

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Turunnya Q.S. al-Ma'idah [5]: 3¹ dipahami banyak kalangan sebagai telah sempurnanya shari'ah Islam diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Tugas umat Islam selanjutnya adalah menjadikannya sebagai pedoman dalam kehidupan. Namun kesempurnaan itu tidak lalu dimaksud bahwa Islam telah memberikan tuntunan beragama secara mendetail dan terperinci, karena sifat mendetail dan terperinci dengan sendirinya menafikan sifat keuniversalan sebuah ajaran.²

Menurut Mahmoud Muhammad Taha>(w.1985)—pemikir Islam kontemporer dari Sudan—kesempurnaan shari'ah Islam terletak pada kemampuannya untuk berkembang dan keluwesannya dalam menjawab berbagai persoalan zaman. Dengan adanya shari'ah ini maka kehidupan manusia, sebagai makhluk individu maupun sosial, akan terus berkembang,

¹ ... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ...

“...Pada hari Ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridai Islam itu jadi agama bagimu...”. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Medinah: Mujamma' Khadim al-Haramain asy Syarifain al-Malik fahd li Thiba'at al-Mushshaf asy Syarif, 1412 H), 157. Sementara ulama berpendapat bahwa ayat ini merupakan ayat terakhir yang diturunkan kepada Nabi. Pendapat ini diperselisihkan para ulama'. Sebagian besar berpendapat bahwa ayat terakhir adalah Q.S. 2 [al-Baqarah]:281. Jarak antara turunnya ayat ini dengan wafatnya Nabi adalah 81 hari. Riwayat lain mengatakan hanya 9 malam. Al-Zarqani> memperkuat pendapat kedua yang disebut berasal dari riwayat Ibn 'Abbas. Selengkapnya lihat di Badr al-Din Muhammad b. 'Abd Allah al-Zarkashi>*al-Burhan fi'Ulum al-Qur'an*, vol.1, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), 267. Lihat pula Muhammad 'Abd al-'Aziz al-Zarqani>*Manabil al-'Irfan fi'Ulum al-Qur'an*, vol.1. (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), 97-98.

² Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 2000), 426-441.

aktivitasnya menjadi dinamis, dan selalu terbuka peluang reformasi dalam kehidupan dari segala aspeknya.³

Reformasi, atau dalam bahasa agama biasa disebut *tajdid*, *islah* atau *ihfa*, bukanlah barang baru dalam Islam. Ia merupakan bagian dari bangunan Islam itu sendiri. Nabi pun telah mensinyalir akan munculnya para pembaru dalam sabdanya yang terkenal:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فِيمَا أَعْلَمَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ إِنْ اللَّهُ يَبْعَثْ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يَجِدُّ لَهَا دِينَهَا⁴

“Dari Abu>Hurairah ra: “di antara yang saya ketahui dari Rasulullah saw, beliau bersabda, “Sesungguhnya pada awal setiap seratus tahun, Allah akan membangkitkan bagi umat ini orang yang memperbarui agamanya”.

Dalam catatan Yusuf Qardhawi, pembaruan bahkan telah berlangsung sejak abad pertama, terbukti dengan ditahbiskannya Umar b. ‘Abd al-’Aziz (w.101H) sebagai pembaru abad pertama yang dilanjutkan Imam Syafi’i (w. 204 H) pada abad ke-dua. Mujaddid lain yang dicatat Qardhawi adalah Abu>Hasan al-Ash’ari>(w. 324 H) atau Abu>al- ‘Abbas> bin Suraij (w. 306 H), dan al-Nasa’i>(w. 303 H) pada abad ke-tiga, Abu>Bakr al-Baqillani>(w. 403 H) atau Abu>Hamid al-Asfiyarini (w. 406 H) pada abad keempat, al-Ghazali>(w. 505 H) pada abad ke-lima, Fakhr al-Din al-Razi>(w. 606 H) atau Imam Rafi’i>(w. 623 H) pada abad ke-enam, Ibn Daqiq al-’Id (w. 703 H) pada abad ke-tujuh serta Sirajuddin Bulqini>(w. 805 H) atau al-

³ Mahfoud Muhammad Taha>*al-Risalah al-Thaniyah min al-Islam*, cet. v, (t.t.: t.p., t.t.), 8 .

⁴ Abu>Dawud Sulaiman b. Al-Ash’ath al-Sijistani>*Sunan Abi Dawud*, vol. 4 (Beirut: Dar>al-Kitab al-’Arabi>t.th.), 178.

Hafiz (Zain al-Din al-'Iraqi) (w. 808 H) pada abad ke-delapan.⁵ Munculnya para pembaru tersebut secara tidak langsung menunjukkan bahwa pembaruan merupakan sebuah keniscayaan dalam Islam. Dari situlah muncul semacam adagium bahwa Islam *shāhīh li kull zaman wa makan*.

Meskipun demikian, tidak dapat disangkal bahwa isu pembaruan selalu menimbulkan kontroversi sepanjang sejarah. Disamping mereka yang menilai bahwa pembaruan merupakan sebuah keharusan karena membawa misi implementasi dan aktualisasi ajaran Tuhan dalam kehidupan masyarakat untuk menjawab berbagai problematika yang muncul, banyak kalangan yang menganggap bahwa pembaruan bertentangan dengan watak kemutlakan kebenaran Islam. Kelompok ini juga memandang bahwa pembaruan (modernitas) merupakan produk kebudayaan Barat yang dianggap sebagai musuh Islam dan umat Islam. Pendapat ini dibantah oleh Din Syamsuddin—ketua umum Muhammadiyah—yang menyatakan bahwa keuniversalan justru mengandung muatan ke-modern-an. Menurutnya, Islam menjadi universal justru karena mampu menampilkan ide dan lembaga modern serta menawarkan etika modernisasi.⁶

Hanya saja jika dicermati perbedaan pandangan tersebut sesungguhnya terletak pada kerangka metodologi yang digunakan, sehingga hanya berada dalam wilayah penafsiran, bukan substansi ajaran. Oleh karena itu, pada tataran ini maka tidak bisa tidak, pembaruan menjadi sesuatu yang

⁵ Yusuf Qardhawi, *Fiqh Tajdid*, terj. Nabhani, (Jakarta: Islamuna, 1997), 12.

⁶ Din Syamsuddin, "Mengapa Pembaharuan Islam?", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol IV, No 3 Tahun 1993.

tidak dapat dielakkan.⁷ Jika hal tersebut terwujud, maka Islam sebagai agama universal yang membawa rahmat ke seluruh alam dapat dibuktikan.

Namun demikian, keyakinan akan universalisme ajaran Islam menemui ujian yang cukup serius dalam beberapa dekade terakhir ini, ketika dunia Muslim dihadapkan pada berbagai persoalan yang rumit dan kompleks, seperti masalah demokrasi, HAM, *civil society*, konstitusionalisme, dan negara-bangsa. Persoalan tersebut muncul ke permukaan tanpa mampu diantisipasi dan dijawab secara tuntas oleh umat Islam. Hal ini menyebabkan hukum Islam seakan tidak siap menghadapi tantangan zaman dan tidak relevan diterapkan di dunia modern.⁸

Khaled Abou El Fadl—guru besar hukum Islam dari UCLA Amerika—memperkuat asumsi bahwa saat ini hukum Islam tidak berdaya berdialog dengan realitas yang semakin berkembang. Dalam pernyataannya Khaled mengatakan, ketika modernitas dengan globalisasi dan kecanggihan IT-nya memunculkan pola hidup dan pola hubungan kemanusiaan yang berbeda dengan masa lalu, maka dirasalah semakin lebar *gap* antara Islam dan realitas. Islam menjadi agama langit yang begitu stagnan dan kehilangan tenaga untuk menjawab permasalahan-permasalahan zaman.⁹ Muhammad Iqbal—salah seorang sarjana Islam kontemporer dari India—bahkan menyatakan

⁷ Asmawi Mahfudz, “*Pembaruan Hukum Islam, Telaah Manhaj Ijtihad Shah Wali Allah al-Dihlawi*” (Jogjakarta: TERAS, 2010), 224.

⁸ Pengantar Redaksi, *Fiqh Madani*, (Yogyakarta: LKis, 2010), ix.

⁹ Tholhatul Khoir dan A Fanani, (ed.), “Islam Progresif dan Ijtihadi Progresif dalam Pandangan Abdullah Saeed”, dalam *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 525-526.

bahwa seyogyanya Islam telah berhenti bergerak dalam 500 tahun terakhir ini.¹⁰

Persoalan menjadi semakin serius ketika banyak kalangan menilai bahwa metodologi hukum Islam yang ada tidak cukup memadai untuk menjawab berbagai persoalan kontemporer. Abdullahi Ahmad al-Na'im--murid Taha> yang menjadi guru besar Hukum di Emory University School of Law, Amerika Serikat--¹¹ bahkan menilai bahwa metodologi hukum Islam yang ada saat ini memiliki problema yang serius dengan konstitusi modern, hukum pidana, hukum internasional, dan standar mutakhir hak-hak asasi manusia, khususnya berkaitan dengan hak perempuan dan non-Muslim. Sungguhpun demikian tetap harus ada cara yang Islami untuk memecahkan persoalan ini.¹²

Mahmoud Muhammad Taha> selanjutnya akan disebut secara bergantian dengan Taha> datang dengan sebuah tawaran metodologi yang disebutnya *tatwi> al-shari'ah*. Taha> adalah seorang sarjana teknik yang menjadi pendiri dan ketua partai *The Republican Brotherhood* Sudan yang bertujuan untuk memperjuangkan kemerdekaan Sudan dari pemerintah kolonial Inggris serta menerapkan Islam moderat di negeri multi etnis tersebut. Ia lahir dan dibesarkan di Sudan di mana Islam di sana bercorak sufistik. Umat Islam mencapai 73 % dari keseluruhan populasi penduduk Sudan yang sebagian besar berdomisili di Sudan Utara, sementara Sudan

¹⁰ Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (India: Kitab Bavan, 1981), 147-8.

¹¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Abdullahi_Ahmed_An-Na'im, diakses tanggal 21 April 2012.

¹² Abdullahi Ahmad an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar-Rani (Yogyakarta: LKiS, 1997), 101.

Selatan dihuni oleh pemeluk kepercayaan tradisional Afrika (22%) dan Kristen (5%).¹³ Sejak tahun 1950, Sudan selalu dirongrong perang saudara dengan kelompok minoritas non-Muslim Sudan Selatan. Pada saat Sudan diperintah Ja'far Nimeiri (1969-1985), penguasa yang berasal dari kalangan militer itu melakukan islamisasi hukum negara, melalui Dekrit Presiden tahun 1983. Perang saudara yang sempat terhenti pada tahun 1972 lewat perjanjian Addis Ababa (penerapan system federal yang mengakui identitas kultur, termasuk agama di Selatan) meletus kembali. Tidak hanya menghadapi kelompok selatan yang didukung Tentara Pembebasan Rakyat Sudan atau SPLA, Nimeiri juga menghadapi Taha>bersama kelompoknya, yang mengecam dan menolak habis-habisan kebijakan tersebut.¹⁴

Dalam konteks ini, Taha>menolak interpretasi hukum rezim Nimeiri karena dinilai banyak mengalami penyimpangan. Pandangan-pandangan hukum Taha>yang banyak disampaikan oleh murid yang menjadi corong atas ide-idenya, 'Abdullahi Ahmad an-Na'im,¹⁵ hampir selalu berhadapan dengan pemerintahan sehingga kerap kali memancing respons reaktif dari kalangan pemerintah dan kelompok tradisional serta fundamentalis lainnya.

Taha> menelurkan gagasannya—akan disebut secara bergantian dengan 'pemikirannya'-- pada tahun 1951, sekeluarnya dari penjara. Dalam gagasannya tentang *tatwi> al-shari'ah*, Taha> menyatakan bahwa shari'ah bersifat historis dan terikat oleh ruang dan waktu sesuai dengan kemajuan

¹³ Agus Moh. Najib, *Evolusi Syari'ah*, (Jogjakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), 17.

¹⁴ *Ibid.*, 18 -19.

¹⁵ Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, xii.

pemikiran dan peradaban manusia. Ini berarti shari'ah mengalami perkembangan (*tatfwwur*) terus-menerus seiring kemajuan tingkat peradaban manusia.

Dalam rangka menjawab sekian tantangan modernitas yang menyeruak, di zaman modern ini menurut Taha>umat Islam harus kembali kepada ayat-ayat Makkiah dan me-*naskh* ayat-ayat Madaniyah. Ayat Makkiah lebih tepat diterapkan di era modern ini, karena ayat Makkiah merupakan ayat-ayat *usul* yang memuat pesan Islam yang abadi dan fundamental, yang menekankan nilai-nilai keadilan, persamaan, dan martabat yang melekat pada seluruh umat manusia, tanpa membedakan jenis kelamin, keyakinan agama, ras, dan lainnya. Sementara ayat Madaniyah adalah ayat-ayat cabang (*furu'*) yang berlaku sesuai dengan kondisi dan kemampuan umat Islam waktu itu. Jika selama ini shari'ah lebih banyak didasarkan pada ayat-ayat madaniyyah, hal tersebut tidak dapat dipertahankan lagi, karena situasi dan kondisi saat ini berbeda dengan kondisi pada abad ke-7.¹⁶ Dalam pandangan Taha, *tatfi>al-shari'ah* pada dasarnya hanyalah perpindahan dari *nasf* ke *nasf* (*intiqab>min nasf* *ila>nasf*), yakni dari ayat-ayat Madaniyyah ke ayat-ayat Makkiah.¹⁷ Berdasarkan pemikiran tersebut, Taha>kemudian melahirkan isu kebebasan dan persamaan laki-laki dan perempuan, serta Muslim dan non-Muslim.¹⁸

¹⁶ Taha>*al-Risalah al-Thaniyah*, 9-10.

¹⁷ *Ibid.*, 7-10.

¹⁸ *Ibid.*, 118-126.

Gagasan tersebut dengan segera menggemparkan dunia dan melahirkan gelombang reaksi yang luar biasa karena telah melanggar apa yang menjadi kesepakatan hampir semua ulama selama ini bahwa shari'ah bersifat abadi dan tidak bisa diintervensi tangan manusia. Pemikirannya tentang *naskh* juga menghancurkan paradigma yang sudah terbangun begitu mapan bahwa ayat yang turun belakangan (Madaniyah) me-*naskh* ayat-ayat yang turun lebih dahulu (Makkiyah), dan bahwa *naskh* telah selesai pasca wafatnya Rasul.¹⁹

Tidak mengherankan jika Nirwan Syafrin—peneliti INSISTS (*Institute for Study of Islamic Thought and Civilization*) Jakarta—dengan keras menuduh bahwa gagasan tersebut akan membuat Islam bubar, setidaknya akan mengosongkan Islam dari shari'ah-shari'ahnya.²⁰ Muhammad Arkoun—guru besar sejarah pemikiran Islam di Sorbonne Perancis -- menilai bahwa teori ini merupakan teori yang tidak valid, tidak kukuh, tidak realistis, dan tidak praktis serta menggunakan kesimpulan para orientalis.²¹ Ja'far Nimeiri (w. 1985), presiden Sudan yang berkuasa saat itu bahkan membuat Taha> harus membayar mahal gagasannya dengan menggantungnya atas tuduhan murtad.²²

Namun di sisi lain, banyak tokoh menempatkan Taha> pada posisi terhormat. Bassam Tibi—guru besar hubungan internasional di Georg-August-Universitat, Gottingen—misalnya menyebut Taha> sebagai “pembaru

¹⁹ Wahbah al-Zuhaili>*Usul al-Fiqh al-Islami*>vol. 2, (Beirut: Dar al-Fikr 2001), 959.

²⁰Nirwan Syafrin, http://insistnet.com/index.php?option=com_content&view=article&id=118:abdullah-ahmad-an-naim&catid=19:tokoh-liberal&Itemid=17.

²¹ Abdullahi Ahmad an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah II* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 114.

²²Pengantar LKiS, dalam *Dekonstruksi Syari'ah*, x.

hukum dari Sudan”.²³ Yudian Wahyudi—dosen UIN Yogyakarta yang pernah mengajar di Tufts University USA—menilai bahwa gagasan *Taḥa* adalah gagasan yang sangat orisinal yang berhasil mendialektikkan antara otentisitas dan kontemporenititas.²⁴ Amin Abdullah—dosen pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya—bahkan menempatkan *Taḥa* bersama para pemikir Muslim kontemporer seperti Iqbal, Said Ashmawi, Fazlur Rahman, Shahrur, dan A Na’im, sebagai tokoh yang melakukan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dalam usul fiqh dan menganut aliran liberalisme keagamaan (*religious liberalism*), karena corak pemikirannya liberal dan cenderung membuang teori-teori usul fiqh lama. Pengelompokan ini mengacu pada pengelompokan yang dilakukan Wael B Hallaq.²⁵

Berdasarkan latar belakang pemikiran di atas, penelitian ini akan melakukan kajian kritis atas pemikiran *Taḥa* yang ditulisnya dalam buku *al-Risalah al-Thaniyah min al-Islam* dan diterjemahkan oleh Na’im dengan judul *The Second Message of Islam*. Tentu saja penelitian ini juga akan merujuk pada karya-karya *Taḥa* yang lain, semisal *Tatfiḥ Shari’at al-Aḥwāl al-Shakhsīyah*, *al-Da’wat al-Islamiyah al-Jadidah*, *Tariq Muhammad, al-Islam bi Risalah al-Ukādā Yasūh (li Insaniyyat al-Qarn al-’Ishrin*, *Risalat*

²³Bassam Tibi, “Syari’ah, HAM, dan Hukum Internasional”, dalam *Dekonstruksi Syari’ah II*, (Yogyakarta: LKiS, 2009), 97.

²⁴Yudian Wahyudi, “Hukum Islam Sesuai untuk Segala Ruang dan Waktu, Sebuah Pencarian ala “K.IR””, Kata Pengantar dalam buku “*Evolusi Syari’ah*”, (Jogjakarta: Pesantren Nawesea, 2007), vi.

²⁵Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Usul Fiqh” dalam *Menuju Ijtihad. Kontekstual*. (Jogjakarta: Fak. Shari’ah-FSHI, 2004), 140.

al-Sulab dan lain-lain agar dapat lebih memahami pemikiran Taha secara utuh, mengingat karya Taha berjumlah kurang lebih 50 buah.²⁶

B. Identifikasi Masalah

Mahmoud M Taha adalah seorang pemikir Muslim yang juga memiliki aktivitas politik. Dari paparan di atas ada beberapa hal yang terkait dengan pemikiran Taha yang dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Bagaimana pandangan Taha tentang hukum Islam di era modern ini ?
2. Bagaimana pandangan Taha tentang karakteristik shari'ah?
3. Apa yang dimaksud *tatfi* al-shari'ah yang digagas Taha?
4. Bagaimana basis metodologis *tatfi* al-shari'ah?
5. Bagaimana pandangan Taha tentang karakteristik ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah ?
6. Bagaimana konsep Taha tentang *naskh* ?
7. Apa saja isu-isu pembaruan yang diangkat Taha?
8. Bagaimana implikasi gagasan Taha baik implikasi metodologis, maupun implikasinya terhadap hukum Islam?

C. Rumusan dan Batasan Masalah

Berdasarkan pokok pikiran di atas dan berbagai persoalan yang dapat diidentifikasi, permasalahan yang dikaji dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana pemikiran/gagasan Taha tentang *tatfi* al-shari'ah?

²⁶ www.alfikra.org.

2. Bagaimana basis metodologis *tatwīḍ-^{al-shariʿah}* tersebut ?
3. Bagaimana implikasi pemikiran/gagasan *Tāḥā* tentang *tatwīḍ-^{al-shariʿah}* terhadap pembaruan hukum Islam, baik implikasi metodologis maupun implikasinya terhadap produk hukum?

D. Tujuan Penelitian

Dengan memperhatikan rumusan masalah di atas, tujuan penelitian ini adalah:

1. Memahami gagasan/pemikiran *Tāḥā* tentang *tatwīḍ-^{al-shariʿah}*.
2. Menganalisis basis metodologis *tatwīḍ-^{al-shariʿah}*.
3. Menganalisis implikasi *tatwīḍ-^{al-shariʿah}* terhadap pembaruan hukum Islam, baik implikasi metodologis, maupun implikasinya terhadap produk hukum.

E. Kegunaan Penelitian

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan akan membawa perkembangan terhadap dunia ilmu pengetahuan, khususnya bagi khazanah pemikiran hukum Islam terutama menyangkut metodologi, sekaligus sebagai landasan bagi peneliti-peneliti selanjutnya dalam pengembangan kajian hukum Islam.

Adapun manfaat secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat menjadi salah satu pertimbangan bagi ulama, intelektual, dan praktisi hukum

dalam melakukan kajian, evaluasi, serta keputusan-keputusan hukum dalam rangka menjawab berbagai persoalan hukum yang dihadapi umat Islam.

F. Kerangka Teoretik

Sebagai kerangka teori yang menjadi landasan penulisan disertasi ini, maka akan digunakan teori pembaruan hukum, teori tentang perubahan hukum, serta teori tentang ijtihad.

1. Teori tentang pembaruan

Pembaruan atau *tajdid* merupakan bentuk isim dari *jaddada-yujaddidu-tajdidan*, yang berarti “membuat sesuatu menjadi baru kembali”. Dengan demikian maka pembaruan mengandung pengertian “memulihkan sesuatu kepada keadaannya semula”, dan bukan “mengganti sesuatu dengan yang lain, yang baru”. Secara tekstual, pembaruan menurut Ahmad Jainuri adalah upaya pembersihan ajaran agama dari berbagai hal yang sesungguhnya bukan ajaran agama tetapi disalahpahami sebagai ajaran agama.²⁷ Di sisi lain, pembaruan juga berarti upaya menjawab berbagai tantangan zaman.²⁸ Berdasarkan pengertian tersebut, pembaruan hukum Islam berarti suatu interpretasi terhadap ajaran Islam (yang menyangkut hukum) agar sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan zaman.²⁹

²⁷ Ahmad Jainuri, “Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam”, dalam Jurnal *Ulumul Qur'an* no. 3 vol. VI tahun 1995, 45.

²⁸ John Voll, “Pembaharuan dan Perubahan dalam Sejarah Islam: *Tajdid* dan *Islah*” dalam John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern* vol.2 (Bandung: Mizan, 2002),

²⁹ M Yusran Asmuni, *Pengantar Study Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam*, (Jakarta: Rajawali, 1998), 3.

Menurut Bustami M Sa'id, *tajdid* mengandung enam elemen:

1. Upaya menghidupkan ajaran agama, menyebarkannya, dan mengembalikannya pada bentuk yang asli.
2. Pemeliharaan teks-teks suci keagamaan agar terhindar dari intervensi manusia.
3. Harus diimbangi dengan metode yang benar.
4. Menjadikan hukum agama sebagai aturan dalam berbagai aspek kehidupan.
5. Dilakukan melalui ijtihad.
6. Membedakan ajaran agama dan yang bukan agama.³⁰

2. Teori perubahan hukum

Dalam Islam, budaya dan perubahan sosial sangat jelas pengaruhnya terhadap pemikiran hukum. Perbedaan budaya dan perubahan sosial yang terjadi di daerah yang dikuasai umat Islam abad ke-2 sampai pertengahan abad ke-4 merupakan salah satu faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan pendapat di kalangan fukaha yang kemudian melahirkan mazhab-mazhab hukum dalam Islam. Karena itu, Ibn al-Qayyim al-Jawziyah (w.751 H) mengatakan:³¹

تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد

³⁰ Bustami Muhammad Sa'id, *Mafhum Tajdid al-Din*, (Kuwait: Dar-al-Dakwah, 1984), 29.

³¹ Ibnu al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, (Beirut: Dar-al-Fikr, 1977), cet. ke-2, vol.3, 14.

“Perubahan fatwa dan perbedaannya, disebabkan karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan/tradisi”.

Oleh sebab itu pula, para ulama menjadikan ‘*urf*’ sebagai salah satu pertimbangan dalam menetapkan hukum Islam. Kaidah berikut cukup menggambarkan bagaimana hukum Islam begitu akomodatif terhadap situasi dan kondisi sosial, yakni:³²

العادة محكمة

“Adat itu dijadikan sebagai hukum”

Sebuah ‘*urf*’ sepanjang tidak menyalahi *nasf shar’i* harus diakomodasi sebagai bagian hukum Islam. Hal itu disebabkan karena jika telah menjadi tradisi berarti telah menjadi kebutuhan dan pemenuhan kebutuhan adalah sebuah kemaslahatan, sementara kemaslahatan merupakan tujuan hukum Islam. Sebuah ungkapan di kalangan ulama mengatakan:³³

اينما كانت المصلحة فثم حكم الله

“Dimana terdapat kemaslahatan, di situlah (terdapat) hukum Allah”

Sebagai konsekuensi dari hukum yang didasarkan pada ‘*urf*’, maka ketika ‘*urf*’ tersebut berubah, hukum itu juga berubah, karena berarti terjadi perubahan ‘*illat*’ hukum, sebagaimana kaidah:³⁴

الحكم يدور مع علته وجودا وعدمًا

“Ada dan tiadanya hukum, bergantung pada ada dan tiadanya ‘*illat*’”

³² Wahbah al-Zuhaili, *Usf al-Fiqh al-Islami*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), 859.

³³ Yusuf Qardawi, *al-Ijtihad al-Mu’asir*, (t.t.: Dar at-Tauzi’ wa an-Nasy al-Islamiyah, 1994), 68.

³⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Usf al-Fiqh al-Islami*, vol. 2, 861.

Adanya *naskh* dalam al-Qur'an menunjukkan adanya perubahan hukum. Secara bahasa, *naskh* berarti menghapus (الإزالة) sebagaimana Q.S. al-Hajj [22]:52,³⁵ atau memindah sesuatu dari suatu tempat ke tempat lain, dimana yang pertama tetap ada (نقل الشيء من مكان إلى مكان مع بقاء) sebagaimana Q.S. al-Jathiyah [45]:29.³⁷ Adapun secara istilah, *naskh* adalah mengangkat hukum shar'i> dengan dalil shar'i> yang datang kemudian (رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر).³⁸

Terkait hal tersebut, Mus(afa>al-Maraghi>(w. 1371 H) dalam tafsirnya menyatakan bahwasanya hukum-hukum tersebut diundangkan untuk kepentingan manusia, dan kepentingan manusia dapat berbeda karena perbedaan zaman dan tempat. Maka apabila suatu hukum diundangkan pada waktu memang dirasakan kebutuhan akan adanya hukum tersebut, kemudian kebutuhan itu tidak ada lagi, maka suatu tindakan bijaksana menghapus (me-*naskh*) hukum itu dan menggantinya dengan hukum lain yang lebih sesuai dengan waktu terakhir.³⁹

³⁵ فَيَسُخِّرُ اللَّهُ مَآيَةَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ...

"... Allah menghilangkan apa yang dimasukkan oleh syaitan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayatnya...". Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Medinah Munawwarah: Mujamma' Khadim al-Haramain al-Syarifain al-Malik Fahd liThiba'at al-Mushshaf asy-Syarif, 1412 H), 519.

³⁶ Abu Ja'far Ahmad b. Muhammad b. Isma'il al-Nahhas, *al-Nasikh wa al-Mansukh fi Kitab Allah 'Azz wa Jal wa Ikhtilaf ab'Ulama>fi>Dhalik*, (Riyad: Dar-al-'Asimah, 1430), 101.

³⁷ ... إِنَّا كُنَّا نَسْتَسْخِرُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ...

"Inilah kitab (catatan) Kami yang menuturkan kepadamu dengan benar. Sesungguhnya Kami telah menyuruh mencatat apa yang telah kamu kerjakan". Ibid., 819.

³⁸ al-Nahhas, *al-Nasikh wa al-Mansukh*, 109.

³⁹ Mus(afa>al-Maraghi>*Tafsir>al-Maraghi>*, vol.1, (Mesir: Mus(afa>al-Babi>al-Halibi>t.th.), 187.

Teori ini menyisakan kontroversi di kalangan ulama. Juhur ulama mendukung teori ini. Dalam pandangan mereka, jika terdapat dua dalil yang kontradiktif dan tidak mungkin dikompromikan atau pun dilakukan *tarjih* maka dalil yang datang belakangan dianggap menghapus dalil yang datang lebih dahulu.⁴⁰ Sementara itu, Abu>Muslim al-Isfahani>(w. 322 H), dicatat sejarah sebagai orang pertama yang menolak adanya *naskh*. Dalam pandangan Abu>Muslim, mengakui adanya *naskh*, berarti mengakui adanya kebatilan dalam al-Qur'an.⁴¹ Pandangan Abu>Muslim kemudian banyak diikuti terutama oleh para ulama kontemporer. Sir Sayyid Ahmad Khan (w. 1898), misalnya, menyatakan bahwa tak ada satu pun ayat al-Qur'an yang *mansukh*.⁴²

Takwil juga merupakan metode pemahaman yang dapat melahirkan perubahan hukum. Dalam istilah ulama *usūl fiqh*, takwil berarti pemalingan lafaz dari maknanya, sehingga lahir makna lain yang tidak cepat dapat ditangkap karena ada dalil yang menunjukkan bahwa makna itulah yang dimaksud oleh lafaz tersebut. Pemalingan makna ini tidak dapat dibenarkan kecuali didasarkan pada dalil *shar'i* dari *nash*, kiyas, ruh *tashri'* atau prinsip-prinsip *tashri'* secara umum.⁴³

Adik Sahih mengemukakan persyaratan takwil: (1) Lafaz yang ditakwilkan mengandung beberapa pengertian, baik ditinjau dari segi bahasa, seperti makna hakikat dan makna majazinya atau dari segi

⁴⁰Wahbah al-Zuhaili>*Usūl al-Fiqh al-Islami*>,vol. 2, (Beirut: Da>al-Fikr al-Mu'asir, 2001), 959.

⁴¹ Ibid., 980.

⁴² David S. Powers, *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan, Kritik Historis Hukum Waris*, terj. Arif Maftuhin, (Yogyakarta: LKiS, 2001),180.

⁴³A Wahhab Khallaḥ, *Ilm Usūl al-Fiqh*, (t.t.: al-Da>al-Kuwaitiyah, 1968), 164.

kebiasaan orang Arab dalam menggunakan lafaz itu, maupun dari segi penggunaan lafaz itu dari segi shari'ah Islam. (2) Ada indikator yang menunjukkan bahwa yang dimaksud pembicara bukanlah makna lahirnya, dan dalil itu lebih kuat dibandingkan dengan alasan penetapan suatu lafaz pada makna hakikatnya. Persyaratan ini diperlukan karena pada dasarnya mengamalkan pengertian yang terlintas pertama kali dalam benak lebih wajar didahulukan daripada memalingkannya kepada pengertian lain.⁴⁴

Nasf Hamid mengemukakan 'metode' takwil dengan istilah *dalalah* dan *maghza*>Pertama; menempatkan teks pada konteksnya dalam upaya menyingkap makna yang asli (*dalalah*), kemudian memasuki konteks historis, dan konteks bahasa yang khusus dari teks-teks tersebut. *Kedua* ; signifikansi (*maghza*)> yaitu mengkontekstualisasikan makna historis teks tersebut ke dalam realitas sosial-budaya pembaca.⁴⁵

3. Teori-teori tentang ijtihad

Ijtihad sebagai aktivitas nalar untuk mendapatkan hukum syara' memiliki lapangan yang amat luas sepanjang persoalan tersebut tidak disebutkan secara tegas oleh *nasf*{atau ijma'}, atau persoalan yang tidak disebutkan secara formal oleh *nasf*{ Adapun terhadap persoalan yang telah ditegaskan oleh *nasf*{atau ijma'}, berlaku kaidah:⁴⁶

⁴⁴ Muhammad Adib Sa'ih. *Tafsir al-Nusus fi al-Fiqh al-Islami*>Vol.2 (Beirut: al-Maktabah al-Islami>2008), 291-317.

⁴⁵ Nasf Hamid Abu>Zaid, *al-Nasf{wa al-Sult{h wa al-Haqiqah*, (Beirut: Markaz al-Thaqafi>al-'Arabi>2000), 96.

⁴⁶ Khalla' *Usul al-Fiqh*, 216.

لا مسأغ للاجتهاد فيما فيه نص صريح قطعي

“Tidak ada ruang untuk ijtihad terhadap persoalan yang ditegaskan oleh *nash*/secara pasti”

Dari segi obyek kajiannya, Abu>Zahrah membagi ijtihad menjadi dua macam. Pertama; ijtihad *istinbat*> kedua; ijtihad *tatbiqi*> Ijtihad *istinbat*> adalah upaya memahami al-Qur’an dan sunnah untuk mengambil kesimpulan hukum secara langsung dari *nash*{*nash*{*shar’i*> Sementara untuk menerapkan ide hukum yang terdapat dalam *nash*{itu kepada suatu permasalahan yang kongkrit diperlukan ijtihad *tatbiqi*>⁴⁷

Salam Madhku> membagi ijtihad dari segi bentuknya ke dalam tiga bentuk; pertama, Ijtihad *bayani*> yaitu menjelaskan hukum yang terdapat dalam *nash*{ Kedua, Ijtihad *qiyasi*>(analogi), menetapkan hukum terhadap suatu peristiwa yang tidak ada ketentuannya dalam *nash*{dengan cara menganalogikannya dengan kasus (peristiwa) hukum yang terdapat dalam *nash*{karena adanya keserupaan ‘*illat*. Ketiga, Ijtihad *istislah*> yaitu menetapkan hukum terhadap peristiwa yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam *nash*{dengan cara mengacu pada prinsip masalah.⁴⁸

Teori tentang pembaruan, perubahan hukum, serta ijtihad, digunakan untuk mengetahui bentuk ijtihad yang digagas Taha> dalam rangka melakukan perubahan dan pembaruan hukum. Dari teori ini akan diketahui apakah gagasan pembaruan Taha> sejalan dengan prinsip

⁴⁷Muhammad Abu>Zahrah. *Usul al-Fiqh*, (t.t.: Dar al-Fikr al-’Araby, t.th.), 379.

⁴⁸Muhammad Salam Madhkur, *al-Ijtihad fi al-Tahsi>al-Islami*>(t.t.: Dar al-Nahdha al-’Arabiyah, 1984), 42-45.

pembaruan yang disepakati selama ini. Dari teori-teori tersebut, akan diketahui posisi gagasan *Tajdid* di tengah pemikiran tentang hukum Islam selama ini.

G. Studi Terdahulu

Penelitian tentang pembaruan hukum Islam sejatinya telah banyak dilakukan. Secara garis besar, penelitian-penelitian tersebut berkisar pada dua topik. Pertama; menyangkut landasan dan ‘syarat- rukun’ pembaruan. Kedua; menyangkut pemikiran tokoh-tokoh tertentu.

Bustami M Sa’id, misalnya, dalam bukunya *Maḥmūṣ Tajdīd al-Dīn*, mengemukakan enam rukun *tajdid*. Setiap langkah pembaruan dalam pandangan Said ‘semestinya’ mengandung enam elemen tersebut. Pembaruan yang dilakukan tanpa memuat enam elemen tersebut dalam pandangan Said, tidak dapat diterima.⁴⁹ Senada dengan Sa’id, Yusuf Qardhawi menulis buku yang diterjemahkan oleh Nabhani Idris dengan judul “*Fiqh Tajdid* dan Shahwah Islamiyah: Kajian Kritis tentang Reaktualisasi dan Kebangkitan Islam”. Melalui bukunya, ia berusaha ‘mendudukan’ pembaruan secara proporsional. Setelah melakukan kritik terhadap berbagai pemikiran tentang *tajdid* yang dinilainya tidak cukup tepat, Qardhawi menyatakan bahwa *tajdid* harus dilakukan dengan tetap memperhatikan batas-batas *shar’i* dengan cara

⁴⁹ Bustami Muhammad Sa’id, *Maḥmūṣ Tajdīd al-Dīn*, (Kuwait: Dar-al-Dakwah, 1984), 29.

memadukan antara yang *thabat* (*usfīḥ* dan *kulliy*) dan *murūḥah* (*furuḥ* dan *juz'ī*).⁵⁰

Sementara itu, penelitian terhadap konsep pembaruan tokoh, dilakukan di antaranya oleh 'Abd al-Jabbar al-Rifa'i. Dalam bukunya, *Manahij al-Tajdid*, ia menulis gagasan *tajdid* enam tokoh, yaitu Mahdi Shams al-Din, Husain Fadl Allah, Muhammad Hasan al-Amin, Taha Jabir al-'Alwani, 'Abd al-Hamid Abu-Sulaiman, serta Jama' al-Din 'Atiyah. Secara umum, para tokoh tersebut menyerukan pembaruan pemikiran Islam untuk menyelaraskan dengan situasi zaman, sebagaimana yang dikemukakan Mahdi Shams al-Din,⁵¹ sebab bagaimanapun menurut Husain Fadl Allah, waktu dan tempat berpengaruh besar terhadap hasil ijtihad.⁵² Oleh sebab itu, menurut 'Abd al-Hamid Abu-Sulaiman, serta Jama' al-Din 'Atiyah perlu ada pembaruan metode (*manhaj*) dalam memahami *nasf{nasf{agama*.⁵³ Hasan Amin dan Taha Jabir al-'Alwani sepakat bahwa ijtihad tidak boleh berhenti dan harus terus menerus dilakukan. Keduanya menyerukan untuk menyelaraskan pengetahuan dengan prinsip-prinsip Islam.⁵⁴

Melalui disertasinya Nasrun Rusli meneliti pemikiran al-Shaukani dengan judul "Konsep Ijtihad al-Shaukani dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia", Nasrun Rusli menyimpulkan bahwa konsep ijtihad al-Shaukani sekalipun secara umum tidak berbeda

⁵⁰ Yusuf Qardhawi, *Fiqh Tajdid dan Shahwah Islamiyah: Kajian Kritis tentang Reaktualisasi dan Kebangkitan Islam*, terj. Nabhani Idris, (Jakarta: Islamuna Press, 1997), 66.

⁵¹ 'Abd al-Jabbar al-Rifa'i, *Manahij al-Tajdid*, (Damaskus: Dar-al-Fikr, 1421 H), 17.

⁵² Ibid., 35.

⁵³ Ibid., 161-183.

⁵⁴ Ibid., 57-107.

dengan konsep ulama lainnya, dinilai relevan untuk diterapkan di Indonesia. Penggunaan dalil hukum yang disebutnya dengan istilah *istidlal al-hukmi*, dinilai penulis sejalan dengan situasi dan kondisi masyarakat Indonesia.⁵⁵

Mengikuti jejak Nasrun Rusli, Asmawi Mahfudz meneliti konsep pembaruan Shah Wali>Allah (w. 1762 M). Menurut penelitian Asmawi Mahfudz dalam disertasi yang telah dibukukan dengan judul “Pembaruan Hukum Islam: Telaah Manhaj Ijtihad Shah Wali>Allah al-Dihlawi, konsep ijtihad al-Dihlawi mencerminkan watak konsep ijtihad yang toleran, inklusif, dan menghargai pluralisme. Ia berhasil mengakomodasi pemikiran ulama terdahulu sekaligus menjaga relevansinya dengan masyarakat yang mengitarinya.⁵⁶

Gagasan pembaruan juga muncul dari Indonesia. Pemikiran Munawir Sjadzali yang pernah menggegerkan republik ini ketika melontarkan gagasan “Reaktualisasi Ajaran Islam” seputar pembagian waris, bunga bank, dan perbudakan pada tahun 1985 dibahas oleh Syu’bah Asa dalam bukunya, “Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam”. Ia mengulas pemikiran Sjadzali yang oleh banyak kalangan dianggap ‘melanggar’ ketentuan *nasf{nasf}{qatfi}* karena mengatak-atik ketentuan waris.⁵⁷

Kontroversi pemikiran Sjadzali tidak menyurutkan langkah Ibrahim Hosen, kolega Sjadzali, untuk melontarkan gagasan serupa. Lewat bukunya,

⁵⁵ Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Shaukani dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, disertasi, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1993), 5.

⁵⁶ Asmawi Mahfudz, *Pembaruan Hukum Islam: Telaah Manhaj Ijtihad Shah Wali>Allah Al-Dihlawi*, (Yogyakarta: Teras, 2010), 279.

⁵⁷ Syu’bah Asa, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Cet.I, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), 1-11.

“Prof Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia” ia menawarkan teori yang disebutnya *pen-fiqh-an nasf{nasf{ qatfi}*. Dalam teorinya, Ibrahim Hosen mengatakan bahwa *nasf{* yang berbentuk *qatfi* ada yang berlaku *fi>jami> al-ahfwal>* dan ada yang berlaku *fi>ba’d{al-ahfwal>*. Terhadap *nasf{nasf{qatfi}* yang berlaku *fi>ba’d{al-ahfwal>* tidak harus dijalankan apa adanya, melainkan masih terbuka peluang untuk dimasuki ijtihad.⁵⁸

Dari beberapa pemikiran tentang pembaruan di atas, tidak ada satu pun yang membahas tentang pemikiran pembaruan *Taha>*. Sekalipun demikian, pemikiran-pemikiran *Taha>* cukup banyak mendapat perhatian, baik dari dalam maupun luar negeri dan dibahas dari berbagai sudut pandang. Berikut beberapa penelitian pemikiran *Taha>*

<Penelitian tentang Pemikiran *Taha>*

No	Nama	Judul	Bentuk/ Jenis	Pende- katan	Kesimpulan
1	M. Saipul Rohman	“Konsep Demokrasi Menurut Mahmoud Muhammed <i>Taha></i> ”	Skripsi	Pemikiran	Mahmoud Muhammad <i>Taha></i> berhasil memperjelas bahwa demokrasi memang memiliki akar historis yang khas Barat, tetapi di sisi lain memiliki esensi yang paralel dengan konsep-konsep yang dapat dikembangkan dari Islam. ⁵⁹
2	Haris Shofiyuddin	Konsep dan Aplikasi al-Makkiyah dan al-Madaniyah dalam Buku <i>The Second Message of Islam</i>	Tesis	Pemikiran	<i>Taha></i> menyatakan bahwa ayat-ayat Makkiyah memuat pesan fundamental Islam sementara ayat Madaniyah bersifat respons dan akomodasi

⁵⁸ Ibrahim Hosen, *Prof Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: UI Press dan LPPI-IIQ, 1996), 102.

⁵⁹ M. Syaipul Rohman, “Konsep Demokrasi menurut Mahmoud Muhammed *Taha>*”, (Jogjakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008).

					terhadap kondisi saat itu. Jihad, poligami, adalah pesan Madaniyah yang sesuai dengan situasi saat itu. Sementara itu pesan Makkiah saat ini harus dijadikan pijakan untuk mengembangkan syariah. ⁶⁰
3	Mohamed Mahmoud	Risalah Islam yang Kedua dan Proyek Modernis <i>Mahmud Muhammad Taha</i> >	Artikel	Pemikiran	Sekalipun Taha seorang universalis dan audiens yang ditujunya adalah umat manusia, namun penalarannya secara eksklusif berlandaskan secara kuat pada teks-teks al-Qur'an dan Sunnah ⁶¹
4	Abdullahi Ali Ibrahim	<i>“Keep These Women Quiet: Colonial Modernity, Nationalism, and the Female Barbarous Custom”</i> .	Artikel	Umum	Ibrahim memuji Taha yang menurutnya rela menjadi martir, dieksekusi penguasa, demi memperjuangkan keyakinan dan upayanya melepaskan kaum perempuan dari tradisi barbar. ⁶²
5	Mohamed Mahmoud	<i>“Mahmud Muhammad Taha and the Rise and Demise of the Jumhuri Movement”</i> .	Artikel	Umum	Partai Persaudaraan Republik yang didirikan Taha> mengusung ide Taha> untuk melakukan rekonsiliasi antara Islam dan modernitas. Namun pada akhirnya menemui ujian serius dengan dieksekusinya Taha> pada 1985. ⁶³

⁶⁰ Haris Shofiyuddin, “Konsep dan Aplikasi al-Makkiah dan al-Madaniyah dalam Buku *The Second Message of Islam*”, tesis, FO 140515, Konsentrasi: Pemikiran Islam, PPS IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2008.

⁶¹ Mohamed Mahmoud, “Risalah Islam yang Kedua dan Proyek Modernis Mahmud Muhammad Taha” dalam *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd*, terj. Wakhid Nur Effendi, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2002), 106.

⁶² Ibrahim Abdullahi Ali, “*Keep These Women Quiet: “ Colonial Modernity, Nationalism, and the Female Barbarous Custom”*”, dalam jurnal *Hawwa* Volume 9, Numbers 1-2, 2011, pp. 97-151(55), Publisher: Brill, <http://www.ingentaconnect.com/content/brill/haw/2011/00000009/F0020001/art00006?&authenticated=true>.

⁶³ Mohamed Mahmoud “Mahmud Muhammad Taha and the Rise and Demise of the Jumhuri Movement” dalam jurnal *New Political Science*, Volume 23, Issue 1, 2001, DOI: 10.1080/07393140120030340, pages 65-88, Available online: 18 Aug 2010, <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/07393140120030340>.

6	Mohamed Mahmoud	<i>Quest for Divinity: a Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha</i>	Buku	Umum	Berbeda dengan paradigma lama, Taha berpendapat bahwa zaman keemasan (<i>the golden age</i>) bukan terletak pada masa lalu, namun pada masa mendatang pada saat risalah kedua Islam dapat direalisasikan ketika dunia dapat menghadirkan kesetaraan dan keadilan ⁶⁴
7	Edward Thomas	<i>Islam's Perfect Stranger: The Life of Mahmud Muhammed Taha, Muslim's Reformer of Sudan.</i>	Buku	Umum	Taha telah menyerukan reinterpretasi Islam untuk mengakhiri diskriminasi hukum terhadap perempuan dan non-Muslim. Edward Thomas menyebut Taha sebagai sang pembaru Sudan dan menilai bahwa ide-idenya telah menjadi simbol untuk hak resistensi, toleransi, dan kemanusiaan. ⁶⁵
8	Asma' Mahfud Muhammad Taha	<i>Madkhal Ila: Hayatin wa Fikr al-Ustadh Mahfud Muhammad Taha</i>	Artikel	Umum	Taha adalah orang yang tiada duanya dalam memahami <i>turath</i> Islam dan punya keberanian untuk memunculkan adanya kontradiksi pemahaman terdahulu (<i>salaf</i>) dengan persoalan kontemporer. Karena itu, ia muncul untuk menawarkan pemahaman baru terhadap Islam. Dan pemikiran ini merupakan pemikiran baru yang tidak pernah

⁶⁴ Mohamed Mahmoud, "Quest for divinity: a critical examination of the thought of Mahmud Muhammad Taha", (Syracuse: Syracuse University Press, 2007), xii.

⁶⁵ Edward Thomas, "Islam's Perfect Stranger: The Life of Mahmud Muhammed Taha, Muslim's Reformer of Sudan", International Library of Study Afrika, 18 Januari 2011. <http://www.amazon.com/Islands-Perfect-Stranger-Muhammad-International/dp/1848850042>

					muncul sebelumnya dan saat ini. ⁶⁶
9	Khalid Duran	<i>An Alternative to Islamism: The Evolutionary Thought of Mahmud Taha</i>	Cross Currents, vol. 42, no. 2	Umum	Inti gagasan Taha ada tiga; mistik dan evolusi sejarah, Islam periode Makkah mengganti Islam periode Madinah, serta reformasi hukum terhadap perempuan dan minoritas ⁶⁷
10	Tajudin Masnuh, NIM. 03221443 (2008)	Kontekstualisasi Konsep Pesan Ayat-Ayat Makkiah dalam Pendidikan Islam (Telaah Pemikiran Mahmud Muhammad Taha)	Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. (2008)	Pendidik-an	Pendidikan Islam dapat mengambil pemikiran Taha dengan mengambil paradigma kebebasan, pluralism, serta kesetaraan gender sehingga pendidikan Islam akan mampu mengembangkan orientasi pendidikannya sesuai dengan kebutuhan jaman. ⁶⁸
11	Ahmadi	“Transfigurasi ‘Pesan Kedua Islam’ (Refleksi Pemikiran Mahmud Muhammad Taha tentang Epistemologi Hukum Islam)”,	Artikel	Fiqh/Usul-Fiqh	Ide yang dikemukakan Taha untuk menghidupkan pesan-pesan Makkiah dapat menjadi solusi hukum Islam di era modern sehingga dapat melahirkan hukum Islam yang demokratis, dan tidak bertentangan dengan hukum internasional dan hak-hak azasi manusia. Upaya tersebut merupakan sebuah terobosan revolusioner dan dapat menggugah semangat pembaruan, dalam konteks perkembangan pembaruan hukum Islam modern. ⁶⁹
12	Agus Moh. Najib	“Evolusi Shari’ah: Ikhtiar	Buku	Fiqh/Usul	Taha sedang berupaya mencari solusi bagi

⁶⁶ Asma’ Mahmud Muhammad Taha *Madkhal Ila’ Hayatin wa Fikr al-Ustadh Mahmud Muhammad Taha* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafial-‘Arabi, 2007), 6-8.

⁶⁷ Khalid Duran, “An Alternative to Islamism: The Evolutionary Thought of Mahmud Taha”, dalam *Cross Currents*, vol. 42, no. 2, (Winter 1992); *ProQuest Religion*, 453-467.

⁶⁸ <http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/6853>

⁶⁹ Ahmadi, “Transfigurasi ‘Pesan Kedua Islam’ (Refleksi Pemikiran Mahmud Muhammad Taha tentang Epistemologi Hukum Islam)” dalam jurnal *Himmah* vol. ix no. 26 Mei-Agustus 2008.

		Mahmoud M Taha> bagi Pembentukan Hukum Islam Kontemporer”.		Fiqh	problem modernitas yang dihadapi umat Islam dewasa ini dengan berusaha untuk tetap berpijak pada landasan dan prinsip Islam. Menurut kesimpulan penulis, pemikiran Taha> cenderung mengkombinasikan antara spiritualitas dan rasionalitas. ⁷⁰
13	Rasyidah Fathina	Mahmud Muhammed Taha>Redefinisi Konsep <i>Nasakh</i> Sebagai Pembentuk Syariat Humanis	Artikel	Usul fiqh	Dalam rangka menyesuaikan syariat Islam dengan masyarakat modern, Taha> memperkenalkan teori pembalikan <i>nasakh</i> , yakni ayat Makkiah me- <i>nasakh</i> ayat Madaniyah, karena ayat Makkiah lebih sesuai dengan masyarakat modern. Namun <i>nasakh</i> versi Taha> bermakna penundaan, bukan penghapusan. ⁷¹
14	M. Zayyin Chudhori	Gagasan Mahmud Taha> tentang Evolusi Shari’ah”	Artikel	Usul Fiqh	Taha> menggunakan <i>naskh</i> sebagai metode <i>istinbath</i> hukum. Namun, konsep <i>naskh</i> tawaran Taha> berbeda dengan konsep jumhur, karena <i>naskh</i> dalam pandangan Taha> bersifat tentatif dan temporal sesuai dengan kebutuhan, tidak permanen seperti dalam pandangan jumhur. ⁷²

Terkait dengan disertasi ini, maka penelitian di atas, khususnya yang menggunakan pendekatan usul fiqh bisa dikatakan sebagai penelitian pedahuluan, sementara penelitian ini merupakan penelitian lanjutan dan

⁷⁰ Agus M Najib, *Evolusi Syari’ah*, 87-93.

⁷¹ ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/juridic/.../pdf

⁷² M Zayyin Chudhori “Gagasan Mahmud Taha> tentang Evolusi *Syari’ah*” dalam jurnal *Al-Qanun*, Fakultas Shari’ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 11, No. 1, Juni 2008.

pendalaman terhadap pemikiran *Taḥa* berkaitan dengan gagasannya tentang *tatḥiḥ al-shari'ah*. Penelitian ini membahas tentang implikasi gagasan tersebut, terutama implikasi metodologis, seperti implikasinya terhadap konsep *qatfiḥ* *ijtihād*, *usḥib* *furuḥ kully juz'i* dan lain-lain, yang belum disentuh sama sekali oleh peneliti sebelumnya. Disamping itu, penelitian ini juga mengkaji basis metodologis gagasan *Taḥa* yang juga belum dibahas secara mendalam oleh peneliti sebelumnya.

Berdasarkan penjelasan di atas, posisi penelitian ini dapat dipetakan sebagai berikut:

1. Di tengah-tengah pembahasan tentang pembaruan hukum Islam, penelitian ini membahas tentang teori pembaruan hukum Islam *Taḥa*
2. Di tengah-tengah pembahasan tentang pemikiran *Taḥa* penelitian ini membahas tentang pemikiran hukum *Taḥa*.
3. Di tengah-tengah pembahasan tentang pemikiran hukum *Taḥa* penelitian ini terkonsentrasi pada:
 - a. Pemikiran/gagasan *Taḥa* tentang *tatḥiḥ al-shari'ah*.
 - b. Basis metodologis *tatḥiḥ al-shari'ah*.
 - c. Implikasi *tatḥiḥ al-shari'ah*, baik implikasi metodologis maupun implikasinya terhadap produk hukum.
 - d. Menggunakan pendekatan *usḥib* *fiqh*.

H. Pendekatan dan Metode Penelitian

1. Jenis penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Bila dilihat dari data yang digunakan, termasuk kategori penelitian kepustakaan (*library research*). Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan *usūl fiqh*.

Pendekatan *usūl fiqh*, sesuai dengan defenisinya berusaha untuk mendekati suatu permasalahan dengan mengungkapkan metode penalaran yang digunakan dalam menjawab suatu permasalahan atau untuk mengetahui dasar-dasar yang dijadikan acuan dalam menetapkan suatu pemahaman (fikih).⁷³ Pendekatan ini digunakan untuk menganalisa metode *istinbat* (penggalan) hukum yang dilakukan *Tālib*

2. Sumber data

Dalam penelitian ini data utama adalah buku *Tālib* yakni *al-Risalah al-Thānīyah min al-Islām*. Buku-buku *Tālib* yang lain yang dijadikan sebagai sumber primer di antaranya adalah *Risalat al-Sūlah*, *Tāriq Muhammad*, *al-Islām bi Risalat al-Ukūla Yasūh li Insāniyyat al-Qarn al-'Ishrin*, *al-Islām wa Insāniyyat al-Qarn al-'Ishrin*, *Tafvīr Shari'at al-Ahḡab al-Shakhsīyah*, *al-Da'wat al-Islāmiyyat al-Jadīdah*, dan lain-lain.

⁷³ 'Abd al- Karīm Zaidān, *Al-Wajiz fi Usūl al-Fiqih*. (Aman Yordania: Muassasah al-Risalah, 1990), 11.

Adapun beberapa karya lain seperti kitab-kitab usul fikih karya Wahbah al-Zuhaili, A Wahhab Khallaḥ, Abu Zahrah, dan lain-lain, serta kitab-kitab tafsir dan ‘ulum al-Qur’an, seperti tafsir al-Tāḥari, al-Zamakhshari, al-Qurtūbi, *tafsir al-Manar*, *al-Itqan*, *Manabil al-’Irfan*, dan lain-lain dijadikan sebagai sumber data sekunder. Karya Na’im yang pada dasarnya “men-sharahi” buku Taḥaḥ, yakni “Dekonstruksi Shari’ah I dan II” serta “Islam dan Negara Sekular”, juga akan dijadikan sebagai data sekunder. Begitu pula karya-karya lain baik buku, jurnal ilmiah, dan lain-lain yang berkaitan secara tidak langsung dengan pemikiran Taḥaḥ di atas.

3. Metode pengumpulan data

Pengumpulan data adalah prosedur yang sistematis dan standar untuk memperoleh data yang diperlukan.⁷⁴ Pengumpulan data dilakukan untuk memperoleh informasi yang dibutuhkan dalam rangka mencapai tujuan penelitian. Dalam penelitian ini, teknik pengumpulan data menggunakan metode dokumentasi, yakni mengumpulkan data yang diperoleh dari dokumen-dokumen atau catatan-catatan tertulis,⁷⁵ baik itu berupa catatan transkrip, buku, artikel, dan lain sebagainya. Dalam hal ini, data yang dikumpulkan berupa data yang berkaitan dengan pemikiran Taḥaḥ baik dari sumber primer maupun sekunder.

⁷⁴ Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2005), 174.

⁷⁵ Tatang M. Amirin, *Menyusun Rencana Penelitian*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), 94.

4. Analisis data

Analisis data adalah suatu proses penyederhanaan data ke dalam bentuk yang lebih mudah dibaca dan diinterpretasikan.⁷⁶ Sesuai dengan jenis dan data yang digunakan, teknik analisis data dalam penelitian ini menggunakan teknik *content analysis*. Teknik *content analysis* secara sederhana dapat diartikan sebagai teknik menganalisis muatan dari sebuah “teks” untuk mengungkap dan memahami makna yang terkandung dalam teks tersebut.⁷⁷ Dalam penelitian ini, analisis terhadap muatan isi, dilakukan secara “analitis-kritis”, serta deduktif - induktif.

Metode analitis-kritis memiliki dua karakteristik. Pertama; deskripsi, pembahasan, dan kritik. Kedua; studi analitis, dengan melakukan salah satu diantara tiga model studi, yakni studi hubungan (seperti pengaruh atau implikasi, peranan), perbandingan, dan reinterpretasi.⁷⁸ Deskripsi, pembahasan, dan kritik, digunakan untuk memaparkan gagasan *Tāhā* tentang *tatwīr al- shari‘ah* di era modern serta sejarah lahirnya ide tersebut. Berdasarkan pembahasan tersebut, kemudian dilakukan studi hubungan untuk menganalisis implikasi pemikiran *Tāhā* terhadap hukum Islam di era modern ini. Analisis deduktif digunakan ketika memaparkan gagasan *Tāhā* dan kemudian menariknya pada pemikirannya tentang beberapa hukum Islam yang dilontarkannya. Sebaliknya, analisis induktif

⁷⁶ Bagong Suyanto dan Sutinah, *Metode Penelitian Sosial*, (Jakarta: Kencana Prenada, 2011), 104.

⁷⁷ Agus S. Ekomadyo, “Prospek Penerapan Metode Analisis Isi (*Content Analisis*) dalam Penelitian Media Arsitektur”, http://www.ar.itb.ac.id/ekomadyo/media/Analisis_Isi_Jurnal_Itenas_No.2_Vol.10_Agustus_2006.pdf

⁷⁸ Jujun S. Suriasumantri, “*Penelitian Keagamaan dan Kefilsafatan: Mencari Paradigma Kebersamaan, Tradisi Baru Penelitian Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu*”, ed. Mastuhu dan Deden Ridwan (Bandung: Nuansa, 2001), 72-74.

digunakan dengan berangkat dari kasus-kasus yang bersifat khusus untuk kemudian ditarik kesimpulan yang bersifat umum yang berupa pola pemikiran *Taḥa*>

Langkah-langkah yang dilakukan dalam menganalisis data dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

Pertama; semua data dikumpulkan dan diklasifikasikan sesuai dengan sifatnya masing-masing. Untuk data tentang latar belakang *Taḥa*> analisis dilakukan dengan merujuk pada kejadian dan iklim budaya yang didalamnya penyusun itu hidup.⁷⁹ Karena itu, pada bagian ini akan dipaparkan latar belakang keluarga, pendidikan, serta aktifitas sosial dan politiknya. Kemudian dikaitkan dengan situasi dan kondisi sosial politik masyarakat Sudan, termasuk undang-undang yang berlaku di sana. Dari pembahasan tersebut diharapkan akan dapat dipahami bagaimana dan mengapa *Taḥa*> memunculkan gagasannya.

Kedua; semua data tentang pemikiran *Taḥa*> dikumpulkan dan diklasifikasikan menjadi dua bagian. Bagian pertama; tentang *taṭwīr al-shari'ah*, mulai dari pandangan *Taḥa*> tentang karakteristik shari'ah dan kaitannya dengan ijtihad, pandangannya tentang Makkiah-Madaniyah, serta gagasannya tentang *naskh*. Pada bagian ini juga dipaparkan tentang kondisi hukum Islam yang dinilai problematis oleh *Taḥa*>

Bagian kedua; data tentang isu-isu pembaruan *Taḥa*> Dalam hal ini isu yang diangkat sebatas persoalan hukum keluarga dan jihad, di bawah

⁷⁹ Josef, Bleicher, *Contemporary Hermeneuticx: Hermeneuticx as Methode, Philosophie and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 28.

payung kebebasan dan persamaan. Dalam hal ini gagasan Taha>berikut argumentasinya akan disajikan secara lengkap. Pada bagian ini akan ditampilkan pula ayat-ayat yang dikategorikan Taha>sebagai *mansukh* dan ayat-ayat yang dikategorikannya sebagai *nasikh*.

Ketiga; Dilakukan analisis. Untuk menganalisis gagasan Taha> digunakan pendekatan usul> fiqh dengan menggunakan teori-teori tentang pembaruan hukum, perubahan hukum, serta teori-teori tentang ijtihad. Selanjutnya dilakukan analisis terhadap implikasi gagasan tersebut terhadap pembaruan hukum Islam, baik implikasi metodologis, maupun implikasi hukum, dan langkah terakhir adalah menarik kesimpulan.

I. Sistematika Pembahasan

Guna menjaga keruntutan pola pembahasan, pola struktur penulisan penelitian ini mengikuti runtutan alur: pendahuluan-data-analisis-penutup. Bab pertama berisi pendahuluan yang menjelaskan aspek-aspek metodologis dari penelitian ini yang meliputi latar belakang munculnya masalah yang akan dijawab, tujuan dan manfaat penelitian yang merupakan arah penelitian yang dilakukan, studi terdahulu sebagai pembanding dan pembeda dengan penelitian sebelumnya, kerangka teori sebagai gambaran alur yang melandasi penulisan, dan paparan tentang metode penelitian yang digunakan dalam penulisan disertasi ini.

Bab kedua membahas tentang Taha> dan pembaruan hukum Islam. Bab ini akan mendeskripsikan biografi Taha> mulai latar belakang keluarga,

pendidikan yang ditempuhnya, aktivitas ilmiah, jabatan publik yang dipegang, maupun karya-karyanya. Pada bab ini juga akan dipaparkan keadaan sosial negeri dan masyarakat Sudan, serta hukum dan konstitusi yang berlaku di Sudan. Pemaparan latar belakang kehidupan Taha ini penting dilakukan agar supaya dapat memotret, dalam struktur sosial seperti apa pemikiran Taha muncul dan dalam situasi sosial dan politik seperti apa Taha memunculkan dan melahirkan pemikirannya. Dalam bab ini sekaligus dibahas tentang posisi Taha di tengah pemikiran tentang pembaruan hukum Islam.

Bab ketiga membahas gagasan Taha serta basis metodologisnya. Bab ini memberikan gambaran secara utuh bagaimana Taha membangun metode pembaruan hukum Islam-nya.

Bab keempat adalah kelanjutan dari pembahasan bab sebelumnya. Bab ini membahas tentang isu-isu pembaruan yang dilontarkan Taha, khususnya tentang hubungan laki-laki dan perempuan dalam hukum keluarga, serta jihad dalam kaitannya dengan hubungan Muslim dan non-Muslim, yang menjadi fokus dalam penelitian ini. Dari isu-isu pembaruannya tersebut akan terlihat pandangan Taha terhadap hukum Islam yang selama ini berlaku yang dianggapnya perlu dilakukan interpretasi ulang.

Bab kelima membahas tentang implikasi gagasan Taha terhadap pembaruan hukum Islam, baik implikasi metodologis, maupun implikasinya terhadap produk hukum. Pembahasan ini dilakukan guna mengetahui dampak 'pembaruan' Taha terhadap metodologi hukum Islam, semisal konsep *qatfi*

zānni, *ijtihad*, *naskh*, dan *kully-juz'i*, serta dampaknya terhadap hukum Islam, khususnya dalam hukum keluarga dan jihad.

Bab keenam merupakan bab penutup yang berisi kesimpulan dari pembahasan, implikasi teoritik, serta saran sebagai bahan rekomendasi dari hasil penelitian penulis.