allah kepada seluruh umat manusia, Allah menghendaki umat manusia belajar melalui pengalaman praktis mereka sendiri dengan tidak bisa diterapkannya pesan Mekkah yang lebih awal yang kemudian ditunda dan digantikan oleh pesan Madinah yang lebih praktis.³⁷

2. Pembalikan Naskh

Berdasarkan premis-premis bahwa *naskh* pada hakekatnya adalah penundaan pesan fundamental dan universal ayat-ayat *Makkiyyah*, serta kategorisasi ayat-ayat Al-Qur'an kepada *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*, Mahmud ingin merekonstruksi *naskh* dengan membalik proses *naskh*. Pembalikan *naskh* ini berarti membatalkan ketentuan hukum ayat-ayat *Madaniyyah* yang sudah rinci dan detail dan *Sunnah* yang terkait, karena cukup problematis dengan konstitusionalisme, pidana modern, hukum internasional, dan hak asasi manusia. Dengan pembalikan *naskh* tersebut, rekonsiliasi hukum Islam dengan isu krusial di atas dapat terwujud. Maka metodologi *naskh* yang dibangun-

nya diklaim sebagai metodologi "pembauran Islam yang memadai"³⁸ untuk membangun syari'ah Islam yang humanis.

Dengan pembalikan proses *naskh*, menurut Mahmud pembangunan hukum Islam humanis sebagai sistem hukum yang koheren secara internal dan konsisten dapat terpenuhi, sehingga masyarakat Muslim tidak perlu menempuh jalur konservatif dengan mempermudah hukum Islam yang sudah ada sehingga menimbulkan problem serius, karena tidak memadainya hukum Islam diterapkan pada masyarakat Muslim kontemporer. Juga Muslim tidak perlu menempuh jalur sekularisme hukum, sehingga dapat dilaksanakan sebagai bagian dari tugas keagamaan dan sosial masyarakat Muslim, tanpa mengorbankan kelompok masyarakat lain sesuai dengan asas resiprositas atau timbal balik.

Pembalikan *naskh* terjadi, jika ayat cabang atau *furu'* (*Madaniyyah*) yang digunakan untuk menolak ayat utama atau *ushul* (*Makkiyyah*) pada abad VII telah mengfungsikan tujuannya secara sempurna dan menjadi tidak relevan bagi era baru, abad XX dan seterusnya, kemudian waktu telah memungkinkan menghapuskannya dan untuk ayat-ayat utama diberlakukan. Maka dengan cara ini ayat utama kembali menjadi teks yang operatif pada era modern ini dan menjadi basis legislasi baru.³⁹

³⁷ *Ibid*, hlm. 53

³⁸ Point inilah yang disosialisasikan oleh murid Mahmud, An-Na'im, lihat, *TIR*, *loc.cit*.

³⁹ *Ibid*, hlm. 59-60

Contoh kasus yang dikemukakan Mahmud adalah kasus *naskh* terhadap ayat perintah dakwah dengan damai dan toleransi terhadap orang non-Muslim oleh ayat-ayat perintah jihad pada periode Madinah. Maka seharusnya ayat-ayat perintah dakwah dengan damai dan toleran terhadap non-Muslim harus dibalik menghapus ayat-ayat yang terciptanya koeksistensi damai antara Muslim dan non-Muslim berdasar prinsip resiprositas. Orang Muslim memperlakukan non-Muslim sebagaimana mereka memperlakukan Muslim. Sementara batasan tersebut diatur dalam hukum Internasional.⁴⁰

Dari pembalikan *naskh* tersebut kemudian juga ingin diterapkan oleh Mahmud terhadap ketentuan hukum mapan yang menimbulkan diskriminasi terhadap non-Muslim dan perempuan di depan hukum Islam. Ketidaksamaan status konstitusional non-Muslim di bawah konstitusi yang berdasar kepada hukum Islam, harus diganti dengan tuntutan persamaan mutlak status kewarganegaraan non-Muslim bukan hanya sebagai warga negara kelas dua yang hak asasi kurang dijamin oleh konstitusi berdasarkan hukum Islam. Untuk itu perlu revitalisasi konsep ummah yang meliputi seluruh warga negara tanpa membedakan ras, agama, dan gender. Konsep ummah kemudian dianggap sebagai konsep kolektif khilafah manusia di bumi dan wakil kedaulatan Tuhan. Aspek-aspek

ayat-ayat Madaniyyah yang mendiskualifikasikan status konstitusional non-Muslim dan perempuan dalam kehidupan publik harus dihapuskan dengan pesan-pesan fundamental ayat-ayat Makiyyah yang menekankan persamaan dan solidaritas kemanusiaan di bawah konstitusi Islam.⁴¹

Implikasi Naskh Mahmud Bagi Dasar Pembentukan Syari'ah Humanis

Walaupun nampaknya pembalikan proses *naskh* yang dilakukan Mahmud cukup sederhana, namun hal itu berimplikasi besar bagi keberadaan syari'ah yang selama ini dipraktekkan oleh mayoritas umat Islam yang sebagian besar dilandasi oleh ayat-ayat *Madaniyyah*. Pembalikan proses *naskh* itu berasumsi dasar bahwa ayat-ayat *Makkiyyah* pada masa modern ini telah mencapai momentumnya untuk diberlakukan, karena di dalamnya terdapat ajaran Islam yang orisinal. Menurut Mahmud, banyak ajaran dari syari'ah Islam yang berlaku selama ini sesungguhnya bukan ajaran dan tujuan murni dalam Islam. Ajaran itu pada dasarnya bersifat transisional karena adanya keterbatasan kemampuan masyarakat. Ajaran dan ketentuan syari'ah yang subsider dan bersifat transisional tersebut, menurut Mahmud mulai saat ini dan seterusnya harus diganti dengan ajaran dan ketentuan syari'ah yang didasarkan pada prinsip-prinsip yang mengacu pada ajaran dasar dan murni Islam,

⁴⁰ Mahmud, *Ritsalah... op.cit.*, hlm. 130

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 135

sebagaimana terdapat dalam ayat-ayat *Makiyyah*.⁴²

Prinsip murni Islam yang dijadikan landasan pembentukan syari'ah humanis itu adalah:

1. *Kebebasan Individu*. Ini berlaku bahkan dalam hal memilih agama, sehingga ajaran *Jihad* sebenarnya bukan prinsip murni Islam, melainkan untuk kebutuhan transisional *an sich*. Prinsip ini juga menolak adanya perbudakan, karenanya adanya ketentuan perbudakan dalam syari'ah itu bukan ajaran murni Islam, melainkan hanya untuk kebutuhan transisional.
2. *Pemilikan harta bersama*. Pemilikan harta bersama menurut Mahmud pernah dicontohkan Nabi Saw., namun karena hal ini dianggap asing pada saat itu, maka kemudian diberlakukan *syari'ah zakat*. Jadi zakat bukan ajaran murni Islam melainkan upaya untuk menyiapkan masyarakat menerima ajaran murni Islam, yakni pemilikan harta bersama, di mana individu dapat menggunakannya hanya untuk kebutuhan pokoknya saja.
3. *Prinsip Kesetaraan antara laki-laki dan perempuan*. Dengan prinsip ini Mahmud menyatakan bahwa ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan dalam hal *warits*, perceraian, *mahar*, pemakaian *hijab* bagi perempuan bukanlah dari ajaran Islam yang murni, melainkan hanya untuk

kebutuhan sementara saja.

Dengan berbagai prinsip dasarnya ini, yang dihasilkannya dari upaya membalik proses *naskh* yang sudah mapan, diharapkan akan terbentuk sebuah formulasi syari'ah yang humanis, toleran dan tidak bias gender, serta menghargai hak-hak asasi manusia.

Epilog

Dengan pandangan seperti di atas, Mahmud telah memperkenalkan gagasan 'relativisme historis' dalam pendekatannya terhadap syari'ah. Syari'ah historis (Risalah Pertama) dimaksudkan untuk jenis masyarakat di masa lampau. Masyarakat tersebut tidak lagi hadir dan tidak dapat, atau lebih tepatnya tidak boleh, dibangkitkan kembali pada zaman modern. Sebaliknya kaum muslimin harus memegang teguh ayat-ayat Al-Qur'an yang sesuai dengan kondisi masyarakat modern. Ayat-ayat tersebut adalah ayat-ayat dasar (ayat-ayat Makiyyah), yang mempunyai standar lebih tinggi dari pada ayat-ayat cabang (ayat-ayat Madaniyyah) dan muatannya sejalan dengan konstitusionalisme, hak-hak asasi manusia universal, dan perdamaian internasional. Syari'ah mode-ren yang humanis harus didasarkan atas ayat-ayat ini, sementara syari'ah historis harus ditinggalkan. Dengan melakukan hal ini sama sekali tidak berarti menolak atau membuang Islam, namun justru berarti kembali ke semangat aslinya. ■

⁴² Mahmud Muhammad Thaha, *Al-Risalah...op. cit.*, hlm. 123