

Mitologi *Naskh* Intra Quranic (Studi Atas Q.S. Al-Baqarah Ayat 106 Aplikasi Teori Semiologi Roland Barthes)

Oleh: Fuji Nur Iman

fujinuriman03@gmail.com

Ponpes As Salafy I'anah Futuhiyah, Pemalang

Abstrak

Tulisan ini mencoba mengurai polemik tentang *naskh* dalam Alquran atau *naskh* intra Quranic. Dengan mengikuti cara baca yang ditawarkan Roland Barthes yakni melalui pembacaan atas sistem linguistik dan mitologi dapat dikatakan bahwa pada tataran sistem linguistik penanda atas term *naskh* adalah pembatalan dengan menandai adanya *mansukh* dan menjadi tanda akan adanya sesuatu yang baru yang lebih baik. Sementara pada tataran sistem mitologi dengan tanda pada sistem linguistik sebagai penanda menandai tidak adanya ayat yang bertentang antara satu dengan yang lain dalam Alquran. Dalam pada itu term *naskh* pada tataran sistem mitologi menjadi tanda bahwa Alquran adalah kitab *shalih li kulli zaman wa makan*. Adapun sebagai tipe wicaranya dengan meniscayakan bahwa terdapat relasi antara wahyu konteks sosio-historis masyarakat arab pada saat itu

Kata Kunci: *Naskh*, Roland Barthes, Mitologi.

A. Pendahuluan

Meminjam bahasa Sa'dullah Affandy, istilah *naskh* intra Quranic merupakan istilah yang digunakan untuk menamai penghapusan antar ayat dalam Alquran.¹ Polemik tentang *naskh* intra Quranic sendiri berawal dari perbedaan 'bacaan' para mufasir atas Q.S. Al-Baqarah ayat 106.² Louay Fatoohi dalam karyanya "Abrogation In The Quran And Islamic Law: A Critical Study Of The Concept Of Naskh And Its Impact" misalnya, mengatakan bahwa *naskh* tidak memiliki landasan dalam Alquran.³ Sementara pada saat yang sama, Abdullah Saeed, seorang profesor dalam bidang Islamic Studies, berpendapat bahwa *naskh* dapat dijadikan sebagai salah satu alat yang paling berguna untuk menghubungkan antara aturan-aturan yang terkandung dalam Alquran dan perubahan kebutuhan dan kondisi.

Studi terdahulu yang mendudukan *naskh* intra Quranic sebagai tema besarnya telah banyak dilakukan. Tiga di antaranya adalah

-
- 1 Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam: Kajian Tafsir Al-Quran Atas Keabsahan Agama Yahudi Dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam* (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 69. Sebaliknya Sa'dullah Affandy menyebut istilah penghapusan antar syariat dengan *naskh* ekstra Quranic. Contoh dalam kasus ini adalah sebagaimana ditulis oleh Abdul Wahab Khalaf dan Abu Ishaq Ali Al-Syairozi. Syariat terdahulu terhapus jika ada dalil yang jelas *menaskh* syariat sebelumnya. Seperti syariat Musa bagi orang yang bertaubat. Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Al-Qahiroh: *Ad-Dakwah Al-Islamiah*, 1956), hlm. 93. Selain itu, Terdapat juga pendapat dari perbedaan pendapat dari beberapa pengikut Imam Syafi'i. *Pertama*, adanya syariat sebelum turunnya Al-Quran bukan syariat bagi kita. *Kedua*, syariat sebelum kita adalah syariat bagi kita kecuali yang terkena hukum *naskh*. *Ketiga*, syariatnya Nabi Ibrahim adalah syariat bagi kita akan tetapi selain itu bukan termasuk syariat kita. *kempat*, syariatnya nabi Musa adalah syariat kita kecuali yang telah di *naskh* oleh nabi Isa. *Kelima* syariatnya Nabi Isa adalah syariat kita, akan tetapi syariat tersebut tidak termasuk kedalam syariat kita. Abu Ishaq Ibrahim bin Ali As-Syairozi. *Al-Luma Fii Ushul Fiqhi* Juz 1, (Beirut: Dar Al-Kutub Ilmiah, 2003), hlm. 63.

- 2 Berikut adalah bunyi teks Q.S. Al-Baqarah ayat 106:

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

- 3 Louay Fatoohi, *Abrogation In The Quran And Islamic Law: A Critical Study Of The Concept Of Naskh And Its Impact* (New York: Routledge, 2013), hlm. 366.

studi yang dilakukan oleh tiga nama yang telah disebutkan di atas, Sa'dullah Affandy, Louay Fatoohi, dan Abdullah Saeed. Selain itu, Abu Bakar misalnya juga telah menulis 'Kontroversi Nasikh dan Mansukh dalam Alquran' yang dimuat dalam jurnal Manadia pada tahun 2016. Hasan Asyari Ulama'i menulis 'Konsep Nasikh dan Mansukh dalam Alquran' dalam jurnal Didaktika Islamika, terbit pada tahun 2016. Tidak ketinggalan Rofiq Nurhadi, Syamsul Hadi, Suhandono, dan Thoyib I.M., juga menulis 'Pro-Kontra Naskh dan Mansukh dalam Alquran (Sebuah Kajian Terhadap Prosedur Penyelesaian Ta'arudl Al-Adillah)' yang dimuat dalam jurnal Cakrawala dan terbit pada tahun 2015. Studi *naskh* intra Quranic dengan begitu bukanlah barang baru. Meski demikian, studi-studi yang ada tersebut bisa dikatakan merupakan sebuah eksplorasi atas *naskh* dalam diskursus Ulumul Quran bukan dalam studi yang mengarah pada pemaknaan term *naskh* dalam Alquran.

Pemaknaan atas term *naskh* dalam Alquran sendiri pada dasarnya dapat dilakukan dengan berbagai cara. Hanya saja dengan mempertimbangkan aspek bahasa Alquran yang tidak lain merupakan bahasa Arab dengan begitu salah satu yang dapat menjadi alternatif adalah dengan melakukan analisis dari sistem lingustiknya. Sebagai sebuah bahasa, *naskh* juga bisa dikatakan sebagai sebuah tanda. Dalam arti ini pengarang ingin menyampaikan pesan kepada penerima melalui bahasa sehingga ia menjadi sebuah tanda. Dengan kata lain, apa yang disampaikan oleh pengarang tidak sepenuhnya apa yang berada dalam bentuk bahasanya.

Pada saat yang sama tidak bisa dipungkiri bahwa model pembacaan yang demikian telah dilakukan oleh para sarjana Barat. Roland Barthes misalnya menawarkan sebuah cara baca 'bahasa' dengan menempatkannya sebagai bagian dari tanda. Tidak saja dengan melihat pada tataran sistem linguistiknya, Barthes juga menawarkan sebuah cara baca 'bahasa' dengan melihat pada sistem mitologinya.

Dengan begitu artinya bahwa dengan meramu tawarannya, maka pembacaan atas term *naskh*, mengacu pada Q.S. Al-Baqarah ayat 106 tulisan ini kiranya akan dapat mengisi celah yang tersisa dari studi-studi yang telah ada. Oleh sebab itulah, tulisan ini akan mencoba untuk mengulas *naskh* intra Quranic dengan mengambil cara baru yang ditawarkan olehnya.

B. Biografi dan Pokok-Pokok Pemikiran Semiologi Roland Barthes

Roland Barthes lahir di Cherbourg, Prancis, 12 November 1915. Ia merupakan seorang filsuf yang memiliki jelala keilmuan luas, melingkupi linguistik, semiotika, teori sosial, strukturalisme, antropologi, dan pos-strukturalisme. Potensi keilmuannya yang menjanjikan telah terlihat sejak muda, sewaktu menjalani pendidikan di Sorbonne dan mendalami kajian tulisan-tulisan klasik, grammar, filologi, dan tragedi Yunani.

Tidak bisa dipungkiri bahwa konsep tentang tanda yang dikenalkan Saussure merupakan salah satu tema pokok dalam semiologi. Secara umum tanda (sign) dipahami sebagai simbol yang tidak berhubungan dengan suara atau fonem. Dalam terminologi Saussurean penanda dan petanda merupakan komponen tanda. Dengan mengadopsi Saussure, tanda oleh karenanya menurut Roland Barthes adalah gabungan dari penanda dan petanda. Penanda membentuk taraf ekspresi, sedangkan petanda membentuk taraf isi.⁴ Dengan mengambil konsep strata Hjemslev, menurut Barthes baik penanda maupun petanda, keduanya memuat bentuk dan substansi.⁵

Menurut Barthes, dalam linguistik, sifat petanda muncul dalam diskusi-diskusi yang memfokuskan terutama pada tingkat realitasnya; semua sepakat untuk menekankan fakta bahwa petanda bukanlah suatu

4 Roland Barthes, *Elemen-Elemen Semiologi*, hlm. 57.

5 Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, hlm. 55.

objek.⁶ Sementara sifat penanda mengesankan kira-kira sifat yang sama dengan petanda: ia semata-mata sebuah relatum, yang definisinya tidak dapat dipisahkan dari defnisi petanda. Satu-satunya perbedaan adalah bahwa penanda merupakan mediator: materi adalah sesuatu yang perlu untuknya.⁷ Petanda bukanlah suatu tindakan sadar maupun benda nyata, ia dapat didefinisikan hanya dalam proses penandaan, dalam suatu cara kuasitautologis: “sesuatu” inilah yang dimaksudkan oleh orang yang menggunakan tanda. Oleh karena itu, menurut Barthes, secara fungsional, petanda merupakan salah satu dari dua relata tanda; satu-satunya perbedaan yang mempertentangkannya dengan penanda adalah bahwa yang belakangan berfungsi sebagai mediator.⁸

Pokok-pokok pemikiran semiologi Roland Barthes secara garis besar paling tidak dapat dipetakan ke dalam dua kategori. Kategori pertama adalah sistem linguistik, dan kategori kedua adalah sistem mitos. Kata sistem secara umum dipahami sebagai perangkat umum yang secara teratur saling berkaitan sehingga membentuk suatu totalitas.⁹ Dalam kaitannya dengan keilmuan, sistem berarti susunan teratur terpola yang membentuk suatu keseluruhan yang bermakna atau berfungsi.¹⁰ Kalangan strukturalis memandang bahasa sebagai sistem tanda-tanda yang tidak hanya berupa suara atau teks-teks tertulis, melainkan juga semua praktik sosial yang bermakna atau fenomena kultural yang dapat menyusun berbagai macam bahasa.¹¹

Istilah mitologi dalam ensiklopedi britania berarti kajian tentang mitos maupun sebuah himpunan atau koleksi mitos-mitos. Mitos sendiri seringkali dipahami sebagai cerita suatu bangsa tentang dewa

6 Roland Barthes, *Elemen-Elemen Semiologi*, hlm. 61.

7 Roland Barthes, *Elemen-Elemen Semiologi*, hlm. 67.

8 Roland Barthes, *Elemen-Elemen Semiologi*, hlm. 62.

9 KBBI V 0.2.0 Beta, Badan Pengembangan Dan Pembinaan Bahasa, Kementrian Pendidikan Dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016.

10 Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 20012), hlm. 34.

11 M. Ardiansyah, “Pengantar Penerjemah” dalam Roland Barthes, *Elemen-Elemen Semiologi*, hlm. 11.

dan pahlawan zaman dahulu, mengandung penafsiran tentang asal-usul semesta alam, mengandung arti mendalam yang diungkapkan dengan cara gaib. Mitologi menurut Barthes adalah studi tentang tipe wicara.¹² Wicara jenis ini menurut Barthes adalah sebuah pesan.¹³ Oleh sebab itu dia tidak bisa dibatasi hanya pada wicara lisan saja. Pesan bisa terdiri dari berbagai bentuk tulisan atau representasi; bukan hanya dalam bentuk wacana tertulis, namun juga berbentuk fotografi, sinema, reportase, olahraga, pertunjukan, publikasi, yang kesemuanya bisa berfungsi sebagai pendukung wicara mitis.¹⁴

Menurut Barthes mitologi adalah bagian dari semiologi, sekaligus bagian dari ilmu formal, menjadi bagian dari ideologi sekaligus ilmu historis: dia mengkaji ide-ide sebagaimana yang mengejawantah ke dalam bentuknya (*ideas-in-form*).¹⁵ Mitos sebagaimana dikatakan Barthes adalah cara penandaan, sebuah bentuk.¹⁶ Jadi, seperti sains, mitos juga—demikian Bultmann—berbicara tentang realitas, tetapi dengan cara yang tidak memadai.¹⁷

C. Sistem Linguistik Naskh Pada Q.S. Al-Baqarah 106

Term *naskh* dengan segala derivasinya tertuang sebanyak empat kali dalam Alquran dan salah satunya terdapat pada Q.S. Al-Baqarah 106.¹⁸ Dalam ayat tersebut term naskh—*masdar* nun-sin-kha—adalah berkedudukan sebagai *fi'il syarat*.¹⁹ Term *naskh* sendiri—dalam bentuk *masdar*—secara etimologi dipakai dalam beberapa arti, antara lain

12 Roland Barthes, *Mitologi* terj. Nurhadi, A. Sihabul Millah, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006), hlm. 155.

13 Roland Barthes, *Mitologi*, hlm. 152.

14 Roland Barthes, *Mitologi*, hlm. 153.

15 Roland Barthes, *Mitologi*, hlm. 157.

16 Roland Barthes, *Mitologi*, hlm. 153.

17 F. Budi Hardiman, *Seni Memahami* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), hlm. 145.

18 Tiga ayat yang dimaksud selain Q.S. Al-Baqarah 106 adalah Q.S. Al-A'raf 154, Al-Jatsiyah 29, dan Al-Hajj 52.

19 Lihat.

pembatalan, penghapusan, pengubahan, dan pemindahan dari satu wadah ke wadah lain.²⁰ *Naskh* dalam istilah ahli ushul fiqh adalah pembatalan pemberlakuan hukum syar'I dengan dalil yang datang belakangan baik secara terang-terangan atau secara kandungannya saja, baik pembatalan secara umum atau pun pembatalan sebagian saja karena suatu kemaslahatan yang mengehendakinya atau *naskh* adalah dalil susulan yang mengandung penghapusan pemberlakuan dalil yang terdahulu.²¹ Sementara secara khusus dengan merujuk pada Q.S. Al-Baqarah 106 yakni tepatnya pada term *nansakh*, kata tersebut dalam beberapa tempat disepadankan ke dalam bahasa Indonesia dengan kata 'batalkan' dan atau 'hilangkan'.²²

Dalam pandangan Ibn Katsir ketika menafsirkan Q.S. Al-Baqarah 106, menurutnya term *naskh* terambil dari istilah *naskhal-kitaba* yang berarti menyalin dari suatu naskah ke naskah yang lain.²³ Ibn Abbas, Al-Kafi, Ikrimah dan Al-Hasan sepakat bahwa Q.S. Al-Baqarah merupakan bagian dari surat Madinah.²⁴ Dengan begitu dapat dikatakan bahwa Q.S. Al-Baqarah 106 merupakan termasuk ke dalam ayat Madaniyah. Sebagai konsekuensinya sebagaimana tanda-tanda secara umum suart-surat Madaniyah adalah bahwa ayat tersebut paling tidak dapat dikatakan berorientasi kepada hukum, politis, berbicara tentang orang-orang munafiq, dan seruan dakwah.²⁵

Secara umum, kata *naskh* sendiri seringkali disejajarkan ke dalam bahasa Indonesia dengan kata *to annual* (merekam), *to*

20 M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 143.

21 Abdul Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh* terj. Moh. Zuhri, Ahmad Qarib, (Semarang: Dina Utama, 1994), hlm. 346.

22 Lihat, *Alquran, Tejermah Dan Asbabun Nuzul* yang diterbitkan oleh Pustaka Al-Hanan pada tahun 2009, hlm. 17.

23 Muhammad Nasib Ar-Rifa'I, *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir* terj. Syihabuddin, jilid I, (Depok: Gema Insani, 2015), hlm. 151.

24 Tufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Alquran* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2013), hlm. 95-96.

25 Abdul Djalal, *Ulumul Quran* (Surabaya: Dunia Ilmu, 2008), hlm. 97-98.

supersede (menggantikan), *to obliterate* (menghilangkan), *to cancel* (membatalkan), *abrogation* (pembataan),²⁶ menukil, dan menyalin.²⁷ Makna-makna tersebut diambil dengan merujuk beberapa istilah dalam bahasa Arab seperti *naskh al-kitab* (menukil dari satu kitab ke kitab yang lain), *naskhat al-syams al-zill* (terhapusnya matahari oleh bayangannya)²⁸ dan *naskhat al-rih al-athar* (terhapusnya debu karena datangnya angin).²⁹ Al-Syafi’I (w.204 H) mendefinisikan *naskh* dalam arti meninggalkan kefardhuan hukum. Sementara menurut Abu Mansur al-Baghdadi *naskh* adalah hilangnya hukum dengan berpindahannya dari hukum itu. Sedangkan Ibn Hazm (w. 456 H) mendefinisikan *naskh* dalam arti yang lebih luas yaitu menghapus hukum setelah ditetapkan, menjelaskan batas masa ibadah, mencabut suatu ibadah yang sebelumnya berlaku.³⁰

Term *nansakh*—selanjutnya akan disebut *naskh*—yang terdapat dalam Q.S. Al-Baqarah 106 dalam susunan gramatikalnya berada tepat sebelum kata ‘*min ayatin*’. Meski para mufasir sendiri silang pendapat dalam memaknai kata ‘*ayat*’ seperti Muhammad Abduh misalnya, yang berpendapat bahwa kata tersebut tidak dalam arti ayat Alquran, melainkan dalam arti mukjizat, pada dasarnya sepakat bahwa kata *naskh* dalam ayat tersebut memiliki makna menghilangkan atau menggantikan. Dengan begitu dapat dikatakan bahwa term *naskh* dengan penanda nun-sin-kha atau dalam Q.S. Al-Baqarah nun-nun-sin-kha pada dasarnya merupakan petanda bahwa terdapat sesuatu yang dihilangkan atau yang kemudian dikenal istilah ‘*mansukh*’.

Bahwa para mufasir silang pendapat dalam ‘menerjemahkan’

26 Abdullah saeed, *Penafsiran Kontekstual Atas Al-Quran* terj. Lien Iffah Naf’atu Fina (dkk.) (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016), hlm. 150.

27 Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hlm. 1412.

28 Al-Raghib Al-Asfahani, *Mufradat Fii Gharib Al-Quran* (tk: Maktabah Nadzarur Mustafa al-Baazi, tt), hlm. 633.

29 Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hlm. 71.

30 Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam; Kajian Tafsir Al-Quran Atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam*, hlm. 73.

kata '*ayatin*' dalam Q.S. Al-Baqarah 106 adalah persoalan lain yang tidak dapat dipaksakan untuk mengubah makna *naskh* dari segi etimologinya. Persoalan perbedaan dalam menafsirkan kata '*ayatin*' adakalanya menjurus pada polemik pro dan kontra adanya *naskh* dalam Alquran atau penghapusan antar ayat dalam Alquran. Kenyataan bahwa kata *naskh* sendiri menandakan terdapat sesuatu yang digantikan adalah adanya riwayat yang mengatakan bahwa sebab turunnya Q.S. Al-Baqarah 106 karena pernah suatu ketika Nabi Saw. lupa dengan terhadap sesuatu yang dikehendaki-Nya.³¹ Oleh karena itulah, kemudian terdapat penggantinya. Pengganti tersebut adakalanya sebagaimana dikatakan Qatadah sebagaimana dikatakan Ibn Katsir lebih baik dari padanya atau sepadan dengannya, yaitu dalam bentuk ayat yang mengandung keringanan, rukhsah, perintah, atau larangan.³² Polemik tentang 'pemaknaan' term '*ayatin*' juga menggiring pada persoalan tentang ayat mana saja yang *dinaskh*. Al-Nahhas menyebut 213 ayat, Ibn Hazm 214 ayat, dan Al-Suyuti misalnya mengatakan 20 ayat yang telah *dimansukh*.³³ Sementara sarjana belakangan seperti Al-Dihlawi mengatakan bahwa ayat yang *dimansukh* 5 ayat.³⁴

Pertanyaan lain yang kemudian meski mendapat jawaban dari tataran sistem linguisitik *naskh* adalah tanda apa yang dikehendaki dari term tersebut. Jika secara etimologi nun-sin-kha (*naskh*) atau nun-nun-sin-kha (*nanskah*) diterjemahkan sebagai penghapusan atau pembatalan dan menandai adanya sesuatu yang dihapus atau diganti maka dapat dikatakan bahwa *naskh* merupakan tanda adanya sesuatu yang baru yang lebih baik. Dikatakan lebih baik karena dengan melihat apa yang dikatakan Qatadah. Persoalan apakah dengan begitu

31 Lih. Muhammad Nasib Ar-Rifa'I, *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir* terj. Syihabuddin, jilid I, hlm. 106.

32 Muhammad Nasib Ar-Rifa'I, *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir* terj. Syihabuddin, jilid I, hlm. 106.

33 Jalaluddin Abdurrahman Al-Suyuti, *Al-Itqan Fi Ulum Alquran* (Madinah: Majma' Al-Malik Fahd, 1426), hlm 1447.

34 Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hlm. 19.

meniscayakan adanya penghapusan ayat dalam Alquran tentulah tidak dalam arti yang demikian.

Meniscayakan adanya penghapusan ayat dalam Alquran dalam arti ini adalah persoalan tentang bagaimana kemudian penerapan ayat-ayat Alquran yang dikatakan bertentangan dalam konteksnya masing-masing. Meletakkan ayat sesuai dengan konteks sosio-historisnya. Nabi Saw. misalnya meskipun pada akhirnya menyampaikan ayat tentang pengharaman *khamr*, pada ayat-ayat tertentu dijumpai pula bahwa pengharaman *khamr* bukanlah sesuatu yang secara tiba-tiba diharamkan. Dengan begitu artinya bahwa fleksibilitas ayat-ayat Alquran meniscayakan adanya *naskh* tidak dalam arti sebagai penghapusan secara total.

Sampailah kita pada di mana term *naskh* Q.S. Al-Baqarah 106 dihadapkan dengan pertanyaan apa yang menjadi penanda, petanda dan tandanya dalam tataran sistem linguistiknya. Jawaban tentang penanda *naskh* dalam tataran sistem linguistik adalah nun-nun-sin-kha (*nansakh*) dengan arti ‘pembatalan’. *Naskh* menandai adanya suatu yang kemudian digantikan oleh sesuatu yang lain. Dengan begitu *naskh* menjadi tanda adanya sesuatu yang baru yang lebih baik sesuai dengan konteksnya masing-masing. Berikut adalah gambaran dalam bentuk tabelnya:

Penanda	Petanda
Nansakh (Q.S. Al-Baqarah 106) ‘Pembatalan’	Mansukh
Tanda	
Terdapat sesuatu yang baru yang baik sesuai dengan konteksnya.	

Secara sederhana alur dari sistem linguistik *naskh* tersebut adalah bahwa *naskh* tidak diartikan sebagai sebuah penghapusan, melainkan

adalah sebuah pembatalan. Teks Alquran yang sudah final tidak mungkin dihapus karena dengan begitu berarti menafikkan fungsi dari ayat-ayat tertentu yang telah dianggap *mansukh*. Pemaknaan tersebut kemudian menandakan bahwa terdapat sesuatu yang digantikan. Hingga pada akhirnya, pada saat yang sama *naskh* pun kemudian menjadi tanda akan adanya sesuatu yang baru yang baik sesuai dengan konteksnya sebagai pengganti sejalan fleksibilitas fungsi Alquran pada umumnya sebagai petunjuk umat manusia.

D. Sistem Mitologi *Naskh* Q.S. Al-Baqarah 106

Pada tataran sistem linguistik term *naskh* menjadi tanda akan adanya sesuatu yang baru yang kadang lebih baik atau sepadan sesuai dengan konteksnya. Tanda pada tataran sistem linguistik maka artinya menjadi penanda pada tataran sistem mitologi. Kenyataan bahwa polemik *naskh* telah melahirkan banyak teks turunan adalah tidak bisa diabaikan begitu saja dalam pembacaan sistem mitologi ini. Meski demikian, sebagai pematik adalah kiranya menarik dengan mengutip apa yang dikatakan oleh Jalaluddin Rahmat. Menurutnya mengapa kejeniusan para ulama diperas habis untuk sebuah konsep (konsep *naskh*) yang sebenarnya hanya ‘dongeng’ atau ‘mitos’.³⁵ Baginya *naskh* tidak lebih dari sebuah dongen atau mitos belaka.

Jalaluddin Rahmat, dalam menjawab pertanyaan sendiri, sebagaimana telah disampaikan di atas tadi, mengemukakan tiga jawaban. *Pertama*, konsep abrogasi dipertahankan demi kepentingan dakwah atau propaganda agama.³⁶ *Kedua*, konsep abrogasi dipertahankan demi kepentingan politik.³⁷ *Ketiga*, *nasikh-mansukh*

35 Jalaluddin Rahkmat, “Mitos Nasikh-Mansukh” dalam Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hlm. 246.

36 Jalaluddin Rahkmat, “Mitos Nasikh-Mansukh” dalam Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hlm. 247.

37 Lihat. Jalaluddin Rahkmat, “Mitos Nasikh-Mansukh” dalam Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hlm. 248.

berguna untuk mempertahankan fanatisme madzhab; berguna bagi satu madzhab untuk menolak madzhab yang lain yang berargumentasi dengan Alquran.³⁸ Dengan begitu maka dapat dikatakan *naskh* dipertahankan selama ini karena adanya kepentingan praktis yang menyelimutinya. Pertanyaannya sekarang adalah makna konotasi seperti apa dengan adanya *naskh* yang menjadi penanda adanya sesuatu yang baru yang lebih baik sesuai dengan konteksnya.

Dalam diskursus Ulumul Quran para ulama sendiri setidaknya membagi *naskh* intra Quranic ke dalam tiga jenis yakni *naskh al-tilawah wa al-hukm ma'na*, *naksh al-tilawah duna al-hukm*, dan *naskh al-hukm duna al-tilawah*. *Naskh* adakalanya terjadi pada teks dan hukumnya, adakalanya teksnya saja yang *dinaskh* sementara hukumnya tidak, dan adakalanya sebaliknya, hukumnya yang *dinaskh*, sementara teksnya tidak. Contoh kasus *naskh* jenis yang pertama adalah hadis yang diriwayatkan Aiyah r.a. tentang penjelasan ayat 'sepuluh susuan' dan kemudian teks ayat tersebut dihapus oleh ayat 'lima susuan'. Namun pada akhirnya kedua-keduanya pun dihapus. Contoh *naskh* jenis kedua adalah tentang kasus rajam.³⁹ Sementara untuk contoh jenis ketiga adalah ayat tentang *khamr*.

Naskh sendiri dalam pandangan Manna Al-Qattan hanya terjadi pada perintah dan larangan, baik yang diungkapkan dengan kalimat berita (*khbar*) yang bermakna *amar* (perintah) atau *nahy* (larangan) jika hal tersebut tidak berhubungan dengan persoalan akidah seperti yang berfokus pada Zat Allah, kitab-kitab-Nya serta tidak berkaitan dengan etika atau akhlak.⁴⁰ Senada dengan Manna Al-Qattan, Ali As-Sobuni juga menyatakan bahwa *jumhurul* ulama berpendapat *naskh* itu hanya khusus menyangkut perintah-perintah dan larangan-larangan,

38 Lihat. Jalaluddin Rahkmat, "Mitos Nasikh-Mansukh" dalam Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hlm. 250

39 Lihat. Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hlm. 79-80.

40 Manna Khalil Al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Quran*, hlm. 328.

sedang berita tidak karena mustahil Allah berdusta.⁴¹ Sementara syarat-syarat yang disepakati adalah (a) hukum yang di-naskh (mansukh) merupakan hukum syar'I, (b) hukum yang me-naskh (nasikh) pun harus dalil syar'I, (c) dalil nasikh turun belakangan setelah dalil mansukh, dan (d) di antara kedua dalil yang kemudian menjadi mansukh dan nasikh tersebut, terjadi pertentangan hakiki, serta benar-benar tidak bisa dikompromikan.⁴² Sementara tata cara *naskh* sendiri sebagaimana dikatakan Abdulah Saeed dapat terjadi dalam beberapa cara, di antaranya adalah *naskh* ayat Alquran oleh ayat Alquran yang lain, *naskh* Alquran oleh hadis, *naskh* hadis oleh Alquran, *naskh* hadis oleh hadis.⁴³

Naskh menjadi penanda bahwa adanya sesuatu yang baru yang lebih baik sesuai dengan konteksnya dengan begitu sebagai petanda dalam tataran mitologinya adalah justru bahwa tidak terdapat pertentangan ayat di dalam Alquran. Meski dalam tataran sistem linguistiknya *naskh* menandai adanya sesuatu yang digantikan dengan sesuatu yang lain bukan berarti bahwa sesuatu tersebut meski dihilangkan. Baiknya teks maupun hukumnya tetap akan tetap ada dan tetap berlaku. Hanya saja keduanya diterapkan berdasarkan sesuai dengan konteksnya. Atas dasar itulah, *naskh* dalam tataran makna konotasinya dalam arti sebagai penanda adalah justru tidak ada pertentangan baik dalam bentuk teks maupun hukumnya.

Naskh dalam sistem mitologi ditandai dengan sesuatu yang baru dan yang baik dengan menandai tidak adanya ayat yang saling bertentangan. *Naskh* dengan begitu menjadi tanda dalam sistem mitologi dengan asumsi bahwa tidak ada satu pun ayat yang

41 Ali As-Shabuni, *Tafsir Ayat Ahkam* terj. Mu'amal Hamidy, Imron A Manan, (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1958), hlm. 63.

42 Mustafa Muhammad Sulaiman, *Al-Nasikh Fi Al-Quran Al-Karim Wa Al-Rad Ala Munkarih* (Mesir: Al-Amanah, 1991), hlm. 24-25.

43 Abdullah Saeed, *Penafsiran Kontekstual Atas Al-Quran* terj. Lien Iffah Naf'atu Fina, Ari Henri, (Yogyakarta; Lembaga Ladang Kata, 2016), hlm 152-156.

bertentangan dalam Alquran. Seluruh ayat Alquran merupakan ayat-ayat pilihan yang pasca wafatnya Nabi Saw. menemui titik finalnya. Terdiri dari ayat yang turun di Mekah dan Madinah. Menjadi petunjuk bagi pengikut Muhammad hingga hari tiba. Lebih dari 6000 ayat yang terbatas tersebut tidak bisa tidak akan dihadapkan dengan konteks baru, konteks yang tidak sama dengan konteks untuk pertama kalinya ayat Alquran diekspresikan oleh Nabi Saw. dan komunitas Muslim awal.

Sejalan dengan itu, adalah dinyatakan pula bahwa kitab suci komunitas Muslim dan hadis Saw. tersebut merupakan pegangan bagi setiap Muslim itu sendiri. *Naksh* menjadi tanda dalam sistem ini dengan sejalannya Alquran dengan kontinuitas perjalanan hidup manusia. Dengan kata lain, *naskh* kini menjadikan Alquran sebagai kitab suci yang *shalih li kulli zaman wa makan*. Kitab suci yang tidak akan lapuk dimakan masa dan akan tetap berlaku di mana pun juga. Secara sederhana berikut adalah gambaran dalam bentuk tabelnya:

Penanda	Petanda
Terdapat sesuatu yang baru yang baik sesuai dengan konteksnya.	Tidak terdapat pertentangan antar ayat dalam Alquran
Tanda	
Al-Quran kitab <i>shalih li kulli zaman wa makan</i>	

Logika sederhana dari alur sistem mitologi tersebut adalah berawal dari *naskh* yang merupakan penanda adanya sesuatu yang baru yang lebih baik sesuai dengan konteksnya dengan begitu disesuaikan dengan ayat-ayat Alquran yang lampau. Ayat-ayat yang datang belakangan dengan sendirinya kemudian mengikuti konteks-konteks ayat-ayat yang lain sehingga tidak dijumpai lagi pertentangan ayat dalam Alquran. Pada saat yang sama Alquran pun dengan begitu menjadi tanda

sebagai kitab suci yang *shalih li kulli zaman wa makan*. Ayat Alquran diselarakan dengan konteks sosio historis yang menyelimutinya. Memberikan rambu-rambu terhadap persoalan-persoalan tertentu secara universal dengan semangat membawa perubahan terhadap konteks sosio-historis itu sendiri jika dirasa memang perlu untuk direkonstruksi.

Dengan cara baca yang demikian kesan utama yang ditinggalkan Al-Quran kepada para pembacanya sebagaimana dikatakan Fazlur Rahamn bukanlah Tuhan yang selalu mengawasi dan menghukum, sebagaimana digambarkan orang Kristen, bukan juga hakim agung yang dibayangkan fuqaha, melainkan suatu kehendak yang terpadu dan terarah yang menciptakan ketertiban di alam semesta: keagungan, kesiagaan, keadilan, serta kebijaksanaan Tuhan yang digambarkan Alquran, adalah simpulan dari keteraturan cipta semesta.⁴⁴ Pada saat yang sama universalitas ajaran Alquran pun kentara yang terwujud dalam kelima jaminan dasar literatur hukum agama (al-kuttub al-fiqhiyyah) lama, yakni jaminan dasar (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum, (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan berpindah agama, (3) keselematan keluarga dan keturunan, (4) keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum, dan (5) keselamatan profesi.⁴⁵ Maka begitu juga gambaran Tuhan yang Maha Penyayang dan Pengasih akan selaras dengan firman-Nya.

44 Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran Dan Peradaban*, hlm. 39.

45 Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam Dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam" dalam Nurcholish Madjid (dkk.), *Islam Universal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 2-3. Ulil Absar Abdalla menyebut prinsip-prinsip umum yang universal yang dalam tradisi pengkajian hukum Islam klasik disebut sebagai maqashid al-syariah, atau tujuan umum syariat Islam. Nilai-nilai itu adalah perlindungan atas kebebasan beragama, akal, kepemilikan, keluarga/keturunan, dan kehormatan. Lih, Ulil Absar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam" dalam Dzulmanni (ed.), *Islam Liberal Dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta:eLSAQ Press, 2007), hlm. 9.

E. *Naskh* Intra Quranic sebagai Tipe Wicara

Polemik tentang ada atau tidaknya *naskh* intra Quranic memang bukanlah barang baru dalam ranah studi Alquran. Pertanyaan mungkinkah ayat Alquran saling bertentangan adalah pertanyaan yang seringkali dilontarkan ketika berhadapan dengan persoalan ini. Satu sisi, jawaban yang diberikan Jalaluddin Rahmat bahwa *naskh* intra Quranic dipertahankan salah satunya karena untuk mempertahankan madzhab tampaknya menjadi yang paling dipertimbangkan kali ini. Fanatisme madzhab yang dihadapkan dengan jalan buntu menjadi faktor utamanya. Sementara pada saat yang sama juga tidak bisa dipungkiri juga bahwa terdapat ayat-ayat yang secara harfian terlihat seperti bertentangan, seperti misalnya ayat-ayat tentang poligami.

Al-Quran sendiri sekurang-kurangnya menyebut kata *naskh* sebanyak empat kali yaitu Q.S. Al-Baqarah ayat 106, Al-A'raf ayat 154, Al-Hajj ayat 52 dan Al-Jatsiyah ayat 29. Dari ke empat ayat tersebut kata *naskh* memiliki beberapa makna relasional dengan karakteristik tersendiri dari masing-masing ayat. Jika kita hendak mengatakan bahwa surat makkiyah turun lebih dulu dibandingkan dengan surat madaniyah, maka Q.S. Al-A'raf dan Al-Jatsiyah merupakan pembentuk awal adanya makna relasional kata *naskh* dalam Al-Quran. Sementara dalam ayat lain dari surat yang berbeda merupakan makna-makna yang muncul belakangan, khususnya setelah Nabi saw. hijrah.

Pada QS. Al-A'raf dan Al-Jatsiyah kita dapati kata *naskh* kemudian memiliki relasi dengan apa yang disebut dengan *luh* atau Taurat yang diturunkan kepada Musa a.s. Sementara dalam QS. Al-Jatsiyah kata *naskh* digandengkan dengan menunjuk pada sebuah kitab dengan kata ganti yang disembunyikan. Dengan demikian, dalam konteks kedua ayat tersebut kata *naskh* smerujuk pada tradisi Arab dengan apa yang digambarkan dengan istilah *naskh al-kitab* atau sebuah nukilan jika enggan mengatakannya sebagai sebuah catatan.

Sementara pada Q.S. Al-Baqarah dan Al-Hajj kata *naskh* kemudian mengalami perkembangan relasi. Jika dalam surah-surat makkiyah kata *naskh* memiliki relasi dengan nukilan dan catatan maka dalam kedua surah madaniyah tersebut kata *naskh* terkesan memberikan indikasi sebuah penghapusan terhadap sesuatu. Dalam Q.S. Al-Baqarah misalnya kata *naskh* disejajarkan kata *aayatin* yang kemudian diterjemahkan dengan ‘dan ayat mana saja yang kami *nasakhkan*’. Sedangkan dalam Q.S. Al-Hajj dengan melihat objek *naskhnya* pada QS. Al-Baqarah objek yang *dinaskh* adalah ‘ayat lain’ sedangkan dalam QS. Al-Hajj objek yang *dinaskh* adalah apa yang kemudian diterjemahkan sebagai ‘apa yang dimaksudkan (godaan)’. Dengan demikian, pada kedua surat tersebut makna kata *naskh* setidaknya menunjuk pada sebuah objek yang telah ada sebelumnya seperti kata ‘*aayatin*’ dan ‘*yulqi*’. Oleh karena itulah, dari keempat ayat tersebut, beberapa makna relasi kata *naskh* antara lain catatan “*luh-luh*” (Taurat) QS. Al-A’raf 154, “kitab” pada QS. Al-Jatsiyah 29, “ayat” pada QS. Al-Baqarah 106, menghilangkan godaan setelah “dimasukkan/menerima” (*yulqi*) QS. Al-Hajj 52.

Pada makna yang pertama yaitu QS. Al-A’raf dan Al-Jatsiyah sebagai surat yang dikategorikan dalam surat makkiyah makna *naskh* diartikan sebagai ‘catatan’ dengan objek kitab yang berbeda dengan Al-Quran sendiri. Sementara pada surat QS. Al-Baqarah dan Al-Hajj yang notabene merupakan surat madaniyah kata *naskh* kemudian digunakan dalam arti ‘menghapus atau menggantikan sesuatu’. Pada surat madaniyah kita mendapati objek yang mungkin berbeda dengan yang pertama. Bahwa pada periode madinah objek yang *dinaskh* merupakan “ayat” atau sesuatu yang memiliki konotasi buruk seperti godaan syaitan. Dengan kata lain adalah bahwa *naskh* dimaknai sebagai menghapus atau menghilangkan apabila yang menjadi objek merupakan ayat dalam Al-Quran itu sendiri dan sesuatu yang berkonotasi buruk jika telah menjadi bagian dari sesuatu yang notabene baik.

Perlu ditegaskan bahwa dalam konteks perdebatan tentang *naskh* sendiri tidak lain merupakan interpretasi terhadap kata *naskh* yang kemudian direlasikan dengan *syara'*. Term *naskh* yang berkembang dalam konteks makna *syara'* adalah menghapus dan mengganti hukum *syara'* dengan hukum lain,⁴⁶ atau dengan hukum *syara'* yang datang belakangan.⁴⁷ Dalam hal ini Imam al-Razi berpendapat *naskh* diperbolehkan walaupun terdapat perberbedaan pendapat, seperti cara pandang para pengikut agama Muhammad tentang *naskh*—ada yang berpendapat mengingkari dan ada yang berpendapat diperbolehkannya *naskh* yang.⁴⁸

Gambaran *naskh* dalam perspektif ayat-ayat Alquran dengan begitu setidaknya dapat tergambarakan. Q.S. Al-Baqarah memang dijadikan dasar naqli mayoritas ulama pendukung adanya *naskh* dalam Al-Quran. Ulama-ulama yang melopori konsep *naskh* dalam Alquran sendiri menurut Ahmad Izzan adalah Asy-Syafi'I, Al-Suyuti, Al-Nahhas, dan Al-Syaukani.⁴⁹ Atas dasar interpretasi Q.S. Al-Baqarah pula konsep *naskh* kemudian menjadi terus berkembang dan menuai polemik. Seolah upaya-upaya menghadapkan ayat-ayat Alquran tidak menemukan titik temu. Oleh karena itulah konsep *naskh* kemudian diberlakukan. Pada saat yang sama metode-metode tafsir yang ada juga belum dapat mengakomodir semua permasalahan yang ada.

Adalah sudah menjadi barang yang tidak asing lagi bagi para peminat studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir, bahwa empat metode tafsir Al-Quran yang dikenal selama ini adalah metode tahlili, ijmal, muqaran, dan maudhu'I. Meski tidak diketahui secara pasti sejak kapan pembakuan istilah-istilah tersebut digunakan untuk menjadi rujukan dalam mengkategorikan langkah-langkah yang digunakan para ulama

46 Ali Al-Shabuni, *Shafwat Al-Tafasir*, juz 1, hlm. 50

47 Wahbah Al-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, juz 1, (Damaskus: Darul Fikr), hlm. 259

48 Fakhruddin Al-Razi, *Mafatih Al-Gaib*, juz 3, hlm. 636

49 Hasan Asyarai Ulama'I, "Konsep Nasikh Mansukh Dalam Alquran" dalam Jurnal Didaktika Islamika Vol. 7, No. 1, 2016, hlm. 69.

dalam menafsirkan Al-Quran,⁵⁰ akan tetapi, keempat metode tafsir tersebut lahir seiring dengan kajian yang mendalam atas kitab-kitab tafsir Al-Quran baik kitab tafsir klasik maupun modern-kontemporer sebagaimana yang dilakukan oleh Al-Farmawi.⁵¹

Metode tahlili atau analisis sebagaimana dikatakan M. Quraish Shihab berusaha untuk menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Quran dari berbagai seginya, sesuai dengan pandangan, kecenderungan, dan keinginan mufasirnya yang dihidangkannya secara runtut sesuai dengan perurutan ayat-ayat dalam mushaf. Lanjut, menurutnya, metode ini memiliki beragam jenis hidangan yang ditekankan penafsirnya; ada yang bersifat kebahasaan, hukum, sosial budaya, filsafat/sains dan ilmu pengetahuan, tasawuf, dan lain-lain.⁵² Sementara metode ijmal atau global, sesuai dengan namanya metode ini hanya menguraikan makna-makna umum yang dikandung oleh ayat yang ditafsirkan, namun sang penafsir diharapkan dapat menghidangkan makna-makna dalam bingkai suasana Qurani. Ia tidak perlu menyinggung asbab an-nuzul atau munasabah, apalagi makna-makna kosakata dan segi-segi keindahan bahasa Al-Quran.⁵³

Adapun dua metode yang secara umum dikenal sebagaimana dikatakan di atas adalah metode muqaran dan metode madhu'I.

50 Mahmud Basuni Faudah mengatakan misalnya, terkait dengan metode tafsir Jami Al-Bayan An Ta'wil Ay Al-Quran karya Al-Tabari, ia tidak mengatakan bahwa metode tafsir Al-Tabari adalah tahlili, maudhu'I, dsb. Melainkan, ia mengatakan bahwa jika menafsirkan suatu ayat dalam Kitabullah, beliau berkata: Pendapat yang ada tentang ayat ini adalah begini dan begitu. Kemudian beliau menafsirkan ayat tersebut dan mendukung penafsirannya dengan pendapat para sahabat dan tabi'in; beliau tidak hanya mencukupkan kepada sekedar mengemukakan riwayat-riwayat saja, melainkan juga mengkonfirmasi riwayat-riwayat tersebut satu sama lain dan mempertimbangkan mana yang paling kuat. Lihat, Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir Al-Quran: Pengenalan Dengan Metodologi Tafsir*, hlm. 55.

51 Abd Al-Hayy Al-Farmawi, *Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Maudhu'I* (Al-Hadharah Al-Arabiyah: Kairo, 1977), hlm. 23.

52 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Al-Quran* (Tangerang: Lentera Hati, 2015), hlm. 378.

53 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Al-Quran*, hlm. 381.

Hidangan yang tersedia melalui metode muqaran sebagaimana dikatakan M. Quraish Shihab adalah ayat-ayat Al-Quran yang berbeda redaksinya satu dengan yang lain, padahal sepintas terlihat bahwa ayat-ayat tersebut berbicara tentang persoalan yang sama, ayat yang berbeda kandungan informasinya dengan hadis Nabi Saw., serta perbedaan pendapat ulama menyangkut penafsiran ayat yang sama.⁵⁴ Sedangkan metode maudhu'I adalah suatu metode yang mengarahkan pandangan kepada satu tema tertentu, lalu mencari pandangan Al-Quran tentang tema tersebut dengan jalan menghimpun semua ayat yang membicarakannya, menganalisis, dan semua ayat yang bersifat umum dikaitkan dengan yang khusus, yang Mutlaq digandengkan dengan yang Muqayad, dan lain-lain, sambil memperkaya uraian dengan hadis-hadis yang berkaitan untuk kemudian disimpulkan dalam satu tulisan pandangan menyeluruh dan tuntas menyangkut tema yang dibahas itu.⁵⁵ Meski demikian, harus diakui bahwa metode-metode tafsir yang ada, khususnya metode tahlili dan maudhu'I sebagaimana dikatakan M. Quraish Shihab dan Moqsith Ghazali, memiliki keistimewaan dan keterbatasannya masing-masing.⁵⁶

54 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Al-Quran*, hlm. 382.

55 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Al-Quran*, hlm. 385. Menurut Abd al-Hayy al-Farmawi paling tidak terdapat 7 langkah yang meski ditempuh bagi siapa saja yang hendak menggunakan metode ini sebagai alternatif baru dalam memahami Al-Quran. Adapun langkah-langkahnya adalah sebagai berikut. *Pertama*, Memilih atau menetapkan masalah Al-Quran yang akan dikaji secara maudhu'I. *Kedua*, melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang telah ditetapkan, ayat makkiyah dan madaniyah. *Ketiga*, menetapkan ayat makkiyah dan madaniyah. *Keempat*, menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai sebab nuzulnya. *Kelima*, mengetahui hubungan (munasabah) ayat-ayat tersebut dalam masing-masing surahnya. *Keenam*, menyusun tema bahasan dalam kerangka yang sistematis. *Ketujuh*, melengkapi pembahasan dan uraian dengan hadis bila dipandang perlu sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas. Abd Al-Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'I, Suatu Pengantar* terj. Suryan A. jamrah (Jakarta: PT Raja Grafindo, 1996) 45-46.

56 Lihat. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Al-Quran*, hlm. 377. Lih. juga. Moqsith Ghazali,

Polemik tentang *naskh* sendiri dalam beberapa sarjana modern sedikit mendapat tempat, terutama Abdullah Saeed. Dalam karyanya “*Interpreting The Quran: Toward a Contemporary Approach*” sebagaimana dikatakan Sahiron Syamsuddin, Saeed mencoba menawarkan pendekatan kontekstualis dan metode praktis dalam mengaplikasikan pendekatan tersebut.⁵⁷ Berangkat dari keyakinan bahwa pewahyuan pertama melibatkan Firman Tuhan yang terjalin dengan konteks aktualnya, pendekatan kontekstual kemudian dikembangkan secara sistematis. Dengan tidak saja menekankan analisis linguistik terhadap teks Alquran baik secara sintaktik, stilistika, morfologis, semantik dan pragmatik, akan tetapi menjadi tugas utama penafsir Alquran secara kontekstual adalah menggeluti sejarah dan tradisi teks dalam rangka membangun konteks turunnya Alquran.

Menurut Saeed, poin-poin di atas akan mengatarkan penafsir kepada pengaplikasian pesan ayat yang ditafsirkan dalam konteks masa kini dan memungkinkan aplikasi yang lebih luas lagi dalam dunia kontemporer.⁵⁸ Sebuah model atau metode penafsiran yang kiranya cukup menarik untuk diaplikasikan. Namun demikian, sudah barang tentu tidak dalam tujuan menafikkan metode-metode yang lain, khususnya metode-metode yang telah lama dikenal dalam ranah penafsiran Al-Quran. Melalui bangunan metode Saeed pula *naskh* kemudian mendapat tempat dengan tidak menafikkan sisi keberlakuan ayat-ayat dianggap telah *mansukh*.

Fakta bahwa Alquran dipenuhi dengan isu-isu yang dialami oleh bangsa Arab abad ke-7 dan jarang mendiskusikan berbagai peristiwa

Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Quran (Depok: KataKita, 2009), hlm. 34.

57 Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, Dan Metode Penafsiran Kontekstualis Al-Quran* terj. Ien Iffah Naf'atu Fina, Ari Henri, ed. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Lembaga ladang Kata, 2016), hlm. vii.

58 Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, Dan Metode Penafsiran Kontekstualis Al-Quran*, hlm. 299.

yang terjadi di luar kawasan itu menjadi bukti bahwa ayat-ayat Alquran diturunkan sesuai dengan lingkungan Arab saat itu. Pada saat yang sama, kenyataan bahwa jumlah ayat Alquran berkisar pada jumlah tertentu adalah bukti bahwa ayat Alquran terbatas. Meski demikian, dengan keterbatasannya tersebut, komunitas Muslim yakin bahwa Al-Quran berlaku kapanpun dan dimanapun. Oleh karena itulah tipe wicara *naskh* dengan begitu adalah meniscayakan bahwa terdapat relasi antara wahyu konteks sosio-historis masyarakat arab pada saat itu. Kenyataan yang demikian misalnya dapat dilihat dengan bahasa Alquran yang tidak lain adalah bahasa Arab, bahasa tempat di mana wahyu Tuhan itu diturunkan.

F. Kesimpulan

Dari uraian di atas maka dapat disimpulkan bahwa pada tataran sistem linguistik penanda atas term *naskh* adalah pembatalan dengan menandai adanya *mansukh* dan menjadi tanda akan adanya sesuatu yang baru yang lebih baik. Sementara pada tataran sistem mitologi dengan tanda pada sistem linguistik sebagai penanda menandai tidak adanya ayat yang bertentang antara satu dengan yang lain dalam Alquran. Dalam pada itu term *naskh* pada tataran sistem mitologi menjadi tanda bahwa Alquran adalah kitab *shalih li kulli zaman wa makan*. Adapun sebagai tipe wicaranya adalah dengan meniscayakan bahwa terdapat relasi antara wahyu konteks sosio-historis masyarakat arab pada saat itu.

DAFTAR PUSTAKA

Abdalla, Ulil Absar. "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam" dalam Dzulmanni (ed.). 2007 *Islam Liberal Dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*. Yogyakarta:eLSAQ Press.

- Affandy, Sa'dullah. 2015 *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam: Kajian Tafsir Al-Quran Atas Keabsahan Agama Yahudi Dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam*. Bandung: Mizan.
- Amal, Tufik Adnan. 2013 *Rekonstruksi Sejarah Alquran*. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Al-Asfahani, Al-Raghib. *Mufrodat Fii Gharib Al-Quran*. Maktabah Nadzarur Mustafa al-Baazi.
- Barthes, Roland. 2006 *Mitologi* terj. Nurhadi, A. Sihabul Millah. Yogyakarta: Kreasi Wacana. Chaer, Abdul. 2012 *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Djalal, Abdul. 2008 *Ulumul Quran*. Surabaya: Dunia Ilmu.
- Fatoohi, Louay. 2013 *Abrogation In The Quran And Islamic Law: A Critical Study Of The Concept Of Naskh And Its Impact*. New York: Routledge.
- Al-Farmawi, Abd Al-Hayy. 1977 *Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Maudhu'I*. Al-Hadharah Al-Arabiyah: Kairo.
- Al-Farmawi, 1996 Abd Al-Hayy *Metode Tafsir Maudhu'I, Suatu Pengantar* terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: PT Raja Grafindo.
- Ghazali, Moqsith. 2009 *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Quran*. Depok: KataKita.
- Hardiman, F. Budi. 2015 *Seni Memahami*. Yogyakarta: Kanisius.
- Khalaf, Abdul Wahhab. 1994 *Ilmu Ushul Fiqh* terj. Moh. Zuhri, Ahmad Qarib. Semarang: Dina Utama.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1997 *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Al-Qattan, Manna Khalil. 2013 *Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran* terj. Mudzakir AS. Jakarta: Litera AntarNusa.
- Rahman, Fazlur. 2017 *Islam: Sejarah Pemikiran Dan Peradaban* terj. M. Irsyad Rafsadie. Bandung: Mizan.

- Ar-Rifa'I, Muhammad Nasib. 2015 *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir* terj. Syihabuddin, jilid I. Depok: Gema Insani.
- Saeed, Abdullah. 2016 *Penafsiran Kontekstual Atas Al-Quran* terj. Lien Iffah Naf'atu Fina (dkk.). Yogyakarta: Baitul Hikmah Press.
- As-Shabuni, Ali. 1958 *Tafsir Ayat Ahkam* terj. Mu'amal Hamidy, Imron A Manan. Surabaya: PT Bina Ilmu.
- Shihab, M. Quraish. 1994 *Memburnikan Alquran: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- _____. 2015 *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Al-Quran*. Tangerang: Lentera Hati.
- Sulaiman, Mustafa Muhammad. 1991 *Al-Nasikh Fi Al-Quran Al-Karim Wa Al-Rad Ala Munkarih*. Mesir: Al-Amanah.
- Al-Suyuti, Jalaluddin Abdurrahman. 1426 *Al-Itqan Fi Ulum Alquran*. Madinah: Majma' Al-Malik Fahd.
- As-Syairozi, Abu Ishaq Ibrahim bin Ali. 2003 *Al-Luma Fii Ushul Fiqhi*, juz 1. Beirut: Dar Al-Kutub Ilmiah.
- Ulama'I, Hasan Asyarai. "Konsep Nasikh Mansukh Dalam Alquran" dalam *Jurnal Didaktika Islamika* Vol. 7, No. 1, 2016.
- Wahid, Abdurrahman. "Universalisme Islam Dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam" dalam *Nurcholish Madjid (dkk.)*. 2007 *Islam Universal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Zuhaili, Wahbah. tt., *Tafsir Al-Munir*, juz 1. Damaskus: Darul Fikr.