

BAB III

DISKURSUS KONSEP *NASKH*

Naskh memang selalu menjadi bahan diskusi yang menarik, pasalnya konsep ini memiliki implikasi langsung terhadap keotentikan ajaran Islam maupun al-Qur'an sebagai kitab sucinya. Meskipun begitu, harus diakui bahwa keberadaan *naskh* juga menjadi salah satu solusi (tidak semua menerima) ketika menemukan sebuah pertentangan dalam melakukan *istinbāt* hukum, terlebih jika sumber hukum tersebut berasal dari al-Qur'an dan hadis. Sayangnya di dalam teks-teks sejarah serta *islamic studies* klasik permasalahan kurang begitu disinggung, sehingga untuk mencari informasi berkenaan dengan hal ini membutuhkan konsentrasi yang intens.

Catatan-catatan sejarah yang sampai pada generasi belakangan, hanya menunjukkan bahwa *naskh* mengalami konseptualisasi yang dinamis dari masa ke masa. Hal ini dapat terlihat terutama pada wilayah makna *naskh* itu sendiri. Selain itu, perubahan ini juga terjadi pada wilayah objek dari *naskh*, dimana pada awal kemunculannya menyoroti ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki muatan ajaran berbeda, sehingga dianggap saling bertentangan, sampai akhirnya menyempit pada wilayah hukum-hukum yang nampak bertentangan saja. Tetapi belakangan

objek dari *naskh* kembali mengalami perluasan, yaitu pada wilayah penghapusan syariat antar agama.⁹⁴

Terlepas dari kenyataan di atas, *naskh* yang sejak awal telah mengalami konseptualisasi secara berbeda, meskipun perbedaan itu bukanlah bentuk oposisi biner, telah memunculkan pelbagai aliran, khususnya di wilayah hukum. Hal ini dikarenakan sejak kemunculannya, *naskh* tidak pernah dikonsepsikan secara mapan dan final. Para ulama tidak pernah sepakat mengenai bagaimana konsep ini seharusnya, bahkan dari makna dasar sekalipun *naskh* belum pernah berada dalam konsepsi yang mapan dan disepakati oleh para ulama. Maka menarik untuk melihat bagaimana perkembangan *naskh* yang sangat dinamis ini dari masa ke masa.

A. Dinamika *naskh*

Telah disebutkan sebelumnya bahwa sejak kemunculan *naskh* dalam perbincangan ulama', baik ulama' tafsir maupun fiqh, belum ada kesepakatan final terkait konsep ini. Perdiskusian yang dilakukan oleh para ulama justru memberikan gambaran perkembangan yang fluktuatif dari masa ke masa. Setidaknya perkembangan ini dapat dibagi menjadi tiga bagian, *pertama*, kemunculan dan makna awal *naskh*. Pada fase ini *naskh* masih di definisikan secara umum. *Kedua*, pergeseran makna *naskh*. Pada fase ini telah terjadi

⁹⁴ Salah satu tulisan yang menarik terkait *naskh* antar agama adalah karya Mun'im Sirry dengan judul *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik al-Qur'an Terhadap Agama Lain*. Karya ini mengupas status ajaran agama terdahulu pasca kehadiran Islam. Apakah kehadiran Islam telah menghapus seluruh ajaran agama terdahulu atau Islam hanya menyempurnakan ajaran agama terdahulu yang diklaim telah diselewengkan oleh para penganutnya.

pembedaan antara *naskh* dengan *bayān* yang menjadikan *naskh* sebagai pembatalan final. *Ketiga*, *naskh* sebagai penundaan. Pada fase ini *naskh* tidak lagi dipahami sebagai pembatalan, tetapi penundaan pemberlakuan hukum. Pada fase kedua dan ketiga juga merupakan pergeseran *naskh* dari wilayah tafsir ke wilayah fiqh.

1. Makna dan Konsep Awal *Naskh*

Pembacaan terhadap konsep *naskh* yang dilakukan selama ini telah memunculkan pelbagai asumsi mengenai kemunculan term ini. Hal ini tidak mengherankan karena memang sejak awal tidak pernah ada kesepakatan antar ulama' mengenai konsep ini. Jika diperhatikan, pembacaan dari teks-teks yang sampai pada generasi belakangan akan menghantarkan pembacanya pada asumsi bahwa kemunculan konsep *naskh* dikarenakan adanya anggapan telah terjadi pertentangan antara dua ayat yang tidak bisa diselesaikan dengan cara kompromi. Hal ini sudah dimaklumi sebagai suatu hal yang benar, dengan konsekuensi bahwa *naskh* sebagai satu-satunya cara untuk menyelesaikan pertentangan tersebut.⁹⁵

Namun jika dilakukan penelusuran lebih jauh, tokoh-tokoh Islam awal yang terdiri dari generasi sahabat, tabi'in atau juga penulis awal

⁹⁵ Pendapat seperti ini banyak di amini oleh ulama-ulama *uṣul fikh*. Mereka menemukan beberapa ayat al-Qur'an yang memiliki pertentangan dari isi kandungannya. Sehingga mereka berpendapat bahwa salah satu cara untuk mengatasi hal tersebut adalah dengan melakukan *naskh*. Sehubungan dengan ini, term *naskh* dipahami dalam tiga makna, yaitu pembatalan hukum yang dinyatakan dalam kitab-kitab samawi sebelum al-Quran, menunjuk pada penghapusan sejumlah teks ayat-ayat al-Quran dari eksistensinya dan penghapusan ayat-ayat yang turun lebih awal oleh ayat-ayat yang turun belakangan. Lihat Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulum al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka alfabet, 2005), h. 139.

kajian Islam menggunakan term *naskh* dalam dua makna yang berbeda, yaitu “mengalihkan (*tahwīl*) sesuatu ke sesuatu yang lain” dan “membatalkan (*rafʿ*) sesuatu dan menempatkan sesuatu yang lain sebagai penggantinya”.⁹⁶ Keterangan pertama yang didasarkan pada keterangan Abū Amr (w. 154 H), mengandung pengertian *naskh* sebagai memindahkan (*naql*) suatu dari satu tempat ke tempat yang lain, sedangkan wujud yang dipindahkan tidak berubah.⁹⁷ Pengertian ini senada dengan pengalihan (*tahwīl*) yang diungkapkan oleh Ibn Fāris.⁹⁸

Keterangan kedua didukung oleh Ibn Manzūr (w. 711 H) dalam *Lisān al-Arab* dengan mengutip pendapat Ibn al-Arābī (w. 231 H) dan al-Farā (w. 207 H) dengan memberikan makna sebagai pembatalan (*ibtāl*), penggantian (*tabdīl*), dan penghilangan atau penghapusan (*izālah*) yang pada dasarnya menghilangkan keberadaan sesuatu dengan yang lain.⁹⁹

Makna-makna di atas adalah fase awal perkembangan makna *naskh* yang memperlihatkan dengan jelas bagaimana makna yang umum dan bervariasi dapat ditemukan. Bahkan pada masa ini *naskh* masih dipahami dalam makna yang sangat umum, yaitu mengubah sesuatu yang tidak jelas menjadi jelas. Karenanya al-Shātībī (w. 790 H), menyatakan bahwa generasi awal menggunakan istilah *naskh* dalam pengertian yang sangat umum dibandingkan kalangan *usūlīyūn*. Generasi awal menggunakannya

⁹⁶ Abū al-Husayn Ahmad ibn Fāris Zakarīā, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, Vol. 5, (Cairo: Sharikat wa Matbaʿat Mustafa al-Bābī al-Halabi, 1972), h. 424-425.

⁹⁷ Abū al-Fadl jamāl al-Dīn Muhammad bin Mukram ibn Manzūr, *Lisān al-Arab*, vol. 3, (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), h. 61.

⁹⁸ Ibn Fāris Zakarīā, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, h. 424-425.

⁹⁹ Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai*, h. 38.

untuk penjelasan terhadap sesuatu yang masih umum, penjelasan secara spesifik terhadap sesuatu yang masih umum, baik dengan dalil yang terhubung maupun yang terpisah, dan penjasalam terhadap sesuatu yang masih tidak jelas atau global, sebagaimana juga penganuliran hukum dengan hukum lain. Hal itu karena istilah-istilah tersebut memiliki makna yang sama, yaitu bahwa perintah terdahulu bukanlah yang dimaksud dalam pemberian *taklīf*, melainkan yang kemudian.¹⁰⁰

Sebuah riwayat melalui ‘Abd al-Raḥmān bin Maḥdī (w. 198 H/ 813-814 M) - Sufyān al-Ṭaurī (w. 161 H/ 778 M) - Abū Ḥaṣīn (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 ‘Ali bin Abī Ṭālib, dapat menjadi salah satu bukti bahwa *naskh* dimaknai dalam bentuk yang sangat umum oleh generasi awal. Riwayat tersebut sebagai berikut:

أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه مر بقاص يقص، فقال هل علمت الناسخ والمنسوخ؟ قال:

لا. قال: هلكت و أ هلكت

*Bahwa ‘Alī bin Abī Ṭālib raḍiya Allāh ‘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”*¹⁰¹

¹⁰⁰ Abū ishāq al-Shātībī, *al-Muawāfaqāt fi Usūl al-Sharī‘ah*, vol.2, ed. Abdullāh Darrāz (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, t.th), h. 81.

¹⁰¹ Muhammad Ibn Sihāb al-Zuhrī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, (t.t.p: muasisah al-Risālah, 1998), h. 15-16. Lihat juga Abū Ubaid al-Qasīm al-Salām, *al-Nasūkh wa al-Mansūkh fi al-Qur‘ān al-azīz*, (Riyad: Maktabah al-Rasiṭ, 1997), h. 4.

Sayangnya sebagian pengkaji berpendapat bahwa riwayat-riwayat yang berkenaan dengan *naskh*, memiliki kualitas *dhaif*. Salah satu yang memberikan pernyataan seperti ini adalah Imam Ṭabṛasi.¹⁰² Disisi lain riwayat tersebut lahir tidak berhubungan dengan penghapusan atau pembatalan hukum sebagaimana yang menjadi polemik selama ini, melainkan ketika ditemukan banyak fitnah antar umat Islam yang dilakukan oleh pencerita.¹⁰³ Dalam konteks ini, term *naskh* dimaksudkan sebagai salah satu cara klarifikasi dari kabar yang beredar, karena dikhawatirkan berita tersebut berupa fitnah.

Namun yang perlu digaris bawahi dari riwayat di atas adalah penggunaan term *naskh* pada masa sahabat, lagi-lagi menunjukan bahwa *naskh* masih memiliki makna yang sangat umum. Bahkan term *naskh* dalam berbagai maknannya, menurut Ibnu Manzūr, sebagaimana dikutip oleh Wardani telah berkembang dalam tradisi Arab klasik. Misalnya *naskh* yang berarti menghilangkan seperti dalam ungkapan *نسخت الشمس الظل* dan *نسخت الريح الآثار*.¹⁰⁴ Ibn Manzūr juga mengutip gubahan syair al-‘Ajjāj yang

¹⁰²Lihat Maulana Muhammad Ali, *Islamologi*, terj. R. Kaelan dan H.M Bachrun, cet. 13 (Jakarta: Darul Kutubi Islamiyah, 20013), h. 38-39.

¹⁰³ Bercerita pada awalnya merupakan media untuk menyampaikan ajaran Islam, tetapi kemudian banyak penyelewengan dengan menyisipkan mitos-mitos ke dalam penjelasan ajaran agama. Mereka masuk ke masjid-masjid sebagai pemberi nasihat dengan menyajikan cerita dan dongeng-dongeng. Bahkan menurut Ibn al-Jauzī, majlis pencerita berubah menjadi tempat berdusta. Dengan alasan ini, Ali menguji pengetahuan keagamaan seorang pencerita yang ditemuinya di pasar Kūfah dan mengusir seorang yang tidak mengetahui *nāsikh-mansūkh* seperti riwayat di atas. Lihat Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai, Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur'an*, (t.tp: Kementrian Agama RI, 2011),h. 152-154.

¹⁰⁴ Wardani, *Ayat Damai Versus Ayat Pedang*, h. 39.

menggunakan kata *naskh* dalam artian mengalihkan.¹⁰⁵ Kata *izālah* (menghilangkan), *taghyīr* (mengubah) dan *tahwīl* (mengalihkn) adalah varian-varian makna *naskh* awal yang berkembang dalam tradisi Arab.

Pernyataan di atas bisa dijadikan sebagai gambaran dinamika yang terjadi terkait pemaknaan *naskh* pada fase awal. Belum ada pengkususan wilayah pembahasan apakah di wilayah Ulumul Qur'an atau fiqh *naskh* dapat diberlakukan. Hal ini dapat terlihat dari karya Qatādah sebagai ulama awal yang karyanya sampai pada generasi belakangan. Ia hanya memberikan daftar ayat-ayat yang menurutnya terjadi *nāsikh-mansūkh*.¹⁰⁶ Penjelasan mengenai pentingnya pembahasan ini disampaikan oleh ulama-ulama lain pasca Qatādah.¹⁰⁷

2. Pergeseran Makna *Naskh*

Dari uraian di atas penulis memahami bahwa *naskh* pada fase awal dimaknai secara umum, yakni mengubah sesuatu yang tidak jelas menjadi jelas. Namun semangat untuk memahami al-Qur'an dan memposisikannya sebagai kitab yang akan selalu menjawab persoalan umat manusia, turut membawa makna *naskh* pada wilayah yang berbeda dari makna awal yang ditawarkan. Hal ini dapat dilihat dari karya-karya *naskh* yang muncul pada abad ke 3 H, seperti karya Abū Ubayd, al-Nahhās (w. 338 H), Hibatullāh (w. 410 H), al-Baghdādī (w. 429 H), al-Makkī (w. 437 H), al-Fārisī (w.

¹⁰⁵ *Ibid.*, h. 40.

¹⁰⁶ Lihat Qatādah bin Da'āmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, h. 31.

¹⁰⁷ Lihat Wardani, "Fungsionalisasi Teori Penganuliran (Naskh) dalam Tafsir al-Qur'an dan Hukum Islam", h. 85-87.

490 H), dan Ibn al-Arabī (w. 543 H), yang memaknai *naskh* sebagai “menghilangkan” lebih dominan. Hal ini juga tidak terlepas dari perkembangan tafsir pada saat itu.¹⁰⁸

Kenyatan di atas dapat dilacak, misalnya pada makna *naskh* secara epistemologis. Al-Syāfi’i tercatat sebagai tokoh pertama yang membedakan antara *naskh* dengan *takhsīs al-‘ām* dan *taqyīd al-mutlāq* sebagai bentuk *bayān*, karena sebelumnya dua term ini dimaknai sama. Secara epistemologis makna *naskh* yang digunakan dalam tafsir dan *uṣūl al-fiqih* ditandai dengan kemunculan *al-Risālah* karya al-Syāfi’i (w. 204 H) yang dianggap sebagai *landmark* pembedaan antara *naskh* sebagai pembatalan dengan *takhsīs al-‘ām* dan *taqyīd al-mutlāq* sebagai bentuk *bayān*. Al-Syāfi’i mendefinisikan *naskh* dengan arti meninggalkan (*tark*) dan menghilangkan (*al-izālah*), untuk membedakan secara jelas dengan *bayān*. Upaya ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H), dengan membedakan *naskh* dengan *istisnā’* (pengecualian), *‘ām* (umum), *khās* (khusus), *mujmāl* (global), *muafaṣār* (sesuatu yang telah ditafsirkan). Karena itu awal abad ke-4 H menjadi tanda yang jelas perbedaan *naskh* dalam perspektif *uṣūliyyūn* dengan kalangan mufasir sebelumnya.¹⁰⁹

Menurut Wardani, ada dua makna yang berkembang pasca al-Syāfi’i dan Ibn Jarīr al-Ṭabarī. *Pertama*, penjelasan tentang berakhirnya keberlakuan hukum yang ditandai dengan hukum yang datang kemudian.

¹⁰⁸ *Ibid.*, h.39.

¹⁰⁹ *Ibid.*, h. 46-47.

Ulama-ulama yang mengikuti definisi seperti ini diantaranya Abd al-Qāhir al-Baghdādī (w. 429 H), al-Jassās (w. 370 H), Ibn Hazm al-Zāhirī (w. 456 H), al-Hāzīmī (w. 584 H), al-Qarāfī (w. 684 H), al-Baydāwī (e. 685 H), al-Ja'barī (w. 732 H), Abd al-Rahmān al-Isfahānī (w. 749 H), dan al-Mardāwī (w. 885 H). Definisi sebagaimana di atas memberikan penekanan bahwa *naskh* adalah salah satu penjelasan (*bayān*) tentang berakhirnya hukum dengan hukum baru, atau dengan kata lain hukum yang telah dibatalkan tidak berlaku lagi.¹¹⁰

Kedua, *naskh* sebagai *khitāb* yang menunjukkan terjadinya pembatalan hukum dengan *khitāb* berikutnya. Ulama-ulama yang mengikuti pengertian ini diantaranya al-Hāzīmī (w. 584 H), al-Ghazālī (w. 505 H), al-Āmidī (w. 631 H), Abū Ishāq al-Shīrīzī (w. 476 H) dan Ibn al-Anbārī (w. 577 H). Karakter polemis, sebagaimana nampak pada definisi pertama juga mewarnai definisi kedua.¹¹¹ Namun yang menarik, dari dua makna yang berkembang, hampir semua ulama yang mengaminiya adalah ulama-ulama yang memiliki madzhab yang sama dengan al-Syāfi'i.

Dari uraian di atas dapat diambil inti perkembangan makna *naskh* yang menjadi pembeda dari generasi *muta'akhirūn* (sejak al-Syāfi'i) dengan *mutaqaddimūn* (pra- al-Syāfi'i), diantaranya.

- a. Dari segi substansi *naskh* pada dasarnya adakah pembatalan hukum yang sebelumnya ditetapkan dengan hukum baru.

¹¹⁰ *Ibid*, h. 47-48.

¹¹¹ *Ibid*.,

- b. Dari segi instrumen, *naskh* harus dibuktikan dengan *khitāb* sebagai argumen pembuktian, baik melalui teks, penalaran maupun argumen-argumen lain.
- c. Instrumen *naskh* yang merupakan dua wacana yang dianggap bertentangan harus diuji dengan kronologi waktu, yaitu wacana yang membatalkan harus muncul kembali dalam urutan waktu setelah wacana yang menetapkan sebelumnya.

Kajian semenjak al-Syāfi'ī, merupakan era pergeseran *naskh* dari kajian al-Qur'an ke kajian *uṣhūl al-fiqh* dalam prespekti yang lebih luas dengan menjadikan al-Qur'an, sunnah, *ijmā'*, *qiyās* bahkan akal sebagai instrumen atau argumen *naskh*.

3. *Naskh*: dari Penghapusan ke Penundaan

Naskh memang telah mengalami pergeseran tidak hanya pada wilayah makna saja, tetapi juga pada wilayah objek dari *naskh*. Namun yang menarik perhatian adalah pergeseran yang terjadi pada wilayah pendefinisian *naskh*, karena hal ini memiliki implikasi terhadap konsep *naskh* itu sendiri. Pendefinisian yang telah dilakukan sejak era sahabat dan ulama-ulama pasca sahabat, terus berlanjut dengan memberikan variasi makna baru yang sebenarnya juga telah terjadi pada masa-masa awal. Hanya saja polemik pada generasi belakangan menjadikan makna baru ini menjadi substansial karena berhubungan dengan konsistensi Islam dalam memberikan hukum untuk umat manusia.

Ulama-ulama semisal al-Zarkasī (w. 794 H), al-Biqā'ī (w. 885 H) dan Ibn Āshūr merupakan beberapa ulama yang memahami *naskh* sebagai penunduan bukan lagi sebagai penghapusan. Menurut al-Biqā'ī (w. 885 H) konsep penundaan sebagai prinsip yang penting dalam konteks dinamika hukum, ia menjelaskan perbedaan *naskh* dengan konsep ini, menurutnya:

Al-Nas' adalah penundaan dari suatu waktu yang lain. Di dalamnya terkandung pengertian sirkulasi antara yang terdahulu dan yang kemudian. Berbeda dengan *al-naskh*, karena *al-naskh* membatalkan yang terdahulu, sedangkan *al-nas'* beredar menuju ke yang ditunda.¹¹²

Selain ulama' di atas, tokoh lain yang juga memberikan definisi *naskh* dengan artian penundaan adalah Muhammad Abdūh (w. 1905 M). Menurutnya yang terjadi di dalam al-Qur'an bukanlah penghapusan, melainkan penundaan penetapan hukum. Karena jika suatu hukum tidak sesuai diterapkan disuatu waktu atau tempat, hukum tersebut mungkin masih berlaku untuk waktu dan tempat lain.¹¹³ Dengan pemahaman seperti ini, maka klaim ayat-ayat yang mengalami *naskh* bisa diminimalisir atau bahkan dihilangkan.

Pendefinisian ulang yang dilakukan oleh setiap ulama di dasarkan pada dua keyakinan, yaitu keyakinan bahwa setiap ayat memiliki konteksnya sendiri dan keyakinan bahwa peristiwa sejarah dapat terulang pada masa berikutnya, meskipun tidak dalam porsi dan posisi yang

¹¹² Al-Biqā'ī, *Nazm al-Durār fī Tanāsuh al-Ayāt wa al-Suwar*, Vol. 2, (Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th), h. 94.

¹¹³ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 167.

sama.¹¹⁴ Dengan keyakinan ini ayat-ayat yang turun di masa lalu, dengan konteks masing-masing, dapat diterapkan pada masa berikutnya dalam konteks yang hampir serupa. Sehingga dapat meminimalisir kemungkinan-kemungkinan terjadinya klaim *naskh* dalam arti penghapusan secara permanen.

Menurut Wardani, ada tiga trend teori penundaan yang muncul ditengah kontroversi *naskh*. *Pertama*, teori ini diintegrasikan dengan makna *naskh* sebagai pembatalan yang belum final, sehingga memunculkan teori *naskh-nas'* secara bersamaan sebagai mana yang berkembang pada masa al-Syāfi'ī. *Kedua*, teori penundaan sebagai teori yang dimaknai berbeda secara prinsipil dan arah yang berbeda dengan pembatalan, namun tidak menjadikan teori *naskh* sebagai pembatalan tertolak, karena meskipun keduanya berbeda tetapi saling menopang, atau dengan kata lain trend ini berusaha mengkompromikan ayat-ayat yang dianggap kontra. *Ketiga*, teori ini dijadikan sebagai alternatif terhadap teori *naskh* sebagai pembatalan final. Dengan demikian konsep ini harus dipahami secara integratif dengan ide bahwa semua ajara yang diusung oleh al-Qur'an adalah koheren, tidak saling bertentangan.¹¹⁵

Dari ketiga tren di atas, tren ketiga menjadi krusial karena meniscayakan kemampuan mufasir dalam membaca situasi dan kondisi yang berkembang di masa lalu dan masa sekarang. Sedangkan proses

¹¹⁴ Komarudin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2004), h. 25.

¹¹⁵ Wardani, *ayat pedang Versus Ayat Damai*, h. 55-66.

pemahaman al-Qur'an yang selama ini berkembang, pembacaan situasi kondisi di masa lalu hanya melalui *al-asbāb al-nuzūl* yang cenderung memberikan pemahaman yang terpisah-pisah. Karena itu, dalam fase ini, pertimbangan rasional menjadi tolok ukur keabsahan *naskh*. Namun kemampuan mufasir yang berbeda-beda menjadi sebuah persoalan tersendiri.

Terlepas dari pernyataan di atas, *naskh* sebagai penundaan dengan pemahaman yang koheren telah membawa *naskh* pada wilayah yang lebih rasional dengan sudut pandang dari fenomena ke substansi, yaitu *naskh* yang semula dipahami sebagai fenomena pembatalan ayat dan hukum, lalu karena *masalah* adalah penyebab terjadinya perubahan hukum, maka *naskh* sesungguhnya adalah perubahan *masalah*.

B. Sikap Pengkaji Terhadap *Naskh*

Dinamika teks dalam ruang dan waktu adalah dinamika yang hidup, sedangkan mengungkap makna yang tersurat dalam teks bukan berarti merubah makna yang muncul, justru sebagai medan untuk mencapai kebenaran. Begitu juga dalam menyikapi konsep *naskh* dan *mansukh* dalam al-Qur'an, masing-masing mempunyai alasan yang masuk akal dan bisa dipertanggungjawabkan. Tetapi yang jelas semuanya itu masih dalam kerangka *ijtihad* mencari penafsiran yang benar.

Pendakatan terhadap *naskh* yang dilakukan oleh para ulama' telah membawa mereka pada sikap yang berbeda. Sikap mereka menggiring pada

dua kelompok besar yang terus “berseteru” guna memposisikan *naskh* dalam posisi yang tepat guna kepentingan umat Islam. Mereka terbagi dalam kelompok yang menerima dan kelompok yang menolak keberadaan *naskh*. Perbedaan tersebut bersumber dari pemahaman Qs. al-Nisā (4) : 82. Ayat ini diyakini sebagai prinsip oleh setiap muslim, namun sebagian dari mereka berbeda pendapat dalam menghadapi ayat-ayat al-Qur’an yang menunjukkan adanya kontradiksi.

Sedangkan menurut Aksin Wijaya, sikap pengkaji terhadap *naskh* terbagi menjadi tiga kelompok. *Pertama*, menolak teori *naskh*, dengan alasan bahwa tidak ada pertentangan antara ketentuan satu ayat dan ayat lainnya yang tidak bisa diselesaikan dengan cara dikompromikan. *Kedua*, memodifikasi teori *naskh*. Sikap ini merupakan penolakan terhadap konsep *naskh* dalam artian penghapusan dan pembatalan, sebab *naskh* merupakan pergantian dari satu syariat kepada syariat lain yang lebih sesuai. Pergantian ini dikarenakan kondisi dan situasi yang berbeda. *Ketiga*, melakukan dekonstruksi teori *naskh*. Sikap ini didasarkan pada pemikiran bahwa *naskh* merupakan suatu kebenaran historis yang sudah saatnya harus ditinggalkan. Ditinggalkan bukan berarti pengingkaran, tetapi model teori *naskh* yang tidak lagi dapat diterima dalam situasi saat ini.¹¹⁶

¹¹⁶Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian: dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, (Bandung: Mizan, 2016), h. 113-114. Lihat juga aksin Wijaya, *Arah Baru Studi al-Qur’an*, h. 136-137. Hal senada juga diungkapkan oleh Wardani. Lihat Wardani, “Tren-tren Pergeseran Pemaknaan Naskh dalam al-Qur’an”, h.3-9.

1. Kelompok yang Menerima Adanya *Naskh*

Salah satu ayat yang menjadi dasar pembangunan teori *naskh* adalah Qs. al-Baqarah (2) : 106. Ayat ini dijadikan landasan bagi sebagian ulama dalam mendukung adanya *naskh* di dalam al-Qur'an. Sebagian ulama, bahkan tanpa keraguan menetapkan ayat-ayat termasuk dalam kategori *nāsikh* dan *mansūkh*. Menurut mereka, adanya konsep ini bisa diterima oleh akal dan telah terjadi dalam hukum syara' sesuai dalil di atas.¹¹⁷

Dalam menerima adanya konsep *naskh*, di antara para pengkaji juga terjadi silang pendapat, menerima *naskh* sebagai pembatalan final atau menerima *naskh* sebagai penundaan. Umumnya pendapat yang menerima *naskh* sebagai penundaan dilakukan oleh ulama belakangan yang berusaha menengahi dua pendapat yang telah berkembang terlebih dahulu.¹¹⁸

a. Menerima *naskh* Sebagai Penghapusan Final

Ulama pendukung *naskh*, selain mendasarkan pendapat mereka pada dalil naqli di atas, juga mendasarkan pendapat mereka pada dalil *aqli*. Mereka berpandangan bahwa perbuatan Allah itu mutlak, tidak tergantung pada alasan dan tujuan. Ia boleh saja memerintahkan sesuatu

¹¹⁷ Hasan Asyari Ulama'i, "Konsep Nasikh dan Mansukh di dalam al-Qur'an", h. 68.

¹¹⁸ Pendapat yang dimaksud adalah menerima *naskh* sebagai pembatalan final dan penolakan terhadap adanya *naskh*. Untuk menengahi dua pendapat yang telah berkembang tersebut, menurut Quraish Shihab, perlau adanya rekonsiliasi, misalnya dengan melakukan tinjauan ulang pengertian yang disampaikan oleh ulama awal dan ulama yang belakangan. Sehingga dapat memperoleh konsep *naskh* yang proporsional. Lihat Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 166.

pada suatu waktu dan melarangnya pada waktu yang lain, karena Allah lebih mengetahui kepentingan hambanya.¹¹⁹

Pendapat lain yang mendasari mayoritas ulama tentang teori *naskh* adalah penetapan perintah-perintah tertentu kepada kaum muslimin di dalam al-Quran yang menurut Rosihan Anwar, ada yang bersifat sementara dan ketika keadaan berubah perintah tersebut dihapus dan diganti dengan perintah baru lainnya. Namun, karena perintah-perintah itu kalam Allah, harus dibaca sebagai bagian dari al-Quran.¹²⁰

Sedangkan Ali al-Ṣabunī, menganggap bahwa *naskh* adalah salah satu cara untuk menetapkan suatu hukum agar sesuai dengan keadaan dan kebutuhan manusia. Hal tersebut bertujuan untuk meringankan beban manusia dalam menjalankan hukum yang telah ditetapkan. Tujuan lain dari adanya *naskh* adalah untuk memberlakukan hukum agar tercipta kemaslahatan bagi manusia, namun tujuan yang kedua adalah yang lebih utama.¹²¹ Penetapan suatu hukum tidak di dasarkan pada unsur keringanan, tetapi pada kemaslahatan bagi manusia.

Ulama awal lain yang bisa dikategorikan dalam kelompok ini misalnya al-Syafi’ī, al-Nuḥās, al-Suyūṭī dan al-Syaukānī. Meskipun al-Syafi’ī sebagai salah satu pendukung teori ini, ia mengambil sikap yang berbeda terkait bentuk *naskh* dimana al-Qur’an di-*naskh* oleh sunnah.

¹¹⁹ Hasan Asyari Ulama’i, “Konsep Nasikh dan Mansukh di dalm al-Qur’an”, h. 68.

¹²⁰ Rosihan Anwar, *Ulumul Quran*, (Bandung : Pustaka Setia, 2007), h. 163.

¹²¹ Muhammad Alī al-Ṣabunī, *Rawai’ul Bayan: Tafsir Ayat-ayat Hukum*, h. 128-136.

Menurutnya, tidak mungkin al-Qur'an di-*naskh* oleh sunnah, karena sunnah memiliki kepastian hukum dibawah al-Qur'an, yang mungkin terjadi dalam hal ini adalah pe-*naskh*-an al-Qur'an terhadap sunnah.¹²²

Pemikir Indonesia, Munawir Sjadzali juga sependapat dengan kelompok yang menyatakan adanya *naskh*. Namun dalam praktiknya, Munawir Sadjali menggunakannya dengan cara yang berbeda dari ulama klasik, sehingga menghasilkan pemahaman yang radikal dengan memberikan peran seluas-luasnya kepada akal untuk melakukan reinterpretasi terhadap hukum atau petunjuk yang telah diberikan dalam ayat-ayat al-Quran dan hadis Nabi.¹²³

Pemikir Indonesia lain yang juga bisa dikategorikan sebagai pendukung teori *naskh* adalah Abd Moqsith Ghazali. Menurutnya, kontradiksi yang terjadi di dalam al-Qur'an tidak hanya terjadi pada suatu ungkapan dengan ungkapan lain, tetapi juga antar gagasan yang diusungnya.¹²⁴ Sehingga untuk menyelesaikan kontradiksi ini harus dilakukan dengan cara *naskh* atau *takwīl* demi memperoleh *maqāshid al-syāri'ah*.¹²⁵

Meskipun menyetujui adanya *naskh* di dalam al-Qur'an, mereka hanya meyakini *naskh* terjadi pada ayat-ayat perintah dan larangan, baik yang diungkapkan dengan jelas dan tegas maupun yang diungkapkan

¹²² Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, muḥaqqiq, Ahmad Shākir, (Mesir: Maktabah al-Halābī, 1940), h. 110. Lihat juga Galuh Nasrullah Kartika MR, *Naskh dalam Hukum Islam*, h. 29-30. Lihat juga Muhammad Ali Al-Sabuni, *Rawai'ul Bayan*, h. 149.

¹²³ Hasan Asyari Ulama'i, "Konsep Nasikh dan Mansukh didalam al-Qur'an", h. 69.

¹²⁴ Wardani, *Metodologi Tafsir al-Qur'an di Indonesia*, h. 118.

¹²⁵ *Ibid.*, h. 122.

dengan *majazi*. Sedangkan ayat-ayat yang berhubungan dengan aqidah, sifat-sifat Allah, para Rasul-Nya, hari kemudian serta pokok-pokok ibadah mereka meyakini tidak terjadi *naskh* di dalamnya.¹²⁶

b. Menerima *Naskh* Sebagai Penundaan

Pada umumnya, pemahaman *naskh* sebagai penundaan berasal dari pengkaji belakangan. Mereka menolak konsep *naskh* sebagai pembatalan final. Sebagai gantinya mereka memahami *naskh* sebagai konsep penundaan. Salah satu tokoh yang dapat dikategorikan dalam kelompok ini adalah al-Maraghī (w. 1364 H). Melalui penjelasannya mengenai hikmah adanya *naskh*, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, terlihat sikapnya dalam menghadapi adanya *naskh*. Ia menjelaskan bahwa:

Hukum-hukum tidak diundangkan kecuali untuk kemaslahatan manusia dan hal ini berubah atau berbeda akibat perbedaan waktu dan tempat, sehingga apabila ada satu hukum yang diundangkan pada satu waktu karena adanya kebutuhan yang mendesak kemudian kebutuhan orang tersebut berakhir, maka merupakan tindakan bijaksana apabila ia di-naskh dan diganti dengan hukum yang sesuai dengan waktu, sehingga dengan demikian ia menjadi lebih baik dengan hukum semula atau sama dari segi manfaatnya untuk hamba Allah.¹²⁷

Quraish Shihab sendiri juga bisa dikategorikan dalam kelompok ini dalam memandang konsep *naskh*. Meskipun tidak dengan tegas menyatakan sikapnya, tetapi komentar yang ia berikan terhadap analogi

¹²⁶ Usman, *Umul Qur'an*, h. 260.

¹²⁷ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 164.

naskh yang ungkapkan oleh al-Maraghi¹²⁸ terlihat bahwa ia cenderung menolak *naskh* sebagai pembatalan final dan cenderung menerima *naskh* sebagai penundaan.

Quraish Shihab juga menjadikan pandangan Abduh sebagai titik tolak dalam memahami *naskh*. Menurutnya *naskh* sebagai konsep pemindahan atau pergantian dari satu wadah ke wadah yang lain, dalam pengertian bahwa tidak ada ayat al-Quran yang tidak berlaku, karena hukum yang tidak berlaku pada suatu konteks, masih tetap berlaku dalam konteks yang lain.¹²⁹

Tokoh lain yang juga menolak adanya *naskh* dalam artian penghapusan secara permanen adalah Mahmud Muhammad Thaha (w. 1985 M). Ia menyatakan bahwa *naskh* adalah suatu proses syari'ah, yakni perpindahan dari satu teks ke teks lain yang relevan dengan konteksnya,¹³⁰ atau dengan kata lain *naskh* hanya menunda hukum syar'i sambil menunggu waktu yang tepat untuk memberlakukannya.¹³¹

Menurutnya, selama ini hukum yang diterapkan adalah hukum skunder, karena masyarakat Islam dipandang masih belum mampu

¹²⁸ Quraish Shihab mengkritisi analogi *naskh* al-Maraghi yang menyamakan posisi Nabi dengan dokter. Dengan analogi ini memberikan kesan bahwa Nabi dapat merubah hukum, padahal perbuatan dan ucapan Nabi haruslah selaras dengan wahyu. Namun Quraish Shihab menerima analogi hukum dengan obat dalam hal perubahan resep. Jika ada resep obat yang tidak sesuai dengan seorang pasien, resep tersebut tidak harus dibuang, karena masih ada pasien lain yang membutuhkannya. *Ibid.*,

¹²⁹ Lihat Wardani, *Ayat pedang Versus Ayat Damai*, h. 60. Lihat juga Hasan Asyari Ulama'i, "Konsep Nasikh dan Mansukh di dalam al-Qur'an", dalam *Didaktika Islam*, Vol. 7 No. 1 Pebruari 2016, h. 74-75.

¹³⁰ Adang Djumhur Saliki, "Menyimak Argumen Mahmud Thaha Tentang Naskh dan Reformasi syari'ah", dalam *Mahkamah*, Vol. 1, No. 1, Juni 2016, h. 8

¹³¹ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an*, h. 138.

untuk menjalankan hukum primer yang ada di dalam al-Qur'an.¹³² Namun sekarang sudah saatnya memberlakukan hukum primer tersebut, karena masyarakat Islam telah mampu untuk menjalankannya. Selain itu, menurutnya, ayat-ayat *makkiyah*-lah yang memuat pesan paripurna Islam. Karena disanalah Muhammad diajarkan humanisme universal, bukan humanisme kesukuan sebagaimana yang dianut masyarakat waktu itu.¹³³

Apa yang disampaikan oleh Muhammad Thaha sebenarnya masih mengikuti ulama awal. Ia hanya merubah pola *naskh*, yang menjadikan berbeda dengan ulama lain,¹³⁴ tetapi konsepnya yang sering disebut dengan “dekonstruksi syari'ah”, merupakan tawaran baru dalam pemaknaan *naskh*, terlebih terkait dengan pemformulasian hukum.

2. Kelompok yang Menolak Adanya *Naskh*

Pionir dari kelompok yang menolak adanya *naskh* di dalam al-Qur'an adalah Abu Muslim al-Asfahani. Ia menolak anggapan bahwa ayat-ayat yang sepintas kontradiktif, diselesaikan dengan jalan *nasikh-Mansūkh*. Menurutnnya, al-Qur'an adalah syari'ah yang muhkam, jadi tidak ada yang *mansūkh*, melainkan yang terjadi adalah pengkhususan hukum yang

¹³² Hukum primer-skunder di dasarkan pada pembagian ayat al-Qur'an berdasarkan tempat turunya, yaitu Makkah sebagai hukum primer dan Madinah sebagai hukum skunder.

¹³³ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul al-Qur'an*, h. 125-126.

¹³⁴ Perbedaan tersebut terletak pada wilayah subjek hukum. Jika Thaha memandang bahwa ayat-ayat *Makkiyah* yang saat ini seharusnya dijadikan sebagai patokan, karena ayat-ayat *makkiyah* diklaim olehnya sebagai yat-ayat yang mengandung pesan universal, maka ulama lain terlihat lebih fleksibel dalam menetapkan subjek hukum tersebut. Dimana penetapan ayat-ayat al-Qur'an sebagai sumber hukum menyesuaikan dengan konteks yang dihadapi. Dengan demikian yang dilakukan oleh Thaha sebenarnya masih terlihat seperti yang dilakukan oleh ulama awal, dengan mendasarkan *naskh* pada *makkiyah-madaniyah*.

sebelumnya bersifat umum sesuai dengan konteks yang diperlukan saat itu.¹³⁵ Penolakan al-Asfahani di dasarkan pada QS. Al-Fuṣṣilāt (41) : 42.

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

Yang tidak datang kepadanya (Al Quran) kebatilan baik dari depan maupun dari belakangnya, yang diturunkan dari Rabb Yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji

Menurutnya, ayat ini telah dengan jelas menyatakan bahwa tidak ada kebatilan di dalam al-Qur'an. Dengan begitu tidak seharusnya ada kontradiksi atau bahkan *naskh* di dalamnya, karena jika ditemukan hal tersebut, berarti menjadikan adanya kebatilan di dalam al-Qur'an.¹³⁶ Selain itu, hukum-hukum yang dibawa al-Qur'an bersifat abadi dan berlaku universal, karenanya tidak layak jika di dalam Al-Qur'an terdapat *nasakh*. Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa ayat-ayat yang dinyatakan saling bertentangan oleh sebagian kelompok, ternyata masih dapat diselesaikan dengan kompromi.¹³⁷

Pemahaman kontekstual terhadap al-Qur'an juga menegaskan bahwa dari ayat-ayat yang diklaim bertentangan oleh sebagian kelompok menunjukkan latar belakang sejarah yang berbeda dari kemuncula wahyu tersebut yang turut membawa pesan yang berbeda. Hal ini berarti, setiap ayat di dalam al-Qur'an tetap operatif, tidak ada yang menghapus atau

¹³⁵ Musa Sahien Lasien, *al-La'iu fī Ulūm al-Qur'ān*, (ttp: Dār al-Ta'rīf, 1996), h. 208

¹³⁶ Muhammad Ali al-Sabuni, *Rawai'ul Bayan: tafsir ayat-ayat hukum*, (Semarang: Asy-Syifa', 1993), h. 140.

¹³⁷ Fakhruddīn al-Razī, *Mafātih al-Ghaib*, jilid. 1, (Mesir: Mathba'at al-Khairiyah, 1307 H), h. 443.

dihapus. Terjadinya anggapan telah terjadi *naskh*, disebabkan pemahaman yang sepotong-sepotong atas al-Qur'am.¹³⁸

Kelompok ini, juga mengajukan argumen lain sebagai bentuk penolakannya terhadap konsep *naskh*, diantaranya:

- a. Hukum yang telah ditetapkan Allah adalah karena adanya *maslahat* atau *mafsadat*. Sesuatu yang mengandung maslahat tidak mungkin beralih menjadi *mafsadat*, begitu pula sebaliknya. Oleh sebab itu, mustahil adanya *nasakh*.
- b. Kalam itu bersifat qadim, dalam arti telah ada sejak dahulu (*azali*) sesuatu yang bersifat qadim tidak mungkin dicabut.¹³⁹
- c. Apabila ditemukan pertentangan di dalam al-Qur'an sehingga mengharuskan terjadinya pe-*naskh*-an, dalam arti penghapusan secara permanen, sedangkan al-Qur'an telah diyakini berasal dari Allah, tentu hal ini sulit atau bahkan tidak bisa diterima oleh akal. Karena tidak mungkin Allah memiliki dua keinginan yang berbeda.

Selain argumen di atas, jika diperhatikan dari salah satu syarat terjadinya *naskh* adalah wahyu yang lebih dulu turun menjadi *mansūkh*. Hal ini meniscayakan bahwa *nasīkh-mansūkh* sejalan dengan kronologi pewahyuan hukum. Berarti terjadi perbedaan konteks yang melatar belakangi turunnya setiap ayat. Karenanya, menurut Muṣṭafa Zaid yang

¹³⁸ Taufiq Adnan Amal dan Syamsu Rizal Pangabea, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, h. 41

¹³⁹ Amir Syarifuffin, *Ushul Fiqh*, jilid I, (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 2007), h. 229.

terjadi sebagaimana anggapan pendukung teori ini, hanya sebatas pertentangan lahiriah, bukan pada pertentangan hakiki.¹⁴⁰

Dapat disimpulkan bahwa penyebab terjadinya kontroversi selama ini adalah ketidak konsistenan ulama dalam menilai ayat-ayat kontradiksi. Tidak hadirnya parameter sebagai alat untuk mengidentifikasi ayat-ayat yang kontradiksi menyebabkan terjadinya perbedaan jumlah ayat yang terkena *naskh*, terlebih para ulama menilai suatu ayat hanya berdasarkan pada kemampuan masing-masing. Akibatnya semakin banyak konsep yang muncul terkait dengan *naskh* yang menambah kerancuan dari konsep ini.

Para ulama' yang menolak *nāsikh-mansūkh* dalam al-Qur'an, juga melakukan berbagai upaya untuk mengkompromikan ayat-ayat yang diduga *mansūkh* dari berbagai aspek, seperti yang dilakukan oleh Abu Muslim al-Asyḡāhānī dengan memakai '*am* dan *takhsīs*'.¹⁴¹ Sayangnya usaha pengkompromian yang dilakukan ini, justru membawa pengkaji pada *ta'wil* makna yang jauh melenceng dari makna asal suatu ayat. Meskipun ungkapan yang dilakukan oleh al-asfahani ini menjadi cikal bakal sikap yang dilakukan oleh para pengkaji pada masa berikutnya.

Terlepas dari perdebatan di atas, bagi yang meyakini bahwa telah terjadi *naskh* terhadap suatu hukum oleh al-Qur'an terhadap ayat al-Qur'an lain, dapat dipandang secara positif, bahwa hal tersebut terjadi di dasarkan

¹⁴⁰ Sa'dullah Affandi, *Menyoal Status Agama*, h. 77-78.

¹⁴¹ Subaidi, *Historisitas Nasikh Mansukh dan Problematikanya dalam Penafsiran al-Qur'an*, h. 68. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, h. 144.

pada pertimbangan kemaslahatan. Mengingat objek dari hukum tersebut yang masih prematur, dalam artian belum mengenal dengan hukum yang diusung oleh al-Qur'an dan masih terbiasa dengan hukum lama yang telah turun menurun mereka yakini dan jalani. Karenanya ada yang mengaitkan hal ini dengan prosesi penurunan al-Qur'an yang bertahap. Disinyalir proses ini dilakukan karena melihat objek hukum yang masih berkembang waktu itu.¹⁴²

Selain itu, secara positif hal ini juga bisa berarti sebagai proses penahapan pengiriman Ilahi dengan penyesuaian terhadap realitas yang berkembang. Muhammad diutus ditengah masyarakat jahiliyah yang tidak mengenal agama, maka jika hukum diberikan dengan sekaligus akan berat untuk diterima, maka hukum diturunkan secara bertahap sesuai dengan kebutuhan waktu itu. Maka kalau ada hukum yang di-*nasakh* itu bukan hukum yang berlaku abadi.¹⁴³ Di samping itu telah disepakati ulama bahwa terjadinya *nasakh* itu hanyalah pada masa Nabi Muhammad dan tidak terjadi *nasikh-mansukh* itu sesudah Nabi wafat.¹⁴⁴

Dengan demikian dapat diambil sikap bahwa *naskh* dalam artian penghapusan secara permanen, sudah tidak terjadi lagi pada masa ini atau tepatnya setelah prosesi penurunan wahyu selesai. Jika memang *naskh* dianggap ada, maka *naskh* saat ini tidak lagi berarti penghapusan secara permanen, tetapi yang terjadi adalah penundaan hukum. Dengan demikian,

¹⁴² Dalam kaca mata positif, hal tersebut dilakukan dalam rangka mendidik manusia agar terbiasa dengan hukum baru yang dibawa oleh Muhammad. Lihat Usman, *Uumul Qur'an*, h. 261

¹⁴³ Kamal Muchtar, et.all, *Ushul Fiqh, Jilid 1*, (Jakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995), h. 188

¹⁴⁴ Lihat Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 176. Lihat juga Sa'dullah Affandi, *Menyoal Status Agama-agama Pra-Islam*, h. 77.

tidak ada lagi ayat-ayat al-Qur'an yang terkesan tidak memiliki fungsi selain sebagai bacaan. Menurut Quraish Shihab, pemahaman yang demikian akan sangat membantu dalam melakukan dakwah islamiah. Karena dalam menetapkan suatu hukum tidak akan memaksakan dengan hukum yang ada, tetapi penetapan suatu hukum akan dilakukan dengan melihat pada kondisi saat itu.¹⁴⁵

C. Kritik Terhadap *Naskh*

Perdiskusian *naskh* yang belum final memunculkan berbagai asumsi, karena sampai saat ini belum ditemukan data yang akurat terkait dengan latar belakang kemunculan term ini. Sementara itu, perdiskusian yang panjang telah membawa ulama dalam kelompok-kelompok besar sebagai pendukung dan penentang adanya *naskh*. kelompok tersebut juga memunculkan trend pergeseran makna *naskh* dari masa kemasa.

Menurut Muhammad Shahrur, *nāsikh-mansūkh* sebagai disiplin ilmu, muncul setelah masa Nabi, adapun latar belakang kehadiran ilmu tersebut adalah:

1. Perubahan konsep jihad menjadi konsep perang dan perumusan konsep dakwah dengan cara hikmah dan nasihat menjadi dakwah melalui perang.
2. Menghilangkan konsep beramal atas dasar perhitungan *ukhrawi* dan digantikan dengan kriteria-kriteria yang tidak jelas dan longgar

¹⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 167.

seperti syafa'at, kewalian, perantaraan dan karamah yang kuncinya terletak di pemuka agama.

3. Terpatrinya konsep Jabariyyah dan meniadakan secara total peran manusia. Mengabaikan akal pikiran dan terpatrinya konsep penyerahan kepada orang lain dalam membuat keputusan-keputusan.¹⁴⁶

Ungkapan Sahrur di atas, menampilkan suasana teologis dan politis menyelimuti kemunculan keilmuan ini, terlebih ketika *naskh* digunakan sebagai salah satu cara untuk melegitimasi kekuasaan dengan menghapus ayat-ayat damai dengan ayat-ayat perintah perang. Nuansa politis juga dapat ditemukan ketika *naskh* dikonsespsikan sebagai salah satu syarat yang harus diketahui oleh seorang mufasir. Apalagi ketika ditemukan sebuah kenyataan dalam sejarah bahwa sebuah karya dianggap sah apabila sesuai dengan peraturan penguasa.

Pernyataan Sahrur di atas menjadi menarik di perhatikan mengingat polemik *naskh* terjadi pada wilayah *fiqh* yang identik dengan pemerintahan yang sedang berkuasa saat itu. Disisi lain, bagi orang-orang yang meyakini adanya hubungan integratif antara penurunan wahyu dengan suasana atau kondisi sosio-politik yang berkembang saat prosesi penurunan wahyu, maka apa yang disampaikan oleh Sahrur di atas semakin memperkuat asumsi bahwa, kemunculan *naskh* dalam perdiskusian keilmuan Islam hanyalah sebagai

¹⁴⁶ Muhammad Shahrur, *Metodelogi Fikh Islam Kontemporer*, Terj. Sahiron Syamsudin, (Yogyakarta: Elsaq, 2005), h. 138.

respon atas ketidak mampuan seorang ulama dalam memahami sebuah pesan yang di usung, baik oleh al-Qur'an, sunnah maupun sumber hukum Islam lainnya.¹⁴⁷ Maka disini dapat dibuat sebuah pengandaian sederhana, jika term *naskh*, dalam konteks al-Qur'an, muncul ketika al-Qur'an masih dalam proses penurunan, maka *naskh* dalam artian penghapusan secara permanen sebagaimana yang dipahami ulama klasik masih bisa diterima, karena masih dimungkinkan adanya pergantian wahyu (hukum) dengan melihat konteks waktu itu. Namun jika yang dimaksud adalah setelah al-Qur'an menjadi kitab suci yang final (kanonik) dan dalam bentuk sebagaimana yang ada pada saat ini, tentu term ini perlu dipertanyakan keabsahannya.¹⁴⁸

Selain pernyataan di atas, konsep *naskh* sebagaimana yang berkembang selama ini, menurut penulis juga masih meninggalkan berbagai persoalan, diantaranya:

1. Terkait riwayat-riwayat yang menyatakan keberadaan *naskh*, sebagian ulama meyakini bahwa itu adalah riwayat-riwayat palsu.
2. Tidak pernah ada kesepakatan antar ulama' terkait jumlah ayat yang menjadi *naskh* maupun *mansukh*. Bahkan belakangan jumlah ayat tersebut semakin berkurang. Hal ini, menurut penulis, menunjukkan bahwa *naskh* bukanlah konsep yang di inginkan atau dengan kata lain konsep ini ingin dihilangkan.

¹⁴⁷ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan Dibalik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 136

¹⁴⁸ Hal yang sama juga disampaikan oleh Abdul Wahāb al-Khalāf yang menyatakan bahwa memang terdapat *naskh* sebelum Nabi wafat, tetapi setelah Nabi wafat tidak ada lagi *naskh* itu. Lihat Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2011), h. 176.

3. Dari pembagian bentuk-bentuk *naskh* yang berkembang selama ini menimbulkan keganjilan, misalnya *penaskhan* yang dilakukan oleh sunnah terhadap al-Qur'an sangat sulit di terima. Pasalnya al-Qur'an yang di anggap sebagai sumber hukum yang pasti kebenarannya, harus *dinaskh* oleh sunnah yang memiliki derajat kualitas di bawahnya.
4. Usaha pengkompromian ayat-ayat atau hukum yang nampak bertentangan oleh ulama belakangan, justru menimbulkan kekawatiran tersendiri. Pasalnya usaha yang dilakukan dengan memberikan porsi pada akal seluas-luasnya dapat membawa ulama tersebut terjerumus dalam kesalahan. Meskipun sebenarnya usaha pengkompromian ini adalah salah satu usaha yang dilakukan untuk menyangkal klaim ulama terdahulu bahwa ayat-atau hukum yang telah *ternaskh* (dihapus secara permanent) sudah tidak bisa dipergunakan lagi.

Dari banyaknya persoalan yang timbul terkait dengan *naskh*, dan dengan melihat pada sejarah perkembangannya yang fluktuatif, maka penulis berasumsi bahwa *naskh* bermakna penundaan sebagaimana yang tengah berkembang belakangan dapat menjadi pertimbangan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Karena dengan pemahaman seperti ini, tidak ada lagi klaim ayat al-Qur'an, sunnah atau sumber hukum yang lain tidak berfungsi lagi karena telah *ternaskh*. Melainkan yang terjadi adalah penundaan pemberlakuan hukum, karena objek hukum yang kurang sesuai dengan apa yang ditetapkan oleh al-Qur'an.