

## Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir

Diterbitkan oleh Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Fakultas Ushuluddin Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) Guluk-Guluk Sumenep  
Vol. 2, No. 2, Desember 2023, 126-154, E-ISSN: 0000-0000  
<https://journal.ua.ac.id/index.php/jsqt>

### MENGGAGAS NASKH TAWFIQI: Kritik dan Rekonsiliasi atas Teori-Teori *Naskh*

Aldi Hidayat

Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) Guluk-Guluk Sumenep  
[hidayataldi66@gmail.com](mailto:hidayataldi66@gmail.com)

Abd. Mun'em

Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) Guluk-Guluk Sumenep  
[abdmunem03@gmail.com](mailto:abdmunem03@gmail.com)

Dikirim pada:	Direvisi pada:	Disetujui pada:	Diterbitkan pada:
19 Oktober 2023	02 Desember 2023	05 Desember 2023	15 Desember 2023

#### Abstract

*Naskh* is the most productive topic that creates differences, both between classical scholars and contemporary scholars, as well as between classical scholars themselves. In general, the themes of the *naskh* produce four theories: *naskh* as the erasure of verses from the Qur'an, whether legal or redaction or both at once, *naskh* as the erasure of the previous prophet's Shari'ah; *naskh* as the erasure of miracles and *naskh* as the postponement of the application of verses of the Qur'an. So far, these four theories have not been reconciled, even though in fact there is no contradiction between all of these theories. Therefore, by adopting Aksin Wijaya's appreciative-critical and critical-appreciative thinking framework, the author will position each *naskh* theory as a friend in speaking as well as an opponent in exchanging ideas or vice versa. Firstly, where is the gap between each theory, so that it allows the author to criticize and at the same time stop its constancy not only as a theory, but also to stop its constant contradiction with other theories? Second, how to formulate each theory into a new theoretical building which the author calls *naskh tawfiqi* (reconciliatory *naskh*)? These two formulations of the problem result in the conclusion that: first, there is no contradiction between *naskh* theories, so it is not appropriate to side with one while ignoring the other. Second, *naskh tawfiqi* as a novelty of this article is a new reading of verses that are considered contradictory by emphasizing the context of the verses, both internal and external and then looking for contextual equivalents in the contemporary world of thought.

**Keywords:** *naskh, tawfiqi, critic, reconciliation*

### Abstrak

*Naskh* merupakan topik yang paling produktif menimbulkan perbedaan, baik antara ulama klasik dan ulama kontemporer, maupun antarulama klasik itu sendiri. Secara umum, tema *naskh* menghasilkan empat teori: *naskh* sebagai penghapusan ayat Al-Qur'an, entah hukum atau redaksi atau keduanya sekaligus; *naskh* sebagai penghapusan syari'at rasul terdahulu; *naskh* sebagai penghapusan mukjizat dan *naskh* sebagai penundaan aplikasi ayat Al-Qur'an. Keempat teori tersebut selama ini belum dipertemukan, padahal sebenarnya tidak ada pertentangan antar semua teori itu. Karenanya, dengan mengadopsi kerangka berpikir apresiatif-kritis dan kritis-apresiatif Aksin Wijaya, penulis akan memosisikan setiap teori *naskh* sebagai kawan dalam berbicara sekaligus lawan dalam bertukar pikiran atau sebaliknya. Dengan begitu, penulis merumuskannya menjadi dua rumusan masalah. *Pertama*, di mana titik celah masing-masing teori, sehingga memungkinkan penulis mengkritisi sekaligus menghentikan keajegannya tidak hanya sebatas sebagai teori, tetapi juga menghentikan keajegan kontradiksinya dengan teori-teori yang lain? *Kedua*, bagaimana memformulasikan setiap teori ke dalam satu bangunan teoritis baru yang penulis sebut *naskh tawfiqī* (*naskh* rekonsiliatif)? Dua rumusan masalah ini menghasilkan kesimpulan bahwa: *pertama*, tidak ada kontradiksi antarteori-teori *naskh*, sehingga tidak sepatutnya memihak pada salah satu sembari mengesampingkan yang lainnya. *Kedua*, *naskh tawfiqī* sebagai temuan baru artikel ini adalah pembacaan baru atas ayat-ayat yang dinilai kontradiktif dengan menekankan konteks ayat, baik internal maupun eksternal untuk kemudian dicarikan padanan kontekstualnya dalam blantika pemikiran kontemporer.

**Kata Kunci:** *Naskh, tawfiqī, kritik, rekonsiliasi*

### Pendahuluan

*Naskh* merupakan topik yang paling produktif dalam menimbulkan perbedaan. Tidak hanya antara ulama klasik dan ulama kontemporer, wacana tersebut telah menimbulkan perbedaan antar ulama klasik itu sendiri. Sekian distingsi teori yang dirumuskan oleh para pemikir dapat dirangkum kepada empat; *naskh* sebagai penghapusan ayat Al-Qur'an, entah hukum atau redaksi atau keduanya sekaligus, *naskh* sebagai penghapusan syari'at rasul terdahulu, *naskh* sebagai penghapusan mukjizat dan *naskh* sebagai penundaan aplikasi ayat Al-Qur'an. Keempat teori tersebut selama ini belum dipertemukan, padahal sebenarnya tidak ada pertentangan antarsemua teori itu. Karenanya, sisi yang akan penulis kaji dari masalah ini adalah mengurai apa dan bagaimana semua teori tersebut kemudian mencari titik temu antar semua teori dimaksud.

Literatur tentang *naskh* sejauh ini dapat dikelompokkan sebagai berikut. *Pertama*, penulis parsialis, yakni penulis yang hanya membahas salah satu teori

*naskh*. Penulis kategori ini adalah yang paling banyak. Pasalnya, *naskh* merupakan salah satu sub bahasan dalam ilmu Al-Qur'an. Penulis ilmu Al-Qur'an sangat banyak. Kebanyakan mereka, di kala berbicara tentang *naskh*, membatasi diri pada *naskh* rumusan ulama klasik yang selama ini menempati klasemen pertama dalam daftar kompetisi teoritis mengenai *naskh*. Mereka ini seperti halnya, al-Zarkasyī dengan karyanya, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* dan al-Suyūṭī dengan karyanya, *al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*.

*Kedua*, penulis detailis-tendensius yaitu penulis yang memaparkan teori-teori *naskh* kemudian mengunggulkan salah satu teori atas teori-teori yang lain. Biasanya, wacana mereka memuat kritik terhadap teori *naskh* yang lain. Mereka ini sejauh penelusuran penulis adalah Aksin Wijaya dengan karyanya, *Arah Baru Studi 'Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Ah. Fawaid dengan karyanya, *Polemik Naskh dalam Kajian Ilmu Al-Qur'an* dan Reflita dengan karyanya, *Redefinisi Makna Nasakh Internal Ayat Al-Qur'an*. Aksin memaparkan sekian teori *naskh* kemudian mengunggulkan teori Mahmūd Muḥammad Ṭāhā (*naskh* penundaan) atas teori *naskh* yang lain (Wijaya, 2020a: 137–139). Begitu pula dengan Ah. Fawaid. Ia cenderung pada *naskh* kategori ini. Hanya saja, dia menambahkan bahwa *naskh* kategori yang bersangkutan bukan hanya teori Ṭāhā, melainkan juga dirumuskan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (Fawaid, 2011: 265). Reflita juga satu haluan dengan dua penulis sebelumnya. Dia sekadar menambahkan teori *naskh* ala M. Quraish Shihab, yakni *naskh* pengalihan yang sebenarnya sama dengan *naskh* penundaan (Reflita, 2017: 33). Dikatakan sama, lantaran *naskh* pengalihan berasumsi bahwa ayat Al-Qur'an yang *dinaskh* tidaklah dihapus. Akan tetapi, temanya dialihkan kepada konteks lain melalui ayat yang berbeda, sehingga menghasilkan ketentuan yang berbeda pula. Quraish Shihab melanjutkan bahwa ayat yang *dinaskh* suatu saat kembali berlaku, apabila situasi dan kondisi memihak padanya. Jadi, aplikasi ayat tersebut untuk sementara ditunda, menunggu keberpihakan realita (Shihab, 1996: 158).

*Ketiga*, penulis detailis-deskriptif yakni penulis yang hanya mengurai apa saja teori-teori *naskh* tanpa mengunggulkan salah satu teori atas yang lain. Dalam pada ini, penulis mendapati Moh. Arif Aprian sebagai penulis kategori demikian. Dalam karyanya, *Kontroversi Pemaknaan Nasikh Mansukh dalam Al-Qur'an*, Aprian memaparkan apa dan siapa saja komentator *naskh* dalam Al-Qur'an secara lebih detail. Hanya saja, dia tidak cenderung kepada salah satu teori (Aprian, 2017: 51–56).

Dari sekian kategori penulis di atas, penulis di sini hendak memosisikan diri sebagai penulis korektif-rekonsiliatif. Penulis kategori ini memiliki dua agenda, yakni mengoreksi dan berupaya mendamaikan sekian gagasan tentang *naskh*. Secara akademik, posisi ini masih langka, bahkan mungkin belum ada.

### **Metode Penelitian**

Guna meluncurkan proyek ini, maka penulis akan memakai dekonstruksi Derrida (Fayyadl, 2005: 2–6) serta pembacaan apresiatif-kritis dan kritis-apresiatif Aksin Wijaya. Dekonstruksi akan mengurai dan meleraikan keajegan bangunan teoritis masing-masing teori, sehingga tidak ada satu pun yang berhak mengklaim sebagai pemangku kebenaran teratas sekaligus menghentikan anggapan konseptual bahwa semua teori tersebut berseberangan satu sama lain. Dekonstruksi adalah label bagi fenomena teks mengkhianati makna (Rorty, 2004: 171), sehingga tidak ada makna absolut, namun semua makna dipersilakan masuk (Norris, 2016: 19). Dengan begitu, keutuhan tanda dan tinanda terhentikan yang berkonsekuensi pada hilangnya keutuhan konstruktif setiap teori. Jika demikian, maka—sekali lagi—penulis tegaskan setiap teori dapat ditata ulang menjadi bangunan teoritis yang baru.

Lebih lanjut, pembacaan apresiatif-kritis memosisikan masing-masing teori sebagai lawan dalam berdiskusi sekaligus kawan dalam bertukar pikiran atau sebaliknya dalam pembacaan kritis-apresiatif (Ismail, 2004: 32; Wijaya, 2016). Artinya, penulis tidak akan memihak kepada salah satu teori sembari mengesampingkan teori yang lain, tetapi mencoba merangkul semuanya melalui apresiasi setelah sebelumnya penulis meluncurkan kritik di sana-sini. Pembacaan ini memandang pertentangan dalam pemikiran sebagai variasi (kekayaan), bukan sebagai kontradiksi (benturan dan tabrakan) (Wijaya, 2020b: 31).

### **Deskripsi Teori-Teori *Naskh***

#### **1. *Naskh* Penghapusan Internal Al-Qur'an**

Berdasarkan tafsir mayoritas yang diawali oleh Ibn 'Abbās dan al-Ṭabarī, pakar ilmu Al-Qur'an kemudian merumuskan konsep *naskh* berdasarkan buah interpretasi mereka atas QS. al-Nahl [16]: 101 dan QS. al-Baqarah [2]: 106 (Ābādī, 1992: 292–293; Ṭabarī, 2001a: 388–403, 2001b: 362). Tak ayal, hampir dalam buku-buku ilmu Al-Qur'an yang berpilar kepada kreasi ulama klasik, ditemukan pengertian *naskh* sebagai amandemen/penghapusan ketentuan suatu ayat dengan memakai ketentuan ayat yang datang belakangan.

Adapun objek *naskh* terbagi dua, yaitu ayat Al-Qur'an dan sunnah. Hubungan antara keduanya dibagi kepada kelompok-kelompok sebagai berikut. *Pertama*, ayat *menaskh* ayat. *Kedua*, ayat *menaskh* sunnah. *Ketiga*, sunnah *menaskh* ayat. Sunnah kategori demikian disyaratkan mutawatir yaitu diriwayatkan oleh banyak orang yang secara kuantitas mustahil mereka berbohong (Mas'ūdī, n.d.: 20). Adapun derajat di bawah mutawatir, yakni Āḥād tidak legal *menaskh* ayat menurut pendapat mayoritas. *Keempat*, sunnah *menaskh* sunnah (Qaṭṭān, 2011: 334–336).

Amandemen atau penghapusan ini lantas dibatasi pada ranah hukum. Salah satu pioner pembatasan ini adalah al-Syāfi'ī, melalui karyanya, al-Risālah. Hanya saja, al-Syāfi'ī membatasi pada hukum wajib. Jadi, hukum yang *dinaskh* hanya hukum wajib (Syāfi'ī, n.d.: 106). Di pihak lain, mayoritas ulama menggeneralisasi kepada hukum secara umum (Usman, 2009: 256).

Setelah itu, ulama membagi *naskh* internal Al-Qur'an kepada tiga (Muṣṭafā, n.d.: 70–72). *Pertama*, penghapusan ketentuan ayat seperti ayat tentang 'iddah. *Kedua*, penghapusan redaksi, namun hukum tetap berlaku, seperti ayat tentang hukum rajam bagi kakek atau nenek yang berzina. *Ketiga*, penghapusan ketentuan dan redaksi sekaligus, seperti halnya tahapan menyusu agar seseorang menjadi saudara sepersusuan dengan orang lain yang bersamanya menyusu kepada perempuan yang sama.

## 2. *Naskh* Penghapusan Syari'at Rasul Pra-Nabi Saw

Secara leksikal, syari'at sepadan dengan *shir'ah*, yang bermakna jalan (Altunji, 2003: 263). Asmawi memperjelas dengan pernyataan:

*Shari'ah* secara bahasa mempunyai arti jalan menuju sumber (mata) air, yakni jalan lurus yang harus diikuti oleh setiap muslim. Syari'at merupakan jalan hidup muslim, syari'at memuat ketetapan-ketetapan Allah dan Rasul-Nya, baik berupa larangan maupun perintah, meliputi seluruh aspek dalam kehidupan manusia (Asmawi, 2012: 108).

Adapun rasul ialah manusia utusan Allah yang membawa syari'at kepada kaumnya. Ia adalah kebalikan dari nabi, yaitu manusia utusan Tuhan yang memperoleh wahyu untuk dirinya sendiri. Keduanya sama-sama mendapat wahyu, tapi berbeda dari sudut objek wahyu, apa untuk diri sendiri atau untuk diri sendiri dan kaumnya. Jadi, setiap rasul adalah nabi, namun tidak semua nabi adalah rasul (Latee, 2018: 14).

Menurut Muḥammad Syahrūr, *naskh* yang dimaksud dalam ayat 101 surat al-Nahl dan ayat 106 surat al-Baqarah adalah *naskh* oleh syari'at Nabi

Muhammad SAW kepada syari'at rasul-rasul sebelumnya. *Naskh* di sini adalah penghapusan. Jadi, syari'at beliau menghapus syari'at nabi terdahulu. Hubungan antara syari'at beliau dan syari'at mereka-lanjut Syaḥrūr-terpola kepada tiga (Syaḥrūr, 2000: 144). *Pertama*, syari'at beliau mengadopsi ketentuan-ketentuan tertentu dari syari'at rasul terdahulu, seperti halnya eksekusi mati bagi pembunuh yang sengaja dan pembunuhan yang dilakukannya tidak dapat dibenarkan dalam pandangan agama. Sanksi ini awalnya adalah ketentuan dalam syari'at nabi Mūsā as. *Kedua*, syari'at nabi Muhammad SAW menghapus ketentuan-ketentuan tertentu dalam syari'at rasul terdahulu, alias tidak memberlakukannya kembali. Contoh, pola pernikahan pada masa nabi Ādam as melegalkan saudara kandung mengawini saudari kandungnya (Tri, 2009: 23). Akan tetapi, ketentuan ini tidak berlaku lagi dalam syari'at Islam. *Ketiga*, syari'at Nabi SAW membuat ketentuan baru yang belum pernah ditemukan dalam syari'at rasul-rasul sebelumnya, seperti hukum waris. Demikian Syaḥrūr menawarkan argumennya tanpa sedikitpun mengkritik pemahaman dominan mengenai *naskh*.

### 3. *Naskh* Penghapusan Mukjizat Rasul

Dari aspek bahasa, mukjizat bermuasal dari kata *i'jāz*, yang berarti melemahkan (Munawwir, 1997: 898). Dinamakan demikian, lantaran tujuan mukjizat ialah untuk melemahkan/menaklukkan orang-orang kafir. Tak heran, definisi terminologis mukjizat adalah perkara luar biasa yang terjadi pada rasul sebagai jawaban atas tantangan orang kafir. Ibn Khaldūn mensyaratkan bahwa suatu peristiwa layak disebut mukjizat, jika memenuhi dua kriteria. *Pertama*, berupa kejadian yang melampaui hukum kebiasaan. *Kedua*, memang ditujukan untuk menaklukkan tantangan orang kafir (Noor, 2009: 54). Tujuan mukjizat adalah untuk membuktikan kebenaran rasul.

Sayyid Rasyīd Riḍā mendeksripsikan bagaimana gurunya, Muhammad 'Abduh mengkritik interpretasi mayoritas ulama terhadap ayat 106 al-Baqarah. Penghubungan ayat ini dengan ayat 101 al-Naḥl-tegasnya-tidak tepat sasaran. Ayat 101 al-Naḥl benar, apabila dipahami sebagai penggantian ayat Al-Qur'an dengan ayat Al-Qur'an lainnya, sebab ada tiga term dalam ayat itu yang menjurus pada pemaknaan ayat-ayat Al-Qur'an, yaitu term *yunazzilu* (menurunkan) dan *muftarin* (mengada-ada). Al-Qur'an memang diturunkan dan dalam penyampaiannya, orang kafir acap kali menuduh Nabi Saw mengada-ada terkait kitab suci dimaksud (Riḍā, n.d.: 416).

Sementara itu, asumsi ulama bahwa term *āyah* dalam ayat 106 al-Baqarah mengarah pada konsep *naskh* ketentuan ayat tidak akurat. Pasalnya, ayat itu

dipamungkasikan oleh pertanyaan “Tidakkah Kau (Muhammad) tahu Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?” Pertanyaan demikian tidak cocok diafiliasikan dengan hukum/ketentuan ayat. Redaksi yang pantas dalam kaitannya dengan hukum ayat adalah “Tidakkah Kau (Muhammad) tahu Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana?” Pasalnya, urusan hukum menuntut ketajaman pengetahuan dan kedalaman sifat bijaksana. Lalu apa makna term *ayah* itu? Secara etimologis, *āyah*–lanjut ‘Abduh–adalah tanda tentang absahnya sesuatu. *Āyah* dalam ayat dimaksud adalah mukjizat, selaku tanda kebenaran rasul (Riḍā, n.d.: 417).

Selanjutnya, ‘Abduh mengkritik pemaknaan *yunsī* sebagai pelupaan. Pemaknaan ini oleh kalangan dominan didasarkan pada dua ayat, yaitu ayat 24, surat al-Kahfi dan ayat 6-7 surat al-A’lā [87]. Ayat al-Kahfi [18]: 24 dimaksud berbunyi:

إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ. وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا.

Kecuali (dengan menyebut): "Insya Allah". Dan ingatlah kepada tuhanmu jika kamu lupa dan katakanlah: "Mudah-mudahan tuhanku akan memberiku petunjuk kepada yang lebih dekat kebenarannya dari pada ini".

Penggalan yang bergaris bawah ini bagi ‘Abduh tidak ditujukan kepada Nabi SAW. Itu adalah cerita yang berisi dialog antara Tuhan dan pelaku dalam cerita. Hanya saja, ‘Abduh di sini tidak memperjelas siapa tokoh yang dimaksud oleh *ḍamīr mukhāṭab* yaitu kata ganti untuk lawan bicara (Hidayat, 2019: 71–72) di atas.

Dalil kedua adalah ayat 6-7 surat al-A’lā sebagaimana di bawah ini:

سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى. إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ. إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى.

Kami akan membacakan (Al Quran) kepadamu (Muhammad) Maka kamu tidak akan lupa. Kecuali kalau Allah menghendaki. Sesungguhnya dia mengetahui yang terang dan yang tersembunyi.

Menurutnya, justru ayat ini semakin mempertegas bahwa Nabi SAW tidak pernah lupa satu pun ayat Al-Qur'an. Pasalnya, redaksi *istiṣnā'* + term *syā'a* dan pelbagai derivasinya menunjukkan makna kontinuitas. Jadi, dua ayat di muka bukan mengafirmasi fenomena lupanya Nabi SAW akan suatu ayat Al-Qur'an, melainkan kian memantapkan bahwa beliau tidak pernah melupakannya (Riḍā, n.d.: 419).

Lebih lanjut, riwayat bahwa Nabi SAW pernah lupa salah satu ayat Al-Qur'an bagi 'Abduh adalah salah kaprah. Tidak mungkin rasul mengalami hal demikian, sebab setiap rasul pasti *ma'sūm*, yakni terbebas dan terselamatkan dari keliru, salah dan apa pun yang bisa menghambat penyampaian ajaran Tuhan kepada manusia. Dan lupa adalah salah satu penghambatnya (Riḍā, n.d.: 415).

Naṣr Ḥāmid sependapat dengan 'Abduh mengenai makna *āyah* pada ayat 106 surat al-Baqarah. Dia menulis:

".....Pengertian ayat (dalam 106, al-Baqarah) adalah bahwa tanda-tanda yang menunjukkan kenabian dapat diubah oleh Allah, dan bahwa tanda-tanda yang diubah oleh Allah tersebut atau terlepas dari ingatan akan diganti Allah dengan tanda-tanda yang lebih baik *dalālah*-nya daripada tanda sebelumnya, atau paling tidak tanda yang sebanding dengannya." (Zayd, 2005: 144–145).

#### 4. *Naskh* Penundaan

Pembela *naskh* kategori ketiga adalah Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, Abdullahi Ahmed An-Na'im, murid Ṭāhā, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan M. Quraish Shihab. Dalam hal ini, kajian akan dimulai dari kritik pengusul *naskh* pengalihan terhadap *naskh* penghapusan internal Al-Qur'an. Naṣr Ḥāmid mencatat:

Ulama tidak membicarakan konsekuensi apa yang ditimbulkan oleh fenomena bacaan di-*naskh*, atau teks-teks dibuang, baik hukumnya berlaku atau tidak. Konsekuensi yang dapat ditimbulkan dari sini adalah konsepsi mereka, seperti yang telah disinggung, mengenai eternalitas (ke-*azali*-an) eksistensi teks di *Lawḥ Maḥfūz*, hancur total (Zayd, 2005: 161).

Ulama bersepakat bahwa teks Al-Qur'an dan kandungan maknanya abadi. Akan tetapi, konsepsi ini dengan sendirinya runtuh, akibat konsepsi mereka yang melegalkan adanya ayat, entah redaksi, hukum atau keduanya sekaligus yang terhapus. Jadi, bagaimana masuk akal Al-Qur'an secara keseluruhan itu abadi, jika salah satu ayatnya dihapus?

An-Na'im menambahkan kritik dalam bingkai pertanyaan. Dia menulis:

Dalam perspektif dilema fundamental ini, muncullah persoalan, apa yang membuat proses *naskh* lebih awal begitu final dan konklusif? Mengapa umat Islam modern tidak diberi kesempatan untuk menilai kembali alasan-



alasan dan penerapan *naskh* sehingga mereka dapat menerapkan ayat-ayat Al-Qur'an yang sampai sekarang ini dianggap terhapus; dengan demikian membuka kemungkinan-kemungkinan baru bagi pengembangan prinsip-prinsip hukum publik Islam alternatif? (Na'im, 2001: 114–115).

Keberatan ini merangsang beberapa pemikir untuk merumuskan kembali apa itu *naskh*. Dalam hal ini, Maḥmūd Ṭāhā menawarkan bahwa *naskh* bukan penghapusan atau pengguguran keberlakuan suatu ayat, melainkan penagguhan operasionalisasinya, menunggu waktu yang tepat.

Ayat 106, surat al-Baqarah ia tafsirkan sesuai pengertian ini. Ayat yang kami *naskh* sebagaimana tertera pada ayat itu, berarti ayat yang ditangguhkan aplikasinya, lantas diganti dengan ayat yang lebih relevan untuk diterapkan kala itu. Kalau waktu telah memihak kepada ayat yang ditangguhkan, maka saat itulah ayat dimaksud legal beroperasi. Adapun penggalan “yang seperti ayat *mansūkh*”–lanjut Ṭāhā–adalah pengulangan aplikasi ayat, sebab waktu masih memihak kepadanya.

Lebih lanjut, pada masa Nabi SAW, ayat-ayat makkiyah *dinaskh* (ditunda) oleh ayat-ayat madaniyah. Saat sekarang, ayat yang relevan untuk diberlakukan adalah ayat-ayat makkiyah. Jadi, giliran ayat madaniyah yang *dinaskh* atau ditunda (Ṭāhā, 2003: 15–16). Ṭāhā mengklaim bahwa ayat madaniyah tidak lagi cocok untuk iklim modernitas. Sebaliknya, ayat makkiyah mendapat angin segar untuk diterapkan setelah sebelumnya dibungkam.

Naṣr Ḥāmid dengan tendensi yang sama mendefinisikan *naskh* sebagai penggantian teks dengan teks lain dengan tetap mempertahankan kedua teks tersebut. Dalam satu tarikan nafas dengan pendapat tiga pemikir sebelumnya, M. Quraish Shihab mengilustrasikan ayat *nasikh* dan ayat *mansukh* laksana pemain sepak bola. Ayat *nāsikh* adalah pemain aktif di lapangan, sedangkan ayat *mansūkh* adalah pemain cadangan. Pemain cadangan bukan disingkirkan, melainkan ditunda terlebih dahulu untuk kemudian dimainkan saat keadaan menuntut demikian. Quraish Shihab juga mengilustrasikannya dengan dunia medis. Adakalanya orang sakit berubah dengan obat A. Ketika sampai pada kondisi tertentu, obat diganti dengan obat B. Obat A tadi tidak dibuang, melainkan ditunda, hingga keadaan kembali seperti semula (Shihab, 1996: 158).

### **Kritik terhadap Teori-Teori *Naskh***

#### **1. *Naskh* Penghapusan Internal Al-Qur'an**

Definisi *naskh* rumusan mayoritas ulama belum memenuhi kriteria definisi. Di antara kriteria definisi ialah komprehensif (*jāmi'*) dan rigid (*māni'*)

(Ibrāhīmī, n.d.: 27, 2012: 54; Tiam, 2016: 36–37). Komprehensif berarti definisi mencakup bagian-bagiannya, sedangkan rigid berarti definisi mencegah masuknya hal-hal lain ke dalam ruang lingkup definisi tersebut (Ābādī, n.d.: 2).

*Naskh* kategori ini secara definitif terpaku kepada hukum suatu ayat atau dalil syara' pada umumnya. Hal demikian jelas bertentangan dengan klasifikasi *naskh* tersebut yang terbagi tiga; penghapusan hukum ayat, penghapusan redaksi ayat dan penghapusan hukum sekaligus redaksi sekaligus. Dua bagian terakhir tidak tercakup oleh definisi *naskh*, sebab definisi tersebut terbatas pada penghapusan hukum.

## 2. Penghapusan Syariat Rasul

Teori Syaḥrūr ini mengidap setidaknya dua kekurangan. *Pertama*, arti ayat sebagai syariat. Dalam karya kontroversialnya, *al-Kitāb wa Al-Qur'ān*, Syaḥrūr memaknai term ayat dalam al-Baqarah: 106 sebagai syariat para rasul. Lebih lanjut, syariat ia maknai sebagai risalah. Syaḥrūr mendefinisikan *al-risālah* sebagai subjektifitas. Subjektifitas maksudnya aturan-aturan agama yang berhubungan dengan perilaku manusia. Artinya, aturan itu bukan berupa benda yang kasat mata, tapi lebih sebagai norma-norma. Norma tidak berupa benda. Ia hanyalah seperangkat arahan di mana perwujudannya bergantung pada respon manusia. Contoh, shalat termasuk *al-risālah*. Shalat tidak memiliki wujud yang tetap, layaknya benda-benda. Ia baru ada, apabila muslim melaksanakannya. Inilah sekilas gambaran apa itu *al-risālah* dalam pengertian Syaḥrūr (Syaḥrūr, n.d.: 104–105).

Dari pemaknaan ini, penulis akan melancarkan kritik immanen, yakni kritik yang menunjukkan bahwa pemikiran yang dikritik memang secara internal (dirinya sendiri) sudah bermasalah. Pada pembukaan buku monumentalnya itu, *al-Kitāb wa Al-Qur'ān*, Syaḥrūr telah menegaskan bahwa bagian-bagian dari surat adalah ayat (Syaḥrūr, n.d.: 35). Artinya, ayat baginya sesuai dengan pemahaman yang lumrah di kalangan muslimin.

Bila ditelusuri lebih lanjut, argumen Syaḥrūr nampak tersusun logis. Dalam pembukaan bukunya itu, ia membagi ayat kepada tiga. *Pertama*, kenabian yaitu ayat tentang hal-hal objektif. Hal-hal objektif adalah apa dan siapa saja yang memang memiliki wujud nyata. Artinya, kesemuanya itu bukan norma, melainkan wujud aktual dalam kehidupan. Ayat kenabian seperti ayat-ayat semesta, ayat-ayat eskatologi dan lain sebagainya. *Kedua*, ayat kerasulan yaitu ayat yang berbiara tentang norma-norma untuk manusia seperti yang telah disinggung pada halaman sebelumnya. *Ketiga*, ayat penjelas ayat kenabian.

Syaḥrūr memaknai term *āyah* dalam al-Baqarah; 106 sebagai *risālah* alias syariat para rasul. Pemaknaan ini jelas menunjukkan inkonsistensinya dalam pemikiran. Sejak semula, ia sudah memahami ayat sebagai potongan surat. Akan tetapi, takkala mendapati term *ayah* dalam ayat *naskh*, ia menafsirkannya sebagai syariat. Letak kekeliruannya adalah bahwa ia menolak *naskh* sebagai penghapusan ayat Al-Qur'an, padahal ia sudah mendefinisikan ayat sebagai potongan surat sesuai pemahaman lumrah selama ini.

Jika Syaḥrūr menolak *naskh* ayat Al-Qur'an, berarti ia menolak pemikirannya sendiri. Bila dibentuk hipotesis maksud ayat itu berdasarkan pemikiran Syaḥrūr, maka akan berbunyi, "Ada ayat yang *dinaskh*. Ayat tersebut adalah *al-risālah*. *Al-risālah* adalah norma-norma Tuhan." Syaḥrūr memotong hipotesis tersebut, sehingga menjadi, "Ada *al-risālah* yang *dinaskh*. *Al-risālah* adalah norma-norma Tuhan."

*Al-risālah* adalah bagian ayat kitab suci menurut Syaḥrūr. Keduanya dalam hubungannya dengan kitab suci bisa diibaratkan dengan pohon. Kitab suci adalah batang, ayat adalah cabang, sedangkan *al-risālah* adalah ranting. Adapun *naskh* adalah penebangan. Jadi, ada dahan (ayat) yang ditebang (*dinaskh*) sebagaimana tertera secara tegas dalam kitab suci itu sendiri. Syaḥrūr menafsirkannya bahwa yang ditebang bukan dahan, melainkan ranting (*al-risalah*). Jadi, tafsirnya ini bertentangan dengan dua sudut pandang sekaligus; bunyi skriptural kitab suci dan pemikirannya itu sendiri, lantaran ia mendefinisikan ayat sebagai potongan surat tanpa ada cadangan makna lain.

*Kedua*, metodologi pemikiran Syaḥrūr selalu mengabaikan historisitas Al-Qur'an. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd mengkritik bahwa metodologi demikian bakal terhempas dari pemahaman ayat apa adanya (objektif) (Munajjad, 2018: 48). Ayat lantas dikebiri sesuai kecenderungan sang penafsir. Metodologi ini nampak jelas ketika Syaḥrūr menafsirkan ayat-ayat *naskh*. Ia langsung menafsirkan tanpa merujuk dulu kepada sejarah di balik turunnya ayat itu. Metodologi ini ia anggap sebagai hermeneutika produktif; pola tafsir yang berorientasi mencari makna-makna baru dari suatu teks. Memang ia tidak menilainya sebagai hermeneutika produktif, namun sekadar menawarkan bahwa barangkali metodologinya itu termasuk hermeneutika demikian (Munajjad, 2018: 50). Oleh karena terobsesi mencari makna baru, maka tak ayal, Syaḥrūr engga merujuk kepada sejarah dan karya-karya klasik tentang tafsir Al-Qur'an.

Penilaiannya terkait metodologinya sebagai hermeneutika produktif lagi-lagi tidak tepat sasaran. Hermeneutika produktif memandang urgen hubungan

antara kesejarahan dan kekinian. Masa lalu tetap dijadikan bahan perenungan, bukan ditinggalkan sebagaimana dalam pemikiran Syaḥrūr (Nuryahya, 2019: 50).

### 3. *Naskh* Penghapusan Mukjizat Rasul

'Abduh dan Riḍā membangun teorinya ini kepada setidaknya dua landasan. *Pertama*, kema'suman rasul; bahwa para rasul terhindar dari salah dan lupa. Karenanya, 'Abduh membantah pemikiran yang pro kelupaan Nabi SAW. Menurutnya, sifat ma'sum meniscayakan setiap rasul tidak pernah lupa dalam menyampaikan ajaran Tuhan.

'Abduh barangkali kurang paham makna '*iṣmah* (ma'sum). '*Iṣmah* adalah terjaganya para rasul dan nabi dari dosa dan perkara makruh (Dīn, n.d.: 34). Lupa bukanlah dosa. Kodrat manusia memang pelupa. Bukankah Nabi SAW memang pernah bersabda demikian?

Lebih lanjut, '*iṣmah* bukan lantas setiap rasul dan nabi tidak pernah bersalah, namun ada jaminan teguran dan ampunan ketika mereka bersalah. Sekadar contoh, nabi Mūsā as pernah mengaku sebagai manusia terhebat. Pengakuannya itu lantas ditegur oleh Allah bahwa ada hamba-Nya yang lebih hebat, yaitu nabi Khidīr as.

Demikian juga dengan Rasul SAW. Beliau pernah berbuat salah, tapi langsung ditegur dan diampuni oleh Allah SWT. Contohnya, ketika beliau bermuka masam (cuek) terhadap 'Abdullāh ibn Ummi Maktūm, padahal orang yang satu ini bersikeras mau belajar Islam. Tidak hanya itu, Allahabadikan kejadian tersebut dalam surat 'Abasa, pada bagian pertama (Syinqīṭi, 1980: 47). Jadi, '*iṣmah* bukan berarti Nabi SAW tidak pernah lupa dan keliru, melainkan mengalami keduanya, tapi segera ada teguran dan ampunan dari Allah SWT, sehingga beliau tetap dalam kebenaran. Begitu pula yang disampaikan. Ia juga terjamin benar.

*Kedua*, kini penulis memasuki inti ide 'Abduh tentang *naskh*. Ia memahami *naskh* sebagai penghapusan mukjizat suatu rasul lalu diganti mukjizat lain yang setara atau lebih baik dari sebelumnya. Dalam hal ini, 'Abduh mendasarkan diri pada redaksi akhir ayat yang menggunakan sifat *qudrah* (kuasa) Allah. Menurutnya, kuasa berhubungan dengan mukjizat. Jika Tuhan menghendaki term *āyah* sebagai hukum syariat, maka mestinya redaksi akhir ayat memakai sifat *ḥikmah* (bijaksana) Tuhan.

'Abduh di sini hanya terpaku pada sisi tekstual ayat. Ia belum mengeksplorasi latar historis di balik turunya ayat itu. Memang, telah disinggung bahwa ia menolak riwayat yang menyatakan bahwa Nabi SAW pernah lupa suatu ayat dan penulis telah membantah argumennya itu.

Persoalannya sekarang, 'Abduh barangkali tidak memerhatikan sebab turunnya ayat itu. Ayat tersebut menanggapi protes orang kafir yang menuduh ajaran Islam itu plin-plan, lantaran ada beberapa ketentuannya yang bertentangan.

Lebih lanjut, 'Abduh menilai bahwa maksud ayat 106 al-Baqarah itu sama dengan ayat selanjutnya yang berbicara tentang kerakusan Bani Israil dalam meminta bukti (mukjizat) kepada nabi Mūsā as. Penyamaan demikian mengidap dua kekurangan sebagai berikut.

*Pertama*, mukjizat nabi Mūsā as adalah mukjizat *hissī*, yaitu mukjizat yang berupa perkara kasat mata dan luar biasa. Adapun mukjizat Nabi SAW kebanyakan adalah mukjizat maknawi, yaitu mukjizat yang tidak berupa peristiwa luar biasa, melainkan pesan-pesan yang mengguncang jiwa dan itulah Al-Qur'an. Dalam sejarahnya, Nabi SAW jarang menunjukkan mukjizat *hissī*, karena era beliau adalah masa kedewasaan berpikir umat manusia. Karenanya, yang manusia butuhkan pada masa ini bukan lagi hal-hal luar biasa, tapi berupa hal-hal yang bisa menyentuh dan mengendalikan hati dan pikiran.

Pernah suatu ketika, orang kafir menuntut beliau menunjukkan perkara luar biasa (mukjizat *hissī*) kepada beliau, namun Allah memberi penawaran. *Pertama*, mukjizat *hissī* akan ditunjukkan, tapi yang tetap ingkar, maka akan mendapat siksaan yang belum pernah ditimpakan di alam raya ini. *Kedua*, mukjizat tersebut batal diwujudkan, tapi pintu taubat selalu terbuka untuk mereka hingga ajal tiba. Nabi SAW memilih tawaran kedua. Hal itu menjadi sebab turunnya QS. al-Isrā' [17]: 59 (Biqā'ī, n.d.: 454–455).

Ayat ini secara tersurat tidak menunjuk langsung bahwa pada masa Nabi SAW, mukjizat *hissī* tidak lagi diminati. Akan tetapi, bila berkaca pada sebab turunnya ayat, maka pilihan beliau menunjukkan bahwa ke depan yang dibutuhkan umat manusia bukan lagi perkara-perkara aneh, tapi perkara yang menyentuh hati dan pikiran.

*Kedua*, apabila nabi Mūsā as berkali-kali menunjukkan mukjizatnya, maka itu bukan berarti mukjizat yang terdahulu dihapus oleh mukjizat yang terbaru. Keberkalian mukjizat beliau adalah tanda betapa Fir'aun dan kaumnya serta Bani Israil, kaum nabi Mūsā as sendiri terlalu nakal, sehingga harus dibungkam dengan lebih dari satu mukjizat. Mukjizat terdahulu benar disebut terhapus, apabila ia habis sebelum masa tenggangnya. Kenyataannya, mukjizat-mukjizat nabi Musa as berlangsung sementara dan berakhir sempurna. Artinya, tidak ada mukjizat yang selesai sebelum waktunya. Semua terjadi sesuai rencana.

Jika mukjizat telah selesai, namun belum mempan, maka mukjizat itu bukan terhapus. Ia selesai, karena memang sudah waktunya, tapi belum

mempan dalam meluluhkan hati orang kafir. Ketidakmempanannya ini lantas ditopang oleh mukjizat belakangan.

Pun juga, suatu mukjizat bisa disebut terhapus, bilamana sebelum ia ditunjukkan, ia sudah dibatalkan lalu diganti dengan mukjizat lain. Faktanya, tak ada satu pun mukjizat nabi Mūsā yang batal diwujudkan. Semua ditunjukkan lalu disusul dengan mukjizat lain.

#### 4. *Naskh* Penundaan

*Naskh* kategori ini secara sederhana bisa diartikan pandangan bahwa ada ayat Al-Qur'an yang aktif dan ada ayat yang nganggur. Itu lantaran realita menuntut peralihan dalam mengaplikasikan ayat Al-Qur'an. Ketika realita cocok dengan ayat A, maka akan tiba suatu masa di mana realita cocok dengan ayat B, sehingga ayat A lantas diistirahatkan.

Mengacu pada wacana dekonstruksi, tanda tidak berhubungan dengan tinanda atau lebih tegasnya, kata tidak berhubungan dengan makna. Sebaliknya, tanda/kata hanya berhubungan dengan tanda/kata. Relasi tanda dengan tinanda, sehingga memapankan keberadaan suatu atau satu makna hanyalah anggapan belaka, bukan realita yang sesungguhnya. Anggapan itu Derrida sebut sebagai metafisika kehadiran, yaitu khayalan akan kehadiran suatu makna, padahal sebenarnya tidak hadir (*the presence of absence*/hadirnya ketidakhadiran).

Semua teori tentang *naskh*, khususnya teori keempat berangkat dari metafisika kehadiran bahwa makna suatu ayat yang terlibat dalam proses *naskh* terbatas pada satu-dua makna tertentu. Anggapan demikian keliru secara dekonstruktif, karena tiadanya relasi antara tanda dan tinanda meniscayakan proses pemaknaan sedemikian kaya tanpa hingga. Jika demikian, maka sesungguhnya, *naskh* dalam pengertian penundaaan makna itu tidak berlaku pada ayat, melainkan pada salah satu maknanya, sementara makna-makna lainnya masih bertahan atau setidaknya masih dalam proses pencarian.

#### ***Naskh Tawfiqī*: Rekonsiliasi Teori-Teori *Naskh***

Rekonsiliasi adalah mendamaikan (Barry, n.d.: 671). Mendamaikan dalam pengertian kali ini ialah mencari titik temu antar berbagai teori *naskh*, sehingga dapat ditarik kesimpulan teoritis yang universal. Pada bab sebelumnya, penulis melancarkan kritik terhadap semua teori *naskh*. Hal demikian bertujuan merobohkan klaim kebenaran (*truth claim*) masing-masing teori. Klaim ini melahirkan eksklusifitas teori, sehingga enggan bersikap kompromistis terhadap teori lain.

Baik teori *naskh* penghapusan maupun *naskh* pengalihan, semuanya nampak saling menyalahkan. Saling menyalahkan di sini paling tidak dapat

dirangkum kepada dua sikap. *Pertama*, sikap apologetis yakni sikap membela teori sendiri dengan berbagai alasan dan landasan. Sikap demikian nampak dalam beberapa tulisan ulama klasik dalam karya mereka tentang *naskh*. Meski tidak terang-terangan menggugat teori lain, namun sikap apologetis menunjukkan bahwa teori yang dibela seakan merupakan kebenaran yang tak dapat diganggu-gugat. *Kedua*, sikap kritis yakni mengungkap kekurangan teori lain. Sikap tersebut dalam teori *naskh* belakangan alias teori tanggapan atas teori *naskh* dominan (*naskh* penghapusan internal Al-Qur'an).

Kedua sikap di muka tidaklah salah secara total. Hanya saja, penulis menyayangkan tidak adanya teori yang bisa merangkul semua teori *naskh*. Dari sinilah, penulis berinisiatif menggabungkan semua teori tersebut dalam satu bangunan teoritis yang universal. Untuk itu, penulis akan membidik dua poin dari teori *naskh*, yaitu dimensi proses dan dimensi objek. Dimensi proses ialah inti cara kerja masing-masing teori dalam memandang proses bekerjanya *naskh* dalam Al-Qur'an yang terpola kepada dua, yaitu penghapusan dan penundaan. Sementara itu, dimensi objek menyangkut sasaran dari *naskh* yang terbagi kepada tiga; antara ayat Al-Qur'an, syariat rasul pra Nabi Saw dan mukjizat.

#### 1. Dimensi Proses

##### a. Penghapusan

*Naskh* penghapusan memiliki persamaan dan perbedaan. Adapun dari persamaan, semua *naskh* kategori ini sama-sama memahami *naskh* sebagai penghapusan. Penghapusan tersebut berakibat adanya ajaran agama yang non-aktif. Hanya tinggal kenangan, bukan lagi sebagai ajaran.

Dari sudut perbedaan, *naskh* penghapusan berselisih terkait objek *naskh* itu sendiri. Pihak perdana—yang didalangi oleh ulama klasik lalu menjadi arus dominan dalam perbincangan ilmu Al-Qur'an—menetapkan ayat Al-Qur'an sebagai objek *naskh*. Jadi, menurut kalangan ini, ada ayat Al-Qur'an yang sudah menjadi pajangan, bukan sebagai ajaran.

Persoalannya kemudian, mengapa mereka memilih mengartikan *naskh* sebagai penghapusan? Bukankah salah satu makna *naskh* adalah pemindahan? Beberapa alasan berikut layak dijadikan bahan pertimbangan. *Pertama*, di antara kecenderungan pemikir klasik—melansir Adonis—ialah mempertahankan warisan pendahulu (Meuleman, 2002: 129) di mana revivalitas tersebut menyusup dalam ajaran tatakrama pada guru sebagai syarat memperoleh ilmu (Zarnūjī, n.d.: 16). Penghulu tafsir adalah Ibn 'Abbās dan al-Ṭabarī. Keduanya sepakat memaknai *naskh* sebagai penghapusan. Akibatnya, ulama penerus melestarikan kreasi mereka dalam kancah ilmu Al-Qur'an.

*Kedua*, Ibn 'Abbās dan al-Ṭabarī hidup pada era awal Islam di mana pemikiran kritis belum menemukan ruang segar. Dalam artian, pemikiran mereka masih terikat oleh warisan masa lalu. Kecenderungan umum tafsir kala itu ialah periwayatan, yakni mengutip pendapat ahli sebelumnya yang dinilai otoritatif. Pada saat demikian, riwayat-riwayat terkait adanya ayat Al-Qur'an yang *dinaskh* dengan pengertian dihapus cukup banyak sebagaimana dikaji secara komprehensif oleh Taufik Adnan Amal (Amal, 2005).

Menurut mereka, adanya *naskh* berfungsi menjadikan syariat Islam bertahap dalam menyikapi kehidupan. Sistem graduasi ini membuat Islam tetap sejalan dengan perubahan. Inilah alasan utama mengapa mereka teguh melegitimasi *naskh* sebagai penghapusan ayat Al-Qur'an, entah secara redaksional atau secara kandungan atau keduanya sekaligus.

Teori ini dipermasalahkan oleh beberapa pemikir selanjutnya. Di antara mereka ialah Muḥammad 'Abduh. Keberatan 'Abduh terletak pada makna term *ayah* dalam al-Baqarah: 106. Ayat ini berakhiran sifat *qudrah* (kuasa) Tuhan. Menurutny, sifat tersebut selayaknya bersanding dengan hal-hal luar biasa, bukan dengan persoalan hukum, selaku objek *naskh* yang dipahami kebanyakan. Karenanya, ia memahami *āyah* sebagai mukjizat. Adapun dari sudut makna *naskh*, 'Abduh setuju memaknainya sebagai penghapusan.

Teori 'Abduh berangkat dari pandangannya tentang Al-Qur'an. Ia menganut keserasian dalam surat, termasuk keserasian makna dalam satu ayat (Shihab, 2006: 26–28). Tak heran, ia keberatan menyandingkan *qudrah* dengan hukum, selaku kandungan ayat yang *dinaskh*. Baginya, persoalan hukum relevan dengan sifat ilmu dan bijaksana Tuhan.

Datanglah kemudian Syaḥrūr menawarkan teori yang sebenarnya bukan hal baru. Seperti 'Abduh, ia setuju memaknai *naskh* sebagai penghapusan, namun menolak memaknai term *āyah* sebagai ayat Al-Qur'an. Ia memaknainya sebagai syariat rasul. Syariat Nabi SAW *menaskh* atau menghapus syariat rasul-rasul sebelumnya.

Syaḥrūr membangun pemikirannya di atas pendekatan linguistik-filosofis-humanistik (Syaḥrūr, 2015: 11). Linguistik tercermin dari kepenganutannya pada Abū 'Alī al-Fārisī dan muridnya, Ibn Jinnī (Bāb, n.d.-a: 811–814, n.d.-b: 815–819). Disebut filosofis karena bertolak dari alasannya bahwa ada hubungan erat antara kesadaran manusia dan wujud materi di sekitarnya. Pun juga, predikat filosofis tercermin dari pendekatan strukturalisnya (tentang strukturalisme, baca Arif, 2010: 183) terhadap teks keagamaan, khususnya Al-Qur'an (Mustaqim, 2019: 143). Adapun humanistik amat nampak dalam orientasi



nyaris semua karyanya yang mendambakan kemajuan umat Islam dalam hal sains dan teknologi.

Dari pendekatan itu, maka wajar pemikirannya hampir secara total berseberangan dengan ideologi dominan. Dari pendekatan itu pula, ia memahami *naskh* sebagai penghapusan syariat rasul terdahulu oleh syariat Nabi SAW. Pasalnya, fenomena demikian menunjukkan sublimasi ajaran agama dan itu sesuai dengan proyek pemikiran Syaḥrūr yang mengidamkan kemajuan umat Islam.

#### b. Penundaan

*Naskh* pengalihan pada intinya adalah perpindahan aplikasi ayat sesuai tuntutan zaman. Apabila zaman sekarang menuntut ayat A, maka ayat sebelumnya yang biasa diamalkan diistirahatkan dulu, diganti dengan ayat A. Ayat sebelumnya yang istirahat itu nantinya akan diterapkan lagi, apabila zaman menuntutnya demikian. Jadi, untuk sementara ia ditunda, menunggu relevansinya lagi dengan keadaan.

Penganut *naskh* kategori ini adalah Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, M. Quraish Shihab dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Ṭāhā membangun teori *naskh* setidaknya atas dua alasan. *Pertama*, Nabi SAW adalah utusan sepanjang zaman. Jika demikian, maka Al-Qur'an yang beliau bawa akan selalu relevan dengan perubahan zaman (Ṭāhā, 2003: 24). *Kedua*, kehidupan ini berlangsung tanpa ada pengulangan. Apa yang terjadi kini tidak sama dengan yang terjadi dulu. Demikian seterusnya antara kini dan nanti. Hanya ada kemiripan, bukan sama total (Ṭāhā, 2003: 28). Di samping kesamaan, perbedaan senantiasa ada antara dulu, kini dan nanti. Sisi perbedaan ini tentu membutuhkan bekal dogamatis yang kaya. Demi memenuhi kebutuhan tersebut, maka terjadilah *naskh*. Oleh karena Al-Qur'an untuk selamanya, maka ayat-ayatnya tidak ada satu pun yang kadaluarsa seterusnya. Yang ada hanya penundaan prakteknya, menanti situasi dan kondisi yang sesuai.

Adapun Naṣr Ḥāmid paling tidak berangkat dari pola baca kontekstual-progresif-liberatif, selaku tipe pemikirannya (Usman, 2013: 216). Di antara metode pemikiran ini ialah membaca realita global yang melingkupi sejarah turunnya Al-Qur'an (Hasan, 2013: 208). Sejarah Islam awal adalah sejarah pertahanan atas serangan-serangan yang menurut Suryanegara sudah menjadi kodrat kerasulan (Suryanegara, 2010: 52). Salah satu serangan lawan ialah menuduh aturan Islam plin-plan. Sebagai tanggapan, Al-Qur'an mengumandangkan diskursus *naskh*. Hanya saja, *naskh* bukan berarti penghapusan ketentuan ayat. Jika demikian, maka *naskh* seolah merupakan

pembenaran atas tuduhan plin-plan dari para lawan. Pasalnya, tuduhan plin-plan secara tersirat ingin membuktikan bahwa ajaran Islam tidak bisa terus dipertahankan. Dengan pembacaan kontekstual, Naṣr Ḥāmid hendak menunjukkan bahwa *naskh* bukanlah penghapusan sebagaimana keinginan tersirat para lawan Islam, melainkan sebagai pengalihan dalam rangka membuktikan dinamika Islam menyikapi tantangan zaman.

Di pihak lain, mengapa Quraish Shihab memilih *naskh* pengalihan, padahal pemikirannya kebanyakan berada dalam arus dominan? Di antara prinsip Quraish dalam dunia pemikiran adalah jawabannya ketika ditanya tentang aliran apa yang ia anut, yaitu, “Aku adalah semuanya” (Wawancara dengan Khalilullah, M.Ag, alumnus pasca sarjana UIN Syarif Hidayatullah dan peserta kader tafsir M. Quraish Shihab, di kediamannya sendiri, tertanggal 2 Juni 2020 M). Ucapan ini menegaskan bahwa ia berprinsip kosmopolit, membuka diri pada tawaran pemikiran baru selama itu sesuai dengan pemikiran yang dianutnya, meski bertentangan dengan arus dominan.

#### c. Dialektika Dimensi Proses Teori *Naskh*

Diskursus *naskh* selama ini masih tesis dan antitesis. *Naskh* penghapusan internal Al-Qur'an muncul sebagai tesis, kemudian teori-teori berikutnya muncul sebagai antitesis. *Naskh* penghapusan eksternal Al-Qur'an ('Abduh dan Syaḥrūr) membantah objek *naskh*, sedangkan *naskh* pengalihan (Ṭāhā, Naṣr Ḥāmid dan Quraish) membantah makna *naskh*.

Apabila dibandingkan, maka sejatinya tak ada pertentangan antara unsur-unsur dalam semua teori *naskh*. Dari segi makna *naskh*, penghapusan dan pengalihan bukan dua hal yang opositif, alias bukan dua hal tidak mungkin menyatu dalam satu objek pada saat yang bersamaan. Antonim penghapusan adalah penetapan, sedangkan antonim pengalihan adalah pembiaran, yakni membiarkan sesuatu tetap seperti semula. Jadi, penghapusan dan pengalihan tidak berlawanan.

Alasan utama *naskh* penghapusan ialah tiadanya relevansi objek dengan realita. Demikian pula dengan *naskh* pengalihan. Bagaimana relevansi Islam dengan kenyataan adalah poros utama yang mempertemukan dua makna *naskh* ini. Watak kehidupan ialah perubahan (Hidayat, 2016: 76). Akan tetapi, perubahan bukan berarti keterputusan total antara masa lalu dan masa kini atau antara masa kini dan masa nanti. Masa lalu masih membekas pada masa kini, walau tidak keseluruhan, demikian masa kini terhadap masa depan (Foucault, 2012: 8). Jadi, selalu ada kesamaan antara ketiganya, di samping turut ada

perbedaan. Jika demikian, maka sesuatu akan selalu eksis, kendati tidak seutuh pada waktu ia masih benar-benar ada.

Oleh karena itu, apa yang menurut *naskh* penghapusan sudah terhapus sejatinya tidak terhapus selamanya. Ia terhapus dalam artian dinon-aktifkan dalam konteks tertentu untuk kemudian eksis lagi dalam konteks lain. Dengan demikian, sejatinya ia sedang dialihkan ke konteks lain yang akan datang. Selama menunggu konteks lain yang sesuai, ia mengalami fase penundaan.

## 2. Dialektika Antarobjek *Naskh*

Manakah sebenarnya objek *naskh*; antara ayat Al-Qur'an, syari'at rasul pra Nabi SAW atau mukjizat? Ayat Al-Qur'an sejatinya lebih umum dari dua objek sisanya. Syekh Nawawī Banten menyatakan:

Allah menurunkan 104 kitab. Semua ilmu 100 kitab tersebut dititipkan dalam empat kitab yang tersisa, yaitu, Taurat, Zabur, Injil dan Al-Furqan (Al-Qur'an). Semua ilmu dari tiga kitab itu dititipkan dalam Al-Qur'an yang kemudian mendapat tambahan-tambahan tak berhingga (Bantānī, n.d.: 21).

Ajaran para rasul sebelumnya terakomodir semuanya dalam Al-Qur'an. Hanya saja, hal-hal yang tidak lagi relevan – mengingat syari'at para rasul terdahulu bersifat lokal-temporal – maka tentu beberapa ajaran mereka dihapus dan tidak terabadikan dalam Al-Qur'an.

Fenomena itu kurang layak disandingkan dengan al-Baqarah: 106, lantaran term *āyah* secara leksikal tidak pernah menunjuk syari'at. Al-Zajjāj dan al-Farrā' menafsirkan term *āyah* dalam ayat tersebut sebagai ayat Al-Qur'an (Farrā', 1983: 64; Zajjāj, 1988: 190). Apabila tetap saja term itu diartikan sebagai syari'at, maka ulama klasik, selaku pelopor perdana penafsiran demikian telah melanggar konsensus dominan mereka tentang pendekatan dalam tafsir, yaitu kesepakatan menggunakan nalar skriptural; mengacu kepada makna literlek suatu term dan istilah (Rakhmat, 1999: 300).

Syari'at layak disebut ayat, bilamana memenuhi syarat sebagai salah satu kandungan Al-Qur'an. Syari'at mana pun yang masuk dalam kitab suci ini, baik secara tersurat maupun tersirat, maka ia sudah menyandang predikat ayat. Apabila dibuat premis logis, maka akan berbunyi, "Ayat salah satunya adalah Al-Qur'an. Al-Qur'an berisi syari'at rasul terdahulu. Jadi, ayat salah satunya adalah syari'at rasul terdahulu."

Demikian juga, ayat Al-Qur'an seluruhnya adalah mukjizat. Kendati tidak semua ayat turun, karena ada tantangan orang kafir, namun adanya ayat tantangan kepada orang kafir merupakan sinyalir bahwa keseluruhan ayatnya

adalah mukjizat. Dalam sejarahnya, Al-Qur'an dituduh dengan predikat-predikat stigmatis, seperti halnya sihir dan lain sebagainya (Muhammad, 2020: 6). Dengan demikian, objek *naskh* adalah ayat Al-Qur'an.

### 3. Dialektika Antarmakna dan Objek *Naskh*

Sebelumnya telah disinggung bahwa konsep *naskh* ala mayoritas ulama-mengutip Naṣr Ḥāmid—justru bertabrakan dengan konsep eternalitas (keabadian) firman Tuhan rumusan mereka sendiri (Zayd, 2005: 161). Maksudnya, bagaimana bisa masuk akal firman Tuhan dinilai abadi, jika segelintir dari firman tersebut terhapus lantas diganti oleh firman lain?

Kerancuan ontologis ini membuka celah untuk reformulasi konsep firman Tuhan. Dalam literatur teologi (Tauhid), seluruh ulama Sunni, selaku kalangan dominan, sepakat menegaskan huruf dan suara dari firman Allah atau biasa dikenal *Kalāmullāh*. Lebih jelasnya, firman-Nya tidak berhuruf, tidak bersuara dan sama sekali tidak ada satu pun yang serupa dengannya (Dasūqī, n.d.: 113). Jika demikian, maka Al-Qur'an bisa dibagi dua.

*Pertama*, Al-Qur'an supranatural, yaitu firman Tuhan itu sendiri. Ia adalah firman yang masih murni. Al-Qur'an kategori ini tidak berhuruf dan bersuara. Lebih jelasnya, ia bukan berupa bahasa mana saja. Dalam Tauhid, ini disebut *kalāmullāh*. Sebagian pihak menganggap Al-Qur'an kategori ini bersemayam di *lawḥ mahfūz* (tempat penampungan segala takdir Tuhan) sebagaimana dipegang oleh Arkoun (Wijaya, 2011: 20). Anggapan ini keliru berlandaskan dua alasan. *Pertama*, firman termasuk sifat Tuhan. Seperti halnya dzat Tuhan, ia tidak bertempat. Kebutuhan pada tempat adalah sifat makhluk, sedangkan Allah dan sifat-sifat-Nya mustahil demikian. Lalu apa yang bersemayam dalam *lawḥ mahfūz*? Sebagaimana telah disinggung, *lawḥ mahfūz* adalah penampungan segala takdir. Jadi, yang bersemayam di sana adalah takdir bahwa Al-Qur'an supranatural ditakdirkan turun kepada Nabi SAW, menggunakan bahasa Arab, dibawa oleh Jibril as dan segala peristiwa tentangnya yang akan terjadi, saat tiba waktunya. *Kedua*, *lawḥ mahfūz* tidak berisi takdir yang sepenuhnya paten. Beberapa takdir di dalamnya memiliki kemungkinan berubah. Pasalnya, takdir yang paten secara mutlak hanya ada dalam ilmu Allah alias hanya takdir yang diketahui oleh Allah saja.

Dalam Tauhid, rancangan takdir mengalami tiga tahapan (Yusuf, 1441: 38–39). *Pertama*, tahap ilmu Allah. Ini adalah tahap spesial yang hanya diketahui oleh Allah dan tak ada satu pun makhluk mengetahuinya, sekalipun Nabi SAW. Takdir pada tahap ini kemudian dituangkan kepada tahap selanjutnya. *Kedua*, tahap *lawḥ mahfūz*. Di sini, sebagian besar takdir dituangkan. Hanya saja,

beberapa dari takdir tidak Allah tuangkan, namun tetap mengendap dalam ilmu-Nya. Yang masih mengendap itu bisa saja sesuai dengan yang ada dalam *lawh mahfūz*, namun ia lebih terperinci. Di samping itu, ia bisa tidak sesuai, sehingga yang terdapat dalam *lawh mahfūz* akan berubah sesuai yang tertera dalam ilmu Allah itu. *Ketiga*, tahap aktual, yakni tahap mengejawantahnya takdir dalam kehidupan nyata atau dalam terminologi tauhid disebut *qadar* (Sidogiri, 2012: 84–85).

*Kedua*, Al-Qur'an natural yaitu Al-Qur'an yang sudah terbahasakan ke dalam bahasa Arab. Inilah Al-Qur'an yang diterima dan disampaikan oleh Nabi SAW. Al-Qur'an kategori ini bukan lagi firman Tuhan. Pasalnya—sekali lagi penulis tegaskan—firman Tuhan tidak berhuruf dan tidak bersuara. Firman Tuhan bukan bahasa manusia. Pada titik ini, syekh Zādah menyelesaikan perdebatan sengit antara kubu yang menyatakan bahwa lafazh dan makna Al-Qur'an itu abadi dan kubu yang menyatakan bahwa makna Al-Qur'an saja yang abadi (Zādah, 1998: 3).

Makna di sini ialah *kalāmullāh*, yakni firman-Nya yang transendental. Sebaliknya, lafazh adalah bahasa Arab yang jelas-jelas bukan firman Tuhan. Kendati demikian, penulis tidak sepakat dengan pihak yang menyatakan bahwa lafazh Al-Qur'an adalah kreasi Nabi SAW, karena terdapat perbedaan tajam antara gaya bahasa Al-Qur'an dan hadits.

Lebih lanjut, lantaran Al-Qur'an natural menggunakan bahasa, maka wajar ada saat-saat di mana ia belum mewakili secara maksimal Al-Qur'an supranatural. Tak heran, ada beberapa ayat Al-Qur'an yang dieliminasi, sehingga tidak sampai pada tangan kita sekarang ini.

Kalau pun ulama banyak mendapati dua ayat yang nampak bertentangan dan tidak bisa dikompromikan kecuali dengan cara salah satunya menghapus yang lain, maka sebenarnya hal itu bukan dari internal ayat, melainkan dari pemahaman mereka yang belum menjangkau titik damai antara keduanya. Tak ayal, ulama berselisih mengenai jumlah ayat yang *dinaskh*/dihapus hukumnya.

Inkonsistensi ini semakin menampakkan betapa *naskh* penghapusan internal Al-Qur'an tidak dapat dipertanggungjawabkan. Itu karena ulama pendukung *naskh* kategori ini sepakat mensyaratkan adanya riwayat dari Nabi SAW atau sahabat—selaku dua pihak yang sama-sama mengalami proses penurunan Al-Qur'an—bahwa suatu ayat *dinaskh* oleh ayat tertentu. Jika demikian, maka ayat-ayat yang diklaim *ternaskh* bersumber dari mereka. Kalau begitu, maka bagaimana mereka berbeda-beda? Tidakkah ini menampilkan

bahwa yang bermasalah bukan riwayatnya, melainkan pemahaman ulama terkait riwayat dan isinya, yaitu ayat-ayat yang bertentangan?

Lebih lanjut, ulama juga berdalih bahwa penghapusan hukum ayat bertujuan demi kemaslahatan manusia. Di samping pendapat ini sudah runtuh akibat kritik sebelumnya, terkait keabadian pesan Al-Qur'an natural, masih terdapat kekurangan lain di balik pendapat tersebut. Memang, sebagaimana mereka katakan, hidup ini berubah-ubah, sehingga adalah logis, bilamana hukum suatu ayat dihapus lalu diganti dengan yang lain. Sebagaimana telah disinggung, pandangan ini menyerupakan ayat Tuhan yang tidak terikat oleh temporalitas dengan pikiran manusia yang jelas-jelas terbatas. Di sisi lain, ini telah berlawanan dengan kaidah yang mereka buat bahwa penafsiran terhadap Al-Qur'an harus mengacu pada pesan universal ayat, bukan situasi kasuistik yang pertama kali dihadapi oleh ayat (Tūfī, 2009: 5). Apalagi bahasa Al-Qur'an itu global, sehingga tidak mudah menarik kesimpulan hukum darinya, kendati secara tersurat, suatu ayat menunjuk sesuatu yang kasuistik.

Dengan demikian, penghapusan di sini tidak mengarah kepada hukum ayat (*kalamullah*), melainkan kepada pemahaman penafsir tentangnya. Jadi, ketika suatu ayat belakangan dengan ayat sebelumnya, maka ayat kedua ini hendak *menaskh*/menghapus pemahaman penafsir berkenaan ayat pertama, bahwa ayat pertama memiliki konteks tersendiri, sehingga tidak bisa diberlakukan kepada semua konteks. Akan tetapi, konteks ayat pertama tidak sementara. Konteks tersebut tetap akan terjadi. Dengan ini, ayat pertama tidak sah ditunda sebagaimana akan penulis jabarkan lebih lanjut pada bagian kritik terhadap *naskh* pengalihan, selaku teori terbaru mengenai konsep ini.

Persoalannya, bagaimana *naskh* Al-Qur'an? Dalam hal ini, acuan redefinisi ialah pengertian etimologis dan terminologis. Pengertian etimologis berintikan peralihan menuju hal yang lebih baik. Di pihak lain, makna terminologis menjelaskan teknis peralihan tersebut, yakni penghapusan dan penundaan.

Penting diperhatikan, *naskh* dalam tulisan ini adalah *naskh* dalam kaitannya dengan ayat Al-Qur'an, bukan hadits. Hanya saja, pada kesempatan kali ini, penulis akan menyinggung pembagian *naskh* secara komprehensif. Secara garis besar, *naskh*—dari segi objek-objeknya—terbagi tiga; makhluk, hadits dan Al-Qur'an. Makhluk dimasukkan sebagai objek, lantaran salah satu makna ayat ialah alam raya dan seisinya atau dengan nama lain makhluk.

Secara teknis, *naskh* terbagi dua pula. *Pertama*, penghapusan. Ini berlaku bagi makhluk, hadits dan ayat Al-Qur'an yang tidak lagi terdaftar dalam mushaf

'Utsmani. Dalam sejarahnya, bumi ini dihuni oleh miliaran makhluk. Satu demi satu tiada, bahkan punah, seperti halnya dinosaurus. Ketidadaan dan kepunahan mereka adalah fenomena *naskh*. Begitu pula dengan hadits. Ada beberapa hadits yang ketentuannya telah ditiadakan, seperti halnya hadits tentang nikah mut'ah (kawin kontrak). Hadits ini selamanya non-aktif. Tidak ada lagi kesempatan untuk kembali diberlakukan (Shihab, 2018: 206–232). *Naskh* macam ini bukan topik tulisan ini, namun sekadar disisipkan agar diperoleh pemahaman yang utuh tentang *naskh*.

Sementara itu, ayat Al-Qur'an yang tidak lagi terdaftar dalam mushaf (Suyūṭī, 2008: 25–26; Zarkasyī, 2006: 36–37) tidak mengotori wibawa Al-Qur'an. Pasalnya, ayat sejatinya bukan lagi firman Tuhan. Ia adalah terjemahan Tuhan atas firman-Nya sendiri yang transendental. Jadi, apabila ada ayat yang terhapus, maka itu wajar, sebab ayat adalah penanda yang berupa bahasa Arab, bukan firman Tuhan itu sendiri. Terhapusnya ayat terjadi sebagai upaya adaptatif Al-Qur'an dengan pluralitas masyarakat Arab kala itu. Ayat terhapus nanti akan diganti oleh ayat lain yang takkan terhapus lagi alias terabadikan dalam mushaf 'Utsmani. Ayat dalam mushaf tersebut tidak lagi berhak dinon-aktifkan sebagaimana ayat-ayat yang gagal masuk dalam mushaf. Pasalnya, ayat dalam mushaf adalah yang dijanjikan Tuhan untuk terpelihara selamanya.

*Ketiga*, penghapusan dan penundaan. Ini berlaku bagi ayat Al-Qur'an dalam mushaf. Sebagaimana lumrah diketahui, *naskh* Al-Qur'an terjadi, ketika ditemukan biasanya dua ayat yang bertentangan dan tidak bisa dikompromikan. Tidak bisa kompromi ditengarai oleh perbendaharaan metodologis ulama klasik yang hampir terpusat pada teks tanpa menghiraukan urgensi konteks.

Salah satu metode klasik dalam mendamaikan ayat-ayat Al-Qur'an yang bertentangan ialah kaidah *'ām* dan *khāṣ* serta *muṭlaq* dan *muqayyad*. Kaidah pertama (*'ām* dan *khāṣ*) beroperasi, ketika ada dua ayat bertentangan dari segi cakupan maknanya. Apabila demikian, maka cukup disimpulkan bahwa yang *'ām* dibatasi oleh yang *khāṣ*. Kaidah kedua (*muṭlaq* dan *muqayyad*) beroperasi ketika didapati dua ayat yang kurang jelas pengertiannya. Kalau begitu, maka disimpulkan bahwa yang *muqayyad* memperjelas pengertian yang *muṭlaq*.

Jadi, metode kompromistis ulama klasik masih terpaku pada ranah teks. Di sinilah, *naskh* sebenarnya merupakan metode kompromistis pada ranah konteks. Jika didapati dua ayat yang bertentangan, maka ayat pertama *dinaskh* oleh ayat kedua. *Naskh* tersebut adalah penghapusan dan penundaan. Yang dihapus bukan seluruh kandungan ayatnya, karena itu justru berlawanan dengan janji Tuhan mengenai keabadian Al-Qur'an. Yang terhapus di sini adalah

salah satu maksud ayat. Terhapus dimaksud ialah terhapus dari konteks tertentu. Apabila tiba konteks yang menjamainya, maka maksud dimaksud sah diterapkan lagi. Jadi, di sinilah letak penundaan. Selama ia terhapus, ia pada hakikatnya tertunda untuk diterapkan lagi ketika keadaan yang relevan tiba.

Dengan demikian, ayat Al-Qur'an—bagaimana pun jelasnya ia dalam pemahaman—maksud yang dikandungnya tidak sebatas bunyi tersuratnya. Pasalnya, teks bertali-temali dengan rajutan teks lain tanpa hingga. Inilah yang dimaksud dengan dekonstruksi Al-Qur'an.

Lebih lanjut, adanya tafsir menunjukkan bahwa makna-makna Al-Qur'an bukan sesuatu yang ada dengan sendirinya. Makna Al-Qur'an sejatinya adalah hasil usaha manusia dalam memahaminya. Itu berarti makna Al-Qur'an adalah pemahaman para penafsir, bahkan siapa pun yang pernah mencoba memahaminya. Akumulasi semua pemahaman tersebut menegaskan bahwa ayat Al-Qur'an mengandung makna-makna yang tiada batas, lantaran jumlah orang yang pernah mencoba memahaminya susah, bahkan mustahil dipastikan. Di sinilah, kemutlakan pesan Tuhan menjadi konkret. Jadi, kemutlakan Tuhan bukan suatu pihak merasa menemukan makna Al-Qur'an yang paling benar, melainkan mewujudkan dengan banyaknya pemahaman-pemahaman. Dengan demikian, akan terjadi gotong-royong pemaknaan dalam mencari Tuhan. Mutlak itu tak terbatas. Ketakterbatasan Tuhan mewujudkan dengan ketaktebatasan pemahaman-pemahaman yang dihasilkan oleh orang-orang yang pernah mencoba memahami kitab-Nya.

### **Aplikasi Naskh Tawfiqī**

Salah satu tema *naskh* adalah ayat tentang jumlah 'iddah (masa menunggu pasca berpisah dari suami) perempuan yang bercerai dengan suaminya. Sebelumnya jumlah 'iddah perempuan demikian adalah satu tahun penuh dalam QS. al-Baqarah [2]: 240, namun mengalami amandemen dengan turunnya ayat sebelumnya yang secara urutan waktu adalah belakangan, yaitu QS. [2]: 234. Dua ayat tersebut secara berurutan dari segi waktu turun adalah sebagai berikut:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ. فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ. وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isterinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dan tidak disuruh pindah (dari rumahnya). akan tetapi jika mereka pindah (sendiri), Maka tidak ada dosa



bagimu (wali atau waris dari yang meninggal) membiarkan mereka berbuat yang ma'ruf terhadap diri mereka. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. al-Baqarah [2]: 240).

Penggalan ayat yang bergaris bawah dimaksud *dinaskh* oleh penggalan ayat di bawah ini.

وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا. فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ. وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ.

Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila Telah habis 'iddahnya, Maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat. (QS. al-Baqarah [2]: 234).

Kedua penggalan ayat di muka sama-sama berbicara perempuan yang ditinggal mati suaminya (Maydānī, 2006: 419). Hanya saja, keduanya berlainan konteks. Ayat pertama dalam konteks wasiat untuk perempuan tersebut. Artinya, perempuan dimaksud mesti menetap dalam rumah suaminya dan tetap memperoleh nafkah dari harta sang suami. Batas maksimal menetap, khususnya kucuran nafkah sang suami adalah satu tahun. Hanya saja, apabila telah selesai 4 bulan 10 hari–'iddah perempuan yang ditinggal mati suaminya–maka perempuan tersebut sebenarnya telah bebas mau ke mana saja, bahkan bersuami lagi pun tidak apa-apa (Jazā'irī, 1997: 229–230).

Jadi, ayat pertama ditunda penerapannya selama istri belum genap menyelesaikan masa 'iddahnya. Yang ditunda di sini ialah tidak keluar rumah selama satu tahun. Pasalnya, tidak keluar rumah alias masih menetap di rumah suami sama-sama sebagai ketentuan ayat pertama dan ayat kedua. Jika demikian, maka sebelum masa 'iddah selesai, bisa jadi si istri tidak keluar rumah, lantaran 'iddah belaka, bukan karena mau menuntaskan satu tahun jatah nafkah mendiang suami sebagaimana tersurat pada ayat pertama. Sebaliknya, apabila telah selesai masa 'iddah, maka menetap di rumah mendiang suami jelas sebagai ketentuan ayat pertama, bukan ayat kedua lagi. Dengan demikian, menetap di rumah suami, salah satu pesan ayat pertama, ditunda selama istri menjalani masa 'iddah. Dalam artian, ia terhapus dalam dunia praktek. Ia baru tepat dilaksanakan, ketika telah habis masa 'iddah dimaksud.

## Kesimpulan

Berdasarkan uraian sebelumnya, bisa disimpulkan bahwa *naskh* dibagi dua. *Pertama*, *naskh* penghapusan. Ini berlaku bagi makhluk, hadits dan ayat Al-Qur'an yang tidak lagi terdaftar dalam mushaf 'Utsmani. Dalam sejarahnya, bumi ini dihuni oleh miliaran makhluk. Satu demi satu tiada, bahkan punah, seperti halnya dinosaurus. Ketidadaan dan kepunahan mereka adalah fenomena *naskh*. Begitu pula dengan hadits. Ada beberapa hadits yang ketentuannya telah ditiadakan, seperti halnya hadits tentang nikah mut'ah (kawin kontrak).

*Kedua*, *naskh tawfiqī* (rekonsiliatif) adalah menghapus penerapan salah satu makna ayat Al-Qur'an, bukan ayat Al-Qur'annya dalam konteks tertentu dan menggantinya dengan makna ayat lain yang lebih sesuai. Makna yang terhapus tersebut hanya sementara. Artinya, ia ditunda terlebih dahulu. Apabila keadaan memihak padanya, maka ia sah diberlakukan.

## Daftar Pustaka

- Ābādī, al-F. (n.d.). *Al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*. al-Hidāyah.
- Ābādī, al-F. (1992). *Tanwīr al-Miqbās fī Tafsīr Ibn 'Abbās*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Altunji, M. (2003). *Al-Mu'jam al-Mufaṣṣal fī Tafsīr Gharīb al-Qur'ān al-Karīm*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Amal, T. A. (2005). *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Alvabet.
- Aprian, Moh. A. (2017). *Kontroversi Pemaknaan Nasikh Mansukh dalam Al-Qur'an* [Skripsi]. UIN Syarif Hidayatullah.
- Arif, S. (2010). *Refilosofi Kebudayaan: Pergeseran Pasca Struktural*. Ar-Ruzz Media.
- Asmawi. (2012). *Studi Hukum Islam: Dari Tekstualis – Rasionalis sampai Rekonsiliatif*. Teras.
- Bāb, J. D. al-. (n.d.-a). Asrār al-Lisān al-'Arabī. In Muḥammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī'.
- Bāb, J. D. al-. (n.d.-b). Mā Ba'd al-Khātimah: Al-Wajīz fī al-Manhaj al-Mu'īn 'alā Asrār al-Lisān al-'Arabī al-Mubīn. In *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī'.
- Bantānī, M. N. al-. (n.d.). *Nūr al-Zalām: Syarḥ 'alā Manẓūmat 'Aqīdat al-'Awāmm*. Maktabat Syaykh Aḥmad Nabḥān wa Awlādih.
- Barry: A. P. dan M. D. A. (n.d.). *Kamus Ilmiah Populer*. Arkola.
- Biqā'ī, B. al-D. A. al-Ḥasan al-. (n.d.). *Naẓm al-Durar fī Tanāsuh al-Āyāt wa al-Suwar* (Vol. 11). Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Dasūqī, M. al-. (n.d.). *Hāsyiyat al-Dasāqī 'alā Umm al-Barāhīn*. Nūr al-Hudā.

- Dīn, M. I. 'Ulūm al-. (n.d.). *Jalā' al-Afhām: Syarḥ 'Aqīdat al-'Awāmm*. Hay'at al-Ṣafwah.
- Farrā', A. Z. Y. al-. (1983). *Ma'ānī al-Qur'ān* (Vol. 1). 'Ālam al-Kutub.
- Fawaid, Ah. (2011). Polemik Naskh dalam Kajian Ilmu Al-Qur'an. *Suhuf*, 4(2).
- Fayyadl, M. A.-. (2005). *Derrida*. LKiS.
- Foucault, M. (2012). *Arkeologi Pengetahuan*. IRCiSoD.
- Hasan, A. W. (2013). Ketakutan Laki-laki pada Perempuan: Membaca Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd. In M. Arfan Mu'ammad dan Abdul Wahid Hasan (ed.), *Studi Islam: Perspektif Insider/Outsider*. IRCiSoD.
- Hidayat, A. (2016). Sebuah Distorsi Fatal: Tuntunan Menjadi Tontonan, Tontonan Menjadi Tuntunan. In *Memorial Perjalanan*. Cantrik.
- Hidayat, A. (2019). *Tarkib al-Kalimat: Metode Merangkai Kata-Kata Bahasa Arab secara Tepat*. Migrasi.
- Ibrāhīmī, M. N. al-. (n.d.). *'Ilm al-Manṭiq li al-Madāris al-Islāmiyyah wa al-Ma'āhid al-Dīniyyah bi Indūnisiyā*. Maktabah Balai Buku.
- Ibrāhīmī, M. N. al-. (2012). *Logika Lengkap*. IRCiSoD.
- Ismail, F. (2004). *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur*. Lesfi.
- Jazā'irī, A. B. J. al-. (1997). *Aysar al-Tafsīr li Kalām al-'Alī al-Kabīr* (Vol. 1). Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam.
- Latee, S. A. (2018). *SKIA: Syarat-Syarat Kecakapan Ibadah Amaliah*. A Latee Press.
- Mas'ūdī, Ḥāfiẓ Ḥasan al-. (n.d.). *Minḥat al-Mughīṣ fi 'Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*. al-Hidāyah.
- Maydānī, 'Abd al-Rahmān Ḥasan Ḥabannakah al-. (2006). *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur: Tafsīr Tadabburī li al-Qur'ān al-Karīm bi Ḥasab Tartīb al-Nuzūl Wifq Manhaj Kitāb Qawā'id al-Tadabbur al-Amsāl li Kitāb Allāh 'Azz wa Jall* (Vol. 15). Dār al-Qalam.
- Meuleman, J. H. (2002). Pergolakan Pemikiran Keagamaan. In *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Vol. 6). Ichtiar Baru van Hoeve.
- Muhammad, H. (2020). Mengembalikan Islam ke Asalnya. In Edi AH Iyubenu, *Berislam dengan Akal Sehat: Tidak Ada Agama bagi Orang yang Tidak Menggunakan Akalnya*. Diva Press.
- Munajjad, M. al-. (2018). *Membongkar Ideologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*. Kalimedia.
- Munawwir, A. W. (1997). *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap* (14th ed.). Pustaka Progresif.
- Muṣṭafā, B. (n.d.). *Al-Iksīr fi Tarjamat Naẓm 'Ilm al-Tafsīr*. Kiryāt Putra.
- Mustaqim, A. (2019). *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Idea Press.

- Na'im, A. A. A.-. (2001). *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*. LKiS.
- Noor, F. (2009). *Berpikir seperti Nabi: Perjalanan menuju Kepasrahan*. LKiS.
- Norris, C. (2016). *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*. Ar-Ruzz Media.
- Nuryahya. (2019). *Kontribusi Hermeneutika terhadap Metode Penafsiran Al-Qur'an: Studi Komparasi antara Teori Fungsi Interpretasi Hans Georg Gadamer dan Jorge J.E. Cracia* [Skripsi]. INSTIK Annuqayah.
- Qaṭṭān, M. al-. (2011). *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Pustaka Litera AntarNusa bekerja sama dengan Halim Jaya.
- Rakhmat, J. (1999). *Menjawab Soal-Soal Islam Kontemporer*. Mizan.
- Reflita. (2017). Redefinisi Makna Nasakh Internal Ayat Al-Qur'an. *Substantia*, 19(1).
- Ridā, al-S. M. R. (n.d.). *Tafsīr al-Manār* (Vol. 1). Maṭba'at al-Manār.
- Rorty, R. (2004). Deconstruction. In *The Cambridge History of Literary Criticism: Volume 8 from Formalism to Structuralism*. Cambridge University Press.
- Shihab, M. Q. (1996). *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Mizan.
- Shihab, M. Q. (2006). *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*. Lentera Hati.
- Shihab, M. Q. (2018). *Perempuan: Dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Sunah sampai Nikah Mut'ah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*. Lentera Hati.
- Sidogiri, T. B. (2012). *Trilogi Ahlusunah: Akidah, Syariah, Akhlak*. Pustaka Sidogiri.
- Suryanegara, A. M. (2010). *Api Sejarah: Mahakarya Perjuangan Ulama dan Santri dalam Menegakkan Negara Kesatuan Republik Indonesia* (3rd ed.). Salamadani Pustaka Semesta.
- Suyūṭī, J. al-D. 'Abd al-Raḥmān al-. (2008). *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Vol. 2). Mu'assasat al-Risālah Nāsyirūn.
- Syāfi'ī, M. al-. (n.d.). *Al-Risālah*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Syaḥrūr, M. (n.d.). *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī'.
- Syaḥrūr, M. (2000). *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah, al-Waṣiyyah, al-Irs, al-Qawāmah, al-Ta'addudiyyah, al-Libās*. al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī'.
- Syaḥrūr, M. (2015). *Islam dan Iman Aturan-Aturan Pokok: Rekonstruksi Epistemologis Rukun Islam dan Rukun Iman*. IRCiSoD.
- Syinqīṭī, M. al-Amīn al-. (1980). *Aḍwā' al-Bayān fī Ḍidāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* (Vol. 9). Dār 'Ālim al-Fawā'id.

- Ṭabarī, A. J. M. al-. (2001a). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Vol. 2). Hajr.
- Ṭabarī, A. J. M. al-. (2001b). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Vol. 14). Hajr.
- Ṭāhā, M. M. (2003). *Arus Balik Syari'ah*. LKiS.
- Tiam, S. D. (2016). *Cara Cepat Belajar Ilmu Manthiq: Tiga Langkah Berfikir Logis*. Intrans Publishing.
- Tri, B. (2009). *Adam 31 Meter: Mencari Tanda Tangan Tuhan dan Ayat-Ayat Emas Evolusi dalam Al-Qur'an*. Pustaka Pesantren.
- Ṭūfī, S. al-. (2009). *al-Iksīr fī 'Ilm al-Tafsīr: Fī Uṣūl wa Qawā'id Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Usman. (2009). *Ulumul Qur'an*. Teras.
- Usman. (2013). Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur'an: Memahami Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd. In *Studi Islam: Perspektif Insider/Outsider*. IRCiSoD.
- Wijaya, A. (2011). *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (2nd ed.). Magnum Pustaka Utama.
- Wijaya, A. (2016). *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail*. Dialektika.
- Wijaya, A. (2020a). *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. IRCiSoD.
- Wijaya, A. (2020b). Islam dalam Pusaran Tiga Peradaban: Pergulatan Islam dengan Identitas ke-Arab-an, ke-Barat-an dan ke-Indonesia-an. In *Berislam di Jalur Tengah: Dinamika Pemikiran Keislaman dan Keindonesiaan Kontemporer, Percikan Pemikiran Para Direktur Pascasarjana PTKIN Indonesia*. IRCiSoD.
- Yusuf, S. (1441, Jumadal Ula H). Klasifikasi Takdir. *Buletin Sidogiri*, 156.
- Zādah, S. (1998). *Hāsyiyat al-Syaykh Zādah 'alā Tafsīr al-Qāḍī al-Bayḍāwī* (Vol. 1). Hakikat Kitabevi.
- Zajjāj, A. I. I. al-. (1988). *Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābuhū* (Vol. 1). 'Ālam al-Kutub.
- Zarkasyī, B. al-D. M. al-. (2006). *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Vol. 2). Dār al-Ḥadīṣ.
- Zarnūjī, al-. (n.d.). *Ta'līm al-Muta'allim: Ṭarīq al-Ta'allum*. Nūr al-Hudā.
- Zayd, N. Ḥamid A. (2005). *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap 'Ulumul Qur'an* (4th ed.). LKiS.