

TREN-TREN PERGESERAN PEMAKNAAN NASKH DALAM AL-QUR'AN: DARI PENGANULIRAN KE PENUNDAAN

Wardani

Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, IAIN Antasari Banjarmasin

Email: mwardanibjm@gmail.com.

Abstract

This article is aimed to explain trends in Moslem scholars' understanding on abrogation (*naskh*) theory. The *naskh* has been commonly conceived as final abrogation of particular Quranic verse by other one. But, this term has transformed from *naskh* as final abrogation to postponement (*nas'*). There have been three trends in understanding the *naskh* as postponement. First, the concept of postponement does not differ basically from the substance of *naskh* as final abrogation in the sense that both *naskh* and *nas'* have same meaning, as the majority of Moslem scholars said. Second, the *nas'* has own meaning which differs from the *naskh*, but both are regarded as complementary to each other, as argued by al-Zarkasyī, al-Biqā'ī, and Ibn Āsyūr. Third, the idea that the postponement constitutes an alternative to the *naskh* as final abrogation, so its proponents, such as Muhammad 'Abduh and Nashr Hāmīd Abū Zayd rejected the *naskh* as final abrogation and replaced it by the *nas'* as postponement.

Keywords: *abrogation (naskh), postponement (nas'), replacement (ibdāl)*

Abstrak

Artikel ini dimaksudkan untuk menjelaskan trend-trend pemahaman para ulama tentang teori *naskh*. *Naskh* umumnya dikonsepsi sebagai penganuliran permanen ayat al-Qur'an tertentu dengan ayat lain. Namun, istilah ini kemudian berkembang dari *naskh* sebagai penganuliran final menjadi penundaan (*nas'*). Ada tiga trend dalam memahami *naskh* sebagai penundaan. Pertama, konsep penundaan pada dasarnya tidak berbeda dari substansi *naskh* sebagai penganuliran final dalam pengertian bahwa *naskh* dan *nas'* memiliki makna yang sama, sebagaimana dinyatakan oleh mayoritas ulama. Kedua, *nas'* memiliki maknanya sendiri yang berbeda dengan *naskh*, tapi kedua dianggap saling melengkapi, sebagaimana ditegaskan oleh al-Zarkasyī, al-Biqā'ī, dan Ibn Āsyūr. Ketiga, ide tentang penundaan merupakan sebuah alternatif terhadap *naskh* sebagai penganuliran final, sehingga para pendukungnya, semisal Muhammad 'Abduh dan Nashr Hāmīd Abū Zayd menolak *naskh* sebagai penganuliran final dan menggantinya dengan *nas'* sebagai penundaan.

Kata-kata kunci: *penganuliran (naskh), penundaan (nas'), penggantian (ibdāl)*

Pendahuluan

Dalam studi ilmu-ilmu al-Qur'an (*'ulūm al-Qur'ān*), persoalan penganuliran (*naskh*) adalah salah satu persoalan yang sejak zaman klasik hingga modern tetap menjadi kontroversi yang tak kunjung berujung dan tetap memicu kontroversi. Intensitas debat tentang persoalan ini tercermin, antara lain, dari banyaknya karya tokoh Islam dan Barat tentang masalah ini. Al-Zarkasyī (w. 794 H), penulis *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, misalnya,

menyebut karya-karya yang ditulis hingga masanya tentang masalah ini, seperti: karya Qatādah bin Dī'āmah al-Sadūsī (w. 118 H), Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Sallām (w. 224 H), Abū Ja'far al-Nahhās (w. 338 H), Hibatullāh bin Salāmah (w. 410 H), Ibn al-'Arabī (w. 546 H), Ibn al-Jawzī (w. 597 H), dan Makkī al-Qīsī (w. 313 H).¹

Penelitian yang dilakukan oleh Mushtafā Zayd

¹ Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū al-Fadhl Ibrāhīm, vol. 1 (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1957 M/ 1376 H), 9.

dalam *al-Naskh fi al-Qur`ān al-Karīm* menyebut sejumlah karya ulama di abad ke-2 H/ 8 M, termasuk yang masih dalam bentuk manuskrip tentang *naskh*.² Fuat Sezgin dalam *Geshichte des Arabischen Schrifttums* juga menyebutkan sejumlah karya-karya awal tentang *naskh*.³ Karya-karya tentang *naskh* terus saja bermunculan, seperti *Nazhariyyat al-Naskh fi al-Syarā'i' al-Samāwiyyah* karya Sya'bān Muḥammad Ismā'īl,⁴ *Dirāsāt fi al-Naskh* karya Muḥammad Sālim Abū Āshī,⁵ *Istihālat Wujūd al-Naskh bi al-Qur`ān* karya Īhāb Hasan 'Abduh,⁶ dan *Haqīqat al-Naskh wa Thalāqat al-Nashsh fi al-Qur`ān* karya Jamāl Shālīh 'Athāyā.⁷

Kuantitas karya-karya tentang *naskh* tersebut sebanding dengan tingkat kontroversi yang dimunculkan oleh persoalan ini dalam diskusi para ulama sepanjang sejarah 'ulūm al-Qur`ān. Tidak berlebihan jika kita katakan bahwa tidak ada persoalan dalam 'ulūm al-Qur`ān yang sebanding dengan persoalan ini, yang begitu menyedot perhatian para ulama dan memunculkan karya-karya yang begitu banyak. Diskusi-diskusi yang muncul dalam tulisan-tulisan kontemporer, meskipun ditengarai berbasis alasan rasional, seperti kemampuan mengompromikan ayat-ayat yang diklaim teranulir (*mansūkh*) oleh para ulama terdahulu, tetapi tetap saja solusi yang dikemukakan tidak memuaskan semua pihak. Persoalan ini tetap *debatable*.

Kontroversi yang tak kunjung berkesudahan tersebut dipicu oleh beberapa faktor, antara lain adalah karena persoalan ini berimplikasi serius terhadap autentisitas kitab suci al-Qur`an. Faktor lain yang tidak kurang pentingnya adalah terjadinya pergeseran pemahaman tentang hakikat *naskh*, sejak era para ulama generasi awal (*mutaqaddimūn*)

hingga generasi belakangan (*muta'akhhirūn*). Pergeseran pemahaman tersebut menyebabkan para ulama generasi berbeda memahami konsep yang sama secara berbeda, sehingga perdebatan tidak terarah pada inti persoalan.

Di sepanjang sejarah pemahaman para ulama, telah terjadi pergeseran pemahaman tentang persoalan ini, dari semula dalam pengertian yang luas, kemudian menyempit sebagai penganuliran; dari wacana 'ulūm al-Qur`ān yang hanya berupa penganuliran antarayat menjadi penganuliran hukum yang instrumennya tidak lagi hanya ayat al-Qur`an, melainkan bisa juga *hadīts*, *ijmā'*, bahkan pertimbangan rasional. Kalangan *ushūliyyūn* sejak al-Syāfi'i 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).

Argumentasi Pemaknaan *Naskh* Sebagai Penundaan

Teori *naskh* sebagai "penundaan" muncul dari pembacaan (*qirā'ah*) terhadap surah al-Baqarah [2]: 106:

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

Terjemahannya:

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

Pembacaan pertama dan yang menjadi *mainstream* adalah dengan *nunsihā* (نُسِيهَا) yang dikemukakan oleh Ibn Mas'ūd, Sa'd bin Abī Waqqāsh, Ibn 'Abbās (menurut salah satu dari dua riwayat), Sa'īd ibn al-Musayyib, al-Dahḥāk, penduduk Madinah dan Kufah, mayoritas tokoh *qirā'ah* tujuh (Nāfi', Ibn 'Āmir, 'Āshim, Ḥamzah, dan al-Kisā'i), dan *qirā'ah* sepuluh (Ya'qūb, Abū Ja'far, dan

² Lihat Mushthafā Zayd, *al-Naskh fi al-Qur`ān al-Karīm: Dirāsah Tasyrī'iyah Tārīkhīyah Naqḍīyah*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Yusr, 2007 M/ 1428 H), 306-418.

³ Lihat Fuat Sezgin, *Geshichte des Arabischen Schrifttums*, band I (Leiden: E. J. Brill, 1967), 20, 24, 31, 33, 38, 42, 47-49

⁴ (Kairo: Dār al-Salām, 1988 M/ 1408 H).

⁵ (Kairo: Maktabat Risywān, 2000 M/ 1421 H).

⁶ (Giza, Mesir: Makbat al-Nāfidzah, 2005 M/ 1425 H).

⁷ (al-Manshūrah, Mesir: Dār al-Wafā' li al-Thibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 2006).

Khalaf).⁸ Pembacaan ini dianggap tidak memuaskan penafsiran, sehingga muncul pembacaan alternatif oleh minoritas dengan *nansa'ahā* (نَسَأَهَا) yang dikemukakan oleh 'Umar bin al-Khaththāb, Ubay bin Ka'b, 'Athā bin Yasār, Mujāhid bin Jabr, Ibn Katsīr, Abū 'Amr bin al-'Alā' "*shaykh al-ruwāh*" (guru para perawi), dan penduduk Basrah.⁹ Alternatif lain adalah *nunsi'uhā* (نُنْسِيْهَا) atau *nunsi'hā* (نُنْسِيْهَا) yang juga menjadi dasar teori "penundaan".¹⁰

Tiga Trend Pemaknaan

Trend pertama, teori penundaan 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.¹¹

⁸ Ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'at al-'Ashr*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 219-220; Abū Thāhir Ismā'il bin Khalaf al-Muqri' al-Anshārī, *Kitāb al-'Unwān fī al-Qirā'at al-Sab'*, ed. Zuhayr Zāhid dan Khalīl al-'Athīyah (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1986), 71; Muḥammad Sālim Muḥaysin, *al-Mughnī fī Tawjīh al-Qirā'at al-'Ashr al-Mutawātirah*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Jil dan Kairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyah, 1993), 173-174; idem, *al-Muhadzdzab fī al-Qirā'at al-'Ashr wa Tawjīhihā min Tharīq Thayyibat al-Nashr* (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turāts, 1997), 69; Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 4-5; al-Suyūthī, *al-Durr al-Mansūr fī al-Taḥsīn bi al-Ma'tsūr*, ed. 'Abdullāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, vol. 1 (Kairo: Markaz li al-Buḥūts wa al-Dirāsāt al-'Arabīyah wa al-Islāmīyah, 2003), 542-546.

⁹ Ibn al-Jazarī, *al-Nashr*, vol. 2, 219-220; Abū Thāhir Ismā'il bin Khalaf al-Muqri' al-Anshārī, *Kitāb al-'Unwān fī al-Qirā'at al-Sab'*, 71; Muḥammad Sālim Muḥaysin, *al-Mughnī*, vol. 1, 173-174; idem, *al-Muhadzdzab*, 69; Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 4-5; al-Suyūthī, *al-Durr al-Mansūr*, vol. 1, 542-546. Menurut keterangan Ibn Katsīr (*Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, vol. 2, 9), kelompok tokoh *qirā'ah* kedua ini dikatakan membacanya dengan "*nansa'ahā*". Namun, "*nansa'ahā*" 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 *Madzāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Beirut: Dār Iqra': 1403 H/ 1983), 38.

¹⁰ Pembacaan (*qirā'ah*) ini disebutkan keberadaannya dalam *al-Baḥr al-Muḥīth*, tanpa penjelasan pembacanya (*qārī*). Lihat Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīth fī al-Tafsīr*, ed. Shidqī Muḥammad Jamīl, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 550-551; Aḥmad Mukhtār 'Umar dan 'Abd al-'Āl Sālim Mukram, *Mu'jam al-Qirā'at 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 Thāhā dengan *nunsi'hā* (lihat uraian berikut).

¹¹ Lihat misalnya penafsiran Ibn 'Abbās, Ibn Mas'ūd, 'Ubayd bin 'Umayr, 'Athīyah al-'Awfī, al-Suddī, dan al-Rabī dalam Ibn

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 dianggap berbeda, tapi saling menopang. Posisi pendapat ini, antara lain, ditegaskan oleh al-Zarkasyī (w. 794 H/ 1392 M) dalam *al-Burhān*, al-Biqā'ī (w. 885 H/ 1480 M) dalam *Nazhm al-Durar*,¹² dan Ibn 'Āsyūr (w. 1393 H/ 1973 M), seorang *mufassir* modern beraliran Mālikī asal Tunis yang sangat dipengaruhi oleh al-Biqā'ī, dalam *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.¹³ Al-Zarkasyī 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 (QS.45/65:14).¹⁴ 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:

والنساء تأخير عن وقت إلى وقت، ففيه مدار بين السابق واللاحق بخلاف النسخ، لأن النسخ معقب للسابق والنساء مداول للمؤخر، وهو نمط من الخطاب عليّ خفي المنحى، لم يكذب يتضح معناه لأكثر العلماء إلا للأئمة من آل محمد صلى الله عليه وسلم لخفاء الفرقان بين ما شأنه المعاقبة وما شأنه المداولة. ° أوكل 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؛ فبحق أن هذه الآية من جوامع أي الفرقان، فهذا حكم النساء والإنساء وهو في العلم بمنزلة

Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm* (*Tafsīr Ibn Katsīr*), vol. 2, ed. Mushthafā al-Sayyid Muḥammad et.al. (Kairo: Mu'assasat Qurthubah dan Maktabat Awlād al-Shaykh li al-Turāsh, t.th.), 10.

¹² Tentang metode, lihat al-Sayyid Muḥammad 'Alī 'Iyāzī, *al-Mufasssīrūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum* (Teheran: Mu'assasat al-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1372 H), 712-717.

¹³ Tentang biografi, lihat Iyād Khālid al-Tabbā', *Muḥammad al-Thāhir ibn 'Āsyūr, 'Ālāmat al-Fiqh wa Ushūliḥ wa al-Tafsīr wa 'Ulūmih* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2005). Tentang metode, lihat al-Sayyid Muḥammad 'Alī 'Iyāzī, *al-Mufasssīrūn*, 240-246.

¹⁴ Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Musthafā 'Abd al-Qādir 'Athā', vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 49.

¹⁵ al-Biqā'ī, *Nazhm al-Durar fī Tanāsuh al-Āyāt wa al-Suwar*, vol. 2 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th.), 94.

تعاقب الفصول بما اشتملت عليه من الأشياء المتعاقبة في وجه المتداولة في الجملة.¹⁶

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 *khithāb* yang bernilai tinggi, arah kecenderungannya tersembunyi, yang maknanya hampir tidak bisa 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 apapun, kemudian diterapkan kembali pada waktu yang lain karena alasan tersebut sudah tidak ada lagi, termasuk persoalan yang ditunda (*al-mansa'*), dimana pengetahuan tentang hal ini diabaikan oleh kebanyakan para pemikir. Barangkali mereka menganggap kebanyakan kasus seperti ini sebagai tipe *al-naskh* karena adanya perbedaan yang tersembunyi 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-fushūl*) 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 *mashlahah* yang relevan dengan konteks ruang-waktu sekarang

tidak membutuhkan ditetapkan ketentuan tersebut, tapi ketentuan tersebut bisa ditinjau lagi dari perspektif *mashlahah* 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, Muḥammad Bāqir al-Shadr menguatkan poin ini bahwa sebenarnya *naskh* pada substansinya adalah berakhirnya batas *mashlahah* dan waktu yang ditentukan untuk keberlakuannya (انتهاج حدها (المصلحة) و الوقت المؤقت لها من أول الأمر),¹⁷ suatu definisi *naskh* yang lebih dekat dengan *nas'*.

Ibn 'Āsyūr mengemukakan kompromi penafsiran serupa secara lebih ekstensif dengan mengemukakan tiga makna “penundaan”.¹⁸ Ada

¹⁷ Definisi ini dimaksudkan oleh Bāqir al-Shadr 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 *mashlahah* 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 *mashlahah* yang terkandung dalam suatu hukum telah berakhir seperti dikehendaki Tuhan sebelumnya. Muḥammad Bāqir al-Shadr, *Durūs fi 'Ilm al-Ushūl* (Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābī'ah li Jamā'at al-Mudarrisīn bi Qom al-Musyarrāfah, 1981), 359-360.

¹⁸ Pertama, “penundan” semakna dengan “pembatalan” dengan pengandaian hipotetis yang sebenarnya tidak terdapat dalam al-Qur'an, yaitu Rasul tidak memperingatkan umatnya melaksanakan hukum yang disyariatkan dan juga tidak menyuruh orang yang meninggalkannya untuk menaikannya di waktu lain, sehingga hal ini kemudian dilupakan dan menjadi suatu pembatalan. Penjelasan Ibn 'Āsyūr 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* syariat. 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-Thāhir ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1 (Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1984), 659.

¹⁶ al-Biqā'ī, *Nazhm al-Durar*, 95.

sebelas poin “kompromi” penafsiran terapan *naskh*, *nas`*, dan *nisyān*. “Pembatalan” (*naskh*) diterapkan dalam pengertian berikut: (1) Pembatalan syariat dengan syariat yang lebih baik, seperti *naskh* ajaran Taurat dan Injil dengan al-Qur'an; (2) Pembatalan syariat dengan syariat yang setara, seperti *naskh* syariat Hūd dengan syariat Shālih; (3) Pembatalan hukum pada suatu syariat dengan hukum yang lebih baik, seperti *naskh* dimakruhkannya *khamr* (QS. al-Baqarah [2]: 219) dengan hukum haram (QS. al-Mā'idah [5]: 90) dan *naskh* haramnya makan dan minum serta menggauli istri pada malam Ramadhan setelah berbuka puasa, jika orang yang puasa tertidur sebelum makan malam (QS. al-Baqarah [2]:187); (4) Pembatalan hukum pada suatu syariat 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'idh*.¹⁹

“Penundaan” (*nas`*) diterapkan dalam pengertian berikut: (1) Penundaan syariat yang lebih baik, yaitu kedatangan Islam sebagai syariat terbaik, meskipun setiap syariat sebelumnya juga baik untuk konteks umatnya, sehingga kelebihan di sini bersifat relatif; (2) Penundaan syariat untuk masa tertentu yang diiringi dengan syariat yang setara, seperti penundaan syariat 'Īsā ketika masih berlakunya syariat Mūsā; (3) Penundaan hukum yang sejak dari semula ingin diterapkan, tetapi 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 syariat dalam pengertian bahwa syariat tersebut tidak dibatalkan hingga batas waktu tertentu, dengan menghadirkan syariat lain yang lebih baik atau setara dalam konteks kebermanfaatannya (*mashlahah*) 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.²⁰

“Pelupaan” (*nisyān*) diterapkan dalam pengertian berikut: (1) Dilupakannya (punahnya) suatu syariat, seperti syariat Ādam dan Nūh dengan munculnya syariat Mūsā; (2) Dilupakannya hukum pada suatu syariat karena munculnya hukum yang lebih baik atau setara, seperti ketentuan sepuluh atau lima kali menyusu pada seorang wanita yang menyebabkan ketidakbolehan menikah dengannya, dibatalkan dengan secara mutlak dengan hanya hubungan sama-sama pernah menyusu (QS. al-Nisā' [4]: 23).²¹

“Kompromi” penafsiran juga dikemukakan oleh M. Quraish Shihab (lahir 1944). Ketika mengkritik analogi “setengah-benar” al-Marāghī (w. 1945 M) tentang syariat Nabi dengan resep obat dokter,²² 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.²³

²⁰ Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr*, 660-661.

²¹ Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr*, 661.

²² 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; Ahmad Mushthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, vol. 1 (Mesir: Maktabat wa Mathba'at al-Mushthafā al-Bābiy al-Halabī wa Awlādih, 1946/1365), 179-180.

²³ M. Quraish Shihab, “*Membumikan al-Qur'an*”, 147-148. Artikel

¹⁹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1, 660.

Pandangannya tentang *naskh* dalam *masterpiece*-nya, *Tafsir al-Mishbāh* (mulai ditulis 1999), bisa dilihat dari dua sisi. Pertama, *naskh* sebagai pembatalan antar ayat 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 QS. al-Baqarah [2]:106, seperti argumen yang berkembang umumnya, melainkan oleh QS.al-Nahl [16]: 101. Ayat yang disebut pertama berdasarkan konteks antarayat hanya mendukung pengertian “*āyah*” sebagai “bukti kenabian”.²⁴ Sedangkan, ayat kedua—juga dengan pembacaan kontekstual antarayat—tidak memberi kemungkinan menafsirkan kata “*āyah*” sebagai “bukti kenabian”, seperti kecenderungan penafsiran modern,²⁵ 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

tersebut dipresentasikan dalam Forum Pengkajian Islam Institut Agama Islam Negeri (IAIN, sekarang: Universitas Islam Negeri, UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 28 Nopember 1987.

²⁴ 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 Kairo 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).

²⁵ Īhāb Ḥasan ‘Abduh, misalnya, menafsirkan kata ini dengan “mukjizat rasional, ilmiah, kebahasaan, dan bersifat abadi seperti al-Qur’an” yang menggantikan mukjizat-mukjizat inderawi (*ḥissiyah*) Nabi-nabi terdahulu. Jadi, meski sama dengan penafsiran para *mufassir* lain yang memaknai kata ini dengan “ayat al-Qur’an, penafsiran Īhāb menekankan fungsinya sebagai bukti kenabian. Lihat *Istihālat Wujūd al-Naskh* (Kairo: Maktabat al-Nāfidhah, 2005), 295. Lihat juga Jamāl Shālih ‘Athāyā, *Ḥaqīqat al-Naskh wa Thalāqat al-Nashsh fi al-Qur`ān* (Mesir: Dār al-Wafā` li al-Thibā`ah wa al-Nashr wa al-Tawzī, 2006), 112.

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;²⁶ (3) Kontradiksi antar ayat sudah semakin berkurang.²⁷

Dengan pengertian *naskh* seperti itu, ia tidak menolak kasus penganuliran dan penggantian ucapan “*rā’inā*” dengan “*unzhurnā*” (Q.2/87:104) sebagai kasus *naskh*.²⁸ Identifikasi kasus ini sebagai kasus *naskh* pernah dikemukakan oleh al-Nahhās,²⁹ al-Biqā’ī,³⁰ dan al-Alūsī.³¹ Sedangkan, Ibn al-Jawzī³² dan Makkī³³ tidak memperlakukan kasus ini sebagai kasus *naskh*, melainkan *al-barā’ah al-ashliyyah*.³⁴ Ibn ‘Asyūr juga membedakan kedua istilah ini³⁵ dan tidak menyebut kasus ini sebagai *naskh*.³⁶ Penafsiran M. Quraish Shihab dalam konteks kasus ini berbeda dengan penafsiran ‘Abduh.³⁷ Di samping

²⁶ Shaykh Muḥammad al-Ghazālī, *Nazharāt fi al-Qur`ān* (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadītsah, 1961), 240.

²⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, vol. 7, 352.

²⁸ Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, vol. 1, 288.

²⁹ al-Nahhās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (edisi al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turāth), 30-31.

³⁰ al-Biqā’ī, *Nazhm al-Durar*, vol. 2, 90.

³¹ al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī*, vol. 1 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 325.

³² Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 44-45.

³³ Abū Muḥammad Makkī bin Abī Thālib al-Qaysī, *al-Īdhāh li Nāsikh al-Qur`ān wa Mansūkhīh wa Ma’rifat Ushūlih wa Ikhtilāf al-Nās Fih*, ed. Aḥmad Ḥasan Farḥāt (Jeddah: Dār al-Manārah, 1986), 107-108.

³⁴ Tentang *al-barā’ah al-ashliyyah* atau juga disebut *al-ibāhah al-ashliyyah*, lihat, misalnya, al-Syāthibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, 80; Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1, 657.

³⁵ Ibn ‘Asyūr, *al-Taḥrīr*, vol. 1, 656-658.

³⁶ Ibn ‘Asyūr, *al-Taḥrīr*, 650-652.

³⁷ 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 (*..muḥawīrah li al-fāz al-kufr.. mūhimah wa khāriyah ‘an ḥudūd al-adab al-lā’iq bi al-mu`minīn*). Muḥammad Rasyīd Ridhā, *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-Qurthubī yang mengemukakan alasan teologis larangan tersebut (lihat uraian selanjutnya tentang *sabab al-nuzūl* QS. al-Baqarah [2]:104).

itu, isu teologis krusial dalam QS. al-Baqarah [2]:106 tentang Nabi lupa wahyu sesekali yang tidak dianggap keliru, meski pendapat ini “tidak disukai” (bukan kategori benar-salah), oleh M. Quraish Shihab,³⁸ sebelumnya dibantah oleh ‘Abduh.³⁹

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,⁴⁰ sebuah pandangan yang lebih dekat kepada konsep Ibn ‘Asyūr tentang *naskh* dan *nas` syarīah* di atas. Kedua, konsep “penundaan” atas dasar pembacaan “*nunsi`uhā*” (Kami tunda [pemberlakuan] ayat).⁴¹ Jadi, secara otomatis ia menerima penafsiran QS. al-Baqarah [2]:106 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.”⁴² Begitu juga ketika menafsirkan QS. al-Nahl [16]: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

³⁸ Shihab, *Tafsir 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 ‘Asyūr (*al-Tahrīr*, vol. 1, 662).

³⁹ Pandangan Muhammad ‘Abduh tentang isu teologis ini dikemukakan lebih intensif pada bagian perdebatan argumen tekstual al-Qur’an tentang keberadaan *naskh*.

⁴⁰ Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, vol. 1, 288.

⁴¹ Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, 290. Pembacaan ini didasarkan penjelasan Abū Hayyān dalam *al-Bahr al-Muhīth*, sebagaimana dikutip Ahmad Mukhtār ‘Umar dan ‘Abd al-‘Al Sālim Mukram, *Mu‘jam al-Qirā`āt al-Qur`ānīyah*, 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`thūf*) dengan partikel *aw* (atau) dengan ungkapan “*nansakh*” sebelumnya. Lihat pembacaan Mahmūd Muhammad Thāhā dalam uraian berikut.

⁴² Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, vol. 1, 289.

atau tuntunan yang lalu”. Menurutnya, ayat yang dibatalkan dan yang membatalkan tidak mesti selalu ayat hukum.⁴³ Dengan demikian, ia menolak konsep *naskh* sebagai pembatalan final antarayat, baik dari segi redaksinya (*mansūkh al-tilāwah*) maupun kandungan hukumnya (*mansūkh al-hukm*).⁴⁴ 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-madzāhib*)⁴⁵ 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-Zarkasyī, al-Biqā’ī dan Ibn ‘Asyūr.

Trend ketiga, teori ini dijadikan sebagai alternatif terhadap teori *naskh* sebagai pembatalan final. Pendapat ini, antara lain, dikemukakan oleh Muhammad ‘Abduh dalam *Tafsīr al-Manār* dan Nashr Hāmid Abū Zayd (lahir 1943 M) dalam *Mafhūm al-Nashsh*. ‘Abduh menolak Q.2/87:106 dijadikan dasar pembenaran *naskh* al-Qur’an, karena kata “*āyah*” di dalamnya lebih relevan ditafsirkan dengan “tanda (ayat) kenabian”, bukan “ayat-ayat hukum” (*āyāt al-ahkām*). Penafsiran ini atas dasar pertimbangan berbagai konteks keserasian (*munāsabah*) antar

⁴³ Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, vol. 7, 352.

⁴⁴ 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 pendapat M. Quraish Shihab. Menurutnya, seandainya kritik Sunni terhadap pandangan Syīah 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 Syīah, bukan Syīah Itsnā ‘Asyriyah dan Zaydiyyah yang memiliki pengikut terbesar. Lihat *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?: Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran* (Jakarta: Lentera Hati, Juni 2007), 133-136.

⁴⁵ Lihat uraian M. Quraish Shihab tentang hal ini, *Sunnah-Syiah*, 1-25 (Pendahuluan).

ayat.⁴⁶ Sebaliknya, QS. al-Nahl [16]:101, juga atas dasar konteks keserasian antarayat, tidak memiliki kemungkinan penafsiran lain yang lebih *reasonable*, kecuali konteks “penggantian” (*tabdīl*) “ayat-ayat hukum”.⁴⁷ 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 *mashlahah*, sehingga semuanya bisa diterapkan.

Bagi Abū Zayd, *naskh* adalah “mengganti suatu *nashsh* dengan *nashsh* lain, dengan tetap mempertahankan keberadaan kedua *nashsh* tersebut” (إبدال نصّ بنصّ مع بقاء النصّين).⁴⁸ Menurutnya, *naskh* adalah suatu keniscayaan karena selama *nashsh* tersebut adalah *nashsh* yang diproyeksikan ke realitas, maka *nashsh* tersebut mesti tunduk kepada ketentuan-ketentuan realitas, antara lain, adalah perubahan yang menjadi sifat tetapnya.⁴⁹ Meski menggunakan istilah yang sama, konsep *naskh* Abū Zayd sama sekali tidak menegaskan kembali *naskh* konvensional sebagai pembatalan final, karena mempertahankan kedua *nashsh* tetap ada dan tetap berlaku secara bertukar sesuai tuntutan realitas adalah substansi teori “penundaan”. Dengan bertolak dari konsep *tabdīl* dalam QS. al-Nahl [16]:101, seperti halnya Muhammad ‘Abduh dalam *al-Manār* sebelumnya juga pernah mengemukakan, dan dengan merujuk kepada penjelasan al-Zarkashī di atas tentang “penundaan” atas dasar

⁴⁶ 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 Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1, 416-419.

⁴⁷ Konteks yang menjadi pertimbangan adalah penyebutan kata “pengetahuan”, “pewahyuan”, dan munculnya tuduhan rekayasa (*iftirā*) yang hanya relevan dengan “ayat-ayat hukum”. Muḥammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1, 416.

⁴⁸ Nashr Hāmid Abū Zayd, *Maḥmūm al-Nashsh: Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: al-Hay`ah al-Mishriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1993), 134.

⁴⁹ Abū Zayd, *Maḥmūm al-Nashsh*, 135.

pembacaan “*nansa`hā*” pada QS.2/87:106,⁵⁰ 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 *nashsh* diganti dengan *nashsh* 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 *nashsh* atau hukum yang dianulir tidak berlaku lagi, melainkan hanya “ditunda” (itu artinya masih bisa dipertimbangkan kembali) keberlakuannya sesuai dengan konteks *mashlahah*.⁵¹

Pergeseran Cara Berpikir

Tiga trend pergeseran di atas pada dasarnya merepresentasikan trend pergeseran pendekatan dalam 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* klasik⁵² (3) liberal-rasional yang meski menerapkan pendekatan *munāsabah*, pertimbangan rasional bisa menjadi tolok-ukur kebenaran riwayat. Pendekatan *munāsabah* adalah sebuah pendekatan tafsir rasional yang diterapkan, baik oleh para *mufassir* klasik maupun kontemporer, dengan tingkat rasionalitas yang berbeda.⁵³ Di sisi

⁵⁰ Abū Zayd, *Maḥmūm al-Nashsh*, 134.

⁵¹ Bandingkan kesimpulan ini dengan kesimpulan dalam memahami konsep *naskh* Muḥammad ‘Abduh yang dikemukakan oleh Muḥammad Sālim Abū ‘Ashī, *Dirāsah fi al-Naskh* (Kairo: Mathba’at Rishwān, 2000), 51-53.

⁵² 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.

⁵³ Penerapan *munāsabah* merupakan karakteristik sebuah pendekatan rasional dalam tafsir. Tidak hanya para *mufassir* klasik, seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan al-Alūsī, melainkan juga *mufassir* aliran rasional modern menerapkannya lebih intensif dalam tafsir melalui konsep “unit topikal” (*al-wahdah al-mawdhū’iyah*), seperti yang diterapkan Muḥammad ‘Abduh, Muḥammad Rasyīd Ridhā,

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 *mashlahah* adalah alasan yang menyebabkan terjadinya perubahan hukum, maka akhirnya dilihat bahwa *naskh* sesungguhnya adalah perubahan *mashlahah*.

Kesimpulan

Dengan demikian, ada tiga trend pergeseran pemaknaan tentang *naskh* di kalangan ulama. Pergeseran itu menunjukkan sekaligus pergeseran pendekatan yang diterapkan dalam memahami persoalan ini. 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-Zarkasyī, 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 dengan konsep *naskh* antar ayat. 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 antar ayat, melainkan “pergantian” hukum yang terkandung dalam ayat untuk diterapkan sebagian dan ditunda sebagian sesuai dengan konteks *mashlahah*. Begitu juga, meski mengklaim sebuah metode hermeneutika al-Qur'an sebagai sebuah pembacaan objektif-produktif (*qirā'ah mawdhū'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*. Metode ini menguatkan fakta lain bahwa *naskh* tidak didukung oleh pembacaan kontekstual terhadap QS. al-Baqarah [2]:106 yang dijadikan dasar klaimnya, melainkan terhadap QS. al-Nahl [16]:101 tentang “penggantian”.

Maḥmūd Shaltūt, al-Marāghī, dan Sa'īd Ḥawā. Lihat Fahd bin 'Abd al-Raḥmān bin Sulaymān al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-Aqliyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr* (Riyadh: Idārāt al-Buḥūts al-Ilmiyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 1983/1403); Aḥmad bin Muḥammad al-Sharqāwī, “*Nazhariyat al-Waḥdah al-Mawdhū'iyah fī Tafsīr li al-Qur'ān al-Karīm min Khilāl 'al-Asās fī al-Tafsīr*” li al-Shaykh Sa'īd Ḥawā' Raḥimahullāh,” tesis, Universitas al-Azhar, 1425 H (www.waqfeya.com). Metode ini bertolak dari asumsi bahwa memahami pesan ayat adalah dengan menangkap tujuan atau tema pokok yang dalam dalam surat (*ahdāf/maqāsid 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 Ishlāhī memperkenalkan istilah “*amūd*” (poros) yang semakna dengan istilah-istilah tersebut. Pandangan serupa dengan formulasi berbeda juga muncul dalam tulisan-tulisan modern seperti pada al-Mawdūdī, Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, dan Fazlur Raḥman. Lihat Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Ishlāhī's Concept of Nazhm in Tadabbur-i Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986). Bahkan, Raḥman 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; *Nazhm al-Durar*, vol. 1, 1-16; Ibn 'Āsyūr, *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-Thabāthabā'ī, Sayyid Quthb, Shaykh Muḥammad al-Madanī, Aḥmad Badawī, Shaykh Muḥammad 'Alī al-Shābūnī, Muḥammad Sayyid Thanthāwī, dan Mutawallī al-Sha'rawī.

DAFTAR RUJUKAN

- ‘Abduh, Īhāb Hasan. *Istihālat Wujūd al-Naskh*. Kairo: Maktabat al-Nāfidhah, 2005.
- ‘Athāyā, Jamāl Shālih. *Haqīqat al-Naskh wa Thalāqat al-Nashsh fi al-Qur`ān*. Mesir: Dār al-Wafā` li al-Thibā`ah wa al-Nashr wa al-Tawzī, 2006.
- Abū ‘Ashī, Muḥammad Sālim. *Dirāsah fi al-Naskh*. Cairo: Mathba’at Rishwān, 2000.
- Abū Zayd, Nashr Hāmid. *Mafhūm al-Nashsh: Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur`ān*. Kairo: al-Hay`ah al-Mishriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1993.
- Al-Alūsī. *Rūḥ al-Ma`ānī*. Beirut: Dār Ihyā` al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Al-Andalusī, Abū Hayyān. *Al-Bahr al-Muhīth fi al-Tafsīr*, ed. Shidqī Muḥammad Jamīl. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Al-Anshārī, Abū Thāhir Ismā‘īl bin Khalaf al-Muqri`. *Kitāb al-Unwān fi al-Qirā`āt al-Sab`*, ed. Zuhayr Zāhid dan Khalīl al-‘Athīyah. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1986.
- Al-Ghazālī, Muḥammad. *Nazharāt fi al-Qur`ān*. Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadītsah, 1961.
- Goldziher, Ignaz. *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.
- Ibn al-Jazarī. *Al-Nashr fi al-Qirā`āt al-‘Ashr*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Ibn Katsīr. *Tafsīr al-Qur`ān al-‘Azhīm (Tafsīr Ibn Katsīr)*, ed. Mushthafā al-Sayyid Muḥammad et.al. Cairo: Mu`assasat Qurtubah dan Maktabat Awlād al-Shaykh li al-Turāth, t.th.
- Iyāzī, Muḥammad ‘Alī. *Al-Mufasssīrūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Mu`assasat al-Thaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1372 H.
- Al-Marāghī, Aḥmad Mushthafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Mesir: Maktabat wa Mathba’at al-Mushthafā al-Bābīy al-Ḥalabī wa Awlādih, 1946/1365.
- Muḥaysin, Muḥammad Sālim. *Al-Mughnī fi Tawjīh al-Qirā`āt al-‘Ashr al-Mutawātirah*. Beirut: Dār al-Jīl dan Kairo: Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīyah, 1993.
- . *Al-Muhadzdzab fi al-Qirā`āt al-‘Ashr wa Tawjīhah min Tharīq Thayyibat al-Nashr*. Kairo: al-Maktabah al-Azharīyah li al-Turāts, 1997.
- Mustansir Mir. *Coherence in the Qur’an: A Study of Ishlāhī’s Concept of Nazhm in Tadabbur-i Qur’an*. USA: American Trust Publications, 1986.
- Al-Qaysī, Abū Muḥammad Makkī bin Abī Thālib. *Al-Īdhāh li Nāsikh al-Qur`ān wa Mansūkhīh wa Ma’rifat Ushūlih wa Ikhtilāf al-Nās Fih*, ed. Aḥmad Hasan Farḥāt. Jeddah: Dār al-Manārah, 1986.
- Ridhā, Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Manār*. Mesir: Dār al-Manār, 1946 M/1366 H.
- Al-Rūmī, Fahd bin ‘Abd al-Raḥmān bin Sulaymān. *Manhaj al-Madrasah al-‘Aqlīyah al-Ḥadīthah fi al-Tafsīr*. Riyadh: Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmīyah wa al-Iftā’ wa al-Da’wah wa al-Irsyād, 1983/1403.
- Al-Sharqāwī, Aḥmad bin Muḥammad. “Nazharīyat al-Wahdah al-Mawdhū‘īyah fi Tafsīr li al-Qur`ān al-Karīm min Khilāl “al-Asās fi al-Tafsīr” li al-Shaykh Sa’īd Hawwā` Raḥimahullāh,” tesis, Universitas al-Azhar, 1425 H.
- Shihab, M. Quraish. “Membumikan” *al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1995.
- . *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?: Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*. Jakarta: Lentera Hati, Juni 2007.
- . *Tafsīr al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Al-Suyūthī, Jalāl al-Dīn. *Al-Durr al-Mantsūr fi al-Tafsīr bi al-Ma’tsūr*, ed. Abdullāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. Kairo: Markaz li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-‘Arabīyah wa al-Islāmīyah, 2003.
- Al-Shadr, Muḥammad Bāqir. *Durūs fi ‘Ilm al-Ushūl*. Qom: Mu`assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi’ah li Jamā’at al-Mudarrisīn bi Qom al-Musharrafah, 1981.
- Al-Tabbā’, Iyād Khālid. *Muḥammad al-Thāhir ibn ‘Ashūr, ‘Allāmat al-Fiqh wa Ushūlih wa al-Tafsīr wa ‘Ulūmih*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2005.
- Umar, Aḥmad Mukhtār dan ‘Abd al-‘Āl Sālim Mukram. *Mu’jam al-Qirā`āt al-Qur`ānīyah*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1997.
- Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn. *Al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur`ān*, ed. Musthafā ‘Abd al-Qādir ‘Athā`. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.