

## FUNGSIONALISASI TEORI NASKH DALAM TAFSIR AL-QUR'AN DAN HUKUM ISLAM: SEBUAH CATATAN KRITIS

**Wardani**

Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin dan Humaniora  
IAIN Antasari Banjarmasin

### Abstract

The commonly accepted assumption among Muslim scholars is that the abrogation (naskh) theory is regarded as method necessary for interpreting the Qur'an and for law-making. This article is aimed to explore how it has been used and abused to support ideological interest. From the beginning, some traditions, which are contradictory to each other, ascribed to 'Alî bin Abî Thâlib, for instance, which supports the importance of knowledge on naskh, falls under unreliable category. The traditions have been distorted and interpreted in different context to argue for its importance. The naskh has been used to interpret some ambiguous verses, such as what Ahmad Al-Bahrânî, a Shi'ite scholar, to set up his own theological beliefs. Meanwhile, the Muslim jurists have applied it as a method of making of law decision. 'Abdullâh al-Karkhî (w. 340 H), a Hanafite scholar, for instance, used it to attack against legal opinions of non-Hanafite scholars. Since al-Shâfi'î's era till contemporary time, the naskh has been regarded as a method of developing Islamic law, of course, in different contexts and trends.

Kata kunci: *naskh*, *nâsikh*, *mansûkh*

### Pendahuluan

Dalam studi ilmu-ilmu al-Qur'an (*'ulûm al-Qur'ân*), 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 ini. Al-Zarkashî (w. 794 H), penulis *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, misalnya, menyebut karya-karya yang ditulis hingga masanya tentang masalah ini, seperti: karya Qatâdah bin Di'âmah al-Sadûsî (w. 118 H), Abû 'Ubayd al-Qâsim bin Sallâm (w. 224 H), Abû Ja'far al-Nahhâs (w. 338 H), Hibatullâh bin Salâmah (w. 410 H), Ibn al-'Arabî (w. 546 H), Ibn al-Jawzî (w. 597 H), dan Makkî al-Qaysî (w. 313 H).<sup>1</sup> Penelitian yang dilakukan oleh Mushthafâ Zayd dalam *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm* menyebut sejumlah karya ulama di abad ke-2 H/ 8 M, termasuk yang masih dalam bentuk manuskrip tentang *naskh*.<sup>2</sup> Salah satu isu menarik dalam konteks ini adalah bagaimana *naskh* dimapankan melalui sumber-sumber *athar*, dan difungsionalisasikan untuk berbagai kepentingan yang bersifat ideologis, baik dalam konteks tafsir al-Qur'an dan metode hukum Islam.

<sup>1</sup>Badr al-Dîn al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, ed. Muḥammad Abû al-Fadhl Ibrâhîm, vol. 1 (Cairo: Dâr Ihya' al-Kutub al-'Arabîyah, 1957 M/ 1376 H), 9.

<sup>2</sup>Lihat Mushthafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm: Dirâsab Tasbrî'iyah Târikhîyah Naqdîyah*, vol. 1 (Cairo: Dâr al-Yusr, 2007 M/ 1428 H), 306-418; Abû 'Abdillâh Shu'lah, *Shafvat al-Râsikh fî 'Ilm al-Mansûkh wa al-Nâsikh* (T.tp.: Maktabat al-Thaqâfah al-Dîniyah, 1995), 54-67; Sha'bân Muḥammad 'Ismâ'îl, *Naḥḥarîyat al-Naskh fî al-Sharâ'î' al-Samâwîyah* (T.tp.: Dâr al-Salâm, 1988), 162-174. Penelitian Fuat Sezgin dalam *Geschichte des Arabischen Schrifttums* dan Hâjî Khalîfah dalam *Kashf al-Z'ûnûn* juga memuat pemetaan karya-karya yang telah ditulis tentang *naskh*.

## Pengetahuan tentang *Naskh* dalam Penafsiran al-Qur'an

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

- a. Abû 'Ubayd (w. 223 H/ 838 M) dalam *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh* mengemukakan tentang keutamaan ilmu tentang *nâsikh* dan *mansûkh* riwayat melalui 'Abd al-Rahmân bin Mahdî (w. 198 H/ 813-814 M) – Sufyân al-Thawrî (w. 161 H/ 778 M) – Abû Hashîm (w. 132 H/ 749 M atau 127-128 H/ 744-745 M) – Abû 'Abd al-Rahmân 'Abdullâh ibn Hâbib ibn Rabî'ah al-Sulamî (w. 73/74 H) dari 'Alî bin Abî Thâlib sebagai berikut:

أن عليين أبي طالب رضي الله عنه مر بقاص يقص، فقال: هل علمت الناسخ و المنسوخ؟ قال: لا.  
قال: هلكت و أهلكت.<sup>3</sup>

Bahwa 'Alî bin Abî Thâlib *radhiyallâhu 'anhu* pernah melewati seorang pencerita yang sedang bercerita, kemudian ia bertanya, "Apakah kamu mengetahui *nâsikh* dan *mansûkh*? Orang tersebut menjawab, "Tidak". Alî berkata, "Kamu celaka dan mencelakakan orang lain".

Versi riwayat lain yang dikemukakan berasal dari al-Dhahhâk bin Muzâhim tidak berkaitan dengan 'Alî, melainkan Ibn 'Abbâs dengan kejadian yang sama. Di samping itu, Abû 'Ubayd juga mengemukakan riwayat Ibn 'Abbâs tentang tafsir kata "*hikmah*" (Q.2/87:269) sebagai pengetahuan tentang aspek-aspek al-Qur'an, termasuk aspek *naskh*.<sup>4</sup> Menurut Abû 'Ubayd, *ta`wîl* yang berkaitan dengan penentuan makna sesungguhnya hanya diketahui oleh Tuhan (Q.3/89:7) yang kebenarannya jelas hanya pada hari kiamat, tapi tidak menutup pintu *ta`wîl* sekarang terhadap *naskh* dalam al-Qur'an (*ta`wîl al-naskh fî al-tanzîl*).<sup>5</sup> Meskipun *tafsîr-fiqh* tidak bisa dipisahkan, *naskh* pada tahap ini lebih dimaknai sebagai instrumen penafsiran. Penjelasan Abû 'Ubayd ini kemudian dikutip oleh penulis-penulis sesudahnya, antara lain al-Muhâsibî dalam *Fahm al-Qur`ân*.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, suntingan (*taḥqîq*) Mushthafâ 'Abd al-Qâdir 'Athâ'. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006, 3.

<sup>4</sup> Banyak penafsiran yang berkembang tentang makna "*hikmah*". Para *mufasssir* umumnya, seperti Ibn Kathîr, al-Qurthubî, dan al-Khâzin, menafsirkan dengan beberapa pengertian: (1) sunnah Rasulullah saw. dengan bertolak dari riwayat Qatâdah, (2) pengetahuan tentang agama Islam dan hukum-hukumnya, (3) kebenaran dalam bertutur. Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), vol. 1, 185; al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, vol. 2 (T.tp.: t.p. t.th.), 131; al-Khâzin, *Lubâb al-Ta`wîl fî Ma`ânî al-Tanzîl*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), 148. Tentang penafsiran Sunnî dan Shî'ah, lihat Îhâb Hasan 'Abduh, *Istihâlât Wujûd al-Naskh (Dirâsah 'Ilmiyah Tudhîdih Khurâfât al-Riwâyat wa Taruddu 'alâ Jabl Zakariyyâ Butrus*. Cairo: Maktabat al-Nâfidhah, 2005), 96-98. Dalam beberapa riwayat *hadîth*, *al-hikmah* ditafsirkan sebagai al-Quran sendiri. Pada Q.2/87:269, *al-hikmah* adalah sesuatu yang dianugerahkan Tuhan dan merupakan sumber kebaikan. Hal ini ditopang oleh pernyataan *hadîth* "*'alayka bi al-hikmah, fa inna al-khayr fî al-hikmah*". Pernyataan ini dikutip sebagai *hadîth* dalam Seyyed Hossein Nasr, "The Meaning and the Concept of Philosophy in Islam," dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, vol. 1 (London dan New York: Routledge, 1996), 21. Pernyataan ini dalam *Sunan al-Dârimî* (bab "*al-tawbîk li man yatblub al-'ilm li ghayr Allâh*") disebut berasal dari pernyataan Wahb bin Munabbih kepada anaknya. Dalam *hadîth* lain, *al-hikmah* diartikan sebagai "menemukan kebenaran di luar petunjuk kenabian" (*al-ishâbah fî ghayr al-nubûwah*) (al-Bukhârî, *Shahîhal-Bukhârî*, anotasi (*ta'liq*) Mushthafâ Dîb al-Bighâ, vol. 3 (Beirut: Dâr Ibn Kathîr, 1407 H/ 1987 M), 1371.

<sup>5</sup> Penjelasan Abû 'Ubayd di awal karyanya ini lebih difokuskan untuk menjelaskan bahwa persoalan *naskh* adalah persoalan *ta`wîl*. Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 3-4.

<sup>6</sup> al-Muhâsibî, *Fahm al-Qur`ân* (Ed. Husayn al-Quwwatîlî. Beirut: Dâr al-Fikr dan Dâr al-Kindî, 1982), 327.

- b. Abû Ja'far al-Nahhâs (w. 338 H/ 950 M) di samping mengemukakan riwayat al-Sulamî, juga riwayat Abû al-Bakhtarî (w. 83 H)<sup>7</sup> yang sama-sama disisipi keterangan (interpretasi) “bercerita” tersebut sebagai “memberi nasihat” atau “memberi peringatan kesadaran keagamaan” dan menambah dengan pernyataan Hüdhayfah tentang tiga orang yang berhak memberi fatwa, di antaranya orang yang mempelajari ayat-ayat yang *mansûkb* dalam al-Qur'an, yaitu 'Umar bin al-Khaththâb ketika itu.<sup>8</sup> *Naskeb* di sini sudah mulai masuk ke wilayah kesadaran fiqh.
- c. Hibatullâh (w. 410 H/ 1019 M) mengemukakan riwayat yang sama disertai dengan penjelasan bahwa orang tersebut adalah teman Abû Mûsâ al-Ash'arî yang bernama 'Abd al-Rahmân bin Dâb dengan panggilan Abû Yahyâ. Hibatullâh menganggap pentingnya pengetahuan *naskeb* lebih karena “mengikuti imam-imam salaf”, karena hal itu sudah menjadi kewajiban yang diterima dan ditransmisikan dari generasi awal Islam. Pada tahap ini, pentingnya pengetahuan *naskeb* sudah diterima secara mapan (*established*). Oleh karena itu, ia mengatakan:

فأول ما ينبغي لمن أحب أن يتعلم شيئاً من علم هذا الكتاب أي القرآن العظيم الابتداء في علم الناسخ و المنسوخ اتباعاً لما جاء عن أئمة السلف رضي الله عنهم أجمعين لأن كل من تكلم في شيء من علم هذا الكتاب العزيز و لم يعلم الناسخ و المنسوخ كان ناقصاً.<sup>9</sup>

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

Hibatullâh tidak hanya menganggap bahwa pengetahuan tentang *naskeb* menempati posisi utama, karena menjadi hal pertama yang harus dipelajari di antara cabang-cabang ilmu tentang al-Qur'an, melainkan juga menegaskan urgensi tersebut dengan mengangkat klaim penerimaan “*salaf*” terhadap *naskeb*, seperti dijustifikasi dengan keterangan Abû 'Ubayd di atas, ke level normatif, padahal ide tentang *salafiyah*, meski memiliki sisi-sisi normativitas, juga merupakan sebuah eksperimen historis generasi awal Islam.<sup>10</sup> Pandangan Hibatullâh ini mempengaruhi penulis-penulis lain, antara lain Mar'î bin Yûsuf al-Karamî (w. 1033 H) dalam *Qalâ'id al-Marjân*, tentang pengetahuan tentang *naskeb* yang diidentikkan dengan pengetahuan halal-haram.<sup>11</sup>

- d. Semasa dengan Hibatullâh (abad ke-5 H) juga, muncul karya yang dinisbatkan kepada otoritas seorang *tâbi'i*, yaitu al-Zuhrî, melalui riwayat seorang shûfi, Abû 'Abd al-Rahmân Muḥammad ibn al-Husayn ibn Muḥammad ibn Mûsâ al-Azdî al-Sulamî (w. 412 H/ 1021 M). Dalam karya

<sup>7</sup> Menurut Yahyâ bin Ma'in, Abû al-Bakhtarî sama sekali tidak menerima riwayat dari 'Alî. Lihat al-Mizzî, *Tabdhîb al-Kamâl*, vol. 11, ed. Bashshâr 'Awwâd Ma'rûf, vol. 11 (Beirut: Mu`ssasat al-Risâlah, 1982), 32-34.

<sup>8</sup> al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkb*, (Cairo: al-Maktabah al-Azharîyah, t.th.), 11-12.

<sup>9</sup> Hibatullâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkb*, suntingan (*taḥqîq*) Zuhayr al-Shâwîs dan Muḥammad Kan'an (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1404 H), 4-6. Menurut riwayat Hibatullâh, tanpa menyebut *sanad*, 'Alî menjewer telinga orang tersebut. Sedangkan, riwayat melalui al-Dhahhâk bin Muzâḥim menjelaskan bahwa 'Alî menendang orang tersebut sebelum bertanya. Ibn Shihâb al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkb*, 16.

<sup>10</sup> Lihat Muḥammad Sa'id Ramadhân al-Bûthî, *al-Salafiyah: Marḥalah Zamanîyah Mubâarakah, Lâ Madhhab Islâmî* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1990). Bandingkan dengan Shâlih bin Fawzân bin 'Abdullâh al-Fawzân, *Ta'qîbat 'alâ Kitâb al-Salafiyah Laysat Madhhaban* (Riyâdh: Dâr al-Wathan li al-Nashr, 1411 H).

<sup>11</sup> al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân fî Bayân al-Nâsikh wa al-Mansûkb fî al-Qur'an*, 1 (dalam www.elmeshkat.com).

ini, juga dikemukakan riwayat yang sama.<sup>12</sup> Justifikasi pentingnya *naskh* melalui otoritas awal ini diragukan karena penisbatan karya ini sebagai karya al-Zuhrî juga diragukan. Fuat Sezgin dalam *Geschichte des Arabischen Schrifttums* mencantumkan karya ini sebagai karya al-Zuhrî.<sup>13</sup> Menurut perkiraan Wansbrough, manuskrip yang difoto oleh Sezgin dari Perpustakaan Umum Bâ Yazîd (Beyazit) nomor 445 sebenarnya adalah *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* karya ‘Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (w. 429 H/ 1038 M).<sup>14</sup> Begitu juga, menurut Hilmî Kâmil, salah satu di antara dua manuskrip karya al-Baghdâdî adalah naskah mikrofilm di *al-Markaz al-‘Ilmî* di Universitas King Abdul ‘Azîz Makkah nomor 448/*tafsîr wa ‘ulûm al-Qur`ân* yang difoto dari naskah di *Ma’had al-Makthûthât* di *Jâmi’at al-Duwal al-‘Arabîyah* nomor 265/*tafsîr*. Naskah ini berasal dari naskah aslinya di Perpustakaan Umum Bâ Yazîd (Beyazit) di Istanbul nomor 445.<sup>15</sup> Kekeliruan tersebut mungkin disebabkan oleh kekeliruan dalam menyalin (*copy*) dari *Fibrîst al-Makthûthât al-Mushanwarah* di Cairo.<sup>16</sup> Manuskrip kedua yang disebut Sezgin sebenarnya adalah manuskrip koleksi Yahuda nomor 228/2 di Universitas Princeton. Manuskrip ini difoto dan hasilnya disimpan bersama dengan *Tanzîl al-Qur`ân bi Makka wa al-Madînah* yang disunting oleh SHalâh al-Dîn al-Munajjid pada tahun 1963 oleh Dâr al-Kutub al-Mishrîyah nomor 1084.<sup>17</sup> Menurut Mushthafâ Zayd, pada lembar-lembar awal karya ini yang berbicara tentang pentingnya pengetahuan tentang *naskh*, terdapat riwayat ‘Alî dan Ibn ‘Abbâs yang *sanadnya* berujung pada al-Walîd bin Muḥammad al-Mûqirî (w. 182 H), seorang rawi yang sudah disepakati oleh para kritikus (*naqqâd*) sebagai rawi yang pendusta dan memalsukan riwayat atas nama al-Zuhrî, serta menyebut *mursal* sebagai *marfû’*, dan yang *mawqûf* sebagai *musnad*. Dengan demikian, karya ini tidak bisa dipertimbangkan sebagai karya yang orisinal dari al-Zuhrî. Sedangkan, karya lain yang ditulis oleh sufi Abû ‘Abd al-Rahmân al-Sulamî (Muḥammad ibn al-Husayn ibn Muḥammad) dengan menisbatkan riwayat kepada al-Zuhrî, tapi juga melalui al-Mûqirî, hal tersebut tidak mengubah statusnya sebagai pemalsuan.<sup>18</sup> Dengan demikian, jelas bahwa karya tersebut bukan karya orisinal al-Zuhrî, melainkan dinisbatkan kepadanya oleh tokoh belakangan. Itu artinya bahwa penjelasan di dalamnya tentang pentingnya *naskh* juga merupakan kreasi belakangan. Dengan justifikasi otoritas al-Zuhrî dan diperkuat dengan otoritas-otoritas lain, seperti Abû ‘Ubayd, pentingnya ilmu tentang *naskh* diterima luas pada abad ini.

- e. Al-Ja’barî dalam *Rusûkh al-Aḥbâr* menyatakan bahwa pengetahuan tentang *naskh* adalah kewajiban kolektif yang bisa dilaksanakan meski hanya oleh sebagian kaum muslim (*fardhu kifâyah*), karena sebagian hukum Islam hanya bisa dijelaskan dengan *naskh* dengan mengutip secara fiktif pernyataan al-Zuhrî, “Siapa yang tidak mengetahui *nâsikh* dan *mansûkh*, ia melakukan

<sup>12</sup> Ibn Shihâb al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, edisi Hâtîm Shâlih al-Dhâmin, *Silsilat Kutub al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 15.

<sup>13</sup> “*an-Nâsikh wa al-Mansûkh fî l-Qur`ân* bearbeitet von al-Hus. B. M. as-Sulamî (st.412/1021, s.u. S. 671) Beyazit 445 (16 ff., 7. Jh. H., vgl. *Fibr. mht.* I, 48), Princeton, Coll. von Yehuda 228/2”. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, band 1 (Leiden: E.J. Brill, 1967), 283.

<sup>14</sup> John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 199.

<sup>15</sup> Hilmî Kâmil As’ad ‘Abd al-Hâdî, “Bayn Yaday al-Makthûth”, dalam ‘Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, suntingan (*taḥqîq*) Hilmî Kâmil As’ad ‘Abd al-Hâdî (Aman: Dâr al-‘Adawî, t.th.), 27.

<sup>16</sup> Andrew Rippin, “Al-Zuhrî, *Naskh al-Qur`ân*, and the Problem of Early *Tafsîr* Text”, dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, volume 47, no. 1 (1984), 25.

<sup>17</sup> Andrew Rippin, “Al-Zuhrî, *Naskh al-Qur`ân*..”, 25; Hâtîm Shâlih al-Dhâmin, “al-Zuhrî wa Kitâbuh”, dalam al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 8.

<sup>18</sup> Mushthafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur`ân al-Karîm*, vol. 1, (Cairo: Dâr al-Yusr, 2007), 313-315. Bandingkan dengan Mushthafâ Maḥmûd al-Azharî, “Tawthîq Nisbat al-Kitâb li al-Zuhrî”, dalam Ibn Shihâb al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 21-23.

pencampuradukkan dalam agama” (من لم يعلم الناسخ و المنسوخ خلط في الدين).<sup>19</sup> Pernyataan tersebut juga dikutip Shu’lah dalam *SHafwat al-Rāsikh*.<sup>20</sup> Padahal, sejauh penelitian yang dilakukan oleh Hasan Muhammad Maqbûlî al-Ahdal dalam disertasinya tentang *naskh* karya al-Ja’barî, al-Zuhrî tidak pernah mengucapkan hal itu,<sup>21</sup> kecuali pernyataannya “Para *fuqahâ`* tidak bisa menghindar dari keharusan mengetahui mana *hadîth* Rasulullâh saw. yang *nāsikh* dan yang *mansûkh*” (أعياء الفقهاء و أعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم من منسوخه).<sup>22</sup>

Dengan demikian, pentingnya pengetahuan tentang *naskh* mengalami perkembangan, dari sumber yang diklaim berasal dari sahabat Nabi, terutama ‘Alî dan Ibn ‘Abbâs, ditransmisikan, ditafsirkan, dan mengalami distorsi. Peristiwa ‘Alî di masjid Kûfah adalah rujukan *athbar* yang paling populer. Peristiwa tersebut, seperti tampak pada kutipan Abû ‘Ubayd, semula berkaitan dengan konteks “pencerita” (*qâshsh*, قاصّ), meskipun kemudian terdistorsi, selain mungkin karena proses suntingan (*taḥqîq*) penyunting, juga karena persoalan tafsiran, menjadi “pemberi keputusan hukum” (*qâdhin*, قاضٍ).<sup>23</sup>

Apa hubungan antara bercerita dengan *naskh*? Pada awal Islam, bercerita adalah media untuk menyampaikan ajaran Islam, tapi kemudian diselewengkan. Dari perbedaan respon ulama terdahulu, seperti ‘Umar, ‘Alî, Ibn Mas’ûd, Ibn ‘Abbâs, ‘Ā`ishah, Abû al-Dardâ`, Ibn Sîrîn, Ibn Qutaybah, al-Ghazâlî, Sufyân al-Thawrî, Mâlik, Ibn Mufliḥ, al-‘Irâqî, dan al-Suyûthî, keberadaan pencerita mengalami perkembangan.<sup>24</sup> Secara historis, hal ini bisa dilihat dari perkembangan alasan dan kondisinya. Pertama, alasan dan kondisi keagamaan. Menurut keterangan Ibn ‘Umar, komunitas pencerita muncul setelah masa pemerintahan ‘Umar bin al-Khaththâb. Akan tetapi, ada bukti bahwa komunitas ini muncul pada masa ‘Umar. Diriwayatkan bahwa Tamîm al-Dârî adalah pencerita pertama yang diakui pada masa ‘Umar. Namun, pada masa ini pula sudah terjadi penyimpangan tujuan dalam bercerita, misalnya, ketika ada berita tentang keberadaan pencerita di Basrah, ia mengirim surat berisi Q.12/53:1-3 yang

<sup>19</sup> Hasan Muhammad Maqbûlî al-Ahdal, *Rusûkh al-Aḥbâr wa Mansûkh al-Aḥbâr li Abî Ishâq Burhân al-Dîn Ibrâhîm ibn ‘Umar al-Ja’barî: Dirâsah wa Taḥqîq* (Beirut: Mu`assasat al-Kutub al-Thaqâfiyah dan San`a: Maktabat al-Jil al-Jadîd, 1988 M/ 1408 H.), 128. Belakangan, pernyataan tersebut dikutip dalam ‘Izz al-Dîn Husyan al-Shaykh, *Mukhtashar al-Nāsikh wa al-Mansûkh fî Ḥadîth Rasulillâh Shallâ Allâh ‘Alayh wa Sallam* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), 3.

<sup>20</sup> Shu’lah, *Shafwat al-Rāsikh fî ‘Ilm al-Mansûkh wa al-Nāsikh*, suntingan dan studi (*taḥqîq wa dirâsah*) Muhammad Ibrâhîm ‘Abd al-Rahmân Fâris. Ayn Shams: Maktabat al-Thaqâfah al-Dîniyah, 1995, 97.

<sup>21</sup> Lihat juga Hasan Muhammad Maqbûlî al-Ahdal, *Rusûkh al-Aḥbâr*, 75, 128.

<sup>22</sup> Lihat misalnya al-Sakhâwî, *Fath al-Mughîth bi Sharḥ Alfîyah al-Ḥadîth*, vol. 3, ed. ‘Abd al-Karîm ‘Abdullâh bin ‘Abd al-Rahmân al-Khudhayr dan Muhammad bin ‘Abdullâh bin Fuhayd Âl Fuhayd (Riyâdh: Maktabat Dâr al-Minhâj, 1426 H), 445-446; Abû Hafs ‘Umar bin Ahmad bin Shâhîn, *Nāsikh al-Ḥadîth wa Mansûkhuh*, ed. al-Shâdiq bin ‘Abd al-Rahmân al-Gharayânî (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2008), 42; Ibn al-Jawzî, *Ilâm al-‘Alim*, 53; al-Ḥazîmî, *al-I’tibâr (fî al-Nāsikh wa al-Mansûkh fî al-Ḥadîth*, suntingan (*taḥqîq*) disertai studi Ahmad Thanthâwî Jawharî Musaddad. Makkah: al-Maktabah al-Makkîyah dan Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2001), 114; Abû Nu’aym, *Hilyat al-Awliyâ` wa Thabaqât al-Ashfiyâ`*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988), 365; al-Suyûthî, *Tadrîb al-Râwî fî Sharḥ Taqrîb al-Nawâwî*, ed. al-Shaykh ‘Arafât al-Ashshâ Hishshûnah (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), 361.

<sup>23</sup> Lihat misalnya al-Suyûthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 20; al-Ḥazîmî, *al-Nāsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur`ân*, suntingan (*taḥqîq*) ‘Abd al-Ghaffâr Sulaymân al-Bindârî. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986), 5; Ibn al-Jawzî, *al-Mushaffâ bi Akuff Abl al-Rusûkh min ‘Ilm al-Nāsikh wa al-Mansûkh*. Dalam Ḥâtîm Shâlih al-Dhâmin (ed.). *Silsilat Kutub al-Nāsikh wa al-Mansûkh*, 13. Dalam karyanya yang lain, Ibn al-Jawzî mencantumkan delapan riwayat yang secara jelas menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah “pencerita” (*qâshsh*), bahkan di antara riwayat tersebut ada yang merupakan versi pengakuan Abû Yahyâ sendiri. Ibn al-Jawzî, *Navāsikh al-Qur`ân* (Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th), 29-32. Sedangkan, al-Nahhâs mencantumkan kedua versi ini bersamaan. Lihat al-Nahhâs, *al-Nāsikh wa al-Mansûkh*, edisi al-Maktabah al-Azhariyah, 12. Lihat juga Muhammad Hâdî Ma`rifah, *al-Tambîd fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, vol. 2 (Qom: Mu`assasat al-Nashr al-Islâmî, 1411 H), 275-276.

<sup>24</sup> Lihat Muhammad bin Luthfi al-Shabbâgh, *Târîkh al-Qushshâsh wa Atharubum fî al-Ḥadîth al-Nabawî wa Ra’y al-‘Ulamâ` fihim* (al-Maktab al-Islâmî, 1985), 48-64.

menyatakan bahwa cerita-cerita al-Qur`an lah yang merupakan cerita-cerita terbaik (*ahsan al-qashash*). Bercerita kemudian dianggap sebagai merakayasa fakta, sehingga ia pernah mencambuk seorang pencerita karena alasan ini.<sup>25</sup> Begitu juga, dalam literatur-literatur *hadith* kemudian, seperti ditekankan oleh Ibn Qutaybah dalam *Ta`wil Mukhtalif al-Hadith*, pencerita dianggap sebagai sumber *hadith-hadith dha'if*.<sup>26</sup> Kritik *muhaddithun* juga tampak dalam karya al-Suyûthî, *Tahdhîr al-Khawâshsh min Akâdhîb al-Qushshâsh*.<sup>27</sup>

Kedua, alasan dan kondisi keagamaan-politis. Komunitas pencerita muncul secara marak setelah terjadi *fitnah* (huru-hara politik) pada masa `Uthmân bin `Affân hingga berlanjut pada masa `Alî bin Abî Tâlib. Dari perspektif keagamaan ketika itu, komunitas pencerita dianggap mengaburkan penjelasan yang benar tentang agama, seperti dengan menyisipkan mitos-mitos. Mereka masuk ke masjid-masjid sebagai pemberi nasihat dengan menyajikan cerita-cerita dan dongeng-dongeng. Al-Ṭabarî, al-Baghawî, dan al-Khâzin ketika menafsirkan “dan janganlah kamu mengusir orang-orang yang berdoa kepada tuhan mereka pada waktu pagi dan petang” (Q.6/55:52) mengemukakan riwayat Mujâhid bahwa ia pernah salat bersama Sa`îd ibn al-Musayyib, dan ketika imam salam, orang-orang bergegas mendekati seorang pencerita yang ada di masjid tersebut.<sup>28</sup> Atas dasar ini, dalam beberapa riwayat, muncul kecamaan terhadap mereka seperti “menunggu celan”, “laknat”, “mematikan ilmu”, dan “pembuat *bid`ab*”. Diriwatkan juga bahwa Bani Isrâ`il telah dimusnahkan karena membuat cerita dengan merakayasa fakta.<sup>29</sup> Ibn al-Jawzî dalam *Talbîs Iblîs* menuturkan bahwa pada masa awal, pencerita adalah para ulama yang ahli fiqh, seperti `Ubayd bin `Umayr yang majlisnya dihadiri oleh `Abdullâh bin `Umar. Begitu juga, `Umar bin `Abd al-`Azîz pernah menghadiri, bahkan mengadakan majlis pencerita. Namun, majlis pencerita, tegas Ibn al-Jawzî, berubah menjadi tempat berdusta.<sup>30</sup> Dengan alasan seperti ini, `Alî menguji pengetahuan keagamaan seorang pencerita yang ditemuinya di pasar Kûfah<sup>31</sup> dan mengusir seorang yang tidak mengetahui *nâsikh* dan *mansûkh* di masjid di kota itu, seperti dalam riwayat di atas. Oleh karena itu, dari munculnya riwayat `Alî di atas dari Abû `Abd al-Rahmân `Abdullâh ibn Ḥabîb ibn Rabî`ah al-Sulamî, sebagai pengajar *qirâ`ah (muqri`)* dan imam di masjid Kûfah tersebut selama empat puluh tahun dan larangan al-Sulamî kepada `Ashim untuk tidak mengikuti majlis pencerita,<sup>32</sup> hingga sikap `Abdullâh ibn al-Sâ`ib tidak mau sujud *sajdah* dari bacaan seorang pencerita,<sup>33</sup> bisa dipahami dalam konteks ini. Namun, belakangan, seperti dijelaskan dalam *`Awn al-Ma`bûd*, secara politis orang yang paling berhak menyampaikan cerita, nasihat, dan peringatan kemudian dibatasi hanya menjadi hak pemimpin atau orang yang didelegasikannya.<sup>34</sup>

<sup>25</sup> Ibn Abî Shaybah, *al-Mushannaf fî al-Aḥādîth wa al-Āthâr*, vol. 6 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), 196-198.

<sup>26</sup> Lihat Ibn Qutaybah, *Ta`wil Mukhtalif al-Hadith*, Cairo: Mu`assasat al-Kutub al-Thaqâfiyah, 1988, 358-364; Muḥammad bin Luthfî al-Shabbâgh, *Târîkh al-Qushshâsh wa Atharubum fî al-Hadith al-Nabawî wa Ra`y al-Ulamâ` Fîhim* (T.p: al-Maktab al-Islâmî, 1985), 45-46.

<sup>27</sup> Lihat al-Suyûthî, *Tahdhîr al-Khawâshsh min Akâdhîb al-Qushshâsh* (manuskrip dalam www.mostafa.com).

<sup>28</sup> al-Baghawî, *Ma`âlim al-Tanzîl*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah, 1993), 81-82; al-Khâzin, *Tafsîr al-Khâzin*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 18.

<sup>29</sup> al-Suyûthî, *al-Durr al-Manthûr*, ed. `Abdullâh bin `Abd al-Muḥsin al-Turkî, vol. 14 (Cairo: Markaz li al-Buḥûth wa al-Dirâsât al-`Arabîyah wa al-Islâmiyah, 2003), 446.

<sup>30</sup> Ibn al-Jawzî, *Talbîs Iblîs*, ed. Muḥyî al-Dîn Muhammad Ba`yûn (Beirut: Dâr Ibn Zaydûn, t.th.), 182-185.

<sup>31</sup> Abû Nu`aym, *Ḥîyat al-Awliyâ`*, vol. 4 (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah, 1988), 136.

<sup>32</sup> al-Dhahabî, *Ma`rifat al-Qurrâ` al-Kibâr `alâ al-T`abaqât wa al-Asbâb* (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah, 1997), 28; Ibn Abî Shaybah, *al-Mushannaf*, vol. 6 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), 195.

<sup>33</sup> al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), 41.

<sup>34</sup> Lihat Abû al-Thayyib Muḥammad Shasm al-Ḥaq al-`Azhîm Âbâdî, *`Awn al-Ma`bûd Sharḥ Sunan Abî Dâwûd*, vol. 10, ed. `Abd al-Rahmân Muḥammad `Uthmân (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 98-103.

Ketiga, alasan status sosial-keagamaan. Profesi pencerita sebagai “pemberi nasihat” menjadi profesi yang dibanggakan di samping profesi-profesi keagamaan lain. Mujâhid mengatakan: “Kami bisa berbangga kepada orang banyak dengan status kami sebagai ahli fiqh (*faqîh*), ahli cerita (*qâshsh*), pengumandang *adhân* (*mu’adhdhin*), atau sebagai *qâri*”.<sup>35</sup> Komunitas pencerita, dengan demikian, menjadi tandingan dalam posisinya sebagai “pemberi nasihat” (*wâ’iz?*) terhadap kelompok lain. Mungkin saja bahwa pernyataan Mujâhid tidak hanya menjelaskan konteks fase *tâbi’ûn*, melainkan juga konteks riwayat al-Sulamî dari ‘Alî.

Dari perkembangan di atas, tidak ada petunjuk yang kuat bahwa *naskh* yang dimaksud oleh ‘Alî adalah *naskh* al-Qur`an secara spesifik, kecuali hanya pencampur-adukkan yang dikhawatirkan dalam suatu penuturan cerita, yang sesuai dengan fakta bahwa generasi awal Islam (hingga abad ke-3 H) menggunakan istilah *naskh* dalam pengertian generik, yaitu menghilangkan ketidakjelasan, atau menjadikan sesuatu yang tidak jelas menjadi jelas. Makna *naskh* yang ditarik dari perkataan ‘Alî ke makna *naskh* sekarang sebagai pembatalan ayat atau ke konteks hukum seperti tampak dari “tafsiran” riwayat-riwayat yang muncul sesudahnya adalah melalui inferensi atau penyimpulan yang terjadi dalam proses sejarahnya yang panjang seperti itu.

Al-Jâhizh dalam *al-Bayân wa al-Tabyîn* memang menunjukkan adanya hubungan antara tafsir dan komunitas pencerita di Basrah pada abad ke-2 H/ 8 M. Di antara mereka adalah Mûsâ ibn Sayyâr al-Uswârî dan Abû ‘Alî ‘Amr ibn Fâ`id al-Uswârî. Namun, seperti dicatat Claude Gilliot, kaitan *qushshâsh* dengan perkembangan awal tafsir al-Qur`an tidak signifikan.<sup>36</sup>

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

### ***Naskh* Sebagai Metode *Ta`wîl* al-Qur`an**

Fungsionalisasi *naskh* sebagai metode *ta`wîl* al-Qur`an tampak lebih menonjol di kalangan Shi`ah dan Mu`tazilah untuk kepentingan menjelaskan secara rasional prinsip-prinsip ajaran mereka. Formulasi yang komprehensif dan mewakili perkembangan terakhir pemikiran tentang hal ini dikemukakan oleh Shaykh Ahmad al-Bahrânî, seorang Shi`î, dalam karyanya, *al-Ta`wîl: Manhaj al-Istinbâth fî al-Islâm*. Dengan idealisasi aliran (*madrasah*) *Ahl al-Bayt*, ia mengkritik konsep *naskh* yang dikatakannya dipahami dengan pendekatan “aliran rasional” (*madrasat al-ra`y*), seperti pada al-T?ûsî.<sup>37</sup> Begitu juga, ia mengkritik al-Khû`î yang meski hampir menolak keberadaan *naskh* karena dipengaruhi oleh Abû Muslim al-Ishfahânî (w. 322 H), tapi masih mengulang definisi tersebut.<sup>38</sup> Pemahaman yang berkembang, menurut

<sup>35</sup> "Kunnâ nafkharu ‘alâ al-nâs bi arba’ah: bi faqîhinâ wa bi qâshshinâ wa bi mu`adhdhininâ wa bi qâri inâ. Faqîhunâ Ibn ‘Abbâs, wa mu`adhdhinunâ Abû Makhdûrah, wa qâshshunâ Ubayd bin ‘Umayr, wa qâri unâ ‘Abdullâh bin al-Sâ`id”. Lihat Ibn Abî Shaybah, *al-Mushannaf*, vol. 6, 195.

<sup>36</sup> Claude Gilliot, “The Beginnings of Qur`anic Exegesis”, dalam *The Qur`an: Formative Interpretation*, ed. Andrew Rippin (Great Britain: Ashgate, 1999), 22-23.

<sup>37</sup> Ia mengkritik definisi *naskh* sebagai “*raf’ al-hukm al-syar’î bi dalîl shar’î muta`akbbir ‘alâ wajh lawlâhu lakâna al-hukm al-annal thâbitan*” yang diterima di kalangan Sunnî. Ahmad al-Bahrânî, *al-Ta`wîl Manhaj al-Istinbâth fî al-Islâm* (T.Tp.: Dâr al-Ta`wîl li al-Thibâ’ah wa al-Nashr, 1999), 251.

<sup>38</sup> Ibid., 252. Lihat lebih lanjut al-Sayyid Abû al-Qâsim al-Mûsawî al-Khû`î, *The Prolegomena to the Qur`an*, terj. disertai pengantar oleh Abdulaziz A. Sachedina (Oxford: Oxford University Press, 1998), 186-222.

al-Bahrânî, hanya menempatkan *naskh* dalam bingkai teoretis, sehingga memicu kontroversi ketika penerapannya hanya berupa klasifikasi ayat-ayat *nâsikh* dan *mansûkh*.<sup>39</sup>

Meskipun ia mengakui perubahan pada bacaan ayat al-Qur'an (*naskh al-tilâmah*) yang disebutnya sebagai "pembatalan yang ditandai dengan penggantian" (*al-naskh al-ibdâl*) berupa penggantian (*ta'wîd*), penghilangan/penyempurnaan (*hadhf/ikmâl*), peletakan urutan kalimat (*taqdîm wa ta'khr*), al-Bahrânî menekankan pada ide tentang teks bergerak (*harakat al-nashsh*) sebagai bagian dari pemikirannya tentang *ta'wîl*.<sup>40</sup> Menurutnya, *naskh* adalah "gerak kandungan al-Qur'an" (*harakat mukawwînat al-kitâb*) sehingga tidak ada *naskh* permanen, melainkan hanya "*naskh* temporal" (*naskh mu'qqat*) yang sarannya bukan pembatalan teks, melainkan pergantian sementara makna atau aspek-aspek makna yang terkandung dalam teks. Al-Bahrânî mengatakan sebagai berikut:

و في كل عملية نسخ تبطل معان و وجوه و تثبت معان و وجوه أخرى, فهي عملية نقل للمعاني أقرب من كونها عملية إبطال للمعاني, رغم أن الإبطال و النقل كليهما من معاني النسخ في اللغة, فليس هناك نسخ مطلق, و إنما هناك نسخ مؤقت, لما في النسخ المطلق من إبطال لجزء من قرآنية القرآن, و لما في النسخ المؤقت من عدم نفادية علم القرآن.<sup>41</sup>

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

Bertolak dari kritiknya terhadap al-Thûsî (w. 672 H) dan al-Khû'î (w. 1413 H/ 1992 M) di atas, ia mengemukakan *naskh* sebagai metode *ta'wîl*. Versi berbeda tentang peristiwa 'Alî di masjid Kufah dikemukakan sebagai titik-tolak, yaitu bahwa 'Alî mengatakan kepada seorang pencerita tersebut "Kamu celaka dan mencelakakan orang lain, menta'wîlkan setiap hurup dalam al-Qur'an berdasarkan beberapa aspek makna" (*halakta wa ablakta, ta'wîl kull harf fî al-Qur'ân 'alâ wujûb*).<sup>42</sup> Menurut al-Bahrânî, 'Alî mengaitkan antara pengetahuan tentang *naskh* dengan *ta'wîl*, yaitu melalui mekanisme "mengembalikan atau memahami ayat yang *mutashâbih* kepada atau berdasarkan ayat *muhkam*".<sup>43</sup> Ayat-ayat yang *muhkam* adalah ayat-ayat pembatal/penganulir (*nâsikh*), sedangkan ayat-ayat yang *mutashâbih* adalah ayat-ayat yang dibatalkan/teranulir (*mansûkh*), di mana posisi keduanya sama dengan posisi pokok (*ashl*) terhadap cabang (*far'*). Dari sini, muncul *naskh* sebagai mekanisme gerak perujukan (*al-harakah al-marji'iyah*) yang menghubungkan yang cabang tersebut kepada pokoknya. Jadi, *naskh* adalah menggeser yang *mutashâbih* ke yang *muhkam*.<sup>44</sup> Gerak bolak-balik ini dalam *naskh* sebagai

<sup>39</sup> Ahmad al-Bahrânî, *al-Ta'wîl*, 253.

<sup>40</sup> Menurut al-Bahrânî, istilah *ibdâl* (Q.16/70:101) semakna dengan *inzâl*. Ibid., 400-422.

<sup>41</sup> Ibid., 254.

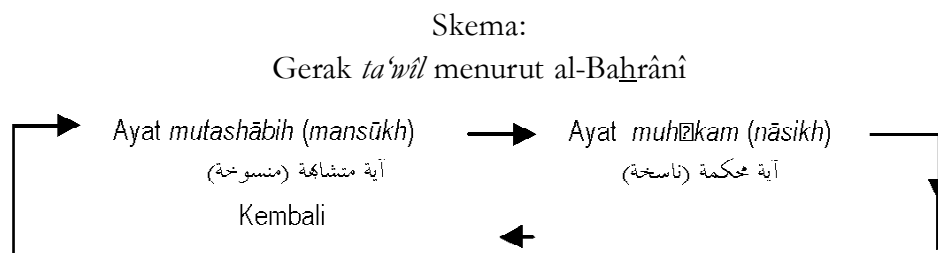
<sup>42</sup> Ibid., 41. Lihat juga Muhammad Hâdî Ma'rîfah, *al-Tamhîd*, vol. 2 (Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islâmî, 1411 H), 275 dengan merujuk *Tafsîr al-'Ayyâshî*, vol. 1, 12. Al-Bahrânî menyebut pencerita tersebut sebagai ahli fiqh rasional (*faqih al-ra'î*) dan Hâdî Ma'rîfah menyebut "pemutus hukum" (kadi, *qâdhin*).

<sup>43</sup> Metode ini konon dikatakan berasal dari sabda Nabi Muhammad: "*inna fî al-Qur'ân mutashâbih(an) wa muhkam(an), faman radda mutashâbihah ilâ muhkamih faqad hudîya ilâ shirâth mustaqîm*". Ahmad al-Bahrânî, *al-Ta'wîl*, 40.

<sup>44</sup> Ibid.



*ta'wîl* muncul dari asal kata *ta'wîl* sendiri yang berasal dari dua kemungkinan: dari kata *awwal* (أَوَّلٌ, awal) atau dari *ma'âl* (مَأَلٌ, tempat kembali) dan ditarik dari sejumlah ayat al-Qur'an (seperti Q.29/85:20) sehingga *ta'wîl* bukan hanya sebagai mekanisme perujukan, yaitu mengembalikan yang *mutashâbih* ke *mubkam*, melainkan juga sebagai gerak kembali ke titik-awal (*ḥarakah irtijâ'iyah*).<sup>45</sup> Gerak *ta'wîl* adalah sebagai berikut:<sup>46</sup>



Menurut al-Baḥrânî, unsur-unsur yang harus ada dan menjadi bagian esensial *ta'wîl* adalah sebagai berikut. Pertama, ayat yang dita'wîl sebagaimana ditunjukkan oleh makna etimologisnya (tanda, isyarat, atau simbol) pada dasarnya mencakup semua wujud. Akan tetapi, dalam konteks struktur al-Qur'an, ayat meliputi hurup alfabet, kata, ungkapan kalimat, termasuk titik. Itu artinya bahwa suatu kata atau kalimat bisa dilihat tidak hanya sebagai suatu ayat, melainkan pada saat yang sama adalah beberapa ayat.<sup>47</sup> Perluasan cakupan ayat ini tampak muncul dari kritiknya terhadap ide tentang keterbatasan teks (*maḥdûdîyat al-nashb*) yang sejak klasik dikemukakan oleh al-Juwaynî dari Sunnî, dan juga dianut oleh ulama Shî'ah, seperti al-Hillî (w. 726 H/ 1325 M) dalam *al-ʿAlfayn bayna al-Shidq wa al-Mayn*, serta ulama Shî'ah modern yang dipengaruhi oleh al-Thûsî.<sup>48</sup> Pandangan yang bertentangan dengan aliran (*madrasah*) *Ahl al-Bayt* ini, menurutnya, adalah kreasi pemikiran (*wadh'iyah*), tanpa dasar dalam agama, karena menganggap teks (*nashb*) tidak bisa menjawab banyak persoalan.<sup>49</sup> Kedua, *naskh-ihkâm*. Menurut al-Baḥrânî, *naskh* tidak hanya berarti “menghilangkan” (*iẓʿâlah*), melainkan juga “menetapkan” (*tathbîl*), “mengganti” (*ibdâl, tabdîl*), dan “memindah” (*naql*). Makna-makna yang muncul dari analisis kebahasaan ini, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Manzhûr, menunjukkan bahwa teks (*nashb*) mengalami gerakan melalui pembatalan, penetapan, penggantian, dan pemindahan, di mana semua makna tersebut dominan pada makna “mengganti” (*ibdâl*). Aktivitas *naskh-ihkâm* berarti adalah mengembalikan ayat *mutashâbih* sebagai cabang (*far'*) ke ayat *muḥkam* sebagai pokoknya (*ashl*), sama dengan mekanisme mengganti-menetapkan.<sup>50</sup> Ketiga, meneliti kesamaan (*istiqrâ' al-tamâthul*), yaitu upaya mengidentifikasi ayat-ayat yang memiliki kesamaan maknanya dengan kemungkinan makna-makna lain, seperti dimungkinkan oleh adanya kata, kalimat, atau sinonimitas. Mekanisme ini adalah kerja logika (*qiyâs tamthilî*). *Al-tamâthul* juga berarti adanya hubungan kesamaan antar ayat-ayat al-Qur'an sehingga bisa dianggap saling menjelaskan karena memiliki hubungan yang terlihat, misalnya, dari temanya.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Ibid., 516. Menurut al-Râghib, kata “*ta'wîl*” sebenarnya berasal dari “*awl*” (kembali), yaitu bentuk *mashdar* dari *âla-ya'ûlu*, kemudian menjadi *awwala-yu'awwilu*, bukan dari kata *awwal*. Lihat *al-Mufradât* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), 40-41.

<sup>46</sup> Ahmad al-Baḥrânî, *al-Ta'wîl*, 517.

<sup>47</sup> Ibid., 361.

<sup>48</sup> Ibid., 248-249.

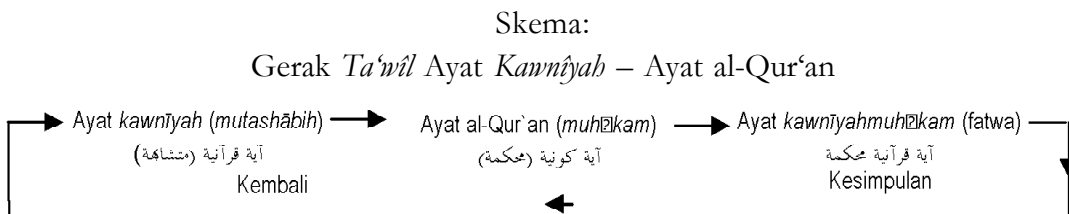
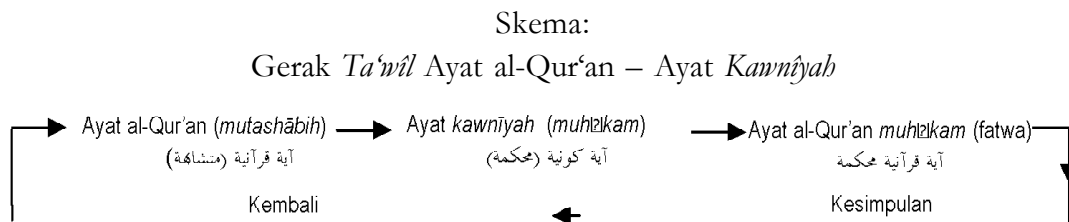
<sup>49</sup> Ibid., 250. Al-Baḥrânî mengemukakan bukti holistisitas *nashb* al-Qur'an dalam menjawab banyak persoalan dengan beberapa ayat al-Qur'an (Q.16/70:89; Q.al-Zukhruf: 63; al-An'âm: 38 dan 59; dan Yâsîn: 12) dan kutipan pendapat imam-imam Shî'ah.

<sup>50</sup> Ibid., 363-366.

<sup>51</sup> Ibid., 367-368.

Keempat, *ḥâbir-bâthin*, yaitu bahwa setiap ayat dianggap memiliki aspek-aspek (*wujûh*) makna lahir dan makna batin. Berbeda dengan *tanẓîl* yang terbatas pada aspek makna lahir, *ta'wîl* adalah pemaknaan yang “menyeberang” dari makna lahir ke makna batin, dari suatu aspek ke aspek makna lain.<sup>52</sup> Kelima, penyimpulan fatwa (*istinbâth al-fatwâ*), yaitu bahwa *ta'wîl* bertujuan agar teks bisa berbicara memberikan jawaban atas persoalan yang muncul.<sup>53</sup>

Menurut al-Bahrânî, *ta'wîl* bisa bergerak dari tiga media atau yang disebutnya sebagai struktur, yaitu struktur bahasa (*bun-yat al-lughab*) al-Qur'an, struktur akal (*bun-yat al-'aql*), dan struktur alam (*bun-yat al-kawn*).<sup>54</sup> Hubungan tiga struktur tersebut dalam mencari aspek-aspek makna yang tepat pada kata dan ungkapan (*tashrîf wujûh al-kalimah/al-'ibârah*)<sup>55</sup> didasarkan atas dasar “penggantian-saling menyempurnakan” (*ibdâl-takâmul*). Dalam hal hubungan ayat-alam, misalnya, *ta'wîl* bergerak dengan dua bentuk. Pertama, *ta'wîl* ayat al-Qur'an yang *mutashâbih* dengan ayat *kawnîyah* yang *muhkam* yang, menurutnya, didasarkan atas pernyataan Ibn 'Abbâs, “sesungguhnya al-Qur'an ditafsirkan oleh zaman” (*inna al-Qur'an yufassiruh al-zamân*). Kedua, *ta'wîl* ayat *kawnîyah* yang *mutashâbih* dengan ayat al-Qur'an yang *muhkam* yang didasarkan atas pernyataan Ibn 'Abbâs, “sesungguhnya al-Qur'an menafsirkan zaman” (*inna al-Qur'an yufasir al-zamân*). Kedua model *ta'wîl* ini bisa dijelaskan dalam skema berikut:<sup>56</sup>



Di samping tiga struktur yang diklaim al-Bahrânî sebagai kerangka epistemologis (*naẓharîyat al-ma'rifa*), *ta'wîl* ayat al-Qur'an juga bisa dilakukan dengan *hadîth* dengan empat pola *naskh*, yaitu *hadîth - hadîth*, *hadîth - al-Qur'an*, *al-Qur'an - al-Qur'an*, dan *al-Qur'an - hadîth*.<sup>57</sup>

Berkaitan dengan fungsionalisasi *naskh* sebagai metode *ta'wîl* yang ditawarkan oleh al-Bahrânî, kita bisa memberikan catatan. Pertama, prinsip bahwa ayat *mutashâbih* harus dita'wîl berdasarkan pengertian ayat *muhkam* bisa dipahami, karena didukung oleh pemahaman bahwa sebagai *umm al-kitâb* (pokok, *ashl*), wajar jika ayat *muhkam* harus dirujuk di satu sisi, identifikasi *muhkam-*

<sup>52</sup> Ibid., 370-371.

<sup>53</sup> Ibid., 372-376.

<sup>54</sup> Ibid., 509-515.

<sup>55</sup> Tentang “*tashrîf al-wujûh*”, lihat *ibid.*, 428-435. Dari segi bahasa, *tashrîf* bermakna memalingkan, membolak-balik, atau mengubah-ubah arah. Pengertian ini menjadi makna dasar dari *ta'wîl* sebagai mencari makna lebih dalam dan esensial dari sekadar makna lahiriah (*ẓâhir*) ke makna dalam (*bâtin*).

<sup>56</sup> Ibid., 532.

<sup>57</sup> Lihat uraian teoretis, skema *ta'wîl*, dan contoh penerapan model ini dalam *ibid.*, 551-569.

*mutashâbib* sebagai *nâsikh-mansûkh* juga muncul sebagai penafsiran di kalangan *mufassir* awal, seperti al-Dhahhâk.<sup>58</sup> Prinsip ini dikenal di kalangan sebagian Sunnî,<sup>59</sup> semisal tampak pada pernyataan tentang *muhkam* sebagai “patokan yang dirujuk oleh ayat lain dengan *ta’wîl*” (*‘umdaḥ yuraddu ilayhâ gḥayruhâ bi al-ta’wîl*) dan yang semaknanya yang didukung oleh Ḥaqqî Ismâ’îl, al-Baydhâwî, al-Nawawî, dan al-Nasafi,<sup>60</sup> meski penerapannya di kalangan Mu’tazilah dan Shî’ah tampak lebih menonjol. Fungsionalisasi *naskh* seperti ini memiliki akar kesejarahan dan doktrinal lebih menonjol di kalangan Mu’tazilah. Teologi Shî’ah dan Mu’tazilah terbukti dalam sejarah berafiliasi, seperti tampak misalnya pada masa Dinasti Buwayh.<sup>61</sup> Orisinalitas metode *ta’wîl* ini adalah bahwa mekanisme perujukan itu tidak linear, melainkan sirkular. Kedua, penerapan metode ini rentan menjadi sarana justifikasi ideologis saja, seperti tampak dalam argumen teologi Mu’tazilah. Kontroversi ulama terjadi tidak hanya dalam mendefinisikan dan kemungkinan menafsirkan ayat *mutashâbib*,<sup>62</sup> melainkan juga menentukan kedua kategori ayat tersebut. Level kontroversi ini menjadikan persoalan ini kemudian dianggap nisbi, tergantung atas pemahaman dan perspektif dalam menafsirkan ayat.<sup>63</sup> Penentuan ayat-ayat *muhkam* dan *mutashâbib*, akhirnya, menjadi pilihan ideologis.<sup>64</sup>

### **Naskh sebagai Metode Pengembangan Hukum Islam**

Tak pelak lagi bahwa *naskh* difungsikan dalam konteks pengembangan hukum Islam. *Naskh* dalam ‘*ulûm al-Qur`ân* sebagai pembatalan antarayat diperluas penerapannya dalam *ushûl al-fiqh*. Ketika terjadi kontradiksi makna (*ta’arudh*) yang gagal dikompromikan (*jam’, tanfiq*), *naskh* dijadikan sebagai salah satu metode penyelesaian dengan menganggap salah satu di antara dalil lebih awal dibandingkan yang lain dengan berpatokan pada kronologi turun (*tartîb al-nuzûl*) surah melalui *makêl-madamî* dan keterangan riwayat.<sup>65</sup> Sejak al-Shâfi’î, metode *naskh* berkembang secara ekstensif tidak hanya *naskh* antarayat al-Qur`ân, melainkan juga isu kontroversi melebar ke *naskhsunnah*, *ijmâ’*, dan *qiyâs*. Al-

<sup>58</sup> al-Suyûthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, vol. 1, 3.

<sup>59</sup> al-Suyûthî (ibid., vol. 1, 2) menyebutkan salah satu definisi *muhkam* sebagai “ayat yang berdiri sendiri” (*mastaqalla binafsih*) dan *mutashâbib* sebagai “ayat yang tidak berdiri sendiri, kecuali dengan dikembalikan kepada ayat lain” (*mâ lâ yastaqill bi nafsih illâ biraddih ilâ gḥayrih*). Lihat juga al-Jashshâsh, *Aḥkâm al-Qur`ân*, vol. 2, ed. Muḥammad al-S’âdiq Qamḥawî, (Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, 1405 H), 282-284.

<sup>60</sup> Leah Kinberg, “*Muhkamât and Mutashâbihât* (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis”, dalam Andrew Rippin (ed.), *The Qur`ân: Formative Interpretation* (USA/Singapore/Sydney: Ashgate, 1999), 162.

<sup>61</sup> Tentang afiliasi Shî’ah-Mu’tazilah, lihat al-Shahrestânî, *al-Milâl wa al-Nihal*, vol.1, ed. Aḥmad Fahmî Muḥammad, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1992), 22; Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival During the Buyid Age* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 72.

<sup>62</sup> Lihat al-Suyûthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, vol. 1, 2-3; Leah Kinberg, “*Muhkamât and Mutashâbihât* (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis”, dalam Andrew Rippin (ed.), *The Qur`ân: Formative Interpretation* (USA/Singapore/Sydney: Ashgate, 1999), 283-312. Mayoritas kaum muslim (sahabat, *tâbi’în*, dan mayoritas aliran *Ahl al-Sunnah*) tidak melakukan *ta’wîl*. Di kalangan mereka, berlaku kaedah tentang prioritas makna *ḥaqqîqî* atas *majâzî*, seperti diformulasikan oleh Ibn al-‘Arabî bahwa “kewajiban menempatkan ungkapan-ungkapan pada makna-makna lahiriahnya yang layak” (*wujûb tanzîl al-alfâzḥ ‘alâ ma’ânihâ al-ḥâbirah fihâ al-lâ’iqah*). Lihat Ibn al-‘Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 139. Sedangkan, kalangan Mu’tazilah melakukan *ta’wîl* lebih intensif.

<sup>63</sup> Kaedah, “al-Qur`ân semuanya *muhkam* dilihat dari suatu cara pandang tertentu, semuanya *mutashâbib* dilihat dari cara pandang tertentu, atau sebagiannya *muhkam*, dan sebagiannya *mutashâbib* dilihat dari cara pandangan ketiga (yang lain)” (*al-Qur`ân al-karîm kullub muḥkam bi’tibâr, wa kullub mutashâbih bi’tibâr, wa ba’dḥub muḥkam wa ba’dḥub mutashâbih bi’tibâr thâlith*). Khâlid bin ‘Uthmân al-Sabt, *Qawâ’id al-Tafsîr Jam’an wa Dirâsah*, vol. 2 (Mesir: Dâr ibn ‘Affân, 1421 H), 661.

<sup>64</sup> Misalnya: Q.7:143 dan Q.6:104 tentang kemungkinan melihat Allah (*ru’yat Allâh*) dan Q.18:29 dan Q.76:30 tentang kemandirian (*qadar*) dan ketergantungan (*jabr*) manusia.

<sup>65</sup> Lihat lebih lanjut uraian tentang hal ini dari perspektif *ushûl al-fiqh* perbandingan dalam ‘Abd al-Lathîf ‘Abdullâh ‘Azîz al-Barzanjî, *al-Ta’arud’ wa al-Tarjîḥ bayna al-Adillâh al-Shar’iyah: Bahṭh Ushûlî Muqâran bi al-Madhâbih al-Islâmîyah al-Mukhtalifah*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), 310-336.

Shâfi'î sendiri sebagai pioner metode ini menetapkan kontradiksi antarayat pada level makna “*nashsh*”. Mayoritas *muhaddithîn* dan *fuqahâ`* dari kalangan Shâfi'iyah, Hanafiyah, Ja'fariyah, dan Mu'tazilah menolak kebolehan “*ta`wîl* yang jauh” (*ta`wîl ba'îd*) yang dipaksakan untuk mengkompromikan.<sup>66</sup> Namun, fanatisme aliran fiqh menggeser pandangan ini dan *naskh* digunakan untuk menjustifikasi pandangan *madhhab*, seperti tampak dalam pernyataan Abdullâh al-Karkhî (w. 340 H), seorang Hanafi, “Pada prinsipnya, setiap ayat yang bertentangan dengan pendapat para pengikut *madhhab* kami harus dianggap *mansûkh* atau harus *ditarjih*. Yang lebih utama adalah dita`wîl untuk melakukan kompromi” (*al-asbl anna kulla âyah tukhâlifu qawla ashhabînâ fa innahâ tuhmalu `alâ al-naskh aw `alâ al-tarjih. Wa al-awlâ an tuhmal `alâ al-ta`wîl min jihat al-tawfiq*).<sup>67</sup>

Di kalangan ahli tafsir dan *ushûl al-fiqh* kemudian muncul dualitas makna *naskh* sebagai “pembatalan final” dan “penundaan” yang berpatokan pada kronologi turun (*tartîb al-nuzûl*) surah dan kesadaran tentang *mashlahah* sebagai esensi pembatalan tersebut. Pergeseran trend ini, sebagaimana dikemukakan, mengalami beberapa fase. Sambil mengakui *naskh* sebagai pembatalan final, al-Zarkashî dalam *al-Burhân* mengemukakan konsep tentang adanya hukum yang ditunda pelaksanaannya karena bersifat kondisional-temporal. Konsep “pembatalan final-penundaan” ini lebih komprehensif kemudian dikemukakan oleh al-Biqâ'î dalam *Nazhm al-Durar* dan Ibn 'Âshûr dalam *al-Tahrîr wa al-Tamwîr*. Meski mengakui terjadinya kontradiksi antarayat, mereka juga memahami bahwa pembatalan tersebut pada substansinya adalah pergeseran *mashlahah* yang menjadi alasan penundaan. Dengan dipengaruhi oleh 'Abduh, M. Quraish Shihab mengemukakan konsep *tabdîl* pada tataran substansi ayat sebagai “pembatalan temporal-penundaan” dan menolak “pembatalan final”. Pemikiran M. Quraish Shihab tampak sebagai transisi atau menengahi antara pembatalan final-penundaan al-Zarkashî, al-Biqâ'î, dan Ibn 'Âshûr dengan konsep “penundaan” Abû Zayd yang melihat teks dalam dimensi kesejarahannya yang selalu diproyeksikan ke realitas yang selalu berubah. Secara revolusioner, ide serupa diturunkan dalam konteks privatisasi shari'ah untuk kepentingan kebebasan, keadilan, dan kesetaraan sipil secara revolusioner diusung oleh Thâhâ, kemudian diikuti oleh an-Naim. Belakangan dalam konteks pergulatan pemikiran hukum di tanah air, ide tentang *mashlahah* sebagai poros pergeseran hukum juga diangkat sebagai dasar pembatalan *nashsh* dengan formulasi “kebolehan membatalkan *nashsh-nashsh* dengan *mashlahah*” (*jawâz naskh al-nushûsh bi al-mashlahah*) oleh komunitas muda Nahdhatul Ulama yang diklaim gerakan pemikirannya sebagai “postradisionalisme”. Meski sejalan dengan Najm al-Dîn al-Thûfi (w. 716 H) tentang mendahulukan *mashlahah* atas teks, tapi proyek pemikiran ini ditujukan mengkritisi anggapan tentang tidak mungkinnya terjadi pertentangan antara teks (*nashsh*) dan *mashlahah* yang didasarkan anggapan keliru bahwa teks adalah *mashlahah* itu sendiri. Dengan mengadopsi perbedaan Adonis antara *ushûl* dan *fushûl*, suatu teks spesifik yang tidak relevan lagi dilihat dari perspektif *mashlahah* bisa dianulir dengan teks yang keberlakuannya didasarkan atas nilai-nilai universal.<sup>68</sup> Perbedaan Ibn al-Muqaffa'—dikutip melalui *al-Thâbit wa al-Mutahawwil* Adonis—antara *ushûl* dan *fushûl* sebagai titik tolak sebenarnya tidak asing meski ada perbedaan dengan perbedaan al-Shâthibî antara ayat *kullî* dan *juz`î* yang kemudian menjadi dasar penyimpulan *qawâ'id kulliyah*nya, atau perbedaan Fazlur Rahman antara dimensi ajaran al-Qur`an yang bersifat universal

<sup>66</sup>Lihat 'Abd al-Latîf 'Abdullâh 'Azîz al-Barzanjî, *al-Ta'arud?*, 228-234.

<sup>67</sup>Sebagaimana dikutip oleh Shaykh Ahmad bin al-Shaykh Muhammad al-Zarqâ, *Sharh al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, ed. 'Abd al-Sattâr Abû Ghuddah (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1996), 39; Muhammad Husayn al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrân*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1976 M/ 1396 H), 434.

<sup>68</sup>Lihat Rumadi, “Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU”, (Disertasi, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006), 361-363.

yang disebutnya sebagai ideal-moral dan yang bersifat spesifik yang disebut sebagai *legal-specific*. Bahkan, penerapan *naskh* ini juga tidak berbeda jauh dari apa yang ditawarkan oleh Thâhâ berkaitan dengan *naskh âyât al-ushûl* terhadap *âyât al-furû'* atas dasar *mashlahah* yang kontekstual diukur dari hukum waktu. Dengan berpatokan pada kerangka *ushûl-furû'* dan bergerak pada logika, bukan pada kronologi turun surah (*tarîb al-nuzûl*), seperti kebolehan nikah beda agama, metode *naskh* ini diproyeksikan dalam konteks liberalisme hukum di Indonesia.<sup>69</sup>

Pergeseran sangat signifikan tampak pada konsep “pembatalan temporal” al-Bahrâni yang dikemukakan di atas. Meski memiliki alur pikir yang sama dengan Tâhâ, an-Naim, dan Abû Zayd, al-Bahrâni mengemukakan konsep *naskh* sebagai metode *ta`wîl* ayat-ayat *mutashâbih*, baik ayat hukum maupun non-hukum secara lebih komprehensif dan sistematis. Meski demikian, metode tersebut, semisal preferensi makna *bathin* atas *zhâhir* ayat, jelas diproyeksikan sebagai rasionalisasi doktrin Shi`ah, seperti halnya Mu`tazilah.

Tabel:  
Model Fungsionalisasi *Naskh* dalam Hukum Islam

Trend	Model	Faktor	Materi	Kerangka Pikir	Proyeksi	Pengusung	
Pembatalan Final → Pembatalan Temporal / Penundaan Kronologi → Logika/Mashlahah; Teks → Konteks	1	•Pembatalan final	•Kontradiksi antar ayat	•Hukum	•Makkî madani; •Keterangan riwayat	•Solusi kontradiksi dalil •Pembelaan madhhab fiqh	•al Shâfi`î •Mayoritas ulama
	2	•Pembatalan final •Pelupaan •Penundaan	•Kontradiksi antar ayat •Irrelevansi kandungan ayat dg kondisi	•Hukum •Non hukum	•Makkî-madani; •Keterangan riwayat •Mashlahah-mafsadah	•Solusi kontradiksi dalil •Kontekstualisasi Hukum	•al-Zarkashî; •al Biqâ`î; •Ibn `Ashûr
	3	•Pembatalan temporal •Penundaan	•Kesamaran makna ayat	•Mutashâbih: hukum dan non-hukum	•Muhkam-mutashâbih •Makna zhâhir-bâthin	•Ta`wîl ayat yang berkaitan dengan ajaran	•al-Bahrâni •Mu`tazilah •Shi`ah
		•Pembatalan temporal •Penundaan	•Irrelevansi kandungan ayat dg kondisi	•Hukum •Non-hukum	•Mashlahah-mafsadah	•Kontekstualisasi Hukum	•`Abduh, •M. Quraish Shihab; •Abû Zayd
		•Pembatalan temporal •Penundaan	•Irrelevansi kandungan ayat dg kondisi	•Hukum	•Mashlahah-mafsadah •Maqasid Shari`ah •Ayat ushûl-fushûl	•Liberalisasi hukum	•Postradisionalisme
		•Pembatalan temporal •Penundaan	•Irrelevansi kandungan ayat dg kondisi	•Hukum •Non-hukum	•Hukum waktu •Risalah pertama-kedua •Ayat usûl furû'	•Evolusi shari`ah hukum:  kebebasan, keadilan, dan kesetaraan sipil	•Tû`âhâ; •Ahmed an-Naim

<sup>69</sup> Lihat Abdul Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (Jakarta: Kata Kita, 2009), 340-346.

Dari tabel di atas, tampak trend pemikiran tentang *naskh* secara umum dan aplikasinya dalam konteks hukum secara khusus memiliki kecenderungan (1) dari pembatalan final (*naskh muthlaq*) ke pembatalan temporal (*naskh mu'qqat*) yang disertai penundaan penerapan kandungan hukum ayat yang dibatalkan tersebut; (2) dari patokan kronologi ke logika atau *masblahab*; (3) dari teks ke konteks, seperti dipertimbangkan “hukum waktu” (*hukm al-waqt*). Pergeseran ini disebabkan oleh kesadaran ulama bahwa, selain kompleksitas dan konsekuensi-konsekuensi luas yang diakibatkan oleh pembatalan final, esensi pembatalan tersebut sesungguhnya adalah perubahan isi (*content*) ayat, bukan ayat itu sendiri, sehingga *masblahab* yang merupakan elan dasar pergeseran tersebut juga bergeser karena perubahan ruang dan waktu. Konsep “penundaan” ini lebih merupakan bentuk revisi kalangan revisionis, bahkan cenderung merupakan ide alternatif sebagai penolakan terhadap *naskh* klasik, karena esensi penundaan adalah bagaimana suatu kandungan ayat dipandang relevan dengan konteks ruang-waktu, jadi sebenarnya fokus persoalan adalah penerapan kandungan ayat dalam konteks, bukan soal pembatalannya.

## Penutup

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, tampak bahwa *naskh* difungsionalisasikan untuk berbagai kepentingan ideologis. Sejak awal, *athar* yang menopang tentang keharusan mempelajari *naskh* tidak memiliki validitas yang kuat. Dengan ditopang oleh *athar* tersebut, *naskh* sebagai metode penafsiran al-Qur'an berkembang, termasuk di kalangan Shi'ah yang menerapkannya sebagai metode *ta'wil* ayat-ayat yang dianggap ambigu. Sejak al-Shafi'i menjelaskan *naskh* sebagai metode dalam penyimpulan hukum Islam, penggunaan metode ini tidak terlepas dari berbagai konteks kepentingan ideologis hingga perkembangan kontemporer.

## Daftar Pustaka

- ‘Abduh, Iḥb̄ Hasan, (2005). *Istih̄alat Wujūd al-Naskh (Dirāsah ‘Ilmīyah Tudhīdh Khurāfāt al-Riwāyāt wa Taruddu ‘alā Jabl Zakariyyā Buthrus*. Cairo: Maktabat al-Nāfidhah.
- Abū ‘Ubayd, (2006). *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, suntingan (*taḥqīq*) Mushthafā ‘Abd al-Qādir ‘Athā’. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Abū al-Thayyib Muḥammad Shasm al-Ḥaq al-‘Azhīm Ābādī, (tth). *‘Awn al-Ma’būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, vol. 10, ed. ‘Abd al-Rahmān Muḥammad ‘Uthmān. Beirut: Dār al-Fikr.
- Abū Nu’aym, (1988). *Hilyat al-Awliyā’ wa Thabaqāt al-Ashfīyā’*, vol. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Ahdal, Ḥasan Muḥammad Maqbūlī, (1988 M/ 1408 H). *Rusūkh al-Aḥbār wa Mansūkh al-Akḥbār li Abī Ishāq Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn ‘Umar al-Ja’barī: Dirāsah wa Taḥqīq*. Beirut: Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah dan San’ā: Maktabat al-Jīl al-Jadīd.
- Al-Baghdādī, (tth). *‘Abd al-Qāhir al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, suntingan (*taḥqīq*) Ḥilmī Kāmil As’ad ‘Abd al-Hādī. Aman: Dār al-‘Adawī.
- Al-Baghawī, (1993). *Ma’ālim al-Tanzīl*, vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Bahrānī, (1999). Ahmad. *Al-Ta’wīl Manhaj al-Istinbāth fī al-Islām*. T.Tp.: Dār al-Ta’wīl li al-Thibā’ah wa al-Nashr.

- Al-Barzanjî, ‘Abd al-Lathîf ‘Abdullâh ‘Azîz, (1993). *Al-Ta’ârudh wa al-Tarjîh bayna al-Adillah al-Shar’îyah: Bahth Ushûlî Muqâran bi al-Madhâhib al-Islâmîyah al-Mukhtalifah*, vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmîyah
- Al-Bukhârî, (1407 H/ 1987 M). *Shahîhal-Bukhârî*, anotasi (*ta’lîq*) Mushthafâ Dîb al-Bighâ, vol. 3. Beirut: Dâr Ibn Kathîr.
- Al-Bûthî, Muḥammad Sa’îd Ramadhân, (1990). *Al-Salafîyah: Marḥalah Zamanîyah Mubâarakah, Lá Madhhab Islâmî*. Damaskus: Dâr al-Fikr.
- Al-Dhahabî, Muḥammad Husayn, (1976 M/ 1396 H). *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Dhahabî, Syams al-Dîn, (1997). *Ma’rifat al-Qurrâ’ al-Kibâr ‘alâ al-THabaqât wa al-A’sbâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmîyah.
- Al-Fawzân, Shâlih bin Fawzân bin ‘Abdullâh, (1411 H). *Ta’qîbât ‘alâ Kitâb al-Salafîyah Laysat Madhhaban*. Riyâdh: Dâr al-Wathan li al-Nashr.
- Ghazali, Abdul Moqsith, (2009). *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur’an*. Jakarta: Kata Kita.
- Gilliot, Claude, (1999). “The Beginnings of Qur’ânic Exegesis”, dalam *The Qur’an: Formative Interpretation*, ed. Andrew Rippin. Great Britain: Ashagate.
- Hibatullâh ibn Salâmah. *Al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, suntingan (*taḥqîq*) Zuhayr al-Shâwîs dan Muḥammad Kan’ân. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1404 H.
- Al-Hâzimî, (2001). *Al-I’ribâr fî al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Hadîth*, suntingan (*taḥqîq*) disertai studi Ahmad Thanthâwî Jawharî Musaddad. Makkah: al-Maktabah al-Makkîyah dan Beirut: Dâr Ibn Hazm.
- , (1986). *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur’ân*, suntingan (*taḥqîq*) ‘Abd al-Ghaffâr Sulaymân al-Bindârî. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmîyah.
- Ibn Abî Shaybah, (1994). *Al-Mushannaf fî al-Aḥadîth wa al-Āthâr*, vol. 6. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Ibn al-Jawzî, (tth). *Nawâsikh al-Qur’ân*. Dâr al-Kutub al-‘Ilmîyah.
- , (tth). *Talbîs Iblîs*, ed. Muḥyî al-Dîn Muhammad Ba’yûn. Beirut: Dâr Ibn Zaydûn.
- Ibn Kathîr, (1988). *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azḥîm*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Ibn Qutaybah. *Ta’wîl Mukhtalif al-Hadîth*. Cairo: Mu’assasat al-Kutub al-Thaqâfiyah.
- Ibn Shâhîn, Abû Hafs ‘Umar bin Ahmad, (2008). *Nâsikh al-Hadîth wa Mansûkhub*, ed. al-SHâdiq bin ‘Abd al-Rahmân al-Gharayânî. Beirut: Dâr Ibn Hazm.
- Al-Ishfahânî, Al-Râghib, (t.th). *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur’ân*. Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqîyah.
- ‘Tsmâ’îl, Sha’bân Muḥammad, (1988). *Nazharîyat al-Naskh fî al-Sharâ’i’ al-Samâwîyah*. T.tp.: Dâr al-Salâm.

- Al-Jashshâsh, (1405 H). *Aḥkâm al-Qur'ân*, vol. 2, ed. Muḥammad al-Shâdiq Qamḥâwî. Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî.
- Al-Karamî, Yûsuf. *Qalâ'id al-Marjân fî Bayân al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân*, dalam [www.elmeshkat.com](http://www.elmeshkat.com).
- Al-Khâzin, (1995). *Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Khû'î, al-Sayyid Abû al-Qâsim al-Mûsawî, (1998). *The Prolegomena to the Qur'an*, terj. disertai pengantar oleh Abdulaziz A. Sachedina. Oxford: Oxford University Press.
- Kinberg, Leah, (1999). "Muhkamât and Mutashâbihât (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis", dalam Andrew Rippin (ed.). *The Qur'an: Formative Interpretation*. USA/Singapore/Sydney: Ashgate.
- Ma'rifah, Muḥammad Hâdî, (1411 H). *Al-Tambîd fî Ulûm al-Qur'ân*, vol. 2. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islâmî.
- Al-Mizzî, (1982). *Tabdhîb al-Kamâl*, ed. Bashshâr 'Awwâd Ma'rûf. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah.
- Al-Muḥâsibî, (1982). *Fahm al-Qur'ân*, ed. Husayn al-Quwwatîlî. Beirut: Dâr al-Fikr dan Dâr al-Kindî.
- Al-Naḥḥâs, (tth). *Al-Nâsikh wa al-Mansûkh*. Cairo: al-Maktabah al-Azharîyah.
- Nasr, Seyyed Hossein, (1996). "The Meaning and the Concept of Philosophy in Islam," dalam *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman. London dan New York: Routledge.
- Al-Qurthubî, (tth). *Al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur'ân*. T.tp.: t.p.
- Rippin, Andrew, (1984). "Al-Zuhrî, *Nasakh al-Qur'ân*, and the Problem of Early *Tafsîr* Text", dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, volume 47, no. 1.
- Rumadi, (2006). "Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU", disertasi. Jakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah.
- Al-Sabt, Khâlid bin 'Uthmân, (1421 H). *Qawâ'id al-Tafsîr Jam'an wa Dirâsah*, vol. 2. Mesir: Dâr ibn 'Affân.
- Al-Sakhâwî, (1426 H). *Fathḥ al-Mughhîth bi Sharḥ Alfîyat al-Ḥadîth*, ed. 'Abd al-Karîm 'Abdullâh bin 'Abd al-Raḥmân al-Khudhayr dan Muḥammad bin 'Abdullâh bin Fuhayd Âl Fuhayd. Riyâdh: Maktabat Dâr al-Minhâj.
- Sezgin, Fuat, (1967). *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Leiden: E.J. Brill.
- Al-Shaykh, 'Izz al-Dîn Husyan, (1993). *Mukhtashar al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî Ḥadîth Rasulillâh SHallâ Allâh 'Alayh wa Sallam*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Shu'lah, Abû 'Abdillâh, (1995). *Shafvat al-Râsikh fî 'Ilm al-Mansûkh wa al-Nâsikh*. T.tp.: Maktabat al-Thaqâfah al-Dînîyah.



- Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn, (2003). *Al-Durr al-Manthûr*, ed. ‘Abdullâh bin ‘Abd al-Muhsin al-Turkî, vol. 14. Cairo: Markaz li al-Buĥûth wa al-Dirâsât al-‘Arabîyah wa al-Islâmîyah.
- , (thh). *Al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr.
- , (2003). *Tadrîb al-Râwî fî Sharĥ Taqrîb al-Nawâwî*, ed. al-Shaykh ‘Arafât al-‘Ashshâ Ĥishshûnah. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Shabbâgh, Muĥammad bin Luthfî, (1985). *Târîkh al-Qushshâsh wa Atharubum fî al-Ĥadîth al-Nabawî wa Ra’y al-‘Ulamâ’ fîhim*. al-Maktab al-Islâmî.
- Wansbrough, John, (1977). *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Al-Zarkashî, Badr al-Dîn, (1957 M/ 1376 H). *Al-Burbân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, ed. Muĥammad Abû al-Fadhil Ibrâhîm. Cairo: Dâr Iĥyâ` al-Kutub al-‘Arabîyah.
- Al-Zarqâ, Muĥammad, (1996). *Sharĥ al-Qawâ’id al-Fiqĥîyah*, ed. ‘Abd al-Sattâr Abû Ghuddah. Damaskus: Dâr al-Qalam.
- Zayd, Mushthafâ, (2007). *Al-Naskĥ fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah Tasbrî’îyah Târîkhîyah Naqdîyah*. Cairo: Dâr al-Yusr.