

MAḤMUD MUḤAMMAD ṬĀHĀ DAN KONSEP ABROGASI DALAM AL-QUR'AN

Iffah

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
iffahmuzammil@uinsby.ac.id

Abstract: The intricacies surrounding the concept of abrogation (*naskh*) in the Qur'an have spurred considerable scholarly debates. Mahmūd Muḥammad Ṭāhā, an insightful contemporary thinker from Sudan, has significantly contributed to this discourse by presenting a unique perspective. Ṭāhā's viewpoint posits that abrogation is not a definitive annulment of the law but rather a deferment of its application until a more opportune time. This article delves into Ṭāhā's novel understanding of abrogation, particularly exploring its implications concerning the implementation of Makkiyah verses and the abrogation of Madaniyah verses. It also examines Ṭāhā's concept as an alternative stance to the discourse of abrogation and evaluates its broader impact on Islamic law and legal methodology. Ṭāhā asserts that Makkiyah verses encapsulate the timeless and foundational message of Islam, making them pertinent for application in our pluralistic modern era. The repercussions of this theory are profound, notably influencing Islamic law, particularly in dismantling gender-based discriminatory practices like those found in inheritance laws and witness testimonies. Additionally, it challenges concepts such as *dhimmī* and *jiyyah* in the context of interactions with non-Muslims. Methodologically, Ṭāhā's theory advocates for *ijtihad* across all cases, even in the presence of existing textual sources.

Keywords: abrogation, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *ijtihad*, Islamic law.

Abstrak: Konsep abrogasi (*naskh*) dalam al-Qur'an telah menjadi isu kompleks yang memicu perdebatan di kalangan para sarjana. Mahmūd Muḥammad Ṭāhā, seorang pemikir kontemporer asal Sudan, memberikan kontribusi berharga dengan memperkenalkan pandangan baru tentang hal tersebut. Dalam perspektif Ṭāhā, abrogasi bukanlah pembatalan permanen dari hukum, melainkan penundaan pelaksanaannya hingga saat yang tepat. Artikel ini membahas pandangan Ṭāhā mengenai abrogasi dan implikasinya, terutama dalam konteks penerapan ayat-ayat Makkiyah dan pembatalan ayat-ayat Madaniyah. Lebih lanjut, artikel ini mengeksplorasi konsep Ṭāhā sebagai pandangan alternatif terhadap *naskh* dan mempertimbangkan dampaknya pada hukum Islam dan metodologi hukum Islam. Menurut Ṭāhā, ayat-ayat Makkiyah menyampaikan pesan Islam yang abadi dan fundamental, relevan untuk diterapkan dalam era modern yang plural. Implikasi dari

teori ini sangat signifikan, memengaruhi hukum Islam terutama dalam aspek diskriminasi gender, seperti ketentuan waris dan saksi, serta konsep *dhimmi* dan jizyah dalam konteks hubungan dengan non-Muslim. Secara metodologis, teori ini mendorong ijtihad dalam semua kasus, bahkan jika teks sudah ada.

Kata Kunci: *Nasakh*, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, ijtihad, hukum Islam.

Pendahuluan

Konsep abrogasi (*nasakh*), yang mengacu pada penghapusan dan penggantian ayat-ayat dalam al-Qur'an, telah menjadi topik yang sangat mendebatkan dalam sejarah pemikiran keislaman. Perdebatan ini muncul karena pendekatan yang beragam dalam memahami konsep nasakh ini di kalangan cendekiawan Muslim. Di satu sisi, ada pandangan yang menganggap bahwa nasakh mengimplikasikan penghapusan ayat-ayat al-Qur'an secara total, sehingga mereka dianggap 'usang' atau bahkan dihapus dari relevansi dalam konteks kehidupan saat ini. Di sisi lain, ada pandangan yang berargumen bahwa setiap ayat dalam al-Qur'an memiliki konteksnya sendiri yang relevan dengan masa dan tempat tertentu, sehingga tidak ada satu pun ayat yang sebenarnya 'usang' atau dihapus.

Di tengah perdebatan yang kompleks ini, muncul seorang pemikir Islam Sudan yang bernama Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (w. 1985) dengan pandangan yang sangat kontroversial. Ṭāhā memahami konsep *nasakh* secara unik, tidak sejalan dengan mayoritas pandangan yang ada. Baginya, nasakh bukanlah penghapusan yang bersifat total dan permanen. Sebaliknya, ia memandang *nasakh* sebagai penghapusan sementara, yang menunggu saat yang tepat untuk diaktifkan kembali. Dalam pandangan Ṭāhā, ketika konteks yang sesuai muncul, hukum yang sebelumnya tidak diterapkan' kembali dapat diaktifkan.

Salah satu poin utama yang menimbulkan kontroversi dalam pemikiran Ṭāhā adalah keyakinannya bahwa saat ini merupakan waktu yang tepat bagi umat Muslim untuk menghidupkan kembali ayat-ayat Makkiah yang ia anggap sebagai ayat-ayat fundamental yang bisa 'menggantikan' ayat-ayat Madaniyah yang dianggapnya sebagai ayat-ayat *furu'* (parsial).¹ Pandangan ini memicu pertanyaan tentang bagaimana konsep *nasakh* dapat diterapkan dalam konteks

¹ Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *Al-Risālat al-Thānīyah min al-Islām*, cet. 5 (t.t.: t.p. t.t.), 9-10.

kontemporer kehidupan umat Islam, serta dampaknya terhadap pemahaman dan praktik hukum Islam.

Pandangan Ṭāhā tentang konsep *nasakh* ini memiliki perbedaan pijakan teoritis yang cukup signifikan, tentunya dengan pandangan mayoritas ulama Muslim yang mayoritas memberikan legitimasi kepada ayat terakhir sebagai penghapus ayat-ayat sebelumnya. Mereka berpandangan bahwa proses *nasakh* telah selesai setelah wafatnya Nabi Muhammad,² dan ayat-ayat yang datang terakhir telah mengalami proses pembaruan serta penyesuaian dengan konteks yang lebih relevan. Oleh karena itu, dalam kerangka berpikir ini, wajar jika ayat terakhir memiliki kewenangan untuk menghapus ayat-ayat sebelumnya.

Namun, dalam konteks pemikiran Ṭāhā, perdebatan mengenai teori *nasakh* menjadi semakin relevan. Dengan konsepnya yang mengartikulasikan *nasakh* sebagai penghapusan sementara yang menunggu saat yang tepat untuk diaktifkan kembali, Ṭāhā berusaha untuk memahami al-Qur'an dalam situasi kontemporer. Dalam pandangan ini, al-Qur'an tidak hanya dilihat sebagai dokumen sejarah yang terkunci pada konteks masa lalu, tetapi juga sebagai sumber yang dapat menyapa isu-isu kontemporer yang dianggap sulit untuk dipecahkan dengan menggunakan kerangka konseptual *nasakh* tradisional. Dengan pendekatan baru ini, Ṭāhā memiliki kemampuan untuk menghadirkan al-Qur'an dalam dialog yang lebih mendalam dengan isu-isu penting seperti kebebasan, persamaan,³ demokrasi, dan sosialisme.⁴ Hal ini menjadi relevan dalam era kontemporer di mana isu-isu tersebut memiliki signifikansi yang lebih besar dan membutuhkan pemikiran yang terbuka dan relevan dari pemikiran Islam.

Meski demikian, semangat reformasi keislaman yang ada dalam pemikiran Ṭāhā ini tidak sepenuhnya diterima dengan baik oleh semua kalangan masyarakat Muslim. Bahkan, beberapa pihak menganggapnya sebagai ancaman serius. Pada titik tertentu, perdebatan seputar pandangan Ṭāhā mencapai tingkat ketegangan yang bahkan melibatkan lembaga-lembaga kenegaraan. Kejadian tragis ini terjadi ketika Ja'far Numeiry, yang menjabat sebagai presiden Sudan pada saat itu, mengambil langkah drastis dengan menjatuhkan

² Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr 2001), 959.

³ *Ibid.*, 118-126.

⁴ *Ibid.*, 143-149.

hukuman mati bagi Ṭāhā atas tuduhan murtad. Fenomena ini menciptakan catatan sejarah yang memilukan, di mana negara secara langsung terlibat dalam menghukum seseorang berdasarkan pemikiran dan keyakinannya.

Namun, di tengah kontroversi tersebut, Ṭāhā mendapatkan dukungan dan pengakuan dari beberapa sarjana dan pemikir internasional. Bassam Tibi, seorang profesor hubungan internasional di Georg-August-University Göttingen, bahkan menggambarkan Ṭāhā sebagai seorang “pembaru hukum Sudan.”⁵ Ṭāhā dianggap sebagai tokoh yang berani untuk membawa perubahan dalam sistem hukum dan pemikiran hukum di negaranya. Selain itu, Amin Abdullah, seorang sarjana Muslim terkemuka dari Indonesia, juga menganggap Ṭāhā sebagai tokoh yang mampu menciptakan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dalam bidang usul fikih.⁶ Pandangan ini menunjukkan bahwa pemikiran Ṭāhā memiliki dampak yang signifikan dalam perkembangan pemikiran Islam dan pembaharuan hukum Islam. Meskipun pemikirannya kontroversial dan pernah dihukum mati, ia tetap diakui oleh sebagian pemikir sebagai tokoh yang berpengaruh dalam perdebatan keislaman kontemporer.

Pemikiran Ṭāhā tentang konsep *nasakh* dan *mansūkh*, yang telah menjadi fokus perdebatan dalam literatur akademik, telah memicu sejumlah tanggapan dan pandangan berbeda. Beberapa penelitian akademik telah mengkritik konsep *nasakh* yang dikembangkan oleh Ṭāhā, di antaranya oleh Muhammad al-Fikri dan Ahmad Mustaniruddin. Mereka mengemukakan bahwa konsep ini memiliki sejumlah permasalahan epistemologis yang membuatnya sulit untuk diverifikasi kebenarannya. Mereka menyoroti kerumitan dalam memahami dan menerapkan teori *nasakh* dalam konteks hukum Islam.⁷

⁵ Bassam Tibi, “Syari’ah, HAM, dan Hukum Internasional,” dalam Abdullahi Ahmed an-Naim, dkk., *Dekonstruksi Syari’ah II: Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, Terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LKiS, 2012), 97.

⁶ Muhammad Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Usul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqih Kontemporer” dalam Riyanto, et.al (ed.), *Neo Ushul al-Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fak. Syari’ah-FSHI, 2004), 140.

⁷ Muhammad al-Fikri dan Ahmad Mustaniruddin, “Studi Kritis terhadap Pemikiran Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā tentang konsep Nasakh al-Qur’an,” *Tajdid: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 20, No. 2 (2021): 454.

Namun, pandangan Azwarfajri menyambut baik pemikiran Ṭāhā mengenai *nasakh* dengan keyakinan bahwa nilai-nilai keadilan, kebaikan, dan keindahan yang ada dalam pesan Mekkah adalah nilai-nilai universal dalam Islam yang seharusnya menjadi pijakan bagi semua ketentuan hukum. Menurutnya, prinsip ini memungkinkan Islam dan hukum Islam untuk memberikan jawaban yang relevan terhadap isu-isu kontemporer seperti hak asasi manusia dan pluralisme.⁸

Sementara itu, Rasyidah Fathina juga mendukung pandangan yang senada dengan Azwarfajri. Menurutnya, masyarakat Islam modern harus tetap memegang teguh ayat-ayat al-Qur'an yang sesuai dengan kondisi masyarakat modern, khususnya ayat-ayat Makkiah yang mengandung nilai-nilai humanis, universal, dan abadi. Namun, hal ini tidak berarti bahwa ayat-ayat Madaniyah harus diabaikan. Konsep *nasakh* yang diperkenalkan oleh Ṭāhā tidak bersifat penghapusan, melainkan penundaan pelaksanaan hukum hingga masyarakat Muslim siap untuk menerapkan ayat-ayat dengan standar yang lebih tinggi.⁹

Tulisan ini bertujuan untuk mengkaji pemikiran Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā tentang konsep abrogasi al-Qur'an, yang secara teoritis dikonseptualisasikan dengan *nāsikh mansūkh* dalam karyanya berjudul *al-Risālah al-Thānīyah min al-Islām*. Pemahaman yang lebih mendalam terhadap konsep abrogasi ini diharapkan dapat memberikan wawasan yang kaya dan kontekstual tentang bagaimana prinsip ini mempengaruhi pemikiran hukum Islam dalam konteks modern. Dengan merinci argumen-argumen Ṭāhā, tulisan ini juga akan mengulas konsekuensi metodologis yang muncul dari penerapan konsep abrogasi terhadap hukum Islam, sehingga dapat memberikan sumbangan signifikan terhadap perkembangan pemikiran hukum Islam dalam konteks zaman ini. Oleh karena itu, kajian ini akan membahas dan mengevaluasi relevansi konsep abrogasi dalam memahami dan merumuskan hukum Islam kontemporer serta menjelajahi alternatif metodologi dalam memahami dan mengaplikasikan prinsip ini dalam konteks yang terus berubah.

⁸ Azwarfajri, "Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha tentang Syari'at yang Humanis," *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 15, No. 2 (2013): 214-215.

⁹ Rasyidah Fathina, "Mahmoud Muhamed Taha: Redefinisi Konsep Nasakh Sebagai Pembentuk Syariat Humanis," *Jurisdictie: Jurnal Hukum dan Syari'ah*, vol. 1. No. 1 (2010): 69.

Mahmūd Muḥammad Ṭāhā dan Kondisi Sosial Politik Sudan

Ṭāhā, seorang pemikir yang berpengaruh, memiliki latar belakang yang beragam dan menghadapi tantangan dalam kehidupannya. Ia lahir pada tahun 1909 atau 1911 di kota kecil Rufa'ah di Sudan Tengah. Namun, kehidupan awalnya tidak lepas dari kesulitan, dengan kehilangan ibunya pada tahun 1915 dan ayahnya pada tahun 1920. Meskipun mengalami kehilangan yang besar, Ṭāhā tetap berjuang dan mengejar pendidikannya dengan tekun. Ia menyelesaikan pendidikan tekniknya di Universitas Khartoum pada tahun 1936.

Pada awal tahun 1940-an, Ṭāhā membuat keputusan penting dalam hidupnya. Ia memilih untuk meninggalkan pekerjaan di perusahaan kereta api dan mendirikan lembaga pendidikan sendiri.¹⁰ Keputusan ini mencerminkan semangatnya yang kuat untuk berkontribusi dalam pembangunan pendidikan di Sudan. Namun, langkah-langkah selanjutnya dalam hidupnya akan membawanya ke dunia politik yang lebih luas.

Pada bulan Oktober tahun 1945, Ṭāhā mendirikan Partai Persaudaraan Republik (The Republican Brotherhood atau Republican Brothers and Sisters) bersama sejumlah intelektual kritis yang memiliki pemahaman yang serupa tentang situasi Sudan. Tujuan partainya adalah untuk membantu memimpin perjuangan menuju kemerdekaan Sudan dari kekuasaan kolonial Inggris. Selain itu, agenda politiknya mencerminkan dorongan untuk mengembangkan Islam modernis, yang pada saat itu belum sepenuhnya berkembang di Sudan.¹¹

Namun, perjalanan politik Ṭāhā tidak selalu lancar. Ia menghadapi penindasan dari penguasa kolonial Inggris dan seringkali harus berurusan dengan penjara. Pengasingan dirinya ke Rufa'ah juga memainkan peran penting dalam perkembangan pemikirannya tentang evolusi syariah di tengah masyarakat Sudan yang mayoritasnya memiliki ciri khas sufistik. Sudan, dengan mayoritas penduduknya yang beragama Islam (sekitar 73%), terutama di bagian utara, juga memiliki sebagian besar populasi Kristen (sekitar 5%) di bagian selatan dan pemeluk kepercayaan tradisional Afrika (sekitar 22%).¹²

¹⁰ Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Translator's Introduction", dalam Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam* (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 2.

¹¹ *Ibid.*, 29-30.

¹² Agus Moh. Najib, *Evolusi Syari'ah* (Jogjakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), 17.

Dalam konteks ini, pemikiran dan gagasan Ṭāhā tentang Islam modernis dan evolusi syariah menjadi sangat relevan dalam upaya memahami dan merumuskan kerangka pemikiran Islam dalam realitas multikultural Sudan.

Sudan sendiri, selama periode pasca-1950, mengalami sejumlah tantangan berat, salah satunya adalah perang saudara yang terus menerus melibatkan kelompok minoritas non-Muslim di Sudan Selatan. Konflik ini telah mengakar sejak tahun 1950 dan menjadi masalah yang rumit bagi pemerintahan Sudan. Namun, eskalasi konflik mencapai puncaknya selama masa pemerintahan Ja'far Numeiri yang berkuasa dari tahun 1969 hingga 1985. Numeiri, seorang penguasa militer, memutuskan untuk melakukan islamisasi hukum negara melalui Dekrit Presiden tahun 1983. Langkah ini memicu kemarahan dan ketegangan di Sudan.

Dekrit Presiden tahun 1983 membawa Sudan ke dalam situasi yang semakin tidak stabil. Perang saudara yang sempat reda setelah perjanjian tahun 1972 kembali memuncak. Namun, bukan hanya kelompok selatan yang didukung oleh Tentara Pembebasan Rakyat Sudan (SPLA) yang menentang rezim Numeiri. Ṭāhā bersama kelompoknya aktif menyuarakan kecaman terhadap kebijakan islamisasi tersebut. Mereka merasa bahwa interpretasi hukum rezim Numeiri telah menyimpang dari ajaran Islam yang sejati.¹³ Pandangan-pandangan hukum yang dikemukakan oleh Ṭāhā, yang seringkali disalurkan melalui muridnya yang menjadi perwakilan dari ide-idenya, yaitu 'Abdullah Ahmad al-Na'im,¹⁴ sering kali berhadapan dengan pemerintahan Numeiri dan mengundang respons yang keras dari kelompok tradisional serta fundamentalis lainnya.¹⁵

Situasi yang sangat tegang ini berujung pada kematian tragis Ṭāhā pada tanggal 18 Januari 1985. Ia dihukum gantung atas tuduhan murtad.¹⁶ Keputusan tersebut menggemparkan masyarakat Sudan dan dunia internasional. Hanya tujuh puluh enam hari setelah kematian Ṭāhā, pemerintahan Numeiri sendiri berakhir secara dramatis. Ia

¹³ Ibid., 18-19.

¹⁴ 'Abdullah Ahmad al-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, Terj. Ahmad Suaedy & Amiruddin Ar-Rani (Yogyakarta: LKIS, 1993), xii.

¹⁵ Asma' Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, "Madkhal ilā Ḥayāt wa Fikr al-Ustādh Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā," dalam Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *Naḥw Maṣhrū' Mustaqbil li al-Islām* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 2007), 23-24.

¹⁶ Ibid., 7.

digulingkan dalam sebuah kudeta militer yang berlangsung pada tanggal 6 April 1985. Peristiwa ini menciptakan gejala politik baru di Sudan dan mengubah arah sejarah negara ini secara signifikan.

Setelah peristiwa tragis pembunuhan Ṭāhā dan penggulingan Numeiri, ‘Abdullah Ahmad al-Na’im dan kelompoknya menjadi komunitas sosial yang berkomitmen pada upaya reformasi Islam sesuai dengan tradisi pemikiran Ṭāhā. Dalam suasana politik yang berkecamuk dan tidak stabil di Sudan, kelompok ini mengambil pendekatan yang berbeda. Mereka memusatkan perhatian pada reformasi dalam dua aspek utama, yaitu keyakinan keagamaan dan hukum Islam. Selain itu, mereka juga berusaha menjauhkan diri dari kontaminasi politik yang membingungkan di Sudan pada saat itu.¹⁷

Konteks politik Sudan memang menjadi sangat kacau setelah penggulingan Numeiri dan berlanjut hingga beberapa tahun kemudian. Konflik yang telah berlangsung selama beberapa dekade akhirnya mencapai akhir yang dramatis. Pada tanggal 9 Juli 2011, Sudan secara resmi terpecah menjadi dua negara yang terpisah. Sudan Selatan, dengan presiden pertamanya Salva Kiir, memproklamkan kemerdekaannya. Hal ini menandai lahirnya negara ke-54 di Afrika dan menjadi anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa yang ke-194. Proses kemerdekaan Sudan Selatan merupakan hasil dari referendum yang diadakan pada tanggal 9-15 Januari 2011, di mana opsi untuk memisahkan diri mendapatkan dukungan yang luar biasa dengan persentase kemenangan sebesar 98,81%. Hal ini mencerminkan pentingnya konteks politik dan sejarah yang mengiringi perpecahan Sudan, yang pada gilirannya juga memengaruhi dinamika pemikiran dan perjalanan kelompok reformis, seperti kelompok yang terinspirasi oleh pemikiran Ṭāhā.

***Nasakh* sebagai Bentuk Perkembangan Syariah**

Nāsikh-mansūkh adalah teori yang digunakan ulama ketika berhadapan dengan dalil yang dinilai bertentangan. Secara bahasa, *nasakh* memiliki dua pengertian. Pertama, penghapusan/penghilangan (*al-izālah*), misalnya *الظل الشمس نسخت*. Pengertian ini diambil dengan merujuk pada Qs. al-Ḥajj [22]:52. Kedua, pemindahan (*al-naql*), misalnya *الكتاب نسخت*. Pengertian ini diantaranya merujuk pada Qs. al-Jāthiyah [45]: 29.

¹⁷ Al-Na’im, *Dekonstruksi Syari’ah*, x-xiii.

Adapun secara terminologis, *nasakh* sering dipahami sebagai:

“Khitab yang menunjukkan atas pengangkatan status hukum yang sebelumnya berlaku, dengan syarat bahwa jika tidak terjadi penganuliran, hukum tersebut tetap berlaku bersamaan dengan hukum yang lebih baru yang datang setelahnya.”¹⁸

Terdapat beragam pandangan dan argumen seputar konsep *nasakh* dalam al-Qur’an, yang menjadi subjek perdebatan di kalangan ulama Islam. Sebagian besar jumur ulama Islam mendukung gagasan *nasakh*, yaitu perubahan atau penghapusan hukum atau ayat al-Qur’an oleh hukum atau ayat yang datang kemudian. Beberapa alasan kuat yang mereka kemukakan untuk mendukung konsep *nasakh* ini merujuk kepada beberapa ayat dalam al-Qur’an yang mereka yakini sebagai bukti nyata adanya *nasakh*, seperti dalam Qs. al-Baqarah [2]:106 dan Qs. al-Nahl [16]:101. Selain itu, mereka juga merujuk pada peristiwa sejarah faktual yang menunjukkan terjadinya *nasakh*, seperti perubahan arah kiblat salat dari Baitul Maqdis ke Masjid al-Haram.¹⁹

Namun, di sisi lain, sebagian ulama, terutama yang diwakili oleh Abū Muslim al-Isfahānī (w. 322 H), menolak konsep *nasakh* dalam al-Qur’an. Mereka meyakini bahwa al-Qur’an adalah kitab suci yang sempurna dan tidak mengandung perubahan atau penghapusan. Bagi mereka, gagasan *nasakh* dalam al-Qur’an berarti mengakui bahwa ada kesalahan atau kebatilan dalam al-Qur’an, yang menurut pandangan mereka adalah tidak mungkin. Dalam pandangan ulama ini, ayat-ayat seperti yang terdapat dalam Qs. Fuṣṣilat [41]:42 dan Qs. al-Baqarah [2]:106 digunakan sebagai argumen yang menunjukkan bahwa al-Qur’an bersifat tetap dan tidak berubah.²⁰

Ṭāhā memaparkan pandangannya sejalan dengan mayoritas ulama, yang mengakui konsep nasakh dalam al-Qur’an. Pemikirannya bersumber dari keyakinan bahwa syariah memiliki sifat evolutif.²¹ Namun, yang membedakan pandangannya adalah pemahaman terhadap perbedaan antara syariat dan *al-dīn*. Baginya, syariat adalah suatu kadar tertentu dari agama yang disesuaikan dengan kemampuan

¹⁸ Abū Ḥāmid b. Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mustashfā min ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1993), 107.

¹⁹ Aḥmad Ḥamīd Ḥakīm, *Al-Sullam*, Vol. 2 (Jakarta: Maktabah Sa’diyah Putera, t.th.), 33.

²⁰ Muḥammad al-Jabārī, *Lā Naskh fī al-Qur’ān* (Kairo: Maktabah Waḥbah, 1980), 15.

²¹ Ṭāhā, *Al-Risālah al-Thānīyah*, 8.

intelektual umat manusia secara keseluruhan.²² Dalam menyampaikan argumennya, Ṭāhā merujuk pada beberapa ayat al-Qur'an, termasuk Qs. āli 'Imrān [3]:103, al-Baqarah [2]:38, dan al-Zukhruf [43]:1-4. Pandangannya ini membuka ruang diskusi yang menarik tentang evolusi syariah dan pengaruhnya terhadap pemahaman agama dalam konteks kekinian.

Berdasarkan asumsi bahwa syariat bersifat evolutif, Ṭāhā mengemukakan pandangan bahwa dalam menghadapi tantangan modernitas, evolusi syariat pada zaman ini dapat direalisasikan melalui peralihan dari ayat Madaniyah ke ayat Makkiah. Pendekatan ini mengimplikasikan praktik mengamalkan ayat-ayat Makkiah sambil melakukan nasakh terhadap ayat-ayat Madaniyah. Ṭāhā berargumen bahwa ayat Makkiah lebih relevan dan dapat diterapkan secara lebih tepat dalam konteks era modern, karena mengandung pesan Islam yang bersifat abadi dan fundamental. Ayat-ayat ini menekankan nilai-nilai keadilan, persamaan, dan martabat yang bersifat universal bagi seluruh umat manusia, tanpa memandang perbedaan jenis kelamin, keyakinan agama, ras, dan aspek lainnya. Di sisi lain, ayat Madaniyah dianggap sebagai ayat-ayat yang bersifat cabang (*furu'*) dan hanya berlaku sesuai dengan kondisi dan kemampuan umat Islam pada masa tertentu. Pandangan ini menegaskan bahwa jika sebelumnya syariat lebih banyak bersandar pada ayat-ayat Madaniyyah, saat ini tidak dapat dipertahankan lagi karena situasi dan kondisi telah berubah seiring dengan perkembangan zaman. Teori ini, dalam perspektif Ṭāhā, pada dasarnya mewakili pergeseran dari *naṣṣ* ke *naṣṣ* (*intiḡāl min naṣṣ ila naṣṣ*), yakni dari ayat-ayat Madaniyyah menuju ayat-ayat Makkiah.²³

Dalam pandangan Ṭāhā, konsep *nasakh* tidak diartikan sebagai penghapusan “total dan permanen,” melainkan sebagai “penghapusan untuk sementara, menunggu saat yang tepat untuk dilaksanakan.” Menurutny, saat yang tepat kini telah tiba bagi umat Islam untuk mengaktifkan kembali ayat-ayat Makkiah yang sebelumnya ditunda pelaksanaannya, serta melakukan *nasakh* terhadap ayat-ayat Madaniyah.²⁴ Argumentasinya mengacu pada ayat al-Qur'an, khususnya Qs. al-Baqarah [2]:106. Ṭāhā menjelaskan bahwa ayat-ayat yang di-nasakh dan dibatalkan tidak hilang, melainkan ditangguhkan sampai tiba saatnya. Ketika waktu yang tepat datang, maka ayat

²² Ibid., 3-4.

²³ Ibid., 9-10.

²⁴ Ṭāhā, *Al-Risālah al-Thānīyah*, 9-10.

tersebutlah yang harus diberlakukan kembali. Pemahaman ini menegaskan bahwa *nasakh* bukanlah pembatalan total, melainkan penundaan sambil menanti waktu yang sesuai. Dengan contoh pada abad VII, di mana ayat-ayat *furu'* (Madaniyah) telah me-*nasakh* ayat-ayat *usūl* (Makkiyah) dan menjalankan fungsinya hingga habis masa berlakunya, Ṭāhā berargumen bahwa ayat-ayat *furu'* tersebut menjadi tidak relevan untuk situasi baru abad XX. Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa sudah waktunya untuk me-*nasakh*-nya dan menerapkan kembali ayat-ayat *usūl* yang sebelumnya di-*nasakh* pada abad VII. Konsep ini menjadi dasar bagi pembangunan syariat baru menurut pandangan Ṭāhā.²⁵

Pesan-pesan Mekkah sebagaimana disebutkan di atas menurut Ṭāhā terlalu maju dan modern untuk masyarakat pada abad VII sehingga mereka menolak dengan keras. Maka pesan yang lebih realistik dan kompromis pada masa Madinah diberikan dan dilaksanakan. Dengan jalan ini, pesan periode Mekkah yang belum siap untuk diterapkan dalam konteks sejarah abad VII ditunda dan diganti dengan prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan diterapkan selama masa Madinah. Namun demikian, aspek-aspek pesan Mekkah yang ditunda itu tidak akan pernah hilang sebagai sumber hukum. Ia hanya ditangguhkan pelaksanaannya dalam kondisi yang tepat di masa depan.

Na'im mengajukan kritik tajam terhadap beberapa aspek syariat, seperti waris, saksi, dan hubungan dengan non-Muslim. Menurutnya, aspek-aspek ini secara jelas melanggar prinsip dasar kebebasan, keadilan, dan persamaan di depan hukum. Na'im mempertanyakan keberlanjutan hukum-hukum ini, yang menurutnya hanya didasarkan pada ayat-ayat dan pengalaman konkret masyarakat Islam di Madinah pada abad ke-7. Meskipun mungkin sesuai dengan konteks zaman pertengahan, Na'im yakin bahwa wahyu pada periode Mekkah memiliki potensi untuk menjadi dasar bagi perubahan hukum Islam agar sesuai dengan tuntutan zaman modern. Dengan pendekatan ini, ia mendorong pemikiran kreatif dan reflektif terhadap penafsiran hukum Islam, menciptakan ruang untuk merenovasi dan mengadaptasi norma-norma hukum Islam sesuai dengan konteks sosial dan nilai-nilai universal yang dijunjung.²⁶

²⁵ Ibid.,9.

²⁶ Al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 98-107.

Berikut contoh perubahan bentuk pesan dari Makkah ke Madinah:

1. Pada periode Makkah, al-Qur'an selalu menyapa seluruh manusia dengan istilah terhormat dan bermartabat, tanpa perbedaan ras, warna kulit, gender, maupun agama ("Wahai anak Adam"; "Wahai manusia"). Sebaliknya, pada periode Madinah, isi pesan menjadi lebih spesifik dan banyak ayat yang berusaha membedakan komunitas Muslim dengan komunitas lain dalam term-term permusuhan dan antagonistik, seperti Qs. Ali 'Imrān [3]:28; al-Nisā' [4]:114 ; al-Anfāl [8]:72-3 ; al-Tawbah [9]:23 & 71 ; al-Mumtaḥanah [60]:1.
2. Selama periode Makkah, Nabi diperintahkan menyebarkan Islam dengan damai dan diam-diam, sesuai dengan prinsip kebebasan penuh untuk memilih (Qs. al-Naḥl [16]:125; al-Kahf [18]:29), namun pada masa berikutnya, al-Qur'an dan beberapa riwayat hadis memperbolehkan menggunakan kekerasan untuk melawan non-Muslim untuk tujuan memaksa mereka masuk Islam, seperti Qs. Yūnus [10]:99; al-Naḥl [16]:125; al-Kahf [18]:29; al-'Ankabūt [29]:46; al-Ghāshiyah [88]:21-24.²⁷

Satu-satunya jalan untuk menyelesaikan persoalan ini oleh para ahli hukum awal diselesaikan melalui mekanisme *nasakh*. Ayat yang datang lebih dahulu dihapus oleh ayat yang datang berikutnya. Namun, muncul pertanyaan apakah *nasakh* bersifat permanen, sehingga teks-teks Makkah tidak dapat dipraktekkan di masa depan. Ṭāhā menolak pandangan ini dengan argumen bahwa menjadikan *nasakh* permanen berarti mengesampingkan nilai dan kegunaan pewahyuan tersebut. Menurutnya, membiarkan *nasakh* bersifat permanen berarti memaksa umat Islam untuk menolak sebagian dari ajaran agama mereka yang dianggap terbaik.²⁸ Keputusan adanya *nasakh* yang bersifat permanen menjadi landasan bagi para ahli hukum Islam untuk melangsungkan evolusi hukum, dimulai dari ayat Madinah yang me-*nasakh* ayat-ayat Makkiah. Ṭāhā menekankan bahwa dalam konteks dunia yang kini dipenuhi dengan pluralitas, saatnya bagi umat Islam untuk berevolusi dari ayat-ayat Madaniyah menuju ayat-ayat Makkiah, menciptakan relevansi dan adaptabilitas

²⁷ Ibid., 103-108.

²⁸ Ibid., 111-117.

hukum Islam dalam menghadapi tantangan zaman yang semakin kompleks.²⁹

Pertanyaan mendasar kemudian muncul terkait apakah Allah mengetahui bahwa masyarakat Arab pada masa itu belum siap untuk melaksanakan ayat-ayat Makkiah. Terdapat dua pendekatan dalam menjawab pertanyaan ini. Pertama, al-Qur'an dianggap sebagai wahyu terakhir dan Nabi Muhammad sebagai Nabi terakhir, sehingga al-Qur'an harus mencakup seluruh petunjuk yang dikehendaki Allah, baik yang harus dilaksanakan secara segera maupun yang akan diterapkan pada masa yang akan datang. Konsekuensinya, pesan-pesan Makkah yang bersifat abstrak dapat dianggap sebagai bagian integral dari kompleksitas wahyu. Kedua, sebagai bentuk penghargaan terhadap martabat dan kebebasan manusia, Allah memberikan manusia kesempatan untuk belajar dari pengalaman praktik mereka sendiri dengan tidak langsung menerapkan pesan-pesan Makkah. Sebaliknya, pesan-pesan yang bersifat lebih praktis dari periode Madinah digantikan untuk memberikan kemampuan masyarakat memahami dan menginternalisasi ajaran agama dengan keyakinan yang lebih otentik dan kuat. Pendekatan ini mencerminkan hikmah dan rahmat Allah dalam memberikan kebebasan kepada manusia untuk belajar dan mempraktikkan ajaran-Nya.

Berdasarkan uraian tersebut, setidaknya ada dua perbedaan prinsip konsep *nasakh* Ṭāhā dengan pandangan jumhur :

1. Dalam pandangan jumhur, *nasakh* bersifat permanen, sehingga sebuah ayat atau hukum yang telah dinyatakan *mansūkh* tidak dapat diberlakukan kembali selamanya, sementara dalam pandangan Ṭāhā, *nasakh* bersifat sementara sehingga ayat yang telah dinyatakan *mansūkh* dapat diberlakukan kembali ketika saatnya telah tiba.
2. Dalam pandangan jumhur, ayat yang datang belakangan menghapus ayat yang datang terlebih dahulu. Dengan demikian, maka jika terjadi *nasakh* antara ayat-ayat Makkiah dan ayat-ayat Madaniyah, maka ayat Madaniyah menghapus ayat Makkiah, sementara dalam pandangan Ṭāhā, ayat Makkiah me-*nasakh* ayat Madaniyah.

²⁹ Mahmud Muhammad Thaha, *Arus Balik Syari'ah*, Terj. Khairan Nahdhiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003), vii-ix.

Argumen Ṭāhā dalam mengartikan *nasakh* dengan “penundaan”, pada dasarnya memiliki landasan kuat, karena dalam beberapa kitab tafsir dan qira’at disebutkan bahwasanya lafaz **أَوْ نَسَّهَا** memang memiliki dua versi bacaan. Versi pertama, **أَوْ نَسَّهَا** dan versi kedua **أَوْ نَسَّاهَا**.³⁰ Versi kedua inilah yang dijadikan sebagai pegangan oleh Ṭāhā. Beberapa tokoh sahabat dan tabi’in, di antaranya Abū al-’Āliyah, ‘Aṭīyyah al-’Awwī, al-Sa’dī, al-Rabī’ b. Anas, ‘Umar b. Khaṭṭāb, Ibn Abī Nujayḥ dan Mujāhid, mengartikan lafal ini dengan “mengakhirkan dan menunda”. Berdasarkan bacaan versi kedua tersebut, al-Ṭabarī menafsirkan ayat itu dengan “ayat apa saja yang Kami turunkan kepada engkau Muhammad yang Kami ganti, dan Kami batalkan hukumnya sementara tulisannya tetap, atau Kami akhirkkan kemudian Kami tunda dan Kami tetapkan dengan tidak merubah dan membatalkan hukumnya, pasti Kami datangkan yang lebih baik, atau setara dengannya”.³¹ Makna menunda inilah yang kemudian oleh Ṭāhā ditafsirkan dengan menunda keberlakuannya hingga datang waktu yang tepat untuk diberlakukan, sebagaimana penjelasan di atas.

Kontradiksi Ayat-Ayat Makkiyah dan Madaniyah

Ṭāhā mengemukakan pandangan yang berbeda dari mayoritas ulama dengan menyatakan bahwa Islam memiliki dua tingkatan, yakni sebagai permulaan dan akhir. Pertama, Islam pada tingkatan lahiriah, yang memiliki kualitas lebih rendah daripada iman, sebagaimana tercermin dalam Qs. al-Ḥujurāt [49]:14. Pada tingkatan ini, Islam diartikan sebagai ketundukan secara lahiriah, yang mencakup praktik-praktik seperti membaca syahadat, melaksanakan salat, puasa, zakat, dan haji. Bahkan, pada tingkatan ini, seorang munafik juga disebut sebagai Muslim selama ia melaksanakan kewajiban formal tersebut, walaupun iman dalam hatinya belum sepenuhnya tersirat. Tingkatan

³⁰ Versi kedua ini dipilih oleh Abū ‘Amr dan Ibn Kathīr. Sementara dari kalangan sahabat dan tabi’in yang membaca dengan versi kedua adalah ‘Umar b. Khaṭṭāb, Ibn ‘Abbās, Ubay b. Ka’b, ‘Aṭā’, Mujāhid, ‘Ubayd b. ‘Umayr, al-Nakha’ī dan Ibn Muḥaysin. Lihat, Ibn Mujāhid, *Kitāb al-Sab’ah fī al-Qirā’ah*, Shawqī Dīf (ed.) (Kairo: Dār al-Mā’arif, t.th.), 168. Lihat juga Abū Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, Vol. 1 (Beirut: al-Maktabah al-’Aṣriyah, 2009), 381.

³¹ Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl Ay al-Qur’ān*, Vol. 2 (t.tp.: Mu’assasat al-Risālah, 2000), 478. Abū al-Fidā’ al-Ḥāfiẓ b. Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-’Aḥīm*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2006), 144.

kedua adalah Islam yang berarti penyerahan diri sepenuhnya kepada Allah, sebagaimana dicontohkan dalam Qs. al-An'ām [6]:162.

Tidak ada perbedaan jenis antara muslim dan mukmin menurut Ṭāhā, melainkan hanya perbedaan kadar.³² Islam, menurutnya, merupakan misi kedua yang dijelaskan secara global oleh Nabi, walaupun belum terinci kecuali dalam persoalan yang terjadi tumpang tindih antara misi pertama dan kedua. Pandangan ini memberikan dimensi baru terhadap pemahaman Islam, menggambarkan kedalaman dan kompleksitas dalam meresapi ajaran agama serta menegaskan pentingnya penghayatan iman yang menyertai tindakan lahiriah.

Ayat-ayat Makkiyah merupakan ayat-ayat yang berbicara tentang Islam fase kedua, sementara ayat-ayat Madaniyah adalah ayat-ayat yang berbicara tentang iman.³³ Hal tersebut dapat dilihat dari ciri-ciri ayat Makkiyah dan Madaniyah yang menurutnya mencerminkan karakter bahwa Madinah merupakan fase iman, sementara Makkah merupakan fase Islam.³⁴ Adanya penyimpangan dari kaidah-kaidah tersebut disebabkan terjadinya tumpang tindih antara pesan Makkiyah dan Madaniyah yang disebabkan adanya tumpang tindih antara Islam dan iman, sebab setiap mukmin adalah muslim di fase permulaan namun bukan Muslim di masa penghujung.³⁵

Menurut Ṭāhā, perbedaan antara teks Makkah dan Madinah tidak hanya disebabkan oleh waktu dan tempat pewahyumannya, tetapi juga oleh perbedaan kelompok sasaran. Artinya, terdapat perbedaan substansial dalam isi teks tersebut karena Alquran ditujukan kepada dua kelompok masyarakat yang berbeda. Teks Madinah, menurut Ṭāhā, ditujukan kepada masyarakat yang belum maju, sementara teks Makkah ditujukan kepada masyarakat yang sudah maju dan modern.³⁶

Pandangan ini membawa pada kesimpulan bahwa audiens yang dituju oleh ayat Makkiyah adalah masyarakat yang memiliki peradaban modern yang sejalan dengan isi pesan Makkiyah, sementara audiens yang dituju oleh ayat Madaniyah adalah masyarakat yang belum mencapai tingkat peradaban yang sama. Ṭāhā meyakini bahwa penolakan keras masyarakat pada saat itu terhadap pesan Makkah

³² Ṭāhā, *Al-Risālah*, 108.

³³ *Ibid.*, 108.

³⁴ Ṭāhā, *Al-Risālah*, 111.

³⁵ Ṭāhā, *Al-Risālah*, 108-109.

³⁶ *Ibid.*, 9-10.

menunjukkan bahwa isi pesan tersebut dianggap terlalu maju dan modern untuk masyarakat pada abad VII.

Dengan asumsi perbedaan audiens ini, Ṭāhā kemudian membagi sejarah Islam menjadi dua periode. Pertama, periode Makkah (610-622 M) yang disebutnya sebagai *al-risālat al-thānīyah*, didasarkan pada ayat-ayat Makkiah (*uṣūl*). Kedua, periode Madinah (622-632 M) yang disebutnya *al-risālat al-ūlā*, didasarkan pada ayat-ayat *furu'*. Pandangan ini memberikan dimensi baru dalam memahami evolusi ajaran Islam dalam konteks waktu, tempat, dan kelompok sasaran yang berbeda.³⁷

Isthiaq Ahmed, seorang dosen di University of Stockholm, mengajukan pertanyaan kritis terhadap pandangan tersebut. Menurut analisis Ahmed, sebagian ayat-ayat Makkiah menekankan eksklusivitas umat beriman, yang sulit diselaraskan dengan pandangan modern mengenai kewarganegaraan dan kesetaraan. Namun, Na'im memberikan jawaban dengan menyatakan adanya tumpang tindih antara ayat Makkiah dan Madaniyah. Beberapa ayat Makkiah, menurutnya, pada substansinya sebenarnya merujuk pada ayat Madaniyah, atau sebaliknya. Oleh karena itu, ayat Makkiah yang berbicara tentang eksklusivitas umat beriman harus dianggap sebagai ayat Madaniyah.³⁸

Perbedaan muatan antara ayat-ayat Makkiah dan Madaniyah, sebagaimana diungkapkan oleh Ṭāhā dan Imam al-Shāṭibī, juga terlihat dalam pemikiran Imam al-Shāṭibī yang monumental, *al-Muwāfaqāt*. Al-Shāṭibī menyatakan bahwa ayat-ayat Makkiah menetapkan pokok-pokok agama yang bersifat universal (*asl kullīy*), terutama yang terkait dengan pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Sementara itu, ayat-ayat Madaniyah bersifat parsial dan merinci, serta berfungsi untuk menyempurnakan ajaran-ajaran tersebut. Pandangan ini memberikan kontribusi signifikan dalam memahami perbedaan esensial antara ayat-ayat Makkah dan Madinah dalam konteks pengembangan ajaran Islam.

Untuk menguatkan pendapatnya, al-Shāṭibī menunjuk contoh ayat tentang jihad. Menurut al-Shāṭibī, jihad yang disyariatkan pada periode Madinah, merupakan ajaran yang bersifat *juḥūd* (parsial) yang menjadi bagian dari ajaran yang bersifat *kullī* (menyeluruh), yakni *amr*

³⁷ Ibid., 1.

³⁸ Isthiaq Ahmed, "Konstitusionalisme, HAM dan Reformasi Islam," dalam *Dekonstruksi Syariah II*, 120-121.

ma'rūf nahy munkar yang telah disyariatkan di Makkah (Qs. Luqmān [31]:17). Sebagai bukti lain, al-Shātibī menunjuk ayat-ayat yang berbicara tentang upaya pemeliharaan terhadap lima persoalan asasi (*al-ʿuṣūl al-khamsah*) yang diturunkan pada periode Makkah.³⁹

Berangkat dari asumsi adanya kontradiksi tersebut, Ṭāhā kemudian menjadikan *nasakh* sebagai alternatif pemecahannya. Ayat-ayat yang dianggap bertentangan oleh Ṭāhā di antaranya adalah:

1. Seluruh ayat yang mengajarkan toleransi (*āyāt al-Ismaḥ*), diantaranya Qs. al-Naḥl [16]:125; al-Mumtaḥanah [60]:8; al-Baqarah [2]:256; Qāf [50]:45; al-Ghāshiyah [88]:21-22 bertentangan dengan ayat-ayat pedang (*āyāt al-sayf*), di antaranya Qs. al-Tawbah [9]:5; al-Ghāshiyah [88]:23-24.⁴⁰ Karena pertentangan tersebut, maka kelompok ayat pertama, selama ini, dinyatakan *mansūkh*, sementara kelompok ayat kedua adalah ayat-ayat yang *me-nasakh*-nya.⁴¹ Ayat-ayat pedang menurut Ṭāhā bukanlah ajaran asli Islam melainkan ajaran cabang yang diterapkan sesuai kebutuhan, sementara ajaran asli dalam Islam adalah ayat-ayat toleran atau persuasif.
2. Qs. al-Baqarah [2]: 219 yang disebut Ṭāhā sebagai ayat *zakāt kubrā* atau ayat *zakāt al-nabī* bertentangan dengan Qs. al-Tawbah [9]:103 yang disebut Ṭāhā sebagai ayat zakat *ṣughrā* sehingga menurutnya selama ini ayat pertama dinyatakan *mansūkh* oleh ayat kedua.⁴²
3. Seluruh ayat *niṣāyah* terhadap wanita, semisal Qs. al-Nisā' [4]:34 bertentangan dengan Qs. al-baqarah [2]:228.
4. Seluruh ayat *niṣāyah* terhadap laki-laki dan perempuan, bertentangan Qs. al-Ghāshiyah [88]:21-22.⁴³
5. Seluruh ayat tentang musyawarah diantaranya Qs. Āli 'Imrān [3]:159; al-Shūrā [42]:38, bertentangan dengan ayat tentang demokrasi, yakni Qs. al-Ghāshiyah [88]:21-22. Karena

³⁹ Abū Ishāq al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt fī ʿUṣūl al-Sharī'ah*, Vol. III, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 33.

⁴⁰ Ibid., 110. Lihat juga, Muḥammad Maḥmūd Ṭāhā, *Al-Dustūr al-Islāmī* (t.tp.:t.p., 1968), 11-12.

⁴¹ Ṭāhā, *Al-Risālah*, 120.

⁴² Ibid., 307.

⁴³ Muḥammad Maḥmūd Ṭāhā, *Tatwīr Sharī'at al-Aḥwāl al-Shakhsiyah*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabi, 2007), 328.

pertentangan tersebut, maka seluruh ayat demokrasi selama ini dianggap *mansūkh* oleh ayat musyawarah.⁴⁴

Implikasi Teori Ṭāhā

Beberapa ajaran Islam yang bersifat prinsip yang diangkat Ṭāhā sebagai isu dalam mengemukakan gagasannya adalah sebagai berikut:

1. Kebebasan. Prinsip dasar dalam Islam adalah kebebasan setiap individu, termasuk kebebasan dalam memilih agama. Kebebasan ini tentu saja harus diimbangi dengan kewajiban. Landasan ini merupakan landasan utama. Karena itu selama 13 tahun periode Makkah, Islam menggunakan pendekatan persuasif dalam berdakwah (Qs. al-Kahf [18]:29; al-Naḥl [16]:125). Namun karena pesan ini ditolak bahkan dengan kekerasan dan secara umum masyarakat belum siap untuk bersikap toleran, perintah ini kemudian diganti dengan ayat-ayat pedang (Qs. al-Tawbah [9]:5; al-Baqarah [2]:193; al-Anfāl [8]:39). Berdasarkan pemikiran tersebut, maka jihad bukanlah ajaran asli Islam, melainkan ajaran yang bersifat transisional. Karena prinsip asli Islam adalah kebebasan, maka pada dasarnya Islam juga tidak mentolerir perbudakan. Namun berhubung Islam datang pada masyarakat yang menjadikan perbudakan sebagai bagian dari sistem ekonominya, maka Islam mengabsahkan perbudakan sebagai ajaran yang bersifat transisional.⁴⁵
2. Persamaan. Prinsip dasar dalam Islam adalah kesetaraan penuh antara laki-laki dan perempuan (Qs. fāṭir [35]:18; Ghāfir [40]:17; al-Muddaththir [74]:38). Namun Islam datang di tengah masyarakat yang mengubur anak perempuannya hidup-hidup (Qs. al-Naḥl [16]:58-59). Masyarakat saat itu tidak siap menerima ajaran kesetaraan ini, termasuk kaum perempuan sendiri, karena terlalu revolusioner. Maka Islam berkompromi dengan memberikan aturan yang bersifat transisi dalam rangka mempersiapkan masyarakat untuk menjalankan prinsip asli Islam. Diberilah wanita separuh harta waris. Wanita juga diperkenankan menjadi saksi walaupun hanya dihargai separuh laki-laki. Poligami juga dibenarkan, dengan batasan-batasan.⁴⁶

⁴⁴ Ṭāhā, *Al-Dustūr al-Islami*, 41.

⁴⁵ Ṭāhā, *Al-Risālah*, 118-124.

⁴⁶ *Ibid.*, 118-133.

3. Demokrasi. Menurut Ṭāhā, manusia memiliki hak yang sama untuk memegang kekuasaan yang didasarkan pada pelaksanaan tuntutan kehidupan sehari-hari. Karena masyarakat pada saat itu tidak mampu menggapai kebebasan individu dalam memilih dan bertindak, maka Nabi dijadikan sebagai pengawal (*wāṣī*) untuk mempersiapkan mereka menjalankan demokrasi. Namun demikian, menurut Ṭāhā, musyawarah bukanlah demokrasi, ia hanya derivasi dari demokrasi.⁴⁷ Ayat-ayat musyawarah adalah (Qs. Āli ‘Imrān [3]:159; Fuṣṣilat [42]:38). Adapun ayat-ayat demokrasi adalah Qs. al-Ghāshiyah [88]:21-22.
4. Sosialisme (*isbtirākīyah*). Menurut Ṭāhā, zakat bukan ajaran asli Islam, melainkan ajaran yang bersifat subsider dan transisional karena prinsip asli ajaran Islam adalah sosialisme, di mana seluruh masyarakat memiliki hak yang sama terhadap hasil bumi sebatas kebutuhannya (Qs. al-Baqarah [2]:219). Ṭāhā menyebut ayat ini sebagai ayat zakat *kubrā* atau *ayat zakāt al-nabi* yang menurutnya selama ini di-*nasakh* oleh ayat zakat *ṣuḡbrā* (Qs. al-Tawbah [9]:103).⁴⁸ Sosialisme versi Ṭāhā, harus ada batas maksimal dan minimal bagi pemasukan individu.

Dengan menerapkan ayat-ayat Makkiyah, maka seluruh bentuk diskriminasi dapat diatasi, sehingga tidak akan ada lagi diskriminasi karena agama dan gender. Demikian juga kebebasan agama dan keyakinan mendapat jaminan. Dalam pandangan kebutuhan vital bagi prinsip hidup berdampingan secara damai dalam masyarakat global sekarang ini, pelaksanaan pesan Mekkah menjadi hal yang tidak bisa tidak harus dijalankan.⁴⁹ Dengan demikian, berarti pembagian waris, saksi, diyat, dan lain-lain harus sama antara laki-laki dan perempuan. Begitu juga tidak boleh lagi orang dihukum bunuh karena murtad, sebab ia merupakan bagian dari kebebasan beragama.

Beberapa implikasi hukum lainnya adalah tidak ada kewajiban taat perempuan terhadap laki-laki, karena seluruh ayat yang memuat ‘perwalian’ perempuan atas laki-laki, mulai saat ini harus dianggap telah ter-*mansūkh*. Kewajiban berhijab juga harus dinyatakan tidak lagi berlaku. Demikian pula pemisahan laki-laki dan perempuan. Poligami

⁴⁷ Ibid., 149-155.

⁴⁸ Ṭāhā, *Ṭaṭwīr Sharī‘at*, 307.

⁴⁹ Al-Na‘im, *Dekonstruksi Shari‘ah*, 345

juga haram, dan hanya diperbolehkan dalam situasi darurat, sebagaimana kaidah *al-darūrāt tubīḥ al mahzūrāt*.⁵⁰

Dalam persoalan politik, mulai saat ini, ayat-ayat tentang musyawarah (Qs. Āli ‘Imrān [3]:159; al-Shūrā [42]:38) harus dinyatakan *mansūkh* oleh ayat-ayat demokrasi, yakni Qs. al-Ghāshiyah [88]:21-22.⁵¹ Adapun dalam bidang ekonomi, maka ayat zakat *ṣughrā*, sejak saat ini harus dinyatakan *mansūkh* oleh ayat zakat *kubrā*. Menurut Na’im, Ṭāhā tidak bermaksud mengubah proporsi zakat yang sudah ada, namun hendak membangun sistem kepemilikan bersama sehingga orang miskin dapat memperoleh kebutuhannya sebagai hak, bukan sebagai kemurahan hati orang kaya.

Namun demikian syariah yang dapat dikembangkan menurut Ṭāhā adalah di bidang muamalah, bukan ibadah kecuali zakat, ataupun ḥudūd. Ḥudūd menurut Ṭāhā dibangun di atas landasan agama yang begitu mapan. Yang dapat dikembangkan dengan menyelaraskan dengan kehidupan masyarakat adalah syariah muamalah seperti hak-hak azasi individu seperti system ekonomi dan politik, dan lain-lain yang terkait dengan perubahan sosial dan sistem yang harus mengikuti dinamika perkembangan sosial.⁵²

Menurut Na’im, pilihan Ṭāhā terhadap abad ke-20 sebagai abad yang tepat untuk pemberlakuan kembali ayat-ayat Makkiyah memang subjektif meski dikemukakan secara rasional. Namun saat ini, hal tersebut dinilai Na’im merupakan satu-satunya jalan untuk dilakukan. Ayat-ayat yang diskriminatif baik karena perbedaan agama, maupun gender harus diabaikan dan tidak dapat lagi saat ini diterapkan.⁵³

Meskipun, Ṭāhā memiliki pandangan yang cukup tegas terhadap *ḥudūd* dengan alasan bahwa *ḥudūd* didasarkan pada *naṣṣ* yang sangat jelas dan tegas, pemahaman terhadap pandangan ini menjadi kompleks. Sebuah pertanyaan muncul, apakah tidak ada *naṣṣ* yang begitu terang benderang seperti pada *ḥudūd* yang dapat diubah atau disesuaikan dengan keadaan zaman modern? Sebagai contoh, sistem waris juga didasarkan pada *naṣṣ* yang jelas, namun mengapa Ṭāhā menolak untuk mengkaji ulang *ḥudūd* sementara menilai ketentuan waris dan hukum lainnya dapat disesuaikan dengan zaman modern?

⁵⁰ Ṭāhā, *Al-Risālah*, 127-133.

⁵¹ Ṭāhā, *Al-Dustūr al-Islāmī*, 41.

⁵² Ṭāhā, *Al-Risālah*, 163-164.

⁵³ Al-Na’im, *Dekonstruksi Shari’ah*, 345.

Pendapat kontroversial datang dari Ibrahim Hosen, pendiri IIQ dan PTIQ Jakarta, yang bahkan lebih jauh dengan berani menyatakan bahwa jika ketentuan *ḥudūd* dipertahankan, maka hukum-hukum tersebut hanya akan menjadi hukum utopis dan kehilangan makna praktisnya. Dalam pandangannya, *ḥudūd* akan tetap tersimpan sebagai sebuah dokumen suci yang tidak bermakna, karena tidak dapat diaplikasikan dalam konteks kehidupan nyata. Dengan perbandingan ini, dapat dilihat bahwa Ṭāhā mungkin masih menunjukkan ketidaksetujuan terhadap pembaruan *ḥudūd*, namun Ibrahim Hosen mengajukan pandangan yang lebih ekstrem dengan menyatakan ketidakpraktisan total dari mempertahankan *ḥudūd* dalam konteks zaman modern.⁵⁴

Meskipun kontroversial, teori Ṭāhā memaksa pembaca untuk berpikir secara mendalam. Pernyataannya bahwa zakat bukan merupakan ajaran asli Islam, melainkan merupakan ajaran yang bersifat transisional, tidak dapat diabaikan begitu saja. Memahami konsep ini memerlukan refleksi mendalam terhadap tradisi dan praktik ulama selama ini. Pemikiran Ṭāhā mungkin menjadi lebih bermakna ketika dilihat dari sudut pandang praktik zakat yang sering kali melibatkan kiyas (analogi) oleh para ulama. Dengan demikian, pemikiran Ṭāhā dapat dianggap sebagai upaya untuk memberikan landasan konseptual bagi praktik zakat yang selama ini mungkin sudah dijalankan dengan menggunakan penalaran analogi. Hal ini memberikan dimensi baru dalam pemahaman terhadap konsep zakat dalam Islam dan mendorong refleksi kritis terhadap interpretasi tradisional.

Secara metodologis, teori Ṭāhā melahirkan implikasi yang sangat signifikan bagi metodologi hukum Islam, di antaranya adalah:

1. Segala macam bentuk hukum sepanjang menyangkut muamalah, dapat berubah jika terjadi perubahan situasi dan kondisi sosial karena berarti telah terjadi perubahan *‘illat* hukum. Jika dalam ijtihad yang diformulasikan ulama selama ini, berlaku kaidah “tidak ada ijtihad dalam kasus yang sudah dibicarakan *naṣ*“, maka dalam teori Ṭāhā, ijtihad berlaku dalam segala kasus sekalipun dibicarakan oleh *naṣ*. *Nas* al-Qur’an yang dikategorikan *qat’ī* oleh

⁵⁴ Ibrahim Hosen, “Jenis-Jenis Hukuman dalam Hukum Pidana Islam (Reinterpretasi terhadap Pelaksanaan Aturan),” dalam *Wacana Baru Fiqh Sosial*, ed. Jamal D Rahman, et.al. (Bandung: Mizan, 1997), 114

syariat abad ketujuh seperti waris, *riddah*, dan semua persoalan yang menyangkut HAM, tidak dapat diterapkan saat ini karena situasi saat ini tidak dapat dianalogikan terhadap situasi abad ketujuh.⁵⁵

2. *Nasakh* tidak dapat diberlakukan secara permanen, karena *nasakh* bukan pembatalan hukum, melainkan penundaan keberlakuan sebuah hukum.
3. Ayat-ayat yang berbentuk *khāṣ* memiliki indikasi *ẓannī*, sementara ayat-ayat *‘ām* memiliki indikasi *qat’ī*. Implikasi ini didasarkan pada pemikiran Ṭāhā bahwasanya ayat-ayat *usūl* berlaku universal, sementara ayat-ayat *furū’* berlaku secara kondisional. Teori ini jelas berbanding terbalik dengan teori yang dikemukakan jumah selama ini bahwasanya nas yang berbentuk *khāṣ* memiliki indikasi *qat’ī*.⁵⁶

Bagaimanapun, teori Ṭāhā menawarkan pandangan yang cukup berani terhadap al-Qur’an, dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan menantang tentang konsep *nasakh*, evolusi hukum Islam, dan pengaruh kontekstual dalam pemahaman ayat-ayat al-Qur’an. Meskipun telah memberikan kontribusi berharga dalam membangkitkan pemikiran kritis, teori ini masih menghadapi sejumlah pertanyaan yang membutuhkan telaah lebih lanjut. Salah satu pertanyaan krusial adalah hingga kapan ayat-ayat Madaniyah akan diistirahatkan dan bagaimana cara menentukan batasan waktu tersebut. Pertanyaan lainnya muncul terkait asumsi dasar teori ini tentang adanya kontradiksi di dalam al-Qur’an, dan apa yang terjadi jika kita memandangnya dari perspektif ketiadaan kontradiksi. Oleh karena itu, walaupun teori Ṭāhā telah memberikan dorongan untuk mengeksplorasi dimensi baru dalam pemahaman al-Qur’an, tantangan dan pertanyaan-pertanyaan ini tetap membuka ruang untuk penelitian lanjutan dan perdebatan ilmiah yang lebih mendalam.

Kesimpulan

Gagasan Ṭāhā muncul sebagai respons terhadap kekhawatirannya terhadap kondisi hukum Islam yang dianggapnya terbelakang dalam menghadapi tantangan modernitas. Keterbatasan dalam ruang lingkup ijtihad, yang dipengaruhi oleh konsep *qat’ī-ẓannī*, menjadi fokus

⁵⁵ Asma’, “Madkhal ilā Ḥayāt,” 11-12.

⁵⁶ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Usūl al-Fiqh* (t.tp.: al-Dār al-Kuwayṭiyah, 1968), 191.

perhatiannya sebagai penyebab stagnasi dalam perkembangan ijtihad. Meskipun demikian, walaupun gagasan Ṭāhā memberikan dorongan dan refleksi kritis, ia juga terbuka untuk kritik dan tantangan. Asumsinya tentang adanya kontradiksi dalam al-Qur'an serta pendekatannya yang sangat dikotomis terhadap ayat-ayat Makkiah dan Madaniyah menjadi titik rentan yang dapat digugat. Sebagai sebuah gagasan, teori Ṭāhā akan terus diuji seiring berjalannya waktu. Pertanyaannya adalah apakah gagasan ini akan mampu bertahan dan diterima secara ilmiah ataukah akan tergantikan oleh konsep-konsep yang lebih ilmiah dan teruji. Meskipun demikian, yang pasti, Ṭāhā telah melakukan ijtihad yang penting untuk direnungkan dan dikembangkan.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Muhammad Amin. "Paradigma Alternatif Pengembangan Usul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqih Kontemporer." Dalam Riyanto, et.al (ed.). *Neo Ushul al-Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*. Yogyakarta: Fak. Syari'ah-FSHI, 2004.
- Ahmed, Isthiaq. "Konstitusionalisme, HAM dan Reformasi Islam." dalam *Dekonstruksi Syariah II: Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*. Diterjemahkan oleh Farid Wajidi. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Al-Fikri, Muhammad dan Ahmad Mustaniruddin. "Studi Kritis terhadap Pemikiran Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā tentang konsep Nasakh al-Qur'an." *Tajdid: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 20, No. 2 (2021): 431-455.
- Al-Na'im, 'Abdullah Ahmad. *Dekonstruksi Syariah*. Diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy & Amiruddin Ar-Rani. Yogyakarta: LKIS, 1993.
- _____. "Introduction." Dalam Mahmoud Mohamed Taha. *The Second Message of Islam*. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
- Asma' Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā. "Madkhal ilā Ḥayāt wa Fikr al-Ustādh Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā." Dalam Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā. *Naḥw Masbrū' Mustaqbil li al-Islām*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2007.
- Azwarfajri. "Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha tentang Syari'at yang Humanis." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 15, No. 2 (2013): 206-217.
- Fathina, Rasyidah. "Mahmoud Muhamed Taha: Redefinisi Konsep Nasakh Sebagai Pembentuk Syariat Humanis." *Jurisdictie: Jurnal Hukum dan Syari'ah*, vol. 1. No. 1 (2010): 61-69.

- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid b. Muḥammad. *Al-Mustashfā min ʿIlm al-Uṣūl*. Beirut: Dār Iḥyāʿ al-Turāth al-ʿArabī, 1993.
- Ḥakīm, Aḥmad Ḥamīd. *Al-Sullam*. Jakarta: Maktabah Saʿdiyah Putera, t.th.
- Hosen, Ibrahim. “Jenis-Jenis Hukuman dalam Hukum Pidana Islam (Reinterpretasi terhadap Pelaksanaan Aturan).” Dalam *Wacana Baru Fiqh Sosial*. Diedit oleh Jamal D Rahman, et.al. Bandung: Mizan, 1997.
- Jabarī (al), Muḥammad. *Lā Naskh fī al-Qurʿān*. Kairo: Maktabah Waḥbah, 1980.
- Kathīr (Ibn), Abū al-Fidāʿ. *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAẓīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 2006.
- Khallāf, ʿAbd al-Wahhāb. *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*. t.tp.: al-Dār al-Kuwayṭiyah, 1968.
- Mujāhid (Ibn), Abū Bakr. *Kitāb al-Sabʿah fī al-Qirūʿah*. Diedit oleh Shawqī Ḍīf. Kairo: Dār al-Māʿarif, t.th.
- Najib, Agus Moh. *Evolusi Syariʿah*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Qurṭubī (al), Abū Bakr. *Al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʿān*. Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣriyah, 2009.
- Shāṭibī (al), Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, t.th.
- Ṭāḥā, Maḥmūd Muḥammad. *Al-Risālat al-Thānīyah min al-Islām*. t.t.: t.p. t.t.
- _____. *Al-Dustūr al-Islāmī*. t.tp.:t.p., 1968.
- _____. *Tatwīr Sharīʿat al-Aḥwāl al-Shakhsīyah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-ʿArabī, 2007.
- _____. *Arus Balik Syariʿah*. Diterjemahkan oleh Khairan Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Ṭabarī (al), Muḥammad b. Jarīr. *Jāmiʿ al-Bayān fī Taʾwīl Ay al-Qurʿān*. t.tp.: Muʿassasat al-Risālah, 2000.
- Tibi, Bassam. “Syariʿah, HAM, dan Hukum Internasional.” Dalam Abdullahi Ahmed an-Naim, dkk. *Dekonstruksi Syariʿah II: Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*. Diterjemahkan oleh Farid Wajidi Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Zuhaylī (al), Waḥbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr 2001.