

REFORMULASI SYARIAH MAHMUD MUHAMMAD
THAHA
(Rekonstruksi Konsep Nasakh Menuju Syariah yang Humanis)

Alvan Fathony

Dosen Universitas Nurul Jadid, Probolinggo, Jawa Timur

guzithonk01@gmail.com

Abstrak

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 prespektif salaf. Kedua, kelompok yang beranggapan bahwa melindungi warisan masa lalu saja tidak cukup, sehingga mereka berusaha secara aktif melalui gerakan sosio-politik agar supremasi Islam masa silam dapat dibangun kembali. Ketiga, kelompok yang dengan berbagai cara berusaha mengkrompomikan dan mencari sintesis antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai modern. Kelompok keempat merupakan kalangan sekuler yang berpandangan bahwa persoalan agama dan dunia merupakan dua hal yang terpisah, sehingga semua gagasan modern dapat diterima sebagai sesuatu yang berada di luar agama. Penelitian ini menggunakan metode kajian kepustakaan. Data primer dalam penelitian ini meliputi beberapa karya Mahmud Thaha diantaranya Al-Risalah al-Saniyah min al-Islam. Sedangkan data skunder berupa karya-karya hasil penelitian sebelumnya, yaitu buku-buku dan jurnal. Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif yang berfungsi untuk menggambarkan, mengungkapkan serta menjelaskan objek yang akan dikaji. Orisinalitas gagasan Thaha bukan pada pengenalan konsep naskh, melainkan pada redefini dan reaktualisasinya yang memungkinkan konsep itu menjadi dinamis dan signifikan bagi pembaharuan hukum Islam ke arah yang lebih humanis.

Kata kunci: Nasakh, Syariah, Humanis

Abstract

In this context and its relationship with attitudes in dealing with crises, especially crisis methodologies, Muslim intellectuals today can be divided into the following four groups: First, groups that address these crises or challenges in the salaf perspective. Second, groups who think that protecting the legacy of the past is not enough, so they try actively through the socio-political movement so that the supremacy of the past can be rebuilt. Third, groups who in various ways try to compile and seek synthesis between Islamic values and modern values. The fourth group is a secular circle which holds that the issues of religion and the world are two separate things, so that all modern ideas can be accepted as something that is outside of religion. This research uses the method of library research (library research). Primary data in this study include several works of Mahmud Thaha including *Al-Risalah al-Saniyah min al-Islam*. While secondary data in the form of works of previous research, namely books and journals. While the approach used is a qualitative approach that functions to describe, express and explain the object to be studied. The originality of the Thaha idea was not the introduction of the *naskh* concept, but rather the redefinition and reactualisation which enabled the concept to be dynamic and significant for the renewal of Islamic law in a more humanistic direction.

Keyword : *Nasakh, Syariah, Humanis*

A. 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 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, Mahmūd Muhammad Thāhā, Abdullahi Ahmed An-Na'im dan lain-lain.**

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

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 prespektif 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 mengkrompomikan dan mencari sintesis antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai modern.

Namun sejauh itu, mereka tidak berani mengabaikan ajaran-ajaran Islam yang disebut Alquran secara jelas dan rinci (*qath'iy al-wurud* dan *qath'iy al-dalâlah*). Kelompok keempat adalah kalangan sekuler, yang berpandangan bahwa persoalan agama dan dunia merupakan dua hal yang terpisah, sehingga semua gagasan modern

dapat diterima sebagai sesuatu yang berada di luar agama. Di tengah percaturan pemikiran tersebut, Mahmūd Muhammad Thaha, seorang ulama dan pemikir Sudan mengambil bagian dan ikut berpartisipasi dengan menawarkan metodenya yang orisonil dan *genuine*.

Mahmoud Muhammad Taha, seorang cendekiawan muslim kontemporer yang berani mendobrak dogma yang selama ini telah mengakar dikalangan umat Islam kaitannya dengan konsep nasakh wa al-mansukh. Beliau dilahirkan pada tahun 1909 atau 1991 di Rufa'ah, kota kecil di tepi timur Blue Nile, Sudan pusat.¹ Di antara tokoh pembaharu yang ada, Mahmūd mempunyai latar belakang, landasan teologis dan kerangka epistemologis yang jauh berbeda. Mahmūd membedakan agama dengan syari'ah, syari'ah menurutnya hanya satu cara untuk memasuki agama, dan merupakan cara terendah atau batas minimal agama. 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 teks (nash) yang dipahami melalui konteks historis tertentu.

Lebih jauh menurut Mahmud, memang benar jika dikatakan bahwa syari'ah Islam sudah sempurna. 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 "intiqa'l min nashin ilâ 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. Untuk itu terjadilah proses naskh, penghapusan atau penangguhan teks-teks Alquran

¹ P. J. Bearman, dkk, The Encyclopaedia Of Islam, Leiden, Brill, 2000, hlm. 96

yang dianggap tidak relevan. Gagasan Mahmud mengenai syari'ah modern (humanis) dengan bertumpu pada redefenisi naskh ini menarik untuk dikaji.

B. Metode

Dalam menyelesaikan penelitian ini, penulis menggunakan metode kajian kepustakaan atau yang biasa kita kenal dengan (Library Research). Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif, di mana pendekatan tersebut berfungsi untuk menggambarkan, mengungkapkan serta menjelaskan objek yang akan di kaji.

Data primer terkait pembahasa dan analisis dalam penelitian yang penulis gunakan adalah karya-karya Mahmud Thaha diantaranya: *Al-Risalah al-Şaniyah min al-Islam*. Sedangkan data skunder yang penulis gunakan adalah beberapa karya-karya yang telah diteliti sebelumnya, untuk menunjang karya ini baik itu berupa buku-buku, maupun jurnal.

C. Hasil dan Pembahasan

Latar Belakang Pemikiran Mahmūd Muhammad Thaha

Agar tidak tercerabut dari akar sejarahnya, untuk mengkaji pemikiran seorang tokoh perlu ditelaah keterkaitannya dengan kondisi sosial, politik dan kultural yang melatar belakanginya. 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.

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 Intelektual Mahmūd Muhammad Thaha

Mahmud Muhammad Thaha lahir tahun 1909 atau 1911 M di Rufa'ah, Sudan Tengah. Ibunya meninggal pada tahun 1915 M. Tidak lama kemudian, pada tahun 1920 ayahnya meninggal. Mahmud dan dua saudara perempuannya di asuh, dibesarkan dan disekolahkan oleh kerabat-kerabatnya. Di masa pertumbuhannya, Mahmūd menunjukkan kecenderungannya untuk menyendiri beribadah (khalwat). Pendidikan dasar hingga menengah ia tempuh di tanah kelahirannya, Rufa'ah. Dan Pada tahun 1932 Mahmūd terdaftar sebagai mahasiswa di Gordon Memorial College (sekarang Universitas Khartoum), pada Fakultas Teknik. Kemudian pada tahun 1936 ia berhasil menyelesaikan studi di universitas tersebut. Setelah lulus ia menjadi pegawai jawatan kereta api Sudan. Lalu pada tahun 1941, ia membuka praktek pribadi.²

Sejak awal timbulnya pergerakan pada akhir tahun 1930-an, Mahmud berparitispasi aktif dalam perjuangan kemerdekaan Sudan dari pemerintahan kolonial Anglo-Egyption. Namun kemudian ia tidak sependapat dengan pandangan elit terpelajar yang tergabung dalam pergerakan itu. Menurutny 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

² Lihat "Biography of Al-Ustaz Mahmoud Muhammad" dalam www.alfikra.com, klik English, kemudian klik biography.

membentuk Partai Republik (The Republican Party) pada bulan Oktober tahun 1945 M. Partai ini berorientasi Islam modernis, yang saat itu belum berkembang di Sudan.³

Selama menjalani hukuman kedua ini dan selanjutnya pengasingan diri (khalwah) di kota kelahirannya Rufa'ah, Mahmûd menjalankan ibadah dengan penuh kesungguhan, sampai akhirnya mengalami pencerahan spiritual. Kemudian dengan berakhirnya periode pengasingan diri pada Oktober 1951 M, ia memunculkan apa yang sebutnya sebagai Risalah Kedua Islam (Risalah Tsaniyah min al-Islam). Setelah itu Mahmûd 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 Mahmûd. 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 M, dan seluruh partai politik di Sudan dibubarkan, Partai Republik beraganti menjadi Persaudaraan Kaum Republik (*Republican Brothers*). Pada awal pemerintahan Numeiri ini, Mahmud masih rajin ceramah di tempat-tempat umum dan menuliskan berbagai pandangannya di surat kabar, sampai kemudian pada tahun 1973 M pemerintah melarangnya berceramah di depan publik. Walaupun Republican Brothers tidak secara terbuka dan aktif berposisi dengan pemerintah, serta aktifitas mereka selalu dalam jalur hukum, namun pemerintah tetap membatasi aktifitas para pengikut Mahmud. Mahmud sendiri membatasi diri hanya membimbing aktifitas organisasi Republican

³ Abdullahi Ahmed An-Na'im "Translator's Introduction", 2-3. Lihat juga Paul Martin, "Thaha, 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: 1724-1725

Brothers, seiring dengan bertambahnya jumlah anggota termasuk dari kalangan perempuan.⁴

Setelah pelarangan itu, Mahmud –bersama delapan pemimpin Republican Brothers–tercatat pernah ditahan selama satu bulan di tahun 1977 M tanpa tuduhan yang jelas. Kemudian pada tanggal 13 Mei 1983 M, sebelum program islamisasi di canangkan 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.⁵ Penahanan besar-besaran ini, menurut An-Na'im, **dimotivasi untuk melancarkan program penerapan syari'ah secara paksa di Sudan.**

Setelah penggulingan Numeiri dan pengundangan konstitusi transisional di bulan Oktober 1985 M, 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 M, pengadilan tinggi pada masa pemerintahan transisional memutuskan bahwa hukuman terhadap Mahmud dihapuskan karena kesalahan dari seluruh episode dalam proses peradilan itu. 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 M. Pada saat yang sama, Organisasi Hak Asasi Manusia Arab yang

⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im "Translator's Introduction", 5-7. Lihat juga Paul J. Magnarella, "Republican Brothers" dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995) III: 429. Lihat juga "Biography...", dalam www.alfikra.com di bawah sub judul "A Women-Liberating Movement".

⁵ Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im "Translator's Introduction", 3-4. Lihat juga "Biography..." dan "Lamhah..." dalam www.alfikra.com.

berpusat di Kairo menyatakan bahwa untuk menghormati Mahmūd, tanggal 18 Januari (tanggal eksekusi Mahmud) dijadikan sebagai Hari Hak Asasi Manusia bagi bangsa Arab.

Karya-karya Mahmud dalam bentuk buku yang seluruhnya berjumlah kurang lebih 30-an buku, dapat diakses di media internet melalui website <http://www.alfikra.com>.⁶ Diantara Judul karya-karya itu adalah: 1).Al-Safar al-Awwal; 2)Al-Bayân al-Ladzi al-Qahu Ra`îs 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 Risalah Tsaniyah min al-Islam; 7)Al-Tahaddy al-Ladzi Yuwajihu al-Arab; 8) Musykilat al-Syarq al-Auwsath; 9)Ar-Risalah al-Tsaniyah fi al-Islam 10) Al-Dustur al-Islam ? Na'am wa La !!;

Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha

Spiritualitas dan Rasionalitas

Berdasarkan pemaparan biografi di atas, diketahui bahwa konstruksi nalar Mahmūd 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 mengkombinasikan antara spiritualitas dan rasionalitas.

⁶ Diakses dari www.alfikra.com , klik fasilitas Arabic kemudian klik **تركفا لتبكم**

Wilayah Pemikirannya

Dari beberapa referensi yang dipelajari, diketahui bahwa pemikiran Mahmud tidak hanya sebatas pemikiran keagamaan, tetapi juga merambah ke berbagai wilayah, seperti budaya, sosial dan politik. Dalam wilayah keagamaan, Mahmud membedakan antara syari'ah dengan al-dîn. Agama (al-din), menurutnya, hanya satu, yaitu Islam, yang tercermin dalam kalimat tauhid lâ ilâha illa Allah, sedangkan syari'ah masing-masing umat tidaklah satu tetapi berbeda-beda disebabkan perbedaan kemampuan masing-masing umat tersebut. Namun demikian antara al-dîn dan syari'ah hanya berbeda pada tingkatan, tidak pada esensi. Syari'ah suatu tingkatan tertentu dari al-dîn yang ditujukan kepada manusia, berdasarkan tingkat pemahaman dan kapasitas intelektual yang mereka miliki.

Pada wilayah budaya dan peradaban, Mahmud berpendapat bahwa, peradaban Barat bukanlah merupakan peradaban yang ideal (*al-Madaniyyah*), ia hanyalah merupakan kemajuan material (*al-Hadharah*). Peradaban Barat saat ini, menurutnya, bagaikan dua sisi mata uang. Satu sisi menampakkan kebaikan dan sisi yang lain menunjukkan keburukkan. 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. Dalam menghadapi 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.

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 dan penyelesaian dari agama itu 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.

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 ia mengusulkan untuk merombak syari'ah dengan cara berpindah dari teks Alquran dan Hadits (periode Madinah) yang selama ini menjadi fondasi syari'ah historis menuju teks-teks Alquran dan Hadits 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 Hadits yang selama ini menjadi landasan bagi diskriminasi terhadap kaum perempuan dan non-muslim menuju ayat-ayat dan Hadits lain yang kemudian ditetapkan untuk mencapai kesetaraan secara penuh bagi

seluruh umat manusia, tanpa membedakan jenis kelamin dan agama. Perpindahan dari satu teks Alquran dan Hadits ke teks Alquran dan Hadits lain yang dapat dimungkinkan melalui konsep naskh, dalam arti penyeleksian terhadap teks-teks Alquran dan Hadits yang dapat diterapkan secara sah atau relevan pada waktu tertentu.

Naskh Sebagai Pembentuk Syari'ah Humanis

Secara etimologi, kata naskh berasal dari naskh yang berarti penghapusan (*izalah*), pembatalan (*ibthāl*) dan pemindahan (*naql*).⁷ Semenata itu secara terminologi, terdapat defenisi yang beragam . Menurut Imam al-Syafi'i seperti yang disinyalir oleh Muhammad Abu Zahroh, sebagai orang pertama yang membahas naskh dalam kitabnya al-Risālah al-Ushul, naskh bukan berarti pembatalan suatu teks (*nash*), akan tetapi masa berlakunya hukum yang terkandung dalam suatu teks (*nash*) sudah habis. Sebagian ulama ushūl 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-Quran sebagai sumber hukum menjadi sebuah teori yang mengandung tiga arti. Pertama, bahwa al-Quran membatalkan hukum yang dinyatakan kitab-kitab samawi terdahulu seperti kitab perjanjian lama dan baru. Kedua, ia diterapkan pada penghapusan sejumlah ayat Alquran yang teksnya dihapuskan eksistensinya, juga hukumnya. Ketiga, ayat-ayat yang hanya teksnya dihapus sedangkan hukumnya masih berlaku.

Landasan Normatif dan Perdebatan Ulama Tentang Naskh.

⁷ Lihat misalnya Muhammad Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: Isa al-Bābi al-Halabi, 1957), 175.

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 Alquran seluruhnya tidak disampaikan oleh Allah SWT, akan tetapi disampaikan oleh seorang budak Kristen (Isa AS).

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 Alquran. Jadi teori naskh konvensional bertentangan dengan validitas kebadian Alquran, bahwa semua hukum-hukumnya harus selalu efektif untuk selamanya bagi

umat Islam. Dengan demikian, dalam weltanschauung Alquran, tidak ada dasar yang masuk akal bagi tesis bahwa sejumlah ayat telah dibatalkan.

Para ulama yang menolak naskh, selain meragukan ayat-ayat yang dijadikan para pendukung naskh untuk melegitimasi keberadaan naskh dalam al-Quran, juga mengajukan alasan logis argumetatif . 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) kesia-siaan dan permainan belaka. Dengan demikian, kelompok ini berkesimpulan **bahwa tidak ada naskh di dalam Alquran dan Sunnah, bahkan disebutnya sebagai bid'ah besar bila dikatakan ada naskh.**⁸

Akan tetapi, penolakan mereka terhadap naskh nampaknya telah dibuktikan kelemahannya melalui berbagai argumen yang dikemukakan oleh para pendukung naskh. Menurut mereka, selain memiliki dasar Alquran, naskh secara praktis juga nyata di dalam perjalanan sejarah Islam. 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 mansûkh 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

⁸ Dari interpretasi kontekstual terhadap teks-teks yang dijadikan landasan bagi konsep naskh, tampaknya tidak ada yang menunjukkan indikasi kuat akan adanya penghapusan (naskh ?) dalam Alquran.” Bila memang tidak ada indikasi yang kuat tentang naskh dalam al-Quran, maka bagaimana mungkin dapat mengakui konsep naskh Thaha? Pada beberapa alinea ke depan, akan dikemukakan beberapa ayat al-Quran yang memberi indikasi adanya konsep naskh dalam al-Quran, walaupun interpretasi ulama terhadapnya secara konseptual bervariasi.

menetapkan ketentuan lain, dengan perintah berkiblat ke arah Baitullah. Dengan demikian, secara faktual praktik naskh itu ada.

Konsep Naskh Mahmud Muhammad Thaha

Redefinisi Makkiyyah dan Madaniyyah

Kalau para ulama terdahulu mendefinisikan Makkiyyah sebagai bagian Alquran yang turun sebelum peristiwa hijrah Nabi SAW ke Madinah dan mendefinisikan Maddaniyyah bagian Alquran yang turun pasca hijrah, Mahmud tidaklah demikian.⁹ Menurutnya Makkiyyah adalah bagian Alquran yang esensial (ushul) yang didalamnya terdapat nilai-nilai fundamental dan universal Islam, yakni keadilan, persamaan derajat antara laki-laki dan perempuan, toleransi, nilai dasar demokrasi, hak-hak asasi manusia . Sedangkan Madaniyyah adalah bagian Alquran yang *furû'*, 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 orisnil dan esensial terdapat dalam ayat-ayat Makkiyyah, 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 sendirian dan selamat dari godaan bahkan kejahatan laki-laki, dan masih banyak contoh lain untuk menggambarkan

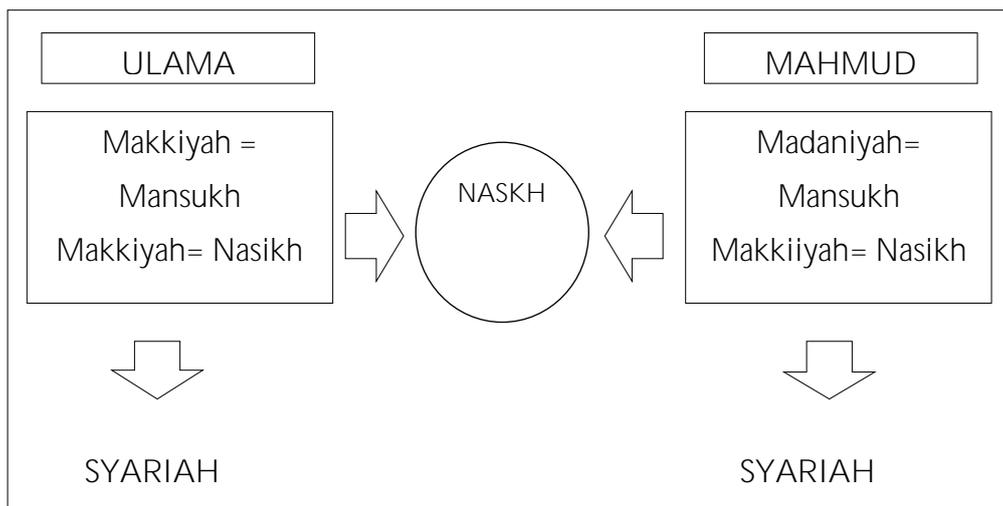
⁹ Lihat Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), 200 dan *Subḥī al-Ṣāliḥ, Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malayin, 1988), 259-274.

rendahnya tingkat berfikir bangsa Arab abad ke tujuh. Menurut Mahmūd, pada saat pola fikir manusia telah maju ayat-ayat Madaniyyah hendaknya di ganti dengan ayat-ayat Makkiyyah.

Di dalam teori klasik, naskh dibagi menjadi empat macam: (1) Naskh al-Quran dengan al-Quran, (2) Naskh al-Quran dengan Sunnah, (3) Naskh Sunnah dengan al-Quran, (4) Naskh Sunnah dengan Sunnah. Naskh jenis pertama, yakni naskh al-Quran dengan al-Quran, memiliki tiga arti: Pertama, naskhu al-ḥukmi wa al-tilāwah (penghapusan hukum dan teksnya), Kedua, naskh al-tilāwah faqat (pencabutan sebagian teks saja sedangkan hukumnya tetap berlaku), Ketiga, naskh al-ḥukm faqat (pencabutan sebagian teks al-Quran oleh wahyu yang datang kemudian).¹⁰ Karena naskh dua jenis pertama tidak mengandung isu hukum, maka yang menjadi kajian di sini adalah naskh dalam arti ketiga, naskh yang menghapus hukumnya saja, atau yang secara hukum dianggap tidak berfungsi sedangkan teksnya masih menjadi bagian integral dari al-Quran.

Tabel 0.1

Konsep Naskh: Perspektif Ulama dan Mahmud Thaha



¹⁰ Ahmad Hasan, Pintu Ijtihad, 54. Bandingkan dengan Abdul Muta'al Muhammad al-Jabari, Al-Naskh fi al-Syari'ah al-Islamiyah (t.tp., t.th), 6-21. 7

Dielaborasi dari An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990 dan Mahmoud Thaha, *Al-Risalah al-Tsaniyah min al-Islam*, cet. V., t.p., t.t

Jadi, tidak seperti ulama terdahulu yang mendefinisikan Makkiah-Madaniyah hanya berdasarkan waktu turun ayat, Mahmud mendefinisikan Makkiah-Madaniyah berdasarkan lebih kepada signifikansi kandungan makna ayat, universal atau tidak. Dalam hal ini ia mengajukan argumen sebagai berikut: Pertama; Alquran merupakan wahyu terakhir dan Nabi Muhammad merupakan Nabi yang terakhir juga. Konsekwensinya, Alquran 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 Makkiah yang lebih awal yang kemudian ditunda dan digantikan oleh pesan Madinah yang lebih praktis.

Pembalikan Naskh

Berdasarkan premis-premis bahwa naskh pada hakekatnya adalah penundaan pesan fundamental dan universal ayat-ayat Makkiah, serta kategorisasi ayat-ayat Alquran kepada *Makkiah* dan *Madaniyah*, Mahmud ingin merekonstruksi naskh dengan membalik proses *naskh*. Pembalikan naskh ini berarti membatalkan ketentuan hukum ayat-ayat *Madaniyah* 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

dibangunnya diklaim sebagai metodologi “pembaruan Islam yang memadai” untuk membangun syari’ah Islam yang humanis.¹¹

Dengan pembalikan proses naskh, menurut Mahmūd 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 kontermporer. 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 *furû’* (Madaniyyah) yang digunakan untuk menolak ayat utama atau *ushûl* (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.¹² Maka dengan cara ini ayat utama kembali menjadi teks yang operatif pada era modern ini dan menjadi basis legislasi baru. Contoh kasus yang dikemukakan Mahmūd 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

¹¹ Muhammed Thaha, *Risalah*, 9-10; *The Second Message of Islam*, 40-41.

¹² Mohamed Thaha, *Al-Risâlah*, 110/ *The Second Message of Islam*, 125.

Muslim memperlakukan non-Muslim sebagaimana mereka memperlakukan Muslim. Sementara batasan tersebut diatur dalam hukum Internasional.

Dari pembalikan naskh tersebut kemudian juga ingin diterapkan oleh Mahmūd terhadap ketentuan hukum mapan yang menimbulkan diskriminasi terhadap non-Muslim dan perempuan di depan hukum Islam. Ketidak samaan 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 revitalisasi konsep ummah yang meliputi seluruh warga negara tanpa membedakan ras agama, gender. Konsep ummah kemudian dianggap sebagai konsep kolektif khilafah manusia di bumi dan wakil kedaulatan Tuhan. Aspek-aspek ayat-ayat Madaniyyah 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.

Persoalan kemudian adalah bagaimana menentukan ayat Makiyah dan Madaniyah itu. Dalam hal ini, Thaha sendiri menghadapi masalah, bahwa pengelompokan ayat pada periode Makkah dan Madinah ini terdapat tumpang tindih. Kata Thaha, penyebutan tempat pewahyuan itu tidak signifikan. Dibuat pengelompokan “Makkah” dan “Madinah” merupakan istilah “gampangnya”, untuk menunjukkan perbedaan dalam konteks dan audiens wahyu. Maka, terdapat sebagian ayat Makkah yang substansinya merupakan ayat Madinah, demikian sebaliknya. Karena itu, ayat-ayat yang toleran dan demokratis dianggap sebagai ayat Makkah, dan ayat yang

berlawanan atau tidak sejalan dengan semangat itu dikelompokkan sebagai ayat Madinah.¹³

Implikasi Naskh Mahmûd Bagi Pembentukan Syari'ah Humanis

Walaupun nampaknya pembalikan proses naskh yang dilakukan Mahmûd 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 dengan asumsi dasar bahwa ayat-ayat-ayat Makiyyah pada masa modern ini telah mencapai momentumnya untuk diberlakukan, karena di dalamnya terdapat ajaran Islam yang orisinal. Menurut Mahmûd, 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 Mahmûd 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, sebagaimana terdapat dalam ayat-ayat Makiyyah.

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

¹³ Thaha, "Sekali Lagi Reformasi Islam", 118.

untuk kebutuhan transisional. 2). Pemilikan harta bersama. Pemilikan harta bersama menurut Mahmūd 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, dimana individu dapat menggunakannya hanya untuk kebutuhan pokoknya saja. 3). Prinsip Kestaraan antara laki-laki dan perempuan. Dengan prinsip ini Mahmūd menyatakan bahwa ketidaksamaan 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. 4). 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.

Kendati perbedaan tersebut sangat sederhana, tetapi hasil dan implikasi yang ditimbulkannya sangat jauh berbeda, kalau tidak dikatakan berlawanan satu sama lain. Implikasi yang mungkin timbul dari dua konsep naskh itu dapat dilihat dari beberapa contoh berikut. Bila naskh ulama menghasilkan hukum yang mewajibkan jihad, memerangi non-Muslim, maka naskh Thaha mengharuskannya untuk hidup berdampingan dengan penuh toleransi dan persahabatan. Naskh ulama mendukung adanya diskriminasi hukum dan hak-hak sosial politik antara laki-laki dengan perempuan dan Muslim dengan non-Muslim, maka naskh Thaha menghapuskan diskriminasi tersebut. Demikian halnya dengan berbagai ketentuan di dalam naskh yang dianggap tidak kondusif dengan nilai-nilai yang menjadi kecenderungan masyarakat duni. Seperti perbudakan dan poligami, perlu dipandang sebagai hukum transisional, bukan hukum yang final. Perbudakan dan poligami tidak dapat dipisahkan dari struktur

sosial dan budaya masyarakat Arab dan belahan dunia lain saat itu. Karena itu, maka al-Quran hanya mungkin bisa membatasi dan mengurangi jumlahnya, tidak kuasa untuk melarang dan menghapuskannya sama sekali. Sekarang, sesuai dengan kecenderungan yang semakin kuat akan tuntutan humanise dan hak-hak asasi manusia, yang melarang perbudakan dalam segala bentuknya, maka nash yang “transisional” yang membolehkan perbudakan dan poligami itu harus ditinggalkan. Hanya dengan cara itu, syariah humanis dapat dibangun.

Menuju Syariat yang Humanis

Nilai keadilan, kebaikan dan keindahan adalah nilai-nilai universal Islam yang menjadi jiwa semua ketentuan-ketentuan hukum. Segenap ketentuan dan status hukum Islam tradisional, tidak berpihak pada keadilan, kebaikan dan keindahan haruslah ditinggalkan untuk kemudian diganti dengan ketentuan dan status hukum yang sesuai dengan prinsip universal Islam dengan menggunakan pendekatan progressive ijtihadi. Dengan cara seperti itulah Islam dan hukum Islam mampu eksis dan hidup dalam percaturan dunia dan mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer seperti masalah hak-hak asasi manusia, pluralisme dan lain sebagainya. Dalam bahasa Omid Safi, apa yang dilakukan oleh muslim progresif adalah *“is not so much an epistemological rupture from what has come before as a fine-tuning, a polishing, a grooming, an editing, a re-emphasizing of this and a correction of that”* Etika sosial Islam harus berlandaskan pada cita-cita keadilan dan kebebasan bagi individu untuk melakukan kebaikan sosial. Etika sosial Islam adalah sebuah pandangan moralitas agama yang mengarahkan manusia untuk berbuat baik antar sesamanya agar tercipta masyarakat yang baik dan teratur. Etika sosial Islam juga harus menjamin adanya kebebasan individu.

Menurut Thaha, aturan dasar Islam adalah bahwa setiap orang bebas hingga secara praksis dia terlihat tidak mampu dalam menjalankan kebebasannya. Kebebasan itu harus diimbangi dengan keharusan menunaikan kewajiban, yaitu bagaimana menjalankan kebebasan secara baik. Jika tidak mampu menjalankan kebebasannya maka kewajibannya harus dicabut melalui “hukum”, dengan menyeimbangkan antara kepentingan individu dan kepentingan kolektif. Mengenai hubungan antara individu dan kelompok dalam Islam, Thaha menjelaskan dengan sangat menarik sekali. Islam menjadikan individu sebagai tujuan pada dirinya sendiri. Individu diberi kebebasan sebagai pengampu moralitas. Kebutuhan individu terhadap kebebasan mutlak individualnya merupakan perpanjangan dari kebutuhan kelompok terhadap keadilan sosial yang menyeluruh. Islam menata masyarakat sebagai sarana untuk menuju kebebasan dengan landasan tauhid. Sehingga, syariat dijadikan “jalan dan metode” yang terbagi atas dua tingkatan, yaitu tingkatan individual yang berbentuk ibadah dan tingkatan kelompok yang dimanifestasikan dalam bentuk mu’amalah. Kebebasan dalam Islam adalah mutlak dan menjadi hak setiap individu sebagai manusia, tanpa memandang agama ataupun etnis, dan sebagainya.

Undang-undang dalam Islam adalah suatu peraturan untuk menghubungkan antara kebutuhan individu dan kebutuhan kelompok terhadap keadilan sosial. Sehingga, yang menjadi dasar adalah syariat individual, bukan syariat kolektif. Titik pijakan utama adalah pada tingkatan kebebasan individual yang mempengaruhi keberadaan syariat pada tingkatan kolektif. Sehingga unsur dasar pada Misi Kedua adalah penerapan syariat secara dinamis, ada kemungkinan perubahan, dan mengalami proses perkembangan (organis). Syariat pada masa Madinah bersifat sangat dinamis, sedang syariat pada masa Makkah bersifat universal dan substantif. Jika kita mencoba memahami syariat (Islam) maka pijakannya yang utama pada masa Makkah karena di

sana kebebasan individual sangat diperhatikan. Istilahnya, Islam kafah (sempurna) adalah Islam pada masa periode Makkah. Masa Madinah adalah “perpanjangan tangan” atas syariat pada masa Makkah, yang tidak lantas kemudian me-nasakh (menghapus) syariat sebelumnya.

D. Simpulan

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 hadits dan tidak dapat, atau lebih tepatnya tidak boleh, dibangkitkan kembali pada zaman modern. Sebaliknya kaum muslimin harus memegang teguh ayat-ayat Alquran 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 modern 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.

Konsep naskh yang menjadi basis metodologis gagasan Thaha telah dikenal lama dalam khazanah intelektual Islam. Kitab-kitab klasik maupun modern dalam bidang ulum al-Quran maupun dalam ushul al-fiqh membahas masalah ini. Orsinalitas gagasan Thaha bukan pada pengenalan konsep naskh itu sendiri, melainkan pada redefini dan reaktualisasinya yang memungkinkan konsep itu menjadi dinamis dan signifikan bagi pembaharuan hukum Islam ke arah yang lebih humanis.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam Johan Mouleman (ed.), *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme*, Yogyakarta: LKiS, 1996. cet. I
- Ahmad, Khurshid. "The Nature of Islamic Resurgence" Dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam, 1983. Edisi Indonesia, Dinamika Kebangkitan Islam*, Jakarta: Rajawali, 1987
- Al-Jabarī, Abdul Muta'āl Muhammad, *Al-Naskh fī al-Syari'ah al-Islāmiyah*, t.t.p., t.th.
- Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, *Tafsīr al-Maraghī*, Mesir: Al-Halabi, 1946.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, "A Modern to Human Rights in Islam" *Foundations and Implications for Africa*", dalam Claude E. Welch and Ronald I. Meltzer (ed.), *Human Rights and Development in Africa*, 1984, 75-89.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, "Religious Freedom in Egypt: Under the Shadow of Islamic Dhimma System" dalam Leonard Swidler (ed.), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and in Religions*, New York: Ecumunical Press, t.t.,
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, "Sekali Lagi Reformasi Islam" dalam Tore Lindholm dari Kari Vogt (ed.), *Islamic Law Reform and Human Rights: Challengers and Rejoinders*, 1993. Edisi Indonesia, Dekonstruksi Syariah II, Yogyakarta: LKIS, 1996.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *The Second Message of Islam by Ustadh Mahmoud Mohammed Taha*, New York: Syracuse University Press, 1987. terj. Nur Rachman, Syari'ah Demokratik, Surabaya: eLSAD, 1996
- Arkoun, Mohammad. *al-Mârkissiyah FÎ AL-mîzân*, <http://www.alfikra.com>
- Arkoun, Mohammad. *Berbagai Cara Pembacaan Quran*, Jakarta: INIS, 1997
Insâniyati al-Qarn al-'Isyrîn, www.alfikra.com

- Hanafi, Hasan Hanafi, *L'Exegese De La Phenomenologie: L'Etat Actuelle De Le Methode Phenomenologie Eton Application Au Phenomene Relegieux*, terj, Yudian Wahyudi, *Tafsir Fenomenologi*, Yogyakarta: Pesantren Pascasarjana Bismillah Press, 2001
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap Alquran*, terj. Fahri Husain dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997
- Lindholm, Tore dan Kari Vogt (ed.), *Islamic Law and Human Rights: Challenges and Rejoinders, 1993. Edisi Indonesia, Dekonstruksi Syari'ah II*, Yogyakarta: LKiS, 1994
- Martin, Paul. "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
- Mustafied, Muhammad. *Mempertimbangkan Islam "Kiri Hassan Hanafi"* dalam Muhidin M. Dahlan (ed.),
- Salikin, Adang Djumhur, *Menyimak Argumen Mahmud Thah Tentang Naskh Dan Reformasi Syariah*, Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam 1 Vol. 1, No. 1, Juni 2016 E-ISSN: 2502-6593
- Sulaimān, Muṣṭafā Muḥammad, *al-Naskh fī al-Qurān al-Karīm wa al-Raddu Alā Munkirih*, Mesir: Mathba'ah al-Amānah, 1991.
- Thaha, Mahmoud Muhammad, *Al-Risālah al-Ṣāniyah min al-Islām, cet. V., t.p., t.t. / The Second Message of Islam by Ustadh Mahmoud Muhammad Thaha*, New York: Syracuse University Press, 1987.