

## BAB II

### WACANA PENGANULIRAN (*NASKH*) AL-QUR`AN: SURVEI KRITIS ATAS KONSEP DAN SEJARAH PEMIKIRAN

#### A. Pengertian *Naskh*: Pergeseran Semantik Sebuah Konsep

##### 1. Dari Makna Generik ke Makna Terminologis

Sebelum munculnya karya pertama tentang *naskh*, yaitu karya Abū 'Ubayd (w. 224 H) di abad ke-3 H, al-Khalīl bin Aḥmad al-Farāhīdī (w. 175 H), penulis kamus pertama, *al-'Ayn*, menerjemahkan kata *naskh* dengan "Anda menulis pada sebuah buku tentang pertentangan atau hal yang bertentangan dengannya" (*iktitābuka fī kitāb 'an mu'āraḍah/ mu'āriḍih*).<sup>1</sup> Kutipan ini sebenarnya lebih menekankan *naskh* sebagai aktivitas "menetapkan" atau "memindahkan", dibandingkan "menghilangkan", karena menulis adalah memindahkan isi pikiran ke tulisan. Akan tetapi, pada abad ke-4 H, Ibn Fāris (w. 395 H), mencatat adanya perbedaan pendapat ulama tentang makna asal analogisnya (*qiyās*). Pertama, *naskh* sebagai "mengalihkan (*taḥwīl*) sesuatu ke sesuatu yang lain". Kedua, *naskh* sebagai "membatalkan (*raf*) sesuatu dan menempatkan sesuatu yang lain sebagai penggantinya".<sup>2</sup> Perbedaan antara kedua makna asal ini sangat penting untuk melacak perkembangan makna yang berkembang dalam kamus-kamus dan literatur-literatur tafsir.

---

<sup>1</sup>Abū 'Abd al-Raḥmān al-Khalīl bin Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-'Ayn*, vol. 4, ed. Maḥdī al-Makhzūmī dan Ibrāhīm al-Sāmīrā'ī (Qom: Mu`assasat Dār al-Hijrah, 1410 H), 201. Oleh Muṣṭafā Zayd kata "*mu'āriḍih*" diedit menjadi "*mu'āraḍah*" (*al-Naskh fī al-Qur'ān al-Karīm*, vol. 1, 61), tapi keduanya memiliki pengertian sama dalam hal adanya pertentangan antara yang ditetapkan dengan yang lain sebelumnya.

<sup>2</sup>Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, vol. 5 (Cairo: Sharikat wa Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1972), 424-425.

Makna pertama, yang didasarkan keterangan Abū ‘Amr (w. 154 H), pada dasarnya mengandung pengertian *naskh* sebagai memindahkan (*naql*) sesuatu dari suatu tempat ke tempat lain, sedangkan wujud yang dipindahkan tidak berubah ( نقل (الشيء من مكان إلى مكان و هو هو),<sup>3</sup> yang semakna dengan pengalihan (*tahwīl*) seperti yang dimaksud oleh Ibn Fāris di atas.

Makna kedua yang didukung oleh Ibn Manẓūr (w. 711 H) dalam *Lisān al-‘Arab* dengan mengutip keterangan Ibn al-A’rābī (w. 231 H), al-Layth (w. 175 H), dan al-Farrā` (w. 207 H) adalah pembatalan (*ibtāl*), penggantian (*tabdīl*), atau penghilangan/penghapusan (*izālah*) yang pada dasarnya menghilangkan keberadaan sesuatu dengan yang lain (إبطال الشيء و إقامة آخر مكانه , تبديل الشيء من الشيء و هو غيره).

Dengan demikian, makna asal "menetapkan" atau "mengalihkan", sebagaimana dijelaskan al-Khalīl, atau kedua maknanya, yaitu "mengalihkan" dan "membatalkan", sebagaimana dijelaskan Ibn Fāris, adalah makna yang semula berkembang pada fase-fase awal. Namun, seiring dengan munculnya karya *naskh* sejak abad ke-3 H di tangan Abū ‘Ubayd hingga perkembangan sesudahnya pada abad ke-4-6 H, semisal melalui karya seperti al-Naḥḥās (w. 338 H), Hibatullāh (w. 410 H), ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī (w. 429 H), Makkī al-Qaysī (w. 437 H), al-Fārisī (w. 490 H), Ibn al-‘Arabī (w. 543 H), makna *naskh* sebagai "menghilangkan" lebih dominan dalam kamus-kamus yang beredar kemudian, seperti tampak, di samping dalam karya Ibn Manẓūr (w. 711 H), dalam karya al-Rāzī (w. 666 H),<sup>4</sup> al-Fayyūmī (w. 770 H),<sup>5</sup> al-Fayrūz Ābādī (w. 817 H),<sup>6</sup> dan al-Zubaydī (w. 1205 H).<sup>7</sup>

<sup>3</sup>Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukram ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), 61. Lihat juga Ibn Fāris, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*, vol. 5, 424-425. Varian makna lain dari kata *naskh* (memindahkan) juga dikemukakan oleh al-Sijistānī, sebagaimana dikutip oleh al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, vol.3 (Cairo: Mu`assasat al-Ḥalabī wa Shurakā`ih li al-Nashr wa al-Tawzī’ dan Dār al-Ittiḥād al-‘Arabī li al-Ṭibā’ah, t.th.), 96.

<sup>4</sup>Muḥammad bin Abī Bakr al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1994), 337.

<sup>5</sup>Al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr* (Beirut: Maktabat Lubnān, 1987), 230.

<sup>6</sup>Al-Fayrūz Ābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 238.

<sup>7</sup>Murtaḍā al-Zubaydī, *Tāj al-‘Arūs*, vol. 2, 282.

Kamus-kamus dalam perkembangannya tak pelak lagi dipengaruhi oleh penafsiran yang berkembang pada masanya.<sup>8</sup>

Perbedaan pendapat tentang makna dasar, sebagaimana disebutkan Ibn Fāris, kemudian berpengaruh dalam perdebatan ulama tentang mana makna asal (*ḥaqīqah*) dan makna metapor (*majāz*)<sup>9</sup> pada kedua makna asal *naskh*, yaitu pembatalan (*ibtāl* atau *izālah*) atau pengalihan (*taḥwīl* atau *naql*). Kedua makna di atas, berkembang dalam tradisi penggunaan bahasa Arab klasik. Menurut Ibn Manzūr, bangsa Arab memang menggunakan kata *naskh* untuk makna “menghilangkan” seperti dalam ungkapan “(Cahaya) matahari menghilangkan bayang-bayang” (*nasakhat al-shams al-zill wantasakhat-hu*)<sup>10</sup> dan “Angin mengubah sisa-sisa rumah” (*nasakhat al-rīḥ āthār al-diyār*).<sup>11</sup> Akan tetapi, Ibn Manzūr juga mengutip gubahan syair Al-‘Ajjāj yang menggunakan kata *naskh*

<sup>8</sup>Dalam *Tāj al-‘Arūs*, kata “*nasakha*” diterjemahkan dengan “*mana’a*” (mencegah). Lihat al-Zubaydī, *Tāj al-‘Arūs*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 282. Hal ini berbeda dengan penerjemahan dalam *Mu’jam al-‘Ayn* dan *Lisān al-‘Arab*. Di sisi lain, al-Fayrūz Ābādī mencantumkan padanan kata “*nasakha*” dengan “*masakha*”, seperti dalam *Mu’jam al-‘Ayn*. Al-Fayrūz Ābādī hanya mencantumkan padanan dengan “*mana’a*”, tapi tidak menguraikan makna “*masakha*”—sebagaimana dilakukan oleh al-Khalīl—sebagai perubahan aspek tertentu, tidak keseluruhan, pada fisik manusia. Hal ini menunjukkan bahwa kamus-kamus yang ditulis belakangan menekankan “*nasakha*” sebagai pembatalan total, seperti tercermin pada kata “mencegah”, padahal kata “*masakha*” sebagai padanan “*nasakha*” menunjukkan hanya perubahan sebagian, seperti kata “*masīkh*” (orang yang tidak cantik) (*Mu’jam al-‘Ayn*, vol. 5, 206). Lihat dalam kamus-kamus modern: Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Beirut: Librairie du Liban, 1968), vol. 8, 2788-2789; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, edit J. Milton Cowan (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1979), 1128. Kata *nasakha* diterjemahkan dengan *to delete, abolish, abrogate, invalidate, repeal, withdraw, cancel, replace, substitute, supersede, annul, dan obliterate*. Kata “*abrogation*” adalah kata bahasa Inggris yang paling umum digunakan.

<sup>9</sup>Tentang asal-usul muncul dikotomi *ḥaqīqah-majāz* dalam sejarah pemikiran Islam, lihat Wolfhart Heinrichs, “On the Genesis of *Ḥaqīqa-Majāz* Dichotomy”, *Studia Islamica*, LIX, 111-140. Meskipun perbedaan antara kedua tersebut dapat kita lihat batas-batasnya. Namun, dalam perkembangannya, debat dalam mengidentifikasi mana makna awal yang sesungguhnya dan makna metapor yang dikembangkan kemudian terjadi seiring dengan kepentingan ideologis, seperti pembatasan atau minimalisasi—untuk tidak menyebut menolak—*ta’wīl* oleh Ibn Taymiyah berkembang dari “nalar ideologis” bahwa makna *ḥaqīqī*, yang kemudian bisa dilihat oleh kelompok yang tidak sependapat dengannya sebagai makna *ḥarfīyah* (literal), adalah makna yang paling bisa diterima. Oleh karena itu, dikotomi (bukan sekadar diferensiasi yang sesungguhnya diperlukan secara epistemologis) antara *tafsīr* dan *ta’wīl* menjadi bermuatan ideologis. Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1990), 239; *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Cairo: Sinā li al-Nashr, 1994), 137-147.

<sup>10</sup>Ibid.

<sup>11</sup>Ibid.

dalam pengertian *tahwīl* (mengalihkan).<sup>12</sup> Kata “menghilangkan” (*izālah*), “mengubah” (*taghyīr*), dan “mengalihkan” (*tahwīl*) adalah varian-varian makna awal yang berkembang dalam tradisi Arab.

Perkembangan makna tersebut menyebabkan terjadinya polarisasi pendapat para penulis *naskh* dan pakar *uṣūl al-fiqh* tentang kategori *ḥaqīqah* dan *majāz* pada *naskh* sebagai “menghilangkan” (*izālah*) atau “memindah/mengalihkan” (*naql*). Perbedaan antara keduanya bersifat fundamental, karena yang pertama merupakan penggantian atau perubahan secara totalitas, seperti perubahan teks, misalnya, dengan menggantinya dengan teks lain atau mengabaikan seluruh kandungan teks tersebut. Sedangkan, yang kedua merupakan perubahan parsial yang berkaitan hanya dengan aspek tertentu, seperti interpretasi teks. Oleh karena itu, yang kedua lebih bersifat spesifik daripada yang pertama.<sup>13</sup> Meskipun perbedaan antara keduanya sebenarnya bersifat fundamental, para penulis menganggap perdebatan ini hanya persoalan ungkapan yang tidak terkait dengan makna (*lafzī, lā ma'nawī*). Padahal, menurut penulis, persoalan ini sebenarnya krusial, karena berimplikasi terhadap pendefinisian *naskh*. Mereka mengakui *naskh* sebagai “menghilangkan” meskipun dengan makna metapor dan dengan menggunakan argumen-argumen lain.<sup>14</sup> Hal ini berbeda dengan Muṣṭafā Zayd, seorang pendukung modern teori *naskh*, yang memandang persoalan semantik ini sangat krusial, menyatakan makna “menghilangkan” sebagai makna awal *naskh* dan mengkritik pandangan lain dan

<sup>12</sup>Ibid.

<sup>13</sup>al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaq min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 184. Bandingkan dengan Syaf al-Dīn al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, vol. 3, 96.

<sup>14</sup>al-Āmidī dan al-Juwaynī berpendapat bahwa makna *ḥaqīqah* kata *naskh* adalah “menghilangkan”. Sedangkan, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, al-Shawkānī, dan al-Qaffāl menganggap bahwa makna “memindah” adalah makna asal. Menurut keterangan al-Ṣafī al-Hindī, sebagaimana dikutip oleh al-Shawkānī, pendapat pertama tersebut dianut oleh mayoritas ulama. Akan tetapi, sebagian ulama lain, seperti al-Bāqillānī dan al-Ghazālī, menganggap kata tersebut memang mengandung makna yang ambigu (*mushtarak*). Namun, mereka semua mengakui keberadaan *naskh* sebagai “menghilangkan”. Lihat al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, 95-96; Fakr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, suntingan (*tahqīq*) Ṭāhā Jābir Fayyād al-'Alwānī (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997), 280; al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 246; al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 1, ed. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997), 207; al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, 173-174.

pandangan “tengah”, yang diwakili oleh al-Bāqillānī (w. 403 H), al-Ghazālī (w. 505 H), dan al-Āmidī (w. 631 H) bahwa *naskh* memiliki makna *mushtarak* sebagai hanya upaya kompromi dari kebuntuan berpikir. Meski demikian, argumen-argumen Muṣṭafā Zayd sangat meragukan.<sup>15</sup>

Perdebatan semantik tentang makna analogis (*qiyās*) yang menjadi dasar, sebagaimana dikemukakan oleh Ibn Fāris, terlepas dari kenyataan bahwa para penulis *naskh*, akhirnya, tetap menyakini *naskh* sebagai pembatalan total, berpengaruh pada polarisasi pandangan tentang keberadaan *naskh*, yaitu pandangan yang mengakui terjadinya *naskh* sebagai pembatalan total (*izālah*, *ibtāl*) dan pandangan yang menerima *naskh* hanya sebagai pengalihan (*tahwīl*, *naql*) dalam pengertian sebagai pembatalan pemberlakuan teks, karena alasan konteks kondisional ruang dan waktu, dan kemungkinan pemberlakuannya kembali, karena konteks yang berbeda. Oleh karena itu, pergeseran pemaknaan *naskh* tersebut, dan perbedaannya dengan istilah-istilah lain yang terkait mengandaikan telaah kesejarahannya perkembangan pemaknaan istilah tersebut.

Tokoh-tokoh awal Islam yang terdiri dari generasi sahabat, semisal Ibn ‘Abbās, dan generasi *tābi’ūn*, semisal al-Zuhrī, atau para penulis awal, menggunakan “*naskh*” sebagai istilah yang mencakup pengertian yang sangat umum, yaitu mengubah sesuatu yang tidak jelas menjadi jelas, sehingga *naskh*

---

<sup>15</sup>Argumen-argumen yang dikemukakannya pada dasarnya mencakup: (1) ditemukannya padanan kata “*naskh*” dalam bahasa Arab dengan ungkapan yang makna serupa נָסַח dalam Perjanjian Lama yang bisa ditransliterasi sebagai “*ناسح*” (bukan “*ناسخ*”), dua kata yang sebenarnya berbeda; (2) analisis sintaksis induk (*al-ishtiqāq al-umm*) pada dua huruf pertama dari kata tersebut (kh-s-n dan n-s-kh) dalam bahasa Arab; (3) penggunaan kata tersebut dan padanannya dalam Q.2/87:106 (*naskh*), Q.13/96:39 (*mahw*), dan Q.16/70:101 (*tabdīl*), tapi Zayd justeru tidak membahas Q.7/39:154 pada kata “*nuskhah*” dan Q.45/65:29 pada kata “*nastansikhu*”, di mana kedua kata terakhir ini bermakna “tulisan” dan “menulis” sebagai perkembangan dari makna “memindah”. Lihat Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur’ān al-Karīm*, vol. 1 (Cairo: Dār al-Yusr, 2007), 69-74. Berkenaan dengan argumen pertama, Arthur Jeffery juga menemukan padanan makna “menghancurkan” (*eradiction*) yang, menurutnya, semakna dengan “menghilangkan” (*remove*), “membuang” (*tear away*, *evellere*) seperti *yansakhu* dalam Q.2/87:106 dan Q.22/103: 52-53 sama maknanya, menurut Hirschfeld, dengan kata yang digunakan dalam Deut.XXVIII: 63 dan Ezr.VI: 11. Lihat John Burton, “Introductory Essay”, dalam Abū ‘Ubayd al-Qāsim bin Sallām, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. John Burton (England: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1987), 9.

sebagai pembatalan dan *naskh* sebagai apa yang kemudian disebut oleh kalangan *uṣūlīyūn* belakangan sebagai penjelasan hukum yang masih global atau yang belum jelas (*bayān al-mujmal* atau *bayān al-mubham*), dan spesifikasi atau pemberian ketentuan terhadap suatu penjelasan yang masih umum (*takhṣīṣ al-‘ām*; *taqyīd al-muṭlaq*), adalah istilah-istilah yang dimaknai sama. Al-Shātibī (w. 790 H) dalam *al-Muwāfaqāt* menjelaskan bahwa generasi awal (*mutaqaddimūn*) menggunakan istilah *naskh* dalam pengertian yang lebih umum dibandingkan dengan pengertian yang digunakan dalam penuturan kalangan *uṣūlīyūn*. Generasi awal menggunakannya untuk pemberian ketentuan terhadap sesuatu yang masih umum (*taqyīd al-muṭlaq*), penjelasan secara spesifik terhadap sesuatu yang masih umum (*takhṣīṣ al-‘ām*), baik dengan *dalīl* yang terhubung atau terpisah, dan penjelasan terhadap sesuatu yang masih tidak jelas atau global, sebagaimana juga penganuliran hukum dengan hukum lain. Hal itu karena istilah-istilah ini sama-sama memiliki pengertian yang sama, yaitu bahwa perintah terdahulu bukanlah yang dimaksud dalam pemberian *taklīf*, melainkan yang kemudian.<sup>16</sup>

Dengan cara berpikir seperti itu, Q.4/92:8 tentang anjuran memberikan sedekah kepada para kerabat, anak yatim, dan orang miskin ketika pembagian waris, misalnya, dianggap dibatalkan (*mansūkh*), menurut Ibn al-Musayyib (w. 179 H), al-Ḍaḥḥāk (w. 105 H), al-Suddī (w. 128 H), dan ‘Ikrimah (w. 105 H), dengan ayat waris (Q.4/92:11) dan menurut al-Ḥasan (w. 110 H) dengan ayat zakat. Sedangkan, menurut Ibn ‘Abbās (w. 68 H), Mujāhid (w. 104 H), Abū Bakr (w. 13 H), ‘Ā’ishah (w. 58 H), dan Abū Mūsā al-‘Ash’arī (w. 44 H), ayat tersebut

---

<sup>16</sup>Abū Ishāq al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, vol. 2, ed. ‘Abdullāh Darrāz (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), 81. Tentang komentar yang sama, lihat juga Ibn al-Bārizī (w. 738 H) dalam karyanya, *Nāsikh al-Qur‘ān al-‘Azīz wa Mansūkhuh*, dalam Ḥātim Ṣālih al-Dāmin (ed.), *Silsilat Kutub al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1998), 59; Shāh Walīyullāh al-Dihlawī, *al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr (The Principles of Qur’an Commentary)*, trans. G.N. Jalbani (New Delhi: Kitāb Bhavan, 1997), 72-73.

*muḥkam*.<sup>17</sup> Menurut al-Shaṭībī, ayat tersebut berbicara dalam konteks sedekah sunnat yang dianjurkan diberikan kepada kerabat non-waris, sehingga tidak kontradiktif dengan ayat waris dan zakat, karena posisi ayat tersebut sebagai *bayān al-mujmal*.<sup>18</sup> Menurut Abū ‘Ubayd (w. 224 H), munculnya klaim *naskh* secara keliru pada ayat tersebut bersumber dari generalisasi dalam berpikir bahwa berbagai anjuran pemberian yang disebut dalam beberapa ayat al-Qur’an, secara otomatis dibatalkan dengan munculnya ayat zakat.<sup>19</sup> Begitu juga, dalam kasus penganuliran ayat wasiat (Q.2/87:180) dengan ayat waris (Q.4/92:11), pengertian *naskh* dikemukakan oleh beberapa sahabat dan *tābi’ūn* memiliki cakupan luas, yaitu sebagai penganuliran dan penjelasan (*bayān*). Al-Shāfi’ī dalam *al-Risālah* berupaya menjernihkan pencampuradukan tersebut, meski *uṣūlīyūn* sendiri juga masih terjebak di dalamnya. Fakta ini menunjukkan terjadinya pergeseran semantik (*al-taghayyur al-dilālī*) dari era sahabat dan *tābi’ūn* hingga *uṣūlīyūn*.

Pengertian *naskh* secara luas tidak hanya tampak digunakan para sahabat dan *tābi’ūn* secara umum, melainkan juga secara khusus digunakan oleh para penulis awal pra-Shāfi’ī. Ibn Shihāb al-Zuhrī (w. 124 H), otoritas awal, dalam sebuah karya yang dinisbatkan kepadanya berupaya membedakan antara *naskh* dan *takhsīs*, tapi penisbatan ini diragukan, sehingga perbedaan tersebut juga diragukan sebagai upaya yang mewakili generasi awal. Ia menggunakan akar kata yang sama, yaitu: “ayat tersebut dibatalkan oleh”, “dibatalkan dengan”, dan “Allah membatalkan ayat tersebut dengan begini” untuk *naskh* sebagai pembatalan, dan “

<sup>17</sup> Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 9-10; Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 38-39; Abū Ishāq al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, 83.

<sup>18</sup> Abū Ishāq al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, 83-84. Contoh-contoh lain kekeliruan klaim *naskh*, sebagaimana dikemukakan al-Shātibī, adalah pasangan ayat *mansūkh-nāsikh* berikut: (Q.2/87:228-Q.33/90:49), (Q.2/87:284-Q.2/87:286), (Q.3/89:102-Q.64/108:16), (Q.6/55:69-Q.4/92:140), (Q.5/112:5-Q.6/112:121), (Q.8/88:1-Q.8/88:41), (Q.8/88:61-Q.8/88:65), (Q.9/113:34-Q.9/113:103), (Q.9/113:41-Q.9/113:122), (Q.9/113:97-98-Q.9/113:99), (Q.17/50:18-Q.42/62:20), (Q.26/47:226-Q.26/47:227), (Q.24/102:4-Q.3/89:89), (Q.24/102:27-Q.24/102:29), (Q.24/102:31-Q.24/102:60), (Q.42/62:5-Q.40/60:7), (Q.21/73:98-Q.21/73:101), (Q.39/59:53-Q.4/92:116), dan (Q.81/07:29-Q.81/07:29).

<sup>19</sup> Lihat Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 11.

'dibatalkan' bagian dari ayat tersebut" untuk *naskh* sebagai *takhṣīṣ*<sup>20</sup> yang semakna dengan dengan ungkapan "dijelaskan secara khusus darinya" yang berkembang kemudian, seperti pada Ibn al-Jawzī (w. 597 H).<sup>21</sup> Dari enam pasang ayat *mansūkh-nāsikh* (Q.2/87:184-Q.2/87:185;<sup>22</sup> Q.2/87:221-Q.5/12:5;<sup>23</sup> Q.17/50:24-Q.9/113:113;<sup>24</sup> Q.24/102:4-Q.24/102:6;<sup>25</sup> Q.24/102:31-Q.24/102:60;<sup>26</sup> dan Q.24/102:27-Q.24/102:29),<sup>27</sup> al-Zuhrī menggunakan *naskh* sebagai *takhṣīṣ*. Berbeda dengan al-Zuhrī, beberapa penulis awal umumnya, seperti Qatādah (w. 117 H), memang menggunakan istilah *naskh* secara umum dan tidak menggunakan term-term khusus yang bisa membedakan antara *naskh* dan *takhṣīṣ*. Contoh kasus al-Zuhrī ini menunjukkan bahwa penulis awal memang berupaya membedakan dua hal tersebut, tapi masih menggunakan kata "*naskh*". Oleh karena itu, keadaan seperti ini bisa dijelaskan, setidaknya, dengan dua akar persoalan: (1) persoalan terminologis semata, seperti dijelaskan al-Shātibī di atas, atau (2) persoalan substansial, seperti tesis Ahmed Hasan, dalam pengertian bahwa para penulis awal menemukan jalan buntu dalam mencari hubungan logis dan koheren untuk keluar dari kontradiksi dan, akhirnya, menemukan jalan *naskh* yang oleh generasi belakangan yang menemukan jalan rasionalisasi tafsir disebut sebagai *takhṣīṣ*,

<sup>20</sup>Lihat pengantar Muṣṭafā Maḥmūd al-Azharī, "Manhaj al-Zuhrī fī Kitābih 'al-Nāsikh wa al-Mansūkh'", dalam Ibn Shihāb al-Zuhrī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur'ān al-Karīm*, ed. Muṣṭafā Maḥmūd al-Azharī (Riyāḍ: Dār Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah dan Cairo: Dār Ibn 'Affān, 2008), 24-26. Penisbatan karya ini melalui riwayat Abū 'Abd al-Raḥmān al-Ḥusayn bin Muḥammad al-Sulamī kepada al-Zuhrī diragukan. Muṣṭafā Zayd meragukan otentisitas riwayat. Lihat karyanya, *al-Naskh fī al-Qur'ān al-Karīm*, vol. 1, 313-315. Lihat juga Andrew Rippin, "al-Zuhri, *Naskh al-Qur'ān*, and the Problem of Early *Tafsīr* Text", dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, volume 47, no. 1 (1984), 22-43.

<sup>21</sup>Ibn al-Jawzī, *al-Muṣaffā bi Akuff Ahl al-Rusūkh min 'Ilm al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, dalam *Silsilat Kutub al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. Ḥātim Ṣālih al-Dāmin (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1998), 20.

<sup>22</sup>Ibn Shihāb al-Zuhrī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 56.

<sup>23</sup>Ibid., 62.

<sup>24</sup>Ibid., 80.

<sup>25</sup>Ibid., 81-82.

<sup>26</sup>Ibid., 82.

<sup>27</sup>Ibid., 83.



*taqyīd*, atau *bayān*.<sup>28</sup> Kedua akar persoalan ini secara berjalin-berkelindan menjadi sebab banyaknya klaim *naskh* oleh generasi awal. Berkenaan dengan faktor kedua, hal ini menunjukkan pergeseran penafsiran secara signifikan antargenerasi, baik antara generasi *mufassir* awal dengan belakangan, maupun antara para *mufassir* dengan *uṣūlīyūn*.

Munculnya *al-Risālah al-Shāfi'ī* (w. 204 H), perintis kodifikasi *uṣūl al-fiqh*, menjadi *landmark* bagi pergeseran secara epistemologis dalam term-term yang digunakan dalam tafsir dan *uṣūl al-fiqh*.<sup>29</sup> Posisinya memang bukanlah penemu *uṣūl al-fiqh*, seperti halnya Aristoteles menemukan logika, seperti ditegaskan al-Rāzī.<sup>30</sup> Akan tetapi, ia telah melakukan sistematisasi epistemologi hukum Islam yang telah diletakkan oleh *uṣūlīyūn* Ḥanafīyah. Ia telah membedakan secara jelas antara *naskh* sebagai pembatalan dengan *takhṣīṣ al-‘ām* dan *taqyīd al-muṭlaq* sebagai bentuk penjelasan (*bayān*).<sup>31</sup> Al-Shāfi'ī mendefinisikan *naskh* sebagai

<sup>28</sup>Lihat Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (India: Adam Publishers & Distributors, 1994), 78.

<sup>29</sup>Lihat al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīt fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 1, ed. Muḥammad Muḥammad Tāmir (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2000 M/ 1421 H), 7. Upaya al-Shāfi'ī dalam merumuskan cara kerja *uṣūl al-fiqh*, menurut Makdisi, adalah respon teologis—dengan menyebut *uṣūl al-fiqh* sebagai ‘*ilm al-shar*’ versus ‘*ilm al-kalām*—atas dominasi kalangan rasionalis (*aṣḥāb/ ahl al-ra’y*). Di kalangan Shī'ah Imāmīyah, Muḥammad al-Bāqir bin ‘Alī bin Zayn al-‘Ābidīn diklaim oleh mereka sebagai peletak dasar *uṣūl al-fiqh*. Lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.), 13-15; Muḥammad Abū Zahrah, *al-Shāfi'ī: Ḥayātuh wa ‘Aṣruh, Ārā’uh wa Fiqhuh* (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1948), 186; ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: al-Dār al-Kuwaitīyah, 1968), 17. George Makdisi, “The Juridical Theology of Shāfi'ī: Origins and Significance of *Uṣūl al-Fiqh*”, dalam *Studia Islamica*, volume LIX (1984), 5-47. Artikel ini diterbitkan ulang dengan halaman yang sama dalam George Makdisi, *Religion, Law, and Learning in Classical Islam* (Great Britain: Variorum, 1991). Bandingkan dengan Wael B. Hallaq, “Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence”, dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, no. 4 (November, 1993), 587-605; idem, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 30-35.

<sup>30</sup>Sebagaimana dikutip oleh Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām*, vol. 2 (Cairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1974), 228. Sebelum Wael B. Hallaq mengemukakan hasil riset tentang image al-Shāfi'ī sebagai penemu *uṣūl al-fiqh* sebagai hanya kreasi belakangan, Aḥmad Amīn sebelumnya telah menyebutkan bahwa al-Shāfi'ī mendasarkan metode fiqhnya atas peran Muḥammad ibn al-Ḥasan. Namun, karya tokoh ini, menurut Aḥmad Amīn, tidak bisa dilacak.

<sup>31</sup>‘Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān, *Manhajīyat al-Imām Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī fī al-Fiqh wa Uṣūlih: Ta’ṣīl wa Taḥlīl* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm dan Makkah: al-Maktabah al-Makkīyah, 1999), 96-103.

“meninggalkan” (*tark*)<sup>32</sup> dan “menghilangkan” (*izālah*),<sup>33</sup> seperti pada Q.8/88:65 dengan Q.8/88:66, untuk membedakan secara jelas dengan *bayān*, seperti pada ayat *li’ān*<sup>34</sup> (Q.24/102:6-9) sebagai *takhṣiṣ* ayat *qadhf*<sup>35</sup> (Q.24/102:4-5). Upaya ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H) di awal abad ke-4 H dalam karyanya, *Laṭīf al-Bayān ‘an Usūl al-Aḥkām* dengan membedakan antara *naskh* di satu sisi dengan pengecualian (*istithnā’*), umum (*‘ām*), spesifik (*khāṣṣ*), global (*mujmal*), dan yang telah ditafsirkan (*mufassar*) pada sisi lain. Oleh karena itu, awal abad ke-4 H menjadi tanda yang secara jelas membedakan antara *naskh* dalam perspektif *uṣūlīyūn* dengan perspektif kalangan *mufasssir* sebelumnya.<sup>36</sup>

Bagaimana sesungguhnya karakter-karakter yang menandai konsep *naskh* yang berkembang di kalangan *uṣūlīyūn* pasca-Shāfi’ī? Ada dua trend yang menjadi alur definisi-definisi *naskh* yang berkembang kemudian.

1. Sejak abad ke-4 H pasca-Shāfi’ī, *naskh* didefinisikan sebagai “penjelasan tentang berakhirnya keberlakuan hukum yang ditunjukkan dengan hukum yang datang kemudian”. Setelah al-Shāfi’ī dan Ibn Jarīr al-Ṭabarī yang membedakan *naskh* dengan istilah-istilah tersebut, ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī (w. 429 H/ 1037 M), al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H/ 980 M), Ibn Ḥazm al-Zāhirī (w. 456 H), al-Ḥāzimī (w. 584 H), al-Qarāfī (w. 684 H/ 1285 M), al-Bayḍawī (w. 685 H), al-Ja’barī (w. 732 H), ‘Abd al-Raḥmān al-Iṣfahānī (w. 749 H), dan al-Mardāwī (w. 885 H) memiliki trend definisi seperti ini.<sup>37</sup> Menurut keterangan Ibn al-Ḥājjib (w. 646 H) dalam

<sup>32</sup>al-Shāfi’ī, *al-Risālah*, suntingan (*taḥqīq*) Aḥmad Muḥammad Shākīr (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 122.

<sup>33</sup>al-Shāfi’ī, *al-Risālah*, 115.

<sup>34</sup>*Li’ān* adalah “pembuktian” seorang suami berupa sumpah sebanyak empat kali, karena ia tidak memiliki saksi, berkenaan dengan tuduhan berzina yang dilontarkannya kepada istrinya. Lihat Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, vol. 2 (Cairo: Dār al-Faṭḥ li al-‘Ilām al-‘Arabī, 1999), 204.

<sup>35</sup>*Qadhf* adalah tuduhan seseorang terhadap orang lain telah berzina tanpa didasarkan atas pembuktian berupa empat orang saksi. Dengan tuduhan yang terbukti keliru tersebut, ia dihukum delapan puluh kali pukulan. Lihat Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, vol. 2, 279.

<sup>36</sup>Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur’ān al-Karīm*, vol. 1, 85.

<sup>37</sup>Lihat al-Ḥāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur’ān al-Karīm*, 7; al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, vol.1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1994), 71; Abū Maṣṣūr ‘Abd al-Qāhir bin Muḥammad al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. Ḥilmī Kāmil As’ad ‘Abd al-Hādī (Aman/Yordania: Dār al-

*Muntahā al-Wuṣūl wa al-Amal*,<sup>38</sup> definisi tersebut dianut oleh kalangan *fuqahā'* umumnya, dan menurut al-Baghdādī, dianut oleh para tokoh yang sealiran dengannya (*aṣḥābunā*), termasuk Abū Ishāq al-Isfarā'īnī (w. 418 H), di samping tokoh-tokoh tersebut.<sup>39</sup> Definisi-definisi yang dikemukakan oleh para tokoh ini hampir semuanya memiliki kesamaan dalam penekanan bahwa *naskh* adalah suatu jenis dari “penjelasan” (*bayān*)<sup>40</sup> tentang berakhirnya keberlakuan suatu hukum dengan hukum baru. Meskipun para *uṣūlīyūn* memang membedakan antara *naskh* dengan *bayān* dengan berbagai bentuknya, *naskh* sendiri sejatinya adalah “penundaan penjelasan” (*ta'khīr al-bayān*) yang tetap tidak bisa dianggap keluar dari esensinya sebagai “penjelasan” (*bayān*) dalam pengertian luas.<sup>41</sup> Itu artinya bahwa suatu hukum ditetapkan dengan penjelasan suatu dalil (ayat atau ḥadīth), kemudian dibatalkan sebagai tidak berlaku lagi dengan penjelasan yang datang kemudian. Al-Shāfi'ī sendiri sebagai peletak dasar epistemologi *bayānī* mengatakan dalam *al-Risālah* bahwa *bayān* memiliki beberapa bentuk (*wujūh*), bukan hanya satu bentuk; ada yang sudah jelas dan ada yang belum jelas.<sup>42</sup> Ia

---

'Adawī, t.th.), 40; Ibn Ḥazm al-Zāhirī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.), 485; 'Abd al-Raḥmān al-Isfahānī, *Sharḥ al-Minhāj li al-Bayḍawī fī 'Ilm al-Uṣūl* (Riyāḍ: Maktabat al-Rushd, 1999), 460; Ḥasan Muḥammad Maqbūlī al-Ahdal, *Rusūkh al-Aḥbār wa Mansūkh al-Aḥbār li Abī Ishāq Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn 'Umar al-Ja'barī: Dirāsah wa Taḥqīq* (Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah dan San'ā: Maktabat al-Jil al-Jadīd, 1988/1408), 131; al-Qarāfī, *Tanqīh al-Fuṣūl fī Ikhtisār al-Maḥṣūl fī al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1424H/ 2004M), 237; Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur'ān al-Karīm*, vol. 1, 81-89.

<sup>38</sup>Jamāl al-Dīn Abū 'Amr 'Uthmān bin 'Umar bin Abū Bakr al-Muqri' (Ibn al-Hājib), *Muntahā al-Wuṣūl wa al-Amal fī 'Ilm al-Uṣūl wa al-Jadal* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.), 154.

<sup>39</sup>'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 40. Lihat juga karyanya, *Uṣūl al-Dīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1981), 226.

<sup>40</sup>Lihat Ibn Ḥazm al-Zāhirī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, vol. 1, 485-486. Ibn Ḥazm al-Zāhirī mengikuti pendapat Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad yang memandang *naskh* sebagai “penundaan penjelasan” (*ta'khīr al-bayān*). Namun, bukan berarti bahwa *naskh* sama dengan *bayān*, seperti *takhṣīs*. *Bayān* diklasifikasikan menjadi dua: (1) yang berkaitan dengan perintah yang belum jelas maknanya, sehingga pelaksanaannya memerlukan tafsir atas kata yang belum jelas, seperti perintah “dirikanlah shalat” (Q.2/87:111); (2) yang berkaitan dengan perintah yang waktunya belum jelas, sehingga diperlukan turunnya firman tuhan yang menjelaskan. *Naskh* termasuk jenis *bayān* kedua.

<sup>41</sup>Kata *bayān* memiliki lima level semantik, yaitu bermakna menghubungkan (*al-waṣl*) (pada kata *bayn*, Q.6/55:94), memisahkan (*al-faṣl*), tampak atau jelas, kefasihan dan kemampuan mengungkapkan sesuatu dengan ringkas dan padat, dan bermakna kemampuan yang dimiliki oleh manusia untuk berbicara dengan fasih dan memuaskn (Q.55/97:4). Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 1 (Beirut: Dār Ṣādir, 1997), 273-274.

<sup>42</sup>al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 146.

merumuskan apa yang oleh al-Jābirī lebih tepatnya disebut sebagai “patokan-patokan menafsirkan wacana” (*qawānīn tafsīr al-khiṭāb*) dalam konteks penjelasan hukum ini, dibandingkan “syarat-syarat menghasilkan wacana” (*shurūṭ intāj al-khiṭāb*) yang berkaitan dengan bahasa yang memang juga menjadi perhatiannya.<sup>43</sup> Sebagai contoh, ‘Abd al-Raḥmān al-Iṣfahānī (w. 749 H) mendefinisikan *naskh* sebagai berikut:

بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ.<sup>44</sup>

Penjelasan tentang berakhirnya keberlakuan suatu hukum *shar’ī* dengan cara (*dalīl*) *shar’ī* yang datang kemudian.

Interpretasi kesejarahan terhadap trend definisi semacam ini, sebagaimana dikemukakan oleh Muṣṭafā Zayd,<sup>45</sup> adalah bahwa sebagian para *uṣūlīyūn*, seperti tampak pada al-Jaṣṣāṣ, dengan definisinya merespon kritik teologis Yahudi yang mewacanakan *naskh* sebagai *badā`* (literal: tampak setelah sebelumnya tersembunyi), yaitu isu teologis bahwa perubahan yang terjadi semata disebabkan oleh keterlambatan dan keterbatasan pengetahuan tuhan akan hal-hal yang terbaik bagi hamba-hamba-Nya. Wacana teologis ini dilontarkan oleh Yahudi dalam menepis anggapan terjadinya “pembatalan *sharī`ah-sharī`ah* agama” sebelum Islam (*naskh al-sharā`i` al-samāwīyah*) dengan klaim: “*sharī`atku* tidak akan dibatalkan selamanya” (*sharī`atī lan tunsakha abadan*) sebagai pernyataan Nabi Mūsā as.<sup>46</sup>

<sup>43</sup>al-Shāfi`ī meletakkan dasar-dasar wacana al-Qur`an sebagai *bayān*, tidak hanya karena al-Qur`an memiliki keindahan bahasa, melainkan juga karena merupakan *bayān* hukum-hukum Islam. Dari sini makna *bayān* diperluas sebagai nama yang memuat pengertian-pengertian yang di dalamnya terkandung prinsip-prinsip dasar (*uṣūl*) dan persoalan-persoalan terapannya (*furū`*). Dalam hal prinsip-prinsip dasar, *bayān* harus didasarkan atas empat sumber atau metode penyimpulan hukum, yaitu: al-Qur`an, sunnah, *qiyās*, dan konsensus ulama (*ijmā`*). Sedangkan, yang dimaksud dengan *furū`* adalah persoalan-persoalan yang bisa disikapi atas dasar sumber-sumber tersebut sehingga juga terkait dengan patokan-patokan tafsir *nass*. Muhammad `Ābid al-Jābirī, *Bun-yat al-`Aql al-`Arabī: Dirāsah Taḥlīlīyah Naqdīyah li Nuẓum al-Ma`rifah fī al-Thaqāfah al-`Arabīyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-`Arabī, 1993), 22-24.

<sup>44</sup>‘Abd al-Raḥmān al-Iṣfahānī, *Sharḥ al-Minhāj li al-Bayḍawī fī `Ilm al-Uṣūl*, h. 460.

<sup>45</sup>Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 1, 116.

<sup>46</sup>(Pseudo) ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān (Cairo: Maktabat Wahbah, 1996), 576. Karya ini sesungguhnya ditulis oleh Qawām al-Dīn Mānākdīm, murid ‘Abd al-Jabbār sendiri. Lihat Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*

Tidak hanya kalangan Ash'ariyah, melainkan semua sekte teologi Islam menolak wacana tersebut. Bagi Mu'tazilah, doktrin “kemahalembutan” (*lutf*)<sup>47</sup> dan “hal yang baik dan yang terbaik” (*al-ṣalāḥ wa al-aṣlah*)<sup>48</sup> menjadi basis penolakan mereka.<sup>49</sup> Al-Jaṣṣāṣ, seorang *faqīh* Ḥanafiyah yang terpengaruh oleh Mu'tazilah,<sup>50</sup> ketika mendefinisikan *naskh* sebagai “penjelasan tentang masa berlakunya hukum dan bacaan teks”, dalam konteks teologis itu. Namun, fenomena al-Jaṣṣāṣ, sebagaimana para penulis lain, lebih tepat dijelaskan dalam konteks *mindset* para *uṣūlīyūn* yang berpusat pada teks sebagai *bayān*.

2. Trend yang berkembang dalam definisi-definisi di kalangan *uṣūlīyūn* yang menekankan *naskh* sebagai “‘*khiṭāb*’ yang menunjukkan terjadinya pembatalan hukum dengan ‘*khiṭāb*’ berikutnya”, seperti pada definisi al-Bāqillānī (w. 403 H):

الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه.<sup>51</sup>

Perintah yang menunjukkan dibatalkannya hukum yang sebelumnya telah ditetapkan dengan wacana terdahulu dengan cara pembuktian yang bisa

---

(Yogyakarta: LKiS, 2003), 27-28. Tentang *badā`*, lihat juga Goldziher–(A.S. Tritton), “*Badā`*”, *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, ed. C.E. Bosworth et.al. (Leiden: E. J. Brill, 1986), vol. 1, 850-851.

<sup>47</sup>Doktrin konsep “kemahalembutan” (*lutf*), menurut Mu'tazilah, adalah anugerah Tuhan yang mendorong seorang hamba melakukan kewajiban yang dibebankan kepadanya, atau suatu keadaan di mana ia lebih dekat kepada keimanan. Lihat 'Abd al-Jabbār, *Bayān Mutashābih al-Qur'ān*, ed. 'Adnān Muḥammad Zarzūr (Cairo: Dār al-Turāth, 1969), 719; idem, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl*, vol. 6 (Cairo: al-Muassasah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Ṭibā'ah wa al-Nashr dan Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Qawmī, 1960-1969), 225.

<sup>48</sup>Yang dimaksud dengan konsep “hal yang baik dan yang terbaik” (*al-ṣalāḥ wa al-aṣlah*), menurut Mu'tazilah, adalah keyakinan bahwa Tuhan hanya memberikan yang baik dan terbaik kepada hamba-Nya.

<sup>49</sup>Dalam *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (577), Mānakdīm mengatakan, “Sesungguhnya, shari'at-shari'at adalah wujud kemahalembutan dan kemaslahatan (*inna al-sharā'i' al-tāf wa maṣāliḥ*)”.

<sup>50</sup>Lihat pandangan al-Jaṣṣāṣ tentang sihir dalam *Aḥkām al-Qur'ān*, vol. 1, 49-70.

<sup>51</sup>Abū Bakr Muḥammad bin Mūsā al-Ḥāzīmī al-Hamadhānī, *al-I'tibār fī al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Ḥadīth*, vol. 1, ed. Aḥmad Ṭantāwī Jawharī Musaddad (Makkah: al-Maktabah al-Makkīyah dan Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2001), 123; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, vol. 3, 282. Menurut al-Qurṭubī, definisi tersebut adalah definisi yang umum diterima di kalangan *Ahl al-Sunnah*, sedangkan al-Bāqillānī hanya menambah “*lawlāhu lakāna (al-sābiq) thābitan*” atau ungkapan semakna dengannya. Lihat al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī*, vol. 1 (Dār al-Rayyān li al-Turāth, t.th.), 451.

menunjukkan secara meyakinkan tidak mungkin ditetapkannya lagi hukum tersebut disertai adanya tenggang waktu kemudian dari wacana sebelumnya.

Selain al-Ḥāzimī (w. 584 H), definisi ini juga diadopsi seutuhnya oleh al-Ghazālī dalam *al-Mustasfā*<sup>52</sup> dan dengan sedikit revisi oleh al-Āmidī dalam *al-Iḥkām*.<sup>53</sup> Al-Sayrafī, Abū Ishāq al-Shīrāzī, dan Ibn al-Anbārī juga berpendapat demikian.<sup>54</sup> Menurut Ibn al-Ḥājjib, definisi ini dimaksudkan sebagai serangan balik terhadap Mu'tazilah yang menekankan ungkapan (*lafẓ*) sebagai argumen *naskh* dan menandai perkembangan cukup matang definisi generasi akhir (*muta'akhkhirūn*) sesudah al-Shāfi'ī.<sup>55</sup> Berbeda dengan al-Ghazālī, al-Juwaynī (gurunya) mengadopsi definisi Mu'tazilah.<sup>56</sup> Dengan "*khiṭāb*", pembatalan dimaksudkan bisa terjadi tidak hanya dengan ungkapan, melainkan juga makna yang terkandung dalam ungkapan, baik makna yang sangat jelas (*fahwā*) seperti terkandung dalam ungkapan jelas maknanya maupun makna implisit yang diperoleh melalui pemahaman mendalam (*mafḥūm*), serta semua dalil.<sup>57</sup> Karakter polemis, sebagaimana tampak pada trend pertama, juga mewarnai trend kedua ini.<sup>58</sup>

Trend definisi pertama dikemukakan oleh para penulis yang didominasi umumnya oleh kalangan *uṣūlīyūn* murni, kecuali al-Baydāwī (teolog) dan menghasilkan definisi yang substansinya sederhana, yaitu *naskh* sebagai penjelasan

<sup>52</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 1, ed. Muḥammad Sulaymān Ashqar (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997), 307.

<sup>53</sup> Sayf al-Dīn al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, vol. 3, 100.

<sup>54</sup> al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, 184.

<sup>55</sup> Ibn al-Ḥājjib, *Muntahā al-Wuṣūl wa al-Amal*, 154.

<sup>56</sup> Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 1, ed. Ṣalāh bin Muḥammad bin 'Uwaydah (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1997), 247.

<sup>57</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 1, 307. Dari respon balik al-Ghazālī terhadap kritik Mu'tazilah, jelas bahwa meski kata "*khiṭāb*" bisa diterjemahkan dengan "wacana" (diskursus, *discourse*) dan umumnya disebut perintah dalam kamus bahasa Arab modern untuk pengertian tidak sekadar teks, tapi juga konteks yang membentuk muatan makna teks tersebut, makna kontekstual-spesifiknya adalah *dalīl* (bukti), karena serangan Mu'tazilah tertuju kepada anggapan bahwa kalangan *Ahl al-Sunnah* hanya menggunakan teks (al-Qur'an) sebagai argumen, padahal pada era al-Ghazālī dan sejak al-Shāfi'ī, empat "*dalīl*" (sesungguhnya adalah sumber dan metode/instrumen: al-Qur'an, sunnah, *ijmā'*, dan *qiyās*) mulai didiskusikan sebagai argumen *naskh*. Inilah yang menandai pergeseran *naskh* sebagai kajian perspektif '*ulūm al-Qur'ān* ke *uṣūl al-fiqh*. Akan tetapi, di sisi lain, di kalangan mayoritas *Ahl al-Sunnah* sendiri, dua dalil terakhir tidak dianggap sebagai dalil *naskh*.

<sup>58</sup> Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur'ān al-Karīm*, vol. 1, 116.

masa tidak berlakunya suatu hukum. Bahkan, ada fakta bahwa definisi awal yang muncul lebih sederhana, yaitu memahami *naskh* hanya sebagai penjelasan tidak berlakunya lagi suatu ibadah secara spesifik (انقضاء العبادة التي بيان انتهاء مدة العبادة) (ظاهرها الدوام), seperti tampak dalam keterangan Ibn Ḥazm al-Andalusī,<sup>59</sup> dan definisi pertama tersebut masih diadopsi oleh ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī.<sup>60</sup> Sedangkan, trend kedua diusung oleh kalangan *uṣūlīyūn* polemik (*jadālī*), karena didominasi oleh para teolog dengan definisi yang menekankan instrumen (*dalīl*) *naskh*. Polemik ini menyebabkan sebagian *uṣūlīyūn* berupaya mengembalikan *naskh* ke substansi awalnya secara kebahasaan, yaitu “pembatalan” (*rafʿ*), seperti tampak pada Ibn Khuzaymah al-Fārisī (w. 490 H/ 1097 M),<sup>61</sup> Ibn al-Jawzī (w. 597 H/ 1200 M),<sup>62</sup> Ibn al-Ḥājjib (w. 646 H/ 1248 M),<sup>63</sup> Ibn al-Bārizī (w. 738 H/ 1338 M),<sup>64</sup> al-Shāṭibī (w. 790 H/ 1388 M),<sup>65</sup> dan al-Shawkānī (w. 1255 H/ 1839 M).<sup>66</sup>

Dari trend-trend definisi yang berkembang tersebut, kita bisa mengekstrak inti pengertian *naskh* yang berkembang di kalangan *muta’akhhirūn* (sejak al-Shāfi’ī) yang membedakannya dengan pengertian di kalangan *mutaqaddimūn* (pra-Shāfi’ī): (1) Dari segi substansi, *naskh* pada dasarnya adalah pembatalan hukum yang sebelumnya ditetapkan dengan hukum baru yang menggantikannya; (2) Dari segi instrumen, *naskh* harus dibuktikan dengan adanya “*khiṭāb*” (wacana) dalam pengertian sebagai argumen pembuktian, baik berupa teks yang jelas ungkapan maknanya secara eksplisit, atau implisit melalui penalaran, maupun argumen-argumen lain; (3) Instrumen *naskh* berupa dua wacana yang dianggap bertentangan

<sup>59</sup> Al-Ḥazimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur’ān al-Karīm*, 7

<sup>60</sup> ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 40.

<sup>61</sup> Ibn Khuzaymah al-Fārisī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur’ān al-Karīm*, suplement dalam Abū Ja’far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur’ān al-Karīm* (Cairo: al-Maktabah al-Azharīyah, t.th.), 245.

<sup>62</sup> Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.th.), 12.

<sup>63</sup> Ibn al-Ḥājjib, *Muntahā al-Wuṣūl*, 154.

<sup>64</sup> Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur’ān al-‘Azīz wa Mansūkhuh* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1997), dalam *Silsilat Kutub al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. Hātim Ṣālih al-Dāmin, 19.

<sup>65</sup> al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’ah*, vol. 2, 81.

<sup>66</sup> al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, 184-5.

juga harus diuji dengan kronologi waktu, yaitu bahwa wacana yang membatalkan harus muncul kemudian dalam urutan waktu setelah wacana yang menetapkan sebelumnya disertai adanya tenggang waktu (*tarākhī*) antara keduanya. Periode *muta'akhhirūn* sejak al-Shāfi'ī, merupakan era pergeseran *naskh* dari sebagai kajian al-Qur'an ke kajian *uṣūl al-fiqh* dalam perspektif lebih luas, seperti tampak dari penggunaan "*khiṭāb*" dalam diskusi tentang al-Qur'an, sunnah, *ijmā'*, dan *qiyās*, bahkan akal, sebagai instrumen atau argumen *naskh*, melebar dari *naskh* ayat dengan ayat di era *mutaqaddimūn*.

## 2. Dari *Naskh* Sebagai Penganuliran ke Penundaan

Pergeseran konsep *naskh* tidak hanya terjadi secara semantik dari makna generiknya (menghilangkan ketidakjelasan) di kalangan *mutaqaddimūn* ke makna terminologis di kalangan *muta'akhhirūn* sebagai pembatalan atau penganuliran, melainkan juga dari penganuliran ayat ke penganuliran hukum, dan dari penganuliran ke penundaan. Kalangan *uṣūlīyūn* sejak al-Shāfi'ī meletakkan *naskh* sebagai metode penyimpulan hukum, sehingga *naskh* tidak hanya bergeser dari makna generiknya ke penganuliran antar ayat, melainkan juga bergeser dari sini penganuliran ayat ke penganuliran hukum. Pergeseran lain adalah pergeseran dari penganuliran (*naskh*, نسخ) ke penundaan (*nas`*, نَسْء).

Teori "penundaan" muncul dari pembacaan (*qirā'ah*) Q.2/87:106. Pembacaan pertama dan yang menjadi *mainstream* adalah dengan *nunsihā* (نُنْسِيهَا) yang dikemukakan oleh Ibn Mas'ūd, Sa'd bin Abī Waqqās, Ibn 'Abbās (menurut salah satu dari dua riwayat), Sa'īd ibn al-Musayyib, al-Daḥḥāk, penduduk Madinah dan Kufah, mayoritas tokoh *qirā'ah* tujuh (Nāfi', Ibn 'Āmir, 'Āṣim, Ḥamzah, dan al-Kisā'ī), dan *qirā'ah* sepuluh (Ya'qūb, Abū Ja'far, dan Khalaf).<sup>67</sup> Pembacaan ini

<sup>67</sup>Ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 219-220; Abū Ṭāhir Ismā'īl bin Khalaf al-Muqri' al-Anṣārī, *Kitāb al-'Unwān fī al-Qirā'āt al-Sab'*, ed. Zuhayr Zāhid dan Khalīl al-'Aṭīyah (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1986), 71; Muḥammad Sālim Muḥaysin, *al-Mughnī fī Tawjīh al-Qirā'āt al-'Ashr al-Mutawātirah*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Jīl dan Cairo: Maktabat al-



dianggap tidak memuaskan penafsiran, sehingga muncul pembacaan alternatif oleh minoritas dengan *nansa`hā* (نَسَأَهَا) yang dikemukakan oleh ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, Ubay bin Ka’b, ‘Atā’ bin Yasār, Mujāhid bin Jabr, Ibn Kathīr, Abū ‘Amr bin al-‘Alā’ “*shaykh al-ruwāh*” (guru para rawi), dan penduduk Basrah.<sup>68</sup> Alternatif lain adalah *nunsi`uhā* (نُنْسِيْهَا) atau *nunsi`hā* (نُنْسِيْهَا) yang juga menjadi dasar teori “penundaan”.<sup>69</sup>

Ada tiga trend pengadopsian teori “penundaan” di tengah kontroversi *naskh* al-Qur’an. Trend pertama: teori ini diintegrasikan dengan makna *naskh* sebagai pembatalan, sehingga memunculkan teori “*naskh-nas`*” secara bersamaan. Umumnya kaum muslim generasi awal pendukung *qirā`ah* kedua, seperti Ibn Mas’ūd, dengan formulasi penafsiran berbeda, memaknai kedua istilah tersebut sebagai menegaskan hal yang sama, yaitu pembatalan.<sup>70</sup>

Trend kedua: teori “penundaan” dimaknai sebagai teori yang memiliki perbedaan prinsipil dan arah yang berbeda dengan pembatalan, namun tidak menjadikan teori *naskh* sebagai pembatalan tertolak, karena meski keduanya

Kullīyāt al-Azharīyah, 1993), 173-174; idem, *al-Muhadhdhab fī al-Qirā`āt al’Ashr wa Tawjīhihā min Ṭarīq Ṭayyibat al-Nashr* (Cairo: al-Maktabah al-Azharīyah li al-Turāth, 1997), 69; Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 4-5; al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma`thūr*, ed. Abdullāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, vol. 1 (Cairo: Markaz li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-‘Arabīyah wa al-Islāmīyah, 2003), 542-546.

<sup>68</sup>Ibn al-Jazarī, *al-Nashr*, vol. 2, 219-220; Abū Ṭāhir Ismā‘īl bin Khalaf al-Muqri` al-Anṣārī, *Kitāb al-‘Unwān fī al-Qirā`āt al-Sab’*, 71; Muḥammad Sālim Muḥaysin, *al-Mughnī*, vol. 1, 173-174; idem, *al-Muhadhdhab*, 69; Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 4-5; al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, vol. 1, 542-546. Menurut keterangan Ibn Kathīr (*Tafsīr al-Qur`ān al-‘Aẓīm*, vol. 2, 9), kelompok tokoh *qirā`ah* kedua ini dikatakan membacanya dengan “*nansa`ahā*”. Namun, “*nansa`hā*” lebih bisa diterima dari segi makna dan gramatika. Lihat juga Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, terj. ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār ke bahasa Arab dengan judul *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Beirut: Dār Iqra` : 1403 H/ 1983), 38.

<sup>69</sup>Pembacaan (*qirā`ah*) ini disebutkan keberadaannya dalam *al-Baḥr al-Muḥīt*, tanpa penjelasan pembacanya (*qāri`*). Lihat Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīt fī al-Tafsīr*, ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 550-551; Aḥmad Mukhtār ‘Umar dan ‘Abd al-‘Alī Sālim Mukram, *Mu`jam al-Qirā`āt al-Qur`ānīyah*, vol. 1 (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1997), 244. Namun, belakangan, alternatif pembacaan ini diadopsi oleh M. Quraish Shihab dengan pembacaan *nunsi`uhā* dan Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā dengan *nunsi`hā* (lihat uraian berikut).

<sup>70</sup>Lihat misalnya penafsiran Ibn ‘Abbās, Ibn Mas’ūd, ‘Ubayd bin ‘Umayr, ‘Aṭīyah al-‘Awfī, al-Suddī, dan al-Rabī dalam Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-‘Aẓīm (Tafsīr Ibn Kathīr)*, vol. 2, ed. Muṣṭafā al-Sayyid Muḥammad et.al. (Cairo: Mu`assasat Qurtubah dan Maktabat Awlād al-Shaykh li al-Turāth, t.th.), 10.

dianggap berbeda, tapi saling menopang. Posisi pendapat ini, antara lain, ditegaskan oleh al-Zarkashī (w. 794 H/ 1392 M) dalam *al-Burhān*, al-Biqā’ī (w. 885 H/ 1480 M) dalam *Naẓm al-Durar*,<sup>71</sup> dan Ibn ‘Āshūr (w. 1393 H/ 1973 M), seorang *mufasssir* modern beraliran Mālikī asal Tunis yang sangat dipengaruhi oleh al-Biqā’ī, dalam *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.<sup>72</sup> Al-Zarkashī menjelaskan tentang adanya perintah yang didasarkan suatu alasan (*sabab*), kemudian dianulir karena alasan tersebut hilang, seperti perintah berperang ketika kaum muslim memiliki kekuatan dan perintah bersabar ketika mereka tidak memiliki kekuatan (Q.45/65:14).<sup>73</sup> Al-Biqā’ī melihat konsep “penundaan” sebagai prinsip yang sangat penting dalam konteks dinamika hukum yang berinteraksi dengan ruang-waktu dan pertimbangan. Pengertian substansial yang membedakannya dengan *naskh* adalah sebagai berikut:

والنسخ تأخير عن وقت إلى وقت، ففيه مدار بين السابق واللاحق بخلاف النسخ، لأن النسخ معقب للسابق والنسخ مداول للمؤخر، وهو نمط من الخطاب عليّ خفي المنحى، لم يكد يتضح معناه لأكثر العلماء إلا للأئمة من آل محمد صلى الله عليه وسلم لخفاء الفرقان بين ما شأنه المعاقبة وما شأنه المداولة.<sup>74</sup> وكل ما شأنه أن يمتنع في وقت لمعنى ما ثم يعود في وقت لزوال ذلك المعنى فهو من المنسء الذي أهمل علمه أكثر الناظرين وربما أضافوا أكثره إلى نمط النسخ لخفاء الفرقان بينهما؛ فيحق أن هذه الآية من جوامع أي الفرقان، فهذا حكم النسء والإنساء وهو في العلم بمنزلة تعاقب الفصول بما اشتملت عليه من الأشياء المتعاقبة في وجه المتداولة في الجملة.<sup>75</sup>

*Al-nas’* adalah penundaan dari suatu waktu ke waktu yang lain. Di dalamnya terkandung pengertian sirkulasi (perputaran) antara (hukum) yang terdahulu dan yang kemudian, berbeda dengan *al-naskh*, karena *al-naskh* membatalkan (hukum) yang terdahulu, sedangkan *al-nas’* beredar menuju ke (hukum) yang ditunda. *Al-nas’* adalah tipe *khiṭāb* yang bernilai tinggi, arah kecenderungannya tersembunyi, yang maknanya hampir tidak bisa

<sup>71</sup>Tentang metode, lihat al-Sayyid Muḥammad ‘Alī ‘Iyāzī, *al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum* (Teheran: Mu’assasat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1372 H), 712-717.

<sup>72</sup>Tentang biografi, lihat Iyād Khālīd al-Ṭabbā’, *Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr, ‘Allāmat al-Fiqh wa Uṣūlih wa al-Tafsīr wa ‘Ulūmih* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2005). Tentang metode, lihat al-Sayyid Muḥammad ‘Alī ‘Iyāzī, *al-Mufasssirūn*, 240-246.

<sup>73</sup>Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Mustafā ‘Abd al-Qādir ‘Atā’, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 49.

<sup>74</sup>al-Biqā’ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, vol. 2 (Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th.), 94.

<sup>75</sup>Ibid., 95.

dibedakan oleh kebanyakan ulama, kecuali para pemuka dari keluarga Nabi Muhammad saw, karena tersembunyinya perbedaan antara yang sifatnya memvonis hukum secara final dan yang sifatnya bersirkulasi (berputar). Setiap yang sifatnya tidak bisa diterapkan pada suatu waktu karena suatu alasan apa pun, kemudian diterapkan kembali pada waktu yang lain karena alasan tersebut sudah tidak ada lagi, termasuk persoalan yang ditunda (*al-mansa'*), di mana pengetahuan tentang hal ini diabaikan oleh kebanyakan para pemikir. Barangkali mereka menganggap kebanyakan kasus seperti ini sebagai tipe *al-naskh* karena tersembunyinya perbedaan antara keduanya. Benar, harus dikatakan bahwa ayat ini termasuk ayat-ayat al-Qur'an yang singkat dan padat. Ini adalah ketentuan tentang penundaan (*al-nas'*, *al-insā'*) dan dari segi ilmu, ketentuan ini selevel dengan keadaan prinsip-prinsip umum (*al-fuṣūl*) yang saling menopang, karena di dalamnya terkandung hal-hal lain yang saling berkaitan secara sirkular sebagai keseluruhan.

Dengan demikian, perbedaan antara *naskh* dan *nas'* adalah sebagai berikut:

(1) Dari substansinya, *naskh* adalah pembatalan atau penganuliran ketentuan sebelumnya, dan ketentuan yang dibatalkan atau dianulir tersebut tidak akan berlaku lagi, sedangkan *nas'* adalah penundaan suatu ketentuan karena alasan *maṣlahah* yang relevan dengan konteks ruang-waktu sekarang tidak membutuhkan ditetapkannya ketentuan tersebut, tapi ketentuan tersebut bisa ditinjau lagi dari perspektif *maṣlahah* untuk diterapkan; (2) Dari sifatnya, *naskh* bergerak linear ke “belakang” membatalkan ketentuan yang ditetapkan sebelumnya (*mu'āqabah*), sedangkan *nas'* bergerak sirkular (*mudāwalah*), karena ketentuan yang tertunda sekarang pada waktu yang akan datang, bisa diberlakukan lagi atas dasar suatu pertimbangan; (3) Karena sifatnya yang linear dan merupakan vonis final, *naskh* menjadi tampak statis, sedangkan *nas'* lebih dinamis karena poros perubahan ketentuan sesungguhnya adalah alasannya (*ma'nā*), seperti halnya 'illah menentukan hukum. Belakangan, Muhammad Bāqir al-Sadr menguatkan point ini bahwa sebenarnya *naskh* pada substansinya adalah berakhirnya batas *maṣlahah*

dan waktu yang ditentukan untuk keberlakuannya ( انتهاء حدها (=المصلحة) و الوقت المؤقت لها ) (من أول الأمر),<sup>76</sup> suatu definisi *naskh* yang lebih dekat dengan *nas*'.

Ibn 'Āshūr mengemukakan kompromi penafsiran serupa secara lebih ekstensif dengan mengemukakan tiga makna “penundaan”.<sup>77</sup> Ada sebelas point “kompromi” penafsiran terapan *naskh*, *nas*' , dan *nisyān*. “Pembatalan” (*naskh*) diterapkan dalam pengertian berikut: (1) Pembatalan sharī'ah dengan sharī'ah yang lebih baik, seperti *naskh* ajaran Taurat dan Injil dengan al-Qur'an; (2) Pembatalan sharī'ah dengan sharī'ah yang setara, seperti *naskh* sharī'ah Hūd as. dengan sharī'ah Šālih as; (3) Pembatalan hukum pada suatu sharī'ah dengan hukum yang lebih baik, seperti *naskh* dimakruhkannya *khamr* (Q.2/87:219) dengan hukum haram (Q.5/112:90) dan *naskh* haramnya makan dan minum serta menggauli istri pada malam Ramaḍān setelah berbuka puasa, jika orang yang puasa tertidur sebelum makan malam (Q.2/87:187); (4) Pembatalan hukum pada suatu sharī'ah dengan hukum yang setara, seperti *naskh* kewajiban berwasiat harta peninggalan untuk kedua orang tua dan para kerabat dengan hukum pembagian yang jelas seperti dalam hukum *farā'id*.<sup>78</sup>

<sup>76</sup>Definisi ini dimaksudkan oleh Bāqir al-Sadr sebagai definisi *naskh* secara metapor (*majāzī*), karena dari perspektif teologis, *naskh* secara hakiki tidak mungkin terjadi karena kemahatahuan Tuhan tentang kemungkinan masa akan datang. Namun, atas dasar asumsi lain yang juga teologis bahwa *maslahah* dikehendaki oleh Tuhan hingga pada suatu masa tertentu, maka masuk akal *naskh* bisa terjadi, sehingga *naskh* pada hakikatnya bukan sekadar pembatalan hukum, tapi pada substansinya adalah *maslahah* yang terkandung dalam suatu hukum telah berakhir seperti dikehendaki Tuhan sebelumnya. Muḥammad Bāqir al-Šadr, *Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl* (Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'ah li Jamā'at al-Mudarrisīn bi Qom al-Musharrafah, 1981), 359-360.

<sup>77</sup>Pertama, “penundaan” semakna dengan “pembatalan” dengan pengandaian hipotetis yang sebenarnya tidak terdapat dalam al-Qur'an, yaitu Rasul tidak memperingatkan umatnya melaksanakan hukum yang dishariatkan dan juga tidak menyuruh orang yang meninggalkannya untuk menunaikannya di waktu lain, sehingga hal ini kemudian dilupakan dan menjadi suatu pembatalan. Penjelasan Ibn 'Āshūr ini tampak tidak logis jika dilihat dari fakta kenabian yang tidak mungkin mengabaikan hal-hal yang diperintahkan. Kedua, “penundaan” yang diikuti dengan penetapan dalam pengertian bahwa hukum atau ayat al-Qur'an untuk masa tertentu tidak dibatalkan. Ketiga, penundaan pewahyuan ayat untuk beberapa masa—padahal Tuhan sebenarnya menghendakinya—yang terjadi pada *naskh* sharī'ah. Atas dasar ini, konsep “pembatalan” (*naskh*) di satu sisi dan konsep “pelupaan” (*insā*) dan “penundaan” (*nas*' ) di sisi lain bukan dua hal yang bertentangan. Muḥammad al-Tāhir ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1 (Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1984), 659.

<sup>78</sup>Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1, 660.

“Penundaan” (*nas`*) diterapkan dalam pengertian berikut: (1) Penundaan shari`ah yang lebih baik, yaitu kedatangan Islam sebagai shari`ah terbaik, meskipun setiap shari`ah sebelumnya juga baik untuk konteks umatnya, sehingga kelebihannya di sini relatif; (2) Penundaan shari`ah untuk masa tertentu yang diiringi dengan shari`ah yang setara, seperti penundaan shari`ah ‘Isā as ketika masih berlakunya shari`ah Mūsā as.; (3) Penundaan hukum yang sejak dari semula ingin diterapkan, tapi hukum yang diterapkan sekarang sudah lebih baik, sekali lagi secara relatif, dilihat dari konteks umatnya, seperti penundaan hukum haram *khamr* untuk tujuan melakukan transformasi secara perlahan terhadap praktik minum *khamr* yang sudah menjadi kesukaan dan tradisi; (4) Penundaan shari`ah dalam pengertian bahwa shari`ah tersebut tidak dibatalkan hingga batas waktu tertentu, dengan menghadirkan shari`ah lain yang lebih baik atau setara dalam konteks kebermanfaatannya (*maṣlahah*) dan ganjaran, tapi pada umat yang lain; (5) Penundaan ayat al-Qur`an dalam pengertian bahwa ayat tersebut tidak dibatalkan hingga batas waktu tertentu, disertai dengan menurunkan ayat lain yang lebih baik dari aspek tertentu, atau yang setara, seperti penundaan hukum haram *khamr* pada waktu salat, dan dalam waktu itu pula turun ayat tentang hukum haram jual-beli pada waktu salat Jum`at.<sup>79</sup>

“Pelupaan” (*nisyān*) diterapkan dalam pengertian berikut: (1) Dilupakannya (punahnya) suatu shari`ah, seperti shari`ah Ādam dan Nūh dengan munculnya shari`ah Mūsā; (2) Dilupakannya hukum pada suatu shari`ah karena munculnya hukum yang lebih baik atau setara, seperti ketentuan sepuluh atau lima kali menyusui pada seorang wanita yang menyebabkan ketidakbolehan menikah dengannya, dibatalkan dengan secara mutlak dengan hanya hubungan sama-sama pernah menyusui (Q.4/92:23).<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup>Ibid., 660-661.

<sup>80</sup>Ibid., 661.

“Kompromi” penafsiran juga dikemukakan oleh M. Quraish Shihab (lahir 1944). Ketika mengkritik analogi “setengah-benar” al-Marāghī (w. 1945 M) tentang shari’at Nabi dengan resep obat dokter,<sup>81</sup> dalam artikelnya “*Nāsikh dan Mansūkh dalam al-Qur’an*” (1987) dalam karyanya, “*Membumikan*” *al-Qur’an*, ia menjadikan konsep *naskh* ‘Abduh sebagai titik-tolak pandangannya tentang *naskh* sebagai “pergantian atau pemindahan dari suatu wadah ke wadah yang lain” dalam pengertian bahwa semua ayat al-Qur’an tetap berlaku. Yang terjadi hanya pergantian hukum yang diterapkan pada individu atau masyarakat tertentu karena konteks yang berbeda. Hukum yang tidak berlaku dalam suatu konteks, tetap bisa berlaku dalam konteks lain yang relevan.<sup>82</sup>

Pandangannya tentang *naskh* dalam *masterpiecenya*, *Tafsir al-Mishbāh* (mulai ditulis 1999), bisa dilihat dari dua sisi. Pertama, *naskh* sebagai pembatalan antarayat tidak berarti pembatalan final yang menyebabkan ayat yang dibatalkan tidak mungkin berlaku lagi dalam konteks berbeda. Seperti halnya ‘Abduh, pembuktian terjadinya *naskh* ayat-ayat hukum dimungkinkan dengan pembacaan kontekstual bukan oleh Q.2/87:106, seperti argumen yang berkembang umumnya, melainkan oleh Q.16/70:101. Ayat yang disebut pertama berdasarkan konteks antarayat hanya mendukung pengertian “*āyah*” sebagai “bukti kenabian”.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup>Analogi ini dinilai keliru karena menyamakan Nabi dengan dokter mengesankan bahwa Nabi bisa mengubah hukum, padahal ucapan dan tindakan beliau harus selaras dengan wahyu. Namun, M. Quraish Shihab menerima analogi hukum dengan obat dalam hal perubahan resep yang dilihat dari kesesuaiannya dengan pasien, sehingga obat yang tidak cocok untuk seorang pasien mungkin cocok untuk pasien lain. Bertolak dari kritik dan adopsi pendapat ini, ia menerima penjelasan ‘Abduh tentang *tabdīl*. Lihat M. Quraish Shihab, “*Membumikan*” *al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1995), 145; Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, vol. 1 (Mesir: Maktabat wa Maṭba’at al-Muṣṭafā al-Bābīy al-Ḥalabī wa Awlādih, 1946/1365), 179-180.

<sup>82</sup>M. Quraish Shihab, “*Membumikan*” *al-Qur’an*, 147-148. Artikel tersebut dipresentasikan dalam Forum Pengkajian Islam Institut Agama Islam Negeri (IAIN, sekarang: Universitas Islam Negeri, UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 28 Nopember 1987.

<sup>83</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 289-290. Volume 1 karya ini ditulis di Cairo sejak tanggal 18 Juni 1999 M (4 Rabi’ul Awwal 1420 H) ketika ia menjabat sebagai duta besar Indonesia untuk Mesir dan terbit pertama kali pada Nopember 2000 M (Sha’bān 1421 H). Dalam konteks penafsiran ini, pandangannya tidak berbeda dengan pandangan sebelumnya (“*Membumikan*” *al-Qur’an*, 147).

Sedangkan, ayat kedua—juga dengan pembacaan kontekstual antarayat—tidak memberi kemungkinan menafsirkan kata “*āyah*” sebagai “bukti kenabian”, seperti kecenderungan penafsiran modern,<sup>84</sup> melainkan sebagai ayat hukum al-Qur’an. Akan tetapi, meskipun ayat ini menjadi bukti pembatalan/penganuliran (*naskh*) ayat hukum, tidak berarti bahwa pembatalan tersebut mengharuskan bahwa ayat yang dibatalkan tidak berlaku lagi (pembatalan final) dengan alasan: (1) Adanya pembatalan harus dibuktikan dengan adanya kontradiksi makna—ditopang dengan pembuktian “kesejarahan” tentang mana hukum yang terdahulu dan kemudian, seperti dengan instrumen *makkī-madanī*—yang tidak bisa dikompromikan; (2) Ayat tersebut turun dalam periode Makkah yang mengindikasikan bahwa belum banyak, untuk mengatakan tidak ada, ayat-ayat hukum yang dibatalkan, seperti halnya dalam periode Madinah, sebuah argumen yang pernah dikemukakan, antara lain, oleh Muhammad al-Ghazālī,<sup>85</sup> (3) Kontradiksi antarayat sudah semakin berkurang.<sup>86</sup>

Dengan pengertian *naskh* seperti itu, ia tidak menolak kasus penganuliran dan penggantian ucapan “*rā’inā*” dengan “*unẓurnā*” (Q.2/87:104) sebagai kasus *naskh*.<sup>87</sup> Identifikasi kasus ini sebagai kasus *naskh* pernah dikemukakan oleh al-Naḥḥās,<sup>88</sup> al-Biqā’ī,<sup>89</sup> dan al-Alūsī.<sup>90</sup> Sedangkan, Ibn al-Jawzī<sup>91</sup> dan Makkī<sup>92</sup> tidak

<sup>84</sup>Īhāb Ḥasan ‘Abduh, misalnya, menafsirkan kata ini dengan “mukjizat rasional, ilmiah, kebahasaan, dan bersifat abadi seperti al-Qur’an” yang menggantikan mukjizat-mukjizat inderawi (*ḥissīyah*) Nabi-nabi terdahulu. Jadi, meski sama dengan penafsiran para *mufasssir* lain yang memaknai kata ini dengan “ayat al-Qur’an, penafsiran Īhāb menekankan fungsinya sebagai bukti kenabian. Lihat *Istihālat Wujūd al-Naskh* (Cairo: Maktabat al-Nāfidhah, 2005), 295. Lihat juga Jamāl Šālīh ‘Aṭāyā, *Ḥaqīqat al-Naskh wa Ṭalāqat al-Naṣṣ fī al-Qur’ān* (Mesir: Dār al-Wafā’ li al-Ṭibā’ah wa al-Naṣr wa al-Tawzī’, 2006), 112.

<sup>85</sup>Shaykh Muḥammad al-Ghazālī, *Naẓarāt fī al-Qur’ān* (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1961), 240.

<sup>86</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, vol. 7, 352.

<sup>87</sup>Ibid., vol. 1, 288.

<sup>88</sup>al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (edisi al-Maktabah al-Azharīyah li al-Turāth), 30-31.

<sup>89</sup>al-Biqā’ī, *Naẓm al-Durar*, vol. 2, 90.

<sup>90</sup>al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī*, vol. 1 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 325.

<sup>91</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur’ān*, 44-45.

memperlakukan kasus ini sebagai kasus *naskh*, melainkan *al-barā`ah al-aṣṭiyah*.<sup>93</sup> Ibn ‘Ashūr juga membedakan kedua istilah ini<sup>94</sup> dan tidak menyebut kasus ini sebagai *naskh*.<sup>95</sup> Penafsiran M. Quraish Shihab dalam konteks kasus ini berbeda dengan penafsiran ‘Abduh.<sup>96</sup> Di samping itu, isu teologis krusial dalam Q.2/87:106 tentang Nabi lupa wahyu sesekali yang tidak dianggap keliru, meski pendapat ini "tidak disukai" (bukan kategori benar-salah), oleh M. Quraish Shihab,<sup>97</sup> sebelumnya dibantah oleh ‘Abduh.<sup>98</sup>

M. Quraish Shihab juga menerima konsep “pembatalan” antaragama (*naskh* eksternal), tapi bukan dalam pengertian bahwa agama yang lalu dianggap keliru atau tidak sempurna, melainkan relevan dengan kondisinya,<sup>99</sup> sebuah pandangan yang lebih dekat kepada konsep Ibn ‘Āshūr tentang *naskh* dan *nas`sharī`ah* di atas. Kedua, konsep “penundaan” atas dasar pembacaan “*nunsi`uhā*” (Kami tunda [pemberlakuan] ayat).<sup>100</sup> Jadi, secara otomatis ia menerima penafsiran Q.2/87:106

<sup>92</sup>Abū Muḥammad Makkī bin Abī Tālib al-Qaysī, *al-Īdāh li Nāsikh al-Qur`ān wa Mansūkhīh wa Ma`rifat Uṣūlih wa Ikhtilāf al-Nās Fīh*, ed. Aḥmad Ḥasan Farḥāt (Jeddah: Dār al-Manārah, 1986), 107-108.

<sup>93</sup>Tentang *al-barā`ah al-aṣṭiyah* atau juga disebut *al-ibāḥah al-aṣṭiyah*, lihat, misalnya, al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, 80; Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1, 657.

<sup>94</sup>Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1, 656-658.

<sup>95</sup>Ibid., 650-652.

<sup>96</sup>Menurut ‘Abduh, dengan mempertimbangkan ayat lain (Q.4/92:46), kata “*rā`inā*” (makna yang umum berlaku: “peliharalah kami”) secara etika dan teologis tidak layak diucapkan oleh seorang mu`min kepada Nabi, tidak hanya tidak sesuai dengan etika, melainkan kata tersebut mendekati kekufuran (*.mujāwirah li alfāz al-kufr..mūhimah wa khārijah `an ḥudūd al-adab al-lā`iq bi al-mu`minīn*). Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1 (Mesir: Dār al-Manār, 1946 M/1366 H), 410-413. Jadi, kasus ini bukan kasus *naskh* karena muatan etis-teologis tersebut berlaku sebagai alasan larangan kapan pun. Begitu juga, tidak ada fakta bahwa sebelumnya ungkapan tersebut dibolehkan. Pandangan ini hampir sama dengan pandangan al-Qurṭubī yang mengemukakan alasan teologis larangan tersebut (lihat uraian selanjutnya tentang *sabab al-nuzūl* Q.2/87:104).

<sup>97</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, vol. 1, h. 290. Pandangan bahwa kemungkinan Nabi lupa wahyu secara teoretis-doktrinal bisa terjadi, meski secara faktual tidak pernah terjadi dikemukakan oleh Ibn ‘Āshūr (*al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1, 662).

<sup>98</sup>Pandangan Muḥammad ‘Abduh tentang isu teologis ini dikemukakan lebih intensif pada bagian perdebatan argumen tekstual al-Qur`ān tentang keberadaan *naskh*.

<sup>99</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, vol. 1, 288.

<sup>100</sup>Ibid., 290. Pembacaan ini didasarkan penjelasan Abū Ḥayyān dalam *al-Baḥr al-Muḥīt*, sebagaimana dikutip Aḥmad Mukhtār ‘Umar dan ‘Abd al-‘Āl Sālim Mukram, *Mu`jam al-Qirā`āt al-Qur`āniyah*, vol. 1, 244. Tidak ada penjelasan mengapa pembacaan ini dianggap paling tepat. Secara gramatikal, seharusnya dibaca “*nunsi`hā*”, karena posisi ungkapan ini sebagai terhubung (*ma`ṭūf*) dengan partikel *aw* (atau) dengan ungkapan “*nansakh*” sebelumnya. Lihat pembacaan Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā dalam uraian berikut.



dengan: “Kami tidak mengganti atau mengalihkan hukum sesuatu untuk dilaksanakan oleh suatu kelompok kepada kelompok yang lain, atau suatu masa ke masa yang lain, kecuali pengalihan itu mengandung sesuatu yang sama dengannya atau lebih baik dalam manfaat dan ganjaran.”<sup>101</sup> Begitu juga ketika menafsirkan Q.16/70:101, konsep *tabdīl* dimaknai sebagai “pergantian”, “pengalihan”, atau “pemindahan” (dari suatu wadah ke wadah lain), sehingga ayat tersebut ditafsirkan sebagai menyatakan “ketetapan hukum atau tuntunan yang tadinya diberlakukan pada suatu masyarakat diganti dengan hukum yang baru bagi mereka tanpa membatalkan hukum atau tuntunan yang lalu”. Menurutnya, ayat yang dibatalkan dan yang membatalkan tidak mesti selalu ayat hukum.<sup>102</sup> Dengan demikian, ia menolak konsep *naskh* sebagai pembatalan final antarayat, baik dari segi redaksinya (*mansūkh al-tilāwah*) maupun kandungan hukumnya (*mansūkh al-ḥukm*).<sup>103</sup> Jadi, meski semula bertolak dari penafsiran ‘Abduh, terjadi pergeseran penafsiran dalam kedua karyanya tersebut: dari konsep “penundaan” model ‘Abduh sebagai alternatif konsep *naskh* sebagai “pembatalan” ke “kompromi” penafsiran (*naskh*, *nas’*, dan *nisyān*). Upaya rekonsiliasi berbagai aliran (*al-taqrīb bayn al-madhāhib*)<sup>104</sup> yang dilakukan M. Quraish Shihab tampak menjadi benang merah yang menghubungkan “kompromi” penafsiran tersebut, termasuk pandangannya tentang “*naskh* eksternal”. Meskipun *tidak seluruhnya sama*, penafsiran ini bisa ditipologi mendekati trend kedua di atas yang didukung oleh al-Zarkashī, al-Biqā’ī dan Ibn ‘Ashūr.

<sup>101</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, vol. 1, 289.

<sup>102</sup>Ibid., vol. 7, 352.

<sup>103</sup>Perlu dicatat di sini bahwa dalam karyanya, *Sunnah-Syiah*, uraiannya tentang *mansūkh al-tilāwah* adalah dalam konteks menjelaskan pendapat yang berkembang di kalangan mayoritas Sunni, tidak mencerminkan pendapatnya. Menurutnya, seandainya kritik Sunni terhadap pandangan Shī’ah berkaitan dengan isu *naskh* seperti ini, keduanya bisa dipertemukan karena mayoritas Sunni juga menerima konsep *naskh* ini. Tapi, kritik itu berkaitan dengan penilaian bahwa al-Qur’an memiliki kekurangan Surat *al-Khumus* dan *al-Hafd*, yang sebenarnya hanya dianut oleh minoritas Shī’ah, bukan Shī’ah Ithnā ‘Ashrīyah dan Zaydīyah yang memiliki pengikut terbesar. Lihat *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?: Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran* (Jakarta: Lentera Hati, Juni 2007), 133-136.

<sup>104</sup>Lihat uraian M. Quraish Shihab tentang hal ini, *Sunnah-Syiah*, 1-25 (Pendahuluan).

Trend ketiga: teori ini dijadikan sebagai alternatif terhadap teori *naskh* sebagai pembatalan final. Pendapat ini, antara lain, dikemukakan oleh Muḥammad ‘Abduh dalam *Tafsīr al-Manār* dan Naṣr Hāmid Abū Zayd (lahir 1943 M) dalam *Maḥmūm al-Naṣṣ*. ‘Abduh menolak Q.2/87:106 dijadikan dasar membenaran *naskh* al-Qur’an, karena kata “*āyah*” di dalamnya lebih relevan ditafsirkan dengan “tanda (ayat) kenabian”, bukan “ayat-ayat hukum” (*āyāt al-aḥkām*). Penafsiran ini atas dasar pertimbangan berbagai konteks keserasian (*munāsabah*) antarayat.<sup>105</sup> Sebaliknya, Q.16/70:101, juga atas dasar konteks keserasian antarayat, tidak memiliki kemungkinan penafsiran lain yang lebih *reasonable*, kecuali konteks “penggantian” (*tabdīl*) “ayat-ayat hukum”.<sup>106</sup> Namun, konsepnya ini harus dipahami secara integratif dengan ide besarnya (*master-idea*) bahwa al-Qur’an memiliki kandungan ajaran yang semuanya koheren, tidak saling kontradiksi. Atas dasar ini, ia menawarkan konsep “penggantian” hukum pada ayat dengan hukum pada ayat lain dalam pengertian bahwa hukum ayat yang diganti hanya “ditunda” (*ta’khīr, ta’jīl*) keberlakuannya sesuai dengan konteks *maṣlahah*, sehingga semuanya bisa diterapkan.

Bagi Abū Zayd, *naskh* adalah “mengganti suatu *naṣṣ* dengan *naṣṣ* lain, dengan tetap mempertahankan keberadaan kedua *naṣṣ* tersebut” (إبدال نص بنص مع بقاء النصين).<sup>107</sup> Menurutnya, *naskh* adalah suatu keniscayaan karena selama *naṣṣ* tersebut adalah *naṣṣ* yang diproyeksikan ke realitas, maka *naṣṣ* tersebut mesti tunduk kepada ketentuan-ketentuan realitas, antara lain, adalah perubahan yang menjadi sifat tetapnya.<sup>108</sup> Meski menggunakan istilah yang sama, konsep *naskh* Abū Zayd

<sup>105</sup>Konteks yang menjadi pertimbangan adalah penyebutan kata “kekuasaan” (*qudrah*), kerajaan langit dan bumi, serta pertanyaan menyangkal berkaitan permintaan bukti kenabian seperti pada umat Mūsā as. dengan Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1, 416-419.

<sup>106</sup>Konteks yang menjadi pertimbangan adalah penyebutan kata “pengetahuan”, “pewahyuan”, dan munculnya tuduhan rekayasa (*iftirā*) yang hanya relevan dengan “ayat-ayat hukum”. Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1, 416.

<sup>107</sup>Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Maḥmūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Cairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1993), 134.

<sup>108</sup>*Ibid.*, 135.

sama sekali tidak menegaskan kembali *naskh* konvensional sebagai pembatalan final, karena mempertahankan kedua *naṣṣ* tetap ada dan tetap berlaku secara bertukar sesuai tuntutan realitas adalah substansi teori “penundaan”. Dengan bertolak dari konsep *tabdīl* dalam Q.16/70:101, seperti halnya Muḥammad ‘Abduh dalam *al-Manār* sebelumnya juga pernah mengemukakan, dan dengan merujuk kepada penjelasan al-Zarkashī di atas tentang “penundaan” atas dasar pembacaan “*nansa`hā*” pada Q.2/87:106,<sup>109</sup> Abū Zayd mengembangkan teori *naskh* sebagai “penggantian” (*ibdāl, tabdīl*). Sebagaimana dijelaskan di atas dalam *Lisān al-‘Arab*, apa yang disebut sebagai “penggantian” menyangkut dua hal berbeda, baik berupa suatu *naṣṣ* diganti dengan *naṣṣ* lain, atau suatu hukum dengan hukum lain. Akan tetapi, konsep *ibdāl* Abū Zayd atau *tabdīl* ‘Abduh tidak sama dengan pembatalan atau penganuliran final *naskh* konvensional, di mana *naṣṣ* atau hukum yang dianulir tidak berlaku lagi, melainkan hanya “ditunda” (itu artinya masih bisa dipertimbangkan kembali) keberlakuannya sesuai dengan konteks *maṣlaḥah*.<sup>110</sup>

Dengan demikian, tiga trend pergeseran penafsiran di atas menunjukkan pergeseran pemahaman. Mayoritas *mufassir* klasik menerima *naskh* sebagai “pembatalan” dengan “pelupaan” (*nisyān*), sedangkan konsep “penundaan” hanya menjadi anutan minoritas *mufassir* dan umumnya dimaknai sealur dengan “pembatalan”. Kritik-kritik yang ditujukan kepada penafsiran ini memunculkan trend kedua (al-Zarkashī, al-Biqā’ī, Ibn ‘Āshūr, dan M. Quraish Shihab) yang “mengkompromikan” penafsiran dengan menampilkan konsep “penundaan” untuk menyelesaikan berbagai kasus “kontradiksi” ayat al-Qur’an yang selama ini dianggap sebagai kasus *naskh*. Generasi ini memiliki kesadaran akan fakta koherensi al-Qur’an melalui pendekatan *‘ilm al-munāsabah*. Akan tetapi, bagi mereka (kecuali yang terakhir), konsep koherensi tersebut tidak bertentangan

---

<sup>109</sup>Ibid., 134.

<sup>110</sup>Bandingkan kesimpulan ini dengan kesimpulan dalam memahami konsep *naskh* Muḥammad ‘Abduh yang dikemukakan oleh Muḥammad Sālim Abū ‘Āṣī, *Dirāsah fī al-Naskh* (Cairo: Maṭba‘at Rishwān, 2000), 51-53.

dengan konsep *naskh* antarayat. Meski pandangan ini tampak lebih maju dengan mengajukan, semisal “penundaan hukum” sebagai solusi “pembatalan ayat”, pandangan trend kedua ini tampak masih ambigu dilihat dari perspektif trend ketiga (‘Abduh dan Abū Zayd). Rasionalitas pendekatan *munāsabah*, didukung oleh sejumlah kritik terhadap bukti-bukti *naskh*, menguat pada pernyataan ‘Abduh bahwa semua ayat al-Qur’an adalah koheren, sehingga yang terjadi bukanlah pembatalan antarayat, melainkan “pergantian” hukum yang terkandung dalam ayat untuk diterapkan sebagian dan ditunda sebagian sesuai dengan konteks *maṣlahah*. Begitu juga, meski mengklaim sebuah metode hermeneutika al-Qur’an sebagai sebuah pembacaan objektif-produktif (*qirā’ah mawḍū’iyah*; *qirā’ah muntijah*), tidak subjektif-tendensius-ideologis, Abū Zayd juga memandang bahwa suatu teks tidak boleh dipahami hanya dari segi makna historisnya yang, misalnya, dibuktikan melalui *sabab al-nuzūl* yang cenderung membuat “sekat waktu” secara terpisah—sebagaimana pemahaman yang berkembang selama ini—dari koherensi teks melalui *munāsabah*.<sup>111</sup> Metode ini menguatkan fakta lain bahwa *naskh* tidak didukung oleh pembacaan kontekstual terhadap Q.2/87:106 yang dijadikan dasar klaimnya, melainkan terhadap Q.16/70:101 tentang “penggantian”.

Dengan fakta ini, tiga trend pergeseran di atas juga merepresentasikan trend pergeseran pendekatan memahami *naskh*: (1) tradisional-tekstual yang bertumpu pada riwayat penafsiran individual para sahabat (2) moderat-rasional yang bertumpu pada *munāsabah* yang ditandai dengan masih terjadinya “kompromi” penafsiran yang merupakan jejak ciri pola pikir *mufassir* klasik<sup>112</sup> (3) liberal-rasional yang meski menerapkan pendekatan *munāsabah*, pertimbangan rasional bisa menjadi tolok-ukur kebenaran riwayat. Pendekatan *munāsabah* adalah sebuah

<sup>111</sup>Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, 189-198.

<sup>112</sup>Lihat uraian berikut (tentang argumen penafsiran tentang *naskh*) yang berkaitan dengan beberapa kecenderungan “kompromistis” yang menjadi pola pikir *mufassir* klasik, seperti dalam kasus kompromi beberapa riwayat tentang *sabab al-nuzūl*. Begitu juga, kemunculan ilmu *mukhtalaf al-ḥadīth* di kalangan *ahl al-ḥadīth* sebagai respon atas kritik *ahl al-ra’y* berkaitan dengan ḥadīth-ḥadīth yang kontradiktif yang lebih banyak mencerminkan kecenderungan ini.

pendekatan tafsir rasional yang diterapkan, baik oleh para *mufasssir* klasik maupun kontemporer, dengan tingkat rasionalitas yang berbeda.<sup>113</sup> Di sisi lain, pergeseran itu juga menandai pergeseran dalam melihat *naskh*: dari fenomena ke substansi; *naskh* semula dilihat hanya sebagai fenomena pembatalan ayat dan hukum, lalu karena *maṣlahah* adalah alasan yang menyebabkan terjadinya perubahan hukum, maka akhirnya dilihat bahwa *naskh* sesungguhnya adalah perubahan *maṣlahah*.

### 3. Dari *Naskh* Konvensional-Kronologis ke Revolusioner-Progresif

Pergeseran signifikan dalam pemikiran tentang *naskh* terdapat pada pemikiran *Ustādh* Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (w. 1909 M atau 1911-1985 M), seorang pemikir Sudan yang dieksekusi mati oleh Presiden Numeiri pada 18 Januari 1985.<sup>114</sup> Dalam *al-Risālah al-Thānīyah min al-Islām*, Ṭāhā mengatakan seperti berikut:

---

<sup>113</sup>Penerapan *munāsabah* merupakan karakteristik sebuah pendekatan rasional dalam tafsir. Tidak hanya para *mufasssir* klasik, seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan al-Alūsī, melainkan juga *mufasssir* aliran rasional modern menerapkannya lebih intensif dalam tafsir melalui konsep “unit topikal” (*al-waḥdah al-mawḍū’iyah*), seperti yang diterapkan Muḥammad ‘Abduh, Muḥammad Rashīd Ridā, Maḥmūd Shaltūt, al-Marāghī, dan Sa’īd Ḥawā. Lihat Fahd bin ‘Abd al-Raḥmān bin Sulaymān al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-‘Aqlīyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr* (Riyāḍ: Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmīyah wa al-Iftā’ wa al-Da’wah wa al-Irshād, 1983/1403); Aḥmad bin Muḥammad al-Sharqāwī, “Nazarīyat al-Waḥdah al-Mawḍū’iyah fī Tafsīr li al-Qur’ān al-Karīm min Khilāl ‘al-Asās fī al-Tafsīr’ li al-Shaykh Sa’īd Ḥawwā` Raḥimahullāh,” *tesis*, Universitas al-Azhar, 1425 H ([www.waqfeya.com](http://www.waqfeya.com)). Metode ini bertolak dari asumsi bahwa memahami pesan ayat adalah dengan menangkap tujuan atau tema pokok yang dalam dalam surat (*ahdāf/maqāṣid al-sūrah*), poros atau tema sentral surah (*miḥwar al-sūrah*), atau ide utama (*main idea*) di mana ide-ide lain “berpusat” ke sana. Farāhī dan Iṣlāhī memperkenalkan istilah “*amūd*” (poros) yang semakna dengan istilah-istilah tersebut. Pandangan serupa dengan formulasi berbeda juga muncul dalam tulisan-tulisan modern seperti pada al-Mawḍūdī, Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, dan Fazlur Rahman. Lihat Mustansir Mir, *Coherence in the Qur’an: A Study of Iṣlāhī’s Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur’an* (USA: American Trust Publications, 1986). Bahkan, Rahman mengatakan bahwa al-Qur’an memiliki sebuah “*cohesive outlook on the universe and life*”, “*a definite weltanschauung*”, dan “*its teaching has ‘no inner contradictions’ but coheres as a whole*”. Tentang pandangan al-Zarkashī dalam hal ini, lihat *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), 61-81; al-Biqā’ī; *Naẓm al-Durar*, vol. 1, 1-16; Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1, 8. M. Quraish Shihab (“Pengantar” dalam *Tafsīr al-Mishbāh*, vol. 1, xxvi-xxviii) juga menyatakan metode ini diterapkan selama nama-nama terkenal, seperti al-Biqā’ī, juga oleh ‘Abdullāh Darrāz, al-Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Quṭb, Shaykh Muḥammad al-Madanī, Aḥmad Badawī, Shaykh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, dan Mutawallī Sha’rāwī.

<sup>114</sup>Tentang biografinya, lihat Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed an-Na’im (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1987), 1-19.

وتطور الشريعة، كما أسلفنا القول، إنما هو انتقال من نص إلى نص، من نص كان هو صاحب الوقت في القرن السابع فأحكم إلى نص اعتبر يومئذ أكبر من الوقت فنسخ. قال تعالى: (ما ننسخ من آية، أو ننسئها نأت بخير منها، أو مثلها. ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير؟). قوله: (ما ننسخ من آية) يعني: ما نلغي، ونرفع من حكم آية. قوله: (أو ننسئها) يعني نؤجل من فعل حكمها. (نأت بخير منها) يعني أقرب لفهم الناس، وأدخل في حكم وقتهم من المنسأة. (أو مثلها) يعني نعيدها، هي نفسها، إلى الحكم حين يحين وقتها. فكان الآيات التي نسخت إنما نسخت لحكم الوقت، فهي مرجأة إلى أن يحين حينها. فإذا حان حينها فقد أصبحت هي صاحبة الوقت، ويكون لها الحكم، وتصبح، بذلك هي الآية المحكمة، وتصير الآية التي كانت محكمة، في القرن السابع، منسوخة الآن. هذا هو معنى حكم الوقت. للقرن السابع آيات الفروع، وللقرن العشرين آيات الأصول. وهذه هي الحكمة وراء النسخ. فليس النسخ، إذن، إلغاء تاماً، وإنما هو إرجاء يتحين الحين، ويتوقت الوقت. ونحن في تطويرنا هذا إنما ننظر إلى الحكمة من وراء النص.<sup>115</sup>

Evolusi sharī'ah, sebagaimana telah kami katakan, hanya merupakan pergeseran dari suatu teks (al-Qur'an) ke teks (al-Qur'an) yang lain, dari suatu teks yang sesuai dengan kondisi waktu pada abad ke-7 M, sehingga kemudian diterapkan, ke teks lain yang ketika itu dianggap lebih maju, sehingga kemudian terjadi pembatalan. Allah swt berfirman: "*mā naskh min āyah aw nusi`hā na`ti bikhayr minhā, aw mithlihā, alam ta`lam anna Allāh `alā kull shay` qadīr*". Frase dari firman-Nya, "*mā naskh min āyah*" maksudnya adalah ayat mana pun yang hukumnya kami abaikan atau batalkan, dan frase "*aw nusi`hā*" maksudnya adalah Kami tunda penerapan hukumnya. Frase "*na`ti bi khayr minhā*" maksudnya adalah yang lebih dekat kepada pemahaman orang dan lebih relevan dengan kondisi waktu mereka dibandingkan dengan ayat yang ditunda. Frase "*aw mithlihā*" maksudnya menerapkan kembali ayat yang sama ketika tiba waktu untuk menerapkannya. Seakan-akan ayat-ayat yang *dinaskh* hanya *dinaskh* sesuai dengan kebutuhan waktu, dan ditunda hingga tiba waktunya yang tepat. Jika waktu penerapan kembali ayat yang ditunda tersebut tiba, maka berarti bahwa ayat tersebut relevan dengan kondisi waktu, dan sekarang bisa diterapkan, sehingga dengan demikian ayat tersebut sekarang menjadi ayat yang *muḥkamah* (diterapkan), dan ayat yang dulu pernah *muḥkamah* pada abad ke-7 M sekarang menjadi *mansūkhah*. Inilah makna ketentuan waktu. Abad ke-7 M memiliki ayat-ayat ranting (*āyāt al-furū`*), sedangkan abad ke-20 M memiliki ayat-ayat pokok (*āyāt al-uṣūl*). Inilah hikmah di balik *naskh*. Dengan demikian, *naskh* bukanlah pembatalan final dan konklusif, melainkan hanya penundaan hingga waktu yang tepat. Dalam konteks pengembangan (sharī'ah) secara evolutif ini, kami mempertimbangkan hikmah di balik teks.

<sup>115</sup>Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *al-Risālah al-Thānīyah min al-Islām*, dalam [www.alfikra.org/الرسالة\\_الثانية\\_من\\_الإسلام.htm](http://www.alfikra.org/الرسالة_الثانية_من_الإسلام.htm). Lihat idem, *The Second Message of Islam*, 40-41. Penulis merujuk ke edisi Arab sebagai sumber utama, dan edisi Inggris sebagai perbandingan. Tapi, untuk kepentingan perujukan, edisi Inggris disebut dalam catatan kaki semata untuk kemudahan menunjuk nomor halaman.

Konsep Ṭāhā tentang *naskh* harus dipahami secara integral setidaknya dengan konsep-konsep kunci terkait berikut. *Pertama*, “evolusi sharī’ah” (تطور (الشريعة) dan “hukum waktu” (حكم الوقت, *dictates of time*). Dari kutipan di atas, konsep Ṭāhā tentang *naskh* dibangun atas tesisnya bahwa kesempurnaan sharī’ah Islam—tidak seperti dipahami umumnya—bukanlah formulasi baku, final, dan konklusif yang siap diterapkan dalam berbagai konteks yang berubah. Kesempurnaan sharī’ah terbentuk melalui evolusi. Alasannya adalah sharī’ah bersifat historis dan tunduk pada “hukum waktu”, yaitu respon agama terhadap kondisi-kondisi kongkret sosial dan ekonomi. Ini telah dibuktikan oleh pergumulan Islam awal yang berkembang berbeda antara di fase Makkah dan Madinah, dimulai di Makkah (sekitar 610 M) di mana Islam gagal mendapat sambutan, sehingga Rasulullah migrasi ke Madinah (622M), di mana Islam sukses.<sup>116</sup>

*Kedua*, “ayat-ayat primer/pokok” (آيات الأصول, *primary verses*) dan “ayat-ayat subsider/ranting” (آيات الفروع, *subsidiary verses*). Ketika Nabi Muhammad diutus di Makkah pada abad ke-7 M, ia sesungguhnya membangun “peradaban” (*madanīyah, civilization*) baru dengan mengangkat “nilai kemanusiaan” (*qīmah basharīyah*) baru, setidaknya secara teoretis, yang tegak di atas puing-puing kehancuran peradaban materialistik Romawi di barat dan peradaban materialistik (*sic, spiritualistik*)<sup>117</sup> Persia di timur. Jadi, ia telah membangun sebuah “peradaban kemanusiaan baru” (*al-madanīyah al-insānīyah al-jadīdah*) atas dasar nilai-nilai yang permanen, sama seperti puncak (*qimmah*) dari sebuah gunung yang tidak akan berubah, meski Nabi telah wafat, dan ketentuan (*qā’idah*) untuk menopangnya bersifat elastis. Inilah yang disebut kesempurnaan agama

<sup>116</sup>Mahmūd Muḥammad Ṭāhā, *The Second Message of Islam*, 125.

<sup>117</sup>Teks asli: “*al-madanīyah al-māddīyah al-Fārisīyah*” (peradaban materialistik Persia) mungkin keliru, karena dihadapkan dengan “*al-madanīyah al-māddīyah al-Rūmānīyah*” (peradaban materialistik Romawi). Peradaban Persia terkenal sebagai peradaban spiritualistik (*al-madanīyah al-rūhīyah*), di mana tradisi filsafat timur berkembang pesat. Dalam edisi terjemah bahasa Inggris (*The Second Message*, 49), terjemah tidak lengkap: “*the material civilization of the Persian civilization in the East*”, tanpa menyebut peradaban Romawi.

(Q.5/112:3). Pasca-*al-fitnah al-kubrā*, peradaban baru Islam itu kehilangan momentumnya, dan sejarah seperti pada masa Rasul tidak akan berulang kembali secara siklus, begitu juga waktu dan tempat berubah.<sup>118</sup> Manusia dengan unsur materialnya seharusnya mendaki ke puncak, yaitu nilai spiritual. Apa yang disebut sebagai “peradaban” (*madanīyah*) bukanlah materi (*ḥaḍārah*), melainkan etika. Sedangkan, etika adalah “pengendalian yang baik terhadap kebebasan individual yang mutlak” (حسن التصرف فى الحرية الفردية المطلقة).<sup>119</sup> Menurut Ṭāhā, Islam pada dasarnya memandang kebebasan individu sebenarnya bersifat mutlak,<sup>120</sup> dan *sharī’ah* ditetapkan untuk mengayomi kebebasan itu, sehingga *sharī’ah* juga harus berupa *sharī’ah* individual (*sharī’ah fardīyah*), karena aspek yang dituju adalah kesadaran batin yang individual.<sup>121</sup> Selain kebebasan, ada yang lebih prinsipil yang menjadi inti prinsip-prinsip (*aṣl al-uṣūl*), yaitu “hukum timbal-balik/resiprositas” (قانون المعاوضة, *law of reciprocity*), yaitu “ketentuan yang mempertemukan antara keinginan individu akan kebebasan pribadinya secara mutlak dengan kebutuhan masyarakat akan keadilan sosial yang merata”.<sup>122</sup> Ketentuan ini sama dengan ketentuan yang termuat dalam term lain yang digunakan al-Qur’an, yaitu *al-qīṣāṣ* (retribusi) (Q.2/87:179, Q.4/92:123, Q.33/90:24, Q.99/93:7-8). Prinsip ini mendasari ajaran Islam dalam semua

---

<sup>118</sup>Ibid., 49.

<sup>119</sup>Ibid., 51.

<sup>120</sup>Ibid., 64.

<sup>121</sup>Ibid., 68.

<sup>122</sup>Ibid., 132-133. Dalam filsafat etika, prinsip ini sering disebut sebagai “ketentuan emas” (*golden rule*) yang menjadi dasar aturan-aturan etika lain. Ketentuan ini secara sederhana menyatakan dalam bentuk perintah: “Perlakukan orang lain sebagaimana Anda ingin mereka memperlakukan Anda”, atau dalam bentuk cegahan: “Jangan perlakukan orang lain dengan cara yang Anda sendiri tidak ingin mereka memperlakukannya terhadap Anda”. Lihat Marcus G. Singer, “Golden Rule”, dalam *The Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 6, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press dan London: Collier Macmillan Publishers, 1967), 483-487; William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion* (New York: Humanity Books, 1999), 609-610. Lihat juga prinsip “balasan setimpal” dalam Elmar Klinger, “Revenge and Retribution”, dalam *The Encyclopaedia of Religion*, vol. 12, ed. Mircea Eliade (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995), 362-368.



bentuknya.<sup>123</sup> Prinsip ini ada dua level. Pada level *ḥaqīqah*, prinsip ini berupa keinginan Tuhan menciptakan alam secara sempurna dengan segala manfaatnya bagi manusia dan secara teleologis sebagai bukti adanya Tuhan (Q.46/66:3, Q.16/70:3, Q.44/64:38-39, Q.99/93:7-8).<sup>124</sup> Sedangkan, pada level *sharī'ah*, prinsip ini dibentuk oleh tiga elemen, yaitu keadilan (*al-'adl*) (Q.16/70:90) dalam pengertian hukuman yang setimpal (Q.5/112:45, Q.2/87:194), memaafkan orang yang berbuat salah (*iḥsān*) (Q.5/112:45), dan silaturahmi dalam pengertian luas, yaitu “rahim kehidupan” (Q.16/70:90).<sup>125</sup> Dalam fase dakwah Nabi di Makkah, “ayat-ayat persuasi” (*āyāt al-ismāh*), seperti Q.16/70:125, turun dalam konteks alasan seperti itu, yaitu untuk menghormati keberadaan komunitas agama-agama lain.<sup>126</sup> Ayat-ayat yang memuat prinsip etis dalam pengertian tersebut yang bersifat permanen dan menjadi inti peradaban kemanusiaan yang pernah dibangun oleh Rasul itulah yang disebut “*āyāt al-uṣūl*” yang berada di puncak. Sedangkan, ayat-ayat historis-kontekstual yang memuat aturan-aturan yang bisa mengalami elastisitas disebut “*āyāt al-furū*”.<sup>127</sup> Dengan ungkapan lain, “*āyāt al-uṣūl*” adalah ayat-ayat *makkīyah*, dan “*āyāt al-furū*” adalah ayat-ayat *madanīyah*.<sup>128</sup> Dalam karyanya, *al-Qur`ān wa Muṣṭafā Maḥmūd wa al-Fahm al-'Aṣrī*, ia mengatakan:

<sup>123</sup>Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *The Second Message of Islam*, 72. Istilah “resiprositas” (*mu'āwadhah*) dan “retribusi” (*qiṣāṣ*) digunakan secara bertukar dengan makna yang sama.

<sup>124</sup>Ibid., 76.

<sup>125</sup>Ibid., 77.

<sup>126</sup>Ibid., 133.

<sup>127</sup>Pembedaan ajaran al-Qur`an antara prinsip etis dan aturan legal juga diformulasi oleh Fazlur Rahman sebagai “ajaran/tujuan/prinsip moral” dan “rincian hukum”. Lihat Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and Opportunities”, dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 325-326.

<sup>128</sup>Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *The Second Message of Islam*, 145. Tentang kategorisasi *makkīyah-madanīyah*, Ṭāhā menolak patokan tempat (*mawṭin al-nuzūl*) dan waktu (*zamān al-nuzūl*), dan menawarkan patokan audiens (*mukhāṭab*) (*The Second Message of Islam*, 125). Tiga patokan tersebut sebenarnya menjadi titik debat para pakar ‘*ulūm al-Qur`ān* dalam mendefinisikan *makkīyah* dan *madanīyah*. Mayoritas ulama berpatokan pada hijrah Rasul dari Makkah ke Madinah menjadi patokan kategorisasi keduanya. Lihat al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 1, ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 239-245; al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 9; al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 192-198; Namun, solusi ini tidak bisa menyelesaikan semua kasus, antara lain, ayat-ayat pengecualian yang memiliki karakter khusus dari segi muatannya yang memunculkan

ومن معرفة التأويل تجيء معرفة أصول القرآن، وفروعه، من الآيات المكية، والآيات المدنية، وكيف أن آيات الأصول هي المقصودة بالأصالة، وآيات الفروع هي المقصودة بالحوالة. ومعنى هذا أن الناس، لما لم يستطيعوا التكليف في مستوى الأصول نزل بهم إلى مستوى ما يستطيعون، فكانت آيات الفروع وآيات الأصول هي الآيات المكية، وآيات الفروع هي الآيات المدنية. ولقد اعتبرت آيات الأصول يومئذ منسوخة. واعتبرت آيات الفروع صاحبة الوقت. وما نسخ آيات الأصول، يومئذ، إلا إرجاء لها ليوم يجيء فيه وقتها، وذلك حين تستعد البشرية لتطبيقها.<sup>129</sup>

Dari pengetahuan tentang *ta`wīl*, akan muncul pengetahuan tentang *uṣūl* dan *furū`* al-Qur`an berupa ayat-ayat *makkīyah* dan ayat-ayat *madanīyah*. Bagaimana lagi, karena ayat-ayat *uṣūl* adalah yang dimaksud dengan orisinalitas, sedangkan ayat-ayat *furū`* adalah yang dimaksud dengan perubahan. Ini berarti bahwa ketika manusia tidak mampu melaksanakan perintah pada level *uṣūl*, mereka bisa turun ke level yang bisa mereka lakukan. Oleh karena itu, ayat-ayat *uṣūl* adalah ayat-ayat *makkīyah* dan ayat-ayat *furū`* adalah ayat-ayat *madanīyah*. Ayat-ayat *uṣūl* ini ketika itu (abad ke-7 M, penulis) dianggap *mansūkh* dan ayat-ayat *furū`* dianggap relevan untuk masanya. Ayat-ayat *uṣūl* tersebut ketika itu tidak lain kecuali hanya ditunda hingga waktunya yang tepat dan itu ketika sifat kemanusiaan siap untuk menerapkannya.

*Ketiga*, “misi/risalah pertama” (الرسالة الأولى) dan “misi/risalah kedua” (الرسالة الثانية). Prinsip etis yang bertolak dari kebebasan mutlak tersebut dalam proses turunnya al-Qur`an terkristalisasi kokoh dalam ayat-ayat *makkīyah* sebagai prinsip persamaan (*musāwāh, equality*), seperti prinsip tidak ada paksaan dalam agama (Q.2/87:256). Pada fase ini terbentuk apa yang disebut “komunitas muslim” dan prinsip yang mendasarinya adalah *al-islām*. Ayat-ayat yang turun pada fase ini tampak lebih egaliter. Misi pada fase Makkah ini disebut “misi/risalah kedua”. Ketika Rasul dan sahabatnya migrasi ke Madinah, terjadi perubahan kondisi yang meniscayakan perubahan orientasi misi kenabian, seperti prinsip kebebasan yang

---

upaya penanggalan (*dating*) surah. Theodor Nöldeke dalam *Geschichte des Qorāns* berpatokan pada perubahan gaya bahasa ayat dari ayat-ayat pendek ke panjang, Hubert Grimme berpatokan pada karakter doktrin ayat, dan Hartwig Hirschfeld berpatokan pada karakter yang menandai perpindahan antar surah sebagai wahyu yang memang turun awal, konfirmasi, deklamasi, narasi, deskripsi, atau berupa penjelasan hukum. Al-Qur`an terbitan pemerintah Mesir edisi 1342 H/ 1924 M disusun berdasarkan kronologi ‘Umar bin Muḥammad ‘Abd al-Kāfī. Lihat W. Montgomery Watt, *Bell’s Introduction to the Qur`ān* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), 108-120; ‘Abd al-Rahmān Badawī, *Difā`an al-Qur`ān Didd Muntaqidih*, terjemah ke bahasa Arab oleh Kamāl Jād Allāh (T.tp.: al-Dār al-‘Ālamīyah li al-Kutub wa al-Nashr, t.th.), 109-129.

<sup>129</sup>Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *al-Qur`ān wa Muṣṭafā Maḥmūd wa al-Fahm al-‘Aṣrī*, dalam [www.alfikra.org](http://www.alfikra.org). Karya ini pertama kali terbit pada 1971.

dijelaskan dalam “ayat-ayat persuasi” (*āyāt al-ismāh*), dianulir/dibatalkan dengan “ayat pedang” (Q.9/113:5) yang menjadi dasar *jihād*. Kondisi ini memunculkan strategi menutup identitas (*taqīyah*) dan kemunafikan yang menyusup ke komunitas Islam, yang dibicarakan dalam ayat-ayat *madanīyah*. Pada fase ini terbentuk apa yang oleh al-Qur’an disebut sebagai “komunitas mu’min” dan prinsip yang mendasarinya adalah *al-īmān*. Misi pada fase Madinah ini disebut “misi/risalah pertama”.<sup>130</sup>

Secara analogis, atas dasar prinsip etis hukum-hukum yang diturunkan oleh al-Qur’an, maka Ṭāhā mengkategorikan realitas berikut yang menyertai “misi pertama” pada fase Madinah sebenarnya bukan sebagai Islam sesungguhnya, yaitu: *jihād*,<sup>131</sup> perbudakan,<sup>132</sup> praktik ekonomi yang sekarang disebut sebagai kapitalisme,<sup>133</sup> ketidaksetaraan antara pria dan wanita,<sup>134</sup> poligami,<sup>135</sup> *ḥijāb*,<sup>136</sup> dan pengucilan wanita dari pergaulan.<sup>137</sup> Sebaliknya, dengan menangkap spirit kesetaraan pada “misi kedua” pada periode Makkah, dibangun idealitas tentang syarat negara yang tangguh, yaitu masyarakat yang baik dan metode pendidikan secara ilmiah yang membebaskan individu dari rasa takut.<sup>138</sup> Ada tiga kesetaraan yang menjadi syarat masyarakat yang baik, yaitu: kesetaraan ekonomi (sosialisme),<sup>139</sup> kesetaraan politik (demokrasi),<sup>140</sup> dan kesetaraan sosial (penghapusan kelas sosial dan diskriminasi).<sup>141</sup> Nah, adanya *gap* antara realitas dan idealitas tersebut meniscayakan dibatalkannya (*naskh*) dalam pengertian ditunda (*nas`, ta`jīl*) waktu penerapannya ketentuan-ketentuan pada fase Madinah

<sup>130</sup> Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *The Second Message of Islam*, 126.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 132-137.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 137-138.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 138-139.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 139-140.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 140-143.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 143-145.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 152-153.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 153-157.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 157-161.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 161-164.

tersebut, karena tidak egaliter, dengan ketentuan pada fase Makkah yang egaliter. Mengapa sosialisme, demokrasi, dan penghapusan kelas sosial dan diskriminasi menjadi tawaran adalah karena nilai-nilai yang terkandung di dalamnya sejalan dengan semangat egalitarianisme ayat-ayat *makkīyah* dan sesuai dengan prinsip etis tentang kebebasan diukur dari “hukum waktu”. Dengan alasan dan konteks seperti itu, ayat-ayat *madanīyah* dibatalkan (ditunda) karena mempertimbangkan waktu dan spirit ayat-ayat *makkīyah* yang menjadi prinsip etis.<sup>142</sup> Menurut Ṭāhā, reformasi sharī’ah harus menerima *naskh* seperti ini karena kesempurnaannya terwujud hanya jika ia berkembang secara evolutif dengan spirit zaman.

Dalam konteks perkembangan pemikiran tentang *naskh*, pemikiran Ṭāhā merepresentasikan pergeseran pemikiran klasik-kontemporer dari sisi berikut.

1. Pergeseran dari *naskh* konvensional ke *naskh* revolusioner. Menurut Abdullahi Ahmed an-Naim, karakter revolusioner tersebut adalah dalam pengertian berikut:

What is revolutionary in his thinking, however, is the notion that the abrogation process (*naskh*) was in fact a postponement and not final and conclusive repeal. Once this basic premise is conceded, a whole new era of Islamic jurisprudence can begin, one that allows for the development of complete liberty and equality for all human beings, regardless of sex, religion, or faith. As it stands now, historical Islamic Sharī’a law does in fact discriminate on grounds of sex and religion.<sup>143</sup>

Akan tetapi, yang revolusioner dalam pemikirannya adalah pemahaman bahwa proses pembatalan (*naskh*) dalam kenyataannya adalah sebuah penundaan, bukan pembatalan final dan konklusif. Ketika premis mendasar ini diakui, keseluruhan era baru jurisprudensi Islam bisa dimulai, suatu hal yang memungkinkan dikembangkannya kebebasan dan kesetaraan secara komplit untuk semua orang, tanpa melihat jenis kelamin, agama, atau keyakinan. Ketika prinsip tersebut digunakan sekarang, dapat disimpulkan bahwa hukum sharī’ah Islam historis dalam kenyataannya benar-benar melakukan diskriminasi atas dasar jenis kelamin dan agama.

---

<sup>142</sup>Ibid., 145.

<sup>143</sup>Ibid., 21-22.

Sebagaimana tampak dalam pemetaan sebelumnya, ide *naskh* sebagai “penundaan” sebenarnya telah berakar jauh dalam literatur-literatur tafsir sebelum Ṭāhā menulis *al-Risālah al-Thānīyah min al-Islām* pada tahun 1967, meski mengambil bentuk yang berbeda, seperti pada al-Biqā’ī dan Ibn ‘Āshūr. Fenomena pemikiran *naskh* Ṭāhā sebenarnya juga mewakili trend ketiga, yaitu konsep “penundaan” sebagai alternatif terhadap *naskh* konvensional sebagai penganuliran final, seperti halnya pada ‘Abduh dan Abū Zayd. Oleh karena itu, karakter revolusioner *naskh* Ṭāhā bukan hanya pada ide *naskh* sebagai “penundaan”, melainkan pada dua hal. *Pertama*, implikasinya ketika diterapkan sebagai perspektif dalam mengkritisi hukum Islam historis yang dianggap telah “melembagakan” ketidaksetaraan gender dan agama dan implikasinya ke depan ketika diterapkan dalam reformasi sharī’ah sebagai justifikasi metodologis kebebasan dan kesetaraan komplit bagi semua orang, seperti dikatakan oleh an-Naim di atas.

*Kedua*, premis tentang nilai-nilai etis yang berkaitan dengan kebebasan dan resiprositas sebagai prinsip-prinsip (*uṣūl*) yang dibangunnya sebagai titik-tolak *naskh*. Al-Shāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt*, sebelumnya pernah menyatakan bahwa “patokan-patokan universal” (*al-qawā’id al-kullīyah*) yang berkaitan dengan tujuan hukum (*maqāṣid al-sharī’ah*), baik elementer (*darūrīyāt*), suplementer (*ḥājīyāt*), maupun komplementer (*taḥsīnīyāt*) tidak bisa dianulir (*naskh*), karena kandungannya yang abadi dan menjadi dasar setiap agama,<sup>144</sup> seperti halnya Ṭāhā menyatakan bahwa *uṣūl* adalah prinsip etis yang bersifat abadi. Namun, al-Shāṭibī melihat bahwa patokan-patokan universal tersebut tidak

---

<sup>144</sup>al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, 88. Di samping al-Shāṭibī, sebagian pakar *uṣūl al-fiqh* lain, seperti al-Āmidī dan Ibn al-Hājib menambah dengan *mukammilāt* ke dalam masing-masing dari tiga hal tersebut dengan catatan bahwa tambahan ini merupakan kondisi yang memperkut terwujudnya motif-motif utama sharī’ah dan lebih mengkondisikan tercapainya *maṣlahah* dan menghindari kemudarat. Lihat Muḥammad Sa’d ibn Aḥmad ibn Mas’ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmīyah wa ‘Alāqatuhā bi al-Adillah al-Sharī’iyah* (Makkah: Dār al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1418 H/1998 M), 338-49.

hanya mencakup prinsip etis yang memang diprioritaskan untuk diletakkan pondasinya di fase Makkah, melainkan mencakup juga prinsip “teologis-etis-doktrinal”, yang disempurnakan hingga fase Madinah secara gradual-kronologis (mesti tidak rigid) sebagai berikut: (1) prinsip-prinsip teologis (iman dengan Allah swt dan hari kiamat); (2) prinsip-prinsip umum ajaran Islam (*al-uṣūl al-‘āmmah*), yaitu ajaran-ajaran yang meski terkait dengan ibadah spesifik, tapi dianggap menjadi fundamen Islam, seperti ṣalat dan menafkahkan harta; (3) larangan yang terkait dengan isu teologis, seperti larangan menyembelih binatang atas nama selain Allah swt (*kufr*); (4) prinsip-prinsip moral, seperti penekanan Ṭāhā, seperti keadilan, kejujuran, memberi maaf, dan menolak debat dengan cara terbaik. Pada fase Madinah, prinsip-prinsip lain, seperti prinsip tentang keringanan (*rukhsah*), disempurnakan.<sup>145</sup>

Jadi, berbeda dengan *al-qawā'id al-kullīyah* al-Shāṭibī, secara ringkas, sebagai prinsip “teologis-etis-doktrinal”, *uṣūl* Ṭāhā menekankan prinsip etis yang terepresentasi pada ide tentang kebebasan dan resiprositas. Prinsip ini, setelah ditopang dengan konsepnya tentang privatisasi agama dan diperkuat oleh an-Naim dengan perspektif HAM dan hukum publik, menjadi basis ide negara sekular.<sup>146</sup> Dengan *frame of reference* ini, Ṭāhā melakukan generalisasi dan oversimplikasi bahwa *āyāt al-uṣūl* adalah ayat-ayat *makkīyah* dan *āyāt al-furū'* adalah ayat-ayat *madanīyah*, suatu hal berbeda dengan al-Shāṭibī yang melihatnya sebagai proses gradual di fase Makkah-Madinah. Dari titik tolak prinsip etis seperti itu yang digunakan untuk mengkategorisasi *makkīyah* sebagai ayat-ayat primer yang egaliter dan *madanīyah* sebagai ayat subsider yang sektarian, ia mengklaim adanya penganuliran secara besar-besaran. Reduksi prinsip-prinsip

<sup>145</sup> al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, 77-78.

<sup>146</sup> Lihat Abdullahi Ahmed an-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996); idem, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007).

Islam ke etika, generalisasi, dan over-simplikasi inilah yang membedakannya secara radikal dengan al-Shāṭibī.

Premis etis Ṭāhā: “pada dasarnya, setiap individu memiliki kebebasan pribadi mutlak (*al-ḥurrīyah al-fardīyah al-muṭlaqah*)”, meski diimbangi dengan dengan konsep resiprositas sebagai dasar kesetaraan semua orang, bersifat revolusioner. Tidak hanya *uṣūl al-fiqh* ortodoks yang tradisional dalam menjelaskan rasionalisasi sharī’ah (*ta’līl al-aḥkām*) tentang tarik-menarik “nilai (*qīmah*)—hukum (*hukm*)” yang memang kontroversial,<sup>147</sup> juga tidak semua *uṣūlī* rasionalis<sup>148</sup> kontemporer setuju. Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr, *uṣūlī* kontemporer Tunis, dalam *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmīyah*, misalnya, meski mengakui prinsip kesetaraan (*musāwāh*) sebagai bagian dari tujuan-tujuan umum sharī’ah, tapi melihat prinsip tersebut sebagai prinsip yang kompleks dan tidak selalu bisa diterapkan, karena faktor kodrati, juridis, sosial, dan politik.<sup>149</sup> Seperti halnya Ṭāhā, Ibn ‘Āshūr juga berbicara tentang ide kebebasan, yaitu kesetaraan para warga masyarakat/negara dalam mengatur diri mereka (*istiwā` afrād al-*

<sup>147</sup>Secara teologis, sebagian ulama tidak sepakat dengan pendapat bahwa perbuatan Tuhan dan *taklīf*-Nya bisa dijelaskan dengan motif-motif, sebagaimana ditegaskan sebagian Ash’arīyah, Zāhirīyah, Abū Ya’lā, dan Ibn al-Zagwānī, dan kalangan Jabarīyah. Namun, sebagian besar ulama, kalangan Salaf (keterangan Ibn Taymīyah), mayoritas pengikut madhhab empat, mayoritas *ahl al-ḥadīth*, *mufasssir*, generasi awal para filosof, kalangan *muḥaqqiq* (keterangan Ibn Qayyim) dari kalangan *uṣūlīyūn*, *fuqahā*, dan *mutakallimūn*, terutama Mu’tazilah menyatakan mungkin rasionalisasi perintah Tuhan (Muḥammad Sa’d ibn Aḥmad ibn Mas’ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmīyah*, 80-81). Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyatakan bahwa inti hukum Islam adalah *maṣlahah*, keadilan, rahmat, dan hikmah. Lihat *I’lām al-Muwaqqi’īn*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1993), 11-12. Ungkapan yang berkembang, sebagaimana dikutip oleh al-Sharbāṣī, menyatakan: “Agama semuanya adalah moral, sehingga jika Anda bertambah bermoral, Anda sesungguhnya bertambah baik dalam beragama”. Aḥmad al-Sharbāṣī, “*muqaddimat al-mu’allif*”, *Mawsū’at Aḥlāq al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Ra’id al-‘Arabī, 1981).

<sup>148</sup>“Rasionalis” saya maksudkan sebagai kecenderungan “*maqāṣidī*” (*purposive*), termasuk kecenderungan Ibn ‘Āshūr, di samping tokoh-tokoh lain (al-Yūbī, Abdullāh Muḥammad al-Amīn al-Nu’aym, Nūr al-Dīn al-Būthawrī, ‘Abd al-‘Azīz ‘Izzat, dan Ṭāhā Jābir al-‘Ulwānī), yang melihat perintah Tuhan dari segi *ratio legis* (alasan hukum), sehingga berkarakter *mu’tazilī* yang menandai pergeseran epistemologi *uṣūl al-fiqh* abad ke-20 M. Lihat David Johnston, “A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century *Uṣūl al-Fiqh*”, dalam *Islamic Law and Society*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2004, vol. 11, no. 2, 233-282 (juga dalam [www.brill.nl](http://www.brill.nl)).

<sup>149</sup>Lihat Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmīyah* (Cairo: Dār al-Salām dan Tunis: Dār Suḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2007), 93-97.

*ummah fī taṣarrufihim fī anfusihim*).<sup>150</sup> Namun, menurutnya, kebebasan itu dibatasi oleh kewajiban menjaga tatanan dunia (fisik, sosial, dan politik).<sup>151</sup> Oleh karena itu, konsep Ibn ‘Āshūr tampak akomodatif dengan kepentingan negara, sedangkan konsep Ṭāhā tampak lebih revolusioner-populis yang membuat jarak individu *vis-à-vis* negara.

2. Pergeseran dari *naskh* kronologis ke *naskh* progresif. An-Naim menjelaskan sebagai berikut:

First, and in accordance with Muslim belief, the Qur`an is the final revelation and the Prophet Muhammad is the final prophet. Consequently, the Qur`an had to contain, and the Prophet had to propagate, all that God wanted to intimate to posterity, that which was intended for immediate application as well as that which was to be applied under appropriate future circumstances. The second reason has to do with the dignity and freedom which God bestowed on all human beings. In accordance with that dignity and freedom, God wished human beings to learn through their own practical experience with the inapplicability of the earlier message of Mecca, which was then suspended and replaced by the more practical message of Medina. In that way, people would have stronger and more genuine conviction of practicability of the message that was propagated and eventually implemented during the Medina stage.<sup>152</sup>

Pertama, sesuai dengan keyakinan umat Islam, al-Qur`an adalah wahyu terakhir dan Nabi Muhammad adalah nabi terakhir. Sebagai konsekuensinya, al-Qur`an harus memuat, dan Nabi harus mendakwahkan, semua yang diinginkan oleh Tuhan untuk dipahami oleh generasi terdahulu dan sesudahnya, baik yang dimaksudkan untuk diterapkan secara langsung maupun yang diterapkan pada kondisi akan datang yang tepat. Alasan kedua berkaitan dengan martabat dan kebebasan yang dianugerahkan Tuhan kepada semua manusia. Sesuai dengan martabat dan kebebasan itu, Tuhan menginginkan manusia belajar melalui pengalaman praktis mereka sendiri berkaitan dengan tidak bisanya diterapkan misi Makkah lebih awal, yang kemudian ditunda dan diganti oleh misi Madinah yang lebih praktis. Dengan cara seperti itu, orang akan memiliki keyakinan lebih kuat dan lebih murni tentang bisanya diterapkan pesan yang pernah disampaikan dan akhirnya diterapkan selama fase Madinah.

<sup>150</sup>Ibid., 126-127. Menurut Ibn ‘Āshūr, kebebasan diayomi dalam fiqh melalui kaedah: “Tuhan menghargai kebebasan” (*al-shāri’ mutashawwif li al-ḥurriyah*).

<sup>151</sup>Ibid., 128-132.

<sup>152</sup>Abdullahi Ahmed an-Naim, *Toward an Islamic Reformation*, 53.



Dua alasan tersebut, menurut an-Naim, adalah jawaban atas pertanyaan hepotetis (pengandaian) yang muncul secara logis dari tesis Ṭāhā bahwa terjadinya pergantian yang disebabkan oleh pergantian waktu adalah karena misi agung ayat-ayat *uṣūl* pada ayat-ayat *makkīyah* belum siap diterapkan pada abad ke-7 M. Secara historis, hal itu terbukti bahwa selama fase Makkah (610-622 M) muncul ayat-ayat al-Qur'an bermuatan keadilan, kesetaraan, dan kebebasan memilih. Akan tetapi, misi kemanusiaan dan mencerahkan ini disikapi oleh Arab Makkah dengan konspirasi untuk membunuh Nabi.<sup>153</sup> Setelah Nabi hijrah ke Madinah (622 M), isi misi al-Qur'an ini bergeser diiringi dengan kebolehan penggunaan kekuatan.<sup>154</sup> Nah, “penjungkirbalikan” ayat-ayat subsider *madanīyah* yang sektarian itu yang turun kemudian—dengan menganggapnya *dinaskh*—dengan ayat-ayat primer *makkīyah* yang egaliter yang turunnya lebih awal jelas tidak bertolak dari fakta kronologi turun (*tarīb al-nuzūl*) surah, melainkan bergerak pada tataran logika atas dasar premis etisnya tersebut dengan melihat muatan (*content*) ayat.

Di samping syarat-syarat lain, seperti asas kontradiksi, *naskh* konvensional bertolak dari pembuktian kesejarahan, melalui syarat “*tarākhī*”, yaitu bahwa yang dibatalkan/dianulir (*mansūkh*) harus merupakan fakta hukum yang ada lebih dahulu, dan mengalami tegang waktu, dengan yang membatalkan/menganulir (*nāsikh*).<sup>155</sup> Bahkan, menurut Makkī al-Qaysī, *naskh* hanya bisa terjadi secara historis-kronologis pada pasangan *mansūkh-nāsikh: makkīyah-makkīyah*,

<sup>153</sup>Ibid.

<sup>154</sup>Ibid., 53-54, 144-150. Uraian an-Naim merujuk kepada fakta tentang strategi dakwah seiring dengan legislasi *jihād* secara gradual: dakwah secara damai (Q.15/54:94, 16:125), kebolehan perang secara defensif (Q.22/103:39), perintah berperang jika alasan defensif (Q.2/87:191), perintah berperang kecuali pada bulan-bulan suci (Q.9/113:5), dan perintah berperang, baik defensif maupun ofensif. Lihat Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, vol. 6, ed. al-Shaykh 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd dan al-Shaykh 'Alī Muḥammad Mughawwaṣ (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), 199.

<sup>155</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *al-Muṣaffā*, 12; Muṣṭafā Maḥmūd al-Azharī, “Qawā'id wa Fawā'id fī al-Naskh”, dalam Ibn Shihāb al-Zuhrī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 27; al-Ḥāzimī, *al-I'tibār*, vol. 1, 124-125; Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur'ān al-Karīm*, vol. 1, 201.

*madanīyah-madanīyah*, dan *makkīyah-madanīyah*.<sup>156</sup> Menurutnnya, “ayat *makkīyah* tidak bisa membatalkan ayat *madanīyah*”.<sup>157</sup> Oleh karena itu, Ibn Ḥazm al-Zāhiri (w. 456 H) dalam *al-Iḥkām* menegaskan bahwa yang menjadi patokan adalah kronologi turun, bukan sistematika *muṣḥaf*.<sup>158</sup> *Naskh* konvensional mempunyai karakter “regresif” dari segi waktu, yaitu membatalkan yang terdahulu (*mu’aqbib li al-sābiq*, meminjam ungkapan al-Biqā’ī). Sedangkan, *naskh* revolusioner Ṭāhā sebagai penundaan, karena “bersirkulasi”—untuk menyebut masih mempertimbangkan—hal yang pernah ditunda (*mudāwil li al-mu`akhhkar*) berkarakter “progressif”, yaitu berorientasi ke depan dengan ketentuan bahwa ayat mana saja bisa dibatalkan jika bertentangan dengan *content* ayat yang kandungannya permanen (*makkīyah*).

Karakter “progresif” ini memiliki sisi paralelitas dengan “wahyu progresif” (*progressive revelation*) yang berkembang di kalangan Kristen dalam pengertian bahwa doktrin Tuhan tidak sempurna dan terus berkembang.<sup>159</sup> Ide ini paralel

<sup>156</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 133. Pembatalan antar ayat *makkīyah*, menurut Makkī, hanya sedikit. Fakta ini berkaitan dengan alasan yang dikemukakan oleh al-Shātibī sebelumnya tentang prinsip-prinsip agama Islam yang permanen turun pada fase Makkah.

<sup>157</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 113-114. Al-Qaysī di sini hanya membuat ketentuan “historisitas-kronologis”, tidak mencakup syarat tenggang waktu seperti pada syarat *tarākhī*, sehingga *naskh* mungkin terjadi pada hukum yang meski belum sempat diterapkan, asal memenuhi syarat kesejarahan tersebut.

<sup>158</sup>Al-Ḥazimī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, vol. 1, 505-506. Sebagai pengecualian, al-Zarkashī—dalam hal sistematika *muṣḥaf* pun—hanya mencatat yang tidak sesuai dengan urutannya pasang *nāsikh-mansūkh*, yaitu: (1) Q.2/87:240 *dinaskh* dengan ayat 234, (2) Q.2/87:144 dengan ayat 142 (3) Q.33/90:52 *dinaskh* dengan ayat 50, (4) Q.59/101:7 dengan Q.8/88:41 (lihat al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur`ān*, juz 1, h. 45). Kasus kedua, sama dengan apa yang dikemukakan al-Shāfi’ī (*al-Risālah*, 123), yaitu tentang pemindahan kiblat, yang dikemukakan oleh al-Zarkashī sebenarnya tidak bertentangan dengan susunan ayat. Mungkin yang dimaksud al-Zarkashī adalah ayat 148 (*wa li kull wjāh huwa muwallīhā*) *dinaskh* dengan ayat 144 (*fawalli wajhaka shaṭr al-masjid al-ḥarām*). Lihat polemik ulama tentang hal ini dalam Ibn al-‘Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur`ān al-Karīm*, h. 33-36; al-Nahḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur`ān al-Karīm*, edisi al-Maktabah al-Azharīyah li al-Turāth, 21; al-Zuhrī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 55-56.

<sup>159</sup>Konsep “wahyu progresif” menyatakan ketidaksempurnaan wahyu, sehingga wahyu yang baru turun di masa akan datang untuk menyempurnakan wahyu yang tidak sempurna. Wacana ini muncul di kalangan kritikus Bible. Lihat <http://en.wikipedia.org/wiki/Progressiverevelation> dengan merujuk ke Charles Hodge, *Systematic Theology* (Peabody: Hendrickson Publisher, 2003), vol. 1, 446. Menurut Farid Esack, ide tentang “wahyu progresif” ada dalam Islam melalui konsep turunnya wahyu secara berangsur (*tadrīj*). Dengan mengambil contoh pemikiran Shāh Walīy Allāh al-Dihlawī (w. 1762 M) tentang hubungan antara wahyu dan konteksnya, ide tersebut jelas ketika dikatakannya bahwa tuhan tidak berfirman dalam kevakuman, karena “kesatuan wujud”

dengan konsep “evolusi sharī’ah”, hanya saja Ṭāhā meyakini keyakinan umat Islam umumnya tentang finalitas kandungan al-Qur’an, tapi ia menyediakan ruang bagi ide tentang progresivitas, karena tuntutan waktu, melalui mekanisme *naskh* sebagai penundaan. Jadi, *naskh* konvensional bertolak dari tolok-ukur waktu, sedangkan *naskh* progresif Ṭāhā bertolak dari tolok-ukur logika.

## **B. Argumentasi dalam Kontroversi Keberadaan *Naskh* al-Qur'an: Sebuah Perdebatan**

### **1. Argumentasi Teks (*Naṣṣ*) al-Qur’an**

Sebagaimana telah dikemukakan, telah terjadi "pergeseran/perubahan semantik" (*al-taghayyur al-dilālī; semantic change*), atau lebih tepatnya "penyempitan makna" (*tadyīq al-ma'nā*),<sup>160</sup> dalam pemaknaan kata "*naskh*" melalui tiga tahap. *Pertama*, dalam tradisi bahasa Arab klasik, sebagaimana dijelaskan Ibn Manzūr dan Ibn Fāris, kata tersebut semula mengandung dua pengertian (menghilangkan dan memindah) yang sama-sama dominan sebagai makna awal dalam menganalogi (*qiyās*) makna-makna yang bisa dikembangkan. *Kedua*, makna generik pertama *naskh* (menghilangkan) berkembang di kalangan generasi awal untuk pengertian "menghilangkan ketidakjelasan" atau menjadikan sesuatu yang tidak jelas menjadi jelas pada ayat al-Qur'an. *Ketiga*, pengertian tersebut oleh

---

menunjukkan keterkaitan antara kekuatan dan pengaruh alam, tuhan, bumi, dan manusia di alam. Itu artinya bahwa ada hubungan antara sejarah dan wahyu. Bentuk ideal dari agama, menurutnya, harus sesuai dengan *fiṭrah*, yaitu bentuk ideal agama turun sesuai dengan kondisi historis dan wujud khusus yang dimiliki oleh masyarakat penerima. Agama menyesuaikan bentuknya, keyakinan, dan praktik spiritualnya dengan kebiasaan, keyakinan terdahulu, dan sifat dasar masyarakat tempat turunnya ajaran wahyu. Tak berbeda dengan analogi al-Marāghī, Esack menganalogikan cara tuhan menangani persoalan manusia sama dengan cara dokter mengobati pasien, yang berbeda resep dan tahapan, karena berbeda pasien. Bagaimanapun dijelaskan koherensi kandungannya, al-Qur’an turun pada situasi kongkret. Al-Qur’an memiliki alasan eksplisit sebagai wahyu progresif, yaitu melalui gradualisme (*tadrīj*) yang terlihat dari kategorisasi *makkī-madanī*, *asbāb al-nuzūl*, dan *naskh*. Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2002), 121-128. Di samping al-Dihlawī, pembacaan Esack di atas sangat dipengaruhi oleh pembacaan model Ṭāhā yang melihat perubahan ide al-Qur’an karena pergantian fase Makkah ke Madinah sebagai bagian dari progresivitas al-Qur’an.

<sup>160</sup>Lihat uraian tentang ini dalam Farīd ‘Iwaḍ Ḥaydar, *‘Ilm al-Dilālah: Dirāsah Naẓarīyah wa Taṭbīqīyah* (Cairo: Maktabat al-Ādāb, 2005), 71-76.

*uṣūlīyūn* sejak al-Shāfi'ī kemudian disebut sebagai pengertian general *naskh* yang meliputi *takhṣīṣ*, *taqyīd*, dan semua bentuk *bayān*. Perbedaan istilah-istilah ini di tangan *uṣūlīyūn* menandai bahwa *naskh* yang berkembang pada fase ini menyempit, menjadi hanya sebagai pembatalan hukum.

Perdebatan penafsiran di kalangan *mufassir* tentang ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan dasar argumen keberadaan *naskh* membuktikan bahwa varian makna awal "mengalihkan" sebenarnya masih ada di masa-masa awal. Telaah ini, bersama dengan telaah linguistik dan kesejarahan di atas, bisa menjelaskan bagaimana satu varian dari dua varian makna tersebut diinterpretasi dalam konteks penggunaan ayat, dibakukan, dan dinormativisasi menjadi menjadi argumen *naskh*. Ayat-ayat yang dijadikan argumen, sesuai kronologi, baik menurut *muṣḥaf* Mesir, Nöldeke, maupun Grimme (secara berurutan dalam tanda kurung setelah nomor urut *muṣḥaf*), adalah: al-Nahl (16/70/73/83):101, al-Ra'd (13/96/90/84):39, dan al-Baqarah (2/87/91/93):106.

#### a. "Tabdīl": penggantian ayat dengan ayat

Klaim keberadaan *naskh* al-Qur'an dengan isu "penggantian" (*tabdīl*) ayat dengan ayat dalam Q.16/70:101 berikut:

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.

Dan jika Kami mengganti suatu ayat dengan ayat lain—padahal Allah lebih mengetahui dengan apa yang akan Dia turunkan—mereka berkata, "Kamu hanya perekayasa". Tapi, mayoritas mereka tidak mengetahui.

Meski turun lebih awal dalam periode Makkah, ayat ini sering dijadikan penafsir bagi Q.2/87:106 yang turun belakangan dalam periode Madinah. Sebagian al-Qur'an dari segi "intertekstualitas" memang bisa menjelaskan bagian yang lain (*al-Qur'ān yufassiru ba'duhu ba'da*). Akan tetapi, penafsiran *bi al-riwāyah* model ini masih mengandung sisi subjektivitas, karena sentuhan konstruksi *mufassir* dalam menghubungkan-hubungkan antarayat sebagai penafsir dan yang ditafsir.

Sebagai langkah awal, kita akan melihat subjektivitas *mufassir* melalui konteks pewahyuan (*sabab al-nuzūl*).

Al-Suyūṭī (w. 911 H/ 1505 M) dalam *Lubāb al-Nuqūl* dan al-Wāḍi'ī (w. 1423 H) dalam *al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl* tidak mengemukakan keterangan riwayat *sabab al-nuzūl* ayat ini, karena meragukan otentisitas riwayatnya.<sup>161</sup> Sedangkan, al-Wāḥidī (w. 468 H/ 1076 M) menjelaskan bahwa orang-orang polythiest (*mushrikūn*)<sup>162</sup> mengkritik al-Qur'an sebagai hanya rekayasa Nabi Muhammad saw. dengan alasan karena beliau sering membatalkan perintah dan larangan atas dasar keinginannya sendiri. Hal ini dikemukakan di dua tempat berbeda dalam karyanya, *Asbāb al-Nuzūl*:

1. Bersamaan penjelasannya dengan *sabab al-nuzūl* Q.2/87:106

قال المفسرون: إن المشركين قالوا: ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه، ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً، ما هذا القرآن إلا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه، وهو كلام يناقض بعضه بعضاً، فأنزل الله (إذا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ) الآية وأنزل أيضاً (ما نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا) الآية.<sup>163</sup>

Para penafsir al-Qur`an mengatakan: sesungguhnya orang-orang *mushrik* mengatakan, "Apakah kalian tidak memperhatikan Muḥammad, ia memerintahkan sahabat-sahabatnya dengan suatu perintah, kemudian melarang mereka darinya, dan memerintahkan yang bertentangan dengan sebelumnya. Hari ini ia mengatakan sesuatu, tetapi ia menariknya kembali besok. Al-Qur`an tidak lain hanya ucapan Muḥammad yang diucapkannya sekehendak dirinya. Al-Qur`an adalah ungkapan yang bagian-bagiannya saling bertentangan, sehingga kemudian Allah menurunkan ayat, 'Jika Kami

<sup>161</sup>Lihat al-Wāḍi'ī, *al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl* (Cairo: Maktabat Ibn Taymīyah, 1987), 9-10 dan 124-127 (sūrat al-Naḥl). Di antara yang menjadi sasaran kritiknya, dengan mengutip *al-Itqān* al-Suyūṭī, adalah Ibn Abī Ḥātim karena mengklaim otentisitas dan kesepakatan di kalangan *mufassir* berkaitan dengan *sabab al-nuzūl* akhir sūrat al-Fātiḥah, padahal terdapat sekitar sepuluh riwayat, di mana penilaian otentisitas riwayat terlalu longgar (*tasāhul*).

<sup>162</sup>al-Wāḥidī menggunakan istilah ini dalam menjelaskan Q.2/87:106, sedangkan konteks ayat sebelumnya, sebagaimana dijelaskannya sendiri berkenaan dengan ayat 105, berkaitan dengan Yahudi. Itu artinya bahwa Yahudi diidentikan di sini dengan *mushrikūn*, karena keduanya sama-sama sebagai orang kāfir. Bandingkan dengan pendapat Ibn Taymīyah, lihat 'Abd al-Raḥmān Qāsim al-Najdī, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah*, vol. 32 (Beirut: Dār al-'Arabīyah, 1397), 178-179.

<sup>163</sup>al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl, taḥqīq* 'Abd al-Ṣabūr Shāhīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2006), 19-20. Dalam edisi lain yang ditahqīq oleh al-Sayyid al-Jumaylī ([Cairo: Dār al-Rayyān li al-Turāth, t.th.], 40), diungkapkan dengan kalimat "*a tarawna*" dan "*aw nansāhā*". Konteks pewahyuan Q.2/87:106 seperti ini juga dikemukakan, antara lain, oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Lihat karyanya, *Mafātīḥ al-Ghayb*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1990), 204-205.

mengganti suatu ayat dengan ayat lain' dan menurunkan juga ayat, 'Ayat manapun yang Kami *naskh*, akan Kami datangkan yang lebih baik atau setara dengannya' ".

2. Secara khusus menjelaskan *sabab al-nuzūl* Q.16/70:101

قوله تعالى (وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ) نزلت حين قال المشركون: إن محمداً عليه الصلاة والسلام سخر بأصحابه، يأمرهم اليوم بأمر وينهاهم عنه غداً، أو يأتيهم بما هو أهون عليهم، وما هو إلا مفترى يقوله من تلقاء نفسه، فأنزل الله تعالى هذه الآية - والتي بعدها.<sup>164</sup>

Firman Allah ta'ālā "Jika Kami mengganti suatu ayat dengan ayat lain" turun ketika orang-orang *mushrik* mengatakan, "Sesungguhnya Muḥammad (*alayh al-ṣalāh wa al-salām*) menjelek sahabat-sahabatnya, ia menyuruh mereka hari ini dengan suatu perintah, tetapi ia melarang mereka dari hal itu besok, atau ia menyuruh mereka dengan sesuatu yang lebih ringan bagi mereka. Al-Qur`an tidak lain hanya hasil rekayasa yang diucapkan sekehendak hatinya. Allah ta'ālā kemudian menurunkan ayat ini dan ayat sesudahnya.

Menurut Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852 H) dalam *al-'Ujāb*, keterangan al-Wāḥidī tersebut juga dikemukakan oleh al-Tha'labī (w. 427 H), al-Zamakhsharī (w. 538 H), dan al-Ṭabarī (w. 310 H), tanpa dinisbatkan kepada orang yang mengatakannya. Memang ada riwayat lain yang diklaim oleh Qatādah sebagai keterangan *sabab al-nuzūl* ayat di atas sebagai *naskh* ayat dengan ayat lain, tapi menurut Ibn Ḥajar, tidak disertai petunjuk yang jelas.<sup>165</sup>

Ada dua problematika keterangan al-Wāḥidī di atas. Pertama, satu keterangan riwayat digunakan sebagai *sabab al-nuzūl* dua ayat sekaligus, yaitu Q.2/87:106 dan Q.16/70:101. Dalam *'ulūm al-Qur`ān*, kasus ini dikategorikan sebagai kasus "turunnya ayat al-Qur`an beberapa kali karena merespon satu sebab saja" (*ta'addud al-nuzūl ma'a waḥdat al-sabab*).<sup>166</sup> Berbeda dengan riwayat yang jelas ungkapannya dan terbukti sama-sama otentik, al-Wāḥidī mengutip pendapat para *mufassir* sehingga tidak bisa diselesaikan dengan kompromi riwayat. Jika berupa riwayat pun, solusi ini terbukti tidak efektif, seperti problematika kompromi

<sup>164</sup>al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, suntingan (*tahqīq*) 'Abd al-Ṣabūr Shāhīn, 147. Lihat juga Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 14, 281.

<sup>165</sup>Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-'Ujāb fī Bayān al-Asbāb (Asbāb Nuzūl al-Qur`ān)* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), 72-73.

<sup>166</sup>al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 5.

tiga riwayat *sabab al-nuzūl* Q.2/87:85 tentang roh, yang memaksa kita menerima asumsi bahwa Nabi lupa wahyu.<sup>167</sup>

Kedua, problematika pendapat *mufassir* sebagai *sabab al-nuzūl*. Menurut al-Wāhidī sendiri, *sabab al-nuzūl* sejatinya bertumpu pada riwayat para orang yang "menyaksikan" (hidup semasa dan mengetahui konteks langsung) pewahyuan.<sup>168</sup> Akan tetapi, berdasarkan kritik al-Suyūṭī, ketika terdorong menulis *Lubāb al-Nuqūl* yang dikatakannya bertumpu sepenuhnya pada riwayat, ternyata al-Wāhidī terkadang mencantumkan riwayat dengan *isnādnya* yang terkadang panjang tanpa disertai keterangan *mukharrij ḥadīth*, dan bahkan terkadang *maqṭū'* sehingga sama sekali tidak diketahui *isnādnya*.<sup>169</sup> Begitu juga, al-Wādi'ī menulis *al-Ṣaḥīḥ al-Musnad* karena bercampurnya riwayat otentik dengan berbagai penjelasan di luar riwayat dari berbagai disiplin ilmu.<sup>170</sup> Oleh karena itu, "*sabab*" dalam faktanya tidak lagi bermakna sekadar konteks spesifik yang terkait langsung dengan pewahyuan berupa pertanyaan, peristiwa, melainkan juga kisah, atau cerita (hikayat).<sup>171</sup> Bahkan, ayat al-Qur'an bisa saja turun merespon tidak hanya pertanyaan atau peristiwa yang terekam oleh riwayat, melainkan juga turun karena suatu alasan lain yang bisa atau tidak bisa kita ketahui.<sup>172</sup> "*Sabab*" sebagai konteks spesifik itu, akhirnya, dirasakan tidak memuaskan lagi sehingga "*khabar*" sebagai konteks umum juga berkembang sebagai bagian dari *sabab al-nuzūl*. Ini secara logis diakibatkan oleh penggunaan kronologi wahyu "*makkīyah-madanīyah*",

<sup>167</sup>Lihat kritik Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, 127-130.

<sup>168</sup>al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl*, 16.

<sup>169</sup>al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 6.

<sup>170</sup>Dengan posisinya sebagai ulama *salafī*, al-Wādi'ī sangat hati-hati dalam riwayat, karena "*asbāb al-nuzūl* telah dimasuki oleh keterangan-keterangan asing (*dakhīl*), seperti hal semua disiplin ilmu Islam lain". Abū 'Abd al-Raḥmān Muqbil bin Ḥādī al-Wādi'ī, *al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl*, 8. Tentang tipe pemikirannya yang *salafī*, lihat Noorhaidi Hasan, "*Laskar Jihad Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*", *disertasi*, Universiteit Utrecht, Belanda, 2005, 73-75.

<sup>171</sup>Ghāzī 'Ināyah, *Asbāb al-Nuzūl al-Qur'ānī* (Beirut: Dār al-Jīl, 1991), 13; Muḥammad Sālim Abū 'Āsī, *Asbāb al-Nuzūl: Tahdīd Mafāhīm wa Radd Shubuhāt* (Cairo: Dār al-Basā'ir, 2002), 24.

<sup>172</sup>Ahmad von Denffer, *Ulūm al-Qur'ān: an Introduction to the Science of the Qur'an* (United Kingdom: the Islamic Foundation, 1994), 93.

karena instrumen ini menyediakan informasi lebih luas.<sup>173</sup> Dengan demikian, *asbāb al-nuzūl* yang diterapkan oleh para ulama sebenarnya meliputi: alasan-alasan yang terkait langsung dengan pewahyuan (*asbāb*), tempat (*mawātin*), waktu (*awqāt*), kejadian (*wāqi'ah*), dan berita-berita penuturan peristiwa secara lebih rinci (*akhbār*).<sup>174</sup> Dengan ungkapan lain, praktik penafsiran ulama dengan lingkup luas *asbāb al-nuzūl* (apa, siapa, di mana, kapan, bagaimana, dan mengapa) sudah melampaui dari apa yang mereka definisikan sebagai "mengapa". "Sabab", menurut al-Wāhidī, tampaknya bisa dijelaskan dengan fenomena seperti itu. Bahkan, dalam konteks ini, keterangan para *mufassir* yang merupakan penafsiran individual terhadap ayat dihadirkan sebagai penjelasan *sabab al-nuzūl*.

*Sabab al-nuzūl* sebagai penafsiran ini pernah diusulkan oleh Ibn 'Āshūr melalui analisis korelasi ayat (*munāsabat*).<sup>175</sup> Namun, melebarnya *sabab al-nuzūl* dari sumber riwayat ke pendapat (tafsir) para *mufassir* dalam memahami konteks teks (sumber internal) seperti pisau bermata dua. Apa yang ditawarkan semisal oleh

<sup>173</sup>John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 178. Dengan bertolak dari karya awal, *Mawāqī' al-Ulūm min Mawāqī' al-Nujūm* karya Ibn Raslān al-'Asqalānī (w. 824 H), al-Suyūṭī mengembangkan ilmu tafsir dalam *al-Taḥbīr* antara lain dengan berinisiasi menambah "sejarah" (*tārīkh*) sebagai jenis pembahasan tafsir (*exegetical genre, naw'*). Namun, inisiasi ini tidak berarti ia menyetujui pencampurbauran riwayat dan keterangan sejarah dari *mufassir*, seperti dilakukan oleh al-Wāhidī. Yang dimaksud oleh al-Suyūṭī dengan "sejarah" di sini mirip dengan ilmu ḥadīth yang memuat data-data sejarah kehidupan rawi ḥadīth. Lihat al-Suyūṭī, *al-Taḥbīr fī 'Ilm al-Taḥsīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1988), 441.

<sup>174</sup>John Wansbrough, *Quranic Studies*, 177. Perluasan makna *sabab al-nuzūl* di era modern dikemukakan secara lebih ekstensif dengan melibatkan perangkat biografi (*sīrah*) Nabi, ḥadīth-ḥadīth sejarah, dan data dari para *mufassir*, antara lain, oleh Fazlur Rahman. Ia membedakan antara "latarbelakang sosial historis umum al-Qur'an" (*the general social-historical background of the Qur'an*) atau konteks sosial historis umum pewahyuan dengan "*sha'n* (jamak: *shu'ūn*) *al-nuzūl*" (latarbelakang spesifik), istilah yang juga digunakan oleh Muḥammad Hādī Ma'rīfah. Sedangkan, Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī menggunakan istilah "*asbāb al-tanzīl*" untuk pengertian pertama dan "*munāsabat al-tanzīl*" untuk pengertian kedua yang dimaksud oleh Rahman tersebut. M. Quraish Shihab juga pernah melontarkan ide pentingnya "*al-'ibrah bi khuṣūṣ al-sabab*" untuk kepentingan seperti ini. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), 143; Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī, *Usūl al-Sharī'ah* (Cairo: Maktabat Madbūlī dan Beirut: Dār Iqra', 1983), 64-70; Muḥammad Hādī Ma'rīfah, *Tārīkh al-Qur'ān*, diterjemahkan dengan judul *Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: al-Huda, 2007), 97-101; M. Quraish Shihab, "*Membumikan*" *al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1995), 89.

<sup>175</sup>Sebagaimana dikutip Muḥammad Sālim Abū 'Āṣī, *Asbāb al-Nuzūl*, 109.



Fazlur Rahman dan al-'Ashmāwī untuk melihat konteks pewahyuan dari perspektif sosio-historis umum yang lebih luas melalui data sejarah sejarawan, *muhaddithūn*, dan *mufasssirūn*, menjadikan pembacaan kita lebih "hidup" seperti "melabuhkan sauh wahyu ke dataran realitas ruang dan waktu" (*anchoring the revelation in space and time*)<sup>176</sup> dengan segmen yang lebih luas dan nyata. Namun, dalam kasus al-Wāḥidī, tampak bagaimana pendapat para *mufasssir* "difungsikan" sebagai *sabab al-nuzūl* untuk pilihan "ideologis" menopang *naskh* yang dibangun sebelumnya.

Pendapat tersebut dibentuk sebelumnya oleh pemahaman para *mufasssir* dalam menjelaskan *sabab al-nuzūl* ayat sebelumnya, yaitu Q.2/87:104 tentang larangan mengatakan "*rā'inā*". Ada tiga konteks pewahyuan yang diusulkan:

- 1) Ungkapan tersebut digunakan oleh orang Yahudi untuk mengejek, tapi kemudian dipahami oleh kaum muslim secara keliru sebagai ungkapan penghormatan mereka kepada para Nabi. Kaum muslim menggunakannya secara keliru untuk menghormati Nabi Muhammad saw. Konteks pewahyuan ini, sebagaimana dikemukakan oleh al-Suyūṭī, berkaitan semula dengan ucapan dua orang Yahudi, Mālik bin al-Sayf dan Rifā'ah bin Zayd yang jika bertemu dengan Nabi mengucapkan: "*rā'inā sam'aka, wasma' ghayr musma'*".<sup>177</sup>
- 2) Ungkapan tersebut memang dalam bahasa Yahudi adalah celaan, meskipun dalam bahasa Arab bukan celaan. Al-Suyūṭī, dengan mengutip dari *Hilyat al-Awliyā'* Abū Nu'aym, mengemukakan keterangan rinci bahwa ketika para sahabat Nabi menggunakannya kepada Nabi Muhammad, orang-orang Yahudi menertawakan mereka. Setelah ayat ini turun, Sa'd bin Mu'ādh ('Ubādah)

---

<sup>176</sup>Istilah ini dipinjam dari: Fazlur Rahman, "Historical Analysis versus Literary Criticism", Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 200; Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Vielded Text* (London: SCM Press Ltd., 1996), 27.

<sup>177</sup>Al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 14. Lihat juga al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, vol. 1, 448-450.

berkata: "Hai musuh-musuh Allah, jika aku masih mendengar ucapan itu lagi dari seseorang di antara kalian, akan kupatah lehernya".<sup>178</sup>

- 3) Ungkapan tersebut pernah digunakan oleh orang-orang Anṣār pada masa jahiliyah, kemudian Allah melarang kaum muslim menggunakannya kepada Nabi. Keterangan ini dalam tafsīr al-Ṭabarī berasal dari 'Aṭā', Abū al-'Āliyah, dan Ibn Jurayj.<sup>179</sup>

Keterangan pertama dan kedua di atas memiliki alur yang hampir sama, tapi memiliki penekanan berbeda yang menjadi alasan pelarangan ungkapan tersebut. Keterangan pertama menekankan kandungan makna di balik ungkapan yang bertolak dari kasus Yahudi. Sedangkan, keterangan kedua menjelaskan persoalan interlingual (bahasa Yahudi dan Arab) yang berbeda memaknainya. Keterangan ketiga menekankan misi perombakan budaya jahiliyah oleh Islam.<sup>180</sup>

Tiga keterangan *sabab al-nuzūl* tersebut tidak hanya difungsikan secara "naratif" untuk menjawab hal-hal yang belum dinyatakan dalam ayat, melainkan lebih dari itu juga difungsikan dalam konteks hukum. Abū Ja'far al-Naḥḥās (w. 338 H/ 950 M) dengan bertolak dari *sabab al-nuzūl* (kedua dan ketiga) di atas menyimpulkan adanya kasus *naskh*, karena ayat ini menjelaskan sesuatu yang sebelumnya dibolehkan menjadi dilarang.<sup>181</sup> Penalaran al-Naḥḥās signifikan untuk

<sup>178</sup>Sahabat dimaksud dalam riwayat al-Suyūṭī adalah Sa'd bin Mu'ādh, sedangkan dalam riwayat al-Wāḥidī adalah Sa'd bin 'Ubādah. Menurut pendapat al-Sayyid al-Jumaylī (pentahqīq *Asbāb al-Nuzūl* al-Wāḥidī), keterangan al-Wāḥidī lebih akurat. Lihat al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 14; al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, 39-40. Lihat juga al-Futūḥī, *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 1992), 243; Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, vol. 1 (Cairo: Akhbār al-Yawm, 1991), 502.

<sup>179</sup>Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 1, 470.

<sup>180</sup>Al-Ṭabarī membantah alasan kecerobohan kaum muslim dalam mengadopsi ungkapan tersebut sebagai sesuatu yang tidak mungkin terjadi, dan menawarkan alasan muatan teologis ungkapan tersebut yang menjadi alasan pelarangan itu, karena kata "*rā'inā*" yang ditujukan kepada Nabi tersebut bisa dimaknai "peliharalah kami", permohonan yang hanya ditujukan kepada Tuhan. Lihat ibid, vol. 1, 471. Penjelasan al-Ṭabarī ini merujuk ke riwayat yang menyatakan bahwa ungkapan tersebut "dibenci" oleh Tuhan. Lihat juga al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 14 (riwayat dari 'Aṭīyah).

<sup>181</sup>Lihat al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 30-31. Al-Jaṣṣās mengfungsikan dari aspek fiqh keterangan *sabab al-nuzūl* ini untuk memperluas cakupan larangan untuk menggunakan ungkapan-ungkapan yang bermaksud ganda. Lihat al-Jaṣṣās, *Aḥkām al-Qur'ān*, vol.1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 49.

disimak, karena dalam beberapa kasus serupa, ia tidak menganggapnya sebagai kasus *naskh* (seperti hukum tentang makanan). Para penulis lain tidak setuju dengan pandangan al-Nahhās. Ibn al-Jawzī (w. 597 H) dalam *Nawāsikh al-Qur'ān*, misalnya, menganggap hal ini hanya penyimpangan atau penyalahgunaan ungkapan kata (*tahrīf fī al-qawl*) dan agama (*sharī'ah*) sebelumnya tidak pernah menjelaskan status hukumnya, sehingga pelarangan sesuatu yang memang belum dijelaskan oleh agama tidak bisa disebut sebagai *naskh*,<sup>182</sup> melainkan hanya pencabutan status hukum hal-hal yang memang sebelumnya pada dasarnya menjadi kepercayaan dan praktik bangsa Arab (*raf' al-barā'ah al-aṣlīyah*).<sup>183</sup> Makkī al-Qaysī (w. 437 H) dalam *al-Īdāh* juga mengkritik banyak penulis lain dengan logika *naskh* seperti ini. *Naskh*, menurutnya, merupakan pembatalan ayat terhadap ayat, bukan terhadap keyakinan atau praktik bangsa Arab, karena dengan logika keliru tersebut semua ayat al-Qur'an bisa dianggap membatalkan hal itu dengan berbagai cara.<sup>184</sup> Akan tetapi, al-Alūsī dalam *Rūḥ al-Ma'ānī* membuat "rasionalisasi" *naskh* yang tampak dipaksakan dengan mengajukan argumen bahwa ungkapan "*rā'inā*" tersebut pernah "diperintahkan" (di sini *taqrīr* yang sebenarnya tidak ada, disamakan al-Alūsī dengan perintah) oleh Nabi Muhammad.<sup>185</sup> Jadi, klaim *naskh* ini tidak hanya berada di luar susunan kronologi al-Qur'an, melainkan juga pembuktian yang diungkapkan tidak bisa menjadikan klaim *naskh* menjadi jelas, jika dibandingkan, misalnya, dengan klaim umum pendukung *naskh* berkaitan dengan kasus *khamr* dan kiblat, di mana status hukumnya, baik lama dan baru, adalah jelas dan dalilnya juga valid. Argumen klaim *naskh* kasus ayat di atas bertumpu pada logika bahwa apa saja yang bertentangan dengan ayat ini secara otomatis menjadi kasus *naskh*, bukan pada kronologi, atau hanya kronologi terbalik ("pewahyuan progressif", *progressive*

<sup>182</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 44-45.

<sup>183</sup>al-Nahhās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, vol. 1 (edisi Sulaymān bin Ibrāhīm bin 'Abdullāh al-Lāhīm), 504, 512.

<sup>184</sup>Lihat Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 107-108.

<sup>185</sup>Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, vol. 1, 325.

*revelation*),<sup>186</sup> yaitu tanpa mempertimbangkan kronologi konvensional (regresif dan *tarākhī*). Bahkan, ketika klaim ini memerlukan kronologi surah, logika (*qiyās*) pada pemahaman kandungan ayat yang justeru bisa menghasilkan kronologi *makkīyah-madanīyah*, bukan sebaliknya sebagaimana umumnya dipahami, di mana klaim *naskh* bertolak dari kronologi yang sudah disepakati. Praktik *mufassir* seperti ini yang bertumpu pada penalaran kandungan ayat dalam menentukan *makkīyah-madanīyah* tidaklah asing, seperti pada al-Suyūṭī dan al-Wāḥidī sendiri.<sup>187</sup>

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa keterangan al-Wāḥidī tentang *sabab al-nuzūl* Q.16/70:101 diambil dari pendapat *mufassir* yang dianggap *sabab al-nuzūl* tentang Q.2/87:106, sehingga tidak bertolak dari riwayat seperti klaimnya semula. Pendapat (penafsiran) itu sendiri dibentuk oleh klaim adanya kasus *naskh* dengan bertolak dari beberapa keterangan berbeda tentang *sabab al-nuzūl* ayat sebelumnya (Q.2/87:104) yang sebenarnya tidak secara otomatis dengan sendirinya menjelaskan terjadinya *naskh*. Al-Naḥḥās, diikuti oleh para *mufassir* lain, semisal al-Alūsī dan al-Biqāī, mengklaim *naskh* melalui mekanisme penyimpulan yang tidak lazim seperti diuraikan di atas.

Pandangan para *mufassir* bahwa Q.16/70:101 turun karena kritik terhadap al-Qur'an sebagai rekayasa Nabi Muhammad saw karena inkonsistensi perintah dan larangan juga tidak mungkin jika dilihat dari kronologi pewahyuan. Shaykh Muḥammad al-Ghazālī mengkritik hal itu:

و عند أقل تأمل يرى المنصف أن ما ينسب إلى المشركين من كلام حول النسخ إنما هو مفتعل، و لا يصح جعله سببا لنزول هذه الآية، لأن سورة النحل—التي منها

<sup>186</sup> Andrew Rippin, "The Function of *Asbāb al-Nuzūl* in Qur'anic Exegesis", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 51, no. 1 (1988), 18-19.

<sup>187</sup> al-Suyūṭī (*Lubāb al-Nuqūl*, 124-125) menolak riwayat Ibn 'Abbās yang *da'if* bahwa Q.17/50:73-75 adalah *madanī*, dengan riwayat *sabab al-nuzūl* Q.22/103:52 tentang penyusupan setan ke redaksi wahyu sebagai bukti rangkaian ayat tersebut *makkī* dengan penalaran terhadap kandungan ayat. Menurut al-Wāḥidī (*Asbāb al-Nuzūl*, 32), meski sūrat al-Baqarah dikategorikan *madanī*, ayat 21 (ada ungkapan "*yā ayyuhā al-nās*") ditujukan kepada penduduk Makkah. Kronologi waktu hanya berfungsi sebagai patokan umum penafsiran berkenaan dengan fase pra atau pasca-hijrah Nabi. Ketika menjelaskan sasaran ayat (*khiṭāb*) yang sangat berfungsi dalam penafsiran, metode *qiyāsī* (analogis) lebih berperan.

الآية—مكية, و لم ينزل قبلها تشريع حتى يقال إنه نسخ, بل نحن نجزم بأن ما زعمه المفسرون من دعوى المشركين إنما هو تنزيل للآيات على آراء الفقهاء و المتكلمين, و تحميل القرآن ما لا تحتمله آياته, و لا ألفاظه على معان و مذاهب.<sup>188</sup>

Dengan hanya sedikit perenungan, orang yang bersikap objektif akan bisa melihat bahwa pembicaraan tentang *naskh* yang dinisbahkan kepada orang-orang *mushrik* hanyalah rekayasa, dan tidak valid untuk dijadikan sebagai sebab turunnya ayat ini, karena sūrat al-Nahl, di mana ayat tersebut ada di dalamnya, adalah *makkīyah*. Sedangkan, sebelumnya belum ada penetapan hukum (*tashrī'*) sehingga bisa dikatakan adanya *naskh*. Sebaliknya, kami bisa memastikan bahwa anggapan para *mufassir* tentang keberadaan tuduhan orang-orang *mushrik* tersebut hanya menempatkan ayat-ayat tersebut berdasarkan pemikiran-pemikiran *fuqahā'* dan *mutakallimūn*, serta hanya memaksa al-Qur'an untuk berbicara tentang hal yang sebenarnya tidak terkandung dalam ayat-ayatnya, dan tidak juga terkandung dalam ungkapan-ungkapan yang sesuai dari segi makna dan aliran pemikiran.

Bisa diandaikan, keterangan *sabab al-nuzūl* al-Wāḥidī sebagai "tafsir sejarah" para *mufassir* tersebut yang tampak fragmental mungkin hanya sebagai satu episode peristiwa, sebagaimana diusulkan oleh beberapa *mufassir*, semisal Fakhr al-Dīn al-Dīn, al-Zamakhsharī, dan al-Baghawī, yang tampak dimaksudkan dan bisa saja direkonstruksi, meski tampak dipaksakan, sebagai sebuah peristiwa utuh yang saling-terkait dengan keterangan al-Qurṭubī (w. 671 H/ 1273 M) tentang kritik kalangan Yahudi terhadap pemindahan kiblat ke Ka'bah.<sup>189</sup> Dengan menerima kemungkinan ini, urutan logika berpikir para *mufassir* dalam menjustifikasi *naskh* adalah: kasus pemindahan kiblat – tuduhan inkonsistensi Nabi – tuduhan rekayasa al-Qur'an – Q.2/87:106 turun – klaim *naskh*.

Kemungkinan rekonstruksi episode-episode peristiwa tersebut tidak didukung oleh konteks yang terkait langsung dengan ayat ini, karena peristiwa pemindahan kiblat yang, menurut Ibn Hishām, terjadi pada bulan Rajab, tujuh belas bulan pasca-hijrah Nabi ke Madinah,<sup>190</sup> dijelaskan dalam "*maqta' al-sūrah*"<sup>191</sup> yang

<sup>188</sup> Shekh Muḥammad al-Ghazālī, *Naẓarāt fī al-Qur`ān*, 240.

<sup>189</sup> Lihat al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur`ān*, vol. 1, 451. Lihat juga 'Abd al-Fattāh 'Abd al-Ghanī al-Qādī, *Asbāb al-Nuzūl 'an al-Ṣahābah wa al-Mufassirīn* (Cairo: Dār al-Salām, 2003), 18.

<sup>190</sup> Lihat Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, vol. 2, ed. Jamāl Thābit, Muḥammad Maḥmūd, dan Sayyid Ibrāhīm, (Cairo: Dār al-Hadīth, 2006), 408-409.

terdiri dari Q.2/87:142-150. Sedangkan, Q.2/87:104-141, di mana di antaranya terdapat ayat 106, turun dalam berbagai kejadian yang tidak terkait langsung lagi dengan pemindahan kiblat.<sup>192</sup> Menurut Ibn 'Āshūr, upaya para *mufassir* dan penulis *sabab al-nuzūl* mencari korelasi (*munāsabah*) antara pemindahan kiblat yang mulai dibicarakan pada ayat 142 dengan konteks ayat-ayat sebelumnya hanya memaksakan diri (*takalluf*), karena korelasinya jauh (*munāsabah ba'īdah*).<sup>193</sup> Memang, dalam perspektif teori korelasi (*munāsabah*) al-Qur'an, "sekat sejarah"—karena perbedaan konteks historis setiap ayat—harus dihilangkan untuk memahami keseluruhan isi surah yang ayat-ayatnya berbeda latarbelakangnya itu dalam dalam sebuah tema.<sup>194</sup> Namun, "konteks historis yang dipahami dari konteks ayat" tetap diperlukan untuk memperoleh *clue* dalam menentukan benang-merah yang menghubungkan ayat-ayat tentang *naskh* yang dimaksud. Konteks langsung yang dihasilkan oleh kelompok ayat yang terkait langsung dan terdekat dengan Q.2/87:106 adalah Q.2/87:104-108, yaitu konteks kecaman terhadap Yahudi yang meminta bukti-bukti kerasulan, termasuk bukti supernatural (*mu'jizah*) yang, karena kedengkian mereka, hanya dijadikan sebagai "dalih" keengganan mereka untuk beriman dengan misi kerasulan Muhammad saw. Dengan demikian, "konteks historis yang dipahami dari konteks ayat" seperti ini menunjukkan bahwa Q.2/87:106 memiliki konteks kesejarahan yang berbeda dengan Q.16/70:101,

---

<sup>191</sup>Yang dimaksud dengan *maqta'* (jamak: *maqāṭi'*) *al-sūrah* adalah kelompok ayat yang memiliki sub-tema tersendiri yang membedakannya sekaligus menandai pergantian antar kelompok ayat-ayat, baik sebelum maupun sesudahnya. Lihat contoh pembagian *maqta' al-sūrah* pada sūrat al-Kahf dalam Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1997), 165-331.

<sup>192</sup>Lihat Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, 405-408. Ibn Hishām, bahkan, menjelaskan berbagai konteks peristiwa dengan menelusuri lebih awal lagi, yaitu ayat 89, 99, 100, 108, 109, 113, 118, 135-141. Sebagaimana al-Wādi'ī, Ibn Hishām juga tidak mengemukakan data sejarah peristiwa yang melatarbelakangi turunnya Q.2/87:106.

<sup>193</sup>Lihat Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 2 (Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1984), 5. Bandingkan dengan al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar*, vol. 2, 200-201.

<sup>194</sup>Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 57-58.

sehingga penerapan "*al-Qur'ān yufassiru ba'duhu ba'da*" di sini tidak ditopang oleh konteks kesejarahannya.<sup>195</sup>

Q.16/70:101 sendiri, meski menurut 'Abduh, berdasarkan korelasi ayat, menjelaskan "penggantian" (*tabdīl*) antar ayat hukum (*āyāt al-aḥkām*),<sup>196</sup> penafsiran-penafsiran lain juga berkembang. Dihubungkan dengan keberadaan *naskh*, ada tiga model penafsiran yang berkembang:

Pertama, penafsiran yang mendukung (afirmasi) *naskh*, yaitu penafsiran konvensional mayoritas *mufassir* yang menyatakan bahwa "*tabdīl*" (penggantian) adalah pembatalan final (*naskh*) ayat dengan ayat lain, baik tulisan (*naskh al-tilāwah*) maupun hukumnya (*naskh al-hukm*).<sup>197</sup>

Kedua, penafsiran yang menolak (negasi) *naskh*, yaitu penafsiran yang menolak *naskh* sebagai pembatalan final dan tidak menawarkan solusi penafsiran dari "dalam", melainkan "di luar", perdebatan *naskh* al-Qur'an. Posisi penafsiran ini diwakili oleh para penolak *naskh* al-Qur'an, seperti Abū Muslim al-Iṣfahānī, al-Jabrī, Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā, Ḥāb Ḥasan 'Abduh, dan Jamāl Ṣāliḥ 'Aṭāyā. Berbagai

---

<sup>195</sup>*Sabab al-nuzūl* di samping harus kritis dengan mengujinya dengan konteks al-Qur'an dan konteks kesejarahan, juga harus berinteraksi dengan penafsiran yang "adil" terhadap konteks kesejarahan yang terkandung dalam susunan keserasian ayat. Atau meminjam istilah Nazāl, *munāsabah tartīlīyah/ tanzīlīyah* harus mempertimbangkan isyarat kesejarahan dari ayat sendiri, ungkapan-ungkapan tempat dan waktu, keterkaitan potongan ayat dengan potongan lain yang memiliki kesejarahan. Itu artinya bahwa penafsiran semisal dengan konsep "*al-Qur'ān yufassiru ba'duhu ba'da*" tidak boleh terlepas dari "*sabab al-nuzūl*" tersebut. Lihat 'Imrān Samīḥ Nazāl, *al-Waḥdah al-Tārīkhīyah li al-Suwar al-Qur'ānīyah* (Aman: Dār al-Qurrā dan Damaskus: Dār Qutaybah, 2006), 75-96; Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 41; Taufik Adnan Amal, *Tafsīr Kontekstual al-Qur'an*, 59.

<sup>196</sup>Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1, 416.

<sup>197</sup>Lihat, misalnya, Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, edisi Mu'assasat Qurṭubah, vol. 8, 354.

argumen penolakan dikemukakan berkaitan dengan "*idhā*",<sup>198</sup> "*baddalnā*",<sup>199</sup> dan "*āyah*" pertama dan kedua.<sup>200</sup>

Ketiga, penafsiran ulang atau reinterpretasi (pendekatan revisionis), yaitu bahwa "penggantian" adalah bukan penggantian antarayat. Penafsiran ini, antara lain dikemukakan oleh kalangan revisionis, semisal 'Abduh, Ṭāhā, Abū Zayd, dan M. Quraish Shihab, sebagaimana dikemukakan. Di sini penafsiran Muhammad Asad (w. 1992 M) dalam *The Message of the Qur`an*, dikemukakan untuk memperjelas. Asad menafsirkan "penggantian" tersebut sebagai penggantian temporer "pesan" yang terkandung dalam ayat sesuai dengan perkembangan intelektual dan sosial manusia dan sesuai dengan prinsip kebertahanan wahyu, bukan sebagai penganuliran permanen sebagaimana dikemukakan oleh para mufassir umumnya.<sup>201</sup>

Penafsiran ini sebagai alternatif terhadap penafsiran konvensional yang mengakui *naskh* final al-Qur`an memperoleh ruang dalam konsep *naskh* sebagai "penundaan" (*nas`*) dengan menekankan penggantian dimaksud bukan sebagai penggantian antarayat, melainkan pergantian "pesan", menurut Asad, atau "hukum" secara khusus, menurut al-Marāghī.<sup>202</sup> Bukan teks yang mengalami pergantian, melainkan isinya, atau meminjam istilah Shaḥrūr, bentuk (*form*, bacaan) ayat

<sup>198</sup>Lihat misalnya, al-Jabrī, *al-Naskh fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 185-186.

<sup>199</sup>Menurut al-Jabrī, "penggantian ayat" adalah penyusunan ayat-ayat al-Qur`an dengan meletakkan ayat pada posisi ayat sebelum dan sesudahnya. Penyusunan terkadang diiringi dengan keharusan memindah suatu ayat pada suatu surah ke surah lain. Lihat al-Jabrī, *al-Naskh fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 182. Sedangkan, kritik terhadap "*tabdīl*" sebagai penggantian atau pembatalan final muncul dari kelompok revisionis.

<sup>200</sup>Sebagian kelompok yang menolak mengajukan alternatif penafsiran kedua kata "*āyah*" tersebut dengan "*sharī'ah*", jadi "penggantian *sharī'ah* nabi-nabi terdahulu dengan *sharī'ah* Nabi Muḥammad". Lihat misalnya, Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā, *Lā Naskh fī al-Qur`ān*, 20. Sebagian ulama menafsirkan kata "*āyah*" pertama dengan ayat al-Qur`an dan kata "*āyah*" kedua dengan *sharī'ah* nabi-nabi terdahulu". Lihat, misalnya, Muḥammad al-Amīn bin 'Abdullāh al-Uramī al-Harārī al-Shāfi'ī, *Tafsīr Ḥadā'iq al-Rawḥ wa al-Rayḥān*, vol. 15 (Makkah: Dār Ṭawq al-Najāh, 2001), 374. Kata "*āyah*" juga sering ditafsirkan sebagai mukijizat empiris (selain al-Qur`an). Lihat, misalnya, Jamāl Ṣāliḥ 'Atāyā, *Ḥaqīqat al-Naskh wa Ṭalāqat al-Naṣṣ*, 112; Ḥāb Ḥasan 'Abduh, *Istihālat Wujūd al-Naskh*, 295-296; al-Jabrī, *al-Naskh fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 186-187.

<sup>201</sup>Muhammad Asad, *The Message of the Qur`an* (Gibraltar: Dār al-Andalus, 1980), 412.

<sup>202</sup>Frase "*wa idhā baddalnā āyah makāna āyah*" ditafsirkan dengan "*wa idhā nasakhnā ḥukm āyah fa abdalnā makānahu ḥukm āyah ukhrā*". Lihat al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, vol. 14, 142.



adalah permanen, sedangkan isi (*content*, makna) bergerak.<sup>203</sup> Penggantian atau pergerakan tersebut bukanlah final, melainkan kondisional, tergantung atas *maṣlahah*, atau perkembangan intelektual dan sosial manusia. Muḥammad Bāqir al-Ṣadr menyatakan secara eksplisit (dan saya kira meskipun tidak secara eksplisit, sebagian penulis *naskh* juga) mengakui bahwa *naskh* sebenarnya bukanlah pembatalan teks itu sendiri, melainkan pada substansinya adalah pergeseran *maṣlahah*. "Jika teks adalah teks yang diproyeksikan ke realitas, teks tersebut harus tunduk pada hukum perubahan yang menjadi ciri realitas", tegas Abū Zayd. Logikanya adalah bahwa suatu teks bisa dibatalkan kandungannya oleh teks lain karena tidak relevan untuk sementara dilihat dari *maṣlahah*, dan karena *maṣlahah* bergantung pada "hukum waktu", menurut istilah Ṭāhā, maka *maṣlahah* bergeser sesuai dengan perkembangan intelektual dan sosial manusia. Teks yang dibatalkan karenanya bisa diberlakukan lagi. Dengan analogi obat bagi pasien yang dikemukakan oleh al-Marāghī, M. Quraish Shihab berkesimpulan bahwa jika pun diterima literalitas kata "*tabdīl*", tidak berarti bahwa penggantian teks dengan teks lain bersifat permanen, melainkan pada *ratio legis* di balik hukum suatu teks ayat, sehingga pembatalan tidak bersifat final, melainkan penundaan.

Ibn 'Āshūr, *mufassir* yang meski tidak seluruh pemikirannya sejalan dengan model penafsiran di atas dan lebih cenderung berupaya mengkompromikan konsep *naskh-nisyān-nas`*, juga mengakui fleksibilitas hukum yang terkandung dalam ayat dan berupaya melakukan reinterpretasi dengan mengartikan "*tabdīl*" sebagai "perbedaan di antara tujuan-tujuan dan situasi-situasi" (مطلق التغيرات بين الأغراض و (المقامات) atau "perbedaan dalam hal makna-makna karena perbedaan tujuan dan situasi, meskipun muatan-muatannya bisa dikompromikan secara jelas" (التغيرات في )

<sup>203</sup>Lihat penjelasan tiga kategori hubungan bentuk-isi (*al-shakl wa al-maḍmūn*) dalam Muḥammad Shaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyah fī al-Dawlah wa al-Mujtama`* (Suriah, Damaskus: Dār al-Aḥālī li al-Ṭibā`ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2004), 210-219. Lihat juga Andreas Christmann, "The Form is Permanent, But the Content Moves: the Qur'anic Text and Its Interpretation[s] in Moḥamad Shaḥrūr's *al-Kitāb wal-Qur`ān*", dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, ed. Suha Taji-Farouki (London: The Institute of Ismaili Studies, 2004), 263-295.

(المعاني واختلافها باختلاف المقاصد والمقامات مع وضوح الجمع بين محاملها).<sup>204</sup> Itu artinya, ayat-ayat al-Qur`an memiliki level kepentingan berbeda diukur dari tujuan (*maṣlahah*) dan situasi (konteks intelektual dan sosial yang berubah), sehingga "kebernilaian" ayat-ayat itu menjadi berbeda maknanya dalam pengertian bahwa suatu ayat mungkin lebih relevan dibandingkan ayat lain diukur dari aspek *maṣlahah* pada konteks tertentu. Keadaan ini menjadikan logis terjadinya penggantian (penundaan) suatu ayat dengan ayat lain. Perbedaan "kebernilaian" suatu ayat tersebut tidak berarti bahwa ayat-ayat tersebut sama sekali kontradiktif yang tidak bisa dikompromikan.

Penafsiran revisionis, yang sebenarnya lebih cenderung ke sikap penolakan *naskh* final, menawarkan penafsiran yang lebih *reasonable*, setidaknya, dari dua sisi. Pertama, karena pemikiran ini hanya mengakui *naskh* isi (pesan), bukan bentuk (redaksi) ayat, sehingga alternatif penafsiran ini terhindar dari problematika otentisitas al-Qur`an sehubungan dengan hilangnya sejumlah ayat al-Qur`an. Kedua, karena yang ditawarkan bukan pembatalan final, alternatif penafsiran ini lebih akomodatif bagi kepentingan *maṣlahah* manusia.

#### **b. "Maḥw" dan "ithbāt": penghapusan dan penetapan**

Ayat lain yang dijadikan sebagai dasar keberadaan *naskh* adalah Q.13/96:39 berikut:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ (يُنَبِّتُ)<sup>205</sup> وَعَدَّةُ أُمِّ الْكِتَابِ.

Allah menghapus dan menetapkan apa yang Dia kehendaki. Di sisi-Nya lah *umm al-kitāb*.

<sup>204</sup>Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 14, 281. Menurut al-Rāghib, kata *ibdāl*, *tabdīl*, *tabaddul*, dan *istibdāl* memiliki makna "menjadikan sesuatu menempati sesuatu yang lain" dan tidak mesti disertai adanya pengganti, seperti pada kata '*iwaḍ*'. al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān*, 50-51.

<sup>205</sup>Pembacaan dengan *yuthbitu* dikemukakan oleh Ibn Kathīr, Abū 'Amr, 'Āṣim, dan Ya'qūb. Sedangkan mayoritas *qāri`* (tokoh *qirā`ah*) membaca dengan *yuthabbitu*. Pembacaan terakhir ini dipilih oleh Ibn 'Āshūr. Sedangkan, ungkapan "*li kull ajal kitāb*" yang sering dianggap sebagai akhir ayat 38 (sebelumnya), terkadang dianggap sebagai bagian awal ayat 39 ini. Lihat Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 13, 168-169.

Ayat ini, menurut al-Suyūṭī, turun setelah turunnya ayat 38 dalam konteks kritik suku Quraish kepada Nabi Muhammad: "Kami melihat kamu, hai Muhammad, tidak memiliki kemampuan apa pun."<sup>206</sup> *Locus* perdebatan para *mufassir* terletak pada apakah "penghapusan" (*maḥw*) dan "penetapan" (*ithbāt*), sesuai kandungan semantik "*āyah*" dalam ayat 38, berkaitan dengan ayat al-Qur`an, mukjizat, atau sharī'ah, atau penentuan takdir? Karena konteks pembicaraan ayat ini tampak luas, sehingga berpeluang multi-tafsir, tidak semua penulis *naskh* mengutipnya sebagai argumen *naskh* al-Qur`an.<sup>207</sup> Keluasan konteks tersebut menyebabkan perbedaan tafsir. Dari al-Daḥḥāk bin Muzāḥim (w. 105 H/ 723 M) saja, otoritas awal dari kalangan *tābi'ūn*, misalnya, ada tiga penafsiran berbeda, yaitu sebagai penjelasan *naskh*, pencatatan amal,<sup>208</sup> dan pergantian keberlakuan antarkitab suci agama-agama Ibrahim dengan, mirip seperti *language game*, penafsiran *li kull ajal kitāb* (literal: setiap akhir batas waktu [sesuatu] memiliki ketentuan [dari Tuhan]) dengan *li kull kitāb ajal* (setiap kitab suci memiliki batas keberlakuan).<sup>209</sup> Di samping keluasan cakupan makna, tidak dikutipnya ayat ini sebagai argumen *naskh* oleh sebagian penulis juga disebabkan oleh fakta bahwa penafsiran yang tampak menjadi *mainstream* adalah penafsiran teologis tentang takdir, baik berkaitan dengan usia maupun rejeki, seperti dikemukakan oleh Ibn 'Abbās, Mujāhid, Abū al-Dardā`, al-Kalbī, al-Ḥasan al-Baṣrī, dan Ibn Jarīr al-Ṭabarī.<sup>210</sup>

<sup>206</sup>al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 117.

<sup>207</sup>Lihat, misalnya, Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 4; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 17-19; al-Zuhrī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur`ān al-Karīm*, edisi Muṣṭafā Maḥmūd al-Azharī, 54, edisi Ḥātim Ṣālih al-Dāmin, 18. Sebagian penulis tidak mengutipnya, lihat, misalnya, Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur`ān al-Karīm*, edisi al-Maktabah al-Azharīyah li al-Turāth, 9-11; Ibn Khuzaymah al-Fārisī, *al-Mūjaz fī al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 244-246.

<sup>208</sup>al-Daḥḥāk, *Tafsīr al-Daḥḥāk*, kompilasi Muḥammad Shukrī Aḥmad al-Zāwīnī (Cairo: Dār al-Salām, 1999), 493-494.

<sup>209</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, edisi Mu`assasat Qurṭubah, vol. 8, 162.

<sup>210</sup>Lihat riwayat-riwayat ini dalam *ibid*, 163-168.

Ada dua kecenderungan para *mufassir* dalam menafsirkan ayat ini untuk menjustifikasi *naskh* al-Qur`an. Pertama, penafsiran dengan model analogi deduktif yang menarik dari cakupan umum penghapusan dan penetapan Tuhan dalam semua hal, sesuai makna kata-kata kunci "*ajal*" (batas waktu), "*kitāb*" (penentuan), "*umm al-kitāb*" (ilmu Tuhan), ke makna khusus, yaitu penghapusan dan penetapan (*naskh*) ayat. Penafsiran ini dikemukakan oleh Ibn 'Āshūr.<sup>211</sup> Meski membatasi penafsiran "*umm al-kitāb*" sebagai "*lawḥ mahfūz*", al-Biqā'ī juga menarik inferensi seperti itu.<sup>212</sup> Kedua, penafsiran yang membatasi konteks ayat ini secara khusus sebagai penjelasan terjadinya *naskh*, seperti penafsiran yang dikemukakan oleh Qatādah dan Ibn 'Abbās melalui riwayat 'Alī bin Abī Ṭalḥah.<sup>213</sup>

Muṣṭafā Zayd, pendukung kritis *naskh* di era modern, menyatakan bahwa ayat di atas berbicara dalam konteks pergantian shari'ah dan mukjizat, dan menolak ayat di atas sebagai argumen *naskh* ayat-ayat hukum dengan alasan: *Pertama*, dari segi makna yang muncul dari konteks (*dilālat al-siyāq*) antarayat, ayat-ayat sebelumnya dan sesudahnya berbicara tentang pergantian shari'ah dan mukjizat, yaitu tentang misi kerasulan Muhammad saw., tentang ajaran Islam, dan keberadaan para rasul sebelumnya yang tidak bisa mengemukakan mukjizat (*āyah*), kecuali dengan izin Allah, sehingga dinyatakan *li kull ajal kitāb* (ayat 38);<sup>214</sup> *Kedua*, riwayat-riwayat berupa *athar* yang terkait dengan tafsir ayat ini tidak otentik, seperti riwayat 'Alī bin Abī Ṭalḥah dari Ibn 'Abbās (*munqati*).<sup>215</sup>

<sup>211</sup>Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 13, 164-169.

<sup>212</sup>al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar*, vol. 10, 360-361.

<sup>213</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, edisi Mu`assasat Qurṭubah, vol. 8, 167.

<sup>214</sup>Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 1, 260-265. Bandingkan dengan al-Jabrī, *al-Naskh fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah Kamā Afhamuh*, 194-196.

<sup>215</sup>Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 1, 265-268. Bandingkan dengan Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1, 14-15. Lihat beragam penilaian terhadap kredibilitas 'Alī bin Abī Ṭalḥah dalam Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), vol. 7, 288; Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), vol. 2, 188-189.

### c. "*Naskh*": Penetapan, Pembatalan, atau Penundaan?

Ungkapan "*naskh*" pada Q.2/87:106 yang menjadi basis teori *naskh* turun dalam periode terakhir, yaitu pada periode Madinah. Ayat dimaksud yang dibaca dan ditafsirkan secara kontroversial tersebut adalah sebagai berikut:

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ .

Ayat mana pun yang Kami *naskh* atau Kami jadikan dilupakan, Kami datangkan dengan yang lebih baik atau yang setara. Tidakkah kamu mengetahui bahwa Allah terhadap segala sesuatu Mahakuasa?

Perdebatan penafsiran terpusat terutama pada tiga isu. Pertama, makna kata "*naskh*" dalam ungkapan "*nansakh*". Kata yang berakar n-s-kh digunakan dalam al-Qur'an dalam empat konteks secara kronologi turun surah:<sup>216</sup> (1) Pada periode Makkah tengah, digunakan *yansakhu* (Q.22/49:52); (2) Pada periode Makkah akhir, digunakan *nantansikhu* (Q.45/53:29); (3) Juga pada periode Makkah akhir, digunakan *nuskhah* (Q.7/88:154); (4) Pada periode Madinah, digunakan *nansakh* (Q.2/87:106). Ungkapan dalam konteks pertama bermakna "menghilangkan" apa yang disusupkan oleh setan dalam wahyu dalam persoalan kontroversial tentang isu "ayat setan" (*satanic verses*) yang menimbulkan kesimpangsiuran dalam keterangan hadīth yang dikenal dengan hadīth *al-gharānīq* (burung gagak).<sup>217</sup> Ungkapan dalam konteks kedua bermakna "menyuruh untuk merekam secara tertulis" apa yang dilakukan oleh manusia. Merekam secara tertulis, yang oleh para penulis *naskh* disebut sebagai perkembangan dari makna awal "memindah"

<sup>216</sup>Tentang perkembangan ide *naskh*, dengan menggunakan kronologi Grimme, dalam fase Makkah dan Madinah, lihat Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1994), 39.

<sup>217</sup>Al-Ṭabarī mengemukakan beberapa versi riwayat, namun ia tampak menerima kebenaran riwayat tersebut. Begitu juga, al-Qurṭubī meski mengemukakan pandangan al-Qāḍī 'Iyāḍ yang mengkritik otentisitas riwayat-riwayat tersebut, tapi ia justeru berkesimpulan bahwa ayat tersebut adalah dalil bahwa melakukan kekeliruan bukanlah hal yang mustahil pada para Nabi, meski kemudian kesalahan tersebut dikoreksi dengan wahyu. Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 10, 186-190; al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī*, vol. 7, 4471-4478. Lihat juga John Burton, "Those are the High-Flying Cranes", dalam seri Lawrence I. Conrad (general editor), *The Formation of the Classical Islamic World*, vol. 25: Andrew Rippin (ed.), *The Qur'an: Formative Interpretation* (Aldershot, Brookfield USA, Singapore, dan Sydney: Variorum, 1999), 347-366.

(*naql*),<sup>218</sup> berlawanan dengan makna dalam konteks pertama. Makna ini kembali terulang pada periode yang sama (Makkah akhir) dengan makna "rekaman tertulis" pada lembaran-lembaran yang merupakan Kitab atau wahyu yang diturunkan kepada Mūsā as. Dengan demikian, pada periode Makkah, *naskh* masih mengandung dua makna yang berlawanan, yaitu "menghilangkan" (*izālah*) dan "merekam secara tertulis" (*naql*), ambiguitas makna yang terjadi memang sejak awal tradisi bahasa Arab klasik. Memang, kata *naskh* oleh al-Khalīl, penulis kamus Arab pertama, *al-'Ayn*, digambarkan dengan: "Anda menulis (menetapkan) pada sebuah buku tentang hal yang bertentangan (ada kontroversi) dengannya" (*iktitābuka fī kitāb 'an mu'āridih*),<sup>219</sup> jadi secara implisit kedua makna tersebut terkandung.

Kedua, makna "*āyah*" (ayat). Makna kata ini menjadi jelas jika dilihat dari teks ke konteks, atau dari kebahasaan ke konteks koherensi ayat. Dari segi kebahasaan, menurut Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab*, kata "*āyah*" memiliki kemungkinan banyak makna: tanda (*'alāmah*), ayat al-Qur'ān, keajaiban kekuasaan Tuhan, ibrah, kelompok orang, argumen, dan mukjizat.<sup>220</sup> Dari 382 kali penggunaannya dalam berbagai bentuknya,<sup>221</sup> kata tersebut, antara lain, bermakna mukjizat dalam beberapa konteks penggunaan ayat,<sup>222</sup> termasuk dalam konteks penggunaannya di sini. Ayat tersebut berada dalam rangkaian ayat-ayat celaan

<sup>218</sup>Lihat, misalnya, Ibn al-Bārīzī, *Nāsikh al-Qur'ān al-'Azīz wa Mansūkhuh*, 19; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 20; 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 40; Ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur'ān al-Karīm*, 7.

<sup>219</sup>al-Khalīl bin Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-'Ayn*, vol. 4, 201.

<sup>220</sup>Lihat perkembangan makna kata ini dalam berbagai konteks pemakaian kalimat bahasa Arab dalam Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 1, 142; al-Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, 41-42. Di samping, "*āyah*" bermakna ayat al-Qur'ān, dalam berbagai konteks semakna dengan '*alāmah* (Q.16/70:6), '*ibrah* (Q.12/53:111), '*uswah* (Q.60/91:4), '*ḥadīth* (Q.45/65:6), '*mathal* (Q.43/63:57), '*tadhkirah* (Q.20/45:3), '*dhikr* (Q.3/89:58), '*bayyinah* (Q.20/45:133), '*burhān* (Q.4/92:174), '*sultān* (Q.30/84:35), '*nabā'* (Q.38/38:67), '*sha'ā'ir* (Q.22/103:36), '*ashrāt* (Q.47/95:18), '*āthār* (Q.30/84:50), dan mukjizat (Q.18/69:9). John Wansbrough, *Quranic Studies*, 6. Lihat juga Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ān* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), 72-79

<sup>221</sup>Lihat Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Cairo: Dār al-Kutub al-Misrīyah, 1364 H), 103-105.

<sup>222</sup>Lihat, misalnya, Q.6/55:4, Q.6/55:25, Q.7/39:132, Q.5/112:114-115, Q.17/50:59, Q.20/45:133, Q.13/96:38, Q.21/73:5.

terhadap Yahudi. Konteks ayat diawali dengan teguran terhadap kaum muslimin atas peniruan ucapan kalangan Yahudi "*rā'inā*"<sup>223</sup> (Q.2/87:104), disusul dengan penjelasan tentang ketidaksukaan orang-orang kafir (*ahl al-kitāb* dan *mushrikūn*) diturunkannya wahyu ("*khayr*" dan "*rahmah*")<sup>224</sup> sebagai bukti kerasulan kepada Nabi Muhammad (Q.2/87:105).

Rangkaian ayat-ayat tersebut mempunyai alur ide yang sama dan koheren, yaitu kecaman terhadap Yahudi dan larangan bagi kaum muslimin untuk meniru kesalahan mereka, antara lain, meminta bukti-bukti supernatural dari Mūsā as. Konteks ini menguatkan makna "*āyah*" sebagai bukti kerasulan. Ide ini ditopang dengan penegasan akan kekuasaan (*qudrat*) Tuhan yang tidak hanya mampu menurunkan bukti supernatural kenabian, karena Dia memiliki bukti yang lebih besar, yaitu kerajaan langit dan bumi (Q.2/87:107) dan celaan kepada kaum muslimin yang meminta bukti-bukti supernatural dari Nabi Muhammad sebagaimana diminta oleh kaum Mūsā as. (Q.2/87:108).<sup>225</sup> Penafsiran kata "*āyah*" dengan mukjizat dalam konteks ini pernah diusung oleh Muḥammad 'Abduh dalam

<sup>223</sup>al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, 40. Tentang banyak riwayat lain yang berbeda, lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, vol. 1, 539-542.

<sup>224</sup>Ibn Kathīr menafsirkan kata "*khayr*" dengan syariat Islam yang sempurna dan al-Baghawī dengan "kenabian" (*nubuwwah*). Mujāhid, sebagaimana dikutip oleh al-Suyūṭī, menafsirkan kata "*rahmah*" dengan "al-Qur'an dan Islam". Semua penafsiran saling menguatkan, sehingga al-Alūsī tampak mengkompromikan dengan menafsirkan kata "*khayr*" dengan "wahyu", sedangkan kata "*rahmah*" (rahmat) juga merujuk kepada makna "wahyu" karena karunia wahyu merupakan adalah rahmat Allah swt yang agung dan sebagai bukti bahwa kenabian adalah anugerah (pandangan mayoritas), bukan sesuatu yang bisa diupayakan (filosof). Lihat: Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 8; al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, vol. 1, 542; al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, vol. 1, 66-67; Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, vol. 1, 350-351. Lihat juga penggunaan kata ini dalam konteks lebih luas, al-Rāghib, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, 167-168. Perbedaan penafsiran ini tidak substansial, melainkan saling terkait (*ikhtilāf al-talāzum*).

<sup>225</sup>Umat Nabi Mūsā as. pernah meminta bukti kenabian supernatural kepada Mūsā as. agar Tuhan mengangkat gunung Tur di atas kepala mereka. Mereka hanya mengatakan "Kami mendengar, tapi kami ingkar" (*sami'nā wa 'aṣaynā*) (Q.2/87:93). Bahkan, mereka pernah dianugerahkan makanan berupa sejenis makanan yang rasanya manis, seperti madu, dan burung sejenis puyuh (*al-mann wa al-salwā*), diberi perlindungan dengan awan, dan diberikan dua belas mata air untuk keperluan mereka (Q.2/87:57; Q.7/39:160). Mereka malah mengatakan bahwa mereka tidak akan beriman sampai Tuhan ditampakkan di hadapan mereka dan terlihat dengan mata secara jelas (Q.2/87:55, Q.4/92:153). Tidak hanya *kufir*, mereka bahkan membunuh para Nabi (Q.3/89:21). Meskipun Yahudi tidak selalu bersikap sama (Q.3/89:113-114), konteks ayat di atas adalah kecaman terhadap mereka.

*Tafsīr al-Manār*,<sup>226</sup> dan Ḥab Hasan 'Abduh dalam *Istihālat Wujūd al-Naskh bi al-Qur'ān*<sup>227</sup> yang melihat makna kontekstual ungkapan tersebut dalam perspektif korelasi dan koherensi antarayat. Penafsiran ini lebih relevan dari segi kebahasaan dan makna kontekstual ayat.

Ketiga, pembacaan (*qirā'ah*). Ada sejumlah perbedaan *qirā'ah* yang berkembang di kalangan sahabat Nabi dan *tābi'ūn*:

**Tabel 1:**  
Berbagai Alternatif Pembacaan (*Qirā'āt*)<sup>228</sup>

No.	Qirā'ah	Qāri'	Sumber
1.	Nunsi-hā	Mayoritas	Muṣḥaf 'Uthmān
2.	Nansa'-hā	Ibn Kathīr, Abū 'Amr, 'Umar, Ibn 'Abbās, 'Atā', Mujāhid, Ubay bin Ka'b, al-Nakhaṭī, 'Ubayd ibn 'Umayr, Ibn Muhaysin, 'Atā' bin Abī Rabāh, al-Yazīdī, 'Asim al-Jahdarī	<i>Ittiḥāf Fuḍalā' al-Basyar, Imlā' Mā Manna Bih al-Raḥmān, al-Baḥr al-Muḥīt, al-Tibyān, al-Taysīr, Tafsīr al-Ṭabarī, al-Qurtubī, al-Hujjah Ibn Khālawayh, al-Hujjah Abū Zur'ah, al-Sab'ah, al-Ghayth, al-Kashf Makki, Majma' al-Bayān al-Tabrisī, al-Ma'ānī al-Akhfash, al-Ma'ānī al-Farrā', Mafātiḥ al-Ghayb al-Rāzī, al-Nashr</i>
3.	Nansā-hā	Anonim	<i>Imlā' Mā Manna Bih al-Raḥmān, al-Baḥr al-Muḥīt</i>
4.	Tansā-hā	Sa'd bin Abī Waqqās, al-Hasan, Yahyā ibn Ya'mur	<i>Al-Baḥr al-Muḥīt</i>
5.	Tansa'-hā	Anonim	<i>Al-Baḥr al-Muḥīt</i>
6.	Tunsa'-hā	Abū Ḥayāh	<i>Al-Baḥr al-Muḥīt</i>
7.	Tunsā-hā	Sa'īd ibn al-Musayyab	<i>Al-Baḥr al-Muḥīt</i>
8.	Nunsi'-hā	Anonim	<i>Al-Baḥr al-Muḥīt</i>
9.	Nunassi-hā	Al-Dahhāk, Abū Rajā'	<i>Al-Baḥr al-Muḥīt, al-Tibyān, al-Kashshāf, al-Muḥtasab, Mafātiḥ al-Ghayb</i>
10.	Nunsika	Ubay bin Ka'b	<i>Al-Baḥr al-Muḥīt</i>
11.	Nunsi-ka-hā	Sālim (mawlā Abū Hudhayfah), Abū Hudhayfah	<i>Al-Baḥr al-Muḥīt, al-Kashshāf, al-Ma'ānī al-Farrā', Mafātiḥ al-Ghayb</i>
12.	Nansa-hā	Anonim	<i>Imlā' Mā Manna Bih al-Raḥmān</i>
13.	Tansa-hā	Sa'd bin Abī Waqqās, al-Hasan, Yahyā ibn Ya'mur	<i>al-Ṭabarī, al-Muḥtasab, al-Ma'ānī al-Akhfash, Mafātiḥ al-Ghayb</i>

<sup>226</sup>Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1, 413. Sebagai kerja *intellectual exercise* dalam membaca keterkaitan antara ide dalam ayat-ayat, dengan menerapkan pendekatan yang sama (*munāsabah*), para *mufasssīr* tidak mesti sampai pada kesimpulan yang sama. Al-Alūsī dan al-Biqā'ī, misalnya, melihat alur pembatalan hukum (*naskh*) adalah ide yang menghubungkan Q.2/87:104 dalam kasus ucapan Yahudi "*rā'inā*" dengan Q.2/87:106 dalam kasus *naskh* ayat al-Qur'an. Lihat al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, vol. 1, 325; al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar*, vol. 2, 90. Akan tetapi, "rasionalisasi" al-Alūsī dan al-Biqā'ī masih bisa dipertanyakan. Bukankah konteks Q.2/87:104 adalah kecaman terhadap Yahudi dan "pembatalan"—jika harus disebut demikian—yang dimaksud adalah pembatalan shari'ah mereka secara umum, atau bahkan bukan shari'ah, melainkan ucapan jelek mereka secara spesifik yang, menurut al-Alūsī, pernah diakui (di sini *taqrīr* disamakan al-Alūsī dengan perintah) oleh Nabi Muhammad? Kalaupun *naskh* tersebut menjadi alur ide ayat, bukankah lebih rasional jika dikatakan bahwa Q.2/87:106 berbicara pada alur ide yang sama, yaitu konteks pembatalan shari'at terdahulu, bukan pembatalan ayat al-Qur'an, seperti misalnya diusulkan oleh 'Abd al-Muta'āl Muḥammad al-Jabrī? Lihat al-Jabrī, *al-Naskh fī al-Shari'ah al-Islāmīyah Kamā Afhamuh*, 149; idem, *Lā Naskh fī al-Qur'ān, Limādhā?* (Cairo: Maktabat Wahbah, 1980), 16. Oleh karena itu, pembacaan *munāsabah* 'Abduh lebih *reasonable*.

<sup>227</sup>Ḥab Hasan 'Abduh, *Istihālat Wujūd al-Naskh bi al-Qur'ān*, 284-289.

<sup>228</sup>Dimodifikasi dari Aḥmad Mukhtār 'Umar dan 'Abd al-'Āl Sālim Mukram, *Mu'jam al-Qirā'āt al-Qur'ānīyah; ma'a Muqaddimah fī al-Qirā'āt wa Ashhar al-Qurrā'*, vol. 1 (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1997), 343-344.



14.	Tunsa-hā	Sa'd bin Abī Waqqās, al-Dahhāk	<i>al-Kashshāf, al-Muhtasab, Mafātiḥ al-Ghayb</i>		
15.	Nansakh-hā	Ibn Mas'ūd, al-A'mash	<i>al-Baḥr al-Muḥīt, al-Ṭabarī, al-Kashshāf, al-Kashf Makkī, al-Muhtasab, al-Ma'ānī al-Farrā', Mafātiḥ al-Ghayb</i>		
16.	Nunsikh	Ibn 'Āmir, Hishām, Shurayḥ, al-Dhimārī	<i>Ittiḥāf Fuḍalā' al-Basyar, Al-Baḥr al-Muḥīt, Imlā' Mā Manna Bih al-Rahmān, al-Taysir, al-Ṭabarī, al-Hujjah Ibn Khālawayh, al-Hujjah Abū Zur'ah, al-Sab'ah, al-Ghayth, al-Kashf Makkī, Majma' al-Bayān al-Tabrisī, al-Ma'ānī al-Akḥfash, al-Ma'ānī al-Farrā', Mafātiḥ al-Ghayb al-Rāzī, al-Nashr</i>		
<b>Klasifikasi</b>					
1.	Akar kata n-s-y:	Nansa	Nunsi	tansa	Tunsa
2.	Akar kata n-s-`:	nansa` Nansā	nunsi`	tansa` tansā	tunsa` Tunsā
3.	Objek tunggal:	nansā-hā nansa-hā		tansā-hā	
4.	Objek ganda:		nunsi-hā nunsi-ka nunsi-ka-hā		tunsa-hā tunsa-hā
5.	Varian nansakh:	nansakh-hā	Nunsikh		

Varian pembacaan di atas bisa disederhanakan menjadi dua arus besar pembacaan yang dianalisis berikut:

1). Pembacaan *nunsihā* (نُئْسِيهَا).

Pembacaan yang telah menjadi *mainstream* kitab-kitab tafsir ini berimplikasi pada penafsiran *naskh* sebagai "pembatalan" ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain secara umum, baik teks dan kandungan hukumnya,<sup>229</sup> atau menurut Mujāhid, pembatalan kandungan hukumnya (*naskh al-ḥukm dūna al-tilāwah*) secara khusus.<sup>230</sup> Argumentasi keberadaan *naskh* dikaitkan dengan konteks pewahyuan (*sabab al-nuzūl*), sebagaimana dikemukakan oleh al-Suyūṭī dalam *Lubāb al-Nuqūl*, tentang kelupaan Nabi berkaitan dengan wahyu yang telah diturunkan<sup>231</sup> dan penjelasan ayat lain (Q.87/08:6-7). Isu ini menjadi kontroversi

<sup>229</sup>Lihat, misalnya, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dan Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Tafsīr al-Jalālayn*, edisi dengan pengantar 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūt (T.tp.: Dār Ibn Kathīr, t.th.), 71.

<sup>230</sup>Mujāhid bin Jabr, *Tafsīr al-Imām Mujāhid bin Jabr*, suntingan (*taḥqīq*) Muḥammad 'Abd al-Salām Abū al-Nayl (Mesir: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīthah, 1989), 211. Lihat juga Ibn Shihāb al-Zuhrī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur'ān al-Karīm*, 53; Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm (Tafsīr Ibn Kathīr)*, vol 2, ed. Muḥammad al-Sayyid Muḥammad et.al. (Cairo: Mu'assasat Qurṭubah dan Maktabat Awlād al-Shaykh, 2000), 8-9.

<sup>231</sup>al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, *taṣṣīḥ* oleh Aḥmad 'Abd al-Shāfī, 14. Pada level *sanad* riwayat tersebut dikritik sebagai riwayat *mawqūf* yang tidak bisa dijadikan *hujjah* (argumen). Lihat 'Abd al-Muta'āl Muḥammad al-Jabrī, *al-Naskh fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah Kamā Afhamuh* (Cairo: Maktabat Wahbah, 1987), 150. Sedangkan, dalam hal redaksi, riwayat ini tidak bisa menjadi keterangan pasti tentang konteks pewahyuan, karena hanya berhenti pada perkiraan (*rubbamā*) Ibn 'Abbās yang kemudian dimasukkan sebagai *sabab al-nuzūl* sesungguhnya: "Barangkali pernah turun wahyu

yang bersifat teologis yang cukup krusial. Posisi pandangan para *mufassir* terpecah menjadi dua kelompok; kelompok mayoritas-tradisional dalam berpikir yang sebenarnya tidak hanya didominasi oleh *ahl (aṣḥāb) al-ḥadīth* sebagai aliran, melainkan secara individual juga diisi oleh sebagian kalangan yang dikenal secara umum mewakili *ahl (aṣḥāb) al-ra'y*, dan kelompok minoritas-rasional dalam berpikir, tidak mesti diisi oleh kalangan yang selama ini dikenal sebagai *ahl (aṣḥāb) al-ra'y*.<sup>232</sup>

Pada level pertama (al-Qur'an) sebagai agumen, kelompok pertama yang setuju dengan isu terjadinya kelupaan wahyu pada Nabi menafsirkan Q.2/87:106 dengan Q.87/08:6-7,<sup>233</sup> sedangkan kelompok kedua yang tidak setuju dengan hal itu menafsirkannya dengan Q.17/50:86.<sup>234</sup> Sedangkan, pada level kedua (sunnah) sebagai argumen, kalangan rasionalis mulai mempertanyakan koherensi atau kesesuaian antara ajaran Islam dalam beberapa ayat al-Qur'an dengan riwayat-riwayat yang tampak kontradiktif tentang terlupakannya ayat-ayat tertentu. Dari sini muncul kritik kalangan rasionalis terhadap kontradiksi antar ḥadīth yang memang memiliki alasan yang mendasar dalam konteks ini, karena problematika

---

kepada Nabi Muhammad saw pada malam hari, tapi beliau tidak bisa mengingatnya lagi di siang hari, kemudian Allah swt menurunkan ayat 'mā nansakh....' (Q.2/87:106), hingga akhir ayat." (*kāna rubbamā yanẓilu 'alā al-nabī ṣallā Allāh 'alayh wa sallam al-waḥy bi al-layl wa nasiyahu bi al-nahār, fa anzala Allāh "mā nansakh..."*, al-āyah).

<sup>232</sup>Klasifikasi kelompok tradisional (*ahl [aṣḥāb] al-ḥadīth*) dan rasional (*ahl [aṣḥāb] al-ra'y*) bukanlah klasifikasi ketat (*clear-cut*), melainkan sebuah klasifikasi atas dasar tendensi atau kecenderungan umum dalam berpikir dan berargumentasi. Rasionalisme adalah "kecenderungan untuk menganggap akal sebagai perangkat pertimbangan yang mendasar atau salah satu dari perangkat-perangkat pertimbangan yang mendasar untuk mencapai kebenaran dalam agama, dan mengutamakan akal daripada wahyu dan hadits untuk menyikapi beberapa persoalan teologis, terutama ketika terjadi konflik antar argumen". Begitu juga sebaliknya (tradisionalisme). Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), ix-x. Lihat juga Christopher Melchert, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, Koninklijke Brill NV., Leiden, 2001, vol. 8, no. 3, 383-406; Wardani, "Tradisionalisme dan Rasionalisme dalam Teologi Islam", *Dialog*, Litbang Agama Departemen Agama RI, Januari-Desember 2000, 1-18.

<sup>233</sup>Lihat *sabab al-nuzūl* ayat ini untuk dijadikan dasar pertimbangan relevansinya sebagai ayat penafsir, dalam al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 210. *Isnād* riwayat ini, menurut al-Suyūṭī sendiri, sangat *da'if*.

<sup>234</sup>al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, vol. 1, 351.

riwayat tersebut justeru berkaitan dengan otentisitas kitab suci, meskipun kritik tersebut dalam perkembangannya melebar menjadi penyeleksian ketat, bahkan penolakan ḥadīth sama sekali. Kritik itulah yang membangkitkan al-Shāfi'ī menulis *al-Risālah* di tengah perdebatan *ahl (aṣḥāb) al-ḥadīth* versus *ahl (aṣḥāb) al-ra'y* dengan mengklaim kebenaran kelompok yang sering disebutnya sebagai "*ahl al-'ilm*".<sup>235</sup> Argumentasi al-Shāfi'ī bahwa tidak terjadi kontradiksi antar ḥadīth dibuktikannya dalam *Ikhtilāf al-Ḥadīth*.<sup>236</sup> Dengan kesadaran yang sama, Ibn Qutaybah (w. 276 H/ 889 M) yang sering menggunakan dikotomi *ahl al-ḥadīth* - *ahl al-ra'y* juga terdorong menulis *Ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth*.<sup>237</sup> Dengan proses sejarah seperti ini, kalangan tradisionalis, dalam konteks ini para *fuqahā'* dan *muhaddithūn*, membentuk dasar-dasar metodologis mereka dalam kritik ḥadīth.<sup>238</sup> Jika terjadi kontradiksi ḥadīth (*ikhtilāf al-ḥadīth*), kalangan tradisionalis menyelesaikannya dengan komparasi *asānīd* (beberapa *sanad*), tidak seperti kalangan rasionalis yang melakukan kritik rasionalitas pada *matn*.<sup>239</sup>

<sup>235</sup>Lihat George Makdisi "The Juridical Theology of Shāfi'ī: Origins and Significance of *Uṣūl al-Fiqh*", 5-47. Istilah "*ahl al-'ilm*" diidealisasikan sebagai kelompok *salaf* (generasi terdahulu) yang terdiri dari sahabat dan *tābiūn*, namun secara historis-kontekstual digunakan oleh al-Shāfi'ī untuk meregang ketegangan penggunaan wahyu *versus* akal, atau *ahl (aṣḥāb) al-ḥadīth*—*ahl (aṣḥāb) al-ra'y*, sehingga ideologi tandingannya adalah "ideologi moderat" sebagai jalan pemikiran yang, menurutnya, adalah terbaik. Lihat kritik Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Imām al-Shāfi'ī*, 59-117; Wardani, "Kritik atas Nalar Politik Aswaja", *Kandil*, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan Banjarmasin, Edisi 2003, 1-19.

<sup>236</sup>Motivasi al-Shāfi'ī menulis karya ini tergambar dalam bagian awal karya ini. Lihat *Ikhtilāf al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2008), 11-26. Lihat juga Muṣṭafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Damaskus dan Beirut: al-Maktab al-Islāmī, t.th.), 440-441.

<sup>237</sup>Lihat Ibn Qutaybah al-Daynūrī, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth* (Cairo: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1988). Karya ini lahir sebagai respon atas kritik *mutakallimūn* terhadap *ahl al-ḥadīth* bahwa periwayatan belakangan ḥadīth-ḥadīth yang tampak kontradiktif mengakibatkan terjadinya kontroversi di kalangan kaum muslimin sehingga terpecah menjadi sekte-sekte yang masing-masing mengklaim kebenaran atas dasar justifikasi ḥadīth. Kritik Ibn Qutaybah memang tampak ambigu, karena ia membenarkan beberapa konteks penggunaan argumen rasional sekaligus mengkritik *mutakallimūn* sebagai kalangan yang memperkenalkan doktrin-doktrin yang saling bertentangan, seperti perbedaan doktrin teologis Abū al-Hudzayl al-'Allāf dengan al-Nazzām, atau al-Najjār yang berbeda dengan keduanya. Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology*, 21-22.

<sup>238</sup>Christopher Melchert, "Traditionist-Jurisprudents", 383-406.

<sup>239</sup>*Ibid.*, 405.

Meskipun menjelang akhir abad ke-3 H/ 9 M, di mana pada abad ini terjadi *mihnah* (inquisisi) yang menjadi titik-tolak kesadaran baru aliran-aliran Islam, beberapa pengikut Abū Ḥanīfah, Mālik, dan beberapa tokoh tradisional lain menyadari adanya kontradiksi ḥadīth dengan kebiasaan lokal dan spekulasi rasional, sehingga mulai membentuk metodologi kritik ḥadīth baru. Akan tetapi, penggunaan rasionalitas mereka tidak seperti pada kalangan rasional.<sup>240</sup> Hal itu tidaklah berarti bahwa kalangan tradisional yang didominasi oleh kalangan *fuqahā'* sama sekali mengabaikan kritik *matn*, yang sesungguhnya sudah berkembang sejak fase sahabat Nabi, dan kalangan rasionalis mengabaikan kritik *sanad*.<sup>241</sup> Akan tetapi, "tendensi" kalangan tradisional ketika terjadi konflik argumen adalah kompromi wahyu-sunnah, misalnya, meski argumen rasional belum memadai, sedangkan kalangan rasionalis memilih kritik *matn* secara spekulatif ketika tampak bertentangan dengan makna teks ayat al-Qur'an yang berakibat dianggapnya sunnah tidak otentik. Al-Shāfi'ī menganggap sikap kalangan rasionalis ini sebagai ketidaktahuan (*jahl*). Menurutnya, sunnah dalam keadaan apa pun tidak akan bertentangan dengan al-Qur'an.<sup>242</sup>

Konflik metodologi seperti inilah yang membedakan "tendensi" keduanya dalam menyikapi isu kelupaan wahyu. Misalnya, dari kasus "*gharānīq*" tentang isu penyusupan setan ke redaksi teks wahyu, kasus kelupaan Nabi tentang wahyu yang telah disampaikannya terkait dengan para sahabat yang terbunuh pada peristiwa "sumur (*bi'r*) Ma'ūnah", hingga kelupaan beliau pada siang hari tentang wahyu yang diturunkan pada malam hari sebelumnya, kalangan rasionalis menimbang rasionalitas periwayatan dengan skema umum "ajaran" (*uṣūl shar'īyah* atau *qawā'id*

---

<sup>240</sup>Ibid., 406.

<sup>241</sup>Lihat Musfir 'Azm Allāh al-Dumaynī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah* (Riyād: Jāmi'at al-Imām Muḥammad bin Sa'ūd al-Islāmīyah, 1984).

<sup>242</sup>al-Shāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, 33; idem, *al-Risālah*, 112-113 (kasus ḥadīth Abū Rāfi'). Lihat juga Musfir 'Azm Allāh al-Dumaynī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, 296; Muḥammad Abū Zahrah, *al-Shāfi'ī*, 236-240.

*muqarrarah*) Islam, seperti prinsip teologis.<sup>243</sup> Dalam kasus "*gharānīq*", menurut Ibn Taymīyah, sebagaimana dikutip Ibn Mufliḥ al-Maqdisī (Ḥanbalī), para ulama *salaf* dan *khalaf* menyatakan bahwa dalam kasus tersebut, penyusupan masuk ke lisan Nabi. Menurut al-Maqdisī sendiri, mayoritas ulama (*fuqahā'*, *muhaddithūn*, dan *mutakallimūn*) menganggap penyusupan seperti ini mustahil karena kemaksuman Nabi.<sup>244</sup> Oleh karena itu, dari kalangan tradisional sendiri muncul "tendensi" rasional dengan melakukan reinterpretasi, meski akhirnya menerimanya sebagai argumen terjadinya *naskh*, seperti al-Ṭabarī<sup>245</sup> dan al-Qurṭubī.<sup>246</sup> Bahkan, dari kalangan tradisional muncul penolakan riwayat tersebut, seperti pada al-Qāḍī 'Iyād (w. 544 H), seorang ulama yang berlatarbelakang fiqh Mālikī, namun memiliki "tendensi" rasional dalam kasus ini. Dalam *al-Shifā bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*, ia mengungkap ketidakabsahan riwayat tersebut diukur dengan standar periwayatan dan komparasi dengan ayat al-Qur'an terkait (Q.15/54:9, Q.75/31:17).<sup>247</sup>

Sama dengan al-Qāḍī 'Iyād, 'Abduh dalam *Tafsīr al-Manār* juga bersikap kritis terhadap otentisitas riwayat kasus lupanya Nabi berkenaan dengan wahyu peristiwa "sumur (*bi'r*) Ma'ūnah" dan riwayat tentang lupanya Nabi pada siang hari tentang wahyu yang diturunkan pada malam hari sebelumnya yang disitir oleh al-Suyūfī sebagai bukti "kelupaan" (*nisyān*) Nabi yang kemudian dijadikan *sabab al-*

<sup>243</sup>Prinsip ini sebenarnya juga diterapkan oleh kalangan *fuqahā'* tradisional, tapi tidak seradikal apa yang diterapkan oleh kalangan rasionalis. Lihat Musfir 'Azm Allāh al-Dumaynī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, 207-218.

<sup>244</sup>Ibn Mufliḥ al-Maqdisi, *Maṣā'ib al-Insān min Makāyid al-Shayṭān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984),150-151.

<sup>245</sup>Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 10, 186-190; John Burton, "Those are the High-Flying Cranes", 353-355.

<sup>246</sup>Lihat al-Qurṭubī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 7, 4471-4478; John Burton, "Those are the High-Flying Cranes", 355-356.

<sup>247</sup>Lihat al-Qāḍī 'Iyād, *al-Shifā bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*, vol. 2 (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1988),130-132.

*nuzūl* Q.2/87:106 di atas.<sup>248</sup> 'Abduh pada dasarnya setuju dengan pandangan mayoritas tentang kemungkinan Nabi Muhammad melakukan kesalahan (*ijtihād*), tapi bukan menyangkut kelupaan wahyu, persoalan yang sangat prinsipil yang bertentangan dengan prinsip teologis tentang kemaksuman beliau. Dalam *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar*, dijelaskan bahwa berkembangnya banyak pandangan teologis dalam Islam tentang kemaksuman Nabi Muhammad adalah hanya dalam konteks perbuatan (*af'āl*) beliau dalam menempatkan sisi kemanusiaan-kenabian (*insānīyah-nabawīyah*), bukan dalam konteks pewahyuan, seperti klasifikasi al-Dabūsi menjadi: wajib, sunnat, boleh, dan khilaf (*zallah*, literal: "tergelincir") dan pandangan sebagian teolog, termasuk Abū Mansūr al-Māturīdī, tentang kemaksuman sebagai anugerah (*fadl*) yang harus diwujudkan (*ikhtiyār*).<sup>249</sup> Menurut 'Aḍud al-Dīn al-Ījī (w. 756 H/ 1355 M) dalam *al-Mawāqif*, isu bahwa para nabi mungkin lupa berkaitan dengan risalah yang disampaikan ditolak oleh mayoritas ulama. Berbeda dengan selain wahyu, isu kesalahan para nabi yang tidak fatal, secara tidak sengaja atau sengaja (kecuali al-Jubbā'ī), diterima oleh mayoritas ulama.<sup>250</sup>

Kompleksitas persoalan di atas sama keadaannya dengan isu kelupaan wahyu yang berkembang di kalangan sahabat. Hasil kompilasi al-Suyūṭī dalam *al-Durr al-Manthūr* berkenaan dengan riwayat-riwayat terlupakannya ayat-ayat al-Qur'an tertentu menunjukkan kontradiksi internal, baik dalam redaksi maupun substansi, yang tidak layak disebut sebagai kalam Tuhan, seperti potongan ungkapan yang masih tersisa dalam ingatan sahabat Nabi dari suatu surah yang

<sup>248</sup>Redaksi wahyu dalam kasus "sumur (*bi'r*) Ma'ūnah" yang dimaksud adalah: "*ballighū qawmanā an qad laqīnā rabbanā faraḍīya 'annā wa raḍīnā anhu*". Lihat Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Manār*, vol.1, 413.

<sup>249</sup>Lihat Abū Ḥanīfah, *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2007), 104-105.

<sup>250</sup>'Aḍud al-Dīn al-Ījī, *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, Cairo: Maktabat al-Mutanabbī, dan Damaskus: Maktabat Sa'd al-Dīn, t.th.), 358-359. Lihat juga *ta`wīl* terhadap kasus *al-gharānīq* (*al-Mawāqif*, 364). Pemetaan pendapat-pendapat yang berkembang bisa dirujuk dalam al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīt fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 3, 244-246.

terlupakan yang dikatakan panjangnya sama dengan sūrat al-Tawbah: "Seandainya keturunan Ādam memiliki dua lembah berisi harta, ia pasti akan tetap mencari lembah ketiga. Tidak ada yang bisa memenuhi (memuaskan) isi perutnya (ketamakan), kecuali hanya tanah (kematian)".<sup>251</sup> Ibn 'Abbās, berdasarkan salah satu di antara riwayat-riwayat tersebut, ketika ditanya tentang asal-usul ungkapan ini, menjawab: "Saya tidak tahu, apakah itu termasuk al-Qur'an atau bukan".<sup>252</sup> Begitu juga, riwayat yang konon berasal dari 'Umar bin al-Khaṭṭāb berkenaan dengan ayat dalam sūrat al-Aḥzāb (bukan sūrat al-Nūr, seperti pengutipan keliru al-Zarkashī) yang hilang dari ingatan para sahabat, namun hukumnya masih efektif dalam al-Qur'an (*naskh al-tilāwah, dūna al-ḥukm*) tentang hukum pezina,<sup>253</sup> dipertanyakan otentisitasnya. Alasan yang dikemukakan adalah bahwa menurut keterangan Ubay bin Ka'b, panjang sūrat al-Aḥzāb dikatakan sebenarnya setara dengan sūrat al-Baqarah (286 ayat),<sup>254</sup> menjadi problematis. Tidak rasional bahwa sahabat sekaliber 'Umar bin al-Khaṭṭāb membiarkan tercecernya satu ayat tidak tertulis secara integral dengan sūrat al-Nūr, di kala para sahabat yang lain lupa

<sup>251</sup>Redaksi ini berasal dari Abū Mūsā al-Ash'arī, sebagaimana diriwayatkan oleh Muslim, Ibn Marduwayh (Mardūyah), Abū Nu'aym dalam *Hilyat al-Awliyā'*, dan al-Bayhaqī dalam *Dalā'il al-Nubūwah* (sebagaimana dikutip al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, vol. 1, 547). Ada tujuh riwayat (empat di antaranya melalui Abū 'Ubayd, penulis *naskh*) tentang hal ini dengan redaksi dan makna yang berbeda-beda.

<sup>252</sup>al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, vol. 1, 549; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 5, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bighā (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987 M/ 1407 H), 2364-2365.

<sup>253</sup>Ayat dimaksud adalah: *al-shaykh wa al-shaykhah idhā zanayā farjumūhumā al-battah, nakālan min Allāh*. Tambahan berbeda terhadap ungkapan ini: "*wa Allāh 'azīz ḥakīm*" dan "*bima qaḍayā min al-ladhdhah*". Riwayat ini dikemukakan oleh al-Bukhārī secara *mu'allaq*. Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 6, 2504, ḥadīth no. 6442. Dalam riwayat ini, tidak ada keterangan bahwa ayat tersebut adalah bagian dari sūrat al-Nūr, seperti penjelasan al-Zarkashī (*al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, 42). Tapi, dalam riwayat Ibn Ḥibbān, jelas disebut bahwa ayat tersebut adalah bagian dari sūrat al-Aḥzāb.

<sup>254</sup>Lihat Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, suntingan (*taḥqīq*) Shu'ayb al-Arna'ūṭ, vol. 10 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1993 M/1414 H), 273-274, vol.10, 359. Di sini, sūrat al-Aḥzāb dibandingkan dengan sūrat al-Baqarah, bukan sūrat al-Nūr. Oleh karena itu, pengutipan al-Zarkashī (*al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1, 42) bahwa sūrat al-Aḥzāb disetarakan, dalam riwayat Ubay bin Ka'b, dengan sūrat al-Nūr adalah pengutipan yang keliru. Lihat juga al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī (Ma'ālim al-Tanzīl)*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1993), 67. Dalam *al-Taḥbīr*, al-Suyūṭī mengemukakan riwayat yang menyatakan secara jelas bahwa sūrat al-Aḥzāb berjumlah 200 ayat, namun tidak mampu ditulis—suatu alasan yang tidak rasional—sehingga ditinggal. Lihat al-Suyūṭī, *al-Taḥbīr fī 'Ilm al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1992), 116; Arthur Jeffery, "Abū 'Ubayd on the Verses Missing from the Qur'an", *The Moslem World*, Volume XXVIII, 1938, 61-65.

akan keberadaannya, hanya karena alasan sederhana, yaitu ketakutannya akan komentar negatif banyak orang bahwa ia menambah ayat al-Quran.<sup>255</sup>

Mungkinkah para sahabat yang jumlahnya banyak lupa keberadaan ayat-ayat tertentu, dan hanya diingat oleh seorang saja di antara mereka? Bahkan, mungkinkah Nabi Muhammad lupa keberadaan ayat-ayat yang pernah atau belum disampaikannya? Dengan mempertimbangkan problematika riwayat-riwayat ini, kritik-kritik sebagian kalangan tradisional, seperti al-Qāḍī 'Iyād, dan kalangan rasionalis, seperti 'Abduh, dengan mengukur otentisitas ḥadīth tidak hanya pada level *sanad*, melainkan juga pada level *matn* dengan skema umum ajaran, seperti prinsip teologis tentang sifat-sifat kerasulan, dengan dalil yang kuat (*qaṭ'ī*), baik dari segi argumen tekstual (*naqlī*) maupun rasional (*'aqlī*), memiliki dasar argumen yang kuat dalam konteks ini.<sup>256</sup>

## 2). Pembacaan *nansa`hā* (نَسَأُهَا).

Pembacaan ini dianut oleh minoritas tokoh *qirā'ah*. Meskipun sebuah upaya dari segi analisis medan semantik (*semantic field, al-ḥaql al-dilālī*) dilakukan untuk membuktikan bahwa kata *nasiya* (kata dasar *qirā'ah* pertama) adalah makna kata dasar yang membentuk kata *nasa`a* (kata dasar *qirā'ah* kedua), tapi analisis ini bertentangan dengan keterangan al-Farrā' (w. 207 H/822 M).<sup>257</sup> Pembacaan ini

<sup>255</sup>Lihat kritik terhadap problematika riwayat ini dalam: al-Zarkashī *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1, 42-43; Ibn al-Khaṭīb, *al-Furqān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.), 157; *Tafsīr Umm al-Mu'minīn 'Ā'ishah R. 'Anhā*, kompilasi, *taḥqīq*, dan kajian 'Abdullāh Abū al-Su'ūd Badr (Riyad: Dār 'Ālam al-Kutub, 1996), 128 (khususnya melalui riwayat 'Ā'ishah r. *anhā*); 'Abd al-Muta'āl Muḥammad al-Jabrī, *al-Naskh fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 41-43. Al-Naḥḥās berkesimpulan bahwa ungkapan tersebut hanya ḥadīth. Lihat uraian lengkap tentang hal ini, Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (edisi Sulaymān bin Ibrāhīm bin 'Abdullāh al-Lāḥim), vol. 1, 435-440.

<sup>256</sup>Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1, 416.

<sup>257</sup>Menurut Aḥmad 'Ārif Ḥijāzī, guru besar di Fakultas Dār al-'Ulūm, kata "*nasiya*" memiliki keterkaitan makna dengan kata "*nasa'a*", karena keduanya sama-sama memuat unsur makna "meninggalkan" (*taraka*). Namun, karena kata *nasiya* sendiri bermakna "meninggalkan", pengertian tersebut lebih dominan pada kata ini. Oleh karena itu, yang merupakan kata dasar adalah *nasiya*, bukan *nasa'a*. Namun, berdasarkan keterangan al-Farrā', kata *nasiya* tidak bermakna "meninggalkan". Lihat Aḥmad 'Ārif Ḥijāzī 'Abd al-'Alīm, *al-Ḥuqūl al-Dilālīyah fī al-Qirā'āt al-Qur'ānīyah al-Ṣaḥīḥah* (Cairo: Maktabat al-Ādāb, 2007), 109-110.



berimplikasi pada *naskh* sebagai "penundaan" (*ta`khīr*)<sup>258</sup> dengan kemungkinan dua pengertian. (1) Jika kata "*naskh*" dalam ayat ini bermakna "menetapkan"—seperti makna "menulis" yang menjadi salah satu dari dua varian makna yang berkembang dalam periode Makkah—ayat tersebut ditafsirkan dengan pengertian bahwa ayat apa pun yang telah Allah swt wahyukan untuk direkam secara tertulis (*nansakh*), itu adalah yang terbaik. Kalaupun menunda (*nansa`hā*) pewahyuan, ayat yang akan diturunkan lebih baik atau setara dengan apa yang telah diturunkan.<sup>259</sup> Penafsiran seperti ini sama sekali tidak terkait dengan teori *naskh*. Jadi, *qirā`ah* dan penafsiran versi pertama ini menopang teori "*naskh*" (penetapan) dan "*nas`*" (penundaan). (2) Sedangkan, jika kata "*naskh*" bermakna "menghilangkan", ayat tersebut ditafsirkan dengan pengertian bahwa jika Allah swt menghapus (*nansakh*), atau menunda (*nansa`hā*) pewahyuan suatu ayat, Dia akan mendatangkan yang lebih baik atau setara dengannya. Pemaknaan "penundaan" tersebut, baik dalam makna teologis sebagai penundaan pewahyuan dari *lauḥ mahfūz* sebagaimana dikemukakan oleh para tokoh awal pendukung *qirā`ah* ini<sup>260</sup> maupun dalam makna legal karena alasan kemaslahatan sebagaimana dikemukakan al-Jaṣṣās,<sup>261</sup> mengafirmasi teori *naskh*.

Penafsiran-penafsiran yang mungkin berkembang dari kontroversi makna "*nansakh*", pembacaan "*nunsihā/nansa`hā/nunsi`uhā/nunsi`hā*", dan "*āyah*" bisa dipetakan kepada kemungkinan kategori "mendukung" atau "menolak" teori *naskh* sebagaimana dalam tabel berikut:

<sup>258</sup> Al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfīqīyah, t.h.), 492-493. Ayat 38 tersebut berbunyi: "Seorang rasul tidak tidak memiliki kemampuan untuk mendatangkan suatu ayat (*āyah*), kecuali dengan izin Allah".

<sup>259</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, 39-40. Alternatif penafsiran ini, yaitu *naskh* sebagai "menetapkan" (menulis) dan "*āyah*" dengan "ayat al-Qur`an", tidak didukung oleh konteks ayat, sebagaimana dijelaskan Muḥammad `Abduh, karena konteks ayat hanya mendukung penafsiran "*āyah*" sebagai "mukjizat". Sebaliknya, meski menafsirkan "*āyah*" dengan "mukjizat", Iḥāb Ḥasan `Abduh (*Istihālat Wujūd al-Naskh*, 284-293) malah menyatakan bahwa makna *naskh* sebagai "menetapkan" (*ithbāt*) berlaku di semua konteks penggunaannya, baik di fase Makkah maupun Madinah, penafsiran yang jelas dipaksakan, terutama dalam Q.22/103: 52.

<sup>260</sup> Abū `Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 4. Lihat juga Ibn Jarīr al-Tabarī, *Jāmi` al-Bayān*, vol. 1, 478.

<sup>261</sup> al-Jaṣṣās, *Aḥkām al-Qur`ān*, vol.1, 71.

**Tabel 2:**  
Kategori Penafsiran dalam Klaim Keberadaan *Naskh*

No.	Makna "Nansakh"		Varian Qirā'ah		Makna "Āyah"			Teori Naskh
	Menetapkan (ithbāt)	Membatalkan (izālah)	Melupakan (n-s-y)	Menunda (n-s-')	al-Qur'an	Mukjizat	Sharī'ah	
1.	✓		✓		✓			Mendukung
2.	✓			✓	✓			Menolak
3.	✓		✓			✓		Menolak
4.	✓			✓		✓		Menolak
5.	✓		✓				✓	Menolak
6.	✓			✓			✓	Menolak
7.		✓	✓		✓			Mendukung
8.		✓		✓	✓			Mendukung
9.		✓	✓			✓		Menolak
10.		✓		✓		✓		Menolak
11.		✓	✓				✓	Menolak
12.		✓		✓			✓	Menolak

Dari tabel di atas, tampak jelas bahwa dari dua belas kemungkinan pembacaan (*qirā'ah*) terhadap tiga ungkapan tersebut kebanyakan (sembilan) alternatif *qirā'ah* berimplikasi menolak *naskh*. Sedangkan, sebagian kecil (tiga) di antaranya mendukung kemungkinan keberadaan *naskh*. Se jauh telaah kritis yang bisa dilakukan di atas menyimpulkan bahwa alternatif paling mungkin dengan memperhatikan aspek penafsiran adalah alternatif kesepuluh.

## 2. Argumentasi Konsensus (*Ijmā'*)

*Ijmā'* adalah argumen yang diakui oleh kalangan Sunnī dan Shī'ī. Kalangan Mu'tazilah, seperti 'Abd al-Jabbār,<sup>262</sup> juga mengakuinya, meskipun *ijmā'* dianggap tidak *ma'sūm* (terhindar dari kesalahan).<sup>263</sup> Akan tetapi, di kalangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, argumen ini dianggap sangat otoritatif. Hal itu karena sunnah memegang peranan sangat sentral di kalangan mereka, tapi tidak berarti bahwa

<sup>262</sup>Lihat Albert Hourani, *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbār* (London: Oxford University Press, 1971), 138-139; Marie Bernard, "Nouvelles Remarques Sur l' *Ijmā'* Chez le Qādī 'Abd al-Ġabbār", dalam *Arabica: Revue d' Études Arabes*, vol. 19, 1972, 78-85.

<sup>263</sup>M. Abdel Haleem, "Early Kalam", Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, vol. 1 (London dan New York: Routledge, 1996), 81.

kalangan heterodoks mengabaikan sunnah. Bedanya adalah bahwa sunnah di kalangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, seperti dibuktikan dalam kajian historis Fazlur Rahman, adalah satu kesatuan secara literal dan identik secara faktual dengan *ijmā'*.<sup>264</sup> Dalam proses sejarah, karena menjadi bagian dari justifikasi yang kuat untuk ide "jalan tengah",<sup>265</sup> *ijmā'* diberi status argumen yang sangat otoritatif. Al-Ghazālī, misalnya, dalam *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* menganggap *ijmā'* sebagai "fondasi agama yang paling kokoh" (*a'ẓam uṣūl al-dīn*).<sup>266</sup> Bahkan, di kalangan *uṣūlīyūn* dari aspek logika dan epistemologi, *ijmā'* adalah *ḥujjah* yang tidak bisa *dinaskh*.<sup>267</sup>

Dengan otoritas *ijmā'* seperti itu, *naskh* dijustifikasi, misalnya, seperti tampak pada argumen Shu'lah dalam *Ṣafwat al-Rāsikh*.<sup>268</sup> Bahkan, al-Shawkānī (w. 1250 H) menyatakan bahwa *naskh* bisa terjadi secara rasional dan memang telah terjadi secara tekstual, tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan umat Islam (النسخ جائز عقلا و واقع سمعا بلا خلاف في ذلك بين المسلمين), kecuali hanya Abū Muslim al-Iṣfahānī yang memiliki pengetahuan yang buruk (*jahl faḍī'*) tentang ajaran Nabi Muhammad.<sup>269</sup>

Al-Shāfi'ī (w. 204 H) adalah *uṣūlī* yang tidak hanya melakukan kodifikasi *uṣūl al-fiqh*, dan secara khusus melakukan sistematisasi *naskh* sebagai argumen, melainkan juga melandasinya dengan *ijmā'*. Karena menjadi *landmark* bagi *uṣūl al-fiqh* yang mempengaruhi pemikiran-pemikiran sesudahnya, penjelasan al-Shāfi'ī dalam *al-Risālah*, dalam kasus *naskh* ayat wasiat dengan ayat waris sebagai contoh kasus *naskh*, akan didiskusikan di sini untuk menjelaskan bagaimana *ijmā'* menjadi otoritatif menopang klaim *naskh*, dan selanjutnya menempatkan historisitas

<sup>264</sup>Fazlur Rahman, *Islamic Methodology* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), 18.

<sup>265</sup>Ibid., 53.

<sup>266</sup>Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Tahliīyah Naqdīyah li Nuẓum al-Ma'rifah fī al-Thaqāfah al-'Arabīyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1993), 127.

<sup>267</sup>Ibid., 128.

<sup>268</sup>Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 91.

<sup>269</sup>al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, 185.

pemikiran ini dalam arus pemikiran ketika itu untuk dilakukan dikaji kritis. Dalam konteks perdebatan *naskh* ayat wasiat dengan ayat waris, al-Shāfi'ī berargumentasi sebagai berikut:

فكانت الآياتن محتملتين لأن تثبتا الوصية للوالدين والأقربين، والوصية للزوج والميراث مع الوصايا، فيأخذون بالميراث والوصايا، ومحتملة بأن تكون المواريث ناسخة للوصايا. فلما احتملت الآياتن ما وصفنا كان على أهل العلم طلب الدلالة من كتاب الله، فمالم يجدوه نصا في كتاب الله، طلبوه في سنة رسول الله، فإن وجدوه فما قبلوا عن رسول الله فعن الله قبلوه، بما افترض من طاعته. ووجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم، لا يختلفون في أن النبي قال عام الفتح: "لا وصية لوارث، ولا يقتل مؤمن بكافر". ويأثرونه عن من حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازي. فكان هذا نقل عامة عن عامة، وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد. وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجمعين. قال: وروى بعض الشاميين حديثا ليس مما يثبت أهل الحديث، فيه: أن بعض رجاله مجهولون فرويناه عن النبي منقطعاً. وإنما قبلناه بما وصفت من نقل أهل المغازي وإجماع العامة عليه، وإن كنا قد ذكرنا الحديث فيه واعتمدنا على حديث أهل المغازي عاما وإجماع الناس.<sup>270</sup>

Kedua ayat tersebut (Q.4/92:11-12) mempunyai kemungkinan untuk ditafsirkan sebagai menetapkan wasiat untuk kedua orang tua dan kerabat dekat (Q.2/87:180) dan wasiat untuk istri (Q.2/87:240), dan waris bersama wasiat, sehingga mereka bisa berpegang pada waris dan wasiat bersamaan. (Tapi) juga bisa ditafsirkan bahwa ketentuan tentang waris membatalkan ketentuan tentang wasiat. Karena kedua ayat tersebut mengandung kemungkinan sebagaimana yang kami deskripsikan tersebut, adalah wajib bagi kelompok terpelajar (*ahl al-'ilm*) untuk mencari petunjuk dari *kitāb Allāh* (al-Qur`an). Jika mereka tidak menemukan petunjuk secara jelas (*naṣṣ*)<sup>271</sup> dalam *kitāb Allāh*, mereka harus mencarinya dalam sunnah Rasulullah. Jika mereka telah menemukannya, apa yang mereka terima dari Rasulullah sebenarnya dari Allah, karena sudah menjadi kewajiban untuk menaatinya. Kami mengetahui ulama pemberi fatwa dan orang-orang yang kami ikuti, yaitu kelompok terpelajar (*ahl al-'ilm*) tentang *maghāzī* yang berasal dari Suku Quraish dan kelompok lain tidak berbeda pendapat bahwa Nabi Muhammad bersabda pada Tahun Pembukaan (*ām al-fath*): "Tidak

<sup>270</sup> al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 138-140.

<sup>271</sup> Istilah "*naṣṣ*" tidak hanya berarti teks tertulis, melainkan juga bisa berarti level tertinggi kejelasan makna suatu teks. Di kalangan *uṣūliyyūn*, biasanya dibedakan level semantik (*mustawā al-dilālah*), yaitu: *naṣṣ*, *zāhir*, *mu`awwal*, *mujmal*, dan *mubayyan*. Lihat Khālid bin 'Uthmān al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr: Jam' wa Dirāsah*, vol. 2 (Mesir: Dār ibn 'Affān, 1421 H), 671-689; Yusuf Rahman, "The Qur`an in Egypt III: Nasr Abū Zayd's Literary Approach", dalam *Coming to Terms with the Qur`an*, ed. Khaleel Mohammed dan Andrew Rippin (New Jersey: Islamic Publications International, 2008), 236-238. Dengan demikian, dalam konteks *naskh* ayat wasiat dengan ayat waris, al-Shāfi'ī menganggap tidak ada teks ayat yang benar-benar jelas dan eksplisit, yaitu level semantik *naṣṣ*, yang menunjukkan *naskh* kasus ini.

ada hak wasiat untuk waris, orang mukmin tidak akan dihukum bunuh karena telah membunuh orang kafir". Mereka meriwayatkannya dari kelompok terpelajar tentang *maghāzī* yang menjaganya dan secara langsung bertemu. Oleh karena itu, ini adalah transmisi oleh sekelompok orang banyak dari kelompok orang banyak lain, dan hal ini lebih valid dalam beberapa hal dibandingkan transmisi seseorang dari seseorang yang lain. Begitu juga, kami mengetahui kelompok terpelajar sepakat tentang hal itu. Al-Shāfi'ī berkata: Sebagian ulama Sham meriwayatkan suatu hadīth yang tidak dipandang otentik oleh *ahl al-ḥadīth*. Tentang hadīth tersebut, terdapat kritik bahwa sebagian rawinya tidak diketahui identitasnya (*majhūl*), sehingga kami memutuskan untuk meriwayatkannya dari Nabi secara *munqatī'*. Kami menerimanya hanya atas dasar alasan sebagaimana yang telah saya jelaskan, yaitu adanya transmisi ahli *maghāzī* dan konsensus ulama umumnya untuk menerimanya, meskipun kami telah menyebutkan hadīth yang berkaitan dengan itu. Kami berpegang pada hadīth ahli *maghāzī* umumnya dan konsensus orang banyak.

Ada "lompatan" berpikir dari semula bertolak dari ayat al-Qur'an ke konsensus (*ijmā'*) ulama. *Pertama*, harus diakui bahwa sejak awal isu ini kontroversial. Di antara generasi Islam awal yang terdiri dari sahabat dan *tābi'ūn*, ada yang menyatakannya sebagai kasus *naskh*. Klaim *naskh* tersebut dikemukakan oleh beberapa sahabat antara 650-799 M; Ibn 'Abbās (w. 67-68 H/ 686-687 M) sesudah tahun 656 M, ketika ia diangkat menjadi gubernur Basrah, Ibn 'Umar (w. 683 M), Ibn Zayd (w. 798 M), Mujāhid (w. 104 H/ 722 M), 'Ikrimah (w. 105 H/ 723-724 M), dan al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H/ 728 M).<sup>272</sup> Qatādah (w. 117 H/ 736 M) juga menjelaskan bahwa ayat wasiat dibatalkan dengan ayat waris dengan asumsi terjadinya kontradiksi. Dengan *naskh* ini, menurutnya, kedua orang tua yang semula memperoleh bagian yang tidak ditentukan, karena hanya melalui mekanisme wasiat, kini memperoleh bagian yang telah ditentukan dan wasiat hanya berlaku kepada non-waris.<sup>273</sup> Namun, belakangan pendapat tersebut dikritisi oleh

<sup>272</sup>Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 2, 115-121; David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadīth: the Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley: University of California Press, 1986), 149-157; idem, "On the Abrogation of the Bequest Verses", dalam *Arabica*, vol. 29 (1982) 259.

<sup>273</sup>Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 35; Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 80-83; al-Hazimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur'ān*, ed. 'Abd al-Ghaffār Sulaymān al-Bindārī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1986), 24-25. Keterangan al-Jabrī berkenaan dengan pandangan

kalangan *mufassirūn*. Al-Ṭabarī,<sup>274</sup> al-Zamakhsharī,<sup>275</sup> dan Makkī al-Qaysī,<sup>276</sup> misalnya, membuka kemungkinan untuk menginterpretasi kedua ayat tersebut sebagai *muḥkam*. Tāwūs, sebagaimana disebut sendiri oleh al-Shāfi'ī, berpendapat bahwa wasiat untuk kerabat masih berlaku.<sup>277</sup> Belakangan, kritik terhadap klaim *naskh* dalam kasus ini dilontarkan dengan instrumen *takhṣiṣ al-'ām* oleh tokoh-tokoh Islam modern, seperti Muḥammad 'Abduh,<sup>278</sup> Muḥammad 'Alī al-Sāyis,<sup>279</sup> 'Abd al-Muta'āl al-Jabrī,<sup>280</sup> dan Aḥmad Hijāzī al-Saqā.<sup>281</sup> Sebelum munculnya kritik modern ini, al-Shāfi'ī sendiri, seperti tampak dalam kutipan di atas, sebenarnya ragu, karena Q.4/92:11-12 bisa memiliki kemungkinan (*muḥtamilah*) diinterpretasi tidak kontradiksi dengan Q.2/87:180 dan 240. Karena mencari kejelasan semantik pada level "*naṣṣ*", al-Shāfi'ī tidak menyelesaikan kontradiksi ini dengan bernalar mencari hubungan koheren ayat-ayat tersebut. Bahkan, ada pendapat yang sebenarnya keluar dari perdebatan *naskh*, yaitu bahwa pembatalan kewajiban wasiat tidak menjadi wasiat sama sekali tidak boleh.<sup>282</sup>

*Kedua*, karena kebuntuan mencari hubungan yang rasional dan koheren antarayat, al-Shāfi'ī mencari justifikasi dengan penjelasan ḥadīth "tidak ada wasiat

penulis ini tentang ayat wasiat sebagai ayat *muḥkam* adalah keliru. Lihat 'Abd al-Muta'āl Muḥammad al-Jabrī, *La Naskh fī al-Qur'ān, Limādhā*, 72.

<sup>274</sup>Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 2, h. 116. Al-Ṭabarī mengatakan: "Jika dalam kasus *naskh* tersebut, terdapat perdebatan di antara pakar ilmu agama, kita tidak berhak memvonis bahwa ayat tersebut adalah *mansūkh*, kecuali dengan argumen yang mesti bisa diterima, karena tidak mustahil mengkompromikan hukum pada ayat ini dengan ayat waris dalam keadaan yang sama secara benar tanpa mempertahankan hanya salah satu di antara keduanya dengan mengalahkan hukum pada ayat lain".

<sup>275</sup>al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1 (Teheran: Aftab, t.th.), 334.

<sup>276</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 210-211.

<sup>277</sup>al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 148.

<sup>278</sup>Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 136.

<sup>279</sup>Lihat Muḥammad 'Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkam* (Cairo: Maṭba'at Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ wa Awlādh, 1935 M/ 1373 H), 38-57.

<sup>280</sup>'Abd al-Muta'āl al-Jabrī, *La Naskh fī al-Qur'ān, Limādhā?*, 71-75.

<sup>281</sup>Aḥmad Hijāzī al-Saqā, *Lā Naskh fī al-Qur'ān*, 53-56.

<sup>282</sup>al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām*, vol. 3 (Mesir: Maktbat wa Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādh, 1950), 106.

bagi waris" (*lā waṣīyah li wārith*)<sup>283</sup> yang, sebagaimana diakuinya sendiri, adalah *munqati'* melalui jalur ulama Hijāz (*Hijāzīyūn*). Secara teoretis, al-Shāfi'ī menilai ḥadīth *munqati'* dari tiga sisi. Pertama, jika ditopang oleh ḥadīth lain yang diriwayatkan oleh rawi lain dari Nabi dengan makna yang sama, ḥadīth tersebut bisa diterima. Kedua, ḥadīth *mursal*—term yang lebih tepat untuk jenis *munqati'* ini—yang diriwayatkan oleh seorang rawi bisa diterima jika ditopang oleh beberapa ḥadīth serupa yang diriwayatkan oleh rawi-rawi yang dipercaya. Ketiga, jika tidak ada ḥadīth lain dari Nabi sebagai penopang, bukti-bukti penopang lain berupa pendapat ulama umumnya yang sesuai dengan kandungan ḥadīth *mursal* merupakan bukti bahwa rawinya meriwayatkannya dari sumber-sumber terpercaya, jadi ḥadīth tersebut harus dianggap *ṣahīḥ*.<sup>284</sup> Dalam konteks *naskh* ayat wasiat ini, ḥadīth tersebut diterima atas dasar alasan karena merupakan riwayat dari orang banyak ke orang banyak dan disepekatinya oleh *fuqahā'* pemberi fatwa (*ahl al-fuyā'*) dan ahli ḥadīth (*ahl al-'ilm bi al-maghāzī*, disingkat dengan *ahl al-'ilm* atau *ahl al-maghāzī*)<sup>285</sup> dari suku Quraish dan kelompok lain yang tidak dijelaskannya.

<sup>283</sup> Ḥadīth ini (*al-Risālah*, 140) diriwayatkan melalui Sufyān ibn 'Uyaynah – Sulaymān al-Aḥwal – Mujāhid – Nabi Muhammad. Padahal, Mujāhid adalah seorang *tābi'ī* yang tidak bertemu langsung dengan Nabi, kecuali biasanya melalui gurunya, Ibn 'Abbās. Jadi, ḥadīth ini *mursal*. Ḥadīth serupa diriwayatkan juga dalam *al-Umm*, vol. 4 (Cairo: Kitāb al-Sha'b, 1967), 27, 36, 40. Ḥadīth ini diriwayatkan, antara lain, dalam al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, vol. 6 (Heydar Arabd: Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmīyah, 1344 H), 85, 244, 264; al-Tabarānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, suntingan Ḥamdī bin 'Abd al-Majīd, vol. 8 (Mosul: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1983), 114; 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, vol. 9, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403), 70, 84.

<sup>284</sup> Ahmed Hasan, *The Early Development*, 188-190.

<sup>285</sup> Istilah "*maghāzī*" semula digunakan oleh al-Wāqidī (w. 207 H/ 823 M) sebagai ekspedisi yang dipimpin Nabi selama periode Madinah. Istilah ini kemudian pengertiannya meluas sebagai biografi Nabi, sebagai ilmu yang muncul dalam karya Ibn 'Abd al-Barr (w. 463 H/1071 M), al-Qalā'ī (w. 643 H/1237 M), dan Ibn Sayyid al-Nās (w. 734 H/1334 M). Penggunaannya dalam pengertian sempit kemudian adalah untuk menyebut transmisi muslim generasi awal dengan meruju ke periode Nabi. Namun, kemudian istilah ini dibedakan dengan istilah *sīrah*. Jika *maghāzī* diartikan sebagai transmisi periode awal, sedangkan *sīrah* digunakan untuk menyebut transmisi yang muncul kemudian sebagai jenis literer yang dihubungkan secara spesifik ke Nabi. M. Hinds, "*Maghāzī*", *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol. 5, ed. C.E. Bosworth et.al. (Leiden: E. J. Brill, 1986), 1161-1164. Al-Shāfi'ī tampaknya menggunakan istilah *maghāzī* sebagai transmisi awal yang berasal dari Nabi.

Sedangkan, ḥadīth yang diriwayatkan oleh sebagian penduduk Shām ditolak, karena tidak memenuhi standar *ahl al-ḥadīth*.

Klaim otentisitas ḥadīth *munqaṭi'* sebagai *ḥujjah* ditanggapi beragam oleh para *muhaddithūn*.<sup>286</sup> Bahkan, Fakhr al-Dīn al-Rāzī membantah klaim al-Shāfi'ī berkaitan dengan transmisi ḥadīth itu melalui mekanisme *tawātur*.<sup>287</sup> Meski mencantumkan "bab *lā waṣīyah li wārith*", al-Bukhārī tidak mengemukakan ḥadīth tersebut. Ini mungkin, tegas al-Ṣan'ānī, penulis *Subul al-Salām*, disebabkan karena ḥadīth tersebut tidak memenuhi standar al-Bukhārī sebagai ḥadīth *ṣaḥīḥ*.<sup>288</sup> Akan tetapi, al-Ṣan'ānī sendiri berkesimpulan: "Pendapat yang lebih dekat untuk diterima bahwa ḥadīth tersebut harus dijadikan dasar penerapan hukum, karena ditopang beberapa jalur riwayat, dan karena seperti apa yang pernah dikatakan oleh al-Shāfi'ī, meskipun ini ditentang oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī, yaitu tentang statusnya sebagai ḥadīth *mutawātir*. Kritik tersebut tidak menghalangi untuk menetapkan otentisitasnya, karena sebagaimana diketahui, umat ini telah menerimanya".<sup>289</sup> Komentar al-Ṣan'ānī tersebut menunjukkan pengaruh kuat al-Shāfi'ī yang memang menempatkan ḥadīth *munqaṭi'* dari perspektif *fuqahā'* dan betapa konsensus umat Islam (*ijmā'*) mempengaruhi penilaian ḥadīth secara independen tanpa dipengaruhi penilaian sebelumnya. Ini secara tipikal lebih mewakili pengaruh *fuqahā'* dibandingkan *muhaddithūn* dalam menilai ḥadīth.

<sup>286</sup> Ḥadīth ini dinilai *ḥasan* oleh Aḥmad dan al-Tirmidhī, dan dinilai *ṣaḥīḥ* oleh Ibn Khuzaymah dan Ibn al-Jārūd. Penilaian yang tepat, menurut al-Dāraqutnī, adalah bahwa ḥadīth tersebut *mursal*. Ibn Abī Shaybah juga menyatakan bahwa *isnād* dari berbagai riwayat ḥadīth tersebut tidak lepas dari pembicaraan negatif (*maqāl*). Lihat al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām*, vol. 3, 106. Berbeda dengan penilaian konvensional terhadap ḥadīth tersebut, David S. Powers melakukan penelusuran kesejarahan model *back projection* Schacht dan tiba pada kesimpulan bahwa karena tidak muncul di era wafat Nabi, pernyataan ini adalah kaedah fiqh (*qā'idah fiqhīyah*, *legal maxim*) yang baru muncul dalam *Muwatta'* Mālik yang kemudian diubah menjadi ḥadīth di tangan al-Shāfi'ī. Lebih lanjut, lihat David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadīth*, 158-172; idem, "On the Abrogation of the Bequest Verses", 267-272. Meski tidak semua asumsi metodologis *back projection* adalah akurat, tapi metode ini bisa menunjukkan konteks historis sebuah ḥadīth muncul.

<sup>287</sup> Sebagaimana dikutip al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām*, vol. 3, 106.

<sup>288</sup> Kemungkinan lain diamnya al-Bukhārī, terutama ketika melihat ḥadīth tersebut telah diklaim "*mutawātir bi al-ma'nā*", menunjukkan pengaruh klaim adanya konsensus tersebut.

<sup>289</sup> al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām*, vol. 3, 106.



Kitab *al-Risālah* dan *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, sebagaimana dikemukakan, memang ditulis oleh al-Shāfi'ī dalam konteks respon *aṣḥāb (ahl) al-ḥadīth* terhadap *aṣḥāb al-kalām* dan *aṣḥāb (ahl) al-ra'y*, sama halnya dengan kegelisahan Ibn Qutaybah ketika menulis *Ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth*, yang diliputi oleh kritik rasional terhadap kontradiksi antar ḥadīth yang berujung dengan penolakannya sebagai argumen (*dalīl*).<sup>290</sup> Sebenarnya, kontradiksi di permukaan antarayat tersebut bisa diatasi dengan "solusi dari dalam", yaitu mencari hubungan koherensi antarayat. Namun, karena tujuan al-Shāfi'ī untuk menempatkan kembali sunnah sebagai argumen (*dalīl*), kebuntuan penalaran koherensi tersebut segera dijustifikasi dengan sunnah ("solusi dari luar"). Justifikasi prematur ini menimbulkan "kesalahpahaman" dan kritik, tidak hanya dari tokoh klasik karena dianggap menempatkan sunnah sebagai penganulir (*nāsikh*) al-Qur'an.<sup>291</sup> Kritik dari tokoh kontemporer, seperti Abū Zayd, antara lain, adalah paradoks sebagai implikasi yang muncul dari "dualisme *naṣṣ*" dengan menempatkan sunnah sejajar dengan al-Qur'an.<sup>292</sup> Kritik tersebut adalah implikasi logis dari pemikiran yang ditawarkannya, meskipun ia sendiri bermaksud meletakkan hirarki argumen keagamaan (al-Qur'an, sunnah, *ijmā'*, dan *qiyās*) yang berimplikasi bahwa al-Qur'an

<sup>290</sup>Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 223-224.

<sup>291</sup>Lihat Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* (Beirut: al-maktabah al-'Asrīyah, t.th.), vol. 2, 278-279. Lihat pembelaan al-Zarkashī, seorang penganut Shāfi'īyah, terhadap al-Shāfi'ī dalam *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, 37-38.

<sup>292</sup>Paradoks tersebut adalah karena dalam pemikiran al-Shāfi'ī, ada konsep konsep hirarki argumen yang berimplikasi bahwa al-Qur'an sebagai teks primer tidak bisa *dinaskh* dengan sunnah sebagai teks sekunder. Akan tetapi, dalam konteks *naskh* ayat wasiat ini, sunnah justeru memiliki posisi mandiri yang bisa membatalkan al-Qur'an. Menurut Abū Zayd, karena gagal mencari koherensi kandungan dua ayat tersebut, lalu mencari dasar pembenar dari ḥadīth yang *da'if* tersebut, dan menjustifikasinya dengan *ijmā'*, wajar kemudian ia dikritik sebagai "mengabaikan akal" (*ilghā' al-'aql*) dan bukan "*nāṣir al-sunnah*" yang sebenarnya berhak dilekatkan kepada Abū Hanīfah. Lihat Naṣr Hāmid Abū Zayd, *al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīs al-Aydilūjīyah al-Waṣatīyah* (Cairo: Maktabat Madbūlī, 1996), 89-97.

hanya bisa *dinaskh* dengan al-Qur'an. Paradoks al-Shāfi'ī tersebut disebabkan oleh faktor ideologis.<sup>293</sup>

*Ketiga*, dengan problematika seperti itu, klaim *naskh* kemudian dijustifikasi dengan konsensus (*ijmā'*). Di samping Tāwūs, lawan polemik langsung al-Shāfi'ī, yang tidak setuju dengan *naskh* ayat wasiat, juga sejumlah *mufasssir*, seperti al-Zamakhsharī dan al-Ṭabarī, serta sejumlah tokoh modern, seperti 'Abduh, 'Alī al-Sāyis, al-Jabrī, dan al-Saqā, sebagaimana dijelaskan, sebelum al-Shāfi'ī, al-Muhāsibī (w. 243 H) juga mengklaim bahwa ayat wasiat tidak dibatalkan adalah pendapat banyak orang, bahkan menjadi konsensus (*ijmā'*) dalam pengertian bahwa wasiat dianjurkan untuk diberikan kepada siapa saja yang dikehendaki.<sup>294</sup> Jadi, terjadi *ijmā' versus ijmā'*.

Kemunculan *ijmā'* di tangan al-Shāfi'ī juga dikondisikan oleh ideologi, yaitu faksi keagamaan, yaitu konteks perdebatan *ahl al-ḥadīth versus ahl al-ra'y*. Setelah al-Shāfi'ī, pendulum gerakan keagamaan bergeser lebih jauh ke arah anti-rasionalisme di tangan Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H/ 855 M) dan Dāwūd ibn Khalaf al-Zāhirī (w. 270 H/ 883 M) yang mendominasi peta pemikiran hukum di hampir seluruh abad ke-3 H/ 9 M.<sup>295</sup> Upaya al-Shāfi'ī adalah keinginan membuat "jalan tengah" (moderasi, *wasatīyah*) yang tidak hanya berimbas kemudian ke sikap politik,<sup>296</sup> melainkan juga dalam hal doktrin melakukan "simplikasi", seperti

---

<sup>293</sup>Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Imām al-Shāfi'ī*, 97. Penting untuk dicatat di sini, pengaruh ideologi terhadap al-Shāfi'ī dalam konteks ini berhubungan dengan posisinya ditengah perdebatan *ahl al-ḥadīth* dan *ahl al-ra'y*, dan keberpihakan terhadap *ahl al-ḥadīth* yang tipikal Sunnī. Sedangkan, analisis Abū Zayd bahwa ideologi Quraish yang berpengaruh terhadap independensi sunnah adalah karena fakta bahwa al-Shāfi'ī adalah keturunan suku Quraish yang cenderung mengkultuskan Nabi, adalah berlebihan. Bagaimanapun kecintaannya terhadap suku Quraish, sebagaimana juga kecintaan umat Islam, terhadap Nabi Muhammad tidak menyebabkan terjadinya pengkultusan (*qudsīyah*), apalagi hal itu dilakukan oleh al-Shāfi'ī, seorang yang sadar akan batas teologis yang tidak boleh dilanggar.

<sup>294</sup>al-Hārith bin Asad Al-Muhāsibī, *al-'Aql wa Fahm al-Qur'ān*, ed. Ḥusayn al-Quwwatīlī (Beirut: Dār al-Fikr dan Dār al-Kindī, 1982), 442.

<sup>295</sup>Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 32.

<sup>296</sup>Menurut Fazlur Rahman, dilema teologis "moderasi" dalam politik ternyata melahirkan sikap akomodatif dan opportunistik, karena diiringi oleh kepasifan moral. Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 90-91.

pengidentikan sunnah dan *ijmā'* yang secara historis memang dipengaruhi oleh suasana *epistemic fuqahā'* sebelumnya.

*Ijmā'* yang dimaksud oleh al-Shāfi'ī tampak hanya kesepakatan lokal, yang tidak menutup kemungkinan terdapat perbedaan pendapat. Ahmad Hasan berkesimpulan tentang *ijmā'* sebagai berikut:

It seems that the concept of *ijmā'* originally began as a theory of the will of the community. This theory continued for certain period of time until the rise of scholars as a pressure group in the Muslim society. With their dominance in religious sphere, and with the separation of religion from politics in practice, the scholars were regarded as representing the will of the community. Another reason may be that the '*ulamā'* in the medieval times almost constituted the whole of the educated class and the intellectual elite of the society.<sup>297</sup>

Tampaknya bahwa konsep *ijmā'* semula muncul sebagai sebuah teori tentang keinginan komunitas. Teori ini berlangsung selama periode waktu tertentu sampai muncul para ulama sebagai sebuah kelompok penekan dalam masyarakat muslim. Dengan peran dominan mereka dan dengan terpisahnya agama dari politik praktis, para ulama tersebut dianggap sebagai mewakili keinginan masyarakat. Alasan lain mungkin adalah bahwa '*ulamā'* pada masa pertengahan hampir semuanya merupakan seluruh kelas terdidik dan elit intelektual masyarakat.

Menurut Ahmad Hasan, pengertian *ijmā'* yang berkembang dalam fase awal, seperti tampak pada Mālik (w. 179 H), al-Shāfi'ī (w. 204 H), al-Shaybānī (w. 172 H), al-Awzā'ī (w. 157 H), dan Abū Yūsuf (w. 182 H), hanya merupakan pendapat rata-rata para *fuqahā'* di daerah-daerah tertentu, bukan *ijmā'* universal semua daerah.<sup>298</sup> "Lokalitas" *ijmā'* yang terlihat dari diadopsinya kebiasaan (*'ādah*) dan penerimaan masyarakat lokal, baik Hijāz, Irak, atau Madinah, yang merupakan representasi keinginan masyarakat, sejalan dengan tesis Wael B. Hallaq bahwa *ijmā'* sebagai *ma'ṣūm* yang dialamatkan pada *ijmā'* masyarakat atau "*ijmā' al-āmmah*" pada al-Shāfi'ī digeser menjadi "*ijmā' al-mujtahidīn*". Ini secara

<sup>297</sup>Ahmad Hasan, *The Early Development.*, 260.

<sup>298</sup>Ibid., 174.

historis.<sup>299</sup> Tapi, Hallaq memberi catatan dari segi substansi bahwa penerimaan *ijmā'* di kalangan Sunnī, terutama sesudah al-Juwaynī (w. 478 H), seperti terlihat dari ide kemaksuman yang sangat historis-politis ini, lebih banyak bertolak dari "keyakinan" (*conviction*), jika dilihat dari logika, hukum, atau teologi.<sup>300</sup>

### 3. Argumentasi Logika Teologis

Abdulaziz A. Sachedina pernah mengemukakan pertanyaan teologis: "*Is Islam an abrogation of Judeo-Christian revelation* (apakah Islam adalah suatu pembatalan terhadap wahyu Yahudi-Kristen)?". Pertanyaan ini muncul dari fakta bahwa setiap agama, termasuk Islam, memiliki ide tentang keselamatan (*salvation, najāh, khalāṣ*) atau klaim kebenaran (*truth claim*) yang menjadi legitimasi kebenaran agama, sekaligus peneguh identitas komunal kolektif.<sup>301</sup> Klaim kebenaran itu juga memiliki implikasi politis secara luas karena menjadi justifikasi perjuangan (*jihād*) untuk membebaskan Islam dari dominasi non-muslim.<sup>302</sup> Klaim ini, misalnya, seperti tampak pada *Kitāb al-Jihād wa kitāb al-Jizyah wa Aḥkām al-Muhāribīn* karya al-Ṭabarī, berpengaruh pada munculnya hubungan keimanan-sejarah dan keimanan-kekuasaan. Implikasi lebih jauh adalah munculnya kategori *dār al-ḥarb* yang tidak lagi merepresentasikan semata tindakan (*al-takālīf al-*

---

<sup>299</sup>Wael B. Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18 (1986), 433.

<sup>300</sup>*Ibid.*, 450.

<sup>301</sup>Abdulaziz A. Sachedina, "Is Islam an Abrogation of Judeo-Christian Revelation? Islamic Self-identification in the Classical and Modern Age", dalam *Concilium: International Journal for Theology*, 1994, vol. 4, Edisi *Islam: A Challenge for Christianity*, edit Hans Küng dan Jürgen Moltmann (London: SCM Press, 1994), 94-102; idem, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, terj. Satrio Wahono dengan judul *Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Serambi, 2001), 60-61.

<sup>302</sup>Abdulaziz A. Sachedina, "Islamic Theology of Christian-Muslim Relations," dalam *Journal for Islamic Studies*, vol. 18-19 (1998-1999), 4.

*shar'īyah*), tapi merefleksikan keyakinan, keinginan, harapan, dan ketakutan dengan non-muslim.<sup>303</sup>

Konsep "pembatalan al-Qur`an" (*naskh al-Qur`ān*) dihubungkan sebagai argumen dengan "pembatalan antar ajaran wahyu" (*naskh al-sharā`i*)<sup>304</sup> yang juga dikenal dengan "naskh eksternal" (*external abrogation*)<sup>305</sup> atau "naskh antaragama" (*interreligious supersession*).<sup>306</sup> Konsep *naskh* Islam terhadap agama-agama terdahulu menimbulkan reaksi, antara lain dari seorang penulis Yahudi, Saadya (Saadiyah) Gaon (w. 330 H/ 942 M), atau dikenal Sa'īd ibn Yūsuf al-Fayyūmī, dalam karyanya, *Kitāb al-Amānāt wa al-I'tiqādāt* (*Seferha-'Emūnōt ve-ha-Deōt*), di mana ia menjelaskan teks Taurat dengan cara untuk menghindari ide bahwa tuhan "berubah pikiran", seperti kasus tentang pengorbanan Isaac (Ishāq).<sup>307</sup> Begitu juga, Sa'd bin Manṣūr (Ibn Kammūnah) (w. 683 H/ 1284 M) dalam *Tanqīh al-Abḥāth* menolak *naskh* dalam kitab suci Yahudi. Meskipun di kalangan mereka, ada yang menerima *naskh*, seperti Abraham bin David (Ibrāhīm bin Dāwūd).<sup>308</sup>

Dalam Islam sendiri, ulasan teologis dalam literatur awal, antara lain, dikemukakan oleh Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (w. 911 H/ 1505 M) dalam *Nuzūl 'Īsā bin*

<sup>303</sup> Abdulaziz A. Sachedina, "Islamic Theology...", 17. Ayat-ayat al-Qur`an yang menjadi dasar harapan ini adalah ayat-ayat yang menyatakan bahwa bumi akan diwarisi oleh hamba-hamba Tuhan yang saleh, antara lain Q.21/73:105-107, Q.34/58:27.

<sup>304</sup> Tentang istilah-istilah teknis terkait, yaitu "*shir'ah*", "*sharī'ah*", "*dīn*", dan "*millah*", lihat dalam al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān*, 181 (*dīn*), 261-262 (*shir'ah*, *sharī'ah*, *minhāj*), 476-477 (*millah*), dan 508 (*minhāj*); Jamāl Ṣālih 'Aṭāyā, *Ḥaqīqat al-Naskh*, h. 35-64; Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī, *Uṣūl al-Sharī'ah* (Cairo: Maktabat Madbūlī dan Beirut: Dār Iqra`, 1983).

<sup>305</sup> Pembatalan dalam ajaran Islam sendiri melalui al-Qur`an sering disebut "*naskh internal*" (*internal abrogation*), sedangkan pembatalan antar ajaran agama disebut "*naskh eksternal*" (*external abrogation*). Lihat John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), 184-198; Stefan Wild, "Abrogation", dalam Oliver Leaman (ed.), *The Qur`an: an Encyclopaedia* (New York: Routledge, 2006), 4-6.

<sup>306</sup> Andrew Rippin "Abrogation", dalam *Encyclopaedia of Islam, Three*, ed. Gudrun Krämer et.al., 33-34 dalam [www.brillonline.nl.ezproxy.library.univ.ca/subscriber/uid=3422/entry?entry=ei3\\_COM-0104](http://www.brillonline.nl.ezproxy.library.univ.ca/subscriber/uid=3422/entry?entry=ei3_COM-0104) (3 Februari 2008).

<sup>307</sup> Andrew Rippin "Abrogation", 34. Berbeda dengan tradisi yang berkembang di kalangan Yahudi, dalam Islam melalui literatur-literatur tafsir al-Qur`an, dikatakan bahwa anak yang diperintahkan untuk disembelih, sebagaimana disebut dalam Q.37/56:100-107, bukanlah Ishāq, melainkan Ismā'īl.

<sup>308</sup> John Wansbrough, *Quranic Studies*, 200-201.

*Maryam Ākhir al-Zamān*.<sup>309</sup> Literatur-literatur klasik, baik ilmu *kalām* maupun *'ulūm al-Qur`ān* tentang *naskh*, mengemukakan justifikasi *naskh* al-Qur`an melalui argumen teologis bahwa Islam sebagai agama dengan al-Qur'an sebagai kitab suci terakhir merevisi wahyu-wahyu yang bersifat transisional dan spesifik. Argumen ini semula berkembang dalam *kalām* tentang argumen keabsahan kenabian (*ṣiḥḥat al-nubūwah*) Muḥammad saw., seperti tampak dalam uraian al-Ījī (w. 756 H/ 1355 M),<sup>310</sup> al-Baghdādī (w. 429 H/1037 M),<sup>311</sup> dan 'Abd al-Jabbār (w. 415 H/1024 M)<sup>312</sup> yang sangat diwarnai oleh konteks dialektika-apologetik teologi Islam berhadapan dengan teologi-teologi lain. Di antara argumen yang dikemukakan adalah kemukjizatan (*i'jāz*) al-Qur`ān, posisinya sebagai wahyu yang membatalkan wahyu-wahyu lain, dan bantahan atas konsep keabadian ajaran Mūsā as. dan konsep *badā`* sebagai wacana tandingan Yahudi, baik Sham'unīyah (sekte Sham'un bin Ya'qūb), 'Anānīyah ('Anān bin Dāwūd), maupun 'Īsawīyah (Abū 'Īsā Ishāq bin Ya'qūb al-Aṣfihānī).

Argumen teologis *naskh* ini berkembang, tidak hanya sebagai *counter* atas konsep *badā`* yang juga diusung oleh Shī'ah Rāfidah,<sup>313</sup> melainkan juga melebar sebagai kritik atas distorsi (*tahrīf*) dalam Bible dan perubahan ajaran yang terjadi di

<sup>309</sup> Andrew Rippin "Abrogation", 35.

<sup>310</sup> Adud al-Dīn al-Ījī, *al-Mawāqif*, 357-358.

<sup>311</sup> 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1981), 226-227. Dalam karyanya, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, uraian teologis ini justeru tidak ditemukan.

<sup>312</sup> (Pseudo) 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 576-595.

<sup>313</sup> Lihat Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 1, 23-30; 'Alī Ḥasan al-'Arīd, *Fath al-Mannān fī Naskh al-Qur`ān* (Mesir: Maktabat al-Khānījī, 1973), 54-56. Kritik ini dalam perspektif beberapa ulama Shī'ah, seperti Ja'far al-Subḥānī, Mūsā al-Mūsawī, al-Ṭūsī (w. 480 H), dan Shaykh al-Mufīd (w. 413 H), dianggap sebagai kesalahpahaman karena konsep ini secara historis muncul pada abad ke-3 H berkaitan dengan tuduhan terhadap Imam Ja'far sebagai menetapkan sendiri kehendaknya dalam menetapkan imam sesudahnya. Menurut kaedah mereka, imam ditunjuk berdasarkan keturunan dari ayah ke anak tertua. Kaedah ini terlanggar ketika Ismail, anak tertua Imam Ja'far, meninggal sehingga ia harus menunjuk Mūsā al-Kāzīm. Lihat M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah*, 169-183.

dalamnya dibanding ajaran Taurat sebagai bukti pembatalan.<sup>314</sup> Dalam konteks kritik terhadap Yahudi, tulisan semisal Ibn Rabbān, Ibn Qutaybah, al-Mas'ūdī, Qirqisānī, al-Bāqillānī, al-Bīrūnī, dan Ibn Ḥazm mengungkap dua persoalan penting ini, yaitu persoalan *naskh* hukum Mūsā dan otentisitas kitab suci Yahudi.<sup>315</sup>

Sebagaimana dianut umumnya dalam Islam, fase perkembangan wahyu-wahyu terdahulu dikaitkan dengan fungsi al-Qur`an dilihat sebagai berikut. *Pertama*, fase perkembangan otentik ajaran teologis "islam general" (*al-islām al-'ām*)<sup>316</sup> agama-agama Ibrahīm (Q.5/112:44-48, Q.3/89:81-85). Dalam konteks ini, al-Qur`an berfungsi menjadi pembenaran (*taṣdīq*) isi kitab-kitab suci terdahulu. Sedangkan, ketentuan praktis-non-teologis (*'amalīyah*) ada dua bentuk, yaitu yang tidak berubah, seperti sembilan ajaran pokok (Q.6/55:151-153), diafirmasi oleh al-Qur`an dan yang mengalami perubahan karena bersifat kondisional yang dibatasi oleh waktu yang dianulir, baik secara total (*al-naskh al-kullī*) atau parsial (*al-naskh al-juz`ī*).<sup>317</sup> *Kedua*, fase terjadinya distorsi kitab suci, sehingga al-Qur`an berfungsi sebagai pembenaran (*taṣdīq*) ajaran yang masih otentik sekaligus revisi (*taṣhīḥ*)—atau "*muhaymin*" dalam term al-Qur`an sendiri—terhadap distorsi tersebut (Q.5/112:41). Al-Qur`an sebagai wahyu terakhir mengemukakan ajaran "islam spesifik" (*al-islām al-khāss*), yaitu agama Islam yang disampaikan oleh Nabi Muhammad yang, meski memuat ajaran *tawḥīd* yang sama, memiliki karakter

<sup>314</sup>Lihat Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 1, 50-58. Tentang isu terjadi *naskh* ajaran-ajaran sebelum Islam, lihat misalnya Maulana M. Rahmatullah Kairanvi, *Izhar-ul-Haq*, vol. 3 (London: TaHa Publishers Ltd., 1990); Sha'bān Muḥammad 'Ismā'īl, *Naẓarīyat al-Naskh fī al-Sharā'ī' al-Samāwīyah* (Cairo: Dār al-Salām, 1988), 43-60.

<sup>315</sup>Secara khusus, lihat Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Ḥazm* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 192-248.

<sup>316</sup>"Islam general" (*al-islām al-'ām*) adalah agama yang sama-sama disampaikan oleh semua rasul yang tidak bercirikan "ketundukan" (*inqiyād*), melainkan juga *tawḥīd* sebagai dasarnya (Q.2/87:132-133, Q.6/55:161-163, Q.10/51:72, Q.84/83, Q.3/89:53). "Islam spesifik" (*al-islām al-khāss*) adalah agama Islam (Q.5/112:3). Sha'bān Muḥammad 'Ismā'īl, *Naẓarīyat al-Naskh*, 61-62.

<sup>317</sup>*Ibid.*, 64-66.

khusus dalam ketentuan praktis (*amalīyah*), sehingga "sharī'ah umat dahulu" (*shar' man qablanā*) harus diukur dengan tolok-ukur ajaran Islam.<sup>318</sup>

Penjelasan teologis seperti ini dijadikan sebagai argumen *naskh* al-Qur`an. Semula karya-karya awal *naskh*, seperti karya Qatādah (w. 117 H/ 735 M), Ibn Shihāb al-Zuhrī (w. 124 H/ 742 M) di abad ke-2 H, begitu juga karya Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Sallām (w. 224 H) di abad ke-3 H, tidak memuat argumen ini. Ini barangkali karena mereka tidak bersentuhan langsung dengan perdebatan isu-isu teologis. Kondisi ini berbeda dengan kondisi yang dialami oleh al-Hārith bin Asad al-Muḥāsibī (w. 243 H/ 857-858 M) yang hidup dalam konteks pertikaian tokoh-tokoh *kalām*, tasawuf, fiqh, dan ḥadīth di masa Dinasti 'Abbāsīyah.<sup>319</sup> Dalam karyanya, *Fahm al-Qur`ān*, ia mengemukakan argumen teologis versi *Ahl al-Sunnah* secara sistematis untuk mengkritik lawannya. Kritiknya ditujukan kepada konsep Shī'ah Rāfiḍah tentang *badā`*,<sup>320</sup> konsep "kalangan penganut *bid'ah-bid'ah*" (*ahl al-bida`*, Mu'tazilah, khususnya Abū al-Hudhayl al-'Allāf) tentang *badā`*, sifat berkehendak (*irādah*), mendengar (*sam'*), melihat (*baṣar*), transendensi (*al-'ulūw*) Tuhan,<sup>321</sup> dan keterciptaan al-Qur`ān,<sup>322</sup> konsep "kalangan sesat" (*ahl al-ḍalāl*, Jahmīyah) tentang *tanzīh* Tuhan dari semua sifat,<sup>323</sup> dan konsep Hashawīyah tentang pembatalan pada berita.<sup>324</sup>

<sup>318</sup>Ibid., 66-67.

<sup>319</sup>Lihat Ḥusayn al-Quwwatī "al-Hārith al-Muḥāsibī: Ḥayātuh wa Madhhabuh al-'Aqlī", dalam al-Muḥāsibī, *al-'Aql wa Fahm al-Qur`ān*, 9-48. Lihat juga Christopher Melchett, "Qur`anic Abrogation Across the Ninth Century: Shāfi'ī, Abū 'Ubayd, Muḥāsibī, and Ibn Qutaybah", dalam *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss (Leiden: Brill, 2002), dikutip dalam <http://www.jrbentn.blogspot.com> (5 Januari 2009)

<sup>320</sup>al-Muḥāsibī, *al-'Aql wa Fahm al-Qur`ān*, 333-341. Yang dimaksud oleh al-Muḥāsibī dengan *badā`* di kalangan Mu'tazilah adalah konsep tentang kehendak (*irādah*) Tuhan bukan sifat Tuhan, sehingga tidak kekal. Padahal, menurutnya, kehendak Tuhan bersifat kekal yang meliputi kejadian yang akan terjadi, meski terjadi pembatalan (*naskh*), dan perubahan yang terjadi bukanlah perubahan kehendak Tuhan, melainkan perubahan waktu yang sudah diketahui-Nya.

<sup>321</sup>Ibid., 341-348.

<sup>322</sup>Ibid., 363-369.

<sup>323</sup>Ibid., 348-356.

<sup>324</sup>Ibid., 356-359.



Meskipun kritik al-Muḥāsibī ditujukan kepada antarliran *kalām*, seperti tentang *badā'* di kalangan Mu'tazilah dan Rāfidah, argumen tersebut pada substansinya juga memuat kritik atas teologi Yahudi. Akan tetapi, argumennya tidak memuat secara eksplisit isu *naskh* eksternal. Pada abad ke-5 H, Makkī al-Qaysī (w. 437 H) dalam *al-Īdāh* kemudian mengklaim orisinalitas argumen teologis yang sebenarnya hampir seluruhnya sama dengan argumen al-Muḥāsibī, kecuali isu ini, yang disebutnya sebagai dasar (*aṣl*) bagi klaim keberadaan *naskh*.<sup>325</sup>

Memang, keyakinan tentang *naskh* wahyu-wahyu terdahulu tampak merupakan sebuah "aksioma" teologi Islam, seperti misalnya dibuktikan oleh al-Bayhaqī (w. 458 H) dalam *Dalā'il al-Nubūwah* dengan berbagai pembuktian, baik sejarah maupun riwayat, seperti riwayat bahwa keberadaan Nabi Muhammad dan umatnya disebut dalam kitab-kitab suci terdahulu.<sup>326</sup> Bahkan, al-Shawkānī (w. 1255 H/ 1839 M) beranggapan bahwa, karena *naskh* eksternal sudah merupakan konsensus dan berkaitan dengan ajaran-ajaran fundamental agama (*al-ḍarūrīyāt al-dīnīyah*), berbeda pendapat dengan hal ini adalah kekufuran (*khilāf kufrī*).<sup>327</sup>

Fakta di atas dengan jelas menunjukkan bahwa argumen yang dikembangkan dalam literatur *naskh* dipengaruhi oleh perdebatan *kalām*, bukan sebaliknya.<sup>328</sup> Sebagaimana dijelaskan Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *naskh* internal dijustifikasi secara analogis dengan keberadaan *naskh* eksternal:

<sup>325</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 55-59. Makkī menggunakan istilah pergantian "*sharī'ah*" dan "*millah*". Al-Naḥḥās, sebenarnya, pernah mengemukakan secara singkat persoalan *naskh* eksternal (*al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, edisi al-Maktabah al-Azharīyah li al-Turāth, 16). Karena keterbatasan uraian al-Naḥḥās dan al-Muḥāsibī tersebut, Makkī mengklaim orisinalitas penjelasannya.

<sup>326</sup>al-Bayhaqī, *Dalā'il al-Nubūwah*, vol. 1, ed. Abd al-Raḥmān Muḥammad 'Uthmān (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), 277-285.

<sup>327</sup>al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, 185.

<sup>328</sup>Menurut Sachedina, isu *naskh* eksternal dipengaruhi oleh teori *naskh* hukum dalam al-Qur'an (Abdulaziz A. Sachedina, "Is Islam an Abrogation...", 97). Benar bahwa isu *naskh* hukum dalam ayat-ayat al-Qur'an muncul seiring dengan periode awal tafsir al-Qur'an sejak sahabat Nabi. Tapi, argumen teologis ini tidak muncul, kecuali setelah al-Muḥāsibī, kemudian diikuti oleh Makkī al-Qaysī.

إن الدلالة القاطعة دلت على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام,  
و نبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله,  
فوجب القطع بالنسخ.<sup>329</sup>

Sesungguhnya pembuktian yang pasti menunjukkan kenabian Muhammad 'alayh al-ṣalāh wa al-salām.

Sedangkan, kenabian beliau tidak bisa dianggap benar, kecuali dengan mengatakan terjadi *naskh* ajaran umat terdahulu.

Dengan demikian, bisa dipastikan adanya *naskh*.

Meski demikian, tidak semua penulis *naskh* atau *mufassir* dalam perkembangannya kemudian menerapkan argumen teologis ini sebagai argumen yang tidak terpisahkan dari klaim *naskh* al-Qur'an. Menurut Sachedina, al-Ṭabarī menolak *naskh* eksternal karena bertentangan dengan keadilan Tuhan.<sup>330</sup> Menurut Rashīd Riḍā (w. 1935 M), tidak ada pembatalan janji keselamatan bagi agama-agama terdahulu, juga atas dasar prinsip keadilan Tuhan dengan memperlakukan mereka menurut ketentuan (*sunnah*) yang sama, bahwa keselamatan—selama dalam batas iman kepada Allah swt, hari kiamat, dan amal saleh—bukan terletak pada jenis agama (*al-jinsiyāt al-dīniyah*).<sup>331</sup> Al-Ṭabāṭabā'ī (w. 1982 M) juga

<sup>329</sup>Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, vol. 3, 294. Lihat juga Shu'lah, *Safwat al-Rāsikh*, 91.

<sup>330</sup>Abdulaziz A. Sachedina, "Is Islam an Abrogation...," 97.

<sup>331</sup>Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1, 235-236 dalam penafsiran Q.2/87:62. Pendapat ini tidak boleh dipahami terpisah dari pentingnya frase *man āmana bi Allāh wa al-yawm al-ākhir wa 'amila sālihan* yang, menurut Riḍā, adalah syarat bagi kelompok agama yang disebut sebelumnya (umat Nabi Muhammad saw., Yahudi, Kristen, dan Sābi'ūn). Penekanan syarat ini sama dengan penekanan al-Ṭabāṭabā'ī yang menyebutnya sebagai hakikat iman yang harus melekat pada iman lahir, atau seperti ditegaskan oleh Ibn 'Arabī, "*imān ḥaqīqī*" menjadi syarat "*imān taqlīdī*". Lihat al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 1 (Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1397 H), 194; Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, ed. al-Shaykh 'Abd al-Wāriṭh Muḥammad 'Alī, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2001), 56-57. Lihat juga rangkuman dan analisis penafsiran al-Ṭabarī, al-Ṭūsī, al-Zamakhsharī, Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ibn al-Jawzī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn Kathīr, Kāshānī, Rashīd Riḍā, dan al-Ṭabāṭabā'ī dalam Jane Dammen McAuliffe, *Qur'ānic Christian: an Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 93-128. Bandingkan dengan Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibllartar: Dar al-Andalus, 1980), 14. Berbeda dengan penafsiran ini, Fazlur Rahman menafsirkan Q.2/87: 62 dan Q.5/112:69 sebagai janji keselamatan bagi komunitas non-muslim, tanpa mengajukan syarat keimanan dan tanpa pemilahan sejarah. Ia mengatakan: "In both these verses, the vast majority of Muslim commentators exercise themselves fruitlessly to avoid having to admit the obvious meaning: that those—from any section of humankind—who believe in God and the Last Day and do good deeds are saving. They either say that by Jews, Christians, and Sabaeans here meant those who have actually become "Muslims"—which interpretation is clearly belied by the fact that "Muslims" constitute only the first of the four groups of "those who believe"—or that

menolak pembatalan janji keselamatan berkaitan dengan kelompok agama-agama terdahulu yang masih bertawhīd.<sup>332</sup> Persoalannya adalah apakah perbedaan sharī'ah antar agama tersebut harus dipandang sebagai *naskh* eksternal? Al-Ṭabāṭabā'ī berpendapat bahwa *naskh* tidak hanya terjadi pada konteks hukum, melainkan segala bentuk penciptaan (*takwīnīyāt*), termasuk pergantian hukum agama dengan yang lain karena tuntutan *maslahah* zaman, seperti *naskh* Taurat.<sup>333</sup> Menurut al-Sayyid al-Sharīf al-Raḍī (w. 406 H), perbedaan sharī'ah, sebagaimana halnya *naskh*, tidak bisa disebut sebagai perbedaan, melainkan kesesuaian, karena perubahan yang terjadi hanya karena tuntutan *maṣlahah*.<sup>334</sup> Namun, mayoritas *mufassir*, seperti Ibn Kathīr<sup>335</sup> dan beberapa *mufassir* belakangan, sebagaimana dikemukakan, seperti al-Biqā'ī dan Ibn 'Āshūr, menerimanya atas prinsip kronologi dan fakta dalam al-Qur'an sendiri.<sup>336</sup>

Dengan demikian, para penulis *naskh* dan *mufassir*, baik pendukung (*proponent*) maupun penolak (*opponent*) terpolarisasi menjadi dua kelompok. Pertama, ada yang menganggap *naskh* sharī'ah dan *naskh* al-Qur'an sebagai dua hal berbeda, berdiri sendiri, dan tidak saling terkait, sebagaimana tampak bahwa

---

they were those good Jews, Christians, and Sabaeans who lived before the advent of the Prophet Muhammad—which is an even worse *tour de force*." Rahman menekankan iman yang oleh mayoritas *mufassir* dianggap sebagai syarat keselamatan sebagai "kebaikan universal" (*universal goodness*). (Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an*, 166).

<sup>332</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 1, 194.

<sup>333</sup> Ibid., 255. Menurut al-Awsī, apa yang disebut al-Ṭabāṭabā'ī sebagai *naskh* dalam penciptaan dalam tradisi Shī'ah disebut sebagai *badā'*. 'Alī al-Awsī, *al-Ṭabāṭabā'ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mīzān* (Iran: Mu'awanīyat al-Ri'āṣah li al-'Alāqāt al-Dawlīyah fī Munazzamat al-I'lām al-Islāmī, 1360 H), 223-226.

<sup>334</sup> al-Sayyid al-Sharīf al-Raḍī, *Ḥaqā'iq al-Ta'wīl fī Mutashābih al-Tanzīl*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Adwā', 1986), 145.

<sup>335</sup> Abdulaziz A. Sachedina, "Is Islam an Abrogation...," 98.

<sup>336</sup> Sachedina mengemukakan analisis keterpengaruhan bahwa isu pembatalan Islam atas agama-agama Ibrahim (*Abrahamic religions*) monotheistik sebelumnya dipengaruhi oleh polemik Kristen yang mengklaim agama mereka menganulir Yahudi. Lihat Abdulaziz A. Sachedina, "Is Islam an Abrogation...," 96; idem, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, 67. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Nöldeke, karena konsep itu dianggap mengejutkan (*unerhörter*) dalam Islam, karena diambil dari konsep Kristen (Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, 69). Akan tetapi, analisis ini terbantah dengan fakta dalam al-Qur'an yang harus dilihat sebagai kesinambungan (membenarkan/*muṣaddiq*) sekaligus revisi (*muḥaymin*) ajaran-ajaran, kecuali soal teologi, dalam wahyu terdahulu, yang sebenarnya logis sebagai akibat dari perubahan waktu.

argumen ini tidak muncul dalam karya-karya awal *naskh* pra-Muḥāsibī, seperti karya Qatādah, al-Zuhrī, dan Abū 'Ubayd. Kedua, ada yang menganggap *naskh* eksternal sebagai bagian tak terpisahkan dari *naskh* al-Qur'an.

Argumen teologis pendukung *naskh* al-Qur'an, yang diletakkan oleh al-Muḥāsibī dan disempurnakan oleh Makkī al-Qaysī tersebut, menguat dalam karya-karya kalangan *uṣūliyyūn*,<sup>337</sup> seperti tampak pada penjelasan al-Juwaynī,<sup>338</sup> al-Ghazālī,<sup>339</sup> Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī,<sup>340</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī,<sup>341</sup> dan al-Āmidī.<sup>342</sup> Di samping itu, karya-karya tafsir juga diwarnai oleh uraian konteks sosio-historis turun ayat yang banyak diliputi oleh polemik Islam-Yahudi. Di sisi lain, sebagian penolak *naskh* al-Qur'an juga bertolak dari argumen yang sama. 'Abd al-Muta'āl al-Jabrī,<sup>343</sup> misalnya, dengan bertolak dari penafsiran "*āyah*" (Q.2/87:106) sebagai "*sharī'ah*" mengemukakan konsep *naskh* *sharī'ah* sebagai alternatif *naskh* al-Qur'an. Sebaliknya, Jamāl Ṣāliḥ 'Aṭāyā, mengemukakan penolakan *naskh* al-Qur'an justru bertolak dari argumen sebaliknya, yaitu melalui (1) konsep "keesaan Tuhan" (*aḥadīyat Allāh*) dalam pengertian bahwa karena Tuhan esa *dhāt*-Nya yang berakibat logis keesaan firman dan perbuatan-Nya, maka tidak akan ada kontradiksi dalam ketetapan-ketetapan-Nya;<sup>344</sup> (2) "kesatuan kitab suci" (*aḥadīyat/ waḥdat al-kitāb*) dalam pengertian bahwa meski memiliki kitab suci masing-masing, agama-agama monotheistik bersumber dari tuhan yang sama, sehingga *sharī'ah-sharī'ah*

<sup>337</sup> Abdulaziz A. Sachedina, "Islamic Theology...", 3; idem, "Political Implications of the Islamic Notion of 'Supersession' as Reflected in Islamic Jurisprudence", artikel dipresentasikan pada Konferensi tentang *Muslim Perceptions of Christianity, Christian Perceptions of Islam: the Historical Records*, diselenggarakan oleh the Royal Institute of Inter-Faith Studies, Amman, Jordan, 21-28 Agustus 1995.

<sup>338</sup> Al-Juwaynī mengkritik pandangan Yahudi dan Shī'ah Rāfiḍah tentang *badā'* serta, secara khusus, pandangan Yahudi tentang keabadian *sharī'ah* Mūsā. Lihat al-Juwaynī, *al-Burhān*, 248, 251.

<sup>339</sup> Menurut al-Ghazālī, pandangan bahwa *sharī'ah* Nabi Muhammad menganulir *sharī'ah-sharī'ah* terdahulu merupakan konsensus ulama (*ijmā'*). Lihat Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, 213.

<sup>340</sup> Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, 372-375.

<sup>341</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, 300-306.

<sup>342</sup> Sayf al-Dīn al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, vol. 3, 179.

<sup>343</sup> 'Abd al-Muta'āl al-Jabrī, *al-Naskh fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 145-155; idem, *Lā Naskh fī al-Qur'ān, Limādhā?*, 16-17.

<sup>344</sup> Jamāl Ṣāliḥ 'Aṭāyā, *Ḥaqīqat al-Naskh*, 24. Ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan rujukan adalah Q.21/73: 22 dan Q.23/74:91.

yang muncul dalam berbagai konteks ruang dan waktu sebenarnya tidak bertentangan, melainkan saling menyempurnakan, sehingga tidak ada *naskh shari'ah*,<sup>345</sup> karena kesamaan misi *tawhīd* para nabi sebagai "kesatuan agama" (*waḥdat al-dīn*);<sup>346</sup> (3) kitab suci yang diturunkan oleh Tuhan adalah *muhkam* dalam pengertian tidak mengandung kekeliruan.<sup>347</sup>

Dari uraian di atas, kita bisa menyimpulkan bahwa secara historis, argumen *naskh* eksternal sebagai pembenaran *naskh* al-Qur'an bukan produk orisinal literatur *naskh*, melainkan diadopsi dari penjelasan teologis tentang keabsahan kenabian Muḥammad saw. dan dalam perkembangannya kemudian juga tidak diterima secara utuh oleh semua penulis *naskh*. Di samping persoalan historis, argumen teologis ini juga dari substansinya tidak efektif dan kontraproduktif, karena *i'jāz* al-Qur'an sendiri sebagai dasar pembuktian keabsahan kenabian dan keabsahan *naskh* wahyu-wahyu terdahulu, bertentangan dengan konsep *naskh* al-Qur'an yang sebenarnya membenarkan kontradiksi kandungannya.<sup>348</sup> Sebenarnya, keduanya adalah dua hal yang berbeda, secara historis dan substansial. Hanya yang penting untuk dicatat adalah bahwa argumen teologis tersebut digunakan oleh mayoritas penulis sebagai argumen teologis *naskh* al-Qur'an.

### 3. Argumentasi Logika Yuridis

<sup>345</sup>Ibid., 24, 44-47. Lihat Q.6/55:115, Q.5/112:48, Q.50/34:29, Q.6/55:89-90, Q.4/92:163-165, Q.5/112:68, Q.42/62:13, dan Q.22/103:78.

<sup>346</sup>Ibid., 47-52. Lihat Q.2/87:4-5, 40-41, 136, 285, Q.3/89:199, Q.5/112:86, Q.28/49:52-53, dan Q.42/62:13-15. Istilah "kesatuan agama" (*waḥdat al-dīn*) ini harus dibedakan dari "kesatuan agama-agama" (*waḥdat al-adyān*). Yang pertama dimaksudkan sebagai "kesatuan agama Islam", namun terdapat perbedaan *shari'ah* sebagai aturan-aturan praktis-amaliyah antar para nabi dengan tetap memiliki pengakuan *tawhīd* yang sama. Sedangkan, yang kedua, sebagaimana dikemukakan oleh 'Abd al-Karīm al-Jīlī (w. 805 H), adalah pengakuan bahwa agama-agama selain Islam (*kuffār, ṭaba`i'ah, al-dahrīyah, falāsifah, dan naṣārā*) memiliki aspek ketundukan tertentu (*ibādah*) terhadap Allah swt, karena prinsip teologis-sufistik al-Jīlī bahwa Tuhan menciptakan semua yang ada pada dasarnya memiliki sifat ketundukan. Namun, al-Jīlī tetap menolak adanya keselamatan bagi kelompok di luar Islam. Lihat al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 119-128.

<sup>347</sup>Jamāl Ṣāliḥ 'Atāyā, *Haqīqat al-Naskh*, 25. Lihat Q.11/52:1, Q.41/61:41-42, dan Q.15/54:9.

<sup>348</sup>John Burton, "Naskh", dalam *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol. 7, ed. C.E. Bosworth et.al. (Leiden dan New York: E. J. Brill, 1993), 1010.

Secara historis, tafsir berkembang lebih awal dibandingkan ilmu-ilmu Islam lain.<sup>349</sup> Oleh karena itu, perkembangan hukum Islam dihadapkan dengan perkembangan *'ulūm al-Qur`ān*, terutama argumen teori *naskh*, secara sederhana, bisa dilihat dari dua fase. *Pertama*, pra-kodifikasi *uṣūl al-fiqh* (pra-Shāfiī). Menurut Wael B. Hallaq, perkembangan awal ditandai dengan aktivitas tekstualisasi gradual hukum Islam yang menentukan perkembangannya kemudian, dalam dua dekade akhir abad ke-1 H dan dua dekade awal abad ke-2 H (700-735 M). Pada fase ini, muncul para *fuqahā`* yang ahli bidang tertentu, seperti Sulaymān bin Yasār (w. 110 H/ 728 M) dan 'Abdullah bin 'Utbah (w. 98 H/ 716 M) di Madinah. Para tokoh tersebut fase ini bukan perintis *uṣūl al-fiqh*, tapi ahli disiplin tertentu, yaitu pengetahuan hukum sebagai kualitas *epistemic* sebagai pemutus final dalam penetapan hukum. Aktivitas tekstualisasi hukum tersebut, antara lain, berkaitan dengan pengumpulan al-Qur'an. *Naskh* muncul ketika itu sebagai metode solusi kontradiksi antarayat hukum. *Concern* utama bukan teologi yang sesungguhnya berkembang kemudian, melainkan keinginan mereka untuk menerapkan pesan al-Qur'an melalui kandungan eksplisitnya. Dengan sikap "tekstual" tersebut, *naskh* menjadi solusi jika dianggap terjadi kontradiksi antarayat.<sup>350</sup> Penjelasan *naskh* pada fase ini tidak melebihi dari riwayat-riwayat tentang kontroversi ayat-ayat *mansūkh*.<sup>351</sup> Hingga munculnya karya-karya awal *naskh*, seperti karya al-Zuhrī (w. 124 H/ 742 M) dan Qatādah (w. 117 H/ 735 M), *naskh* masih bergerak pada level penjelasan *'ulūm al-Qur`ān*, tidak ada penjelasan dari perspektif *uṣūl al-fiqh*.

Kedua, fase kodifikasi *uṣūl al-fiqh*. Kalangan *uṣūliyyūn*lah yang merumuskan secara mendalam dan komprehensif teori *naskh*. Bahkan, menurut

<sup>349</sup>Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1, 14.

<sup>350</sup>Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 8-9; idem, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 66-67

<sup>351</sup>David S. Powers, "The Exegetical Genre *Nāsikh al-Qur`ān wa Mansūkhuhu*", dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1998), 119-120.

Burton, mereka memiliki penjelasan sendiri tentang proses pengumpulan (*jam'*) al-Qur`an untuk menopang teori mereka tentang *naskh* yang kemudian mengaburkan fakta sesungguhnya bahwa *muṣḥaf* sekarang adalah *muṣḥaf* Nabi Muhammad.<sup>352</sup> Meskipun kesimpulan seperti ini—bahwa al-Qur`an "diedit, dicek, dan disebarluaskan" oleh Nabi sendiri—dinilai oleh Fazlur Rahman sebagai kesimpulan yang terlalu jauh,<sup>353</sup> setidaknya, sebagaimana ditegaskannya, karena konsep *naskh* menurut al-Qur`an sendiri telah mengalami pergeseran di tangan *uṣūliyyūn*.<sup>354</sup> Di antara argumen-argumen *naskh* yang dikembangkan oleh kalangan *uṣūliyyūn*, dalam *al-Risālah*, al-Shāfi`ī menyatakan bahwa *naskh* dishariatkan sebagai rahmat dengan dua bentuk: keringanan dan "perluasan" atau penambahan beban *taḳlīf*, atau manfaat dan ganjaran (رحمة لخالقه بالتخفيف عنهم وبالتوسعة عليهم).<sup>355</sup> Kalangan *uṣūliyyūn* eksponen al-Shāfi`ī sesudahnya, seperti al-Ghazālī dalam *al-Mustasfā*,<sup>356</sup> Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, seorang *uṣūlī* beraliran teologi Mu'tazilah dan fiqh Shāfi`iyah,

---

<sup>352</sup>Burton dalam risetnya tentang pengumpulan al-Qur`an bertolak dari kritiknya terhadap Nöldeke dan Schwally tentang pengumpulan al-Qur`an dari Abū Bakr, `Umar, hingga `Uthmān, yang berakhir pada *suhuf* Ḥafṣah. Menurut Burton, mereka berdua gagal membedakan antara "pengumpulan al-Qur`an" (*jam' al-Qur`ān*) dan "pengumpulan beberapa *muṣḥaf*" (*jam' al-maṣāḥif*). Tesis utama yang dikemukakannya adalah bahwa "apa yang kita miliki sekarang yang ada di tangan kita adalah *muṣḥaf* Nabi Muhammad" (*what we have today in our hands is the muṣḥaf of Muhammad*). Dalam persoalan pembatalan bacaan dan kandungan hukumnya (*naskh al-tilāwah wa al-ḥukm*) dan pembatalan bacaannya saja (*naskh al-tilāwah dūna al-ḥukm*), misalnya, Burton menjelaskan implikasi teori tersebut pada penerimaan kita bahwa *muṣḥaf* yang dikumpulkan pada masa `Uthmān tidak memenuhi standar wahyu (al-Qur`an) yang pernah diwahyukan kepada Nabi Muhammad dari segi hukum Islam. Berkaitan dengan teori kedua *naskh*, hal itu berimplikasi bahwa kaum muslim tidak memiliki dokumen al-Qur`an yang bisa diedit, diperiksa, dan diajarkan oleh orang-orang pernah menerima dari Nabi. Semua itu terjadi karena para ahli hukum Islam belakangan mengemukakan penjelasan tentang proses pengumpulan al-Qur`an tersebut hanya untuk menopang teori mereka tentang *naskh*. Motif inilah, menurut Burton, yang menyebabkan mereka menyisihkan Nabi mereka dalam sejarah pengumpulan al-Qur`an. Lihat lebih lanjut John Burton, *The Collection of the Qur`ān* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). Sedangkan, John Wansbrough, teks final al-Qur`an adalah produk dari sumber-sumber "tradisi" (seperti munculnya teori *naskh*) yang berkembang satu atau dua abad setelah wafat Nabi. Lihat *Quranic Studies*, 191-202.

<sup>353</sup>Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`ān*, xv.

<sup>354</sup>Ibid., 89-90.

<sup>355</sup>al-Shāfi`ī, *al-Risālah*, 106. Teks yang sama direproduksi dalam al-Shāfi`ī, *Tafsīr al-Imām al-Shāfi`ī*, kompilasi dan suntingan (*taḥqīq*) Mujdī bin Mansūr bin Sayyid al-Shūrā (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 1995), 10.

<sup>356</sup>Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, vol. 1, 226-228.

dalam *al-Mu'tamad*,<sup>357</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam *al-Maḥṣūl*,<sup>358</sup> dan Shams al-Dīn al-Aṣḥihānī dalam *Sharḥ al-Minhāj li al-Bayḍāwī*,<sup>359</sup> mengemukakan argumen ini lebih rinci. Menurut tiga *uṣūlī* ini, "kesetaraan" (*mithl*) dan "kelebihbaikan" (*khayr*) (Q.2/87:106) diukur dengan standar kelebihanbanyakan ganjaran di akhirat. Khusus menurut al-Ghazālī, status hukum dalam hal *naskh* tanpa pengganti bisa dikembalikan ke status awal (*al-ḥukm al-aṣlī*, boleh), dan hal itu tidak bertentangan dengan "*maṣlaḥah*" (sebagai utilitas) yang memang tidak menjadi fondasi hukum (*fa inna al-shar' lā yubtanā 'alayhā 'indanā*).<sup>360</sup> Argumen al-Shāfi'ī di atas tidak hanya diterima di kalangan Sunnī Shāfi'iyah, melainkan juga di kalangan Shī'ah, antara lain, pada al-Shawkānī, seorang Zaydī, dalam *Irshād al-Fuḥūl* bahwa *naskh* memiliki alasan di samping "menjaga berbagai kemaslahatan hamba" (*ḥifz maṣālih al-'ibād*), secara khusus juga—dengan mengutip pendapat al-Shāfi'ī—sebagai rahmat, baik dalam bentuk keringanan maupun "perluasan".<sup>361</sup>

Dalam konteks perdebatan argumen yuridis *naskh*, ketika terjadi hukum pengganti (*nāsikh*) lebih berat daripada hukum yang diganti (*mansūkh*), sudah memadai kah sebagai argumen yang logis dengan justifikasi bahwa meski hal itu lebih berat dilaksanakan, tapi menghasilkan *maṣlaḥah* berupa ganjaran (pahala) lebih banyak di akhirat?

Argumen *uṣūl al-fiqh* yang sangat teologis ini yang ditanamkan oleh al-Shāfi'ī jelas lahir dari konteks respon *ahl al-ḥadīth* dalam perdebatan teologis filsafat hukum Islam dalam isu ini, khususnya terhadap sebagian Mu'tazilah dan

<sup>357</sup>Lihat Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 1, 385-386.

<sup>358</sup>Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, juz 3, h. 319-321.

<sup>359</sup>Shams al-Dīn Maḥmūd 'Abd al-Raḥmān al-Aṣḥihānī, *Sharḥ al-Minhāj li al-Bayḍāwī fī 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 1, 472-473. Penting untuk dicatat bahwa al-Ghazālī, al-Baṣrī, al-Rāzī, dan Shams al-Dīn al-Aṣḥihānī semuanya adalah *uṣūlīyūn* berteologi Ash'arīyah. Begitu juga, karya-karya ini saling terkait. Karya al-Ghazālī, al-Juwaynī, dan al-Baṣrī diringkas oleh al-Rāzī menjadi *al-Maḥṣūl*. Karya ini kemudian diringkas lagi oleh al-Ramawī menjadi *al-Ḥāṣil* yang kemudian disadur oleh al-Bayḍāwī menjadi *Minhāj al-Wuṣūl*. Karya ini diberi penjelasan (*sharḥ*) oleh Shams al-Dīn al-Aṣḥihānī menjadi *Sharḥ al-Minhāj li al-Bayḍāwī*.

<sup>360</sup>al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, vol. 1, 226-228.

<sup>361</sup>al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, 185-186.



kalangan literalis (*ahl al-zāhir*). Di samping dipengaruhi oleh Ibn Kullāb (w. 240 H/ 854-855 M) yang membekali *kalām* untuk mempertahankan doktrin tradisional dan menamainya sebagai *ahl al-ithbāt*,<sup>362</sup> hal itu juga disebabkan oleh berbagai konteks historis, seperti peristiwa inquisisi (*mihnah*), yang mempengaruhi al-Shāfi'ī, sehingga George Makdisi berkesimpulan "*Shāfi'ī's purpose was to create for traditionalism a science which could be used as an antidote to kalām*"<sup>363</sup> (tujuan al-Shāfi'ī adalah menciptakan untuk kepentingan tradisionalisme suatu ilmu yang bisa digunakan sebagai tandingan terhadap *kalām*). Sebagai konsekuensinya, *uṣūl al-fiqh* dibangunnya atas dasar "pendekatan para *fuqahā`*" (*ṭarīqat al-fuqahā`*)<sup>364</sup> yang karena bertolak dari tujuan untuk menandingi *kalām* rasionalis tentu dilengkapi dengan asumsi-asumsi teologis juga dari perspektif tradisional. Di kalangan tradisional, apa yang sesungguhnya menjadi rujukan bukanlah teks semata, melainkan tafsir atau pemahaman terhadap teks itu yang muncul dari kegagalan memahaminya secara rasionalitas yang kemudian diklaim kontradiksi.

<sup>362</sup>Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Centuries CE* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 68-86. Lihat juga pengaruh aliran Ibn Kullāb (Kullābīyah), termasuk tokohnya, al-Muḥāsibī, terhadap tokoh-tokoh Ash'ariyah dan khususnya Shāfi'iyah, semisal al-Bāqillānī, al-Isfarā'īnī, al-Juwaynī, dan al-Ghazālī dalam Ḥusyan al-Quwwatī, "al-Hārith al-Muḥāsibī: Ḥayā'uh wa Madhhabuh al-'Aqlī", 57.

<sup>363</sup>George Makdisi, "The Juridical Theology of Shāfi'ī: Origins and Significance of *Uṣūl al-Fiqh*", 12. Melchert menyebut aliran hukum dan teologi al-Shāfi'ī dengan istilah "semi-rasionalis". Hal ini dilihat dari upaya keseluruhan al-Shāfi'ī untuk memberikan porsi seimbang antara teks (*naṣṣ*) dan nalar (*ra'y*). Akan tetapi, sebagaimana dikemukakan oleh Binyamin Abrahamov, aliran teologi, baik tradisional (*ahl al-ḥadīth*) maupun rasional (*ahl al-ra'y*), diukur secara jelas ketika terjadi konflik argumen dan pengutamaan salah satu di antara keduanya. Oleh karena itu, wajar Abrahamov dan Makdisi menyebut al-Shāfi'ī merepresentasikan kecenderungan tradisionalisme. Al-Shāfi'ī (*al-Risālah*, 20) mengatakan "*falaysat tanzīlu bi aḥad min ahl dīn Allāh nāzilah illā wa fī kitāb Allāh al-dalīl 'alā sabīl al-hudā fihā*" (tidak ada suatu kejadian pun yang dihadapi oleh seorang penganut agama Allah, melainkan dalam kitab Allah terdapat *dalīl* dalam bentuk petunjuk tentang hal itu). Pernyataan ini menunjukkan bahwa kebenaran, menurut al-Shāfi'ī, diperoleh hanya melalui proses analogis (*qiyās*) terhadap teks, bukan kebenaran rasional mandiri. Itu artinya bahwa yang sentral bukan rasio, melainkan teks. 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān, *Manhajīyat al-Imām Muḥammad bi Idrīs al-Shāfi'ī*, 93

<sup>364</sup>*Uṣūl al-fiqh* disusun menurut salah satu di antara dua kecenderungan pendekatan: "pendekatan para ahli hukum" (*ṭarīqat al-fuqahā`*) dan "pendekatan ahli *kalām*" (*ṭarīqat al-mutakallimīn*). George Makdisi, "The Juridical Theology of Shāfi'ī: Origins and Significance of *Uṣūl al-Fiqh*", 26.

Menurut Burton, klaim tersebut lahir dari situasi ideologis kalangan *uṣūlīyūn* sendiri yang mengiringi kemunculan teori *naskh* itu.<sup>365</sup>

Dalam perkembangan pemikiran tentang *maṣlahah*, baik dari perspektif utilitarian 'Abduh maupun perspektif para *uṣūlīyūn* pasca-Rāzī, *maṣlahah* model al-Shāfi'ī telah ditinggalkan dan digeser dari ranah tekstual ke rasional.<sup>366</sup> Al-Shāfi'ī memang memiliki konsep *maṣlahah* yang disusunnya secara hirarkis dengan diukur dari petunjuk teks (*naṣṣ*): disebut dalam teks (*maṣlahah mu'tabarāh*), ditolak (*maṣlahah mulghāh*), atau tidak disebut dalam teks (*maṣlahah mursalah*).<sup>367</sup> Akan tetapi, dalam konteks argumen juridis *naskh* ini, *maṣlahah* diukur dengan kuantitas "apa yang lebih banyak lebih disenangi" (*kayfa mā akthara fahuwa aḥabbu ilaynā*)<sup>368</sup> yang paralel dalam konteks ini dengan logika "apa yang lebih berat dilaksanakan lebih banyak pahalanya" (*mā kāna akthar fi'lan, kāna akthar faḍlan*),

<sup>365</sup>Muhammad Khalid Mas'ud, *Shāfi'ī's Philosophy of Law*, 130.

<sup>366</sup>Dalam konteks etika hukum (*legal ethics*), etika teologi aliran tradisionalisme, yang terepresentasi pada Ash'ariyah yang dianut al-Shāfi'ī merupakan subjektivisme ketuhanan (*theistic subjectivism*) dalam istilah George F. Hourani, atau "skriptural" dalam istilah Fakhry bahwa kategorisasi baik dan buruk (*al-taḥsīn wa al-taqbīh*) diukur dengan kehendak tuhan melalui teks-teks wahyu. Sedangkan, aliran rasionalis Mu'tazilah menganut objektivisme rasional (*rational objectivism*) dengan standar rasio dan nilai kebaikan yang inherent pada tindakan. Lihat George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7 (1976). Memang, salah satu kelemahan etika objektivisme rasional adalah tidak bisa mengisi gap antara sarana (tindakan moral dan legal) dan tujuan (kebahagiaan akhirat), yaitu rasionalisasi yang seimbang antara kebermanfaatannya yang bisa dinalar dengan kebahagiaan akhirat sebagai tujuan tindakan. Akan tetapi, etika subjektivisme teistik juga tidak memberi porsi yang memadai bagi pertimbangan utilitas yang hanya dilihat sebagai sarana. Wajar kemudian aspek kebermanfaatannya yang berkarakter "utilitarian" Mu'tazilah diangkat sebagai konsep *maṣlahah* 'Abduh (w. 1905 M), Rashīd Riḍā (w. 1935 M), 'Allāl al-Fāsī (w. 1973 M), dan Ḥasan al-Turābī. Lihat Muhammad Khalid Mas'ud, *Shāfi'ī's Philosophy of Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1995), 131; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 214-231. Ada lima trend pembacaan *maṣlahah* selama fase Fakhr al-Dīn al-Rāzī hingga al-Shāfi'ī: (1) sebagai kemanfaatan yang harus jelas dan sesuai (*munāsib*) dengan makna teks, seperti pada Fakhr al-Dīn al-Rāzī; (2) sebagai prinsip penalaran yang dianggap valid, seperti pada al-Āmidī (w. 631 H/1234 M); (3) sebagai dasar etis dalam perspektif taṣawwuf yang menjadi dasar pertimbangan hukum, seperti pada 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām (w. 660 H/ 1263 M); (4) *maṣlahah* diposisikan secara proporsional dalam perdebatan antara yang menerima dan menolaknya oleh Ibn Taymīyah (w. 728 H/ 1328 M); (5) sebagai prinsip hukum yang bisa independen di luar teks (*naṣṣ*) dan menjadi prinsip shari'ah, seperti pada Najm al-Dīn al-Ṭūfī (w. 1316 M). Al-Shāfi'ī juga mengemukakan *maṣlahah* dari perspektif yang lebih komprehensif, yaitu *maqāṣid al-shari'ah*. Lihat Muhammad Khalid Mas'ud, *Shāfi'ī's Philosophy of Law*, 146-156.

<sup>367</sup>Ibid., 128.

<sup>368</sup>Dalam konteks anjuran al-Shāfi'ī berkaitan dengan *naskh* kewajiban shalat Tahajjud bagi Nabi untuk tetap dikerjakan. Al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 116.

kaedah yang dibantah oleh 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām.<sup>369</sup> Logika pahala dan kuantitas memang penting karena keduanya bermuara pada kebahagiaan akhirat yang diakui sebagai tujuan akhir (*end*), tidak hanya oleh kalangan *uṣūlīyūn*, melainkan memang menjadi dasar tujuan Islam. Akan tetapi, ketika hal ini menjadi penjelasan satu-satunya dalam konteks diskusi kita tentang hukum pengganti yang lebih berat, keseimbangan antara kebermanfaatan (utilitas) dan tujuan akhir (ganjaran pahala) terabaikan.

Argumen tradisional-tekstualis dan kuantitas yang tidak menempatkan *maṣlahah* secara seimbang antara kebermanfaatan (utilitas) dan orientasi eskatologis ini tidak memadai sebagai argumen pembuktian *naskh* secara juridis, melainkan hanya lahir dari konteks ideologis apologi *kalām*. Salah satu contoh penganuliran ini adalah pembatalan kebolehan memilih puasa Ramaḍān atau membayar *fidyah* (Q.2/87:183-184) dengan kewajiban berpuasa (Q.2/87:185). Ada dua sikap ulama terhadap kontroversi ini. Pertama, menerimanya sebagai kasus *naskh*, sebagaimana dinyatakan oleh Qatādah (w. 117 H/ 736 M),<sup>370</sup> al-Zuhrī (w. 124 H/ 742 M),<sup>371</sup> Abū 'Ubayd (w. 224 H/ 838 M),<sup>372</sup> Hibatullāh ibn Salāmah (w. 410 H/ 1019 M),<sup>373</sup> Ibn al-Jawzī (w. 597 H/ 1200 M),<sup>374</sup> Ibn al-Bārizī (w. 738 H/ 1338 M).<sup>375</sup> Kedua, menolaknya sebagai kasus *naskh*. Para penulis ini, kecuali Abū 'Ubayd, tidak mengemukakan penjelasan yang memadai, baik tentang sekadar riwayat, apalagi alasan *naskh*. Pendapat berbeda, menurut keterangan 'Abū 'Ubayd, dikemukakan oleh 'Ikrimah, Ibn 'Abbās, Mujāhid, dan Ibn 'Āmir dengan alternatif pembacaan "*yutaḥwaqūnahū*" (mereka berat menunaikan puasa).<sup>376</sup> Ibn al-Jawzī

<sup>369</sup>Lihat al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fī al-Furū'* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 98.

<sup>370</sup>Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 37.

<sup>371</sup>Al-Zuhrī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, edisi Ḥātim Ṣālih al-Ḍāmin, 19.

<sup>372</sup>Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 14-24.

<sup>373</sup>Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, margin (*hāmish*) dalam al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl* (Cairo: Maktabat al-Mutanabbī, t.th.), 63-64.

<sup>374</sup>Ibn al-Jawzī, *al-Muṣaffā bi Akuff Ahl al-Rusūkh*, 18.

<sup>375</sup>Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur'ān al-'Azīz wa Mansūkhuh*, 28.

<sup>376</sup>Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 15-16.

dalam karyanya yang lain, *Nawāsikh al-Qur`ān*, meski sama-sama mengakui adanya *naskh*, tapi juga mengemukakan adanya pendapat berbeda disertai riwayat bahwa ayat tersebut berkaitan dengan orang yang tidak mampu berpuasa, seperti orang lanjut usia, wanita hamil, atau menyusui bayi.<sup>377</sup> Bahkan, Ibn al-'Arabī (w. 543 H/ 1148 M), meski setuju dengan klaim *naskh* di sini, juga menyadari keberadaan beberapa pendapat lain yang sama-sama atas dasar alasan tidak mampu berpuasa.<sup>378</sup> Dengan bertolak dari riwayat sahabat di atas dan analisis koherensi makna, beberapa penulis modern, seperti Aḥmad Hījāzī al-Saqā menolak terjadinya *naskh* ayat ini.<sup>379</sup>

Meski bisa dikompromikan, beberapa *uṣūlī* yang muncul kemudian, seperti al-Ghazālī,<sup>380</sup> Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī,<sup>381</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī,<sup>382</sup> tetap menganggapnya sebagai kasus *naskh*. Menganggap hal ini sebagai kasus *naskh* berimplikasi pada kenyataan bahwa hukum yang ringan dibatalkan dengan hukum pengganti yang lebih berat. Implikasinya lebih jauh dalam konteks filsafat hukum Islam adalah persoalan *maṣlahah* yang berakibat pada penjelasan yang tidak memadai. Hal tersebut tidak muncul jika tidak diasumsikan hal ini sebagai kasus *naskh*, yaitu adanya dua *naṣṣ* hukum yang kontradiktif, melainkan dua hukum yang berlaku (*muḥkam*) dengan maknanya masing-masing.

Dengan demikian, justifikasi belakangan yang tidak memadai dengan logika di atas sebenarnya bisa dibedakan antara yang asli dan artifisial dengan mengkritisnya melalui dua hal. Pertama, dari isi (*content*) perdebatan kasus *naskh*,

<sup>377</sup> Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 65-70. Ibn al-Jawzī di sini dengan jelas menentukan bahwa hanya Q.2/87:184 yang patut menjadi isu debat, bukan 183 atau keduanya (183-184), seperti tampak dikemukakan oleh penulis-penulis lain, seperti Ibn al-Bārīzī, yang mengklaim ayat 183 yang sesungguhnya dibatalkan.

<sup>378</sup> Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 21-22. Ada lima pendapat yang berkembang yang didasarkan berbagai riwayat dan pendapat yang berasal dari: 1. Mu'ādh, Ibn 'Umar, 'Ikrimah, al-Ḥasan, dan Qatādah, 2. Mālik, 3. Zayd bin Aslam, 4. Ibn 'Abbas dan Mujāhid, dan 5. Ibn al-Anbārī.

<sup>379</sup> Aḥmad Hījāzī al-Saqā, *Lā Naskh fī al-Qur`ān* (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1978), 62-63.

<sup>380</sup> al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 1, 228.

<sup>381</sup> Ibn al-Ṭayyib al-Baṣrī, *al-Mu'tamad*, vol.1, 385.

<sup>382</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, vol. 3, 321.

yaitu bahwa kalangan *uṣūlīyūn* menerima *naskh* pada ayat tersebut secara tidak kritis dari klaim sejak generasi terdahulu yang sebenarnya sudah kontroversial. Kedua, kesejarahan (*historicity*), yaitu bahwa *naskh* sebenarnya berkembang sejak era *tābi'ūn* meski sebagian sumber klaimnya berasal dari sahabat. Kalangan *uṣūlīyūn* membuat justifikasi juridis yang jelas muncul lebih belakangan dibandingkan kemunculan *naskh* itu sendiri.

#### D. Fungsionalisasi *Naskh* dan Kepentingan Pengusungnya

##### 1. Sebagai Syarat Mutlak dalam Penafsiran al-Qur`an

Qatādah, penulis awal, sama sekali tidak mengemukakan uraian tentang pentingnya jenis bahasan ini dalam *'ulūm al-Qur`ān*, tapi hanya mengemukakan daftar ayat-ayat *nāsikh-mansūkh*. Uraian tentang hal ini dikemukakan oleh penulis-penulis lain. Secara historis, pendapat yang beredar berkaitan dengan penekanan pentingnya pengetahuan tentang *naskh* sebagai syarat yang harus ada (*conditio sine qua non*) untuk menafsirkan mengalami perkembangan:

a. Abū 'Ubayd (w. 223 H/ 838 M) dalam *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh* mengemukakan tentang keutamaan ilmu tentang *nāsikh* dan *mansūkh* riwayat melalui 'Abd al-Raḥmān bin Maḥdī (w. 198 H/ 813-814 M) – Sufyān al-Thawrī (w. 161 H/ 778 M) – Abū Ḥaṣṣīn (w. 132 H/ 749 M atau 127-128 H/ 744-745 M) – Abū 'Abd al-Raḥmān 'Abdullāh ibn Ḥabīb ibn Rabī'ah al-Sulamī (w. 73/74 H) dari 'Alī bin Abī Ṭālib sebagai berikut:

أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه مر بقاص يقص، فقال: هل علمت الناسخ و المنسوخ؟ قال: لا. قال: هلكت و أهلكت.<sup>383</sup>

Bahwa 'Alī bin Abī Ṭālib *radīyallāh 'anhu* pernah melewati seorang pencerita yang sedang bercerita, kemudian ia bertanya: “Apakah kamu mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh*? Orang tersebut menjawab: “Tidak”. Alī berkata: “Kamu celaka dan mencelakakan orang lain”.

<sup>383</sup>Abū 'Ubyd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 3.

Versi riwayat lain yang dikemukakan berasal dari al-Dahhāk bin Muzāḥim tidak berkaitan dengan ‘Alī, melainkan Ibn ‘Abbās dengan kejadian yang sama. Di samping itu, Abū ‘Ubayd juga mengemukakan riwayat Ibn ‘Abbās tentang tafsir kata “*ḥikmah*” (Q.2/87:269) sebagai pengetahuan tentang aspek-aspek al-Qur`an, termasuk aspek *naskh*.<sup>384</sup> Menurut Abū ‘Ubayd, *ta`wīl* yang berkaitan dengan penentuan makna sesungguhnya hanya diketahui oleh Tuhan (Q.3/89:7) yang kebenarannya jelas hanya pada hari kiamat, tapi tidak menutup pintu *ta`wīl* sekarang terhadap *naskh* dalam al-Qur`an (*ta`wīl al-naskh fī al-tanzīl*).<sup>385</sup> Meskipun *tafsīr-fiqh* tidak bisa dipisahkan, tapi *naskh* pada tahap ini lebih dimaknai sebagai instrumen penafsiran. Penjelasan Abū ‘Ubayd ini kemudian dikutip oleh penulis-penulis sesudahnya, antara lain al-Muḥāsibī dalam *Fahm al-Qur`ān*.<sup>386</sup>

b. Abū Ja’far al-Naḥḥās (w. 338 H/ 950 M) di samping mengemukakan riwayat al-Sulamī, juga riwayat Abū al-Bakhtarī (w. 83 H)<sup>387</sup> yang sama-sama disisipi keterangan (interpretasi) “bercerita” tersebut sebagai “memberi nasihat” atau “memberi peringatan kesadaran keagamaan” dan menambah dengan

<sup>384</sup>Banyak penafsiran yang berkembang tentang makna “*ḥikmah*”. Para *mufasssir* umumnya, seperti Ibn Kathīr, al-Qurṭubī, dan al-Khāzin, menafsirkan dengan beberapa pengertian: (1) sunnah Rasulullah saw. dengan bertolak dari riwayat Qatādah, (2) pengetahuan tentang agama Islam dan hukum-hukumnya, (3) kebenaran dalam bertutur. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-‘Azīm*, vol. 1, 185; al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur`ān*, vol. 2 (T.tp.: t.p. t.th.), 131; al-Khāzin, *Lubāb al-Ta`wīl fī Ma`ānī al-Tanzīl*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1995), 148. Tentang penafsiran Sunnī dan Shī’ah, lihat Iḥāb Ḥasan ‘Abduh, *Istihālat Wujūd al-Naskh*, 96-98. Dalam beberapa riwayat ḥadīth, *al-ḥikmah* ditafsirkan sebagai al-Quran sendiri. Pada Q.2/87:269, *al-ḥikmah* adalah sesuatu yang dianugerahkan Tuhan dan merupakan sumber kebaikan. Hal ini ditopang oleh pernyataan ḥadīth “*alayka bi al-ḥikmah, fa inna al-khayr fī al-ḥikmah*”. Pernyataan ini dikutip sebagai ḥadīth dalam Seyyed Hossein Nasr, “The Meaning and the Concept of Philosophy in Islam,” dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, vol. 1 (London dan New York: Routledge, 1996), 21. Pernyataan ini dalam *Sunan al-Dārimī* (bab “*al-tawbīkh li man yaṭlub al-‘ilm li ghayr Allāh*”) disebut berasal dari pernyataan Wahb bin Munabbih kepada anaknya. Dalam ḥadīth lain, *al-ḥikmah* diartikan sebagai “menemukan kebenaran di luar petunjuk kenabian” (*al-iṣābah fī ghayr al-nubūwah*) (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, anotasi (*ta’līq*) Muṣṭafā Dīb al-Bighā, vol. 3 (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1407 H/ 1987 M), 1371).

<sup>385</sup>Penjelasan Abū ‘Ubayd di awal karyanya ini lebih difokuskan untuk menjelaskan bahwa persoalan *naskh* adalah persoalan *ta`wīl*. Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 3-4.

<sup>386</sup>al-Muḥāsibī, *Fahm al-Qur`ān*, 327.

<sup>387</sup>Menurut Yahyā bin Ma’īn, Abū al-Bakhtarī sama sekali tidak menerima riwayat dari ‘Alī. Lihat al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, vol. 11, ed. Bashshār ‘Awwād Ma’rūf, vol. 11 (Beirut: Mu`ssasat al-Risālah, 1982), 32-34.

pernyataan Ḥudhayfah tentang tiga orang yang berhak memberi fatwa, di antaranya orang yang mempelajari ayat-ayat yang *mansūkh* dalam al-Qur`an, yaitu ‘Umar bin al-Khaṭṭāb ketika itu.<sup>388</sup> *Naskh* di sini sudah mulai masuk ke wilayah kesadaran fiqh.

c. Hibatullāh (w. 410 H/ 1019 M) mengemukakan riwayat yang sama disertai dengan penjelasan bahwa orang tersebut adalah teman Abū Mūsā al-Ash’arī yang bernama ‘Abd al-Raḥmān bin Dāb dengan panggilan Abū Yahyā. Hibatullāh menganggap pentingnya pengetahuan *naskh* lebih karena “mengikuti imam-imam salaf”, karena hal itu sudah menjadi kewajiban yang diterima dan ditransmisikan dari generasi awal Islam. Pada tahap ini, pentingnya pengetahuan *naskh* sudah diterima secara mapan (*established*). Oleh karena itu, ia mengatakan:

فأول ما ينبغي لمن أحب أن يتعلم شيئاً من علم هذا الكتاب اى القرآن العظيم الابتداء في علم الناسخ و المنسوخ اتباعاً لما جاء عن أئمة السلف رضي الله عنهم أجمعين لأن كل من تكلم في شيء من علم هذا الكتاب العزيز و لم يعلم الناسخ و المنسوخ كان ناقصاً.<sup>389</sup>

Hal pertama yang mesti dilakukan oleh orang yang ingin mempelajari sesuatu dari pengetahuan tentang kitab suci ini, yaitu al-Qur`an yang agung, adalah memulainya dari pengetahuan tentang *nāsikh* dan *mansūkh*, karena mengikuti apa yang berasal dari imam-imam salaf, *raḍiyallāh ‘anhum ajma’in*, karena siapa yang berbicara tentang sesuatu apa pun yang berkaitan dengan pengetahuan tentang kitab suci yang mulia ini, sedangkan ia tidak mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh*, menjadi kurang.

Hibatullāh tidak hanya menganggap bahwa pengetahuan tentang *naskh* menempati posisi utama, karena menjadi hal pertama yang harus dipelajari di antara cabang-cabang ilmu tentang al-Qur`an, melainkan juga menegaskan urgensi tersebut dengan mengangkat klaim penerimaan “*salaf*” terhadap *naskh*, seperti dijustifikasi dengan keterangan Abū ‘Ubayd di atas, ke level normatif, padahal ide

<sup>388</sup>al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, edisi al-Maktabah al-Azharīyah, 11-12.

<sup>389</sup>Hibatullāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 4-6. Menurut riwayat Hibatullāh, tanpa menyebut *sanad*, ‘Alī menjewer telinga orang tersebut. Sedangkan, riwayat melalui al-Ḍaḥḥāk bin Muzāhim menjelaskan bahwa ‘Alī menendang orang tersebut sebelum bertanya. Ibn Shihāb al-Zuhrī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 16.

tentang *salafīyah*, meski memiliki sisi-sisi normativitas, juga merupakan sebuah eksperimen historis generasi awal Islam.<sup>390</sup> Pandangan Hibatullāh ini mempengaruhi penulis-penulis lain, antara lain Mar'ī bin Yūsuf al-Karamī (w. 1033 H) dalam *Qalā'id al-Marjān*, tentang pengetahuan tentang *naskh* yang diidentikkan dengan pengetahuan halal-haram.<sup>391</sup>

d. Semasa dengan Hibatullāh (abad ke-5 H) juga, muncul karya yang dinisbatkan kepada otoritas seorang *tābi'ī*, yaitu al-Zuhrī, melalui riwayat seorang *ṣūfī*, Abū 'Abd al-Rahmān Muḥammad ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Mūsā al-Azdī al-Sulamī (w. 412 H/ 1021 M). Dalam karya ini, juga dikemukakan riwayat yang sama.<sup>392</sup> Justifikasi pentingnya *naskh* melalui otoritas awal ini diragukan karena penisbatan karya ini sebagai karya al-Zuhrī juga diragukan. Fuat Sezgin dalam *Geschichte des Arabischen Schrifttums* mencantumkan karya ini sebagai karya al-Zuhrī.<sup>393</sup> Menurut perkiraan Wansbrough, manuskrip yang difoto oleh Sezgin dari Perpustakaan Umum Bā Yazīd (Beyazit) nomor 445 sebenarnya adalah *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* karya 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (w. 429 H/ 1038 M).<sup>394</sup> Begitu juga, menurut Ḥilmī Kāmil, salah satu di antara dua manuskrip karya al-Baghdādī adalah naskah mikrofilm di *al-Markaz al-'Ilmī* di Universitas King Abdul 'Azīz Makkah nomor 448/*tafsīr wa 'ulūm al-Qur`ān* yang difoto dari naskah di *Ma'had al-Makhṭūṭāt* di *Jāmi'at al-Duwal al-'Arabīyah* nomor 265/*tafsīr*. Naskah ini berasal dari naskah aslinya di Perpustakaan Umum Bā Yazīd (Beyazit)

<sup>390</sup>Lihat Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Salafīyah: Marḥalah Zamanīyah Mubārakah, Lā Madhhab Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1990). Bandingkan dengan Ṣāliḥ bin Fawzān bin 'Abdullāh al-Fawzān, *Ta'qībāt 'alā Kitāb al-Salafīyah Laysat Madhhaban* (Riyād: Dār al-Waṭan li al-Nashr, 1411 H).

<sup>391</sup>al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān fī Bayān al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur`ān*, 1 (dalam [www.elmeshkat.com](http://www.elmeshkat.com)).

<sup>392</sup>Ibn Shihāb al-Zuhrī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, edisi Hātim Ṣāliḥ al-Dāmin, 15.

<sup>393</sup>"*an-Nāsikh wa-l-mansūkh fī l-Qur`ān* bearbeitet von al-Ḥus. B. M. as-Sulamī (st.412/1021, s.u. S. 671) Beyazit 445 (16 ff., 7. Jh. H., vgl. *Fih. mht.* I, 48), Princeton, Coll. von Yehuda 228/2". Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, band 1 (Leiden: E.J. Brill, 1967), 283.

<sup>394</sup>John Wansbrough, *Quranic Studies*, 199.



di Istanbul nomor 445.<sup>395</sup> Kekeliruan tersebut mungkin disebabkan oleh kekeliruan dalam menyalin (*copy*) dari *Fihrist al-Makhtūṭāt al-Muṣawwarah* di Cairo.<sup>396</sup> Manuskrip kedua yang disebut Sezgin sebenarnya adalah manuskrip koleksi Yahuda nomor 228/2 di Universitas Princeton. Manuskrip ini difoto dan hasilnya disimpan bersama dengan *Tanzīl al-Qur`ān bi Makkah wa al-Madīnah* yang disunting oleh Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid pada tahun 1963 oleh Dār al-Kutub al-Miṣrīyah nomor 1084.<sup>397</sup> Menurut Muṣṭafā Zayd, pada lembar-lembar awal karya ini yang berbicara tentang pentingnya pengetahuan tentang *naskh*, terdapat riwayat ‘Alī dan Ibn ‘Abbās yang *sanadnya* berujung pada al-Walīd bin Muḥammad al-Mūqirī (w. 182 H), seorang rawi yang sudah disepakati oleh para kritikus (*naqqād*) sebagai rawi yang pendusta dan memalsukan riwayat atas nama al-Zuhrī, serta menyebut *mursal* sebagai *marfū’*, dan yang *mawqūf* sebagai *musnad*. Dengan demikian, karya ini tidak bisa dipertimbangkan sebagai karya yang orisinal dari al-Zuhrī. Sedangkan, karya lain yang ditulis oleh sufi Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (Muḥammad ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad) dengan menisbatkan riwayat kepada al-Zuhrī, tapi juga melalui al-Mūqirī, hal tersebut tidak mengubah statusnya sebagai pemalsuan.<sup>398</sup> Dengan demikian, jelas bahwa karya tersebut bukan karya orisinal al-Zuhrī, melainkan dinisbahkan kepadanya oleh tokoh belakangan. Itu artinya bahwa penjelasan di dalamnya tentang pentingnya *naskh* juga merupakan kreasi belakangan. Dengan justifikasi otoritas al-Zuhrī dan diperkuat dengan otoritas-otoritas lain, seperti Abū ‘Ubayd, pentingnya ilmu tentang *naskh* diterima luas pada abad ini.

<sup>395</sup> Ḥilmī Kāmil As’ad ‘Abd al-Hādī, “Bayn Yaday al-Makhtūṭ”, dalam ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 27.

<sup>396</sup> Andrew Rippin, “Al-Zuhrī, *Naskh al-Qur`ān...*,” 25.

<sup>397</sup> Andrew Rippin, “Al-Zuhrī, *Naskh al-Qur`ān...*,” 25; Ḥātim Ṣālih al-Dāmin, “al-Zuhrī wa Kitābuh”, dalam al-Zuhrī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 8.

<sup>398</sup> Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 1, 313-315. Bandingkan dengan Muṣṭafā Maḥmūd al-Azharī, “Tawthīq Nisbat al-Kitāb li al-Zuhrī”, dalam Ibn Shihāb al-Zuhrī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 21-23.

e. Al-Ja'barī dalam *Rusūkh al-Aḥbār* menyatakan bahwa pengetahuan tentang *naskh* adalah kewajiban kolektif yang bisa dilaksanakan meski hanya oleh sebagian kaum muslim (*farḍu kifāyah*), karena sebagian hukum Islam hanya bisa dijelaskan dengan *naskh* dengan mengutip secara fiktif pernyataan al-Zuhrī, "Siapa yang tidak mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh*, ia melakukan pencampuradukkan dalam agama" (من لم يعلم الناسخ و المنسوخ خلط في الدين).<sup>399</sup> Pernyataan tersebut juga dikutip Shu'lah dalam *Ṣafwat al-Rāsikh*.<sup>400</sup> Padahal, sejauh penelitian yang dilakukan oleh Ḥasan Muḥammad Maqbūlī al-Ahdal dalam disertasinya tentang karya *naskh* al-Ja'barī, al-Zuhrī tidak pernah mengucapkan hal itu,<sup>401</sup> kecuali pernyataannya "Para *fuqahā`* tidak bisa menghindar dari keharusan mengetahui mana ḥadīth Rasulullah saw. yang *nāsikh* dan yang *mansūkh*" (أعيا الفقهاء و أعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله صلى (الله عليه و سلم من منسوخه).<sup>402</sup>

Dengan demikian, pentingnya pengetahuan tentang *naskh* mengalami perkembangan, dari sumber yang diklaim berasal dari sahabat Nabi, terutama 'Alī dan Ibn 'Abbās, ditransmisikan, ditafsirkan, dan mengalami distorsi. Peristiwa 'Alī di masjid Kūfah adalah rujukan *athar* yang paling populer. Peristiwa tersebut, seperti tampak pada kutipan Abū 'Ubayd, semula berkaitan dengan konteks "pencerita" (*qāṣṣ*, قاص), meskipun kemudian terdistorsi, selain mungkin karena

<sup>399</sup>Ḥasan Muḥammad Maqbūlī al-Ahdal, *Rusūkh al-Aḥbār fī Mansūkh al-Akḥbār li Abī Ishāq Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn 'Umar al-Ja'barī: Dirāsah wa Tahqīq*, 128. Belakangan, pernyataan tersebut dikutip dalam 'Izz al-Dīn Ḥusyan al-Shaykh, *Mukhtaṣar al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī Ḥadīth Rasūlillāh Ṣallā Allāh 'Alayh wa Sallam* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1993), 3.

<sup>400</sup>Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 97.

<sup>401</sup>Lihat juga Ḥasan Muḥammad Maqbūlī al-Ahdal, *Rusūkh al-Aḥbār fī Mansūkh al-Akḥbār li Abī Ishāq Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn 'Umar al-Ja'barī: Dirāsah wa Tahqīq*, 75, 128.

<sup>402</sup>Lihat misalnya al-Sakhāwī, *Fath al-Mughīth bi Sharḥ Alfīyat al-Ḥadīth*, , vol. 3, ed. 'Abd al-Karīm 'Abdullāh bin 'Abd al-Raḥmān al-Khuḍayr dan Muḥammad bin 'Abdullāh bin Fuhayd Āl Fuhayd (Riyād: Maktabat Dār al-Minhāj, 1426 H), 445-446; Abū Ḥafs 'Umar bin Aḥmad bin Shāhīn, *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*, ed. al-Ṣādiq bin 'Abd al-Raḥmān al-Gharayānī (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008), 42; Ibn al-Jawzī, *I'lām al-'Ālim*, 53; al-Ḥāzimī, *al-I'tibār*, 114; Abū Nu'aym, *Ḥilyat al-Awliyā` wa Ṭabaqāt al-Aṣfīyā`*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1988), 365; al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*, ed. al-Shaykh 'Arafāt al-'Ashshā Ḥishshūnah (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 361.

proses suntingan (*tahqīq*) penyunting, juga karena persoalan tafsiran, menjadi “pemberi keputusan hukum” (*qāḍīn*, قاضٍ).<sup>403</sup>

Apa hubungan antara bercerita dengan *naskh*? Pada awal Islam, bercerita adalah media untuk menyampaikan ajaran Islam, tapi kemudian diselewengkan. Dari perbedaan respon ulama terdahulu, seperti ‘Umar, ‘Alī, Ibn Mas’ūd, Ibn ‘Abbās, ‘Ā`ishah, Abū al-Dardā`, Ibn Sīrīn, Ibn Qutaybah, al-Ghazālī, Sufyān al-Thawrī, Mālik, Ibn Mufliḥ, al-‘Irāqī, dan al-Suyūṭī, keberadaan pencerita mengalami perkembangan.<sup>404</sup> Secara historis, hal ini bisa dilihat dari perkembangan alasan dan kondisinya. Pertama, alasan dan kondisi keagamaan. Menurut keterangan Ibn ‘Umar, komunitas pencerita muncul setelah masa pemerintahan ‘Umar bin al-Khaṭṭāb. Akan tetapi, ada bukti bahwa komunitas ini muncul pada masa ‘Umar. Diriwayatkan bahwa Tamīm al-Dārī adalah pencerita pertama yang diakui pada masa ‘Umar. Namun, pada masa ini pula sudah terjadi penyimpangan tujuan dalam bercerita, misalnya, ketika ada berita tentang keberadaan pencerita di Basrah, ia mengirim surat berisi Q.12/53:1-3 yang menyatakan bahwa cerita-cerita al-Qur`an lah yang merupakan cerita-cerita terbaik (*aḥsan al-qaṣaṣ*). Bercerita kemudian dianggap sebagai merakayasa fakta, sehingga ia pernah mencambuk seorang pencerita karena alasan ini.<sup>405</sup> Begitu juga, dalam literatur-literatur ḥadīth kemudian, seperti ditekankan oleh Ibn Qutaybah dalam *Ta`wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*,

<sup>403</sup>Lihat misalnya al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur`ān*, vol. 1, 20; al-Ḥazimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 5; Ibn al-Jawzī, *al-Muṣaffā*, 13. Dalam karyanya yang lain, Ibn al-Jawzī mencantumkan delapan riwayat yang secara jelas menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah “pencerita” (*qāṣṣ*), bahkan di antara riwayat tersebut ada yang merupakan versi pengakuan Abū Yaḥyā sendiri. Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 29-32. Sedangkan, al-Naḥḥās mencantumkan kedua versi ini bersamaan. Lihat al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, edisi al-Maktabah al-Azharīyah, 12. Lihat juga Muḥammad Hādī Ma`rifah, *al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2 (Qom: Mu`assasat al-Nashr al-Islāmī, 1411 H), 275-276.

<sup>404</sup>Lihat Muḥammad bin Luṭfī al-Ṣabbāgh, *Tārīkh al-Quṣṣaṣ wa Atharuhum fī al-Ḥadīth al-Nabawī wa Ra`y al-‘Ulamā` fīhim* (al-Maktab al-Islāmī, 1985), 48-64.

<sup>405</sup>Ibn Abī Shaybah, *al-Muṣannaḥ fī al-Aḥādīth wa al-Āthār*, vol. 6 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 196-198.

pencerita dianggap sebagai sumber ḥadīth-ḥadīth *da'īf*.<sup>406</sup> Kritik *muḥaddithūn* juga tampak dalam karya al-Suyūṭī, *Taḥdhīr al-Khawāṣṣ min Akādhīb al-Quṣṣās*.<sup>407</sup>

Kedua, alasan dan kondisi keagamaan-politis. Komunitas pencerita muncul secara marak setelah terjadi *fitnah* (huru-hara politik) pada masa ‘Uthmān bin ‘Affān hingga berlanjut pada masa ‘Alī bin Abī Ṭālib. Dari perspektif keagamaan ketika itu, komunitas pencerita dianggap mengaburkan penjelasan yang benar tentang agama, seperti dengan menyisipkan mitos-mitos. Mereka masuk ke masjid-masjid sebagai pemberi nasihat dengan menyajikan cerita-cerita dan dongeng-dongeng. Al-Ṭabarī, al-Baghawī, dan al-Khāzin ketika menafsirkan “dan janganlah kamu mengusir orang-orang yang berdoa kepada tuhan mereka pada waktu pagi dan petang” (Q.6/55:52) mengemukakan riwayat Mujāhid bahwa ia pernah salat bersama Sa’īd ibn al-Musayyib, dan ketika imam salam, orang-orang bergegas mendekati seorang pencerita yang ada di masjid tersebut.<sup>408</sup> Atas dasar ini, dalam beberapa riwayat, muncul kecemasan terhadap mereka seperti “menunggu celaan”, “laknat”, “mematikan ilmu”, dan “pembuat *bid’ah*”. Diriwayatkan juga bahwa Bani Isrā’īl telah dimusnahkan karena membuat cerita dengan merakayasa fakta.<sup>409</sup> Ibn al-Jawzī dalam *Talbīs Iblīs* menuturkan bahwa pada masa awal, pencerita adalah para ulama yang ahli fiqh, seperti ‘Ubayd bin ‘Umayr yang majlisnya dihadiri oleh ‘Abdullāh bin ‘Umar. Begitu juga, ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz pernah menghadiri, bahkan mengadakan majlis pencerita. Namun, majlis pencerita, tegas Ibn al-Jawzī, berubah menjadi tempat berdusta.<sup>410</sup> Dengan alasan seperti ini, ‘Alī menguji

<sup>406</sup>Lihat Ibn Qutaybah, *Ta`wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, 358-364; Muḥammad bin Luṭfī al-Ṣabbāgh, *Tārīkh al-Quṣṣās*, 45-46.

<sup>407</sup>Lihat al-Suyūṭī, *Taḥdhīr al-Khawāṣṣ min Akādhīb al-Quṣṣās* (manuskrip dalam [www.mostafa.com](http://www.mostafa.com)).

<sup>408</sup>al-Baghawī, *Ma`ālim al-Tanzīl*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1993), 81-82; al-Khāzin, *Tafsīr al-Khāzin*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 18.

<sup>409</sup>al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, ed. ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, vol. 14, 446.

<sup>410</sup>Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs*, ed. Muḥyī al-Dīn Muḥammad Ba’yūn (Beirut: Dār Ibn Zaydūn, t.th.), 182-185.

pengetahuan keagamaan seorang pencerita yang ditemuinya di pasar Kūfah<sup>411</sup> dan mengusir seorang yang tidak mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh* di masjid di kota itu, seperti dalam riwayat di atas. Oleh karena itu, dari munculnya riwayat ‘Alī di atas dari Abū ‘Abd al-Raḥmān ‘Abdullāh ibn Ḥabīb ibn Rabī’ah al-Sulamī, sebagai pengajar *qirā`ah* (*muqri`*) dan imam di masjid Kūfah tersebut selama empat puluh tahun dan larangan al-Sulamī kepada ‘Āsim untuk tidak mengikuti majlis pencerita,<sup>412</sup> hingga sikap ‘Abdullāh ibn al-Sā`ib tidak mau sujud *sajdah* dari bacaan seorang pencerita,<sup>413</sup> bisa dipahami dalam konteks ini. Namun, belakangan, seperti dijelaskan dalam ‘*Awn al-Ma`būd*, secara politis orang yang paling berhak menyampaikan cerita, nasihat, dan peringatan kemudian dibatasi hanya menjadi hak pemimpin atau orang yang didelegasikannya.<sup>414</sup>

Ketiga, alasan status sosial-keagamaan. Profesi pencerita sebagai “pemberi nasihat” menjadi profesi yang dibanggakan di samping profesi-profesi keagamaan lain. Mujāhid mengatakan: “Kami bisa berbangga kepada orang banyak dengan status kami sebagai ahli fiqh (*faqīh*), ahli cerita (*qāṣṣ*), pengumandang *adhān* (*mu`adhdhin*), atau sebagai *qāri`*”.<sup>415</sup> Komunitas pencerita, dengan demikian, menjadi tandingan dalam posisinya sebagai “pemberi nasihat” (*wā`iz*) terhadap kelompok lain. Mungkin saja bahwa pernyataan Mujāhid tidak hanya menjelaskan konteks fase *tābi`ūn*, melainkan juga konteks riwayat al-Sulamī dari ‘Alī.

Dari perkembangan di atas, tidak ada petunjuk yang kuat bahwa *naskh* yang dimaksud oleh ‘Alī adalah *naskh* al-Qur`an secara spesifik, kecuali hanya

<sup>411</sup>Abū Nu`aym, *Hilyat al-Awliyā`*, vol. 4, 136.

<sup>412</sup>al-Dhahabī, *Ma`rifat al-Qurrā` al-Kibār `alā al-Ṭabaqāt wa al-A`šār* (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 1997), 28; Ibn Abī Shaybah, *al-Muṣannaḥ*, vol. 6, 195.

<sup>413</sup>al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 41.

<sup>414</sup>Lihat Abū al-Ṭayyib Muḥammad Shasm al-Ḥaq al-‘Azīm Ābādī, ‘*Awn al-Ma`būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, vol. 10, ed. ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad ‘Uthmān (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 98-103.

<sup>415</sup>“*Kunnā nafkharu `alā al-nās bi arba`ah: bi faqīhinā wa bi qāṣṣinā wa bi mu`adhdhininā wa bi qāri`inā. Faqīhunā Ibn `Abbās, wa mu`adhdhinunā Abū Makhdūrah, wa qāṣṣunā `Ubayd bin `Umayr, wa qāri`unā `Abdullāh bin al-Sā`ib*”. Lihat Ibn Abī Shaybah, *al-Muṣannaḥ*, vol. 6, 195.

pencampuradukkan yang dikhawatirkan dalam suatu penuturan cerita, yang sesuai dengan fakta bahwa generasi awal Islam (hingga abad ke-3 H) menggunakan istilah *naskh* dalam pengertian generik, yaitu menghilangkan ketidakjelasan, atau menjadikan sesuatu yang tidak jelas menjadi jelas. Makna *naskh* yang ditarik dari perkataan 'Alī ke makna *naskh* sekarang sebagai pembatalan ayat atau ke konteks hukum seperti tampak dari “tafsiran” riwayat-riwayat yang muncul sesudahnya adalah melalui inferensi atau penyimpulan yang terjadi dalam proses sejarahnya yang panjang seperti itu.

Al-Jāhiz dalam *al-Bayān wa al-Tabyīn* memang menunjukkan adanya hubungan antara tafsir dan komunitas pencerita di Basrah pada abad ke-2 H/ 8 M. Di antara mereka adalah Mūsā ibn Sayyār al-Uswārī dan Abū 'Alī 'Amr ibn Fā'id al-Uswārī. Namun, seperti dicatat Claude Gilliot, kaitan *quṣṣāṣ* dengan perkembangan awal tafsir al-Qur`an tidak signifikan.<sup>416</sup>

Munculnya pemahaman bahwa pengetahuan tentang *nāsikh* dan *mansūkh* dalam al-Quran sebagai syarat mutlak dalam menafsirkan al-Qur`an memicu perkembangan secara massif literatur-literatur *naskh* yang diproyeksikan sebagai *handbook* untuk dirujuk berkaitan dengan ayat-ayat yang *nāsikh* dan *mansūkh*. Namun, karena tentu saja bertolak dari *ta`wīl* para penulis, literatur-literatur *naskh* ditandai oleh kesimpulan jumlah ayat-ayat *mansūkh* dengan perbedaan yang menyolok.

## 2. Sebagai Metode *Ta`wīl* al-Qur`an

Fungsionalisasi *naskh* sebagai metode *ta`wīl* al-Qur`an tampak lebih menonjol di kalangan Shī'ah dan Mu'tazilah untuk kepentingan menjelaskan secara rasional prinsip-prinsip ajaran mereka. Formulasi yang komprehensif dan mewakili perkembangan terakhir pemikiran tentang hal ini dikemukakan oleh Shaykh Aḥmad

---

<sup>416</sup>Claude Gilliot, "The Beginnings of Qur`anic Exegesis", dalam *The Qur`an: Formative Interpretation*, ed. Andrew Rippin (Great Britain: Ashgate, 1999), 22-23.

al-Baḥrānī, seorang Shī'ī, dalam karyanya, *al-Ta`wīl: Manhaj al-Istinbāt fī al-Islām*. Dengan idealisasi aliran (*madrasah*) *Ahl al-Bayt*, ia mengkritik konsep *naskh* yang dikatakannya dipahami dengan pendekatan “aliran rasional” (*madrasat al-ra`y*), seperti pada al-Ṭūsī.<sup>417</sup> Begitu juga, ia mengkritik al-Khū'ī yang meski hampir menolak keberadaan *naskh* karena dipengaruhi oleh Abū Muslim al-Iṣfahānī (w. 322 H), tapi masih mengulang definisi tersebut.<sup>418</sup> Pemahaman yang berkembang, menurut al-Baḥrānī, hanya menempatkan *naskh* dalam bingkai teoretis, sehingga memicu kontroversi ketika penerapannya hanya berupa klasifikasi ayat-ayat *nāsikh* dan *mansūkh*.<sup>419</sup>

Meskipun ia mengakui perubahan pada bacaan ayat al-Qur`an (*naskh al-tilāwah*) yang disebutnya sebagai “pembatalan yang ditandai dengan penggantian” (*al-naskh al-ibdālī*) berupa penggantian (*ta`wīd*), penghilangan/penyempurnaan (*ḥadhf/ikmāl*), peletakan urutan kalimat (*taqdīm wa ta`khīr*), al-Baḥrānī menekankan pada ide tentang teks bergerak (*ḥarakat al-naṣṣ*) sebagai bagian dari pemikirannya tentang *ta`wīl*.<sup>420</sup> Menurutnya, *naskh* adalah “gerak kandungan al-Qur`an” (*ḥarakat mukawwināt al-kitāb*) sehingga tidak ada *naskh* permanen, melainkan hanya “*naskh* temporal” (*naskh mu`aqqat*) yang sasarannya bukan pembatalan teks, melainkan pergantian sementara makna atau aspek-aspek makna yang terkandung dalam teks. Al-Baḥrānī mengatakan sebagai berikut:

---

<sup>417</sup>Ia mengkritik definisi *naskh* sebagai “*raf` al-ḥukm al-shar`ī bi dalīl shar`ī muta`akhhir `alā wajh lawlāhu lakāna al-ḥukm al-awwal thābitan*” yang diterima di kalangan Sunnī. Aḥmad al-Baḥrānī, *al-Ta`wīl Manhaj al-Istinbāt fī al-Islām* (T.Tp.: Dār al-Ta`wīl li al-Ṭibā`ah wa al-Nashr, 1999), 251.

<sup>418</sup>Ibid., 252. Lihat lebih lanjut al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khū'ī, *The Prolegomena to the Qur`an*, terj. disertai pengantar oleh Abdulaziz A. Sachedina (Oxford: Oxford University Press, 1998), 186-222.

<sup>419</sup>Aḥmad al-Baḥrānī, *al-Ta`wīl*, 253.

<sup>420</sup>Menurut al-Baḥrānī, istilah *ibdāl* (Q.16/70:101) semakna dengan *inzāl*. Ibid., 400-422.

و في كل عملية نسخ تبطل معان و وجوه و تثبت معان و وجوه أخرى, فهي عملية نقل للمعاني أقرب من كونها عملية إبطال للمعاني, رغم أن الإبطال و النقل كليهما من معاني النسخ في اللغة, فليس هناك نسخ مطلق, و إنما هناك نسخ مؤقت, لما في النسخ المطلق من إبطال لجزء من قرآنية القرآن, و لما في النسخ المؤقت من عدم نفاذية علم القرآن.<sup>421</sup>

Dalam setiap pemberlakuan *naskh*, ada makna-makna dan aspek-aspek dari makna tertentu yang dibatalkan, diiringi dengan ditetapkannya makna-makna dan aspek-aspek dari makna lain. Pemberlakuan *naskh* lebih bisa dipahami sebagai upaya memindah makna-makna dibandingkan sebagai upaya membatalkannya, meskipun pembatalan dan pemindahan adalah bagian dari pengertian *naskh* dari segi bahasa. Dengan demikian, tidak ada *naskh* mutlak, yang ada hanya *naskh* temporal, karena dalam *naskh* mutlak terkandung pengertian adanya pembatalan bagian tertentu dari jati diri al-Qur`an, sedangkan dalam *naskh* temporal terkandung pengertian tidak habisnya ilmu yang ada dalam al-Qur`an.

Bertolak dari kritiknya terhadap al-Ṭūsī (w. 672 H) dan al-Khū`ī (w. 1413 H/ 1992 M) di atas, ia mengemukakan *naskh* sebagai metode *ta`wīl*. Versi berbeda tentang peristiwa ‘Alī di masjid Kufah dikemukakan sebagai titik-tolak, yaitu bahwa ‘Alī mengatakan kepada seorang pencerita tersebut “Kamu celaka dan mencelakakan orang lain, menta`wīlkan setiap hurup dalam al-Qur`an berdasarkan beberapa aspek makna” (*halakta wa ahlakta, ta`wīl kull ḥarf fī al-Qur`ān ‘alā wujūh*).<sup>422</sup> Menurut al-Baḥrānī, ‘Alī mengaitkan antara pengetahuan tentang *naskh* dengan *ta`wīl*, yaitu melalui mekanisme “mengembalikan atau memahami ayat yang *mutashābih* kepada atau berdasarkan ayat *muḥkam*”.<sup>423</sup> Ayat-ayat yang *muḥkam* adalah ayat-ayat pembatal/penganulir (*nāsikh*), sedangkan ayat-ayat yang *mutashābih* adalah ayat-ayat yang dibatalkan/teranulir (*mansūkh*), di mana posisi keduanya sama dengan posisi pokok (*aṣl*) terhadap cabang (*far`*). Dari sini, muncul *naskh* sebagai mekanisme gerak perujukan (*al-ḥarakah al-marji`iyah*) yang

<sup>421</sup>Ibid., 254.

<sup>422</sup>Ibid., 41. Lihat juga Muḥammad Hādī Ma`rifah, *al-Tamhīd*, vol. 2, 275 dengan merujuk *Tafsīr al-‘Ayyāshī*, vol. 1, 12. Al-Baḥrānī menyebut pencerita tersebut sebagai ahli fiqh rasional (*faqīh al-ra`y*) dan Hādī Ma`rifah menyebut “pemutus hukum” (kadi, *qāḍīn*).

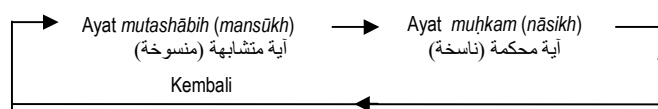
<sup>423</sup>Metode ini konon dikatakan berasal dari sabda Nabi Muhammad: “*inna fī al-Qur`ān mutashābih[an] wa muḥkam[an], faman radda mutashābihah ilā muḥkamih faqad hudiya ilā ṣirāt mustaqīm*”. Aḥmad al-Baḥrānī, *al-Ta`wīl*, 40.



menghubungkan yang cabang tersebut kepada pokoknya. Jadi, *naskh* adalah menggeser yang *mutashābih* ke yang *muḥkam*.<sup>424</sup> Gerak bolak-balik ini dalam *naskh* sebagai *ta`wīl* muncul dari asal kata *ta`wīl* sendiri yang berasal dari dua kemungkinan: dari kata *awwal* (أَوَّلٌ, awal) atau dari *ma`āl* (مَأَلٌ, tempat kembali) dan ditarik dari sejumlah ayat al-Qur`an (seperti Q.29/85:20) sehingga *ta`wīl* bukan hanya sebagai mekanisme perujukan, yaitu mengembalikan yang *mutashābih* ke *muḥkam*, melainkan juga sebagai gerak kembali ke titik-awal (*ḥarakah irtijā`iyah*).<sup>425</sup> Gerak *ta`wīl* adalah sebagai berikut:<sup>426</sup>

### Skema 2:

#### Gerak *ta`wīl* menurut al-Baḥrānī



Menurut al-Baḥrānī, unsur-unsur yang harus ada dan menjadi bagian esensial *ta`wīl* adalah sebagai berikut. Pertama, ayat yang dita`wīl sebagaimana ditunjukkan oleh makna etimologisnya (tanda, isyarat, atau simbol) pada dasarnya mencakup semua wujud. Akan tetapi, dalam konteks struktur al-Qur`an, ayat meliputi hurup alfabet, kata, ungkapan kalimat, termasuk titik. Itu artinya bahwa suatu kata atau kalimat bisa dilihat tidak hanya sebagai suatu ayat, melainkan pada saat yang sama adalah beberapa ayat.<sup>427</sup> Perluasan cakupan ayat ini tampak muncul dari kritiknya terhadap ide tentang keterbatasan teks (*maḥdūdīyat al-naṣṣ*) yang sejak klasik dikemukakan oleh al-Juwaynī dari Sunnī, dan juga dianut oleh ulama Shī`ah, seperti al-Ḥillī (w. 726 H/ 1325 M) dalam *al-Alfayn bayna al-Ṣidq wa al-*

<sup>424</sup>Ibid.

<sup>425</sup>Ibid., 516. Menurut al-Rāghib (*al-Mufradāt*, 40-41), kata “*ta`wīl*” sebenarnya berasal dari “*awl*” (kembali), yaitu bentuk *maṣdar* dari *āla-ya`ūlu*, kemudian menjadi *awwala-ya`awwīlu*, bukan dari kata *awwal*.

<sup>426</sup>Aḥmad al-Baḥrānī, *al-Ta`wīl*, 517.

<sup>427</sup>Ibid., 361.

*Mayn*, serta ulama Shī'ah modern yang dipengaruhi oleh al-Ṭūsī.<sup>428</sup> Pandangan yang bertentangan dengan aliran (*madrasah*) *Ahl al-Bayt* ini, menurutnya, adalah kreasi pemikiran (*wad'īyah*), tanpa dasar dalam agama, karena menganggap teks (*naṣṣ*) tidak bisa menjawab banyak persoalan.<sup>429</sup> Kedua, *naskh-iḥkām*. Menurut al-Baḥrānī, *naskh* tidak hanya berarti “menghilangkan” (*izālah*), melainkan juga “menetapkan” (*tathbīt*), “mengganti” (*ibdāl, tabdīl*), dan “memindah” (*naql*). Makna-makna yang muncul dari analisis kebahasaan ini, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Manzūr, menunjukkan bahwa teks (*naṣṣ*) mengalami gerakan melalui pembatalan, penetapan, penggantian, dan pemindahan, di mana semua makna tersebut dominan pada makna “mengganti” (*ibdāl*). Aktivitas *naskh-iḥkām* berarti adalah mengembalikan ayat *mutashābih* sebagai cabang (*far'*) ke ayat *muḥkam* sebagai pokoknya (*aṣl*), sama dengan mekanisme mengganti-menetapkan.<sup>430</sup> Ketiga, meneliti kesamaan (*istiqrā' al-tamāthul*), yaitu upaya mengidentifikasi ayat-ayat yang memiliki kesamaran maknanya dengan kemungkinan makna-makna lain, seperti dimungkinkan oleh adanya kata, kalimat, atau sinonimitas. Mekanisme ini adalah kerja logika (*qiyās tamthīlī*). *Al-tamāthul* juga berarti adanya hubungan kesamaan antar ayat-ayat al-Qur`an sehingga bisa dianggap saling menjelaskan karena memiliki hubungan yang terlihat, misalnya, dari temanya.<sup>431</sup> Keempat, *ẓāhir-bāṭin*, yaitu bahwa setiap ayat dianggap memiliki aspek-aspek (*wujūh*) makna lahir dan makna batin. Berbeda dengan *tanzīl* yang terbatas pada aspek makna lahir, *ta`wīl* adalah pemaknaan yang “menyeberang” dari makna lahir ke makna batin, dari suatu aspek ke aspek makna lain.<sup>432</sup> Kelima, penyimpulan fatwa (*istinbāṭ al-*

---

<sup>428</sup>Ibid., 248-249.

<sup>429</sup>Ibid., 250. Al-Baḥrānī mengemukakan bukti holistisitas *naṣṣ* al-Qur`an dalam menjawab banyak persoalan dengan beberapa ayat al-Qur`an (Q.16/70:89; Q.al-Zukhruf: 63; al-An`ām: 38 dan 59; dan Yāsīn: 12) dan kutipan pendapat imam-imam Shī'ah.

<sup>430</sup>Ibid., 363-366.

<sup>431</sup>Ibid., 367-368.

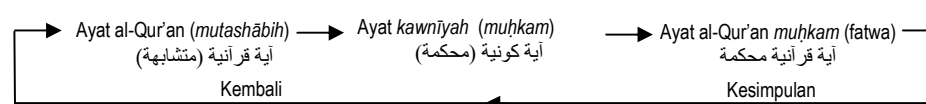
<sup>432</sup>Ibid., 370-371.

*fatwā*), yaitu bahwa *ta`wīl* bertujuan agar teks bisa berbicara memberikan jawaban atas persoalan yang muncul.<sup>433</sup>

Menurut al-Baḥrānī, *ta`wīl* bisa bergerak dari tiga media atau yang disebutnya sebagai struktur, yaitu struktur bahasa (*bun-yat al-lughah*) al-Qur`an, struktur akal (*bun-yat al-`aql*), dan struktur alam (*bun-yat al-kawn*).<sup>434</sup> Hubungan tiga struktur tersebut dalam mencari aspek-aspek makna yang tepat pada kata dan ungkapan (*taṣrīf wujūh al-kalimah/al-`ibārah*)<sup>435</sup> didasarkan atas dasar “penggantian-saling menyempurnakan” (*ibdāl-takāmul*). Dalam hal hubungan ayat-alam, misalnya, *ta`wīl* bergerak dengan dua bentuk. Pertama, *ta`wīl* ayat al-Qur`an yang *mutashābih* dengan ayat *kawnīyah* yang *muḥkam* yang, menurutnya, didasarkan atas pernyataan Ibn ‘Abbās, “sesungguhnya al-Qur`an ditafsirkan oleh zaman” (*inna al-Qur`ān yufassiruh al-zamān*). Kedua, *ta`wīl* ayat *kawnīyah* yang *mutashābih* dengan ayat al-Qur`an yang *muḥkam* yang didasarkan atas pernyataan Ibn ‘Abbās, “sesungguhnya al-Qur`an menafsirkan zaman” (*inna al-Qur`ān yufassir al-zamān*). Kedua model *ta`wīl* ini bisa dijelaskan dalam skema berikut:<sup>436</sup>

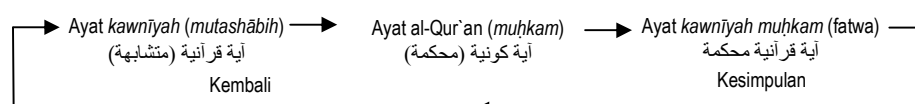
### Skema 3:

#### Gerak *Ta`wīl* Ayat al-Qur`an – Ayat *Kawnīyah*



### Skema 4:

#### Gerak *Ta`wīl* Ayat *Kawnīyah* – Ayat al-Qur`an



<sup>433</sup>Ibid., 372-376.

<sup>434</sup>Ibid., 509-515.

<sup>435</sup>Tentang “*taṣrīf al-wujūh*”, lihat ibid., 428-435. Dari segi bahasa, *taṣrīf* bermakna memalingkan, membolak-balik, atau mengubah-ubah arah. Pengertian ini menjadi makna dasar dari *ta`wīl* sebagai mencari makna lebih dalam dan esensial dari sekadar makna lahiriah (*zāhir*) ke makna dalam (*bāṭin*).

<sup>436</sup>Ibid., 532.

Di samping tiga struktur yang diklaim al-Bahrānī sebagai kerangka epistemologis (*naẓarīyat al-ma'rifah*), *ta`wīl* ayat al-Qur`an juga bisa dilakukan dengan ḥadīth dengan empat pola *naskh*, yaitu ḥadīth - ḥadīth, ḥadīth - al-Qur`an, al-Qur`an - al-Qur`an, dan al-Qur`an - ḥadīth.<sup>437</sup>

Berkaitan dengan fungsionalisasi *naskh* sebagai metode *ta`wīl* yang ditawarkan oleh al-Bahrānī, kita bisa memberikan catatan. *Pertama*, prinsip bahwa ayat *mutashābih* harus dita`wīl berdasarkan pengertian ayat *muhkam* bisa dipahami, karena didukung oleh pemahaman bahwa sebagai *umm al-kitāb* (pokok, *aṣl*), wajar jika ayat *muhkam* harus dirujuk di satu sisi, identifikasi *muhkam-mutashābih* sebagai *nāsikh-mansūkh* juga muncul sebagai penafsiran di kalangan *mufasssir* awal, seperti al-Ḍaḥḥāk.<sup>438</sup> Prinsip ini dikenal di kalangan sebagian Sunnī,<sup>439</sup> semisal tampak pada pernyataan tentang *muhkam* sebagai “patokan yang dirujuk oleh ayat lain dengan *ta`wīl*” (*‘umdaḥ yuraddu ilayhā ghayruhā bi al-ta`wīl*) dan yang semaknanya yang didukung oleh Ḥaqqī Ismā’īl, al-Bayḍāwī, al-Nawawī, dan al-Nasafī,<sup>440</sup> meski penerapannya di kalangan Mu’tazilah dan Shī’ah tampak lebih menonjol. Fungsionalisasi *naskh* seperti ini memiliki akar kesejarahan dan doktrinal lebih menonjol di kalangan Mu’tazilah. Teologi Shī’ah dan Mu’tazilah terbukti dalam sejarah berafiliasi, seperti tampak misalnya pada masa Dinasti Buwayh.<sup>441</sup> Orisinalitas metode *ta`wīl* ini adalah bahwa mekanisme perujukan itu tidak linear, melainkan sirkular. *Kedua*, penerapan metode ini rentan menjadi sarana justifikasi ideologis saja, seperti tampak dalam argumen teologi Mu’tazilah.

<sup>437</sup>Lihat uraian teoretis, skema *ta`wīl*, dan contoh penerapan model ini dalam *ibid.*, 551-569.

<sup>438</sup>al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur`ān*, vol. 1, 3.

<sup>439</sup>al-Suyūṭī (*ibid.*, vol. 1, 2) menyebutkan salah satu definisi *muhkam* sebagai “ayat yang berdiri sendiri” (*mastaqalla binafsih*) dan *mutashābih* sebagai “ayat yang tidak berdiri sendiri, kecuali dengan dikembalikan kepada ayat lain” (*mā lā yastaqill bi nafsih illā biraddih ilā ghayrih*). Lihat juga al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur`ān*, vol. 2, ed. Muḥammad al-Ṣādiq Qamḥāwī, (Beirut: Dār Ihyā` al-Turāth al-‘Arabī, 1405 H), 282-284.

<sup>440</sup>Leah Kinberg, “*Muhkamāt and Mutashābihāt...*,” 162.

<sup>441</sup>Tentang afiliasi Shī’ah-Mu’tazilah, lihat al-Shahrastānī, *al-Mīlāl wa al-Niḥāl*, vol.1, ed. Aḥmad Fahmī Muḥammad, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1992), 22; Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival During the Buyid Age* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 72.

Kontroversi ulama terjadi tidak hanya dalam mendefinisikan dan kemungkinan menafsirkan ayat *mutashābih*,<sup>442</sup> melainkan juga menentukan kedua kategori ayat tersebut. Level kontroversi ini menjadikan persoalan ini kemudian dianggap nisbi, tergantung atas pemahaman dan perspektif dalam menafsirkan ayat.<sup>443</sup> Penentuan ayat-ayat *muḥkam* dan *mutashābih*, akhirnya, menjadi pilihan ideologis.<sup>444</sup>

### 3. Sebagai Metode Pengembangan Hukum Islam

Tak pelak lagi bahwa *naskh* difungsikan dalam konteks pengembangan hukum Islam. *Naskh* dalam *‘ulūm al-Qur`ān* sebagai pembatalan antarayat diperluas penerapannya dalam *uṣūl al-fiqh*. Ketika terjadi kontradiksi makna (*ta’arud*) yang gagal dikompromikan (*jam’, tawfīq*), *naskh* dijadikan sebagai salah satu metode penyelesaian dengan menganggap salah satu di antara dalil lebih awal dibandingkan yang lain dengan berpatokan pada kronologi turun (*tartīb al-nuzūl*) surah melalui *makkī-madanī* dan keterangan riwayat.<sup>445</sup> Sejak al-Shāfi’ī, metode *naskh* berkembang secara ekstensif tidak hanya *naskh* antarayat al-Qur`an, melainkan juga isu kontroversi melebar ke *naskh* sunnah, *ijmā’*, dan *qiyās*. Al-Shāfi’ī sendiri sebagai pioner metode ini menetapkan kontradiksi antarayat pada

<sup>442</sup>Lihat al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur`ān*, vol. 1, 2-3; Leah Kinberg, “*Muḥkamāt and Mutashābihāt* (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis”, dalam Andrew Rippin (ed.), *The Qur`an: Formative Interpretation* (USA/Singapore/Sydney: Ashgate, 1999), 283-312. Mayoritas kaum muslim (sahabat, *tābi’ūn*, dan mayoritas aliran *Ahl al-Sunnah*) tidak melakukan *ta`wīl*. Di kalangan mereka, berlaku kaedah tentang prioritas makna *ḥaqīqī* atas *majāzī*, seperti diformulasikan oleh Ibn al-‘Arabī bahwa “kewajiban menempatkan ungkapan-ungkapan pada makna-makna lahiriahnya yang layak” (*wujūb tanzīl al-alfāz ‘alā ma’ānīhā al-zāhirah fīhā al-lā’iqah*). Lihat Ibn al-‘Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 139. Sedangkan, kalangan Mu’tazilah melakukan *ta`wīl* lebih intensif.

<sup>443</sup>Kaedah, “al-Qur`an semuanya *muḥkam* dilihat dari suatu cara pandang tertentu, semuanya *mutashābih* dilihat dari cara pandang tertentu, atau sebagiannya *muḥkam*, dan sebagiannya *mutashābih* dilihat dari cara pandangan ketiga (yang lain)” (*al-Qur`ān al-karīm kulluh muḥkam bi’tibār, wa kulluh mutashābih bi’tibār, wa ba’ḍuh muḥkam wa ba’ḍuh mutashābih bi’tibār thālith*). Khālid bin ‘Uthmān al-Sabt, *Qawā’id al-Tafsīr*, vol. 2, 661.

<sup>444</sup>Misalnya: Q.7:143 dan Q.6:104 tentang kemungkinan melihat Allah (*ru`yat Allāh*) dan Q.18:29 dan Q.76:30 tentang kemandirian (*qadar*) dan ketergantungan (*jabr*) manusia.

<sup>445</sup>Lihat lebih lanjut uraian tentang hal ini dari perspektif *uṣūl al-fiqh* perbandingan dalam ‘Abd al-Laṭīf ‘Abdullāh ‘Azīz al-Barzanjī, *al-Ta’arud wa al-Tarjīh bayna al-Adillah al-Shar’iyah: Baḥṡh Uṣūlī Muqāran bi al-Madhāhib al-Islāmīyah al-Mukhtalifah*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1993), 310-336.

level makna “*naṣṣ*”. Mayoritas *muḥaddithūn* dan *fuqahā`* dari kalangan Shāfi`īyah, Ḥanafīyah, Ja`farīyah, dan Mu`tazilah menolak kebolehan “*ta`wīl* yang jauh” (*ta`wīl ba`īd*) yang dipaksakan untuk mengkompromikan.<sup>446</sup> Namun, fanatisme aliran fiqh menggeser pandangan ini dan *naskh* digunakan untuk menjustifikasi pandangan *madhhab*, seperti tampak dalam pernyataan Abdullāh al-Karkhī (w. 340 H), seorang Ḥanafī, “Pada prinsipnya, setiap ayat yang bertentangan dengan pendapat para pengikut *madhhab* kami harus dianggap *mansūkh* atau harus *ditarjih*. Yang lebih utama adalah dita`wīl untuk melakukan kompromi” (*al-aṣl anna kulla āyah tukhālifu qawla aṣḥābinā fa innahā tuḥmalu ‘alā al-naskh aw ‘alā al-tarjih. Wa al-awlā an tuḥmal ‘alā al-ta`wīl min jihat al-tawfiq*).<sup>447</sup>

Di kalangan ahli tafsir dan *uṣūl al-fiqh* kemudian muncul dualitas makna *naskh* sebagai “pembatalan final” dan “penundaan” yang berpatokan pada kronologi turun (*tartīb al-nuzūl*) surah dan kesadaran tentang *maṣlahah* sebagai esensi pembatalan tersebut. Pergeseran trend ini, sebagaimana dikemukakan, mengalami beberapa fase. Sambil mengakui *naskh* sebagai pembatalan final, al-Zarkashī dalam *al-Burhān* mengemukakan konsep tentang adanya hukum yang ditunda pelaksanaannya karena bersifat kondisional-temporal. Konsep “pembatalan final-penundaan” ini lebih komprehensif kemudian dikemukakan oleh al-Biqā`ī dalam *Naẓm al-Durar* dan Ibn ‘Āshūr dalam *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Meski mengakui terjadinya kontradiksi antarayat, mereka juga memahami bahwa pembatalan tersebut pada substansinya adalah pergeseran *maṣlahah* yang menjadi alasan penundaan. Dengan dipengaruhi oleh ‘Abduh, M. Quraish Shihab mengemukakan konsep *tabdīl* pada tataran substansi ayat sebagai “pembatalan temporal-penundaan” dan menolak “pembatalan final”. Pemikiran M. Quraish Shihab tampak sebagai transisi atau menengahi antara pembatalan final-penundaan

<sup>446</sup>Lihat ‘Abd al-Laṭīf ‘Abdullāh ‘Azīz al-Barzanjī, *al-Ta`āruḍ*, 228-234.

<sup>447</sup>Sebagaimana dikutip oleh Shaykh Aḥmad bin al-Shaykh Muḥammad al-Zarqā, *Sharḥ al-Qawā`id al-Fiqhīyah*, ed. ‘Abd al-Sattār Abū Ghuddah (Damaskus: Dār al-Qalam, 1996), 39; Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1976 M/ 1396 H), 434.

al-Zarkashī, al-Biqā'ī, dan Ibn 'Āshūr dengan konsep “penundaan” Abū Zayd yang melihat teks dalam dimensi kesejarahannya yang selalu diproyeksikan ke realitas yang selalu berubah. Secara revolusioner, ide serupa diturunkan dalam konteks privatisasi sharī'ah untuk kepentingan kebebasan, keadilan, dan kesetaraan sipil secara revolusioner diusung oleh Ṭāhā, kemudian diikuti oleh an-Naim. Belakangan dalam konteks pergulatan pemikiran hukum di tanah air, ide tentang *maṣlahah* sebagai poros pergeseran hukum juga diangkat sebagai dasar pembatalan *naṣṣ* dengan formulasi “kebolehan membatalkan *naṣṣ-naṣṣ* dengan *maṣlahah*” (*jawāz naskh al-nuṣūṣ bi al-maṣlahah*) oleh komunitas muda Nahdhatul Ulama yang diklaim gerakan pemikirannya sebagai “postradisionalisme”. Meski sejalan dengan Najm al-Dīn al-Ṭūfī (w. 716 H) tentang mendahulukan *maṣlahah* atas teks, tapi proyek pemikiran ini ditujukan mengkritisi anggapan tentang tidak mungkin terjadi pertentangan antara teks (*naṣṣ*) dan *maṣlahah* yang didasarkan anggapan keliru bahwa teks adalah *maṣlahah* itu sendiri. Dengan mengadopsi pembedaan Adonis antara *uṣūl* dan *fuṣūl*, suatu teks spesifik yang tidak relevan lagi dilihat dari perspektif *maṣlahah* bisa dianulir dengan teks yang keberlakuannya didasarkan atas nilai-nilai universal.<sup>448</sup> Pembedaan Ibn al-Muqaffa'—dikutip melalui *al-Thābit wa al-Mutaḥawwil* Adonis—antara *uṣūl* dan *fuṣūl* sebagai titik tolak sebenarnya tidak asing meski ada perbedaan dengan pembedaan al-Shāṭibī antara ayat *kullī* dan *juz'ī* yang kemudian menjadi dasar penyimpulan *qawā'id kullīyahnya*, atau pembedaan Fazlur Rahman antara dimensi ajaran al-Qur`an yang bersifat universal yang disebutnya sebagai ideal-moral dan yang bersifat spesifik yang disebut sebagai *legal-specific*. Bahkan, penerapan *naskh* ini juga tidak berbeda jauh dari apa yang ditawarkan oleh Ṭāhā berkaitan dengan *naskh āyāt al-uṣūl* terhadap *āyāt al-furū'* atas dasar *maṣlahah* yang kontekstual diukur dari

---

<sup>448</sup>Lihat Rumadi, "Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU", (Disertasi, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006), 361-363.

hukum waktu. Dengan berpatokan pada kerangka *uṣūl-furū'* dan bergerak pada logika, bukan pada kronologi turun surah (*tartīb al-nuzūl*), seperti kebolehan nikah beda agama, metode *naskh* ini diproyeksikan dalam konteks liberalisme hukum di Indonesia.<sup>449</sup>

Pergeseran sangat signifikan tampak pada konsep “pembatalan temporal” al-Baḥrānī yang dikemukakan di atas. Meski memiliki alur pikir yang sama dengan Ṭāhā, an-Naim, dan Abū Zayd, al-Baḥrānī mengemukakan konsep *naskh* sebagai metode *ta`wīl* ayat-ayat *mutashābih*, baik ayat hukum maupun non-hukum secara lebih komprehensif dan sistematis. Meski demikian, metode tersebut, semisal preferensi makna *baṭīn* atas *zāhir* ayat, jelas diproyeksikan sebagai rasionalisasi doktrin Shī'ah, seperti halnya Mu'tazilah.

**Tabel 3:**  
Model fungsionalisasi *naskh* dalam hukum Islam

Trend	Model	Faktor	Materi	Kerangka Pikir	Proyeksi	Pengusung	
Pembatalan Final → Pembatalan Temporal / Penundaan Kronologi → Logika/Masalah; Teks → Konteks	1	•Pembatalan final	•Kontradiksi antar ayat	•Hukum	•Makki-madani; •Keterangan riwayat	•Solusi kontradiksi da'if •Pembelaan madhhab fiqh	•al-Shāfi'i •Mayoritas ulama
	2	•Pembatalan final •Pelupaan •Penundaan	•Kontradiksi antar ayat •Irrelevansi kandungan ayat dg kondisi	•Hukum •Non-hukum	•Makki-madani; •Keterangan riwayat •Maṣlaḥah-mafsadah	•Solusi kontradiksi da'if •Kontekstualisasi Hukum	•al-Zarkashī; •al-Biqā'i; •Ibn 'Ashūr
	3	•Pembatalan temporal •Penundaan	•Kesamaran makna ayat	•Mutashābih: hukum dan non-hukum	•Muḥkam-mutashābih •Makna zāhir-bāṭin	•Ta`wīl ayat yang berkaitan dengan ajaran	•al-Baḥrānī •Mu'tazilah •Shī'ah
		•Pembatalan temporal •Penundaan	•Irrelevansi kandungan ayat dg kondisi	•Hukum •Non-hukum	•Maṣlaḥah-mafsadah	•Kontekstualisasi Hukum	•Abduh, •M. Quraish Shihab; •Abū Zayd
		•Pembatalan temporal •Penundaan	•Irrelevansi kandungan ayat dg kondisi	•Hukum	•Maṣlaḥah-mafsadah •Maqasid Sharī'ah •Ayat uṣūl-fuṣūl	•Liberalisasi hukum	•Postradisionalisme
		•Pembatalan temporal •Penundaan	•Irrelevansi kandungan ayat dg kondisi	•Hukum •Non-hukum	•Hukum waktu •Risalah pertama-kedua •Ayat uṣūl-furū'	•Evolusi sharī'ah •Privatisasi hukum: kebebasan, keadilan, dan kesetaraan sipil	•Ṭāhā; •Ahmed an-Naim

Dari tabel di atas, tampak trend pemikiran tentang *naskh* secara umum dan aplikasinya dalam konteks hukum secara khusus memiliki kecenderungan (1) dari pembatalan final (*naskh muṭlaq*) ke pembatalan temporal (*naskh mu`aqqat*) yang

<sup>449</sup>Lihat Abdul Moqsiṭh Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur`an* (Jakarta: Kata Kita, 2009), 340-346.



disertai penundaan penerapan kandungan hukum ayat yang dibatalkan tersebut; (2) dari patokan kronologi ke logika atau *maṣlahah*; (3) dari teks ke konteks, seperti dipertimbangkan “hukum waktu” (*ḥukm al-waqt*). Pergeseran ini disebabkan oleh kesadaran ulama bahwa, selain kompleksitas dan konsekuensi-konsekuensi luas yang diakibatkan oleh pembatalan final, esensi pembatalan tersebut sesungguhnya adalah perubahan isi (*content*) ayat, bukan ayat itu sendiri, sehingga *maṣlahah* yang merupakan elan dasar pergeseran tersebut juga bergeser karena perubahan ruang dan waktu. Konsep “penundaan” ini lebih merupakan bentuk revisi kalangan revisionis, bahkan cenderung merupakan ide alternatif sebagai penolakan terhadap *naskh* klasik, karena esensi penundaan adalah bagaimana suatu kandungan ayat dipandang relevan dengan konteks ruang-waktu, jadi sebenarnya fokus persoalan adalah penerapan kandungan ayat dalam konteks, bukan soal pembatalannya.