

Reformasi Hukum Islam Menurut 'Abd Allāh al-Na'īm

*M. Zaki Mubarak**

Abstract: The article discusses the thought of 'Abd Allāh Aḥmad al-Na'īm, a contemporary Sudanese Muslim scholar. He offers ideas concerning sensitive issues in Islam, especially in interpreting al-Qur'an and its relation to sharia. This sensitiveness results from the fact that certain verses have dichotomous meaning. Certain Muslim scholars allow interpreting such verses, whereas other do not. As a result, there are unveiled meanings in al-Qur'an that prevent the advancement of Islam. In dealing with the challenge of modernity, *ijtihad* in the light of sharia is no longer sufficient because there are so many problematic legal aspects and principles in, such as constitutional law, criminal law, international law and human rights. Those rulings are based on texts of al-Qur'an and Hadith which have definite and clear meaning. Therefore, new line of interpretation towards understanding of al-Qur'an, especially those concerning Islamic law, is necessary for Islamic law to remain relevant in our time.

Kata Kunci: Dekonstruksi, Hukum Islam (Syariah)

A. Pendahuluan

Al-Qur'an pada mulanya diwahyukan sebagai respon terhadap situasi masyarakat saat itu yang kemudian tumbuh dan berkembang lebih luas lagi. Dan hukum-hukum yang terkandung di dalam al-Qur'an itu pun, masih ada yang memerlukan penafsiran dan mempunyai potensi untuk berkembang. Jika pada masa Rasulullah saw, dalam memahami ayat-ayat semacam itu, penjelasan diberikan langsung oleh beliau dengan sunnahnya. Akan tetapi, pada masa berikutnya, ketika beliau sudah wafat dan masyarakat Islam mengalami perkembangan pesat, serta wilayah kekuasaan Islam semakin luas, penjelasan itu dilakukan oleh para sahabat.¹ Tanggung jawab ini terus berlanjut dan beralih

*Penulis adalah dosen Fakultas Ilmu Sastra Universitas Negeri Surabaya.

¹Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam* (Bandung: Rosdakarya, 2001), h. 4.

kepada para tokoh atau ulama' mujtahid dari generasi berikutnya.²

Akibatnya, ketika muncul persoalan-persoalan baru yang berbeda dengan persoalan yang dihadapi kaum muslimin di masa Rasulullah saw, umat Islam melakukan sebuah upaya yang disebut dengan ijtihad. Tentu saja dalam berijtihad harus berpedoman pada *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an atau Hadis dan hanya melakukan ijtihad secara terbatas, sesuai dengan tuntutan kasus yang dihadapi. Dan hal itu sering terjadi, karena kontak antara bangsa Arab dan bangsa-bangsa lain di luar jazirah Arab dengan corak budayanya yang beragam segera menimbulkan berbagai kasus baru yang tidak terselesaikan dengan ditunjukkan *ẓāhir naṣṣ* semata-mata.³

Semua itu dikarenakan Islam terbentuk berdasarkan wahyu dan tafsiran terhadap wahyu. Yang pertama bersifat pasti dan tetap, oleh karena merupakan pernyataan aktual dari kehendak Tuhan, serta mengandung kebenaran-kebenaran abadi. Sementara yang kedua, merupakan tanggapan hati nurani manusia terhadap wahyu. Selama berabad-abad wahyu bertahan tanpa mengalami sesuatu perubahan apapun, sedangkan tafsir, dalam perjalanan masa menjadi sasaran tekanan baik oleh kekuatan dalam maupun luar. Tekanan-tekanan itu memberikan dampak yang sangat besar kepada masyarakat muslim, dan memunculkan berbagai macam pendapat dalam bentuk pemikiran fikih.

Secara umum, sebagai produk sosial budaya dari sebuah masa dan tempat, maka hukum selalu terkait dengan kondisi masyarakat itu. Hukum mengatur perilaku masyarakat, tetapi kebiasaan yang berlaku (*'urf*) juga turut menjadi sumber hukum itu sendiri. Dalam hukum Islam misalnya, ketentuan hukum yang terkait dengan *'urf* itu cukup besar jumlahnya. Sehingga, dalam pemikiran fikih kita dapatkan ada yang sebagai penjabaran dari *naṣṣ* al-Qur'an dan

²*Ibid.*

³Ijtihad adalah upaya menetapkan sebuah hukum dalam Islam yang dilakukan oleh seseorang dengan merujuk kepada al-Qur'an dan Hadis dan beberapa sandaran lainnya.

al-Sunnah. Sepanjang *naṣṣ-naṣṣ* itu tidak berubah, tentu fikihnya pun akan tetap sama. Akan tetapi, pada satu sisi lain, fikih juga merupakan hasil ijtihad ulama' yang senantiasa berinteraksi dengan masyarakat dan lingkungannya. Oleh karena itu, besar kemungkinan fikih terpengaruh oleh lingkungan si mujtahid.⁴

Sesungguhnya produk-produk pemikiran hukum Islam yang dihasilkan melalui ijtihad itu pada kenyataannya terikat oleh waktu dan kondisi ketika ijtihad itu dilakukan. Timbulnya penemuan-penemuan baru yang merubah sikap hidup dan menggeser cara pandang, membentuk pola alur berfikir, menimbulkan pula konsekuensi dan membentuk norma dalam hidup bermasyarakat. Dalam kaitan tersebut, bagi seorang muslim persoalan-persoalan baru yang muncul karena kemajuan iptek, tidak harus dihadapkan dengan ketentuan-ketentuan *naṣṣ* secara konfrontatif, tetapi harus dicari pemecahannya secara ijtihadi, karena realitas yang seringkali terjadi, bahwa perkembangan masyarakat lebih cepat daripada perkembangan hukum itu sendiri.⁵

Oleh karena itu penyegaran dan pembaruan pemikiran Islam dan hadirnya seorang pembaru di dunia Islam merupakan keharusan sejarah, agar warisan keagamaan termasuk di dalamnya hukum Islam tidak menjadi *jumud*. Hal ini sejalan dengan pernyataan rasulullah saw dalam hadisnya:

عن أبي هريرة أنّ رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها⁶ (رواه أبو

داود)

“Sesungguhnya Allah akan mengutus seorang pembaru (mujaddid) untuk umat Islam di setiap penghujung seratus tahun supaya memperbaruhi (ajaran) agama mereka.”

⁴Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam*, h.4.

⁵Abd. Salam Arief, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: LESFI, 2003), h. 3.

⁶Abū Dāwūd, *Sunan Aby Dāwūd*, Juz II (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalaby wa Aulāduh, 1995), h. 424.

Pada abad modern, kelompok yang menginginkan adanya ijtihad kembali semakin vokal, khususnya setelah ulama fikih dan ulama bidang ilmu lainnya menyadari ketertinggalan dunia Islam dari dunia Barat. Bahkan, banyak di antara sarjana muslim yang melakukan studi komparatif anatara fikih Islam dan hukum produk Barat. Di antaranya adalah Yūsuf al-Qarḍāwy, yang menyatakan pentingnya berijtihad pada masa kini. Menanggapi adanya golongan yang menolak pembaruan, termasuk pembaruan hukum Islam, al-Qarḍāwy berkomentar bahwa mereka adalah orang-orang yang tidak mengerti jiwa dan cita-cita Islam, tidak memahami parsialitas dalam kerangka global.⁷

Upaya semacam itu harus terus dilakukan oleh umat Islam, sebab perkembangan zaman telah menuntut kita untuk mengadakan pembaruan di bidang pemikiran keagamaan, dengan cara mengintepretasikan kembali ajaran-ajaran Islam agar relevan dengan konteks kekinian. Hal ini dikarenakan, pemikiran yang ditawarkan oleh para sarjana muslim klasik seringkali kurang mampu memberikan solusi yang tepat bagi permasalahan kontemporer.⁸

Di antara ulama modern yang berusaha mengkritik hukum Islam adalah 'Abd Allāh Aḥmad al-Na'im. Ia berupaya mendekonstruksi syariah untuk mereformasi hukum Islam, diharapkan dengan upayanya tersebut hukum Islam mampu dipahami dan diamalkan kaum muslim di setiap zaman. Namun upaya pembaruannya tersebut menuai kritik dari beberapa kalangan karena dianggap menyentuh wilayah yang dianggap sudah baku dan *qaṭ'iy*. Karena itu penulis tertarik untuk membahas pemikiran 'Abd Allāh Aḥmad Al-Na'im tentang reformasi hukum Islam.

B. Sekilas Riwayat Hidup 'Abd Allāh Aḥmad al-Na'im

Istilah "Dekonstruksi Syariah" yang diperkenalkan oleh 'Abd Allāh Aḥmad al-Na'im dalam mereformasi hukum

⁷Abdul Aziz Dahlan (Ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid V (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001), h. 1449.

⁸*Ibid.*

Islam dapat dipahami sebagai sebuah cara baru yang sangat intoleran terhadap pembekuan dan pembakuan teks. Hal semacam ini seringkali dikategorikan sebagai tindakan subversif, sebab ada pembongkaran yang menembus ke dalam teks, untuk menampilkan watak arbitrer dan ambigu dari teks itu sendiri, yang senantiasa terkubur oleh "kepentingan" penulis dan pembaca teks. Hal ini biasanya dibangun untuk menciptakan kemapanan, padahal kemapanan (*status quo*) itu merupakan bagian dari kejumudan.⁹

'Abd Allāh Aḥmad al-Na'im sebagai seorang sarjana-aktifis muslim kontemporer berkebangsaan Sudan yang anti *status quo* tidak bisa berdiam diri ketika melihat kejumudan tersebut. Ia berhasil mengkombinasikan karir kesarjanaannya dengan keterlibatan-aktifnya dalam kegiatan sosial. Ia termasuk dalam kelompok persaudaraan kaum republik (*Republican Brotherhood*), yang banyak mendapat perlawanan dari para pemimpin muslim yang konservatif dan fundamentalis.

Organisasi persaudaraan kaum republik ini dikenal dunia internasional ketika pemimpinnya, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, dieksekusi pada tahun 1985 oleh rezim pemerintah Sudan yang dipimpin oleh Ja'far Numeyri. Organisasi ini didirikan sebagai alternatif terhadap partai-partai nasionalis yang telah didominasi oleh kelompok tradisionalis. Meskipun partai ini tidak terlalu sukses dalam pemilihan umum, namun kemudian mulai memfokuskan dirinya pada perlunya pembaharuan Islam dan pembebasan rakyat dari dominasi kekuatan-kekuatan sektarian.¹⁰

Al-Na'im mulai terlibat dalam persaudaraan kaum republik semenjak ia menjadi mahasiswa Fakultas Hukum Universitas Khartoum pada akhir tahun 1960-an, dan kemudian ia secara resmi tercatat sebagai anggota organisasi ini pada tahun 1968. Setelah al-Na'im menyelesaikan

⁹ Abd Allāh Aḥmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, Terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKiS, 1994), h.vii.

¹⁰ John O. Voll. "Transformasi Hukum Islam: Suara Sarjana-Aktivistis Sudan", dalam *Islamika*, Nomor 1 Juli-September 1993, h. 94-96.

pendidikan di Khartoum, ia melanjutkan studi ke Inggris hingga memperoleh gelar LL.B. dan Diploma pada Fakultas Kriminologi Universitas Cambridge tahun 1973, kemudian gelar Ph.D diperoleh dari Universitas Edinburg pada tahun 1976. Setelah menyelesaikan studinya, al-Na'im kembali ke Sudan dan bekerja sebagai pengacara, dosen hukum di Universitas Khartoum, dan sebagai pemikir yang melanjutkan ide-ide Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā. Pada tahun 1979, ia dipercaya sebagai Kepala Departemen Hukum Publik di Universitas Khartoum.¹¹

Sebagai penerus ajaran Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, al-Na'im menulis sebuah buku dengan judul *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right an International Law*, yang dalam edisi Indonesia diterjemahkan dengan judul *Dekonstruksi Syariah*.

Buku tersebut memuat ide-ide al-Na'im yang dimulai dengan pembahasan di sekitar konsep syariah yang berbeda dengan pemahaman umum. Al-Na'im memahami syariah sebagai suatu konsep yang tidak bersifat Ilahiyyah (wahyu langsung dari Allah), melainkan tidak lebih dari produk penafsiran dan penjabaran logis dari teks al-Qur'an dan Sunnah serta tradisi lainnya.¹² Sementara pendapat umum memahami syariah sebagai hukum dan aturan-aturan yang ditetapkan oleh Allah untuk hamba-hamba-Nya yang harus dipatuhi dalam hubungannya dengan Allah dan sesama manusia.¹³

Sebenarnya pemikiran al-Na'im di atas tidak menyalahi garis sejarah, sebab dalam realita, konsep dan pemahaman syariah senantiasa mengalami perkembangan.¹⁴

³Abd Allāh Aḥmed al-Na'im (et.al), *Dekonstruksi Syariah (II) Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, Tej. Farid Wajdi (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. xi.

⁴*Ibid.* h. 26. Lihat juga Maulidin dan Anom SP, "Melacak Pemikiran al-Na'im: Jalan Pintas Menuju Syariah-Demokratik", dalam *Jawa Pos*: 19 Juli 1996.

⁵Zaini Dahlan, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN, 1987), h. 10.

⁶Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), h. 141.

Apapun bentuk pemahaman yang diberikan di sekitar syariah, pada dasarnya tetap bertumpu pada sebuah pijakan bahwa keberadaan syariah itu adalah untuk kemaslahatan manusia. Dalam kaitan ini, Masdar F. Mas'udi mengatakan bahwa sebenarnya sejak awal syariah Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali kemaslahatan manusia. Adapun secara umum bahwa syariah Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia lahir batin, duniawi ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan prinsip kemaslahatan. Akan tetapi, pemahaman ortodoksi terhadap teks/*naṣṣ* terlalu berlebihan sehingga membuat pemahaman tersebut hanya bersifat jargon kosong.¹⁵

Dalam menawarkan ide-idenya, al-Na'im tetap bertumpu pada nilai-nilai kemaslahatan yakni untuk menyeimbangkan hak-hak muslim dan non muslim. Ide-ide al-Na'im menyangkut isu-isu syariah dan konstusionalisme modern, hukum pidana, syariah dan hukum internasional modern, serta syariah dan hak-hak asasi manusia, yang semuanya didukung oleh sebuah metodologi pembaharuan. Adapun fokus bahasan dalam artikel ini adalah di sekitar hukum pidana serta metodologi pembaharuannya.

C. Dekonstruksi Syariah sebagai Mainstream

Berbicara mengenai syariat tidak bisa terlepas dari pembahasan hukum. Hukum dalam masyarakat manapun, adalah bertujuan untuk mengendalikan masyarakat. Hukum adalah sebuah sistem yang ditegakkan, terutama untuk melindungi hak-hak individu dan masyarakat. Sistem hukum di setiap masyarakat memiliki sifat, karakter dan ruang lingkungannya sendiri.¹⁶ Demikian halnya dengan Islam, ia juga memiliki hukum tersendiri yang mengatur kehidupan umatnya.

¹⁵Masdar F. Mas'udi. "Meletakkan Kembali Masalah sebagai Acuan Syariah", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 3, Vol. VI tahun 1995, h. 94.

¹⁶Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, terj. Agus Garnadi (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. V.

Ketika berbicara mengenai hukum Islam, harus dibedakan antara syariat Islam dan fikih Islam. Syariat Islam adalah hukum-hukum yang diturunkan oleh Allah kepada nabi Muhammad saw, dan termaktub dalam al-Qur'an dan Hadis. Sementara fikih Islam adalah ijtihad-ijtihad manusia di dalam memahami hukum-hukum syariat, yang dikondisikan dengan lingkungannya, atau sebuah upaya ulama' dalam memahami makna teks-teks al-Qur'an dan Sunnah. Jadi ijtihad merupakan kesimpulan yang ditetapkan oleh manusia, dan memungkinkan adanya sebuah kesalahan, perubahan, dan perbedaan, sesuai dengan kondisi ketika ketetapan itu dibuat.¹⁷

Jadi terdapat dua dimensi dalam memahami hukum Islam. *Pertama*, hukum Islam berdimensi *ilāhiyyah*, karena diyakini sebagai ajaran yang bersumber dari Yang Maha Suci, Maha Benar, dan Maha Sempurna.¹⁸ *Kedua*, hukum Islam berdimensi *insāniyyah*. Dalam dimensi ini, hukum Islam merupakan upaya manusia secara sungguh-sungguh untuk memahami ajaran yang dinilai suci dengan melakukan dua pendekatan, yaitu pendekatan kebahasaan dan pendekatan *maqāṣid*.¹⁹

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa syariat itu merupakan ketetapan Tuhan, tidak historis, karena bukan dari hasil perjalanan historis manusia, bukan pula merupakan hasil dari peristiwa-peristiwa yang bisa berubah oleh perubahan keadaan manusia. Sementara fikih adalah hasil ijtihad dan pemikiran, yang memungkinkan untuk dirubah sesuai dengan

¹⁷Tāriq al-Biṣry, *al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa al-Qānūn al-Waḍ'iy* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1996), h. 99.

¹⁸Dalam dimensi ini, hukum Islam diyakini oleh umat Islam sebagai ajaran suci dan sakralitasnya selalu dijaga. Dalam pengertian seperti ini, hukum Islam dipahami sebagai syariat yang cakupannya begitu luas, tidak hanya terbatas pada fikih dalam artian terminologi. Ia mencakup bidang keyakinan, amalan, dan akhlak.

¹⁹Dalam dimensi ini, hukum Islam dipahami sebagai produk pemikiran yang dilakukan dengan berbagai pendekatan yang dikenal dengan sebutan ijtihad atau pada tingkat yang lebih teknis disebut *istinbāḥ al-aḥkām*. Lihat Juhaya S. Praja, "Dinamika Pemikiran Hukum Islam", dalam Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: Rosda, 2000), h. vii.

perubahan waktu dan tempat. Ia adalah ketetapan yang bersifat historis dan sosial, dan bisa terjadi beberapa kesalahan, karena merupakan hasil usaha manusia. Pemahaman (fikih) manusia mengenai syariat akan terkait dalam suatu masyarakat tertentu.²⁰

Dalam tradisi Islam, fikih itulah yang memiliki sentral sebagai instrumen hukum untuk mengatur kehidupan masyarakat muslim, yaitu sebuah perangkat hukum yang karakternya sudah tidak lagi murni tekstual normatif (al-Qur'an dan Hadis), tetapi sudah terstruktur menjadi pranata hukum yang aplikatif. Dengan kata lain, fikih tersebut merupakan produk hukum yang difungsikan oleh para pembuatnya sebagai manual untuk mengatur berbagai aktivitas kehidupan masyarakat.²¹

Dengan demikian, materi dalam fikih berisikan ketentuan-ketentuan untuk mengelola keseluruhan aktivitas manusia, mulai dari persoalan ritual keagamaan murni (*purely religious rites*) sampai pada masalah-masalah profan, baik politik, sosial, ekonomi, maupun budaya. Hanya saja pembagian materi fikih menjadi berbagai bidang tersebut tidak pernah mengemuka dalam diskursus hukum Islam (fikih). Fikih selalu dipandang sebagai sebuah kesatuan, karena masa kodifikasi fikih pada era klasik dan pertengahan Islam memang tidak melakukan diferensiasi terhadap aktivitas ritual dan profan, serta masih berada dalam tingkat peradaban yang sederhana. Hukum Islam berkembang sejalan dengan perkembangan dan perluasan wilayah Islam, serta hubungannya dengan budaya dan umat lain.²²

Dalam bahasan buku-buku fikih Islam, hukum syariah dibedakan menjadi dua bagian, yaitu: hukum-hukum ibadah dan hukum-hukum muamalah. Hukum muamalah dibagi tujuh, yaitu hukum perdata, hukum perkawinan, hukum

²⁰Bustanul Arifin, "Pengantar", dalam A. Qadri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. xii.

²¹Thoha Hamim, "Problematika Sosial dalam Perspektif Fiqh Pesantren NU", dalam Luqman Hakim, *Kajian Fiqh Sosial dalam Bahtsul Masail* (Jakarta: INCIS, tt.), h. xiii.

²²Juhaya S. Praja, *Dinamika Pemikiran Hukum Islam*, h. vii.

waris, hukum pidana, hukum acara, hukum tata negara dan hukum antar bangsa.

Hukum pidana yang merupakan bagian dari hukum muamalah didefinisikan sebagai ketentuan-ketentuan yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya yang menyangkut kejahatan terhadap jiwa, kehormatan, akal dan sebagainya.²³ Suatu tindakan dapat dimasukkan dalam kategori hukum pidana manakala mengandung tiga unsur, yaitu: *pertama*, sifat melawan hukum, *kedua*, pelakunya, yakni orang yang melakukan tindakan tersebut, dapat disalahkan atau disesalkan atas perbuatannya, dan *ketiga*, perbuatan yang dilakukan adalah merupakan perbuatan yang oleh hukum dinyatakan sebagai perbuatan yang dapat dihukum.²⁴

Kritikan al-Na'im terhadap para ulama dan para ahli hukum awal dengan pembagian tersebut, terletak pada tidak adanya pembedaan yang mereka buat antara aspek perundangan, etika dan agama dalam syariah, apalagi memilah bidang hukum tertentu secara terpisah. Akibatnya, prinsip-prinsip dan aturan-aturan syariah yang sesuai dengan apa yang dikenal dengan terminologi modern sebagai hukum pidana, pembuktian dan prosedur hanya bisa disarikan dari risalah dan kitab-kitab fikih Islam secara umum.

Para penulis modern telah mengidentifikasi tiga kategori pokok pelanggaran, yaitu: *ḥudūd*, *jināyah* dan *ta'zīr*. *Ḥudūd* dikatakan sebagai suatu pelanggaran hukum yang khusus dapat diterapkan secara keras dan ketat tanpa pemberian peluang bagi pertimbangan, baik lembaga, badan maupun jiwa seseorang. *Jināyat* mencakup pelanggaran pembunuhan dan pelukaan anggota badan, dan dikenal dengan hukuman, baik dengan *qiṣaṣ* (pembalasan yang setimpal) atau pun membayar diyat (denda dengan uang atau barang yang senilai) bagi korban ataupun diberikan kepada sanak familinya. Kategori terakhir, *ta'zīr*, merujuk kepada kewenangan kebijaksanaan yang tersisa bagi penguasa, para

²³Zaini Dahlan, *Filsafat Hukum Islam*, h. 28-29.

²⁴Haliman, *Hukum Pidana Syariah Islam* (Jakarta: Disertasi Doktor Pasca Sarjana Universitas Islam Djakarta, 1970), h. 66.

hakim dan wakilnya untuk memperbaharui dan mendisiplinkan warga mereka.²⁵

Pertanyaan al-Na'im berkaitan dengan ketentuan-ketentuan di atas, apakah *ḥudūd* sebagai kategori pertama hanya terbatas pada pelanggaran yang secara tegas hukumnya ditetapkan dalam al-Qur'an atau juga yang termasuk ditetapkan oleh Sunnah? Sebagian besar ahli hukum berpendapat bahwa *ḥudūd* merupakan pelanggaran-pelanggaran yang ketentuan hukumannya secara tegas ditetapkan oleh al-Qur'an maupun Sunnah. Menurut pandangan ini, *ḥudūd* dibagi menjadi enam, yaitu:

1. *Sariqah* (pencurian) (QS. al-Mā'idah (5): 38), hukumannya adalah potong tangan.
2. *Hirābah* (perampokan) (QS. al-Mā'idah (5): 33), ketentuan hukumnya adalah hukuman mati, penyaliban, potong tangan/kaki secara silang, dan pembuangan ke luar negeri.
3. Zina (QS. Ibrahim (14): 2), hukumannya adalah 100 kali cambukan, dalam Sunnah dilempar dengan batu hingga mati, jika pelakunya terikat perkawinan.
4. *Qadhaf* (menuduh zina) (QS. al-Nūr (24): 4), hukumannya adalah 80 kali cambukan.
5. *Sakr* (mabuk), di dalam Sunnah, hukumannya adalah 40 kali cambukan.
6. *Riddah* (keluar dari Islam), walaupun al-Qur'an mencelanya, namun tidak ditetapkan hukumannya.²⁶

Dari perspektif Hukum Internasional, pelaksanaan hukuman tersebut melanggar hak-hak asasi manusia. Hal ini mendorong al-Na'im merekomendasikan lebih baik untuk membatasi persyaratan keniscayaan hukum bagi *ḥudūd* terhadap pelanggaran-pelanggaran yang hukumannya disebutkan secara spesifik dalam al-Qur'an. Jika hal ini dijadikan kriteria, maka *ḥudūd* dibatasi pada empat pelanggaran, yaitu *sariqah*, *hirābah*, *zinā* dan *qadzaf*, karena

²⁵ Abd Allāh Aḥmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, h. 199.

²⁶ *Ibid.* h. 205.

hanya pelanggaran-pelanggaran tersebut yang hukumannya disebutkan dalam teks al-Qur'an dengan jelas dan terinci.

Mengenai *sakr* dan *riddah*, al-Na'im tidak memasukkannya ke dalam kategori *ḥudūd* karena al-Qur'an tidak menjelaskan hukumannya, meskipun mayoritas ahli hukum memasukkan dua hal ini dalam kategori *ḥudūd*. Khusus masalah *riddah*, menurut al-Na'im, bilamana dimasukkan dalam lingkup *ḥudūd*, maka jelas melanggar hak asasi kebebasan beragama, yang didukung oleh al-Qur'an dalam sejumlah ayat, dan al-Qur'an mempunyai otoritas lebih tinggi dibandingkan dengan al-Sunnah.²⁷

Al-Na'im juga mempertanyakan *ḥirābah* yang diterjemahkan sebagai pemberontakan, meskipun pelanggaran yang sama kadang-kadang disebut *qaṭ' al-tariq* (perampokan). Dari dua hal ini jelas terdapat perbedaan; apakah *ḥirābah* hanya sekedar kejahatan terhadap harta, ataukah kejahatan politik termasuk tentara yang membelot, perang saudara, konflik besar yang menelan banyak biaya serta merusak harta, perbuatan yang manakah yang menuntut hukuman yang keras?

Menurut al-Na'im hanya pemberontakan yang mengancam struktur masyarakat dan keamanan negara yang menuntut penggunaan hukum *ḥadd*, sedangkan masalah membunuh dan melukai anggota badan dapat diterapkan hukuman *jināyah*, dan memaksa mengambil harta orang lain dapat diterapkan hukuman *ta'zīr*, karena tidak tergolong *sariqah*, sedangkan masalah pelanggaran terhadap kepemilikan dilindungi dengan membayar ganti rugi.²⁸

Ḥadd zina bisa diterima, dengan alasan sebagai peringatan atas pelaku yang mencari kesenangan dengan mudah dan tidak menghiraukan syariah, supaya pelaku dibuat menderita untuk mengembalikan perasaannya serta menghindari sikap sembrono. Namun penalaran semacam ini tidak meyakinkan bagi non muslim yang hidup dalam

²⁷*Ibid.*, h. 206-207.

²⁸*Ibid.*, h. 210. Lihat juga Tjut Intan. "Maṣlaḥah Mursalah sebagai Landasan Penetapan Hukum", dalam *Al-Jāmi'ah*, Nomor 40 tahun 1990, h. 69.

pemerintahan Islam. Kalau demikian adanya, pertanyaan yang muncul adalah apakah pelaksanaan *ḥadd* zina hanya dibatasi pada orang muslim, sementara non muslim diberlakukan hukuman menurut agamanya masing-masing? Sisi lain pembebasan non muslim dari *ḥadd* zina membawa dampak serius, bilamana *riddah* tidak dikenai *ḥadd*, sebab sangat mungkin orang muslim yang melanggar *ḥadd* zina, akan menyatakan keluar dari Islam untuk menghindari hukuman demi menyelamatkan jiwanya.

Hal di atas menggambarkan kurang adanya definisi *ḥudūd* yang jelas dan spesifik untuk penerapannya dengan memperhitungkan aspek psikologis, fenomenologis, sosiologis serta aspek lain yang relevan. Kondisi semacam ini membuka peluang yang cukup besar untuk menyalahgunakan *ḥudūd* jika diberlakukan terhadap warga di zaman mutakhir ini.²⁹

Gambaran yang semakin jelas akan tampak dalam pengungkapan kandungan QS. al-Baqarah (2): 178 dan QS. al-Maidah (5): 45, tentang kebijaksanaan yang diberikan kepada korban atau sanak familinya, serta mengeluarkan *jināyāt* dari *ḥudūd*. Apakah aturan-aturan itu diterima apa adanya, atau harus dimodifikasi dengan pertimbangan kebijaksanaan Islam modern? Sebab, banyak aturan yang tidak sesuai dengan prinsip persamaan di depan hukum, seperti aturan tentang *diyyah* (denda), karena pembunuhan terhadap perempuan muslim menurut para ahli hukum Islam awal ditetapkan dengan nilai setengah dari jumlah denda pembunuhan terhadap laki-laki muslim. Seorang muslim yang membunuh non muslim tidak dapat dibalas dengan pembunuhan, bahkan *diyyah* bagi pembunuhan terhadap non muslim pun lebih rendah dibanding *diyyah* pembunuhan terhadap seorang muslim. Aturan semacam ini mengandung unsur diskriminasi berdasarkan jenis kelamin dan agama yang jelas tidak konstitusional dalam konteks negara-bangsa modern.³⁰

²⁹ Abd Allāh Aḥmed al-Naʿīm, *Dekonstruksi Syariah*, h. 219.

³⁰ Anderson, JND, *Hukum Islam di Dunia Modern*, Terj. Makhnun Husain (Surabaya: Amarpress, 1991), h. 93.

Sebagaimana dalam kasus *ḥudūd*, pendekatan agama terhadap *jināyāt* mengandung kesulitan bagi non muslim yang tidak dapat menerima kewajiban agama yang semacam ini atau tidak memahami motivasi religius yang mendasari hukuman itu. Dengan demikian, yang menjadi persoalan adalah apakah *jināyāt* dapat dimasukkan ke dalam hukum pidana negara bangsa modern tanpa melanggar berbagai keharusan konstitusional?

Jika dicermati, garis besar tuntunan bagi kewenangan penerapan *ta'zīr* yang diberikan oleh ahli hukum awal masih sangat samar dan tidak valid, karena sifatnya yang tidak memadai bagi upaya strukturisasi dan kontrol kekuasaan dalam konteks negara bangsa modern yang pluralistik. Di samping itu, penyalahgunaan wewenang memang sulit dibendung karena biasanya ditumpangi oleh kepentingan individu. Al-Na'īm memberikan jalan keluar dengan menyerahkan kewenangan ini kepada lembaga peradilan yang independen dan secara teknis berkompeten, yang keputusannya secara tegas dilaksanakan oleh badan eksekutif.³¹

Setelah mengkritisi satu-persatu kategori pelanggaran hukum pidana, al-Na'īm berasumsi bahwa pendekatan kategori secara terpisah dalam yurisprudensi Islam historis mengandung arti bahwa semua perbuatan tidak memenuhi kriteria dari salah satu pelanggaran *ḥudūd* atau *jināyah* bisa dikenai hukuman dengan wewenang *ta'zīr* atas kebijaksanaan penguasa atau hakim.³²

Permasalahan lain yang terkait dengan ketetapan hukum ialah kesaksian dan pembuktian yang tampaknya mendiskriminasikan perempuan dan non muslim, yaitu ketika kesaksian dua orang perempuan dihargai sama dengan kesaksian satu orang laki-laki. Menanggapi permasalahan ini, al-Na'īm menyatakan bahwa legislasi Islam yang diterapkan harus mendapat dukungan dari seluruh lapisan masyarakat,

³¹'Abd Allāh Aḥmed al-Na'īm, *Dekonstruksi Syariah*, h. 227.

³²*Ibid.* h. 231.

termasuk non muslim dan umat Islam sekuler, dan tidak begitu saja diberlakukan dengan keinginan mayoritas.³³

Untuk mengokohkan pemikiran-pemikiran dekonstruktif yang ditawarkannya, al-Na'im melengkapi dengan tawaran metodologi pembaharuan dengan menggunakan pendekatan revolusioner yang digambarkan sebagai "Evolusi Legislasi Islam" yang esensinya suatu ajakan untuk membangun penafsiran baru yang memperbolehkan penerapan ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah bukan yang lainnya.³⁴

Pendekatan yang dilakukan al-Na'im terkait dengan tiga elemen, yaitu penerapan al-Qur'an dan Sunnah secara sempurna, penggunaan ijtihad dan penegasan kembali otentisitas Islam.³⁵ Penerapan ketiga elemen ini pada dasarnya sangat terkait dengan interpretasi.

Ijtihad dalam kerangka syariah sudah tidak memadai lagi, karena kebanyakan prinsip dan aturan syariah yang problematik dalam hukum konstitusional, hukum kriminal, hukum internasional maupun hak-hak asasi manusia didasarkan pada aturan teks al-Qur'an dan Sunnah yang sudah jelas dan pasti. Ahli hukum awal pun berpendapat bahwa lapangan ijtihad terbatas pada wilayah kesamaran (*zanny*), dan tidak boleh memasuki wilayah jelas dan pasti (*qat'iy*)³⁶ Kalau aturannya demikian, mampukah syariah Islam menjawab problematika kehidupan modern? Inilah yang dipertanyakan al-Na'im dan akan dicari jawabannya.

Di samping masalah ijtihad, al-Na'im juga menelusuri kemunculan konsep *naskh*. Bahkan ia memberikan pemahaman konsep *naskh* yang tampak berbeda dengan pemahaman-pemahaman terdahulu. Bagi al-Na'im, *naskh* tidak diartikan sebagai penghapusan secara final dan

³³*Ibid.*, h. 257.

³⁴*Ibid.*, h. 70.

³⁵*Ibid.*

³⁶Yūsuf al-Qarḍāwy, *Ijtihad dalam Syariat Islam: Beberapa Pandangan Analisis tentang Ijtihad Kontemporer*, Terj. Ahmad Sathori (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 83

konklusif, melainkan semata-mata penundaan hingga tepat waktunya.³⁷

Pemahaman al-Na'īm di atas dilandasi pada penelaahan terhadap pesan Makkah yang lebih toleran dengan menggunakan seruan *yā ayyuhā al-nās*, dibandingkan pesan Madinah yang tampak diskriminatif terhadap non muslim, dengan menggunakan seruan *yā ayyuhā al-ladhīn āmanū*.

Implikasi dari pemikiran al-Na'īm ini mendorong umat Islam untuk memutar ulang proses *naskh* dengan menempatkan hukum Islam pada level yang sama sekali berbeda dengan yang berlaku dewasa ini. Syariah didekonstruksi secara radikal dengan mengedepankan teks-teks Makkiah untuk menambah wacana hukum publik. Diharapkan, hal ini dapat memarakan wacana syariah dengan memperbincangkan kesetaraan antara muslim, muslimah dan non muslim, sehingga dapat membuat tatanan sosial yang lebih adil berdasarkan prinsip hak asasi manusia.³⁸

D. Refleksi Pemikiran 'Abd Allāh Aḥmed Al-Na'īm

'Abd Allāh Aḥmed Al-Na'īm menawarkan ide-ide yang menyentuh wilayah perbincangan yang selama ini dianggap tabu dan relatif berbahaya untuk membuka pintu dekonstruksi atasnya, yaitu syariah. Dan mungkin baru pada diri al-Na'īm pertama kali terjadi perbincangan publik dengan muatan sensitivisme tinggi yang menembus nalar, hati dan perasaan umat Islam. Maka, tak urung tesis kontroversial al-Na'īm yang sesungguhnya ditujukan untuk menyiasati kaum fundamentalis dan modernis akhir-akhir ini mendapat respon tajam dari mereka yang menganggap syariah identik dengan teks-teks Ilahiyah dan tidak rela melihat syariah dijadikan proyeksi sejarah manusia.³⁹

³⁷'Abd Allāh Aḥmad al-Na'īm, *Dekonstruksi Syariah*, h. 116.

³⁸*Ibid.*

³⁹Mulidin dan Anom SP, "Keluar Dari Jebakan Syariah-Ambigu", Dalam *Jawa Pos* 9 Agustus 1996.

Sebenarnya al-Na'im telah berupaya untuk mengambil posisi "tengah-radikal" menolak dogmatisme dalam bentuk apa pun, baik dogmatisme fundamentalis maupun sekularis. Al-Na'im menandakan bahwa sekularisasi sama sekali bukan jalan keluar bagi dilema kemanusiaan modern dan agama adalah satu-satunya alternatif untuk keluar dari degradasi kemanusiaan yang tersembunyi di balik simbolisme modernisasi, sedangkan jalan pintas untuk mencapai tujuan ini adalah dengan menerapkan kembali teks-teks Makkiyah untuk memberdayakan syariah itu sendiri.⁴⁰ Metodologi yang ditawarkan al-Na'im dapat dipandang sebagai sumbangan untuk mengakhiri perdebatan dalam memilih syariah dogmatik atau hukum sekuler (dalam istilah Mauliddin dan Anom SP).

Lain halnya dengan mereka, Rosdiansyah, ketika mengkritisi pemikiran al-Na'im, melihat bahwa munculnya pemikiran al-Na'im dilandasi oleh kegalauan yang mencuat tatkala di satu sisi ada penekanan untuk menerapkan syariah, sementara pada sisi lain ada kewajiban untuk menghadapi tantangan modernitas. Memang, alternatif yang diajukan al-Na'im selaras dengan tren global saat ini, namun agak kontradiktif dengan kondisi masyarakat yang diharapkan mau dan mampu mengkonsumsi pemikirannya.

Al-Na'im telah melakukan elaborasi dan apresiasi tinggi terhadap syariah, namun ia naif terhadap elemen yang menyatukan masyarakat dengan budaya Islam. Al-Na'im lebih melihat kepentingan menyelaraskan diri dengan desakan dunia internasional ketimbang kepentingan masyarakat Islam sendiri. Di samping itu, kegalauan al-Na'im lebih tepat disebabkan karena ketiadaan peluang untuk mengungkapkan dengan bebas ekspresi dan apresiasi penafsiran yang relatif kurang memadai di negaranya dan negara lain yang diklaim lebih demokratis dan menegakkan hak asasi manusia adalah klise belaka, sebab bukan rahasia lagi, perspektif negara maju sangat bias standar ganda dan politik kepentingan. Lebih lanjut, Rosdiansyah menganggap

⁴⁰*Ibid.*

al-Na'īm telah masuk dalam produk penafsiran tanpa bisa menemukan jalan keluar yang substantif kecuali sekedar imperatif, dan agak keliru bila al-Na'īm memahami syariah hanya sekedar bingkai dikotomis teks Makkiyah dan Madaniyah.⁴¹

Ann Elizabeth Mayer, yang berasumsi bahwa al-Na'īm telah memancarkan suatu pendirian orang luar dan pembela hak-hak asasi manusia, hanya bisa memuji ketika al-Na'īm menuturkan bahwa di dalam negara-bangsa kontemporer penggunaan hukum pidana Islam "harus selaras secara konstitusional dengan hak-hak fundamental".⁴² Untuk mencapai hal ini, al-Na'īm mengharapkan adanya tata konstitusional yang sah yang bertujuan menghapus legislasi Islam yang tidak sejalan dengan prinsip konstitusional. Bahkan al-Na'īm berani menurunkan peringkat arti penting al-Sunnah sebagai sumber hukum pidana, dan memadukan syariah dengan hukum pidana barat. Namun demikian, al-Na'īm tetap memberikan sumbangan khas dengan pemaparannya mengenai keragaman dan kompleksitas faktor-faktor yang harus dipertimbangkan ketika hukum pidana Islam dihidupkan kembali dalam sistem hukum kontemporer.⁴³

E. Penutup

Dari pembahasan tentang pemikiran al-Na'īm di atas, nampak sekali adanya pro dan kontra, namun demikian pemikiran al-Na'īm patut dihargai, karena merupakan suatu upaya untuk menghadirkan tatanan yang dilandasi oleh norma-norma dan tata nilai Islam dalam kehidupan kontemporer. Hal ini secara jelas menunjukkan kepedulian al-Na'īm terhadap kelangsungan penerapan nilai-nilai Islam berhadapan dengan tuntutan modernisasi.

⁴¹Rosdiansyah. "Benarkah Syariah anti Demokrasi?", dalam *Jawa Pos*, 31 Juli 1996.

⁴²'Abd Allāh Aḥmed al-Na'īm, *Dekonstruksi Syari'ah*, h. 55.

⁴³*Ibid.*, h. 43.

Gugatan al-Na'im terhadap hukum yang sudah jelas dan mapan di satu pihak akan memicu perdebatan di kalangan umat Islam itu sendiri dan mengusik ketenangan kaum fundamentalis, namun di pihak lain membuat semangat kaum modernis kian berkobar. Namun, secara manusiawi pemikiran al-Na'im, khususnya tentang hukum pidana, akan menghapus kesan mengerikan dan keras dari hukum Islam.

Satu sisi yang belum tampak ialah tindak lanjut pemikiran al-Na'im ketika menyentuh wilayah operasionalisasi, karena pemikiran al-Na'im dilatarbelakangi oleh pencermatan pada kasus-kasus di negaranya dan negara-negara tetangganya yang berlabel Islam berhadapan dengan permasalahan modernitas yang ia lihat selama menjalani studi di negara barat. Apakah ide-ide al-Na'im bisa ditindaklanjuti secara nyata di negara-negara yang tidak berlabel Islam, dengan mayoritas penduduknya beragama Islam, atau bahkan dalam kondisi negara yang hanya memiliki separuh atau sebagian kecil penduduk yang beragama Islam merupakan pertanyaan yang masih harus dijawab oleh semua orang yang memiliki kepedulian pada pembaharuan hukum Islam baik dari sisi teoritis maupun praktisnya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa pemikiran al-Na'im belum final dan masih menyisahkan bidang garapan kepada umat.

Daftar Pustaka

- 'Abd Allāh Aḥmed al-Na'im (et.al), *Dekonstruksi Syariah (II) Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, Tej. Farid Wajdi, Yogyakarta, LKiS, 1996.
- , *Dekonstruksi Syari'ah*, Terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, Yogyakarta, LKiS, 1994.
- Abd. Salam Arief, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta, LESFI, 2003.
- Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid V, Jakarta, Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001.
- Abū Dāwūd, *Sunan Aby Dāwūd*, Juz II, Kairo, Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalaby wa Aulāduh, 1995.

- Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, terj. Agus Garnadi, Bandung, Pustaka, 1994.
- Anderson, JND, *Hukum Islam di Dunia Modern*, Terj. Makhnun Husain, Surabaya, Amarpres, 1991.
- Bustanul Arifin, "Pengantar", dalam A. Qadri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional*, Yogyakarta, Gama Media, 2002.
- Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Ahsin Muhammad, Bandung, Pustaka, 1984.
- Haliman, *Hukum Pidana Syariah Islam*, Jakarta, Disertasi Doktor Pasca Sarjana Universitas Islam Djakarta, 1970.
- John O. Voll. "Transformasi Hukum Islam: Suara Sarjana-Aktivis Sudan", dalam *Islamika*, Nomor 1 Juli-September 1993.
- Juhaya S. Praja, "Dinamika Pemikiran Hukum Islam", dalam Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Bandung, Rosda, 2000.
- Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam*, Bandung, Rosdakarya, 2001.
- Masdar F. Mas'udi. "Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syariah", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 3, Vol. VI tahun 1995.
- Maulidin dan Anom SP, "Melacak Pemikiran al-Na'im: Jalan Pintas Menuju Syariah-Demokratik", dalam *Jawa Pos*: 19 Juli 1996.
- Mulidin dan Anom SP, "Keluar Dari Jebakan Syariah-Ambigu", Dalam *Jawa Pos* 9 Agustus 1996.
- Rosdiansyah. "Benarkah Syariah anti Demokrasi?", dalam *Jawa Pos*, 31 Juli 1996.
- Tāriq al-Biṣry, *al-Shari'ah al-Islāmiyyah wa al-Qānūn al-Waḍ'iy*, Kairo, Dār al-Shurūq, 1996.
- Thoha Hamim, "Problematika Sosial dalam Perspektif Fiqh Pesantren NU", dalam Luqman Hakim, *Kajian Fiqh Sosial dalam Bahtsul Masail*, Jakarta, INCIS, tt.
- Tjut Intan. "Maṣlahah Mursalah sebagai Landasan Penetapan Hukum", dalam *Al-Jāmi'ah*, Nomor 40 tahun 1990.

Yūsuf al-Qarḍāwī, *Ijtihad dalam Syariat Islam: Beberapa Pandangan Analisis tentang Ijtihad Kontemporer*, Terj. Ahmad Sathori, Jakarta, Bulan Bintang, 1987.

Zaini Dahlan, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta, Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN, 1987.