

DINAMISME TEKS: Menimbang Prinsip *Naskh Masyrūt*

Azam Bahtiar

UNSIQ Wonosobo, Jawa Tengah, Indonesia
Bahtiar.azam@yahoo.com

Abstrak

Artikel ini membahas mengetengahkan salah satu penafsiran paling mutakhir mengenai naskh yang mengemuka di dalam milieu penafsir Syiah kontemporer, yakni naskh *masyrūt* (abrogasi kondisional-temporal). Teori *naskh masyrūt* ini semakin mengukuhkan relevansi ajaran-ajaran al-Qur'an untuk berbagai ruang dan waktu, mengingat ia mengandaikan adanya gerak sirkular tiada henti, yang pada gilirannya menolak segala bentuk klaim “pembekuan” ataupun “pembatalan” teks secara final dan selamanya. Dengan demikian, teks al-Qur'an akan bergerak secara dinamis, karena penerapan ajaran-ajarannya terjadi melalui gerak menanjak, yakni dari konteks historis menuju teks, bukan malah sebaliknya. Namun demikian, teori ini masih memerlukan pematangan dan perumusan lebih lanjut, mengingat masih ditemukannya sejumlah kelemahan di dalamnya, seperti belum jelasnya hingga saat ini tolak ukur suatu ayat dapat dikategorikan sebagai bagian dari naskh *masyrūt* dan masih beragamnya ayat-ayat yang masih diperdebatkan di antara para pakar sisi ke-mansūkh-annya.

Kata kunci: *naskh masyrūt*, dinamisme teks, gerak sirkular

Abstract

NASKH MASYRUT PRINCIPAL REVIEW: TEXT DINAMISM:
This article discusses explores one of the most advanced interpretation

regarding *nāsikh* prevailing in the milieu of contemporary Syiah interpreters, namely *naskh masyrūt* (abrogation of conditional-temporal). Considering in certain limitations, this conception can deliver on the idea of the dynamism of the text, which is the aspect of the relevance of the verses of the Koran to the era from time to time. This theory reinforces the relevance of the teachings of the Kor'an for a variety of space and time, since it presupposes the endless circular motion, which in turn refused all claims "freezing" or "cancellation" in the final text. Thus, the text of the Qur'an will move dynamically, because the application of its teachings occurs through movement, from the historical context to the text. However, this theory still requires maturation and formulation further, considering the discovery of a number of weaknesses of it, such as the unclear benchmark of a paragraph can be categorized as part of *naskh masyrūt* and varied passages that are still debated by the experts of *mansūkh*.

Keywords: naskh masyrūt, dynamic texts, circus

A. Pendahuluan

Jika harus mencatat, tema apakah yang paling banyak diperdebatkan di dalam diskursus ilmu Qur'an dan tafsir, tak pelak lagi, pembahasan tentang *naskh* (abrogasi) dalam al-Qur'an adalah salah satu di antaranya. Jika suatu isu dalam belantara pemikiran ini dapat melahirkan suatu sikap paradoksal sekaligus, yang bergerak dalam tarik-menarik antara negasi dan afirmasi, maka itu adalah *naskh*. Betapa tidak? Pada titik ekstrimnya, figur semacam Hibbatullāh ibn Salāmah (w. 410 H) sampai menyatakan bahwa satu ayat saja, yakni ayat pedang,¹ telah menganulir 124 ayat lainnya. Anehnya, bagian kedua dalam ayat yang sama kemudian menganulir ketentuan ayat pedang tersebut.² Tingkat ekstrimisme lainnya dapat kita temukan

¹QS. at-Taubah: 5.

²Hibbatullāh ibn Salāmah, *An-Nāsikh wa al-Mansūkh*, dalam margin Abul-Hasan 'Alī bin Ahmad al-Wāhidī an-Nisābūrī, *Asbāb an-Nuzūl* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, t.t.), hlm. 184. Pandangan senada diutarakan oleh Ibn al-'Arabī (w. 543 H), seorang ahli hukum mazhab Maliki. Lihat Jalāluddīn 'Abdurrahman as-Suyūfī, *Al-*

dalam karya-karya Abu Ja'far an-Naḥḥās (w. 338 H),³ Ibn Hazm (w. 456 H),⁴ dan yang lain, yang mengulas tentang abrogasi.

Di sisi yang berseberangan, tak kurang sejumlah pakar menolak keberadaan ayat-ayat yang dikategorikan sebagai *mansūkh*. Abu Muslim al-Iṣfahānī (w. 322 H), seorang penafsir besar Mu'tazilah, sering diposisikan dalam kelompok ini. Di era kontemporer, penolakan atas gagasan *naskh* diformulasikan secara lebih mapan oleh tokoh-tokoh semisal 'Abdal-Muta'ālī al-Jabrī,⁵ Gamal al-Bannā (w. 2013),⁶ dan yang lain.

Sejumlah pemikir-reformis kontemporer juga tergoda untuk mengkaji isu ini. Naṣr Ḥāmid Abu Zaid (w. 2010), misalnya, mengartikulasikan teori *naskh* sedemikian rupa untuk mendukung opininya tentang dialektika yang intens antara teks dengan konteks historis.⁷ Demikian juga, Abdullah Saeed, pengagum dan pengembang teori Fazlur Rahman tentang ayat-ayat *ethico-legal*, mencatat betapa teori *naskh* ini memberikan satu petunjuk penting tentang perlunya pembedaan antara *outward form* (aspek literal teks) dari *moral purpose* (tujuan moral), di mana kenyataannya--menurut Saeed--al-Qur'an tidak pernah menganulir aspek tujuan hukum (*the objective*), namun abrogasi terjadi lebih pada perbaikan dan pengembangan bentuk formal atau caranya.⁸ Hal yang perlu digarisbawahi dari uraian singkat

Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān, ed. Fawwāz A. Zamarfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1427 H/2007 M), hlm. 527.

³ Abu Jāfar an-Naḥḥās, *An-Nāsikh wa al-Mansūkh fi al-Qur'ān al-Karīm* (M - sir: Al-Maktabah al-'Alāmiyyah, 1357 H/1938 M), hlm. 3.

⁴ Ibn Hazm al-Andalusī, *An-Nāsikh wa al-Mansūkh fi al-Qur'ān al-Karīm*, ed. 'Abdul Ghaffār Sulaimān al-Bandārī, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1406 H/1986 M), hlm. 7.

⁵ Dalam *An-Naskh fi asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah kamā Afhamuhū*. Lihat Sya'bān Muhammad Ismā'īl, *Naẓariyyat an-Naskh fi asy-Syarā'ī' as-Samāwiyyah*, cet. ke-1 (Kairo: Dār al-Salām, 1408 H/1988 M), hlm. 185.

⁶ Gamal al-Bannā, *Tafḥīd Da'wā an-Naskh* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t.)

⁷ Naṣr Ḥāmid Abu Zaid, *Maḥmūm an-Naṣṣ: Dirāsah fi Ulūm al-Qur'ān* (ttp.: Al-Hāiah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1993), hlm. 131 dan 152.

⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran*, cet. ke-1 (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 86.

di atas, pembahasan tentang *naskh* tetap merupakan sesuatu yang urgen dari masa ke masa, dan masing-masing mengkajinya sesuai kepentingan yang melatarinya.

Artikel ini akan mengelaborasi salah satu teori paling mutakhir mengenai *naskh* yang digagas oleh sebagian sarjana tradisional Syiah kontemporer, yaitu *naskh masyrūt* (abrogasi kondisional-temporal). Mengingat, dalam batas-batas tertentu, konsepsi ini dapat mengantarkan pada gagasan akan dinamisme teks, yakni pada aspek relevansi ayat-ayat al-Qur'an terhadap perubahan zaman yang terus bergulir. Karena bergerak dalam domain resepsi hermeneutis, penulis akan memanfaatkan pendekatan analisis-kritis dalam membacanya.

B. Pembahasan

1. Kontroversi Pemaknaan *Naskh*

Satu hal pertama yang perlu dicatat adalah bahwa, sejak periode paling awal sekalipun, kata *naskh* tidak pernah dikonsepsikan secara mapan dan final. Terma ini digunakan untuk menyebut sejumlah fungsi dalam kerja tafsir--dalam pengertian secara luas--yang dapat berupa tindak mengeliminasi sebagian sifat dalam suatu ayat dengan perangkat ayat lain, baik dengan menunjukkan akhir masa berlakunya, membelokkannya dari makna yang lekas tampak kepada makna yang tidak lekas tampak, menjelaskan sebagian bentuk pembatasan terhadap cakupan makna ayat sebagai sesuatu yang disepakati, mengkhususkan makna yang bersifat umum, menjelaskan perbedaan antara yang tekstual (*manšūṣ*) dari yang analogis (*mā qīsa 'alaih*) secara lahiriah, dan mengeliminasi tradisi Jahiliah ataupun syariat terdahulu.⁹Bahkan, secara ekstrim, Hibbatullāh ibn Salāmah mencatat, pembatasan jangkauan cakupan ayat yang ditunjukkan oleh pertikel *illa* (kecuali) adalah satu bentuk *naskh*.¹⁰

⁹Syah Waliyullāh ad-Dihlawī, *Al-Fauz al-Kabīr fi Uṣūl at-Taḥqīq*, dimuat dalam Muhammad Munīr ad-Dimasyqī, *Mūjam Āyāt al-Qurān al-Karīm* (Surabaya: Syirkah Bungkul Indah, t.t.), hlm. 16.

¹⁰Hibbatullāh ibn Salāmah, *An-Nāsikh wa al-Mansūkh*, hlm. 26.

Tidak adanya limit yang tegas dalam kerja apakah terma *naskh* dapat dioperasikan, dan absennya kerangka metodologis dalam konsepsi *naskh* inilah, menurut Syah Waliyullāh ad-Dihlawī (w. 1176 H/1763 M), yang menyeret pada kesulitan hebat dalam seni tafsir dan memicu perselisihan pendapat tak berujung. Ini pula yang pada gilirannya membuat perhitungan ayat-ayat yang dianggap teranulir (*mansūkh*) membengkak hingga sekian ratusan.¹¹

Menyadari fakta pahit tersebut, pakar-pakar di era belakangan mulai merumuskan secara lebih mapan konsep *naskh*. Tentu saja, upaya pendefinisian ini tunduk dan bergerak sesuai hukum perubahan dan perkembangan, sebagaimana berlaku dalam sosiologi ilmu pengetahuan.

Dalam perjalanannya, terma *naskh* mengalami konseptualisasi secara berbeda dari masa ke masa, betapapun perbedaan itu bukan dalam bentuk oposisi biner. Penyelidikan Muṣṭafā Zaid menemukan ada tiga tren besar dalam pemaknaan ini. Pertama adalah *madrasah al-bayān*, yakni tren pemikiran yang memaknai *naskh* sebagai *bayān* atau penjelasan dari Allah tentang akhir masa keberlakuan suatu hukum. Peletak dasar dan pionir dalam tren ini adalah Abu Bakar al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H), seorang ahli hukum mazhab Hanafi. Pemaknaan semacam ini disinyalir lahir sebagai efek langsung dari posisi al-Jaṣṣāṣ yang menempatkan dirinya untuk melawan teologi Yahudi, di mana mereka mempersepsikan *naskh* sebagai satu bentuk *bidā'* (atau *badā'*) yang mustahil terjadi atas Allah.

Tren kedua adalah *madrasah al-khiṭāb*, sebuah tren pemikiran yang memformulasikan *naskh* sebagai *khiṭāb* atau “titah Tuhan”. Dalam formulasi ini *naskh* adalah *khiṭāb* yang menunjukkan keberakhiran suatu hukum yang telah berlaku secara konstan (*sābit*) melalui *khiṭāb* yang lebih awal, di mana sekiranya tidak turun *khiṭāb* yang baru ini, tentulah hukum tersebut akan tetap berlaku. Dalam catatan Zaid, tokoh awal yang menggariskan pemaknaan ini adalah Abu Bakar al-Bāqilānī (w. 403 H), teolog penting mazhab Asy'ariah. Dimulai pada

¹¹Syah Waliyullāh ad-Dihlawī, *Al-Fauz al-Kabīr...*, hlm. 16.

paruh kedua abad 4 dan awal abad 5, pemaknaan ini bertahan hingga sepertiga awal dari abad 7. Menyepadankan *khiṭāb* dengan *naskh*--meskipun yang paling tepat adalah *nāsikh*, bukan *naskh*--menurut Zaid, jelas lahir dari tendensi teologis untuk melawan pandangan teologi Mu'tazilah, mengingat kelompok yang disebut terakhir ini mempersepsikan *khiṭāb* sebagai *nāsikh* (bukan *naskh*) secara hakiki, bukan metafora.

Tren terakhir disebut sebagai *madrasah ar-raf'*, sebuah tren pemikiran yang mengasosiasikan *naskh* sebagai tindak mengeliminasi (*ar-raf'*). Dalam kerangka ini, *naskh* adalah "tindak mengeliminasi hukum syar'i melalui dalil syar'i lain yang muncul belakangan".¹² Meskipun kita tidak memiliki data yang cukup memadai untuk mengungkap siapakah yang pertama kali melakukan reformulasi paradigmatis ini, tetapi hampir tak dapat disangkal bahwa di era belakangan definisi inilah yang diterima secara luas.¹³ Tentu saja, pada hakikatnya bukanlah hukum itu sendiri yang diangkat atau dianulir, namun maksudnya adalah menganulir relasi atau keberlakuannya terhadap *mukallaḥ*.

Oleh sejumlah peneliti, definisi singkat ini kerap dianggap sebagai definisi yang paling canggih dan tepat.¹⁴ Meminjam terminologi dalam Logika, definisi ini sudah dianggap mengakomodir dua syarat asasinya, yaitu "inklusifitas" dan "eksklusifitas" makna sekaligus (*jāmi' wa māni'*).

Di dalam milieu sarjana Syiah, definisi *naskh* juga mengalami perkembangan yang berarti. Abu al-Qāsim al-Khū'ī (w. 1992), otoritas besar mazhab Syiah asal Irak, mencoba menarik kembali

¹²Muṣṭafa' Zaid, *An-Naskh fi al-Qur'ān al-Karīm*, cet. ke-3 (Kuwait: Dār al-Wafā, 1408 H/1987 M), jilid 1, hlm. 96-106.

¹³Muhammad Abdul Azīm az-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān fī Ulūm al-Qur'ān*, ed. Fawwāz A. Zamarlī, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1415 H/1995 M), jilid 2, hlm. 138.

¹⁴Misalnya, Muṣṭafa' Zaid dalam *An-Naskh fi al-Qur'ān al-Karīm*, I: 105 dan Ṣubhī aṣ-Ṣālīh dalam *Mabāhīs fī Ulūm al-Qur'ān*, cet. ke-17 (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988), hlm. 261.

pemaknaan *naskh* sesuai tren pertama di atas. Menurutnya, *naskh* adalah mengangkat sesuatu yang berlaku secara konstan di dalam syariat karena terangkatnya jangkauan dan periodenya, baik terkait hukum *taklīfī* (positif), *wadʿī* (situasional), ataupun yang lain, bahkan terkait jabatan teologis sekalipun. Singkatnya, dalam hal apapun di mana Allah berperan sebagai Syārī.¹⁵ Memasukkan kriteria “jangkauan” dan “periode” jelas mempertautkan ingatan kita kembali kepada tren *madrasah al-bayān*, meskipun boleh jadi motif yang melatari formulasi keduanya berbeda.

Tendensi *bayān* ini semakin terlihat jelas dalam definisi yang ditawarkan oleh Muhammad Hādī Maʿrifat (w. 2007), penafsir Syiah kontemporer yang sekaligus adalah murid berbakat al-Khūʿī. Bagi Maʿrifat, *naskh* adalah mengangkat pensyariatan terdahulu yang secara lahiriah tampak berlaku kontinyu, dengan pensyariatan yang terjadi belakangan, di mana dua bentuk pensyariatan tersebut tidak dapat diketemukan sekaligus, baik secara esensial karena kontradiksi antarkeduanya, maupun karena dalil khusus berupa konsesus dan *naṣ ṣ ṣarīh*.¹⁶ Meskipun tidak jauh berbeda dengan definisi-definisi yang pernah ditawarkan oleh tokoh-tokoh lain, namun yang menarik untuk dicatat adalah atribusi “yang secara lahiriah tampak berlaku kontinyu”, yang dengan tegas mengandaikan bahwa *naskh* pada dasarnya

¹⁵ Abu al-Qāsim al-Khūʿī, *Al-Bayān fi Tafsīr al-Qurʾān*, cet. ke-8 (ttp.: Anwār al-Hudā, 1401 H/1981 M), hlm. 277-278.

¹⁶ Muh Simpulan. Iblis adalah sosok person dalam cerita legenda antara Adam dan Hawa yang berupaya menggoda dan menjerumuskan mereka berdua agar menjadi mahluk yang tidak lagi diberikan kemulyaan dan derajat yang tinggi di sisi tuhannya. Mengingat kehadiran Adam ternyata menggeser posisi Iblis yang dahulu merasa diberikan posisi yang istimewa di sisi Tuhannya. Kehadiran Adam menjadi batu sandungan bagi Iblis dalam meneguhkan eksistensinya, bahkan menjadikan Iblis justru dikutuk Allah karena kesombongannya. Hal itulah yang kemudian menjadikan Iblis semakin angkuh dan termakan oleh amarahnya untuk melakukan segenap upaya menjerumuskan anak turun Nabi Adam. Ini berarti Iblis telah menabuh gendang perang kepada Nabi Adam dan keturunannya, melalui metafisik war dimana iblis tak pernah menampakkan diri sebagai sosok person face to face akan tetapi ia memastikan hadir dan melakukan serangan dengan berbagai tipu dayanya. Muhammad Hādī Mārifat, *At-Tamhīd fi ʿUlūm al-Qurʾān*, cet. ke-3 (Qom: Muʿassasat at-Tamhīd, 1389 HS/1432 H/2011 M), jilid 2, hlm. 267.

bukanlah fakta riil, tetapi lebih bersifat artifisial. Inilah alasan mengapa Ma'rifat segera memberikan catatan bahwa *naskh* pada hakikatnya hanyalah “tindak menunda penjelasan periode (keberlakuan) pensyariaan awal”. Jadi, penggunaan terma *naskh* hanyalah sebetuk ungkapan bergaya metafora (*isti'ārah*).¹⁷ Penyebutan sebagai *naskh*, dalam konteks ini, semata karena mempertimbangkan sejumlah karakteristik atau *proprium* yang melekat pada dirinya, yang tentu saja oleh sebagian orang sempat dipersepsikan--secara salah--sebagai “yang riil”, bukan “metafora”. Di sinilah nilai kebaruan penafsiran Ma'rifat, yang dengan itu membedakannya dari penafsiran-penafsiran lain yang pernah mengemuka.

Meskipun demikian, tidak dapat disangkal bahwa redefinisi semacam ini sesungguhnya sangat dipengaruhi oleh logika teologis tentang kemustahilan terjadinya perubahan dalam pengetahuan Tuhan¹⁸ dan prinsip non kontradiksi dalam firman-Nya (QS. an-Nisa': 82), yang menghajatkan tempat tersendiri untuk mengkajinya.

2. Syarat-syarat *Naskh*

Ada sejumlah syarat di mana *naskh*, sesuai rumusan yang digariskan di atas, dapat dioperasikan. Pertama, terdapat kontradiksi antar dua ajaran yang tersebut di dalam al-Qur'an, di mana keduanya tidak mungkin dinyatakan sebagai satu ajaran yang tunggal dan berlaku kontinyu. Dengan demikian, menyatakan ayat sedekah (QS. al-Baqarah: 215) telah dianulir oleh ayat zakat (QS. at-Taubah: 60),¹⁹ tidaklah dapat diterima, mengingat keduanya memiliki konteks yang berbeda dan nilai kesunnahan sedekah tetap berlaku selamanya, tanpa harus dikontraskan dengan kewajiban zakat.

Kedua, kontradiksi tersebut bersifat menyeluruh dan absolut, bukan pada sebagian dimensi tertentu saja. Jika tidak, maka yang

¹⁷Muhammad Hādi Mārifat, *At-Tamhīd...*, jilid 2, hlm 269.

¹⁸Bandingkan dengan argumentasi yang dibangun oleh Jawādī A'mulī untuk memahami fenomena *naskh*, dalam *At-Tauhīd fi al-Qur'ān* (Beirut: Dār as-Sāfawah, 1429 H/2009 M), hlm. 62-63.

¹⁹Abu Jāfar an-Nahhās, *An-Nāsikh wa al-Mansūkh fi al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 170.

terjadi tak lebih dari sekedar *takhṣīṣ* (pengkhususan), bukan *naskh*, seperti perintah untuk menjaga pandangan bagi perempuan (QS. an-Nūr: 27) dengan kebolehan bagi wanita lanjut usia (QS. an-Nūr: 60).²⁰

Ketiga, hukum yang awal (*mansūkh*) tidak dibatasi oleh jangkauan periode tertentu, yang dengan sendirinya akan berakhir keberlakuannya saat masa yang telah digariskan tiba.

Keempat, *naskh* tertuju pada kasus-kasus yang berhubungan dengan hukum syar'i.

Kelima, tidak adanya perubahan dan perbedaan dalam subjek hukum. Jika terjadi perubahan dalam subjek hukum, tak pelak lagi, klaim terjadinya *naskh* antardua ayat tidak dapat dibenarkan, seperti dalam kasus orang yang menyembunyikan kebenaran (QS. al-Baqarah: 159) dengan orang yang menyampaikannya (QS. al-Baqarah: 160).²¹Jelas, “menyembunyikan” tidaklah sama dengan “menyampaikan”.²²

Syarat ketiga dan keempat di atas tidak perlu dicontohkan, mengingat cukup jelas di dalam dirinya. Kemudian, menurut saya, mensyaratkan dalil *nāsikh* harus turun lebih belakangan--seperti usulan Sya'ban Ismā'īl²³--adalah tidak perlu, mengingat poin ini sudah terakomodir di dalam definisi *naskh*. Pengulangan semacam ini seharusnya tidak perlu terjadi.

3. Klasifikasi Bentuk *Naskh* dan Kesalahan Metodologis

Di dalam literatur ilmiah-Qur'an dan tafsir, secara umum sarjana-sarjana Muslim, terutama dari kalangan Ahli Sunnah, tidak berkeberatan untuk menerima tiga bentuk abrogasi yang dirumuskan secara tradisional, yaitu abrogasi dalam hal hukum dan teks sekaligus

²⁰Ibn Hazm al-Andalusī, *An-Nāsikh wa al-Mansūkh fi al-Qur'an al-Karīm*, hlm. 48.

²¹Ibn Hazm al-Andalusī, *An-Nāsikh wa al-Mansūkh ...*, hlm. 22-23.

²²Muhammad Hādī Mārifat, *At-Tamhīd...*, jilid 2, hlm. 272-274.

²³Syābān Muhammad Ismā'īl, *Nazariyyat an-Naskh ...*, hlm. 111. Lihat juga Muhammad 'Abdul 'Azīm az-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān*, jilid 2, hlm. 141.

(*naskh al-ḥukm wa at-tilāwah*), abrogasi dalam hukum tanpa melibatkan teks (*naskh al-ḥukm dūna at-tilāwah*), dan abrogasi dalam teks dengan ketentuan hukum yang tetap berlaku (*naskh at-tilāwah dūna al-ḥukm*). Tiga bentuk abrogasi ini kerap dianggap telah terjadi di dalam al-Qur'an.

Tiga bentuk klasifikasi tersebut bukanlah sesuatu yang baku dan disepakati secara kolektif, mengingat adanya kelemahan argumentasi yang mendasarinya. Tidak heran jika kemudian sejumlah peneliti yang dibesarkan di lingkup Ahli Sunnah mulai mempertanyakan keabsahannya, seperti Muṣṭafā Zaid,²⁴ Ṣubḥī aṣ-Ṣāliḥ,²⁵ Alī Hasan al-'Arīd, Naṣr Ḥāmid,²⁶ dan yang lain. Meskipun demikian, tetap saja ada sarjana-sarjana yang mengamini klasifikasi tersebut dan berpegang pada rumusan tradisional ini, seperti Sya'bān Ismā'il,²⁷ M. 'Abdul 'Azīm az-Zurqānī,²⁸ Mannā' al-Qaṭṭān,²⁹ juga yang lain. Sedangkan sarjana-sarjana Syiah, secara umum mereka menolak kategorisasi di atas, kecuali tulisan-tulisan pakar terdahulu yang mengesankan menerimanya, seperti Abu Ja'far at-Tūsi (w. 460 H) dalam pengantar tafsirnya.³⁰

Pada bentuk pertama, contoh yang diajukan adalah riwayat dari 'Ā'isyah ra., mengenai ketentuan persusuan. Diriwayatkan darinya, "كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن مما يقرأ من القرآن". Bentuk kedua merupakan fokus

²⁴Lihat kritiknya untuk *mansūkh at-tilāwah bāqī al-ḥukm* atau bentuk ketiga di atas dalam Muṣṭafā Zaid, *An-Naskh fī al-Qurān al-Karīm*, jilid 1, hlm. 283

²⁵Ṣubḥī aṣ-Ṣāliḥ, *Mabāḥis fī Ulūm al-Qurān*, hlm. 265.

²⁶Naṣr Ḥāmid Abu Zaid, *Mafhūm an-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qurān*, hlm. 143-152.

²⁷Syābān Muḥammad Ismā'il, *Nazariyyat an-Naskh*, hlm. 108-110.

²⁸Muḥammad 'Abdul 'Azīm az-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān*, jilid 2, hlm. 167-169.

²⁹Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥis fī Ulūm al-Qurān* (Ttp.: Mansyūrāt al-Aṣr al-Ḥadīṣ, 1393 H/1973), hlm. 238.

³⁰Syaikh aṭ-Ṭā'ifah Abu Jāfar Muḥammad ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭūsi, *At-Tibyān fī Tafṣīr al-Qurān*, ed. Aḥmad Qaṣīr al-'Amīlī, mukadimah oleh Aghā Buzurg aṭ-Ṭīhrānī (Beirut: Dār Iḥyā at-Turās al-'Arabi, t.t.), jilid 1, hlm. 13.

tema yang kita bahas. Sementara untuk bentuk ketiga, contoh yang sering diajukan adalah riwayat dari Umar dan Ubay tentang ayat rajam, yaitu “إِذَا زَنِى الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا الْبِتَّةَ، نَكَالًا مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ”. Dari jalur Syiah, riwayat semakna dengan yang disebut terakhir ini dilaporkan berasal dari Imam Jāfar aṣ-Ṣādiq, terlepas bahwa sarjana-sarjana Syiah sendiri menolak validitasnya.³¹

Mengherankan bahwa karakter yang mendasari perumusan “klasifikasi” semestinya adalah melimpahnya fakta-fakta partikular yang dapat ternaungi di bawah payung rumusan itu. Alih-alih sebagai sebuah fakta, riwayat-riwayat tersebut lebih pantas ditempatkan sebagai sebuah anomali. Jika ada banyak riwayat senada, tentu cukup beralasan untuk membuat rumusan *naskh at-tilāwah dūna al-ḥukm* dan *naskh at-tilāwah wa al-ḥukm*. Namun anehnya, para pendukung *naskh* tidak mengajukan bukti selain satu atau dua riwayat saja untuk bentuk pertama dan ketiga ini. Artinya, secara fundamental, bangun epistemologis untuk klasifikasi ini sangat tidak beralasan.

Faktor kedua yang menjadikan klasifikasi di atas tidak dapat dipertahankan adalah absennya syarat paling asasi untuk keabsahan sebuah abrogasi, yaitu status ke-quran-an riwayat terkait. Sebab, untuk mengafirmasi bahwa sebuah ayat telah teranulir dibutuhkan, setidaknya, dua argumen. Pertama, pembuktian status ke-quran-annya, yakni apa yang dinilai sebagai ayat *mansūkh* haruslah ditransmisikan secara *mutawātir*, sehingga dengan demikian dapat diafirmasi sebagai bagian dari al-Qur’an. Kedua, pembuktian bahwa abrogasi telah terjadi padanya. Celakanya, syarat paling asasi ini sudah tidak terpenuhi sejak awal, mengingat status riwayat-riwayat terkait tak lebih dari sekedar *khbar wāhid*, yang dalam wilayah teoretis tidak menghasilkan nilai pengetahuan kecuali dengan atribut asumtif

³¹Lihat Muḥammad ibn Yāqūb al-Kulainī, *Furūal-Kāfi*, cet. ke-1 (Beirut: Mansyūrāt al-Fajr, 1428 H/2007 M), jilid 7, hlm. 114 (no. 3); Syaikh aṭ-Ṭāifāh Abu Jāfar Muḥammad ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī, *Tahzīb al-Ahkām*, ed. M. Jāfar Syamsuddīn (Beirut: Dār al-Tāāruf, 1412 H/1992 M), jilid 10, hlm. 6 (no. 7); Syaikh aṣ-Ṣadūq, *Ilal asy-Syarāi*, “bāb 326: ilal nawādir al-ḥudūd”, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Murtaḍā, 1427 H/2006 M), jilid 2, hlm. 527 (no. 13 dan 14).

belaka (*ẓann*). Tentu saja kita tidak dapat memahami logika para penulis yang tetap berkeras bahwa ketetapan abrogasi tidak terkait secara organik dengan pembuktian status ke-quran-annya, dengan asumsi keduanya adalah dua entitas yang berbeda.³²

Ketiga, yang tak kalah mengejutkan, terdapat perbedaan mendasar antara bangun stilistikaal-Qur'an dengan model stilistika yang muncul dalam riwayat-riwayat terkait. Jika seorang orientalis semacam Theodor Noldeke saja dapat menangkap distingsi ini,³³ tentu sangat aneh jika para penulis Muslim yang betul-betul memiliki *sense* (*ẓauq*) sastra Arab tingkat tinggi dapat lengah dari poin ini. Asumsi kita, ketidakberanian mereka dalam mengembangkan kritik stilistik ini lebih karena didasarkan pada pertimbangan "sakralitas" sebuah riwayat.³⁴ Inilah agaknya yang menjadi alasan mengapa Ibn al-Khatīb, penulis kontemporer-kontroversial asal Mesir, melancarkan kritik sangat keras, dengan menegaskan betapa struktur stilistik dalam riwayat-riwayat di atas, bahkan tak pantas diujar oleh seorang makhluk, terlebih lagi oleh Sang Khāliq (Allah).³⁵ Pernyataan Ibn al-Khatīb demikian jelas merupakan kritik paling berani yang pernah

³²Misalnya Mannā Khafil al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 238.

³³Walau demikian, Noldeke tetap menilai beberapa kata yang muncul dalam riwayat terkait memiliki kekhasan kosa kata al-Qur'an. Lihat komentarnya dalam Theodor Noldeke, *Tārikh al-Qur'ān*, terj. Georges Tamer, cet. ke-1 (Beirut: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004), hlm. 210-227. Selain tidak memiliki urgensitas yang jelas, penilaian semacam ini tidak tepat, mengingat bahasa al-Qur'an jika dilepaskan dari gaya dan stilistikanya, yakni sebagai kosa kata singular, tentulah hanya merupakan bahasa Arab *an sich*, tak lebih; kecuali sejumlah kosa kata asing yang telah mengalami arabisasi. Dengan kata lain, munculnya kosa kata singular yang mirip dengan kosa kata al-Qur'an, tidak lantas menjadikannya memiliki kekhasan al-Qur'an, yang pada gilirannya dapat diandaikan sebagai bagian dari al-Qur'an, seperti kata *jāhadū*, *yā laita*, *al-masjid al-ḥarām*, *anzala*, *saḳīnah*, dan lain sebagainya.

³⁴Bandingkan dengan kritik yang dikembangkan oleh Ṭahā Jābir al-'Alwānī dalam "An-Naskh Laisa Ṭahrīfan li al-Qur'ān", dalam *Jurnal Islāmiyyah al-Mārifah*, tahun ke-12 (2006-2007), no. 46-47, hlm. 46-51.

³⁵ويعلم العقلاء أنه ليس بكلام الخالق تعالى. وليست له طلاوته، وليست به حلاوته وعذوبته، وليست عليه بهجته "إبل ويتبرأ من ركاكته المخلوقون، فكيف برب العالمين؟". M. Muhammad 'Abdul Laṭīf ibn al-Khaṭīb, *Al-Furqān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 158.

dialamatkan pada riwayat tersebut, dengan pemilihan kata-kata yang menunjukkan tingkat kekesalan sedemikian akut.

4. Modus *Naskh* di dalam al-Qur'an

Untuk mengetahui bagaimana teori *naskh* bekerja di dalam al-Qur'an, kita perlu mengetahui modus dan cara kerjanya. Menurut Imam al-Khū'ī, abrogasi terhadap hukum yang telah berlaku secara konstan di dalam al-Qur'an dapat terjadi dalam tiga bentuk. Pertama, hukum yang ditetapkan dengan al-Qur'an dapat dianulir dengan Sunnah yang *mutawātir* atau konsesus yang secara *qaṭ'i* mengabarkan terjadinya *naskh* dari sosok Maksum a.s. Abrogasi jenis ini, menurut klaim al-Khū'ī, tidak diperselisihkan di antara para pakar, baik secara rasional maupun doktriner (*naql*). Meskipun, faktanya, salah seorang penafsir besar Syiah sendiri, Muḥammad Husain at-Ṭabāṭabā'ī, menolak bentuk pertama ini.³⁶

Kedua, hukum yang ditetapkan dengan al-Qur'an dapat dianulir dengan ayat lain yang memberikan perhatian pada hukum yang dianulir tersebut dan menjelaskan ketercabutannya. Lagi-lagi al-Khū'ī mengklaim, bentuk ini tidak dipermasalahkan di antara para pakar. Contoh yang diajukan adalah ayat *an-najwā* (QS. al-Mujādilah: 12) yang dianulir oleh ayat setelahnya (QS. al-Mujādilah: 13). Tetapi tidak dapat kita lupakan bahwa Muhammad Hādī Ma'rīfat menolak telah terjadi abrogasi dalam ayat tersebut,³⁷ meskipun pada ayat inilah klaim terjadinya *naskh* hampir disepakati.

Ketiga, hukum yang ditetapkan dengan al-Qur'an dianulir dengan ayat lain yang tidak memberikan perhatian pada hukum sebelumnya dan tidak pula menjelaskan ketercabutannya. Hanya saja, asumsi terjadinya *naskh* muncul karena pertimbangan adanya kontradiksi antardua ayat tersebut, yang mana konsekuensi logisnya ayat yang turun lebih belakangan berperan dalam menganulir ayat

³⁶Alī al-Ausī, *At-Ṭabāṭabā'ī wa Manhajuhū fi Tafīrīhī Al-Mizān*, cet. ke-1 (Tehran: Mūawaniyah ar-Riāsah li al-'Alāqāt ad-Duwalīyah, 1405 H/1985 M), hlm. 224.

³⁷Muḥammad Hādī Mārīfat, *At-Tamhīd fi 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid 2, hlm. 296-297.

yang lebih awal.³⁸Dalam penyelidikan Imam al-Khū'ī, abrogasi dalam bentuk ini tidak terdapat di dalam al-Qur'an, karena dengan sendirinya kontradiktif dengan kesaksian al-Qur'an yang menolak adanya kontradiksi di dalam dirinya (QS. an-Nisa': 82). Untuk membuktikannya, al-Khū'ī mengembangkan analisis-kritis secara induktif, dengan menguji ayat-ayat yang dianggap teranulir.³⁹

Tidak dapat disangkal bahwa pembicaraan mengenai *naskh* (abrogasi) di dalam al-Qur'an sesungguhnya berkisar pada bentuk ketiga ini. Pada bentuk ini pula dapat disaksikan beragam penafsiran, sebagaimana tersebar dalam buku-buku tafsir, terhadap ayat-ayat yang dianggap teranulir (*mansūkh*), baik untuk mendukung maupun menolak. Alasan di balik lahirnya perdebatan dan perselisihan pendapat tersebut tak lain karena suatu upaya serius dari para pakar, demi menghindari jebakan menyatakan adanya kontradiksi di dalam Kitabullah. Hanya saja, hasrat yang berlebihan ini justru bergerak memutar, menjadi kecintaan dalam me-*mansūkh*-kan ayat-ayat al-Qur'an, seolah al-Qur'an diturunkan untuk menjadi kanon yang segera harus dianulir. Padahal, semestinya, kata ar-Rāzī (w. 604 H), yang pokok adalah absennya abrogasi (*al-aṣl 'adam an-naskh*), sehingga sedapat mungkin seharusnya tindakan tersebut diminimalisir, bukan malah diperbanyak.⁴⁰Bukankah tujuan dasar diturunkannya al-Qur'an adalah memuat keberlakuan (*al-iḥkām*), bukan malah sebaliknya?⁴¹

5. *Naskh Masyrūt* (Abrogasi Kondisional-Temporal)

Terlepas dari perdebatan para pakar terkait jumlah ayat-ayat al-Qur'an yang mengalami abrogasi, harus diakui bahwa konsep *naskh* sebagaimana digariskan di atas menggiring pada pengakuan "pembekuan" sebagian pesan al-Qur'an, untuk tidak mengatakannya "pembatalan". Pandangan di atas hanya dapat dibenarkan jika kita

³⁸Abu al-Qāsim al-Khū'ī, *Al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*, hlm. 286.

³⁹Abu al-Qāsim al-Khū'ī, *Al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*, hlm. 287.

⁴⁰Lihat pada penafsiran QS. al-Aṅām: 104 dalam Fakhrudīn Muhammad ar-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr ar-Rāzī al-Musytahir bi at-Tafsīr al-Kabīr wa Mafāṭīh al-Ghaib*, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1401 H/1981 M), jilid 13, hlm. 141.

⁴¹Ṣubḥī aṣ-Ṣālih, *Mabāḥiṣ fi Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 273.

tilik dari perspektif historisitas al-Qur'an, dalam arti bahwa sebagian pesan-pesan al-Qur'an diarahkan *hanya* khusus untuk para reseptor historis yang kini telah tiada, yakni mereka yang secara historis adalah *komunikanal-Qur'an*. Dari perspektif ini, penilaian demikian dapat dipahami dengan mudah.

Hanya saja, ditilik dari prinsip *self-referentiality*,⁴² di mana secara tegas al-Qur'an memproklamirkan universalisme ajaran-ajarannya (misalnya, dalam QS. Al-Anbiya': 107), tak pelak lagi opini yang menggiring pada "pembekuan" tersebut jelas problematis. Dari sinilah agaknya kita perlu mempertimbangkan teori *naskh masyrūt* yang digagas oleh Muhammad Hādī Ma'rifat, penafsir Syiah kontemporer.

Naskh masyrūt (abrogasi kondisional) atau disebut juga *naskh mu'aqqat* (abrogasi temporal) adalah prinsip yang hendak menegaskan bahwa hukum atau ajaran yang termuat di dalam sebagian ayat al-Qur'an itu kontekstual sesuai situasi dan kondisi riil, yang dari waktu ke waktu mengalami perubahan. Perubahan situasional inilah yang meniscayakan abrogasi hukum. Hanya saja, hukum yang teranulir tidak dengan demikian mengalami "pembekuan" atau "pembatalan" secara total dan final, mengingat hukum tersebut juga kontekstual sesuai situasi, kondisi, dan kemaslahatan yang selaras dengannya.⁴³ Dengan kata lain, hukum yang *mansūkh*, dalam kondisi tertentu, akan kembali menjadi *muhkam* dan menemukan aktualitasnya; sebagaimana di lain waktu dapat kembali menjadi *mansūkh*.

Aspek inilah yang membedakan *naskh masyrūt* dari apa yang oleh Imam as-Suyūfī disebut sebagai *al-munsa'*, yaitu semacam penangguhan secara gradual dalam mengaplikasikan sebagian ajaran-ajaran al-Qur'an lantaran fakta riil-historis belum memungkinkannya, seperti dalam kasus perintah bersabar dan keharusan melakukan perlawanan.⁴⁴

Dualisme ini tidak menggiring pada pengakuan akan

⁴²Suatu teks dinyatakan *self-referential* ketika ia berbicara tentang dirinya sendiri. Dus, hal itu dinilai merefleksikan aspek tekstualitasnya. Al-Qur'an adalah contoh nyata dari fenomena ini, dibanding kitab suci-kitab suci lainnya. Fenomena ini dapat disebut juga '*self-reflexivity*' atau '*meta-textuality*'. Lihat, Stefan Wild, "Self-Referentiality", dalam Oliver Leaman (ed.), *The Qur'an: An Encyclopedia*, cet. ke-1 (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 576.

⁴³Lihat Muhammad Hādī Marifat, *At-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid 2, hlm. 285.

⁴⁴Jalāluddīn Abdurrahman as-Suyūfī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 519.

adanya kontradiksi dalam al-Qur'an? Ini disebabkan bahwa suatu proposisi tidak dapat dinyatakan memuat kontradiksi kecuali dengan tergenapinya delapan syarat, yaitu ketika terjadi oposisi dalam kesatuan subjek (*maudū'*), predikat (*maḥmūl*), waktu (*zamān*), posisi (*makān*), relasi (*idāfah*), universalitas dan partikuralitas (*al-kull wa al-juz'*), syarat atau kondisi (*syarṭ*), potensialitas dan aktualitas (*al-quwwah wa al-fi'l*).⁴⁵Jelas, mengingat prinsip *naskh masyrūṭ* mengandaikan keberlakuan hukum ketika syarat-syaratnya terpenuhi, maka tidak ada kontradiksi dalam hal ini, mengingat aspek "kesatuan" dalam delapan syarat tersebut tidak terpenuhi. Sebab, hukum atau pesan yang terkandung dalam sebagian ayat-ayat al-Qur'an tersebut akan menjadi *aktual* ketika realitas praktis meniscayakannya, atau dengan kata lain, hal itu terjadi dalam konteks yang berbeda-beda (multikonteks).

6. Gerak Sirkular: Dinamisme Teks

Hal menarik, selain terhindar dari jebakan "pembekuan" atau "pembatalan" sebuah teks, prinsip *naskh masyrūṭ* ini dapat mengantarkan pada pengakuan akan dinamisme teks--dalam arti bahwa sebuah teks memuat potensialitas dan aktualitas sekaligus, yang mana aktualitasnya akan mengemuka saat syarat-syarat primordialnya terpenuhi di dalam realitas eksternal--mengingat pergantian dan pergeseran dari satu hukum ke yang lain bergerak secara sirkular, bukan linier. Ini yang membedakannya dari teori *naskh* sebelumnya, yang bergerak secara linier dan berujung pada "pembekuan" sebuah teks yang lebih awal.

Sekilas prinsip ini mengingatkan kita pada salah satu kaidah fikih terkenal, *al-ḥukm yadūru ma'a 'illatihī wujūdan wa 'adaman* (suatu hukum bergerak berdasarkan *rasio*-nya, secara afirmatif dan negatif). Hanya saja, pada dasarnya bukanlah hukum atau ketentuan yang mengalami perubahan. Namun, perubahan itu lebih berlaku pada subjek hukum, di mana ketika ia telah merangkum syarat-syaratnya, maka hukum tersebut dapat berlaku padanya. Dalam konteks ini, yang terjadi adalah gerak menanjak, yakni dari fakta riil menuju hukum, bukan sebaliknya. Ini merupakan konsekwensi paradigmatis dari cara pandang di atas, betapapun teks-teks yang digariskan oleh Ma'rifat mengabaikannya.

Poin terpenting dari cara pandang demikian adalah absennya

⁴⁵Lihat lebih detil dalam Muhammad Jawād Mughniyyah, *Ma'ālim al-Fals - fah al-Islāmiyyah*, cet. ke-3 (Beirut: Maktabah al-Hilāl, 1982), hlm. 50-51.

“pembekuan” maupun “pembatalan” sebuah teks, yang pada gilirannya mengantarkan pada penegasan bahwa ayat-ayat al-Qur’an--yang oleh sebagian pihak dinilai *mansūkh*, karena memuat kontradiksi lahiriah dengan ayat lain--tetap *applicable* di era sekarang. Singkat kata, di dalam al-Qur’an tidak ada ayat yang hanya berfungsi untuk “dibaca” saja sebagai bentuk ibadah lantaran urgensitas pesannya telah tercerabut.⁴⁶

7. Dari *Infāq* Menuju Pajak

Untuk melihat bagaimana *naskh masyrūt* bekerja, di sini saya akan turunkan sedikit analisis untuk contoh yang relevan, yaitu seputar ayat-ayat tentang berderma (*infāq*) dan penilaian terhadapnya sebagai *mansūkh*.

Pada periode awal Islam, yaitu pada periode saat komunitas Islam masih lemah secara sosial dan militer, turun perintah untuk berderma, yang di dalam bahasa al-Quan digunakan terma *infāq*. Sebagai misal, di dalam surah al-Baqarah--surah yang turun di awal periode Madinah bernomor 87 sesuai *tarīb nuzūli*--⁴⁷terdapat pesan yang menyitir pentingnya berderma, “Mereka bertanya tentang apa yang mereka *infāq*-kan. Katakan: “Apa saja harta yang kamu *infāq*-kan hendaklah diberikan kepada ibu-bapak, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan”. Dan apa saja kebaikan yang kamu buat, maka sesungguhnya Allah Maha mengetahuinya” (QS. al-Baqarah: 215).

Gambaran historis yang ternyata dari ayat di atas adalah bahwa pada saat itu, dalam fragmen sejarah tertentu, Islam merupakan agama yang diikuti oleh umat atau komunitas kecil bangsa Arab. Komunitas kecil ini tengah berproses untuk menentukan identitas dan bentuknya. Dalam kondisi semacam itulah, ayat di atas menampilkan, terdapat sekelompok umat Islam--boleh jadi, kalangan jutawan--yang

⁴⁶Untuk mendukung teori *naskh al-hukm dūna at-tilāwah*, sejumlah penulis misalnya mengajukan alasan (*hikmah*) bahwa al-Qur’an--selain untuk diketahui dan diamalkan pesan-pesannya--juga berfungsi untuk dibaca sebagai firman Allah yang berimplikasi pada pahala. Lihat Mannā Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhīs fi ‘Ulūm al-Qur’an*, hlm. 239.

⁴⁷Penomoran *tarīb nuzūli* yang saya gunakan mengikuti hasil riset Muhammad Hādī Ma’rifat dalam *At-Tamhīd fi ‘Ulūm al-Qur’an*, jilid 1, hlm. 168-170.

mengajukan pertanyaan kepada Nabi Saw. ihwal *infāq*; suatu sikap yang muncul dari kesadaran mendalam tentang pentingnya mengukuhkan barisan komunitas agar lebih solid. Tentunya, kebutuhan finansial sangat dibutuhkan oleh komunitas kecil semacam ini, dan *infāq* adalah sumber pendanaan yang menjanjikan.

Sebagai komunitas kecil, penyebutan ibu dan bapak, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan *ibn as-sabīl*, jelas mewakili bangun keutuhan komunitas tersebut. Sehingga, mendermakan harta untuk kepentingan mereka tak lain adalah demi mengukuhkan barisan Islam, yakni dalam konteks membangun kesadaran emosional-bersama di bawah payung Islam, dalam sebuah ikatan iman. “Ibu dan bapak” jelas merujuk pada hubungan genetik, “kaum kerabat” merujuk pada hubungan kekeluargaan atau famili, “anak-anak yatim” merujuk pada hubungan kasih sayang, dan “orang-orang miskin” dan “*ibn as-sabīl*” merepresentasikan hubungan kemanusiaan universal. Singkat kata, keutuhan suatu komunitas kecil yang masih lemah ini benar-benar terjalin oleh empat hubungan tersebut. Dengan demikian, harta yang didermakan kepada mereka pada hakikatnya berpulang kepada tubuh komunitas ini.⁴⁸

Hanya saja, oleh sementara ulama, ayat di atas dinilai telah teranulir oleh ketentuan dalam surah at-Taubah, surah terakhir sesuai *tartīb nuzūli* (ke-114) yang turun di era Madinah, yaitu “*Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan berdoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui*” (QS. At-Taubah: 103).⁴⁹ Secara

⁴⁸Lihat penafsiran memukau dari Sayyid Quṭub, *Fi Zīlāl al-Qurān*, cet. ke-32 (Beirut: Dār al-Syurūq, 1972), hlm. 220-221. Bandingkan dengan Muhammad Hādī Mārifat, *At-Taḥsīn al-Asarī al-Jāmi'*, cet. ke-1 (Qom: Mu'assasat at-Tamhīd, 1387 HS/1429 H/2008 M), jilid 5, hlm.313-314.

⁴⁹Lihat Ibn Hazm al-Andalusī, *An-Nāsikh wa al-Mansūkh fi al-Qurān al-Karīm*, hlm. 28-29.

ekstrim dikabarkan aḍ-Ḍaḥḥāk pernah menyatakan, “Zakat telah menganulir segala bentuk sedekah di dalam al-Qur’an”.⁵⁰

Sesuai logika aḍ-Ḍaḥḥāk tersebut, maka segala ketentuan terkait *infāq* telah teranulir. Padahal, menurut Hādī Ma’rifat, terma *infāq* di awal Islam dimunculkan untuk menyebut kewajiban berderma di jalan Allah, seperti dalam QS. Al-Baqarah: 195, yang dalam beberapa aspek berperan untuk menjaga kelangsungan sebuah komunitas, atau negara dalam konteks sekarang.⁵¹ Penafsiran demikian dapat dibenarkan dengan menilik korelasi yang mempertautkan dengan ayat-ayat sebelumnya, yang memang berbicara mengenai jihad, dalam arti perang untuk mempertahankan diri dan identitas (lihat QS. al-Baqarah: 189-194). Demikian juga, seperti tulis Abu Ja’far at-Tūsī, arah pembicaraan QS. al-Baqarah: 215 yang dikutip di atas juga korelatif dengan persoalan jihad, yakni dalam konteks pendanaan militer, sebab ayat sebelumnya memang berbicara mengenai perintah untuk bersabar dalam berjihad.⁵²

Dengan turunnya ketentuan zakat dan khumus, maka pesan yang termuat dalam ayat *infāq* berlaku sunnah,⁵³ dan ketentuan zakat dan khumus berlaku mengikuti logika hukumnya tersendiri (QS. At-Taubah: 103 dan Al-Anfal: 41). Artinya, bentuk pendistribusian dan pengalokasian *infāq*--termasuk besaran nominal dan jenisnya--berada di luar keduanya.

Maka, misalnya, ketika saat ini sebuah negara atau komunitas Muslim menghadapi agresi dari negara lain yang mengancam kelangsungan hidup (regenerasi), kultur, dan peradaban mereka, atau dengan kata lain mengancam tegaknya kalimat Allah di muka bumi,

⁵⁰Abu Jāfar an-Naḥḥās, *An-Nāsikh wa al-Mansūkh fi al-Qur’ān al-Karīm*, hlm. 55-56.

⁵¹Lihat Muḥammad Hādī Mārifat, *At-Tamhīd fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, jilid 2, hlm. 285.

⁵²Abu Jāfar Muḥammad ibn al-Ḥasan at-Tūsī, *At-Tibyān fi Tafṣīr al-Qur’ān*, jilid 2, hlm. 300.

⁵³Lihat catatan Mārifat untuk klaim teranulirnya QS. al-Baqarah: 215, d - lam Muḥammad Hādī Mārifat, *At-Tamhīd fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, jilid 2, hlm. 312.

maka ketentuan dalam ayat yang sempit diduga *mansūkh* di atas dapat kembali *muhkam* dan menemukan aktualitasnya. Dengan kata lain, berdasarkan legitimasi teologis, sebuah negara dapat membebaskan kepada para konglomerat untuk membayar semacam “pajak darurat” untuk menutupi kebutuhan aksidental tersebut, yakni kebutuhan pendanaan untuk kepentingan militer dan politis. Bukankah uang merupakan suatu potensi dan energi yang dapat berubah dari satu bentuk ke yang lain? Dalam belantara pemikiran politik muncul adagium, tegaknya suatu tatanan negara adalah dengan finansial.⁵⁴

Poin yang perlu digarisbawahi, pergeseran hukum *infāq*atau pajak tersebut, dari sunnah menjadi wajib, yang terjadi melalui *naskh masyrūt*, memiliki kekuatan dan legitimasi teologis. Ini yang membedakannya dari penetapan secara sekular, yang tentu saja memiliki nilai dan kekuatan kontrol sosial yang berbeda bagi kaum beriman. Pergeseran ini muncul sebagai akibat dari tergenapinya syarat-syarat keberlakuan hukum di dalam realitas praktis, yaitu kebutuhan mendesak untuk melawan agresi barbarian. Namun, ketika kondisi telah kembali aman, kewajiban tersebut kembali “teranulir”. Pergeseran dan perubahan hukum ini akan terus berputar secara sirkular mengikuti fakta riil yang terjadi di dalam realitas praktis, selama syarat-syaratnya terpenuhi.

C. Simpulan

Kasus *infāq* yang diturunkan di atas hanyalah satu sampel unuk melihat bagaimana teori *naskh masyrūt* bekerja. Tentu saja prinsip ini dapat berlaku terhadap ayat-ayat lain yang kerap kali dinilai *mansūkh* oleh sementara ulama. Dengan mengamini pemikiran ini, tak lagi ada pernyataan bahwa sebagian ayat al-Qur’an telah kehilangan relevansi dan aktualitasnya. Dengan kata lain, sebagian ayat-ayat al-Qur’an memuat dinamisme di dalam dirinya, yang akan membuatnya *applicable* di era belakangan.

⁵⁴Bandingkan dengan Muhammad Hādī Mārifat, *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fi Saubihī al-Qasyīb*, cet. ke-3 (Masyhad: al-Jāmiyah ar-Riḍāwiyah li al-ULūm al-Islāmiyyah, 1428 H), jilid 1, hlm. 25.

Meskipun demikian, tentu saja teori ini masih memerlukan pematangan dan perumusan lebih lanjut, mengingat sejumlah kelemahan masih mengitarinya. Misalnya, belum jelas hingga saat ini, apa tolak ukur suatu ayat dapat dikategorikan sebagai bagian dari *naskh masyrūt*. Juga, yang tak kalah penting, beberapa ayat ditunjukkan oleh Muhammad Hādī Ma'rifat untuk mengukuhkan teori *naskh masyrūt*-nya, pada kenyataannya termasuk ayat-ayat yang masih diperdebatkan di antara para pakar sisi ke-*mansūkh*-annya. Bagaimanapun juga, Ma'rifat tidak pernah mengkonsepsikan *naskh* sebagai sesuatu yang riil dan hakiki, namun lebih berupa metafora. Teori ini masih terbuka untuk dikembangkan dan dikritik, dan kitalah yang harus menuntaskannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Naṣr Ḥāmid, *Maḥmūm an-Naṣṣ Dirāṣah fi 'Ulūm al-Qur'ān*.
Ttp.: Al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1993.
- 'Alwānī, Ṭahā Jābir al-. "An-Naskh Laisa Tahrīfan lil-Qur'ān", dalam
Jurnal Islāmiyyah al-Ma'rifah, tahun ke-12 (2006-2007), no.
46-47.
- Amulī, Jawādī, *At-Tauhīd fi al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ṣafwah, 1429
H/2009 M.
- Andalusī al-, Ibn Hazm, *An-Nāsikh wa al-Mansūkh fi al-Qur'ān al-
Karīm*, ed. 'Abdul Ghaffār Sulaimān al-Bandārī, cet. ke-1,
Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1406 H/1986 M.
- Ausī al-, 'Alī, *Aṭ-Ṭabāṭabā'ī wa Manhajuhū fi Tafsihihī Al-Mīzān*,
cet. ke-1, Tehran: Mu'awaniyah ar-Ri'āsah li al-'Alāqāt al-
Duwaliyyah, 1405 H/1985 M.
- Banna al-, Gamal, *Tafnīd Da'wā an-Naskh*, Kairo: Dār al-Fikr al-
Islāmī, t.t.
- Dihlawi ad-, Waliyyullāh ibn 'Abdurrahīm, *Al-Fauz al-Kabīr fi Uṣ
ūl at-Tafsīr*, dimuat dalam Muḥammad Munīr ad-Dimasyqi,
Mu'jam Āyāt al-Qur'ān al-Karīm, Surabaya: Syirkah Bungkul
Indah, t.t.
- Hibbatullāh ibn Salāmah, *An-Nāsikh wa al-Mansūkh*, dimuat dalam
margin Abul-Ḥasan 'Ali bin Aḥmad al-Wāḥidi an-Nīsābūri,
Asbāb an-Nuzūl wa bi-Hāmisiyihī an-Nāsikh wa al-Mansūkh,
Beirut: 'Ālam al-Kutub, t.t.
- Ibn al-Khaṭīb, M. Muhammad 'Abdul Laṭīf, *Al-Furqān*, Beirut: Dār al-
Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Ismā'īl, Sya'bān Muhammad, *Nazariyyat an-Naskh fi asy-Syarā'i' as-
Samāwiyyah*, cet. ke-1, Kairo: Dār as-Salām, 1408 H/1988
M.

- Khū'i al-, Abu al-Qāsim al-Mūsawī, *Al-Bayān fi Taf̄sīr al-Qur'ān*, cet. ke-8, ttp.: Anwār al-Hudā, 1981.
- Kulainī al-, Muḥammad bin Ya'qūb, *Furū'al-Kāfi*, cet. ke-1, Beirut: Mansyūrāt al-Fajr, 1428 H/2007 M.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī, *At-Taf̄sīr wa al-Mufasssīrūn fi Saubihī al-Qasyīb*, cet. ke-3, Masyhad: al-Jāmi'ah ar-Riḍawiyah li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 1428 H/1386 M.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī, *Ṣiyānat al-Qur'ān min at-Taḥrīf*, cet. ke-1, Qom: Mu'assasat at-Tamhīd, 2007.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī. *At-Taf̄sīr al-Asārī al-Jāmi'*, cet. ke-1, Qom: Mu'assasat at-Tamhīd, 2008.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī, *At-Tamhīd fi 'Ulūm al-Qur'ān*, cet. ke-3, Qom: Mu'assasat at-Tamhīd, 1389 HS/1432 H/2011 M.
- Mughniyyah, Muḥammad Jawād, *Ma'ālim al-Falsafah al-Islāmiyyah*, cet. ke-3, Beirut: Maktabah al-Hilāl, 1982.
- Nahās an-, Abu Ja'far, *An-Nāsikh wa al-Mansūkh fi al-Qur'ān al-Karīm*, Mesir: Al-Maktabah al-'Alāmiyyah, 1357 H/1938 M.
- Noldeke, Theodor, *Tārīkh al-Qur'ān*, terj. Georges Tamer, cet. ke-1, Beirut: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004.
- Qaṭṭān al-, Mannā' Khalīl, *Mabāḥis fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Ttp.: Mansyūrāt al-Aṣr al-Hadīs, 1393 H/1973.
- Quṭub, Sayyid, *Fi Zilāl al-Qur'ān*, cet. ke-32, Beirut: Dār al-Syurūq, 1972.
- Rāzi ar-, Fakhrudīn Muḥammad ibn 'Umar, *Taf̄sīr al-Fakhr ar-Rāzi al-Musyṭahir bi at-Taf̄sīr al-Kabīr wa Mafāṭih al-Ghaib*, cet. ke-1, Beirut: Dār al-Fikr, 1401 H/1981 M.
- Ṣadūq aṣ-, Syaikh, *'Ilal asy-Syarā'i'*, cet. ke-1, Beirut: Dār al-Murtaḍā, 1427 H/2006 M.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Quran*, cet. ke-1, London and New York: Routledge, 2006.
- Ṣāliḥ aṣ, Ṣubḥi, *Mabāḥis fi 'Ulūm al-Qur'ān*, cet. ke-17, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988.

halaman ini bukan sengaja dikosongkan
