

Kontroversi *Nasikh-Mansukh* dalam Al-Qur'an

Qosim Nurseha Dzulhadi

Institut Studi Islam Darussalam (ISID) Gontor Ponorogo

Email: qosim_deedat@yahoo.com

Abstract

A theory on *naskh* which develops grantedly in the Islamic sciences, naturally raises a controversy, which indicates that this concept is arguable and discussable. On the other hand, contemporary muslim scholars have solved significantly on this controversy. This article tries to present some problems of *naskh* in relation with the Holy Al-Qur'an. Among the problems discussed in this regard is a controversy on the meaning of *naskh*, particularly in the development of Interpretation of Quranic verses in relation to the development of Islamic jurisprudence. The view of muslim scholars and their argumentation to approve the *nasikh-mansukh* in the Al-Qur'an is also another point to be presented which argued by the view of contemporary Muslim scholars who criticize this concept. Finally, it is concluded that a theory on *naskh* is contemporary issue which is exaggerated and developed not on the basis of an adequate scientific criticism, therefore, muslim ummah should consider this problem as a logical consequence of the topic (*al-tahayyuz al-mandhû'iy*).

Keywords: Jumhur, tafsir, ijma', fiqh, *muhkamat*

Pendahuluan

Masalah *nâsikh mansûkh* dan korelasinya dengan Al-Qur'an merupakan hal yang masih hangat untuk dibicarakan. Pendapat seputar konsep ini dalam *ushûl al-fiqh* dan *'ulûm al-qur'ân* (tafsir) masih diselimuti oleh kontroversi. Kontroversi tentang ada tidaknya teori *naskh* akhirnya mencuat ke permukaan dan menjadi isu yang tak kunjung berakhir. Oleh karena itu, Muhammad Amin Suma menyatakan bahwa di antara kajian Islam

tentang hukum (*fiqh – usûl fiqh*), yang sampai sekarang masih *debatable* dan kontroversial adalah persoalan *naskh*, terutama jika dihubungkan dengan kemungkinan adanya *nâsîkh-mansûkh* antar ayat-ayat Al-Qur'an.¹

Dengan nada yang cukup “provokatif”, pemikir muslim asal Mesir, Gamal al-Banna menyatakan bahwa ide *naskh* adalah “*min akbar al-kawârits al-fikriyyah*” (‘salah satu malapetaka pemikiran terbesar’) yang menjadikan ulama salaf tergelincir dan tertipu. Akhirnya seluruh mereka membolehkannya, bahkan mereka sampai mengatakan bahwa itu merupakan *ijma’*. Lebih dari itu, mereka menolak Imam Syafi’i, yang menyatakan bahwa Sunnah tidak me-*naskh* Al-Qur'an, berdasarkan klaim mereka bahwa kedua-duanya –Al-Qur'an dan Sunnah– adalah wahyu. Diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbas bahwa beliau menafsirkan kata *al-ḥikmah* dalam firman Allah: (“*Yu’tî al-ḥikmah man yasyâ’ wa man yu’ta al-ḥikmah faqad ûtiya khayran katsîran*”) adalah: ‘*ma’rifat nâsikh al-Qur’an wa mansûkhîhi*’ (mengetahui *nâsikh* dan *mansûkh* dalam Al-Qur'an).² Secara umum, jumbuh ulama telah berijma’ bahwa *naskh* itu ‘boleh’ secara akal, dan ‘terjadi’ secara pendengaran (*jà’iz ‘aqlan wa wâqi’ sam’an*). Dan, hanya Abu Muslim al-Ashfahânî³ saja yang diriwayatkan menyatakan “boleh”, namun tidak menjadi satu realita alias tidak terjadi.⁴

Tulisan ini mencoba untuk memaparkan dan mengulas *naskh* yang berkenaan dengan Al-Qur'an. Penulis mencoba untuk memberikan uraian makna (pengertian) *naskh*, sikap para ulama (jumbuh), dan dalil-dalil yang mereka gunakan dalam mendukung

¹Muhammad Amin Suma, *Nâsikh – Mansûkh* dalam Tinjauan Historis, Fungsional, dan *Shar’i*, dalam Jurnal Al-Insan, Vol. I, No. I, Januari, 2005, p. 27. Bandingkan dengan: Prof. Dr. ‘Abd al-Shabûr Syâhîn, *Târîkh al-Qur’ân: Difâ’un ‘an Hajamât al-Istisyârâq*, (Cairo: Nahdhah Mishr, cet. I, 2005), p. 32.

²Gamal al-Banna, *Tafnûd Da’wâ al-Naskh fi al-Qur’ân al-Karîm*, (Cairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, ttp.), p. 3. Sayangnya, Gamal tidak men-*takhrîj* riwayat tersebut. Padahal, dalam satu riwayat Ibnu ‘Abbas ra. menafsirkan kata “*hikmah*” dalam ayat tersebut adalah “*sunnah*”. Dari Ibnu ‘Abbas, beliau berkata: “*Al-Kitâb wa al-ḥikmah*”: *al-kitâb wa al-sunnah*. Sebagaimana Qatâdah juga menafsirkannya dengan “*al-sunnah*”. Lihat Syeikh Abu Muḥammad ‘Abd al-Muḥdî ibn ‘Abd al-Qâdir ibn ‘Abd al-Hâdî, *al-Madkhal ilâ al-Sunnah al-Nabawîyyah: Buhûtsun fi al-Qadhâyâ al-Asâsiyyah ‘an al-Sunnah al-Nabawîyyah*, (Cairo: Dâr al-I’tishâm, cet. I, 1998), p. 50.

³Beliau adalah Muhammad ibn Baḥr al-Ashfahânî: seorang ahli Nahwu, penulis yang baik sekali, ahli Kalam, ahli tafsir dan pelbagai cabang ilmu lainnya (*naql* dan *‘aql*), dan ia salah seorang pentolan Muktazilan. Beliau dilahirkan pada tahun 254 H dan wafat tahun 322 H. (*Mu’jam al-Udabâ’*: 18/35 dan *al-Fihrist* karya Ibnu al-Nadîm, p. 202).

⁴Lihat Sya’bân Muḥamad Isma’îl, *Ushûl al-Fiqh al-Muyassar*, (Cairo: Dâr al-Kitâb al-Jâmi’î, jilid 3 (3 jilid), cet. I, 1997), p. 163.

adanya *nasikh-mansukh* di dalam Al-Qur'an. Kemudian, penulis akan memaparkan pendapat ulama kontemporer yang mengkritisi konsep ini. Dan terakhir, penulis mencoba untuk mengambil sikap, sebagai sebuah konsekuensi logis dari keberpihakan-objektif (*al-tahayyuz al-mawdhû'iy*).

Konsep *Naskh* dalam Ilmu Tafsir dan Uşûl Fiqh

Dalam hal ini, penulis akan mengutip pengertian *naskh* dari dua cabang ilmu yang berbeda, namun sangat berkaitan: *'ulûm al-qur'ân* dan *ushûl al-fiqh*.⁵ Pendapat *pertama*, diwakili oleh Abu Ja'far al-Naḥḥâs, Jalaluddin al-Suyûthî dan 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî. Sedangkan, dari kelompok *kedua*, direpresentasikan oleh Imam Abu Zahrah, Imam 'Abd al-Wahhâb Khalâf dan Syeikh al-Khudharî.

Menurut Abu Ja'far al-Naḥḥâs (w. 338 H), dasar makna *naskh* adalah dua: *Pertama*, dari "*nasakhat al-syams al-zhilla*", jika matahari menghilangkan/menghapuskan bayangan dan menggantikannya. Padanan makna *naskh* ini adalah firman Allah: *fayansakhu Allâhu mâ yulqiy al-syaithânu* (...lalu Allah menghilangkan apa yang dimasukkan oleh syaitan itu) [Qs. Al-Hâj (22): 52]. *Kedua*, dari "*nasakhta al-kitâba idzâ anqaltahû min nuskhathihî*" (engkau me-*naskh* sebuah buku jika engkau memindahkan naskahnya). Dari makna inilah dibangun konsep *nâsikh-mansûkh*.⁶

Imam al-Suyuthî merupakan tokoh ulama yang mendukung adanya *naskh-mansûkh* dalam Al-Qur'an. Ia memberikan definisi *naskh* sebagai berikut: (a), *naskh* bermakna *al-izâlah* (menghapus/

⁵Penulis sengaja tidak menggunakan kamus bahasa (seperti *Maqâyis al-Lughah, al-Baḥr al-Muḥîth, Mukhtâr al-Shihhâh, Lisân al-'Arab* atau *al-Mu'jam al-Wasith*), karena pengertian *naskh* ini tidak keluar dari makna-makna berikut: (1) *al-ibthâl* (pembatalan), (2) *kedua al-raf'u* (pengangkatan atau penghapusan), (3) *al-naql*, dan (4) *al-izâlah*. Hujjat al-Islâm, Abu Ḥamid al-Ghazali salah seorang yang memaknai *naskh* dengan *al-raf'u* dan *al-izâlah*. Lihat Imam Abu Ḥamid ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali (w. 505 H/1111 M), *al-Mustasfâ fi 'Ilm al-Uşûl*, edisi Muhammad 'Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi, (Beirut-Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, ttp.), p. 86. Dan seluruh kamus tersebut tidak berbeda dalam mengartikan kata *naskh* tersebut, dan sudah terwakili oleh pendapat ulama yang kita kutip dalam makalah ini.

⁶Al-Imam al-Ajall al-Hujjah Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Isma'il al-Shaffâr al-Murâdî (dikenal dengan Abu Ja'far al-Naḥḥâs), *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fi al-Qur'ân al-Karîm, tashîh* dan komentar: Matba'ah al-Anwâr al-Muḥammadiyah, Cairo, (Cairo: Matba'ah al-Anwâr al-Muḥammadiyah, ttp), p. 14. Penekanan dalam tanda kutip ("...") berasal dari penulis. Selanjutnya buku ini akan disingkat dengan *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*.

menghilangkan). Firman Allah: "...*fayansakhu Allâhu mâ yulqiy al-syaithânu tsumma yuhkimu Allâhu âyâtihî.*" [Qs. Al-Hâj (22): 52] (b), *naskh* bermakna *al-tabdîl* (perubahan, pemindahan, dan pertukaran). Firman Allah: "*Wa idzâ baddalnâ âyatan makâna âyatin...*" (Dan apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat yang lain...) [Qs. Al-Nahl (16): 101]. Ketiga, *naskh* bermakna *al-tahwîl* (pemindahan), seperti "*tanâsukh al-mawârîts*", yang bermakna pemindahan harta warisan dari satu orang kepada orang lain. Keempat, *naskh* bermakna *al-naql* (pemindahan, pengopian, penyalinan): dari satu tempat ke tempat yang lain. Contoh: *nasakhta al-kitâba idzâ naqalta mâ fihi: mengikuti atau meniru lafaz dan tulisannya.*⁷

Imam al-Zarqani dalam *Manâhil al-'Irfân* memberikan definisi yang sedikit agak luas. Secara etimologis, dalam bahasa Arab *naskh* itu bermakna dua: (a), pertama, *naskh* bermakna *izâlah al-sya'i wa i'dâmuhu* (menghapuskan sesuatu dan menghilangkannya). Firman Allah: "*Wa mâ arsalnâka min qablîka min rasûlin wa nabîyyin illâ idzâ tamannâ alqâ al-syaithânu fî umniyyatihî fayansakhu Allâhu mâ yulqiy al-syaithânu tsumma yuhkimu Allâhu âyâtihî*" [Qs. Al-Hâj (22): 52]. Kedua, *naskh* bermakna *naql al-sya'i wa tahwîluhû ma'a baqâ'ihî fî nafsihi* (menyalin sesuatu dan memindahkannya, dan aslinya masih tetap ada). Berkenaan dengan ini, al-Sijistânî dari ulama ahli bahasa menyatakan: "*Naskh* itu berpindahnya apa yang ada di dalam sel lebah dan madu kepada bentuk yang lain. Contohnya, *tanâsukh al-mawârîts*, yakni berpindahnya harta warisan dari satu kaum kepada kaum yang lain. Dan *tanâsukh al-arwâh* (reinkarnasi) dengan cara berpindah dari satu tubuh ke dalam tubuh yang lain, menurut orang-orang yang menyatakan adanya reinkarnasi. Juga *naskh al-kitâb*, memindahkan apa yang ada di dalamnya karena mirip dengan *al-naql* (pengopian). Inilah yang ditunjukkan oleh firman Allah: "...*innâ kunna nastansikhu mâ kuntum ta'malûn*" (Sesungguhnya Kami mencatat apa yang telah kalian kerjakan) [Qs. Al-Jâtsiyah (45): 29]. Maksudnya adalah: memindahkan amal kepada dalam lembaran-lembaran (*al-shuhuf*) dan dari lembaran-lembaran ke pada yang lain.⁸ Dan secara terminologi, imam al-Zarqani mendefinisikan *naskh* dengan "mengangkat hukum syar'i dengan satu dalil syar'i" (*raf'u*

⁷Abd al-Rahman Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, 2 jilid, 4 juz (Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, ttp.), 3: 27.

⁸Syeikh 'Abd al-'Azîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, 2 jilid (Cairo: Dâr al-Hadîts, ttp., jilid 2), p.146.

al-hukmi al-syar'î bidalîlin syar'iiyyin).⁹

Dari ketiga definisi yang diberikan oleh Abu Ja'far al-Naḥḥâs, Imam al-Suyuthi dan Imam al-Zarqani, kita temukan kesamaan. Ayat-ayat yang digunakan oleh ketiga ulama untuk mendukung definisi yang mereka paparkan ditolak oleh Makkî. Ia menyatakan: "Ini tidak benar – tidak ada – di dalam Al-Qur'an." Ia menolak pendapat al-Naḥḥâs yang membolehkan hal itu dengan alasan bahwa *al-nâsikh* yang ada di dalam Al-Qur'an tidak lewat lafaz *al-mansûkh*, melainkan dengan lafaz yang lain.

Al-Sa'îdî, dengan mengutip firman Allah: "...innâ kunna natsansikhu mâ kuntum ta'malûn [Qs. Al-Jâtsiyah (45): 29]. Dan firman-Nya: "Wa innahû fi umm al-kitâb ladaynâ la'aliyyun ḥakîm" [Qs. Al-Zukhruf (43): 4] menyatakan bahwa sudah maklum bahwa apa yang diturunkan dari wahyu itu secara gradual (*nujûman*) ada di dalam *Umm al-Kitab*, yaitu *Lauḥ Mahfûzh*, seperti yang dijelaskan oleh Allah: "Fî kitâbin maknûn. Lâ yamassuhû illâ al-muthahharûn" [Qs. Al-Wâq'ah (56): 78-79]¹⁰

Menurut Muhammad Abu Zahrah, *naskh* menurut para *ushûliyyûn* adalah "pengangkatan sang pembuat hukum (*syâri'*) satu hukum syariat dengan menggunakan dalil yang datang belakangan". Dengan demikian, menurut beliau, tampak beda antara *naskh* dengan *takhshîsh*. *Naskh* terdapat dua nash *nâsikh* dan *mansûkh* yang – keduanya – tidak disertai satu zaman, tetapi *nâsikh* datang belakangan dari yang *mansûkh*.¹¹

Syeikh 'Abd al-Wahhâb Khallaf memberikan definisi bahwa *naskh* menurut para *ushûliyyûn* adalah "membatalkan pengamalan satu hukum syar'î dengan menggunakan dalil yang datang kemudian". Pembatalan tersebut bisa terjadi secara eksplisit (*sharâḥatan*) atau implisit (*dhimnan*); pembatalan secara global (*ijmâl*) atau parsial (*juz'iy*) sesuai dengan maslahat yang ada. Atau, *naskh* itu adalah pemunculan dalil yang datang kemudian, yang secara implisit membatalkan operasi – atas satu hukum – yang berlaku dengan menggunakan dalil yang lebih dulu (*dalîl sâbiq*).¹²

⁹*Ibid.*, p. 147.

¹⁰Lihat *al-Itqân*, *loc. cit.*

¹¹Imam Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, ttp.), p. 170.

¹²'Abd al-Wahhâb Khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, (al-Dâr al-Kuwaitiyyah, cet. VIII, 1968), p. 222.

Secara sederhana, Syeikh al-Khudhari memberikan definisi bahwa *naskh* adalah “pengangkatan sang pembuat hukum (syârî’) atas satu hukum syar’i dengan menggunakan dalil syar’i”.¹³ Sedangkan dalam bukunya *Târîkh al-Tasyrî’ al-Islâmî*, secara panjang-lebar beliau menyatakan bahwa *naskh* menurut terminologi *fuqaha’* dimaknai dengan dua pengertian. *Pertama*, pembatalan hukum yang diambil dari nash awal (*nash sâbiq*) dengan menggunakan nash yang datang kemudian (*nash lâhiq*). Contohnya adalah hadits yang berbunyi: “Kuntu nahaytukum ‘an ziyârat al-qubûr alâ fazûrûhâ.” Nash pertama melarang untuk melakukan ziarah kubur, sedangkan nash kedua mengangkat (menghapus) larangan tersebut lalu posisinya digantikan oleh pembolehan (*al-ibâhah*) atau permintaan (*al-thalab*) – untuk melakukan ziarah kubur.

Kedua, mengangkat keumuman nash awal atau men-*taqyîd* (mengikat) nash yang mutlak. Contohnya adalah firman Allah s.w.t.. di dalam Qs. Al-Baqarah (2): 228, “*Wa al-muthallaqâtu yatarabbashna bi’anfusihinna tsalâsta qurû’in.*” Kemudian, Allah berfirman di dalam Qs. Al-Âzâb (33): 49, “*Idzâ nakahtum al-mu’minâti tsumma thallaqtumûhunna min qabli an tamassûhunna famâ lakum ‘alayhinna min ‘iddatin ta’taddûnahâ.*”

Nash pertama adalah umum (*‘âmm*) mencakup wanita yang sudah digauli (*al-madkhûl bihâ*) dan yang tidak, dan nash kedua memberikan wanita yang *al-madkhûl bihâ* satu hukum khusus. Begitu juga dengan firman Allah dalam Qs. Al-Nûr (24): 4, “*Wa al-ladzîna yarmûna al-muḥṣhanâti tsumma lam ya’tû bi’arba’ati syuhadâ’a fajlidûhum tsamânîna jaldatan.*” Setelah itu, Allah berfirman dalam Qs. Al-Nûr (24): 6, “*Wa al-ladzîna yarmûna azwâjahum wa lam yakun lahum syuhadâ’u illâ anfusuhum fasyahadâtu aḥadihin arba’u syahadâtin billâhi innahû lamin al-shâdiqîn.*” Nash pertama merupakan nash umum (*‘âmm*) mencakup semua orang yang menuduh zina (*al-qâdzifîn*), baik para istri, atau bukan. Sedangkan nash kedua menjadikan satu hukum khusus bagi para suami, dimana – nash tersebut – menjadikan lima sumpah mereka menduduki posisi empat saksi. Juga, nash tersebut memberikan kepada istri hak untuk melepaskan diri dari tuduhan zina, menurut lima sumpah mereka.

¹³Syeikh Muhammad al-Khudhari, *Ushûl al-Fiqh*, (Cairo: Dâr al-Ḥadîts, ttp.), p. 247.

Contoh dari pen-*taqyîd*-an nash yang mutlak adalah firman Allah di dalam Qs. Al-Mâ'idah (5): 3, "*Hûrriyat 'alaykum al-maytatu wa al-damu...*" Dalam ayat yang lain, Allah berfirman, "*Qul lâ ajidu fimâ ûhiya ilayya muharraman 'alâ thâ'min yath'amuhu illâ an yakûna maytatan aw daman masfûhan*" [Qs. Al-An'âm (6): 145] Nash pertama adalah mutlak, yakni berbicara tentang darah yang diharamkan (*al-dam al-muharram*). Sedangkan nash kedua merupakan pengikatnya, yakni darah yang mengalir (*al-dam al-masfûh*).¹⁴

Dengan begitu, berarti ada ayat-ayat yang diklaim *nasikh-mansukh*, ternyata bukan. Karena bisa jadi dia masuk ke dalam ayat yang *muthlaq* dan harus diikat (*taqyid*). Atau ayat-ayat yang muncul secara global (*'am*) yang butuh di-*takhsish*. Ditambah lagi ada dalil yang memang tidak valid dalam mengklaim adanya *nasikh-mansukh* dalam Al-Qur'an. Ibnu Katsir, misalnya, menginformasikan satu riwayat dari al-Thabrani sebagai berikut:

"Al-Thabrani menyatakan: Abu Syabil 'Ubaydullah ibn 'Abdirrahman ibn Waqid mengabarkan kepada kami; ayahku mengabarkan kepada kami; al-'Abbas ibn al-Fadhl mengabarkan kepada kami; dari Sulaiman ibn Arqam dari al-Zuhri dari Salim dari bapaknya, dia berkata: 'Dua orang laki-laki membaca satu surat yang dibacakan kepada oleh Rasulullah s.a.w. kepada mereka berdua. Suatu malam mereka mendirikan shalat dan tak dapat lagi membacanya satu huruf pun. Pagi harinya, mereka datang menemui Rasulullah s.a.w. dan mengabarkan apa yang mereka alami. Lalu Rasulullah s.a.w. mengatakan: 'Surat itu termasuk yang di-*naskh* dan dilupakan, maka kalian acuhkan saja itu.'¹⁵

Dan Sulaiman ibn Arqam ini menurut Ibnu Katsir adalah "lemah" (*dha'if*).¹⁶ Artinya, riwayat tentang adanya dua surat dalam Al-Qur'an di sini menjadi tidak jelas. Konon lagi jika disandarkan kepada pendapat ulama yang menyatakan bahwa yang disebut dengan Al-Qur'an adalah yang sampai kepada kita secara *mutawatir*.

¹⁴Syeikh Muhammad al-Khudharî Bek, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Beirut-Lebanon: Dâr al-Fikr, ttp.), p. 16-17.

¹⁵Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, (Damaskus-Syiria: Dar al-Khayr, cet. I, 2006), 1: 199-200.

¹⁶*Ibid.*

Respon Terhadap Ayat-Ayat Naskh

a. QS. Al-Baqarah [2]: 106

Jumhur ulama menyatakan bahwa QS. 2: 106, *'Maa nansakah min ayatın aw nunsıha na'tı bıkhayrıın mıınha aw mııtsılıah. Alam ta'lam anna Allah 'ala Kullı sya'in Qadıır'*, merupakan merupakan dalil adanya *nasikh-mansukh* di dalam Al-Qur'an. al-Wahıdı dalam *Asbab al-Nuzul*-nya melaporkan riwayat sebab turunnya ayat di atas bahwa para *mufassıırun* berkata:

"Tidakkah kalian saksikan Muhammad "tidak konsisten" dalam memberikan perintah kepada para sahabatnya untuk melakukan sesuatu, kemudian dia melarangnya dan menyuruh mereka melakukan hal lain (berbeda). Hari ini Muhammad bilang begini, besok mengatakan yang lain lagi?! Ini berarti bahwa Al-Qur'an itu adalah ucapan Muhammad yang ia buat-buat menurut kehendaknya sendiri, dan Al-Qur'an adalah perkataan yang saling bertentangan antara satu dengan lainnya. Maka, Allah menurunkan: (*Wa'idzâ baddalnâ âyatan makâna âyatin*) juga menurunkan: (*Mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ na'ty bıkhayrıın mıınhâ aw mııtsılıhâ*).¹⁷

Para pendukung Teori Naskh menyatakan bahwa makna "ayat" dalam ayat tersebut di atas adalah "ayat Al-Qur'an" itu sendiri. Ibnu Katsir meriwayatkan riwayat yang berkenaan dengan ayat di atas bahwa Ali ibn Abî Thalḥah berkata dari Ibnu Abbas: (*mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ*), ia berkata: *'mâ nubaddılu min âyatin aw nantrukuhâ lâ nubaddılıhâ'* (apa yang kami *naskh* dari satu ayat atau kami akhırrkan, bukan kami tukar). Mujahid berkata: "Dari para sahabat Ibnu Mas'ud *aw nınsı'ahâ nıtsbitu khaththahâ wa nubaddılu ḥukmahâ*. 'Abd ibn 'Umayr, Mujahid, dan 'Athâ' berkata: *nınsı'ahâ nu'akhkhırıhâ wa nurjı'uhâ* (Kami akhırrkan dan Kami tangguhkan). 'Athıyyah al-'Ufi berkata: *"Aw nınsı'ahâ: nu'akhkhırıhâ falâ*

¹⁷Imam Abu al-Ḥasan 'Ali ibn Aḥmad al-Wahıdı, *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân, taḥqıq* dan studi: Kamâl Basyûnı Zaghlıl, (Beirut-Lebanon: Dâr al-Kutub al-'İlmiyah, cet. III, 2004 M/1424 H), p. 38. Imam al-Suyuthı menyebutkan satu riwayat – yang tentunya berbeda dengan pendapat imam al-Wahıdı – bahwa sebab turunnya surah al-Baqarah (2): 106 adalah karena Nabi SAW. mungkin – menurut bahasa Ibnu 'Abbas – *rubamâ* – turun wahyu kepada beliau di malam hari, lalu di siang harinya beliau lupa, maka Allah menurunkan: (*Mâ nansakh min âyatin*). Imam al-Suyuthı menyebutkan: "*Akhraja Ibnu Abı Ḥâtim min tharıq 'Ikrimah 'an İbni 'Abbâs qâla: "Kâna rubamâ yanzılu 'alâ al-nabıyyı – shalla Allâhu 'alayhi wa sallama – al-wahyu billaylı wa nasıyahu bı al-nahâri, fa'anzala (Mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ).*" Lihat al-Suyuthı, *Lubâb al-Nuqûl fı Asbâb al-Nuzûl*, takhrıj hadits dan komentar: Dr. Muḥammad Muḥammad Tâmir, (Cairo: Maktabah al-İmân, cet. I, 2003 M/1424 H), p. 22-23.

nunsikhuhâ" (atau Kami lupakan: Kami akhirkan, tidak Kami hapuskan). Hal yang sama juga dikatakan oleh al-Sadî, begitu juga dengan al-Rab'î ibn Anas. Al-Dhahhâk berkata: ("*mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ*"), artinya: *al-nâsikh wa al-mansûkh*.

Abu al-'Aliyah berkata: (*mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ nu'akhhiruhâ 'indânâ*) (menurut kami adalah mengakhirkannya). Ibnu Abi Hâtim berkata: 'Ubayd ibn Isma'il al-Baghdâdî mengabarkan kepada kami, Khalaf mengabarkan kepada kami, al-Khafâf mengabarkan kepada kami dari Isma'il; yakni Ibnu Aslam dari Hâbib ibn Abî Tsâbit dari Sa'id ibn Jubayr dari Ibnu Abbas ia berkata: "Umar ra. berkhutbah kepada kami lalu ia berkata, "Allah 'Azza wa Jalla berfirman: (*mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ*) *ay nu'akhhiruhâ* (artinya: Kami akhirkan). Sedangkan jika dibaca dengan ("*nunsihâ*"), berkata 'Abd al-Râziq dari Ma'mar dari Qatâdah dalam firman Allah (*mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ*), ia berkata: Allah 'Azza wa Jalla melupakan nabi-Nya saw. apa yang dia kehendaki dan menghapus apa yang dia kehendaki.¹⁸

Abu Muslim al-Asfahani, penentang Teori Naskh 'nomor wahid', menolak jika kata "ayat" dalam Qs. 2: 106 dimaknai dengan "ayat Al-Qur'an". Kemudian, dia memberikan tiga pengertian "ayat" di atas sebagai "ayat Al-Qur'an". Dia memahaminya dengan tiga pengertian. *Pertama*, bahwa ayat tersebut berarti "syariah" sehingga terjadinya *naskh* merupakan penghapusan atas syari'ah dalam kitab-kitab terdahulu oleh Al-Qur'an. *Kedua*, *naskh* berarti penukilan dari *al-Lauh al-Mahfuzh* ke dalam seluruh kitab suci. *Ketiga*, ayat itu tidak mengisyaratkan adanya keniscayaan *naskh* dalam Al-Qur'an, melainkan hanya pada pengandaian saja. Bahwa, apabila ada ayat yang di-*naskh* maka Allah akan mendatangkan gantinya yang lebih baik. Atau, setidaknya yang sepadan dengan yang me-*naskh*.¹⁹

Respon lain datang dari Imam Muhammad 'Abduh. Dengan keras 'Abduh menolak makna *ayat* dalam Qs. 2: 106 sebagai *ayat Al-Qur'an*. Yang benar menurutnya adalah *ayat kawuniyyah* (mukjizat). Dia menulis:

¹⁸Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'il ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm, tahqîq: 'al-'Allâmah Muḥammad Nâshir al-Dîn al-Albânî, takhrîj* hadits: Maḥmûd ibn al-Jamîl dan Walîd ibn Muḥammad ibn Salâmah, (Cairo: Maktabah al-Shafâ, jilid I, cet. I, 2004), p. 180-181. Setelah itu, beliau mengutip pendapat Ibnu Jarir al-Thabari.

¹⁹Pendapat Abu Muslim ini dikutip oleh al-Razi dalam *Mafatih al-Ghaib*-nya. Lihat Ahmad Baidowi, *Mengenal Thabathaba'i dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2005), p. 102-103.

“*Naskh* yang ada di dalam ayat-ayat Al-Qur’an yang mulia maksudnya adalah *naskh* atas ayat-ayat *kauniyah* (perkara yang luar biasa), bukan pada ayat-ayat hukum. Ketika menjelaskan firman Allah: (*Mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ na’ty bikhayrin minhâ wa mitslihâ, alam ta’lam anna Allâha ‘alâ kulli syai’in qadîr*) [Qs. Al-Baqarah (2): 106], setelah memaparkan pendapat jumbuh dan pandangan-pandangan mereka dalam ayat tersebut beliau menyatakan: “Inilah pendapat para mufassir dalam ayat tersebut. Jika kita timbang (bandingkan) antara redaksi (*siyâq*) ayat (*mâ nansakh*) dan ayat (*Wa idzâ baddalnâ âyatan makâna âyatin*) [Qs. Al-Nahl (16): 101] kita menemukan bahwa ayat pertama ditutup oleh firman Allah: (...*alam ta’lam anna Allâha ‘ala kulli syai’in qadîr*) dan ayat kedua ditutup dengan: (...*wa Allâhu a’lamu bimâ yunazzilu qâlû innamâ anta muftarin*). Kita mengetahui bagaimana kuatnya perhatian gaya bahasa (*uslûb*) Al-Qur’an dengan adanya kesesuaian (*munâsabah*) ini. Penyebutkan kata “al-‘ilm” dan “al-tanzîl” dan klaim rekaan (*da’wâ al-iftirâ’*) di dalam ayat kedua menerangkan bahwa ayat-ayat tersebut berkaitan dengan hukum-hukum, sedangkan penyebutkan “al-qudrah” (kemampuan) dan afirmasinya (*al-taqrîr*) terhadap “al-qudrah” di dalam ayat pertama tidak sesuai dengan pembahasan hukum-hukum dan penghapusannya.²⁰

Lebih lanjut ‘Abduh menyatakan bahwa dua *qirâ’ah* yang diriwayatkan oleh al-Thabari dan Ibnu Katsir mengindikasikan adanya kebingungan (*al-tahayyur*) para ulama dalam memahami ayat tersebut. Ini juga dikomentari oleh ‘Abduh.

Sebagian ulama, menurutnya, sampai ada yang menyatakan bahwa (*nunsihâ*) artinya “*natrukuhâ*”. Padahal, ini tidak sesuai dengan pernyataan mereka tentang *naskh*. Beliau kemudian berpendapat bahwa makna yang benar, sesuai dengan redaksi ayat hingga akhirnya adalah: “ayat” di sini adalah apa yang dengannya Allah menguatkan para nabi dengan menggunakan dalil-dalil atas kenabian mereka. Artinya, (*mâ nansakh min âyatin*) Kami memberikan satu dalil atas kenabian seorang nabi, atau menghapuskan (*nuzîluhâ*) dan meninggalkan (tidak menguatkan) nabi yang lain atau menghapuskannya dari manusia, karena jauhnya waktu (masa) dengan (nabi) yang membawa. Kami, dengan segala kemampuan yang sempurna dan menguasai kerajaan, mendatangkan apa yang lebih baik dari segi kemampuan dalam memberikan kepuasan dan menguatkan kenabian atau yang seperti itu. Siapa yang kemampuannya dan luas

²⁰Imam Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur’an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*, (Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr, 2007), 1: 299-300.

kerajaannya seperti itu, maka tidak dapat di-*taqyîd* dengan satu ayat khusus yang diberikannya kepada seluruh nabi-Nya.²¹

Lihatlah, menurut beliau, bagaimana ketinggian retorik (*al-balâqah*) membuka wajahnya di sini. Tampak jelas, bahwa penyebutan “al-qudrah” dan keluasaan kekuasaan sesuai dengan ayat-ayat tersebut dalam arti dalil-dalil, bukan bermakna hukum-hukum syar’i. Perkataan-perkataan yang ada menunjukkan hal itu, bukan perkataan-perkataan yang menunjukkan kepada kenabian. Hal ini semakin jelas dalam ayat berikutnya: (*Am turîdûna an tas’alû rasûlakum kamâ su’ila Mûsâ min qablu*) [Qs. Al-Baqarah (2): 107]. Bani Israil tidak merasa cukup dengan ayat-ayat (tanda-tanda kenabian) yang diberikan kepada Musa, sampai mereka berani untuk meminta yang lain, dan berkata: “Wahai Musa, kami tidak akan pernah beriman kepadamu, sampai kami melihat Allah dengan nyata” [Qs. Al-Baqarah (2): 55]. Begitu juga halnya dengan Fir’aun dan kaumnya. Setiap kali mereka melihat satu tanda kenabian (ayat), mereka meminta yang lain sampai mereka melihat sembilan ayat yang nyata, tapi tidak juga beriman. Firman Allah: (...*kamâ su’ila Mûsâ min qablu*) mencakup semuanya.²² Penafsiran ini, yang dengannya ayat-ayat tersebut berkaitan antara satu dengan lainnya, yang mengalir sesuai dengan *balâghah* merupakan penafsiran yang dapat diterima oleh akal. Dan ini mustahil dapat dirasakan lewat cita rasa bahasa (*al-dzauq*), karena dalam memahami susunan dan arah kosakatanya tidak harus bersusah payah (*al-takalluf*) dalam memahami keserasian ayat dan bukan pada penyelarasan berbagai kosakatanya, seperti “manusia” dan “kemampuan” dan “kerajaan” (*al-insan wa al-qudrah wa al-mulk*).²³

Tentang *qirâ’ah* yang membaca kata “nunsihâ” dengan *nansa’hâ* imam Muhammad ‘Abduh menyatakan bahwa itu *qirâ’ah* Ibnu Katsir dan Abu ‘Amrû, artinya “kami mengakhirkannya”. Beliau menyatakan: “Hal ini tidak tampak mendukung *naskh* hukum-hukum, sebagaimana tampak dalam *naskh* ayat-ayat dan mukjizat-

²¹Pendapat ini pula yang dikutip oleh al-Maraghi. Lihat Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, (Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr, 2006), 1: p. 106. Setelah mengutip pendapat ‘Abduh, al-Maraghi menyatakan: “*Wa qad sabaqahi ila mitslihi Muhy al-Din Ibn al-‘Arabi fi Tafsirihi*” (Muhy al-Din ibn al-‘Arabi lebih dulu dari al-Ustadz al-Imam (Abduh) dalam menafsirkan yang seperti itu).

²²Ridha, 1: 300-301.

²³Ridha, *ibid.*, 1: 1: 301.

mukjizat yang diajukan kepada para nabi. Ayat yang diajukan kepada seorang nabi, karena ayat tersebut milik nabi yang sebelumnya bisa jadi dihapus dengan ayat yang baru yang lebih baik darinya atau yang sepertinya. Bisa jadi ia diakhirkan dengan ayat yang baru, kemudian diberikan pada waktu yang lain setelah pengajuan. Tetapi, pengakhiran ayat-ayat hukum tidak memiliki makna yang jelas.²⁴

Pandangan lain tentang ragam bacaan (*qira'ah*) datang dari Imam al-Badakhshyî. Beliau menyatakan bahwa ayat yang berbunyi: “*Mâ nansakh min âyatîn aw nunsihâ*” [Qs. Al-Baqarah (2): 106] artinya “*nu’akhhiruhâ*” “*na’aty bikhayrin minhâ aw mitslihâ*”. *Wajhu al-dilâlâh* dari ayat tersebut adalah: bahwa pengambilan dalil dari Al-Qur’an tergantung pada kenabian Nabi Muhammad SAW. dimana kenabian beliau merupakan penghapus kenabian yang sebelumnya atau *mukhashshish*. Dalam hal ini, terdapat dua pendapat ulama. Kita menyatakan bahwa kenabian Nabi SAW. jika berdasarkan pada *naskh*, maka yang diklaim –*naskh*– telah terjadi. Jika tidak, maka ayat tersebut yang dinukilnya menunjukkan bolehnya *naskh*. Imam al-Razi di dalam tafsirnya menyatakan bahwa pengambilan dalil (*al-istidlâl*) ini adalah lemah. Karena firman-Nya: “*Mâ nansakh min âyatîn*” adalah *jumlah syarthiyah*. Artinya, Kami me-*naskh*-mendatangkan (*an nansakh na’ty*), dan adanya keharusan antara dua hal tidak mengharuskan salah satunya terjadi. Dan tidak benar bahwa hal itu terjadi.²⁵

Mengomentari Qs. 2: 106 di atas, Syeikh Muhammad al-Ghazali memulai dari ayat 105-107. Kemudian beliau menyatakan bahwa pendapat yang menyatakan bahwa ayat ini mengindikasikan adanya *naskh* lafadz dan hukumnya sekaligus, dan Rasul serta sahabatnya dilupakan –akan ayat tersebut– seluruhnya adalah perkataan yang tidak berbobot sama sekali (*kalam la wazna lahu*).²⁶ Secara tegas beliau menyatakan bahwa: “Tidak pernah ada ayat yang turun, tidak dalam fase Makkah juga tidak pada fase Madinah, satu ayat yang “menghalalkan” (sesuatu) kemudian turun ayat lain “mengharamkannya”. Maka dari itu, tidak ada satu ayat pun yang

²⁴*Ibid.*, p. 302.

²⁵Imam Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Badakhshyî, *Syarḥ al-Badakhshyî, Manâhij al-’Uqûl* bersama *Syarḥ al-Isnawî, Nihâyah al-Sûl* karya Imam Jamal al-Dîn ‘Abd al-Raḥîm al-Isnawî (w. 772 H), (Beirut-Lebanon: Dâr al-Kutub al-’Ilmiyah, ttp., jilid II [3 jilid]), p. 232.

²⁶Syeikh Muhammad al-Ghazali, *Nazharat fî al-Qur’an*, (Cairo: Naḥḍhah Mishr, 2005), p.

turun untuk 'menakut-nakuti' seseorang untuk mengakui adanya *naskh*.²⁷ Karena *naskh* di ayat ini, tegasnya, bukan "penggantian" hukum-hukum satu syariat secara parsial, melainkan pengubahan (*taghyir*) dalil-dalil yang ada dalam satu agama, untuk difokuskan di dalam jiwa. Setting pembicaraanya (dalam ayat tersebut) dimulai bahwa kaum Ahli Kitab tidak berbuat baik kepada Islam dan tidak mengakui keutamaannya. Lalu diikuti dengan satu pertanyaan yang intinya menyeru orang-orang Yahud: '*A turiduna an tas'alu rasulakum kama su'ila Musa min Qabl?*'²⁸

Artinya, ayat itu tidak berbicara tentang adanya *naskh* dalam Al-Qur'an. Karena secara *siyaq* (konteks) lebih tepat dimaknai dengan "mukjizat" (*khawariq al-'adat* atau *ayat takwiniyah*).

b. QS. Al-Nahl [16]: 101

Surah al-Nahl [16]: 101 [*Wa idza baddalna ayatan makana ayatin, wa Allah a'lamu bima yunazzil, Qalu innama anta muftar bal aktsaruhum la ya'lamun*] juga menjadi landasan kuat kelompok ulama yang mendukung Teori Naskh di dalam Al-Qur'an. Kata "ayat" dalam surah tersebut dimaknai sebagai "ayat Al-Qur'an" juga.

Ibnu Jarir al-Thabari menyebutkan dalam tafsirnya tentang ayat di atas banyak mengutip banyak riwayat, tanpa merajihkannya.²⁹ Salah satunya adalah riwayat dari Qatadah yang menyamakan makna Qs. Al-Nahl [16]: 101 dengan Qs. Al-Baqarah [2]: 106, yaitu

²⁷*Ibid.*, p. 203.

²⁸Qs. Al-Baqarah [2]: 108. Lihat *ibid.*, p. 204. Setelah itu, Syeikh al-Ghazali mengutip pendapat Muhammad 'Abduh tentang penafsiran dari ayat tersebut, seperti yang penulis kutip sebelumnya.

²⁹Riwayat pertama: dari Muhammad ibn 'Amru – Abu 'Ashim – 'Isa – al-Harits – al-Hasan – Warqa' – al-Mutsanna – Abu Hudzaifah – Syibl – al-Mutsanna – Ishaq – 'Abdullah, semuanya dari Warqa' – dari Abi Najih – dari Mujahid, tentang firman Allah (*Wa idza baddalna ayatan makana ayatin*) artinya: Kami mengangkatnya, maka Kami turunkan ayat yang lain." Kedua, al-Qasim – al-Hasan – Hajar – Ibn Juraij – Mujahid: (*Wa idza baddalna ayatan makana ayatin*), dia berkata: 'Jika Kami menghapuskannya, Kami menukarnya, Kami mengangkatnya, dan Kami tetapkan ayat yang lain.' Ketiga, Bisyr – Yazid – Sa'id – Qatadah, firman-Nya (*Waidza baddalna ayatan makana ayatin*), adalah firman-Nya: (*Ma nansakh min ayatin aw nunsuha*) [Qs. Al-Baqarah [2]: 106]. Keempat, Yunus – Ibn Wahb – Ibn Zaid, dalam firman-Nya: (*Wa idza baddalna ayatan makana ayatin*), orang-orang musyrik berkata: 'Engkau merekayasa. Engkau datangkan keburukan lalu engkau membatalkannya, kemudian engkau menggantinya dengan yang lain.' Ibn Zaid berkata: "Penggantian ini dalah *naskh*.' Kami tidak mengganti satu ayat dengan ayat yang lain kecuali lewat *naskh*.' Lihat Ibnu Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, (Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr, 2005), 8: 206-207.

naskh. Menafsirkan Qs. Al-Nahl [16]: 101 di atas, Ibnu Katsir menyatakan:

“Allah ta’ala mengabarkan tentang lemahnya nalar orang-orang musyrik dan minimnya ketegaran dan keyakinan mereka. Dimana tak terbayangkan sedikitpun ciri keimanan dari mereka. Kesengsaran telah diputuskan atas mereka. Hal itu dikarenakan, jika mereka mendapatkan perubahan hukum-hukum (*taghyir al-ahkam*) penghapus dan yang dihapus (*nasikhuha wa mansukhuha*), mereka berkata kepada Rasulullah s.a.w.: ‘Engkau suka merekayasa’ (*innama anta muftar*), yakni: “Pendusta” (*kadzdzab*). Padahal, Allah ta’ala dapat melakukan apa saja menurut kehendak-Nya, menghukumi apa yang dia inginkan. Mujahid berkata: [*Baddalna ayatan makana ayatin*] artinya: ‘Kami mengangkatnya, dan Kami tetapkan ayat yang lain’. Qatadah menyatakan: ‘Ayat ini seperti firman-Nya [*Ma nansakh min ayatin aw nunsuha*] [Qs. Al-Baqarah [2]: 106]. Maka Allah menjawab mereka: ‘Katakanlah –Muhammad–Roh Kudus lah (Jibril) yang membawanya turun dari Tuhanmu dengan benar’, yaitu: dengan benar dan adil. [*Untuk memberi ketetapan hati orang-orang beriman*], sehingga mereka membenarkan apa yang turun pertama dan kedua, dan hati mereka menjadi tunduk. [Sebagai petunjuk dan kabar gembira bagi orang-orang Islam], yaitu: Allah menjadikannya sebagai pemberi petunjuk dan kabar gembira bagi kaum Muslimin, yang beriman kepada Allah dan rasul-rasulnya.”³⁰

Di sini Ibnu Jarir dan Ibnu Katsir sepakat, bahwa makna *tabdil* dalam Qs. Al-Nahl [16]: 101 sama dengan Qs. Al-Baqarah [2]: 106, yaitu *naskh* (mengangkat, menghapuskan). Meskipun riwayatnya sama-sama *mursal*, karena hanya sampai kepada Mujahid atau Qatadah, dimana keduanya adalah *tabi’in*. Jadi riwayatnya lemah, tidak *marfu’* kepada Rasulullah s.a.w.

Secara implisit, al-Maraghi menolak *naskh* dalam ayat di atas sebagai *naskh* ayat Al-Qur’an. Al-Maraghi malah mengumpamakannya dengan “obat”, ketika menafsirkan firman Allah ‘*wallahu a’lami bima yunazzil*’. Dia menulis:

“Dan firman-Nya ‘*wallahu a’lami bima yunazzil*’: ini adalah *tawbikh* (celaan) keterangan bahwa penggantian itu (*al-tabdil*) bukan berdasarkan hawa nafsu (*al-hawa*), melainkan berdasarkan hikmah yang mengharuskannya. Dikarenakan perubahan keadaan (situasa) dan zaman. Tidakkah Anda saksikan, bahwa seorang dokter menyuruh

³⁰Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azhim*, (Damaskus-Suriah: Dar al-Khayr, 2006), 2: 752. Di sini tampak bahwa Ibnu Katsir mengambil riwayat dari tafsir Ibnu Jarir al-Thabari.

seorang pasien meminum satu jenis obat. Namun ketika dia memenuinya pada waktu berbeda, dia melarangnya, malah menyuruh meminum obat yang lain atau menggunakan obat yang tidak sama jenisnya dengan obat yang diminumnya; sesuai dengan keadaan si pasien? Demikian pula syari'at-syari'at itu. Ia disesuaikan dengan zaman, tempat dan keadaan yang melatarinya. Jika muncul hal yang harus mengubahnya dan mengharuskan diganti dengan yang lain, yang lebih baik dengan keadaan-keadaan yang spontanitas itu. Dan hal itu dapat dibuktikan dengan kasat mata. Kita senantiasa menyaksikan bahwa undang-undang konvensional diubah dari waktu ke waktu, jika hal itu dibutuhkan."³¹

Respon keras juga datang dari Syekh al-Ghazali. Beliau menulis:

"Semua takwilan tersebut sangat jauh dari ayat. Surah al-Nahl adalah Makkiah. Tidak wahyu Tuhan yang turun pada periode Makkah itu sesuatu yang menasakhkan hal yang lebih menyulitkan (*al-asyaaqq*) atau yang lebih mudah (*al-ahwan*), sehingga hal itu menjadi perselisihan diantara kaum musyrikin, atau rasa protes kepada Al-Qur'an karena di dalamnya terdapat kontradikis (*tanaqudh*). Jadi dimana "halal" yang "diharamkan" atau sesuatu yang diharamkan sebelum turunnya surah al-Nahl? Tak sesuatu pun yang terjadi, apalagi jika dikatakan banyak. Apalagi sampai kaum musyrikin mengolok-olok sehingga mereka mengatakan Muhammad telah mereka-reka –ayat Al-Qur'an."³²

Penjelasan yang benar, menurut beliau, adalah:

"Kaum musyrikin tidak puas jika Al-Qur'an dianggap sebagai mukjizat yang menjadi saksi atas kenabian Muhammad. Mereka kemudian meneliti hal-hal yang luar biasa –dari Muhammad– seperti yang pernah keluar dari para nabi sebelumnya; yang merupakan ayat, dalam pandangan mereka, menundukkan leher-leher mereka. Sedangkan Al-Qur'an, mungkin buatan Muhammad saja. Mungkin juga dia mempelajarinya dari kalangan Ahli Kitab yang menguasai Taurat dan Injil. Lalu, Allah membantah mereka. Bahwa Dia lebih tahu tentang mukjizat yang sesuai untuk dunia: sekarang dan akan datang. Dan ayat ini lebih bagus untuk manusia dan lebih kekal dalam menumbuhkan keimanan dan menghujamkannya dibanding dengan ayat yang lain. Sedangkan klaim yang mengatakan bahwa Muhammad memanfaatkan ilmu-ilmu kaum Yahudi dan Nasrani, kemudian menyusun Kalam Arab ini (baca: Al-Qur'an) setelah

³¹ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, 5: 177.

³² *Ibid.*, p. 202.

berhubungan dengan si fulan dan si fulan dari orang non-Arab yang memeluk Kristen hanyalah adalah “kelemahan” yang menghibur orang-orang berakal untuk terlalu dalam membahasnya.”³³

Pakar tafsir di Indonesia yang menolak keras adalah Hasbi as-Shiddieqy. Dia sangat mendukung pendapat Abu Muslim al-Ashfahaniy. Menurutnyanya:

“Jumhur ulama, sebelum Abu Muslim Ashfahany³⁴ (yang wafat pada tahun 322 H) mengatakan, bahwa adanya *naskh* di dalam Kitabullah adalah suatu hal yang dapat diterima akal dan telah terjadi yang demikian itu. Abu Muslim, sebagai seorang ulama ahli tahqiq, tidak membenarkan *nasakh* dalam arti umum. Abu Muslim membatalkan beberapa *nasakh*, yang menurut pendapatnya, berlawanan dengan firman Allah ayat 42 S. 41: Fushilat. Beliau mengatakan bahwa dimaksud dengan *nasakh*, ialah *takhsis*. Beliau mengatakan demikian, untuk menghindari pendirian membatalkan suatu hukum yang Allah telah turunkan.”³⁵

Demikian pemaparan seputar respon terhadap dua ayat Al-Qur’an yang dijadikan dalil oleh jumhur dalam mendukung adanya Teori Naskh dalam Al-Qur’an. Menurut Ahmad Hassan, para pendukung Teori Naskh telah melompat dalam penafsiran mereka tanpa meninjau konteksnya. Padahal, menurutnya, bukti internal dalam salah satu ayat yang mengikuti ayat tersebut di atas, secara tak dapat ditentang (*incontrovertibly*) menempatkannya dalam perspektif sejarah masa-masa awal di Madinah ketika kaum Muslimin menghadapi tantangan dari suku-suku Yahudi dari orang-orang yang baru memeluk Islam yang masih merasa tak yakin apakah wahyu yang dikemukakan oleh seorang *ummi* (buta huruf)

³³*Ibid.* Lihat juga kritiknya terhadap dalil jumhur yang menjadikan Qs. 2: 105-107 sebagai ayat *naskh*, *ibid.*, p. 203-205.

³⁴Abu Muslim memang banyak dikemukakan oleh jumhur dalam masalah *nasikh-mansukh* ini. Pendapatnya dianggap ‘menentang arus’ bahkan banyak yang mendiskreditkannya. Sekelas Ibnu Katsir, misalnya, sampai menyatakan: “Kaum Muslimin seluruhnya sepakat, bahwa boleh adanya *naskh* dalam hukum-hukum Allah, karena adanya hikmah yang amat tinggi. Seluruh mereka menyatakan bahwa hal itu terjadi. Dan Abu Muslim al-Ashfahani sang mufassir mengatakan: ‘*Lam yaqa’ syai’un min dzalik fi al-Qur’an*’ (hal itu tidak terjadi di dalam Al-Qur’an). Pendapatnya ini lemah, tertolak dan rendah (dianggap rendah, *marzuz*)...” (Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azhim*, *op.cit.*, p. 202.

³⁵Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur’an: Media-media Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur’an*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), p. 151. Buku ini pertama kali diterbitkan oleh NV Bulan Bintang, Jakarta, tahun 1972.

dari kalangan mereka sendiri dapat menggantikan ajaran nabi-nabi Yahudi yang telah dihormati sepanjang zaman.

Bahwa ayat di atas menunjukkan pada tuduhan mengada-ada yang divonisikan orang-orang munafik tersebut bukan mengacu pada penggantian satu ayat Al-Qur'an oleh ayat yang lain, karena mereka menuduh bahwa Al-Qur'an seluruhnya tidak didiktekan oleh "Ruh al-Quds" (Qs. Al-Nahl [16]: 102), tetapi oleh seorang budak Kristen. Karena demikian, kata mereka, bagaimana mungkin Muhammad sebagai orang Arab yang *ummi* dapat menerima wahyu yang merupakan satu-satunya hak istimewa bagi kaum Ahli Kitab.³⁶

Nāsikh-Mansūkh Menurut Jumhur

Secara rinci imam al-Suyuthi menyatakan bahwa sebagian ulama (menurutnya *qāla ba'dhum*) surat-surat Al-Qur'an menurut *nāsikh-mansūkh* terbagi kepada empat kelompok. *Pertama*, kelompok yang tidak terdapat di dalamnya *nāsikh-mansūkh*, jumlahnya 43 surat: al-Fâtihah, Yûsuf, Yâsîn, al-Hujurât, al-Rahmân, al-Hâdîd, al-Shaff, al-Jumu'ah, al-Taḥrîm, al-Mulk, al-Hâqqah, Nûḥ, al-Jinn, al-Mursalât, 'Ammâ, al-Nâzi'ât, al-Infithâr dan tiga surat setelahnya³⁷, al-Fajr, dan setelahnya sampai akhir Al-Qur'an, kecuali surat al-Tîn, al-'Ashr dan al-Kâfirûn.³⁸

Kedua, kelompok yang di dalamnya terdapat *nāsikh-mansūkh*, jumlahnya 25 surat: al-Baqarah dan tiga surat sesudahnya³⁹, al-Hâjj, al-Nûr dan surat berikutnya [Al-Furqân], al-Aḥzâb, Saba', al-Mu'min, al-Syûrâ, al-Dzâriyât, al-Thûr, al-Wâqî'ah, al-Mujâdilah, al-Muzammil, al-Muddatsir, Kuwwirat, dan al-'Ashr. *Ketiga*, kelompok yang hanya mengandung *nāsikh* saja, jumlahnya 6 surat: al-Fath, al-Hasyr, al-Munâfiqûn, al-Taghâbun, al-Thalâq, dan al-A'lâ. Dan *keempat*, kelompok yang hanya mengandung *mansūkh* saja, yakni empat puluh surat dari sisa yang tidak disebutkan.⁴⁰

³⁶Ahmad Baidowi, *Mengenal Thabathaba'i dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, p. 108-109.

³⁷Al-Muthaffifîn, al-Insyiqâq dan al-Burûj.

³⁸Al-Balad, al-Syams, al-Layl, al-Dhuḥâ, al-Syarḥ, al-'Alaq, al-Qadar, al-Bayyinah, al-Zalzalah, al-'Âdiyât, al-Qâri'ah, al-Takâtsur, al-Humazah, al-Fil, al-Quraysy, al-Mâ'ûn, al-Kautsar, al-Nashr, al-Lahab, al-Ikhlâsh, al-Falaq dan al-Nâs.

³⁹Âli 'Imrân, al-Nisâ' dan al-Mâ'idah.

⁴⁰*Ibid.*, p. 29-30. Lihat *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, *op. cit.*, p. 19-20. Empat puluh surat yang dimaksud oleh imam al-Suyuthi adalah: (1) al-An'âm, (2) al-A'râf, (3) al-Anfâl, (4) al-Tawbah, (5) Yûnus, (6) Hûd, (7) al-Ra'du, (8) Ibrâhîm, (9) al-Hijr, (10) al-Nahl, (11) al-Isrâ',

Khusus berkenaan jenis *nasikh-mansûkh*, seperti pendapat jumbuh, membaginya ke dalam tiga bagian: *Pertama*, jenis yang dihapus bacaannya dan hukumnya secara bersamaan (*mâ nusikha tilâwatuhû wa hukmuhû ma'an*). Contoh, 'Aisyah ra. berkata: "Kâna fîmâ 'unzila: 'Asyra radha'âtin ma'lûmâtin fanusikhna bikhamsi ma'lûmâtin, fatuwuffiya Rasûl Allâhi (shallâ Allâhu 'alayhi wa sallama) wa hunna mimmâ yuqra'u min al-qur'âni," 'Ayat yang pernah diturunkan adalah: Sepuluh hisapan (susuan) lalu dihapuskan dengan lima hisapan, kemudian wafatlah Rasulullah SAW. dan lima hisapan tersebut bagian yang dibaca dari Al-Qur'an.' (HR. Al-Syaikhânî). Kemudian para ulama "memperbincangkan" perkataan 'Aisyah: (*wa hunna mimmâ yuqra'u*). Zahir ucapan tersebut adalah: *baqâ'u al-tilâwah* (tetap ada bacaannya), namun tidak demikian. Kemudian dijawab bahwa maksudnya: mendekati waktu wafat. Atau: bacaannya di-*naskh* juga. Dan hal itu tidak sampai kepada orang banyak, kecuali setelah Rasulullah wafat. Dan setelah beliau wafat, sebagian manusia membacanya. Abu Musa al-'Asy'arî berkata: "Nazalat tsumma rufi'at." (Ayat tersebut turun, lalu diangkat/dihapus). Dan Makkî berkata: "Ini adalah contoh di dalamnya terdapat mansûkh yang tidak terbaca (*al-mansûkh ghayr matluww*), dan nâsikh juga tidak dibaca (*ghayr matluww*). Aku tidak mengetahui

(12) al-Kahfi, (13) Maryam, (14) Thâhâ, (15) al-Anbiyâ', (16) al-Syu'arâ', (17) al-Naml, (18) al-Qashash, (19) al-'Ankabût, (20) al-Rûm, (21) Luqmân, (22) al-Sajadah, (23) Fâthir, (24) Shâd, (25) al-Zumar, (26) Fushshilat, (27) al-Zukhruf, (28) al-Dukhân, (29) al-Jâtsiyah, (30) al-Ahqâf, (31) Muḥammad, (32) Qâf, (33) al-Najm, (34) al-Qamar, (35) al-Mumtaḥanah, (36) al-Qalam, (37) al-Ma'ârij, (38) al-Qiyâmah, (39) al-Insân, dan (40) 'Abasa. Namun, ada satu surat yang tidak termasuk ke dalam empat bagian di atas, yakni surat al-Ghâsyiah. Bisa jadi ini karena kekhilafan imam al-Suyuthi, sehingga tidak terhitung. Berkenaan dengan jumlah ayat yang *mansûkh* dalam Al-Qur'an, mereka berselisih pendapat. Ada yang mengatakan 500 ayat, tetapi ada juga yang memperkirakan lebih sedikit dari itu. Setelah mencoba mengkompromikan sejumlah ayat yang dianggap *nâsikh - mansûkh* oleh sebagian ulama, al-Suyuthi memprediksi masih ada sekitar 20 hingga 21 ayat yang "terpaksa harus di-*nâsikh - mansûkh* -kan". Tetapi kemudian Shah Waliyullah al-Dahlawi (1114-1176 H/1703-1762 M), mencoba mempertemukan ayat-ayat yang dianggap oleh al-Suyuthi dianggap *nâsikh - mansûkh* itu hingga akhirnya tinggal 5 ayat saja yang dianggap belum bisa dikompromikan, yakni surah al-Baqarah (2): 180 dengan al-Nisâ' (4): 11, al-Baqarah (2): 240 dengan al-Baqarah (2): 234, al-Anfâl (8): 65 dengan al-Anfâl (8): 66, al-Ahzâb (33): 52 dengan 50 dan al-Mujâdilah (58): 12 dengan al-Mujâdilah (58): 13 Lihat Prof. Dr. Muhammad Amin Suma, *op. cit.*, p. 32-33. Lebih rinci, Gamal al-Banna menyebutkan perbedaan pendapat ulama dalam memprediksi ayat-ayat *nâsikh - mansûkh*. Beliau menyebutkan bahwa Ibnu al-Jauzi menyebutkan sebanyak 247 ayat, Abu 'Abdullah ibn Ḥazm sebanyak 210 ayat, Abu al-Qâsim Habahullâh ibn Salâmah sebanyak 212 ayat, Abu Ja'far al-Nuḥâs sebanyak 134 ayat dan 'Abd al-Qâdir al-Baghdâdi sebanyak 66 ayat. Lihat Gamal al-Banna, *op. cit.*, p. 9.

yang sepertinya (*wa lâ a'lamu lahû nashîran*).⁴¹ Selesai.

Kedua, jenis yang dihapus hukumnya tanpa bacaannya (*mâ nusikha hukmuhû dûna tilâwatihî*). Jenis kedua inilah, menurut beliau, yang menjadikan dituliskannya banyak buku. Dan pada hakikatnya, jenis ini sangat sedikit sekali, meskipun banyak yang menghitung banyak ayat berkenaan dengan ini. Para *muḥaqqiqîn*, seperti al-Qâdhî Abu Bakar ibn al-'Arabî telah menjelaskan hal ini dan beliau merupakan orang yang membahas secara tuntas (*wa atqanahû*).⁴² Untuk jenis yang kedua ini, beliau banyak menyebutkan sebanyak 20 ayat yang *mansûkhah* (dihapus) hukumnya tanpa bacaannya. Namun demikian, beliau banyak menggunakan kata-kata *qîla* (dikatakan), yang mengindikasikan riwayat yang lemah.⁴³ Bahkan, masalah ayat yang berbunyi: "*wa al-ladhîna yatawaffauna minkûm*" [Qs. Al-Baqarah (2): 234] sampai firman Allah: "*matâ'an ilâ al-ḥauli*" [Qs. Al-Baqarah (2): 240] di-*naskh* oleh ayat: "*arba'ata asyuhurin wa 'asyran*" [Qs. Al-Baqarah (2): 234]. Wasiat di-*naskh* oleh *al-mîrâts* (ayat tentang warisan). Tempat tinggal: tetap (harus diberikan) menurut satu kaum, dan di-*naskh* menurut pendapat yang lain dengan hadits yang berbunyi: "*lâ saknâ*."⁴⁴ Di sini tampak perbedaan pendapat.

Ketiga, jenis yang dihapus bacaan tanpa hukumnya (*mâ nusikha tilâwatuhû dûna hukmihî*). Contohnya, riwayat dari 'Umar ibn al-Khaththab dan Ubayy ibn Ka'ab, mereka berdua berkata: "Termasuk yang diturunkan dari Al-Qur'an adalah: *al-Syaiky wa al-syaikhatu idzâ zanayâ farjumûhumâ albattah*."⁴⁵ Berbeda dengan pendapat di atas, Syaikh Muhammad Abu Zahrah membagi *naskh* ke dalam dua bagian. Pertama, *naskh* eksplisit (*naskh sharîḥ*) dan kedua, *naskh* implisit (*naskh ḍimniy*). Untuk contoh jenis pertama, beliau mengutip hadits Nabi SAW. yang berbunyi: "*Kuntu nahaytukum 'an ziyârah al-qubûr, alâ fazûrûhâ*." *Naskh* dalam hadits ini jelas (*sharîḥ*).

⁴¹*Ibid.*

⁴²*Ibid.*, p. 31.

⁴³*Ibid.*, p. 32-35.

⁴⁴Shahîḥ Bukhari: *kitâb al-thalâq* (hadits: 5015). Lihat *ibid.*, 33.

⁴⁵Hadits *shahîḥ*: diriwayatkan oleh Abu Dawud (3835), al-Tirmidzi (1352), al-Nasa'i dalam "al-Kubrâ" (7156), Ibnu Majah (2543), Malik (1295), al-Dârimî (2219), Ibnu Hibban di dalam "Shahîḥ-nya" (4428), al-Thabrani di dalam "al-Kabîr" (455) dan dalam "al-Awsath" (4352), 'Abd al-Razzâq dalam "al-Mushannaf" (5990), Ibnu Abi Syaibah dalam "al-Mushannaf" (6/553), dan al-Ḥakim dalam "al-Mustadrak" (3554). *Ibid.*, p. 39. Lihat juga: al-Zarqânî, *op. cit.*, p. 177-178, dan Yâsîm Rusydî, *Min 'Ulûm al-Qur'ân wa Balâghatihî*, dalam serial *al-Tharîq ilâ Allâh* (13), (Cairo: Nahdhah Mishr, 1997), p. 64-66.

Contohnya juga adalah *naskh* menghadap ke Bait al-Maqdis (al-Muqaddas) yang terdapat di dalam surat al-Baqarah ayat 142 dan 144. Sedangkan tentang *naskh* implisit, beliau menyatakan bahwa itu terjadi karena ada dua nash yang bertentangan dan tidak mungkin untuk dikompromikan (*al-tawfiq*) antara keduanya. Sebagai contohnya, beliau mengutip pendapat *fuqahâ'* tentang penghapusan ayat-ayat *mawarits* terhadap wasiat bagi ahli waris yang dikandung oleh ayat wasiat.

Jenis *naskh* implisit ini terbagi kepada dua bagian. *Pertama*, *naskh* seluruh hukum yang dicakup oleh nash terdahulu/awal (*al-nash al-mutaqaddim*), contohnya adalah iddah wanita yang ditinggal mati suaminya di dalam surat al-Baqarah ayat 234 yang diklaim *dinasakh* oleh ayat 240.⁴⁶ Dan *kedua*, *naskh* parsial (*al-naskh al-juz'iiyy*). Maksudnya adalah: kandungan ayat nash yang datang kemudian (*al-naskh al-muta'akhkhir*) keluar dari keumuman nash yang awal (*al-nash al-mutaqaddim*). Contohnya adalah ayat *qadhaf* – menuduh wanita baik-baik melakukan perbuatan zina – dan ayat *al-la'ân* (pelaknatan). Ayat *al-qadzaf* menjelaskan hukum *qadzaf* secara umum, dan ayat *al-la'ân* keluar dari ayat yang pertama, yaitu *qadzaf* seorang suami terhadap istrinya. Ini juga menurut beliau bukan bagian dari *naskh*, melainkan *al-takhsîsh*.⁴⁷

Kritik terhadap Klaim *Nâsikh-Mansûkh* Jumhur

Beberapa contoh *nâsikh – mansûkh* yang dipaparkan oleh jumhur di atas, sejatinya memiliki kelemahan yang tidak kecil. Dengan demikian, penulis mencoba memaparkan beberapa pendapat ulama yang menolak konsep *nâsikh–mansûkh* di atas.

Pertama, tentang riwayat dari 'Aisyah yang menyatakan bahwa ayat yang pernah turun adalah: '*Asyrah radha'âtin ma'lûmâtin fanusikhna bikhamsi ma'lûmâtin*', menurut jumhur hukum hadits ini dan tiwalatnya adalah dihapus. Lafadz ini tidak memiliki hukum: tidak dalam pengambilan dalil (*al-istidlâl*) tidak pula dalam hal yang lain.⁴⁸

⁴⁶Tentang ayat iddah ini, beliau menolaknya sebagai *naskh*, karena dapat dikompromikan (*al-tawfiq*). Ini akan kita bahas dalam bagian berikutnya, dalam sub penolakan *naskh*.

⁴⁷Imam Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, p. 176-177, dengan reduksi redaksi seperlunya. Bandingkan dengan: 'Abd al-Wahhâb Khallaf, *op. cit.*, p. 223-226.

⁴⁸Ali Jumuh'ah, *al-Naskh 'inda al-Ushuliyyin*, (Cairo: Nahdhah Mishr, cet. I, 2004), p. 70.

'Abd al-Muta'âl al-Jabarî, dalam bukunya *al-Naskh fi al-Syarî'ah al-Islâmiyah Kamâ Afhamuhû*, seperti yang dikutip oleh Gamal al-Banna, mengomentari hadits yang diriwayatkan dari 'Aisyah di atas. Yang mengejutkan, meskipun hadits *mutawatir* (padahal tidak demikian), hendaknya kita memahami pernyataan 'Aisyah bahwa yang pernah diturunkan, bisa jadi Al-Qur'an, bisa juga hadits kisah (*ḥadīṣan qashashiyān*) atau hadits hukum syar'i (*tasyrī'iyyan*). Dan seluruhnya berasal dari Allah.

Artinya, yang diturunkan tersebut merupakan wahyu berdasarkan sunnah (*kâna waḥyān bisunnatin*), bukan wahyu berdasarkan Al-Qur'an (*wa laysa waḥyān biqur'ânin*). Dan salah satu bentuk kaidah ushuliyah adalah: satu lafadz selama tidak masuk dalam ranah *dalâlah* (penunjukkan) yang memberikan keyakinan (*yaqīniy al-dalâlah*), atau mengandung satu maksud yang lain, maka ia tidak layak dijadikan dasar pengambilan dalil (*al-istidlâl*) terhadap perkara yang *fardh* dan *wajib*. Artinya, hadits 'Aisyah tersebut tidak tepat untuk menetapkan satu hukum syar'i, sehingga kita menyatakan bahwa dalam Al-Qur'an ada yang di-*naskh tilawat* dan hukumnya sekaligus.⁴⁹

Para ulama juga tidak memiliki "kata sepakat" tentang riwayat dari 'Aisyah di atas. Imam al-Badakhshî tidak menyebutkan riwayat yang pasti. Beliau hanya menyatakan bahwa riwayat itu "nuqila" (ditransmisikan) atau "ruwiya" (diriwayatkan).⁵⁰ Kata-kata "nuqila" atau "ruwiya" merupakan indikasi dari lemahnya satu riwayat, sebagaimana yang biasa dipakai dalam tradisi para *muhaddits*. Tentang hukum hadits tersebut, imam al-Isnawi menyebutkan bahwa hukumnya dan tilawatnya sama-sama dihapus menurut jumah, sementara sebagian yang lain menyatakan bahwa hukumnya tetap ada.⁵¹

Kedua, jenis yang dihapus hukumnya tanpa bacaannya (*mâ nusikha ḥukmuhû dûna tilâwatihî*). Salah satu contohnya adalah ayat yang berbunyi: "*Wa al-ladhîna yutawaffauna minkum wa yadharûna azwâjan wasyiyatan li'azwâjihim matâ'an ilâ al-ḥauli ghayra ikhrâjin. Fa'in kharajna falâ junâḥa 'alaykum fimâ fa'alna fî anfusihinna min ma'rûfin*" [Qs. Al-Baqarah (2): 240]. Ayat ini diklaim oleh jumah

⁴⁹Gamal al-Banna, *op. cit.*, p. 76.

⁵⁰Lihat *Syarḥ al-Badakhshî*, *op. cit.*, p. 243 dan 245.

⁵¹*Ibid.*, p. 243.

telah di-*naskh* oleh ayat yang berbunyi: “*Wa al-ladhîna yutawaffauna minkum wa yadharûna azwâjan yatarabbaşna bi’anfusihinna arba’ata asyhurin wa ‘asyran*” [Qs. Al-Baqarah (2): 234].

Menurut Abu Zahrah, kedua ayat tersebut sangat mudah untuk dikompromikan (*al-tawfiq*) dengan menggunakan contoh *takhshish*. Bahkan terkadang, menurut beliau, hal itu tidak membutuhkan penakwilan dan *takşis*. Contohnya adalah ayat di atas. Secara mutlak tidak ada pertentangan antara kedua ayat tersebut hingga harus digambarkan adanya *naskh* antara keduanya.⁵²

Karena, menurut beliau, kita berpendapat bahwa tidak ada *naskh* antara keduanya, karena bisa dikompromikan (*al-tawfiq*). Jika memungkinkan untuk dikompromikan, maka tidak ada jalan untuk *naskh*. Kompromi antara dua ayat tersebut adalah: ayat pertama khusus tentang kewajiban atas seorang istri, yakni menunggu selama 4 bulan 10 hari. Dan ayat kedua objeknya adalah hak yang dimiliki oleh seorang istri. Sang pembuat hukum (*syâri’*, Allah) menjadikan untuk seorang istri hak untuk tetap dalam rumah yang dimiliki oleh suaminya selama setahun (dengan sempurna), tidak boleh dikeluarkan oleh para ahli waris. Namun, jika ia keluar berdasarkan pilihannya, maka para ahli waris tidak berdosa. Hal ini sangat jelas dari nash di atas.⁵³

Menurut Ali Jumu’ah, Mufti Negara Mesir sekarang, kedua ayat tersebut adalah sama-sama *muḥkamât* – jelas hukumnya. Karena ayat “*ḥaul*” adalah menjelaskan wasiat yang dipesankan oleh Allah kepada seorang istri yang meninggal suaminya dalam hal *mut’ah* (hak mendapatkan nafkah dari suaminya). Sedangkan ayat kedua, merupakan penjelasan *iddah* (masa menunggu) bagi seorang istri yang meninggal suaminya. Tidak dapat diragukan, bahwa pembahasan tentang *mut’ah* berbeda dengan penjelasan *iddah*. Setiap ayat, turun untuknya satu ayat yang *muḥkamât*, tanpa harus saling bertentangan.⁵⁴

Syeikh al-Khudharî, setelah menyebutkan kedua ayat di atas, menyatakan bahwa orang yang melihat kedua ayat tersebut secara kritis, ia akan menemukannya berbeda dalam objeknya. Ayat *pertama* menerangkan hak bagi orang yang akan meninggalkan istri-

⁵²Imam Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, p. 179.

⁵³*Ibid.*, p. 177.

⁵⁴Prof. Dr. Ali Jumu’ah, *op. cit.*, p. 83.

istrinya. Oleh karena itu Allah berfirman: "*wasyiyatan li'azwâjihim*". Hak ini dijelaskan oleh firman-Nya: "*matâ'an ilâ al-ḥauli ghayra ikhrâjin*". Kemudian, Allah menjadikan untuknya – istri – kebebasan untuk keluar jika menghendaki hal itu. Allah berfirman: "*fa'idzâ balaghna ajalahunna falâ junâha 'alaykum fimâ fa'alna fî anfusihinna bi al-ma'rûf*". Ayat pertama menjelaskan kewajiban atas istri, yakni agar menanggukannya (beriddah) selama 4 bulan 10 hari. Mereka tidak menikah dalam masa iddah tersebut. Jika masa itu selesai, maka mereka boleh menikah. Maka, tidak ada pertentangan di antara dua hukum tersebut. Dengan demikian, tidak ada makna *naskh*, kecuali jika disebutkan: ayat wasiat di-*naskh* oleh sesuatu yang lain, selain ayat iddah, dan ia harus dijelaskan.⁵⁵

Ketiga, jenis yang dihapus bacaan tanpa hukumnya (*mâ nusikha tilâwatuhû dûna ḥukmihî*). Contohnya, riwayat dari 'Umar ibn al-Khaththâb dan Ubayy ibn Ka'ab, mereka berdua berkata: "Termasuk yang diturunkan dari Al-Qur'an adalah: *al-Syaikhu wa al-syaikhatu idhâ zanayâ farjumûhumâ albattah*."

Ayat yang diklaim sebagai ayat Al-Qur'an yang *mansukh* di atas dikritik oleh Syeikh al-Ghumârî. Beliau menyatakan bahwa riwayat di atas merupakan dalil *naqlî* yang dijadikan dalil oleh pihak yang membolehkan – adanya – *naskh* tilawat dengan dua jenisnya. Al-Hafidz al-Suyuthi telah menukil riwayat yang banyak sekali di dalam *al-Itqân*.⁵⁶ Pendapatnya tersebut dikuatkan dengan riwayat-riwayat

⁵⁵Syeikh Muhammad al-Khudharî, *Uṣûl al-Fiqh*, op. cit., p. 249.

⁵⁶Lihat *al-Itqân*, op. cit., p. 39. Beberapa riwayat yang dinukil oleh imam al-Suyuthi berkenaan dengan ayat -*al-Rajm* ini memiliki bertentangan antara satu dengan lainnya. *Pertama*, Abu 'Ubayd berkata: "Ismâ'il ibn Ibrahim menceritakan kepada kami, dari Ayyub, dari Nâfi', dari Ibnu 'Umar, ia berkata: "Janganlah seorang di antara kalian mengatakan: "Aku telah mengambil Al-Qur'an seluruhnya. Apa dia tahu apa itu keseluruhan Al-Qur'an! Telah banyak yang hilang dari Al-Qur'an. Tetapi, hendaknya dia berkata: "Aku telah mengambil dari Al-Qur'an apa yang tampak (zahir)." *Kedua*, Abu 'Ubayd juga berkata: "Ibnu Abi Maryam menceritakan kepada kami, dari Ibnu Luhay'ah, dari Abu al-Aswad, dari 'Urwah ibn al-Zubayr, dari 'Aisyah, ia berkata: "Surat al-Aḥzâb di baca di zaman Nabi SAW. sebanyak 200 ayat. Ketika 'Utsman menulis mushaf-mushaf, ia tidak dapat menuliskannya – secara keseluruhan – kecuali yang ada sekarang ini." *Ketiga*, ia juga berkata: "Isma'il ibn Ja'far menceritakan kepada kami, dari al-Mubâarak ibn Fadhâlah, dari 'Âshim ibn Abi al-Nujwad, dari Zirr ibn Ḥubaysy, ia berkata: "Ubay ibn Ka'ab berkata kepadaku: "Berapa ayat engkau hitung surat al-Aḥzâb? Aku menjawab: "72 ayat atau 73 ayat." Ia berkata: "Ya menyamai surah al-Baqarah, dan kami membaca di dalamnya ayat Rajam." Aku – Zirr – berkata: "Apa itu ayat Rajam?" Ia menjawab: "*Idhâ zanâ al-syaykhu wa al-syaykhatu farjumûhumâ albattata nakâlan min Allâhi, wa Allâhu 'Azîzun Ḥakîm*." *Keempat*, ia – Abu 'Ubayd – berkata: "Abdullah ibn Shâlih menceritakan kepada kami, dari Khalid ibn Yazid, dari Sa'ad ibn Abi Hilâl, dari Marwan

yang *isnad*-nya dihapus (*maḥdhûfah al-'asânîd*). Karena, meskipun riwayat tersebut *shahîh*, tetapi tidak bisa menjadi *hujjah* (dalil) dalam masalah yang sangat riskan ini:

1. Diriwayatkan dari Dzarr, ia berkata: “Ubay ibn Ka’ab berkata kepadaku: “Bagaimana membaca surah al-Aḥzâb? Atau, berapa ayat engkau menghitungnya? Ia berkata: “Aku menjawab, 73 ayat.” Ia bertanya: “Hanya segitu? Aku telah melihatnya menyamai surah al-Baqarah, dan kami telah membaca di dalamnya ayat ini: “*Al-Syaykhu wa al-syaykhatu idhâ zanayâ farjumûhumâ albattata nakâlan min Allâhi, wa Allâhu ‘Azîzun Ḥakîm.*”⁵⁷ Ibnu Katsir berkata: “Ini adalah *isnad* yang benar. Ini mengindikasikan bahwa dahulu di dalamnya terdapat Al-Qur’an, kemudian di-*naskh* lafazhnya dan hukumnya.”⁵⁸
2. Abu ‘Ubayd meriwayatkan di dalam *Faḍâ’il al-Qur’ân* (hadits nomor: 700): “Ibnu Abi Maryam menceritakan – *ḥaddatsana* – kepada kami, dari Ibnu Lahi’ah Abu al-Aswad ‘Urwah ibn al-Zubayr ‘Aisyah, ia berkata: “Surah al-Aḥzâb pernah dibaca di zaman Nabi SAW. sebanyak 200 ayat. Ketika ‘Utsman menulis mushaf-mushaf, ia tidakmampu menuliskannya, kecuali yang ada sekarang ini.”⁵⁹ Syeikh al-Ghumârî berkata: “Diriwayatkan secara “*mu’an-an*” (*an-anahu*) oleh Ibnu Lahi’ah, padahal dia adalah seorang *mudallis*.⁶⁰

ibn ‘Utsman, dari Abu ‘Umâmah ibn Sahal, bahwa bibinya berkata: “Rasulullah telah membacakan ayat Rajam kepada kami: “*Al-Syaykhu wa al-syaykhatu farjumûhumâ albattata bimâ qadhayâ min al-ladzdzah.*” Itulah empat riwayat – dan semuanya dari Ibnu ‘Ubayd – yang dinukil oleh imam al-Suyuthi berkenaan dengan ayat Rajam. Ibnu al-‘Arabî dalam *al-Jâmi’*-nya menyatakan bahwa *isnad* riwayat terakhir adalah “lemah” (*dha’if*), karena di dalamnya terdapat Abu ‘Umâmah ibn Sahal. Dan Abu ‘Umâmah ini adalah “ ”.

⁵⁷ Dikeluarkan oleh ‘Abdullah ibn Ahmad di dalam *al-Zawâ’id* (5/132), al-Nasa’i di dalam *al-Kubrâ* (7150), Ibnu Hibban (4428), dan al-Ḥâkim (2/415).

⁵⁸ Lihat Abu al-Fadhl ‘Abd Allah ibn Muḥammad ibn al-Shadiq al-Ghumari, *Dzawq al-Ḥalawah bi Bayan Imtina’ Naskh al-Tilawah*, (Cairo: Dar al-Anshar, cet. I, 1981), p. 11. Takhrij hadits oleh Prof. Dr. Ali Jumu’ah, *op. cit.*, p. 60. Seluruh takrij hadits yang diberi tanda (*) berasal dari *foot-note* buku beliau.

⁵⁹ Dikeluarkan oleh ‘Abdullah ibn Ahmad di dalam *al-Zawâ’id* (5/132), al-Nasa’i di dalam *al-Kubrâ* (7150), Ibnu Hibban (4428), dan al-Ḥâkim (2/415).

⁶⁰ Ibnu Abi Maryam adalah Sa’îd ibn al-Ḥakam: *tsiqah*, *tsabt* dan *faqîh*. Ia termasuk salah seorang guru (syekh) Bukhari, dan banyak (*jamâ’ah*) mengeluarkan riwayatnya. Abu al-Aswad adalah anak Yatim dari ‘Urwah, Muhammad ibn Abd al-Rahman al-Naufalî: *tsiqah*, dan banyak (*jamâ’ah*) mengeluarkan riwayatnya. Lihat *al-Taqrîb* karya al-Ḥâfîz Ibnu Hajar, 1/293 dan 2/185.

Menurut Syeikh al-Ghumârî, sebab *naskh* kalimat *al-Syaykhu wa al-syaykhatu idhâ zanayâ...* terdapat kabar-kabar yang munkar:

1. Di dalam *Shahîh* Bukhari (6829), bab “pengakuan melakukan zina” disebutkan dari Ibnu ‘Abbas, ia berkata: “‘Umar berkata: “Aku takut zaman akan berpanjangan terhadap orang-orang, sehingga seseorang berkata: “Kami tidak menemukan rajam di dalam Kitabullah. Lalu mereka tersesat karena meninggalkan kewajiban yang diturunkan oleh Allah. Ketahuilah, rajam itu hak atas orang yang berzina, sedangkan dia telah menikah.” Syeikh al-Ghumârî berkata: “Bukhari tidak meriwayatkan perkataan ‘Umar: “Kami telah membacanya (al-Syaykhu wa al-syaykhatu idzâ zanayâ...). menurut al-Hâfîzh Ibnu Hajar: “Kiranya Bukhari sengaja meninggalkannya.” Kemudian Syeikh al-Ghumârî menyatakan: “Al-Hâfîzh benar.”
2. Menurut Syeikh al-Ghumârî: “Salah satu riwayat yang munkar itu adalah apa yang diriwayatkan oleh al-Nasa’î bahwa Marwân ibn al-Hakam berkata kepada Zayd ibn Tsâbit: “Tidakkah engkau menuliskannya di dalam mushaf? Zayd menjawab: “Tidak, tidakkah engkau melihat dua orang pemuda yang duda dirajam?”⁶¹ Syeikh

⁶¹Lihat al-Ghumari, *op.cit.*, p. 12. *Mudallis* adalah isim fa’îl dari *dallasa-yudallisu-tadlîs*. Secara bahasa artinya “menyembunyikan aib (cacat) barang dagangan dari pembeli”. Dalam tradisi *muhadditsin* dikenal dua bentuk *tadlîs*. Pertama, *tadlîs al-isnâd*: seorang perawi meriwayatkan dari seseorang yang ditemuinya, apa yang tidak ia dengar darinya. Atau, dari seorang yang hidup sezaman dengannya, namun dia tidak mengatakan sesuatu. Ia hanya berpura-pura bahwa ia telah mendengar darinya. Misalnya, ia berkata: “An fulân”, atau “Qâla fulân”, atau yang sepeertinya, sementara dia tidak menerangkan dengan jelas – jujur – bahwa dia memperolehnya dengan mendengar langsung (*al-simâ’*). Namun, jika menyatakan terang-terangan bahwa dia memperolehnya dengan mendengar (*al-simâ’*) atau lewat narasi/pengabaran (*al-tahdîts*), dan dia tidak mendengarnya dari syeikhnya dan syeikhnya tidak membacakan kepadanya. Maka, ia tidak disebut *mudallis*, melainkan seorang pendusta dan fasik. Kedua, *tadlîs al-taswiyah*. Mengetahui *tadlîs al-taswiyah* adalah lewat *tadlîs al-isnâd*. Dinamakan demikian oleh Abu al-Hasan ibn al-Qaththân, yaitu: riwayat seorang perawi dari seorang syeikhnya, kemudian jatuh seorang rawi yang lemah (*da’îf*) di antara dua orang perawi yang *tsiqah* yang saling bertemu satu dengan lainnya, agar haditsnya tampak baik (*tahsînân li al-hadîts*). Gambarannya adalah demikian: seorang perawi meriwayatkan satu hadits dari syeikh yang *tsiqah*. Syeikh *tsiqah* tersebut meriwayatkannya dari seorang perawi yang *dha’îf*, dan perawi yang *dha’îf* ini meriwayatkannya dari dari seorang perawi yang *tsiqah*. Sehingga, dua orang *tsiqah* saling bertemu. Kemudian datang seorang *mudallis* yang mendengar hadits tersebut dari perawi *tsiqah* yang pertama, lalu ia mengugurkan perawi yang *dha’îf* dari dalam *sanad* hadits, dan dia menjadikan *isnad* hadits tersebut dari syeikhnya yang *tsiqah*, dari *tsiqah* yang kedua dengan lafazh yang mengandung kemungkinan. Maka, *isnad*-nya menjadi sama, *tsiqat* seluruhnya. Contohnya, hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hâtîm di dalam *al-‘Ilal*. Ia berkata: “Aku mendengar bapakku – ia menyebutkan hadits

al-Ghumârî menyatakan: “Ini merupakan kemungkaran yang nyata. Bagaimana bisa Zayd meninggalkan ayat Rajam, karena hanya bertentangan dengan hukum dua orang pemuda yang sudah beristri.”

- Menurut Syekh al-Ghumârî, salah satu riwayat munkar juga diriwayatkan oleh al-Hâkim di dalam *al-Mustadrak* (4/360) dari Muhammad ibn Shâlih ibn Hâni', al-Ḥasan menceritakan ibn Muhammad ibn Ziyâd – *tsanâ* –, Muhammad al-Mutsanna dan Muhammad ibn Basyâr menceritakan, mereka – berdua – berkata: “Muhammad ibn Ja'far menceritakan, Sya'bah menceritakan dari Qatâdah Yunus ibn Jubayr Katsîr ibn al-Shalt, ia berkata: “Zayd ibn Tsâbit dan Sa'îd ibn al-'Âsh menulis mushaf, kemudian mereka melewati ayat ini, lalu Zayd berkata: “Aku telah mendengar Rasulullah SAW. berkata: “Al-Syaykhu wa al-syaykhatu farjumûhumâ albattata.” Lalu 'Umar berkata: “Ketika ayat ini turun, aku mendatangi Rasulullah SAW. lalu aku bertanya kepada beliau: “Aku tulisan?” Tampaknya beliau tidak menyukai hal itu. Kemudian 'Umar berkata: “Tidakkah engkau melihat bahwa orang tua jika berzina dan belum menikah dijilid (dicambuk), dan seorang pemuda jika berzina dan telah beristri dirajam.”⁶²

yang diriwayatkan oleh Ishâq ibn Râhawayh Baqiyah, Abu Wahab al-Asadî menceritakan kepadaku dari Nâfi' Ibnu 'Umar, hadits: “*Lâ tahmadû Islâma al-mar' i ḥatta ta'rifa 'uqdata ra'yihî.*” Bapakku berkata: “Hadits ini memiliki satu perkara, hanya sedikit yang memahaminya. Hadits ini telah diriwayatkan oleh 'Ubaydullah ibn 'Amrû dari Ishâq ibn Abi Farwah Nâfi' Ibnu 'Umar Nabi SAW. Dan 'Ubaydullah ibn 'Amrû, gelarnya (*kunyah*) Abu Wahab, dan dia adalah Asadî. Orang-orang menjulukinya dan menisbatkannya kepada Bani Asad, agar tidak dimengerti. Sehingga, jika Ishâq ibn Abi Farwah ditinggalkan, tidak dapat dilacak. Dikutip seperlunya dari Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhîts fi 'Ulûm al-Ḥadîts*, (Cairo: Maktabah Wahbah, cet. II, 2001), p. 126 dan 127. Kedua jenis *tadlîs* ini dicela oleh para ulama. Syu'bah merupakan orang yang sangat mengingkari *tadlîs al-isnâd*. Dinukil dari imam al-Syafi'î bahwa ia berkata: “al-Tadlîs akhû al-kadzîb” (*Tadlîs* adalah saudara dusta). Dan *tadlîs al-taswiyah*, meskipun bagian dari *tadlîs al-isnâd*, ia merupakan sejelek-sejelek jenis *al-tadlîs*. Sampai-sampai al-'Irâqî berkata: “*Innahû qâdihñ fîman ta'ammada fi'lahu*” (Ia merupakan cela bagi siapa yang sengaja melakukannya). *Ibid.*, p. 127 dan 128.

⁶²Hadits ini dikeluarkan oleh al-Nasa'î di dalam *al-Kubrâ* (7148): “Isma'il ibn Mas'ud al-Juhdârî mengabarkan kepada kami – *akhbaranâ* –, Khalid ibn al-Ḥârîts menceritakan – *tsanâ* –, Ibnu 'Aun menceritakan – *tsanâ* – dari Muhammad, ia berkata: “Aku diberi kabar dari Ibnu Akhî Katsîr ibn al-Shalt, ia berkata: “Kami berada di kediaman Marwan dan di antara kami ada Zayd ibn Tsâbit. Lalu Zayd berkata: “Kami pernah membaca: *al-Syaykhu wa al-syaykhatu idha zanaya farjumûhumâ albattata.*” Lalu Marwan berkata: “Tidakkah engkau menjadikannya di dalam mushaf? Zayd menjawab: “Tidakkah engkau melihat dua orang anak muda yang duda (*al-syâbbayni al-tsayyibayni*) dirajam?” Hal itu kamis sebutkan, dan 'Umar berada di tengah-tengah kami. Kemudian 'Umar berkata: “Dapatkah aku memuaskan kalian?” Mereka

Ibnu Hajar di dalam *Syarḥ al-Minhâj*⁶³ berkata: “Dari hadits ini disimpulkan bahwa sebab di-*naskh* tilawat, karena mengerjakan satu amal tidak pada zahirnya dari keumumannya. Syeikh al-Ghumârî kemudian memberikan komentar, dan berkata: “Di dalamnya terdapat dua bentuk kemunkaran:

Pertama, keengganan Nabi SAW. untuk menuliskan ayat “rajam”. Bagaimana beliau enggan, padahal ayat tersebut diturunkan kepada beliau. *Kedua*, perkataan ‘Umar, “Tidakkah engkau melihat bahwa orang tua jika berzina dan tidak beristri dijilid (dicambuk)... dst. Bagaimana mungkin dia protes (merasa keberatan) terhadap ayat yang dia yakini turun dari Allah?! Menurut Syeikh al-Ghumârî,

bertanya: “Bagaimana caranya?” ‘Umar menjawab: “Pergilah menghadap Rasulullah SAW. Insha Allah, akau menyebutkan begini, dan begini. Ketika beliau menyebuttukan ayat Rajam, aku berkata: “Wahai Rasulullah, tuliskan kepadaku ayat Rajam. Ia berkata: “Lalu ia mendatanginya dan menyebutkannya untuknya. Lalu beliau menyebutkan ayat Rajam. Lalu ia berkata: “Wahai Rasulullah, tuliskan untukku ayat Rajam!” Rasulullah SAW. menjawab: “Aku tidak bisa.”

Rijal-nya tsiqat. Silahkan dilihat biografi mereka dalam *Taqrîb al-Tahdzîb* (1/74, 211, 439, dan 2/169). Ibnu ‘Au adalah: Abdullah ibn ‘Aun ibn Arthabân. Dan Muhammad adalah: Ibnu Sîrîn. Tetapi, di dalam hadits tersebut terdapat keterputusan (*inqithâ’*) antara Ibnu Sîrîn dan Ibnu Akhî Katsîr ibn al-Shalt. Dan Ibnu Sîrîn dipersilihkan. Dirwayatkan darinya bahwa dia berkata: “Aku diberi kabar dari Katsîr ibn al-Shalt. Ini *munqathi’* juga. Abu Ya’la al-Mosûlî meriwayatkan, (sebagaimana di dalam Tafir Ibnu Katsir, 3/261) ia berkata: ‘Abaydullah ibn ‘Umar al-Qawârîrî menceritakan kepada kami – *ḥaddatsanâ* –, Yazid ibn Zuray’ menceritakan kepada kami, Abu ‘Aun menceritakan kepada kami dari Muhammad – Ibnu Sîrîn – Ibnu ‘Umar berkata: “Aku diberi kabar dari Katsîr ibn al-Shalt, ia berkata: “Kami berada di kediaman Marwan dan Zayd ada bersama kami. Zayd ibn Tsâbit berkata: “Kami pernah membaca: (al-Syaykhu wa al-syaykhatu idzâ zanayâ farjumûhumâ albattata). Lalu Marwan berkata: “Tidakkah engkau telah menuliskannya di dalam mushaf?” Zayd menjawab: “Telah kami sebutkan dan ‘Umar ibn al-Khaththab berada bersama kami, lalu ia berkata: “Aku memuaskan kalian tentang hal itu.” Kami bertanya: “Bagaimana?” Ia berkata: “Seseorang datang kepada Nabi SAW. Ia berkata: “Ia menyebutkan demikian, demikian, dan menyebutkan tentang rajam. Lalu ia berkata: “Wahai Rasulullah SAW, tuliskan untukku ayat Rajam. Nabi SAW. menjawab: “Sekarang aku tidak bisa.” Atau seperti itu.

Rijal-nya tsiqat. Hanya saja, ini juga *munqathi’*. ‘Ubaydullah al-Qawârîrî dan Yazid ibn Zuray’ adalah *tsiqat-tsabt*. Lihat biografi mereka dalam *al-Taqrîb* (1/537, dan 2/364). Abu ‘Aun adalah julukan Abdullah ibn ‘Aun ibn Arthabân. Al-Ḥafizh al-Maziyy telah menunjukkan perselisihan biografi Katsîr ibn al-Shalt ini di dalam *Tahdzîb al-Kamâl* (3/1143).

⁶³Lihat *takhrij-nya* dalam Prof. Dr. Ali Jum’ah, *op. cit.* p. 65 (*foot-note*). Riwayat tentang *al-syaikh wa al-syaikhathu* juga disebutkan oleh Ibnu Katsir bahwa itu diriwayatkan oleh Ibnu Abi Ḥatim ketika menjelaskan bunyi ayat Qs. 2: 106. Dimana beliau mendefinisikan kata *al-naskh* dengan *al-qabdh* (menggenggam) dan *al-raf’u* (mengangkat). Lalu, beliau menyatakan: “Seperti firman-Nya: “الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموما البتة”. Dan firman-Nya: “لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى ثالثا” Lihat Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azhim*, *op.cit.*, p. 199.

Allah tidak mungkin menghapus ayat Rajam, hanya karena protes dari seorang *mukallaf*. Kemunkaran ini, menurut beliau, menguatkan bahwa ayat Rajam sama sekali bukan bagian dari Al-Qur'an. Kita menyebutkan sebagai ayat sebagai bentuk kiasan saja. Jika tidak, paling jauh hanya bisa dianggap sebagai hadits."⁶⁴

Penutup

Dari penjelasan singkat seputar *nâsikh–mansûkh* di dalam Al-Qur'an kita dapat menyimpulkan beberapa hal. *Pertama*, pendapat jumhur tentang *nâsikh – mansûkh* dalam Al-Qur'an tidaklah kuat. Konon lagi jika riwayat-riwayatnya tidak dilihat secara kritis. Ditambah lagi, jika hal itu hanya disandarkan kepada buku-buku *Asbâb al-Nuzûl* dan *Khabar Ahad*. Karena ternyata tidak ada kesepakatan yang valid, seperti yang terjadi pada al-Wahîdi dan al-Suyuthi. *Kedua*, kelemahan jumhur, hemat penulis, bersumber pada dalil *naql* yang mereka anut, yang berlaku di zaman mereka. Namun demikian, ini bukanlah "aib" apalagi dianggap salah, karena sistem yang berlaku di zaman mereka adalah demikian. Sistem *naql* ini menyebabkan hilangnya ruh kritisisme dari mereka. Hal ini tampak ketika mereka berbeda dalam menghitung jumlah ayat.⁶⁵ Sehingga *Khabar Ahad* pun dijadikan dalil untuk mengukuhkan bahwa satu riwayat itu merupakan bagian dari Al-Qur'an. Padahal, salah satu syarat yang disepakati oleh ulama bahwa sesuatu itu dianggap Al-Qur'an jika sampai secara *mutawâtir*.⁶⁶ *Ketiga*, pendapat ulama

⁶⁴Dalam *Dhauq al-Halâwah*, Syeikh al-Ghumârî menyatakan: "al-Hâfîzh Ibnu Hajar berkata." Tetapi dalam *al-Itqân* (2/34), dan Syeikh al-Ghumârî menukil dari buku ini, sebagai yang ia nyatakan sendiri: "Ibnu Hajar berkata di dalam *Syarh al-Minhâj*." Yang menjadi *pen-syarh al-Minhâj* adalah: Ibnu Hajar al-Haytsamî, dan *syarah*-nya disebut *Tuhfat al-Muhtâj*. Buku ini merupakan salah satu buku terkenal dalam mazhab secara umum, khususnya dalam buku-buku yang menjelaskan (syurûh) buku *al-Minhâj*. Dapat dilihat juga dalam *al-Itqân* (cetakan al-Maktabah al-Tawfiqiyah, yang menjadi rujukan penulis), *op. cit.*, p. 43.

⁶⁵Al-Ghumari, 17-18.

⁶⁶Musthafa Zaid menyatakan bahwa jumlah ayat yang *mansukh* menurut para ulama adalah: (a) menurut Ibnu Hazm: 214 ayat; (b) menurut al-Nahhas: 134 ayat; (c) menurut Ibnu Salamah dan Al-Ajhuri: 213 ayat; (d) menurut Ibnu Barakat: 210 ayat; (e) menurut Ibnu al-Jawzi: 147 ayat; (f) menurut 'Abd al-Qadir al-Baghdadi: 66 ayat. Dari jumlah ayat yang dianggap *mansukh*, mereka masih berselisih mengenai ayat-ayatnya. Kalau dijumlahkan ayat-ayat *mansukh* itu akan menjadi sebanyak 279 ayat. Tentang jumlah ayat-ayat yang *mansukh* ini hanya menyebut 22 ayat. Al-Syaukani menyebut 12 ayat. Dalam pandangan al-Dihlawi, jumlah yang *mansukh* dalam Al-Qur'an hanya 5 ayat, yang kelima ayat itu pun sudah dikompromikan oleh Seyyed Amir Ali. Lihat Ahmad Baidowi, *Mengenal Thabathaba'i*,

kontemporer, setidaknya, semakin menguatkan posisi Al-Qur'an yang tidak disentuh oleh "kebatilan": *lâ ya'tihi al-bâthilu min bayni yadayhi wa lâ min khalfihi*, dan menguatkan tantangan Allah SWT: *Afalâ yatadabbarû al-Qur'ân walau kân min 'indi ghayrillâhi lawajadû fihi iktilâfan katsiran*, dan semakin memberikan keyakinan bahwa di dalam Al-Qur'an konsep ini harus teliti ulang.

Dan kritik-kritik mereka ini perlu dipertimbangkan. Bukan saja karena rasionalitas yang diusung mereka. Lebih dari itu, ternyata kajian mereka cukup kritis dalam menyoroati ayat-ayat yang diklaim sebagai ayat-ayat *nasikh-mansukh* oleh jumbuh. Studi mereka ini tentunya sangat baik dalam melihat kembali studi-studi Al-Qur'an ('*Ulum al-Qur'an*) dimana ilmu *Nasikh-Mansukh* menjadi satu sentral kajian di dalamnya.

Karena ternyata, teori *nâsikh – mansûkh* juga memberi "celah" yang berbahaya bagi para musuh Islam. Para peneliti Islam dari kalangan non-Muslim memahaminya dalam arti penarikan keputusan yang dikeluarkan. Atau, penemuan kebenaran yang tidak diketahui sebelumnya. Kedua makna ini tidak sesuai dengan maksud lafazh yang benar. Dalam lapangan pengetahuan teoritis (*al-ma'rifah al-nazariyah*) "tidak" dan "tidak akan pernah" ada *nâsikh* atau *mansûkh* di dalam ajaran-ajaran yang diturunkan (*al-ta'âlîm al-munazzalah*) – dari Allah – *red.*⁶⁷ Karena arti *naskh* di sini adalah "penemuan atas ilmu baru". Jika kita terapkan kepada ilmu Allah s.w.t., hal itu adalah bentuk dari kekafiran (*'ayn al-kufr*) dan irasional (*al-lâma'qûl*)....⁶⁸

Konsep *naskh* dalam urusan manusia bisa diterima. Namun, jika dikaitkan dengan hukum Tuhan (*al-tasyrî' al-ilâhî*) yang diturunkan, ini secara mutlak tidak dapat diterima. Karena Allah tidak menarik keputusan-Nya, dan tidak pernah menilik kembali diri-Nya. Setiap kaidah yang dengannya Dia membatalkan penerapannya, dan kaidah yang dibuat-Nya memiliki sakralitas. Dan keduanya,

p. 82-82. Berbeda dengan penelitian Ash-Shiddieqy, bahwa menurut Imam al-Suyuthi, jumlah ayat yang *mansukh* adalah 19 ayat, bukan 22. Lihat Ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, p. 158.

⁶⁷Karena Al-Qur'an itu bukan lewat tulisan (*rasm*) melainkan lewat *qira'ah*. Dalam masalah *qira'ah* ini, yang dianggap Al-Qur'an adalah *qirā'ah mutawātirah*. Lihat 'Abd al-Fattah Qadhi, *al-Qira'at al-Syadhdhah wa Tawjihuha min Lughat al-'Arab*, (Beirut-Lebanon: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1981), p. 7. Selain itu, syaratnya juga adalah sesuai dengan Mushaf 'Utsmani (Mushaf Imam).

⁶⁸Dr. Muhammad Abdullah Darrâz, *Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, cet. V, 2003), p. 172.

jika diletakkan – diterapkan – di zamannya, berperan sebagai hikmah tunggal yang mengharuskan dirinya untuk berlaku. Sama saja, apakah hal itu berkaitan dengan preseden (*al-taqaddum*) atau pengunduran (*al-irtidâd*), lemah lembut (*al-lin*) atau tegas (*al-syiddah*), tidak mungkin terdapat perubahan dalam pemikiran pembuat syariat (*al-musyarri'*). Perubahan itu hanya terjadi dalam aneka peristiwa historis (*al-ahdâts al-târîkhiyah*) dan berbagai kebutuhannya untuk memberikan berbagai bentuk solusi. Terkadang perubahan tersebut dengan jelas dinyatakan dalam bentuk hukum (*al-qânûn*) pertama, yang bersifat sementara (*mu'aqqat*).⁶⁹ Pada umumnya, hal itu tersembunyi, tidak kita ketahui kecuali dari hukum yang datang berikutnya: yang terkadang diwahyukan bahwa itu merupakan solusi spontan. Padahal sejatinya, segala sesuatu akan terjadi dan sudah diatur secara berurutan berdasarkan sejarah-sejarah tertentu.⁷⁰

Demikianlah, bahwa Teori Naskh yang dikembangkan oleh para ulama klasik secara *taken for granted* telah melahirkan banyak kontroversi. Hal ini mengindikasikan bahwa teori ini masih harus terus diteliti, dibahas dan dikaji ulang. Sisi lain, bahwa para ulama kontemporer sudah memberikan usaha yang sangat signifikan dalam memecahkan kontroversi ini. Esensi kritik dan studi mereka justru membuahkan satu hasil: bahwa Al-Qur'an memang *la ya'thihil bathilu min bayni yadayhi wala min khalfihi*. Maka, dengan adanya ulama-ulama yang merekonstruksi Teori Naskh ini, akan dicapai satu kata sepakat bahwa Allah sebenarnya "tidak plin-plan" dalam menurunkan satu hukum dan syari'at. Karena ternyata para Rasulullah s.a.w. dan para sahabatnya tidak pernah meributkan masalah

⁶⁹*Ibid.* Majelis Tinggi Agama Islam (*al-Majlis al-A'la li Al-Syu'un al-Diniyyah*) menerbitkan satu buku tebal dalam membantah berbagai tuduhan musuh-musuh Islam pada tahun 2005 dengan judul '*Haqa'iq al-Islam fi Muwajahat Syubhat al-Musyakkikin'*. Salah satu kandungan buku ini adalah menolak "syubhat" yang ditujukan kepada Islam tentang Teori *Nasikh-Mansukh* ini. Sayangnya, buku ini juga masih mengakui adanya *Nasikh-Mansukh*.

⁷⁰"...maka maafkanlah dan biarkanlah mereka, sampai Allah mendatangkan perintah-Nya...." (Qs. Al-Baqarah (2): 109). "Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji hendaklah ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi kesaksian, maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan yang lain kepadanya." (Qs. Al-Nisâ' (4): 15).

"...dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu, melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot...." (Qs. Al-Baqarah (2): 143). Lihat Darraz, p. 173.

ini. Artinya, Teori Naskh adalah isu yang datang belakangan yang akhirnya dibesar-besarkan dan dikembangkan tanpa kritik yang memadai. *Wallahu a'lamu bi al-ṣawāb.*[.]

Daftar Pustaka

- Badakhsyî, Imam Muḥammad ibn al-Ḥasan al-, *Syarḥ al-Badakhsyî, Manâhij al-'Uqûl* bersama *Syarḥ al-Isnawî, Nihâyah al-Sûl* karya Imam Jamal al-Dîn 'Abd al-Raḥîm al-Isnawî (w. 772 H), (Beirut-Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, ttp., jilid II [3 jilid])
- Baidowi, Ahmad, *Mengenal Thabathaba'i dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2005)
- Banna, Gamal al-, *Tafnîd Da'wâ al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, (Cairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, ttp.)
- Bek, Syeikh Muhammad al-Khudharî, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Beirut-Lebanon: Dâr al-Fikr, ttp.)
- Darrâz, Dr. Muhammad Abdullah, *Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, cet. V, 2003)
- Dimasyqî, 'Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'il ibn Katsîr al-Qurasyi al-Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm, *taḥqîq: 'al-'Allâmah Muḥammad Nâshir al-Dîn al-Albânî, takhrîj* hadits: Maḥmûd ibn al-Jamîl dan Walîd ibn Muḥammad ibn Salâmah, (Cairo: Maktabah al-Shafâ, jilid I, cet. I, 2004)
- Ghazali, Imam Abu Ḥamid ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-, (w. 505 H/1111 M), *al-Mustasfâ fî 'Ilm al-Uṣûl*, edisi Muhammad 'Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi, (Beirut-Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, ttp.)
- Ghazali, Syeikh Muhammad al-, *Nazarat fî al-Qur'an*, (Cairo: Naḥdhah Mishr, 2005)
- Ghumari, Abu al-Fadhl 'Abd Allah ibn Muḥammad ibn al-Shadiq al-, *Dhawq al-Ḥalâwah bi Bayan Imtinâ' Naskh al-Tilawah*, (Cairo: Dar al-Anshar, cet. I, 1981)
- Hâdî, Syeikh Abu Muḥammad 'Abd al-Muhdî ibn 'Abd al-Qâdir ibn 'Abd al-, *al-Madkhal ilâ al-Sunnah al-Nabawiyyah: Buḥûtsun fî al-Qadhâyâ al-Asâsiyah 'an al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (Cairo: Dâr al-'I'tishâm, cet. I, 1998)
- Isma'il, Sya'bân Muḥamad, *Uṣûl al-Fiqh al-Muyassar*, (Cairo: Dâr al-Kitâb al-Jâmi'î, jilid 3 (3 jilid), cet. I, 1997)
- Jumu'ah, Ali, *al-Naskh 'inda al-Uṣûliyyin*, (Cairo: Naḥdhah Mishr, cet. I, 2004)

- Katsir, Ibnu, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, (Damaskus-Suriah: Dar al-Khayr, 2006)
- Khallaf, 'Abd al-Wahhâb, *Ilm Uşûl al-Fiqh*, (al-Dâr al-Kuwaitiyyah, cet. VIII, 1968)
- Khudhari, Syeikh Muhammad al-, *Uşûl al-Fiqh*, (Cairo: Dâr al-Ĥadîts, ttp.)
- Maraghi, Aĥmad Musthafa al-, *Tafsir al-Maraghi*, (Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr, 2006)
- Murâdî, Al-Imam al-Ajall al-Ĥujjah Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Isma'il al-Shaffâr al-, (dikenal dengan Abu Ja'far al-Naĥĥâs), *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm, tashîḥ* dan komentar: Matba'ah al-Anwâr al-Muĥammadiyyah, Cairo, (Cairo: Matba'ah al-Anwâr al-Muĥammadiyyah, ttp)
- Qadhi, 'Abd al-Fattah, *al-Qira'at al-Syadhdhah wa Tawjihuha min Lughât al-'Arab*, (Beirut-Lebanon: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1981)
- Qaththân, Mannâ' al-, *Mabâĥith fî 'Ulûm al-Ĥadîts*, (Cairo: Maktabah Wahbah, cet. II, 2001)
- Ridha, Imam Muhammad Rasyid, *Tafsir al-Qur'an al-Ĥakim (Tafsir al-Manar)*, (Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr, 2007)
- Rusydî, Yâsîm, *Min 'Ulûm al-Qur'ân wa Balâghatihî*, dalam serial *al-Tarîq ilâ Allâh* (13), (Cairo: Nahdhah Mishr, 1997)
- Shiddieqy, Muhammad Hasbi Ash-, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an: Media-media Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur'an*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993)
- Suma, Prof. Dr. Muhammad Amin, *Nâsikh – Mansûkh* dalam Tinjauan Historis, Fungsional, dan *Shar'i*, dalam *Jurnal Al-Insan*, Vol. I, No. I, Januari, 2005
- Suyuthi, 'Abd al-Raĥman Jalal al-Din al-, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, 2 jilid, 4 juz (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, ttp,)
- Suyuthi, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, takhrîj hadits dan komentar: Dr. Muĥammad Muĥammad Tâmir, (Cairo: Maktabah al-Imân, cet. I, 2003 M/1424 H)
- Syâhîn, Prof. Dr. 'Abd al-Shabûr, *Târîkh al-Qur'ân: Difâ'un 'an Ĥajamât al-Istisyrâq*, (Cairo: Nahdhah Mishr, cet. I, 2005)
- Thabari Ibnu Jarir al-, *Jamî' al-Bayan 'an Tâ'wil Ay al-Qur'an*, (Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr, 2005)
- Wâĥidî, Imam Abu al-Ĥasan 'Ali ibn Aĥmad al-, *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân, taĥqîq* dan studi: Kamâl Basyûnî Zaghlûl, (Beirut-Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, cet. III, 2004 M/1424 H)