



PEMIKIRAN JOHN BURTON ATAS NASKH DALAM AL-QURAN DAN HADIS

Muhammad Asy'war Saleh¹

¹ Pesantren IMMIM Putra Makassar

Makassar, Sulawesi Selatan, Indonesia

aswariapim@gmail.com

Abstrak:

Tulisan ini menginformasikan pemikiran seorang sarjana Barat, John Burton, terkait komentarnya tentang teori naskh yang dialamatkan terhadap al-Quran dan hadis atau dalam istilah lain Tradisi, meminjam istilah Burton. Dalam bukunya al-Suyuthi mengutip perkataan para ulama bahwa tidak seorang pun boleh menafsirkan al-Quran kecuali setelah dia mengetahui ilmu tentang nāskh. Oleh karena itu, konsep naskh penting untuk dikaji lebih lanjut melalui sudut pandang baru para cendekiawan baik Muslim maupun Non-Muslim. Tulisan ini memilih tokoh John Burton karena ia merupakan sarjana Barat yang pertama menunjukkan perhatian besar terhadap naskh dalam al-Quran dan hadis. Dari tulisan ini ditemukan, menurut Burton, bahwa penghapusan ayat serta aturannya merupakan ide-ide yang dibuat oleh para fuqaha Muslim yang berusaha untuk mendasarkan keputusan hukum mereka pada al-Quran meskipun teks al-Quran tidak memiliki referensi untuk keputusan tersebut.

Kata Kunci: *Teori umum dan spesial, al-Quran, Hadis, Tradisi, Naskh*

Abstract:

This paper informs the thoughts of a Western scholar, John Burton, related to his commentary on the naskh theory addressed to the Quran and Hadith or in other terms Tradition, borrowed the term Burton. In his book, al-Suyuthi quotes the words of the scholars that no one can interpret the Quran except after he knows the science of nāskh. Therefore, the concept of naskh is important to be studied further through the new perspective of scholars both Muslim and Non-Muslim. John Burton was selected to be studied because he was among the earliest Western scholar who shows great concern for the discussed matter in the field of the Quran and Hadith studies. From this writing, it was found, that in Burton's view, the removal of the verse and its rules were ideas made by Muslim fuqaha who tried to base their legal decisions on the Quran even though the text of the Quran had no reference to that decision.

Keywords: *General and Special Theory, al-Quran, Hadis, Tradition, Naskh*

Pendahuluan

Fenomena *naskh* merupakan bukti bahwa adanya dialektika antara wahyu dan realitas. Kata *nāsikh* dan *mansūkh* sendiri merupakan bentuk perubahan dari kata *Nasakh*, *maṣdar* dari kata kerja *nasakha*. Kata *nasakh* sendiri mempunyai banyak makna.¹ Studi tentang *nāsikh* dan *mansūkh* menjadi sebuah diskursus tersendiri telah banyak dilakukan oleh beberapa ulama seperti Qatādah ibn Di‘āmah al-Sadūsī (w. 117 H), Abū Ubayd al-Qāsim ibn Sallām (w. 223 H), Abū Dāwud al-Sijistānī (275 H), Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Qāsim al-Anbārī (w. 328 H), Abū Ja‘far al-Naḥḥās (w. 338 H), Makkī (w. 313 H), Ibn ‘Arabī (546 H), Ibn al-Jawzy (w. 597 H) dan lainnya.²

Beberapa ulama mengatakan bahwa seseorang yang tidak memiliki ilmu tentang *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* maka tidak diperbolehkan untuk menafsirkan ayat Al-Qur’an. Begitu juga dengan Zuhri, dalam bukunya tentang *naskh*, ia mengatakan bahwa, “Orang yang tidak tahu ilmu tentang *nasikh* dan *mansukh* akan membuat kesalahan dalam agamanya.”³ Terdapat kisah yang populer, suatu ketika ‘Alī ibn Abī Thālib berkata kepada seorang al-Qādhī, “Apakah kamu mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh*? Dia berkata: tidak, ‘Alī menjawab: kamu celaka dan mencelakakan.”⁴ Dengan pengetahuan yang benar tentang *naskh* dan *mansukh*, maka untuk menetapkan tahapan turunnya wahyu akan lebih mudah. Selain itu, pemahaman akan sebuah makna al-Quran lebih komprehensif karena disajikan berbagai perdebatan para ulama dalam memahami ayat-ayat *mansūkh* dan memberikan stimulus terhadap kognitif untuk terus berpikir kritis.

Konsep *naskh* hingga saat ini masih menarik minat para cendekiawan bahkan sarjana Barat memberikan perhatian besar terhadap salah satu cabang ulum al-Quran ini. John Burton⁵ dalam karyanya *The Collection of the Quran* dan *The Source of Islamic Law* menyinggung masalah kalimat yang dihilangkan dalam al-Quran dan Hadis. Analisisnya terhadap salah satu cabang ilmu ini memberikan kontribusi dalam perkembangan studi al-Quran di lingkungan Barat dan banyak dijadikan rujukan. Oleh karena itu, tulisan ini akan memberikan uraian bagaimana pandangan Burton terkait *naskh*? Mengapa Burton membagi teori *naskh* ke dalam

¹ Dainori, “Nasikh Mansukh dalam Studi Ilmu al-Qur’an,” *JPIK* 2, no. 1 (2019): 5.

² Badr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allah Al-Zarkashī, *Al-Burhān Fī ‘Ulūm Al-Quran* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 2008) 27.

³ Abu Ishaq Burhan al-Din Ibrahim ibn ‘Umar Al-Ja’bari, *Rusukh Al-Ahbar Fi Mansukh Al-Akhbar* (Bayrūt: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1988).

⁴ Al-Zarkashī, 27.

⁵ Burton berpandangan bahwa konsep *naskh* ini muncul berkaitan dengan pengumpulan al-Qur’an. Menurutnya, semua riwayat pengumpulan al-Qur’an pasca wafatnya Nabi Muhammad tak dapat dipertanggungjawabkan untuk mendukung sebuah argumen yurudis, lihat Thoriql Aziz, “Problema Naskh dalam al-Qur’an (Kritik Hasbi Ash-Shiddiqiey terhadap Kajian Naskh,” *Al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur’an dan Tafsir* 3, no. 1 (2018): 27. Lebih jauh, Burton mengklaim bahwa seluruh al-Qur’an merupakan karya Nabi Muhammad, lihat Hasani Ahmad Said, “Potret Studi al-Qur’an di Mata Orientalis,” *Jurnal At-Tibyan* 3, no.1 (2018): 33.

dua bagian (*General Theory* dan *Special Theory*)? Serta bagaimana pandangannya analisisnya terhadap ayat yang hukum tidak lagi berlaku namun tulisannya tetap ada di mushaf, atau sebaliknya ayat yang hukumnya tetap eksis namun tulisannya sudah tidak ada bahkan ayat dan hukumnya memang sudah tidak ada?

Result and Discussion

1.1 Teori Umum

Poin pertama yang harus diperjelas sebelum masuk ke dalam pengaplikasian naskh adalah bahwa istilah ini, naskh, merujuk bukan pada satu makna, namun pada beberapa ‘fenomena’ yang tidak berhubungan yang secara bertahap disatukan di bawah satu wacana, karena serangkaian keputusan yang diambil. Burton menegaskan bahwa fenomena yang di bawah sampul istilah tunggal yang komprehensif ini pada awalnya sama sekali bukan fenomena, melainkan hanya asumsi yang semakin banyak digunakan dalam suatu ilmu yang ditujukan untuk retrospektif sejarah Islam pada masa itu dari berbagai doktrin fikih. Daya tarik kuat dari teori naskh terletak pada kesederhanaannya yang tinggi.⁶

Dengan menggunakan *naskh*, para ulama usul memahaminya dengan istilah yang paling umum proses pewahyuan dimana keputusan Tuhan telah dialihkan dan digantikan oleh keputusan Tuhan lainnya yang diberlakukan selanjutnya. Bisa dikatakan bahwa ide tentang naskh telah ada saat ini, tidak hanya sebelum penjabaran ilmu-ilmu Islam, tetapi bahkan sebelum fondasi Islam itu sendiri. Oleh karena itu, istilah naskh ketika digunakan tanpa kualifikasi lebih lanjut maknanya adalah penggantian, namun dalam arti yang cukup ketat bahwa hanya Allah yang memiliki hak prerogatif untuk melakukan *naskh*, yaitu, menarik atau mencabut salah satu keputusan-Nya yang terkandung di dalam salah satu wahyu yang diturunkan dengan memberikan wahyu yang memberikan keputusan yang sangat berbeda namun dalam topik yang benar-benar sama. Karenanya diperoleh kesan bahwa sejak awal, makna dasar dari istilah *naskh* adalah penggantian (*replacement*). Apakah penggantian ini akan dilihat sebagai sesuatu yang terbatas secara eksklusif pada teks-teks al-Quran yang diwahyukan, tergantung pada seberapa luas para cendekiawan menafsirkan gagasan tentang wahyu.⁷

Namun demikian, tidak ada satu ayat pun dalam al-Quraan yang secara tegas menunjuk pada *naskh* dari ayat lain mana pun, atau hadis dari Nabi yang mengidentifikasi satu ayat mana pun yang telah mengalami atau mempengaruhi *naskh*, Burton menegaskan bahwa para ulama hanya memiliki apa yang ada di sini disebut ‘*unavoidable intellectual compulsion*’ (*darura*), yaitu inferensi. Singkatnya, naskh adalah hasil penafsiran yang diterapkan pada sumber-sumber oleh mereka yang berkepentingan untuk mengambil dari teks-teks peraturan

⁶ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh University Press Edinburgh, 1990), 18.

⁷ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 18.

praktis untuk membentuk fikih. Unsur-unsur yang diperlukan untuk diidentifikasi dalam satu contoh dugaan *naskh* adalah tiga:

- a. Asal-usul wahyu dari kedua perintah;
- b. Konflik antara dua pemberlakuan hukum sehingga sangat tidak mungkin untuk mengimplementasikan kedua teks secara bersama-sama;
- c. Pengetahuan tentang waktu turunnya yang relatif dari kedua wahyu.⁸

Di dalam teks wahyu, Burton menduga bahwa ada pernyataan-pernyataan yang terjadi dalam satu konteks berkaitan dengan topik tertentu yang tampaknya berbeda dengan pernyataan-pernyataan lain yang terjadi dalam konteks lain, tetapi memperlakukan dari topik yang sama persis. Kadang-kadang pernyataan paralel ini sangat berbeda sehingga tidak mampu melakukan rekonsiliasi. Sangat tidak mungkin untuk bertindak pada kedua pernyataan secara bersamaan. Menurut teori umum *naskh* bahwa dalam hal ini seseorang hanya memilih satu dari pernyataan yang diungkapkan yang saling bertentangan untuk diidentifikasi sebagai dasar satu-satunya hukum yang sah dan secara sadar mengabaikan teks alternatif sepenuhnya.

Dengan mengutip pendapat Shafi'i, Burton menegaskan bahwa teori umum *naskh* diadaptasi secara mengagumkan untuk membantu para ulama usul dalam tugas mereka membenarkan seleksi yang dilakukan oleh para pendiri *madhahib* masing-masing dan 'melacak kesalahan' yang dilakukan oleh para pendiri *madhahib* lainnya. Teori ini juga membuat asumsi yang tidak perlu bahwa 'konflik nyata' dapat ada di antara sumber yang diungkapkan. Setiap hukum yang diganti telah berlaku dari saat wahyu pertama turun sampai pada saat regulasi wahyu. Masing-masing dari dua peraturan tersebut, *nasikh* dan *mansukh* adalah benar dan sah untuk zamannya sendiri.⁹

Kita telah melihat bahwa teori umum *naskh* menyatakan bahwa imam *madhhab* telah memberikan pilihan, dalam setiap contoh *naskh*, terhadap keputusan Tuhan yang turun belakangan di antara dua wahyu yang membahas topik yang sama. Hukum yang kemudian menggantikan yang sebelumnya jika secara material berbeda dari itu maka konflik dan kontradiksi antara al-Quran dan Sunna tidak dapat dibayangkan, yaitu berupa tanda-tanda kesalahan dan bahkan mustahil hal itu untuk dianggap dari Tuhan. Konflik muncul semata-mata karena ketidaktahuan seseorang akan waktu turunnya wahyu yang membuat kita tidak mungkin membedakan antara *nasikh* dan *mansukh*. Dengan demikian, tugas utama ulama usul adalah menentukan penanggalan meskipun pertentangan dan perselisihan tidak dapat diperoleh di antara *al-Kitab* dan *Sunna*.¹⁰

⁸ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 19.

⁹ Muhammad bin Idris Al-Syafi'i, *Al-Risalah* (Cairo: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabi, 1938), 19.

¹⁰ Abū Bakar Muhammad al-Sarakhsi, *Uṣūl Al-Sarakhsi* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 12.

Kebutuhan teoritis ini untuk menentukan waktu turun ayat-ayat al-Quran dari berbagai pendapat umat Islam dari ilmu sejarah dan biografi. Burton mengatakan bahwa dengan sumber sejarah yang digunakan serta biografi tidak seharusnya terlalu mempercayai sikap terhadap pernyataan apa pun tentang penanggalan, apakah penanggalan itu mengambil bentuk *isnad* (silsilah) hadis apa pun, atau keadaan di mana ayat al-Quran tertentu diturunkan, *sabāb al-nuzūl*.¹¹

Orang-orang Muslim menekankan bahwa misi Nabi diperpanjang selama sekitar dua puluh tahun. Teori *naskh* dengan demikian berakar pada konsep pengembangan bertahap wahyu. Dengan demikian, diskusi tentang *naskh* ini tidak disertai dengan implikasi metafisik atau teologis. Seluruh proses sejarah, dan karenanya seluruh sapan sejarah wahyu hadir untuk kesadaran ilahi dalam satu saat. Bahkan sebelum alam semesta, dan dengannya. Allah telah mengetahui saat yang tepat di mana wahyu-wahyu yang berurutan, dan detail terkecil dalam setiap wahyu itu, akan masuk dan berlalu. Semuanya diketahui dan dikehendaki sebelumnya. Bantahan terhadap teori *naskh* berdasarkan pertimbangan teologis seperti *'the changing of the divine mind'* atau *'the growth of the divine knowledge'* ketika digunakan sebagai kontra-argumen, karena semua sepakat bahwa keduanya absurd, jarang terjadi dan mudah dibantah. Tuhan telah mengetahui sebelum menetapkan kewajiban berapa pun durasi persis yang Dia kehendaki, tanggal yang tepat di mana hukum diganti, dan durasi tepat penggantinya, *ad infinitum*. Karena pengetahuan Allah itu abadi, bagi-Nya, waktu tidak relevan. Namun, ketika sebuah peraturan diungkapkan, kita dituntut untuk percaya bahwa peraturan itu dimaksudkan untuk diaplikasikan kecuali ada perintah untuk diganti kemudian. Ketika penggantinya terungkap, giliran diwajibkan untuk merevisi keyakinan mereka sebelumnya. Pengetahuan tentang penanggalan dengan demikian penting dalam derivasi fikih dari berbagai akumulasi informasi yang terkandung dalam Al-Quran dan Sunnah.¹²

Sebenarnya definisi dan aplikasi praktis 'teori umum' telah dirangkum secara sistematis oleh Abū 'Abdullah:

"Cabang ilmu Islam ini merupakan tambahan yang sangat diperlukan jika seseorang ingin bergantung dan menggunakan ijtihad. Hal itu karena pokok utama ijtihad adalah pengetahuan tentang apa yang telah diturunkan kepada kita, bagian integral dari pengetahuan nasikh dan mansukh. Penanganan laporan Tradisi mudah dan tidak sulit untuk menanggung beban tuduhan itu. Kesulitannya terletak pada teknik penggalian prinsip-

¹¹ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 20.

¹² John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 21.

prinsip hukum dari tubuh dokumen. Bagian dari seni penyelidikan jenis ini. . . adalah penentuan situasi kemudian dan sebelumnya."¹³

Kunci dalam pengetahuan tentang wahyu dalam bentuk dokumen finalnya adalah pengetahuan tentang dokumen-dokumen yang telah diturunkan, yaitu Tradisi (al-Quran dan Hadis); dan bukti yang memungkinkan untuk membedakan antara dokumen yang menggambarkan yang sebelumnya, dan yang menggambarkan situasi selanjutnya. Ini berarti bahwa prinsip naskh telah beroperasi di sepanjang sejarah wahyu, dan pengetahuan tentang lokasi tepatnya di dalam wahyu islam berasal dari dan dijamin oleh pengetahuan tentang tradisi.¹⁴

Dengan penerapan praktis teori umum *naskh* dimaksudkan bahwa, jika dalam sejumlah sumber dokumen, seorang Fakih dihadapkan dengan dua pernyataan yang tampaknya bertentangan tentang satu dan titik yang sama dari peraturan hukum atau ritual, perhatian pertamanya yaitu menentukan makna keseluruhan dari masing-masing kasus. Implementasi teknik eksegesis yang terampil dapat menghilangkan banyak kesulitan dengan jelas.¹⁵

Shafi'i memberikan ilustrasi terkait implementasi dari general theory dalam bentuk yang sederhana. Dalam Q.S. al-Anfal/8:65 dan ayat 66. Shafi'i mengatakan:

*Kemudian Allah menjelaskan dalam Kitab-Nya bahwa Ia telah membebaskan umat Muslim dari kewajiban untuk memerangi orang-orang kafir dengan perbandingan satu banding sepuluh, dan telah memberlakukan kepada mereka kewajiban untuk berperang satu melawan dua. Ibn 'Abbas berkata, 'Ketika ayat pertama diturunkan, dinyatakan bahwa dua puluh orang tidak boleh lari dari dua ratus. Selanjutnya, Tuhan mengungkapkan ayat kedua yang dengannya diperintahkan bahwa seratus tidak boleh melarikan diri dari dua ratus. 'Masalahnya, (menyimpulkan Shafi'i) adalah, jika Tuhan berkenan, seperti yang dikatakan Ibn Abbas, dan sebagaimana Tuhan telah membuat eksplisit dalam ayat itu sendiri yang tidak membutuhkan penafsiran.*¹⁶

Syafi'i menggunakan pendapat seseorang di atas sebagai alatnya bukan hanya dua pernyataan al-Quran yang diduga bertentangan, tetapi juga penafsiran mereka yang terkandung dalam tafsir-hadis yang dikaitkan dengan Ibn 'Abbās, yang informasinya ia terima tanpa pertanyaan, meskipun ayat itu, menurutnya, tidak memerlukan penafsiran.

¹³ Ibn Ḥazm, *An-Nasīkh Wa Al-Mansūkh Fi Al-Qur'an Al-Karim* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1986), 5.

¹⁴ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 22.

¹⁵ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 26.

¹⁶ Al-Syafi'i, *Al-Risalah*, p. 128

Burton mengatakan bahwa seseorang hanya akan menemui kesulitan dalam menemukan bukti dokumenter terkait fakta naskh pada teks-teks Quran yang bersangkutan, dan diinformasikan tentang kosakata teknis dari teori-teori *naskh* sarjana Muslim yang akan menafsirkan Q.S al-Anfal di mana Shafi'i melakukannya. Pilihan contoh dalam contoh khusus ini mungkin dianggap tidak lazim, tetapi mereka telah dipilih dengan cermat sebagai bukti paling jelas untuk aplikasi *naskh* pada sumber-sumber Quran dan Sunnah. Seperti orang-orang sezamannya, Shafi'i mewarisi Fikh (dan tafsir yang mendasarinya) yang menarik kesimpulan seperti yang telah dideskripsikan. Dengan demikian, bagi para sarjana zaman sastra, 'sumber' dimaksudkan bukan hanya merupakan teks-teks kasar Quran dan Sunnah. Fikih mereka dan interpretasi teks-teks yang mereka warisi dari para pendahulu mereka tidak dapat diabaikan untuk melakukan analisis pendekatan-pendekatan mereka terhadap dokumen-dokumen Quran dan Sunnah. Teori *naskh* telah lahir dari pengakuan ulama fikih tentang kesenjangan antara al-Quran, Sunna dan Fikh, dan pengamatan mereka terhadap konflik antara ketiganya dan dalam dokumen masing-masing dari ketiganya. Menurut Burton tujuan mereka hanyalah untuk menjembatani adanya kesenjangan tersebut.¹⁷

1.2 Teori Spesial

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa sosok penting Shafi'i dalam sejarah fikih dan dalam pandangan terutama tentang keuletan menentukan sistem penanggalan kalimat-kalimat *naskh*, boleh dikatakan Shafi'i adalah sarjana pertama yang mencoba untuk mensistematisasikan berbagai teknik dan metode yang digunakan dalam derivasi keputusan Fikh dari dokumen-dokumen wahyu - dan karena ia juga penulis upaya paling awal untuk mengatur banding dengan prinsip *naskh*, ide-idenya dalam hal ini memiliki klaim yang kuat atas perhatian kita. Bagi Shafi'i, naskh adalah aspek integral dari wahyu Tuhan, dimotivasi oleh keinginan ilahi untuk meringankan beban yang telah Dia tempatkan pada manusia. Allah, pada kenyataannya, telah mengumumkan dalam al-Quran bahwa Dia mengusulkan untuk menggunakan naskh. Dalam serangkaian wahyu, Dia telah menjelaskan bahwa peraturan-peraturan al-Quran hanya akan digantikan oleh peraturan-peraturan al-Quran lainnya, dan tidak pernah oleh Sunnah yang dibatasi untuk penjelasan rincian. Q.S. Yunus: 15 menunjukkan bahwa ketika orang-orang kafir, yang tidak peduli pada wahyu yang dibawa Muhammad, memintanya untuk membawa Quran yang berbeda, atau untuk mengubah Quran, Muhammad menjawab:

“Bukanlah bagi saya untuk mengubahnya dengan inisiatif saya sendiri. Saya hanya mengucapkan apa yang diwahyukan kepada saya dan takut akan hukuman pada hari yang mengerikan, jika saya tidak mematuhi Tuhan saya.”

¹⁷ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 30.

Muhammad akan menafikan otoritas apa pun untuk mengubah peraturan Tuhan atas inisiatifnya sendiri, karena di sini Allah telah menegaskan melalui medium Nabi-Nya bahwa Sunnah tidak memiliki status untuk mengubah ketentuan al-Quran. Itu secara eksklusif hak prerogatif Ilahi (*a divine prerogative*).¹⁸

Beberapa ahli telah menafsirkan Q.s. al-Ra'd: 39 dalam arti bahwa Allah di sini memberikan kebebasan kepada Nabi-Nya untuk membentuk suatu aturan di bawah petunjuk Tuhan pada hal-hal tertentu. Sebagian juga berpendapat bahwa ayat itu berarti bahwa Allah menghapus peraturan-peraturan seperti yang dikehendaki-Nya dan mengabsahkan peraturan-peraturan seperti yang dikehendaki-Nya. Imam al-Shafi'i menganggap ini sebagai interpretasi dan tercantum dalam Q.s. al-Baqarah: 106: *ma nansakh min aya aw nunsi-ha na'ti bi hairin min-ha aw mitsliha*. Pada ayat ini Allah menyatakan bahwa hanya al-Quran yang dapat *naskh* (menggantikan) al-Quran, sebuah motif yang diulang dalam Q 16: 101: *wa idha baddalna aya makana aya* (ketika Kami mengganti satu ayat dengan yang lain).¹⁹

Mengutip argumen Shafi'i bahwa dengan cara yang sama, tidak ada yang bisa *naskh* (menggantikan) Sunnah Nabi selain Sunnah Nabi yang lain. Dengan demikian, jika Allah mengungkapkan kepada Nabi-Nya sesuatu yang berbeda dengan sunna yang telah ditetapkan oleh Muhammad, Muhammad akan segera memperkenalkan sunna baru pada garis-garis dari apa yang telah diungkapkan Allah, untuk menunjukkan kepada orang-orang bahwa itu adalah sunnah kedua yang menggantikan pertama. Pada dasarnya, prinsip ini sendiri disebutkan dalam Sunnah Nabi. Karena hanya al-Quran yang menggantikan al-Quran, al-Quran yang tidak memiliki persamaan (*mithl*) selain al-Quran, orang mungkin bertanya bukti apa yang ada untuk pandangan bahwa dengan cara yang sama hanya sunna dapat menggantikan sunna. Karena tidak ada tatanan teks lain yang telah Allah buat wajib atas umat manusia kecuali apa yang ada dalam Kitab-Nya dan dalam sunnah Nabi-Nya. Jika sunna diambil seperti itu, bahwa tidak ada yang lain, oleh seorang manusia yang setara dengannya, maka tidak ada yang dapat (karenanya) membatalkannya kecuali yang lain berstatus sama. Tidak ada yang setara (dengan sunna) kecuali sunna Rasul, karena Tuhan tidak pernah memberikan manusia lain (kekuatan) yang dia berikan (kepada Nabi). Dia memerintahkan orang untuk mematuhi dan membuat perintahnya mengikat mereka. Karena itu, semua orang adalah pengikutnya: Dia yang mengikutinya tidak akan pernah melanggar apa yang diperintahkan kepadanya, dan dia yang berkewajiban untuk mematuhi sunna Rasul tidak akan menolak untuk mematuhi, karena dia tidak memiliki wewenang untuk membatalkan bagian dari itu.²⁰

Penelusuran ini harus dibandingkan dengan yang berikut ini: Arti dari *naskh* adalah: Allah mengabaikan kewajiban yang telah Dia tetapkan sebelumnya.

¹⁸ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 32.

¹⁹ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 33.

²⁰ Al-Syafi'i, *Al-Risalah*, 109.

pemilihan Shafi'i dengan menggunakan contoh penghapusan kiblat di Yerusalem dipertimbangkan oleh Burton bahwa hal itu merupakan representasi lebih dari sekadar penerapan teori umum *naskh*. Burton melihat bahwa tidak hanya dua teks yang diduga bertentangan dianggap merujuk tepat pada aspek yang sama dari topik yang sama, tetapi, dalam setiap contoh, pasangan teks berasal dari satu sumber. Contoh yang pertama, kedua teks adalah pernyataan yang ditemukan dalam al-Quran; selanjutnya, keduanya berasal dari Sunnah. Dengan kata lain, contoh-contohnya mewakili salah satu teori khusus dari *naskh*, yaitu bahwa prinsip *naskh* berlaku dalam batas-batas sumber tunggal (*single source*) tanpa merujuk pada dokumen-dokumen yang lain, atau, dalam perumusan yang lebih umum, Quran menggantikan Quran - dan hanya Quran. Demikian pula, kadang-kadang Sunnah menggantikan Sunnah - tetapi hanya Sunnah yang dapat melakukannya. Kita harus mencatat penekanannya: al-Quran hanya menggantikan al-Quran dan hanya sunnah yang menggantikan sunnah.²¹

Burton menegaskan bahwa Syafi'i hanya memahami sunnah Nabi yang ia atur dari laporan yang menjangkau dari semua manusia, yaitu Hadis. Tidak ada informasi dari zaman mana pun yang bisa menolak laporan yang datang dari Nabi. Burton mengatakan bahwa beberapa orang yang sezaman dengan Shafi'i berusaha untuk menekankan peran utama Quran. Syafi'i tidak dapat membantah namun cepat memahami motif anti-sunnah yang bersembunyi di bawahnya. Jika ditekan, prinsip ini akan mengancam setiap hadis yang kebetulan lebih lengkap daripada pernyataan al-Quran yang sesuai. Dia menganggap sebagai aksiomatik bahwa Quran dan sunna tidak akan pernah berbeda, keduanya berasal dari Tuhan sebagai aspek dari wahyu ilahi. Karena pertentangan antara kedua sumber tidak pernah dapat terjadi, orang harus selalu berusaha untuk mendamaikan al-Quran dan sunna dengan mempertimbangkan keduanya. Namun *naskh* hanya mempengaruhi satu ayat al-Quran yang dipertimbangkan dengan ayat lain, atau satu sunna yang dipertimbangkan dengan sunna lain, dan itu berlaku dalam arti lain. Kontradiksi yang tampak antara satu pernyataan al-Quran dan satu sunnah berada di luar teori *naskh* Syafi'i.²²

Burton mengatakan bahwa teori khusus Syafi'i tentang *naskh* memberikan satu titik awal yang berguna untuk penyelidikan Quran. Secara alami pernyataan negatif, itu menyiratkan reaksi terhadap pandangan positif, itu sendiri merupakan ekspresi dari perlakuan sebelumnya, agak longgar dari sumber dokumen, al-Quran dan sunnah, terutama yang terakhir, karena ia memberikan penekanan besar pada peran dan fungsi dari Nabi yang ucapannya tidak dapat disamakan oleh laporan tentang pandangan orang-orang sezamannya. Muhammad adalah sosok unik yang hadisnya tidak memiliki kesamaan di antara ucapan manusia biasa. Dengan

²¹ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 34.

²² John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 34.

demikian, baik al-Quran, maupun laporan dari para sahabat tidak dapat menggantikan pernyataan yang berasal dari Nabi.²³

Dalam karyanya tentang *naskh*, Nahhas membuat daftar lima pandangan berbeda:

1. Baik al-Quran dan sunnah menggantikan al-Quran. Pandangan ini ia anggap berasal dari al-Quran, yaitu Hanafiyyah.
2. Al-Quran menggantikan al-Quran; sunnah tidak mungkin menggantikan al-Quran. Dia mengaitkan pandangan ini dengan Shafi'i dan beberapa yang mengikutinya¹.
3. Sunnah menggantikan sunnah dan al-Quran.
4. Sunnah menggantikan sunnah al-Quran tidak menggantikan Sunnah.
5. Pandangan menengah, tampaknya penolakan yang hati-hati untuk mengadopsi batasan-batasan teori yang konsisten: Perkataan yang bertentangan dengan yang satu tidak boleh dinilai berdasarkan sudut pandang yang lain, status relatif al-Quran dan sunna akan ditinjau melalui sudut pandang baru di setiap contoh yang muncul dari perbedaan antara dua sumber.²⁴

Perbedaan-perbedaan yang disoroti di sini mencerminkan metode-metode yang dikaitkan oleh usuli dengan *fukaha* dalam menilai manfaat relatif dari pernyataan-pernyataan al-Quran dan Sunnah pada satu topik yang sama. Perbedaan-perbedaan itu mendasar dan masuk akal, di mata kaum Muslim, atas perbedaan-perbedaan yang jauh di antara *madhāhib* tentang perincian suatu Fikh.

Apa yang sangat jelas dari sikap dan argumen Shafi'i adalah bahwa upaya polemik utamanya diarahkan terhadap pandangan bahwa, setiap al-Quran menawarkan pernyataan, maka hukum al-Quran harus selalu diprioritaskan. Teori spesialisnya tentang *naskh* telah berkembang dari penentangannya yang sadar terhadap pandangan bahwa Quran yang relevan membuat sunna yang relevan menjadi berlebihan. Untuk mempertahankan fikih, Shafi'i merasa terdorong untuk memisahkan sumber sunna dari sumber al-Quran, memperlakukan sunna di mana ia sepakat dengan fikih sebagai yang terakhir dari dua sumber pernyataan. Dia kemudian mempertahankan pandangannya atas dasar pertimbangan yang dia kerjakan menjadi sebuah teori khusus, bukan tentang *naskh*, tetapi tentang *takhsis*. Dipahami dengan benar, ayat-ayat itu berfungsi untuk membangun teori *naskh* - tetapi teori *naskh* yang memiliki kemiripan yang sangat kecil dengan teori *naskh* yang secara historis diuraikan oleh para ilmuwan Muslim.²⁵

Burton mengutip al-Ṭabā'ṭabā'ī dalam bukunya *Mafatih al-Wuṣūl fi Uṣūl al-Fiqh* bahwa fungsi sebenarnya dari teori umum *naskh* di tangan para ulama, pada kenyataannya, adalah untuk membenarkan contoh-contoh *naskh* yang 'terbukti'

²³ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 35.

²⁴ Abu Ja'far Ahmad Al-Nahhas, *Al-Nasīkh Wa Al-Mansūkh Fi Al-Quran* (Al-Riyād: Dār al-Ashimah, 2009), 416-419.

²⁵ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 37.

yang mereka duga secara individu. Jika *naskh* itu tidak mungkin terjadi, maka itu tidak akan terjadi. Sedangkan fungsi dari teori-teori khusus *naskh* adalah untuk mendokumentasikan satu doktrin fikih dalam persaingannya dengan pandangan-pandangan lain, tetapi utamanya berfungsi untuk menjamin pelestarian fikih secara umum dalam menghadapi kritik yang disuarakan oleh orang-orang yang mungkin tergerak oleh debat kontemporer yang hebat dalam al-Quran untuk melihat lebih dekat isi sebenarnya dari al-Quran, yaitu, untuk membandingkan fikih dengan mushaf. Dorongan umum yang menghasilkan *general* dan *special theory naskh* adalah pengakuan atas perdebatan serius antara fikih dan sumber-sumber yang diduga. Yang lebih rumit dengan pengakuan perbedaan serius antara peraturan yang disampaikan dalam Kitab Allah dan yang disampaikan dalam sunna, meskipun keduanya diakui turun dari Nabi. Para ulama berjuang untuk merekonsiliasi tiga sumber: fikih, al-Quran, sunnah.²⁶

1.3 Definisi *Naskh*

Beberapa pendapat mengenai pengertian dari *naskh*:

1. *Naskh* bermakna penghapusan (الإزالة). Contohnya dalam Q.S. al-Ḥajj/22: 52.²⁷
“...Allah menghapuskan sesuatu yang dimasukkan shayṭān itu, dan Allah meneguhkan ayat-ayat-Nya...”
2. *Naskh* berarti penggantian (التبديل). Contohnya dalam Q.s. al-Naḥl/16: 101.
“Dan apabila Kami menjadikan suatu ayat sebagai ganti dari ayat yang lain...”
3. *Naskh* dimaknai sebagai pengalihan (التحويل). Seperti kata (تناسخ المواريث) yaitu Pengalihan hak yang terjadi pada masalah warisan dalam pengertian pengalihan hak waris kepada orang yang berhak menjadi ahli waris.
4. *Naskh* bermakna (النقل) perpindahan dari tempat yang awal ke tempat yang berbeda dari sebelumnya. Seperti perkataan نسخ الكتاب “aku menukil kitab itu”, artinya jika seseorang memindahkan dan menirukan tulisan yang ada.²⁸

Dari beberapa makna tersebut, makna menukil atau berpindah tidak diperbolehkan oleh Makkī, sebagaimana yang diperbolehkan oleh al-Naḥḥās,

²⁶ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 37., p. 37.

²⁷ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr Al-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī ‘Ulūm Al-Quran* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012), 339.

²⁸ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr Al-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī ‘Ulūm Al-Quran*, 339.

untuk diterapkan ke dalam al-Quran dengan alasan bahwa *nāskh* itu tidak datang persis dengan *lafaz* yang *mansūkh*, tetapi dengan *lafaz* yang lainnya.²⁹

1.3.1 Komentar John Burton atas Definisi Naskh

Secara umum ada dua kecenderungan pemikiran orientalis, yakni skeptis dan non skeptis. Dalam satu masa, satu kecenderungan saling bergantian mendominasi dari pada kecenderungan lain. Kecenderungan skeptis diinisiasi oleh munculnya pemikiran Ignaz Goldziher dan kemudian disempurnakan oleh Joseph Schacht. Dua tokoh tersebut menjadi kiblat pemikiran bagi beberapa orientalis, salah satunya adalah John Burton.³⁰

Burton berpendapat bahwa jika kata ‘penggantian’ berasal dari Q.S. al-Baqarah/2: 106, maka kata itu bukan berasal dari *nansakh* atau dari *nunsi*, tetapi hanya dari: *na’ti bi khairin minha aw mithli-ha*. Namun klausa tersebut telah menimbulkan kesulitan tersendiri bagi para mufassir. Pengembangan doktrin *I’djāz* menyarankan bahwa, karena tidak ada yang dapat dianggap mirip dengan ayat dari al-Quran yang tak ada bandingannya karena disusun oleh Allah, kecuali mungkin ayat lain dari al-Quran itu sendiri, wahyu hanya dapat digantikan oleh wahyu lain. Argumen ini diperbesar oleh Syafi’i menjadi prinsip bahwa al-Quran dapat membatalkan al-Quran, namun dieksploitasi oleh para sarjana non-Syafi’i untuk menunjukkan bahwa wahyu dapat mencabut wahyu. Pasti juga benar bahwa salah satu ayat al-Quran mungkin dianggap sebagai yang paling kuat dari ayat lain. Perselisihan semacam itu menekankan bahwa kesulitan muncul ketika kata *naskh* diambil, seperti di sini, berarti ‘penggantian’. Tetapi konsep ‘penggantian’ adalah titik awal dari teori *naskh*. Karena itu dikatakan dalam wahyu itu sendiri, indikasi untuk interpolasi kata *hukm* ke dalam teks Q.S al-Baqarah/2: 106 dianggap tidak dapat dihindari.

Hukm, aturan *sunnah* mungkin serupa, atau bahkan lebih unggul daripada aturan ayat al-Quran, karena lebih mudah dilakukan, atau, jika lebih sulit untuk dilakukan, mungkin mendapatkan pahala yang lebih besar di akhirat. Putusan-putusan yang diturunkan dari al-Quran dan putusan-putusan yang diturunkan dari *sunnah* dapat dikatakan telah menggantikan putusan-putusan lain yang diturunkan dari al-Quran. Bukti tambahan untuk definisi ‘penggantian’ ini dari istilah *naskh*, berdasarkan dari teks Q.S. al-Nahl/16: 101: *idha baddalna aya makana aya...* Burton mengutip pendapat al-Razi bahwa ia lebih cenderung merujuk pada ayat ini untuk makna ‘penggantian’, itu sendiri. Namun Sarakhsi juga memperjelas bahwa, karena para pendahulu dari *madhhab Hanafiyya* yakin dari kesalahpahaman yang tak terhindarkan dalam penggunaan istilah ‘*tabdil*’, sehingga mungkin lebih baik menggunakan ‘*naskh*’ yang lebih netral.³¹

²⁹ Al-Zarkashī, *Al-Burhān Fī ‘Ulūm Al-Quran*, 28.

³⁰ Miftahul Janah, “Kodifikasi al-Qur’an: Studi atas Pemikiran John Burton,” *at-Ta’wil* 1, no. 1 (2019): 5.

³¹ al-Sarakhsi, *Uṣul Al-Sarakhsi*, Juz 2, 54.

Burton menegaskan bahwa dua ayat, Q.s. al-Nahl/16: 101 dan Q al-Baqarah/2: 106 ditafsirkan masing-masing karena sesuatu yang lain, namun adalah Shafi'i yang ambigu menyetujui makna naskh. Perhatian utama Shafi'i adalah untuk mendamaikan isi fikih dengan isi dari mushaf dan sunna, dan baginya, naskh berarti: pemindahan, pengabaian, penarikan. Beberapa langkah dalam proses ini dapat ditelusuri dalam sunna dengan bantuan hadis yang relevan. Sebagian besar contoh yang Shafi'i analisis dalam tulisan-tulisannya adalah dari jenis: *naskh al-hukm duna al-tilawa* - penggantian aturan-aturan Quran, atau aturan-aturan Sunnah, dalam kasus-kasus di mana kata-kata aslinya tetap sebagai bagian dari teks bersama kata-kata dari penggantian hukum.³²

1.4 Pembagian *Naskh*

A. Bacaan di-*naskh* namun hukumnya masih tetap.

Contoh pembagian ini yaitu periwayatan yang disebutkan dalam surah al-Nūr:

الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Orang tua laki-laki dan perempuan apabila keduanya berzina, maka rajamlah keduanya itu dengan pasti sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha perkasa lagi Maha bijaksana.”

Secara keseluruhan perkataan ini musykil, boleh jadi itu adalah sebuah *khobar ahad*. Al-Quran itu tidak menjadi tetap dengan *khobar ahad* walapun hukumnya masih tetap.³³

B. Bacaan tetap, hukumnya di-*naskh*

Contoh yang termasuk dalam jenis ini adalah Q.s. al-Baqarah/2: 240:

“Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isterinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dan tidak disuruh pindah (dari rumahnya)...”

Ayat di atas *dinasakh* oleh Q.s. al-Baqarah/2: 234:

“Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (‘iddah) empat bulan sepuluh hari...”

Bagian ini termasuk yang paling banyak dikaji oleh para ulama dalam kitab-kitabnya dalam bidang *nāsikh* dan *mansūkh*. Banyak yang menduga bahwa *naskh* jenis ini banyak sekali ayat-ayat yang termasuk ke dalamnya, akan tetapi al-Qādhī Abū Bakr ibn al-‘Arabī telah menjelaskan masalah ini dengan baik bahwa ayat-ayat seperti ini hanya sedikit jumlahnya.³⁴

³² John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 203.

³³ Badr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allah al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Quran*, h. 35.

³⁴ Abī Bakr ibn ‘Arabī, *Al-Nāsikh Wa Al-Mansūkh Fī Al-Quran Al-Karīm* (Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Diniyyah, 1992), 17.

Ibn al-‘Arabī telah menjelaskan mengenai contoh yang masuk ke dalam bagian *takhṣiṣ* bukan bagian *naskh*. Dalam Q.s. al-‘Aṣr/103: 2-3, Q.s. al-Shu‘arā/26: 224-227 dan Q.s. al-Baqarah/2: 109 serta ayat-ayat lain yang dikhususkan dengan suatu pengecualian atau suatu batasan tertentu. Adapun yang memasukkan ayat-ayat seperti tersebut ke dalam bagian yang mansukh, maka dia telah melakukan kesalahan.

Adapun hikmah dibalik penghapusan hukum dan tetapnya bacaan ini bahwa al-Quran, tidak hanya al-Quran diketahui hukumnya dan pengamalannya, akan tetapi juga dalam pembacaannya akan mendapatkan pahala. Untuk itulah bacaan ini dibiarkan termaktub.

C. Bacaan dan hukumnya di-*naskh* sekaligus.

Burton mencatat bahwa terdapat ayat yang menyatakan akan sifat lupa Muhammad yaitu dalam Q.s. al-A’la/87: 6-7

“Kami akan membacakan (al-Quran) kepadamu (Muhammad) Maka kamu tidak akan lupa, kecuali kalau Allah menghendaki. Sesungguhnya Dia mengetahui yang terang dan yang tersembunyi.”

Dan Q.s. al-Baqarah/2: 106:

“Ayat mana saja yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya...”

Apa yang akhirnya ditetapkan sebagai penafsiran dari Q.S. 87 dan Q.S. 2 adalah bahwa memang ada ayat yang pernah diungkapkan kepada Muhammad sebagai bagian dari wahyu penuh al-Quran yang telah dihilangkan dari teks-teks yang dikumpulkan dari al-Quran, *mushaf*. Itu sama sekali tidak terjadi karena Muhammad hanya melupakan mereka. Q.S. 87 merujuk pada kehendak Tuhan dan Q.S. 2 menggunakan akar penyebabnya. Tuhan telah menyebabkan Muhammad untuk melupakan sesuai dengan niat ilahi yang misterius tentang isi akhir dari Kitab Allah.³⁵

Riwayat Muslim dan perawi selainnya dari ‘Āishah mungkin merupakan contoh *naskh* jenis ini, namun Burton tidak mencantumkan dalam literturnya karena tidak menyetujui bahwa sunnah dapat menghapus al-Quran.

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا قَالَتْ: "كَانَ فِيْمَا أُنزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحْرَمْنَ، ثُمَّ نُسِحْنَ،

بِحَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتُوْفِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُنَّ فِيْمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ³⁶

“Di antara yang diturunkan dari al-Quran adalah ayat tentang sepuluh kali penyusuan yang menyebabkan adanya hubungan mahram, kemudian (ketentuan) ini dinaskh dengan ayat lima kali penyusuan. Maka ketika

³⁵ John Burton, *The Collection of the Qur’an* (New York: Cambridge University Press, 1977), 47-48.

³⁶ Abī Ḥusayn Muslim Ibn al-Hajjāj al-Qushayrī Al-Naysāburī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Al-Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 2006), 663.

Rasulullah wafat 'lima kali susuan' ini termasuk ayat al-Quran yang dibaca."

Maksud dari ungkapan Aishah ini adalah bahwa ketika ajal Rasulullah telah mendekat sedangkan bacaan yang telah *dinasakh* tersebut beritanya belum sampai pada seluruh umatnya, baru setelah Rasulullah wafat semuanya mengetahui. Sehingga ketika Rasulullah meninggal ayat itu, sebagian mereka masih membacanya sebagai al-Quran.³⁷

1.4.1 Komentar John Burton atas Pembagian Naskh

Telah dijelaskan di atas bagaimana kemunculan al-Quran di salah satu dari tiga model *naskh*, perubahan aturan satu ayat dan penggantinya dengan aturan ayat kedua diturunkan untuk menggantikan aturan yang pertama -*naskh al-hukm duna al-tilawa*- mungkin dapat diterima. Kasus Q.S. al-Mujadalah/58: 12-13 tampaknya lebih jelas daripada Q.S. al-Muzammil/73. Argumen bahwa Q.S al-Muzammil/73:20 menggantikan Q.S. al-Muzammil73: 1 -4 semata-mata didasarkan pada kesiapan untuk menyetujui dalam sebuah hadits ekstra-Quran bahwa ayat 20 diungkapkan lebih belakangan; dan dalam pandangan penafsiran bahwa kedua ayat itu membahas topik yang sama, do'a malam hari, dan ditujukan kepada audiens yang sama, komunitas Muslim. Namun demikian, tidak ada ayat dalam al-Quran yang secara khusus memaksakan kewajiban pada setiap orang beriman untuk berdo'a malam, hal ini sama seperti dalam kasus kiblat Yerusalem, apa yang ada di sini adalah beberapa pemaksaan awalnya diletakkan di luar al-Quran. Jika ini adalah kesimpulan yang mengarah pada pertimbangan konteks ini, maka argumen bahwa ini merupakan contoh dari *naskh* al-Quran oleh al-Quran tidak dapat dipertahankan. Ayat pertama memerintahkan Nabi untuk terjaga di malam hari; ayat 20 berbicara tentang orang-orang yang menemani Nabi Saw. Dimana ayat tersebut memberikan kebebasan bagi umar Muslim. Membedakan antara do'a ritual dan pembacaan bagian moderat dari al-Quran, ayat 20 memuji orang-orang percaya, tetapi, mengingat keasyikan mereka di siang hari, itu membebaskan mereka dari harus meniru ibadah malam nabi. Ayat ini tidak dibaca seperti perubahan dari pembebanan sebelumnya. Namun, itu mengoreksi kesan palsu yang telah dibentuk oleh orang beriman biasa yang mengharuskannya untuk meniru praktik Nabi dalam berjaga di malam hari.³⁸

Pembaca yang bijaksana harus memuaskannya sendiri apakah kasus tersebut telah dibuat untuk contoh lain yang diduga *naskh* dalam al-Quran. Jika dia, misalnya, menyimpulkan bahwa Q.s. al-Mujadalah/58:12 dan Q.s. al-Mujadalah/58:13 dalam pertentangan yang tidak dapat disangkal dan bahwa, dari ayat 13 menggantikan ayat 12, ini akan mewakili situasi yang cukup unik di mana dua ayat berturut-turut yang kontradiksi namun tetap sebagai bagian dari teks al-

³⁷ Al-Zarkashī, *Al-Burhān Fī 'Ulūm Al-Quran*, 39.

³⁸ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 199.

Quran. Dengan demikian, seseorang mungkin merasa dibenarkan dalam menyimpulkan bahwa keputusan Nabi untuk meninggalkannya dalam al-Quran adalah bukti terkuat dari keinginannya untuk menarik perhatian pada perubahan tersebut. Mungkin kemudian tampak lebih membingungkan bahwa dia tidak secara eksplisit sama dalam semua kasus dugaan *naskh*.

Analisis yang ditentukan atas dugaan *naskh* dari Q.s. al-Baqarah/2: 240 oleh Q.s. al-Baqarah/2: 234, atau oleh Q.s. al-Talaq/65: 4, atau oleh Q.s. al-Nisa'/4: 11-12, telah menunjukkan bahwa bukti ditambahkan untuk mendukung apa yang dianggap sebagai salah satu contoh 'klasik' dari *naskh* yang paling tidak diragukan, yang secara teratur ditambahkan dalam tafsir dan usul yang berfungsi untuk meragukan bahwa *naskh* memang telah terjadi dalam al-Quran, dan karenanya untuk membangun 'keaslian *naskh*'.

Para Imam *madzhab* mengakui hukuman rajam, meskipun fakta bahwa itu tidak disebutkan di mana secara langsung disebutkan dalam mushaf. Ini dapat dilihat dalam sunnah, tetapi hanya dengan menerima bahwa sunnah telah menggantikan al-Quran. Mereka yang tidak dapat atau mendamaikan diri mereka dengan penerimaan doktrin usul ini, harus selalu menetapkan hukuman rajam untuk sebuah 'ayat' rajam yang dihilangkan. Burton menyinggung bahwa ketika mereka gagal menemukan hukuman rajam di mushaf, para ulama ini dipaksa oleh logika mereka sendiri untuk mengambil perbedaan antara mushaf dan Quran.³⁹

Itu mengarah langsung ke: *naskh al-tilawa duna al-hukm*. Di sini, contoh klasik, ayat tentang rajam dan ayat *radha'ah* (persusuan) lagi-lagi dapat dipertahankan hanya berdasarkan bukti hadits (ekstra-Quranik). Tentu saja bagian ini merupakan yang belum sempurna dari ketiga model *naskh*, dan juga yang paling transparan, yang asalnya hanya dalam prinsip usul yang terlalu kaku.⁴⁰ Para Imam mazhab berargumen bahwa hukuman rajam adalah contoh yang pasti dari *naskh* al-Quran oleh Sunnah. Meskipun mereka tidak memiliki persyaratan teoritis untuk melakukannya, dalam hal teori usul mereka sendiri, wacana *naskh al-tilawa duna al-hukm*. hal ini menunjukkan dengan jelas bahwa teori tentang *naskh* telah mengembangkan tradisinya sendiri. Begitu juga dengan *naskh al-tilawa wa al-hukm*. Mode *naskh* ini, bagaimana pun juga, tidak memiliki relevansi untuk fikih, hanya menjadi produk dari diskusi eksegesis murni.⁴¹

Masing-masing dari tiga model *naskh* telah muncul dari asal-usul yang berbeda, dan pada awalnya sangat tidak berhubungan, dan hanya kemudian disatukan di bawah wacana *naskh*, jelas dari perbandingan kata-kata mereka. *Naskh al-hukm wa al-tilawa*: penghapusan hukum dan kalimat, Pengganti kata-kata dan aturan sebuah ayat tidak pernah bisa ditunjukkan, sementara penghapusannya dapat dipastikan hanya berdasarkan analisis dari laporan hadis-

³⁹ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 199.

⁴⁰ John Burton, *The Collection of the Qur'an* (New York: Cambridge University Press, 1977), 58-59.

⁴¹ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 200.

hadis yang menunjukkan mereka menjadi bagian umum, pernyataan tidak spesifik bahwa penghilangan dari mushaf telah terjadi. Laporan-laporan semacam itu diedarkan karena perlunya ‘bukti’, dalam perjalanan penafsiran yang dipertanyakan pada Q.s. al-A‘la/87: 6-7, bahwa Muhammad telah mampu melupakan bagian-bagian yang tidak ditentukan dari wahyu ilahi. Pandangan yang akhirnya menang adalah bahwa seorang Nabi mungkin tidak diakui pernah melupakan bagian wahyu apa pun. Namun, itu mungkin secara ajaib diambil alih oleh Tuhan dari hal yang pernah diungkapkan, sesuai rencana Tuhan untuk isi final dari suatu mushaf. Modifikasi ini dalam eksegesis Q.s. al-A‘la/87 diperlukan dalam penafsiran Q.s. al-Baqarah/2: 106.⁴²

Penggantian itu bisa merujuk pada hukum yang masih tetap eksis dalam teks-teks mushaf, baik kata-kata dan putusannya dari ayat asli. Namun, setelah kehilangan kekuatan hukumnya, putusan pertama telah diabaikan oleh fukaha ketika mereka memilih putusan yang kemudian, yaitu ayat pengganti. Sehingga kata-kata yang turun sebelumnya mempertahankan karakter sucinya dan mungkin hanya sekedar dibacakan dalam ibadah.⁴³

Penggantian juga bisa merujuk pada hukum dan kata-kata dari ayat sebelumnya. Q.s. al-Nur/24: 2, misalnya, diduga menggantikan Q.s. al-Nisa/4: 15-16; Q.s. al-Baqarah/2: 234 telah diduga menggantikan Q.s. al-Baqarah/2: 240.⁴⁴ Putusan sebelumnya pada setiap kasus telah diganti, namun kata-kata baik dari ayat sebelumnya dan setelahnya mungkin masih dibacakan dalam ibadah, dimana kata-kata dari keduanya muncul di mushaf. Dengan demikian ada berbagai aplikasi konsep ‘penggantian’, yang menunjukkan kisaran pemahaman para ulama. Sebagai contoh, naskh al-hukm wa al-tilawa dapat ditafsirkan sebagai penggantian kata-kata dan aturan atau penhapusan keduanya.

Naskh al-hukm duna al-tilawa mungkin juga dapat ditafsirkan sebagai pengalihan dari aturan asli saja, kata-kata aslinya bertahan; atau penggantian putusan asli dilakukan dengan mengganti ayat aslinya, baik kata-kata dan putusan. Namun, Naskh al-tilawa duna al-hukm dapat ditafsirkan hanya sebagai penghapusan terhadap kata-kata yang turun belakangan saja, yaitu penghilangan - namun, tidak diadopsi ke dalam mushaf dari kata-kata dari ‘ayat’ selanjutnya. Kata-kata dari ayat sebelumnya tetap dalam teks-teks mushaf dan itu saja dapat dibacakan di setiap ibadah. Namun, keputusannya telah menjadi surat mati.⁴⁵

Formulasi-formulasi yang membingungkan ini, terutama yang terakhir, menunjukkan dengan jelas ketidakcukupan bukti eksegesis. Karena, pada

⁴² John Burton, “The Exegesis of Q. 2: 106 and the Islamic Theories of Naskh: Mā Nansakh Min Āya Aw Nansahā Na’ti Bi Khairin Minhā Aw Mithlīhā,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48, no. 3 (1985): 452–69.

⁴³ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 201.

⁴⁴ John Burton, “The Vowelling of Q 65, 1,” *Journal of Semitic Studies* 29, no. 2 (1984): 267–83.

⁴⁵ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 201.

awalnya, apa yang diduga telah dihapus atau diganti adalah materi yang telah dibahas dalam dokumen dan sumber al-Quran. Kedua, sesuatu yang diduga pernah ditemukan dalam sumber al-Quran telah diganti atau dihapus meskipun terus muncul dalam dokumen al-Quran. Ketiga, sesuatu diduga tetap dalam sumber al-Quran, meskipun diakui sejak awal bahwa itu tidak pernah muncul dalam dokumen Quran. Dengan naskh dari ayat rajam dimaksudkan cukup sederhana bahwa itu tidak pernah menjadi ayat di mushaf. Beberapa Muslim bersikeras mendokumentasikan hukuman rajam atas dasar dugaan pelemparan batu yang mereka akui tidak pernah menjadi bagian dari teks al-Quran. Orang-orang Muslim semua sepakat bahwa beberapa aturan dari fikih Islam telah menggantikan beberapa aturan dalam al-Quran. Setelah memilih istilah al-Quran untuk mengekspresikan konsep teknis penggantian ketentuan hukum, mereka kemudian jatuh ke dalam perselisihan, beberapa berpendapat bahwa ini adalah satu-satunya makna kata, sementara yang lain berpendapat bahwa itu merupakan konotasi tambahan penghilangan (*suppression*). Burton mengatakan bahwa definisi 'penggantian' tidak akan pernah cocok dengan tuduhan bahwa kata-kata dari ayat rajam hanya dihilangkan dari mushaf. Gagal meraih poin ini, baik Nöldeke dan Schwally, dalam mengeksploitasi tafsir-Hadits yang sengaja dirancang untuk membuat titik tafsir bahwa naskh berarti penghilangan, yaitu pemindahan dari mushaf, telah ditetapkan sebagai standar yang disepakati sarjana Barat yang berlanjut hingga pandangan Islam bahwa al-Quran dan Hadits menunjukkan ketidaklengkapan mushaf.⁴⁶

Kesimpulan

Burton percaya bahwa al-Quran yang ada hingga saat ini merupakan teks-teks yang dikumpulkan oleh Nabi pada masanya sendiri. Pencabutan hukum dalam al-Quran adalah alasan mengapa peran Nabi telah dihapus dari sejarah koleksi al-Quran. Gagasan pencabutan kalimat serta hukumnya atau pencabutan kata-kata tetapi hukumnya tetap menurutnya adalah sesuatu yang tidak memiliki dasar, yang telah dirumuskan oleh para ahli hukum Muslim yang mencoba mengaitkan keputusan-keputusan hukum yang kekurangan bukti al-Quran dengan al-Quran. Jika mereka menerima bahwa Muhammad sebenarnya telah mengumpulkan dan menyusun semua ayat-ayat al-Quran dalam satu kodeks tunggal, para ahli hukum ini tidak akan dapat berbicara tentang penghapusan ayat-ayat dari al-Quran yang masih ada. Solusi yang mereka pikirkan dan eksekusi yang dilakukan adalah memalsukan riwayat untuk menghilangkan peran Nabi Islam dari sejarah pengumpulan al-Quran, menunda pengoleksiannya setelah masa hidup Nabi. Dalam tulisan-tulisannya, metodologinya untuk analisis hubungan antara pencabutan dan narasi mengenai pengumpulan al-Quran melibatkan al-Quran sebagai prioritas pertama dan terutama sebagai sumber

⁴⁶ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, 202.

untuk ajaran agama dan keputusan hukum bagi umat Islam. Atas dasar ini, bertentangan dengan peneliti Barat lainnya, metodologi Burton tidak melibatkan pandangan bahwa al-Quran hanyalah sebuah sastra klasik abadi. Namun demikian, pandangan Burton tentang pengumpulan al-Quran selama masa hidup Nabi Islam tidak berdasarkan alasan yang diberikannya dalam penelitiannya.

Daftar Pustaka

- Abdillah, Masykuri. *Islam dan Dinamika Sosial Politik di Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2011.
- Al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī Ibn Ḥajar. *Taqrīb Al-Taḥdzīb*. Dār al-‘Āṣamh, 1421.
- Aziz, Thoriqul. “Problema Naskh dalam al-Qur’an (Kritik Hasbi Ash-Shiddiqiey terhadap Kajian Naskh,” *Al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur’an dan Tafsir* 3, no. 1(2018).
- Burton, John. *The Collection of the Qur’an*. New York: Cambridge University Press, 1977.
- Burton, John. “The Exegesis of Q. 2: 106 and the Islamic Theories of Naskh: Mā Nansakh Min Āya Aw Nansahā Na’ti Bi Khairin Minhā Aw Mithlīhā.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48, no. 3 (1985): 452–69.
- Burton, John. *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*. Edinburgh University Press Edinburgh, 1990.
- Burton, John. “The Vowelling of Q 65, 1.” *Journal of Semitic Studies* 29, no. 2 (1984): 267–83.
- Dainori. “Nasikh Mansukh dalam Studi Ilmu al-Qur’an.” *JPIK* 2, no. 1 (2019).
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Praktik dan Gagasan Islam Politik di Indonesia*. Jakarta: Democracy Project, 2011.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, dan Priyai dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Halim, Abdul. *Relasi Islam Politik dan Kekuasaan*. Yogyakarta: Lkis, 2013.
- Ḥazm, Ibn. *An-Nasikh Wa Al-Mansukh Fi Al-Qur’an Al-Karim*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986.
- Ibn ‘Arabī, Abī Bakr. *Al-Nāsikh Wa Al-Mansūkh Fī Al-Quran Al-Karīm*. Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Diniyyah, 1992.
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān. *Funūn Al-Afnān Fi ‘Ajāib ‘Ulūm Al-Quran*. Bayrūt: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyah, 2001.
- Ibn Ma‘bad, Muhammad ibn Ḥibbān ibn Mu‘ādh. *Al-Iḥsān Fi Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 1991.

- Al-Ja'bari, Abu Ishaq Burhan al-Din Ibrahim ibn 'Umar. *Rusūkh Al-Ahbar Fi Mansūkh Al-Akhbar*. Bayrūt: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1988.
- Janah, Miftahul. "Kodifikasi al-Qur'an: Studi atas Pemikiran John Burton." *at-Ta'wil* 1, no. 1 (2019).
- Kuntowijoyo, *Dinamika Internal Umat Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1989.
- Kusmana, and Syamsuri. *Pengantar Kajian Al-Quran*. Jakarta: PT Pustaka Al Husna Baru, 2004.
- Al-Nahas, Abu Ja'far Ahmad. *Al-Nāsikh Wa Al-Mansūkh Fi Al-Quran*. Al-Riyād: Dar al-Ashimah, 2009.
- Al-Naysābūrī, Abī Abd Allāh Muḥammad ibn Abd Allāh al-Ḥākim. *Al-Mustadrak 'Alā Al-Saḥīḥayn*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002.
- Al-Naysāburī, Abī Ḥusayn Muslim Ibn al-Hajjāj al-Qushayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Al-Riyād: Dār Ṭayyibah, 2006.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3S, 1982.
- Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *Mabāḥith Fī 'Ulūm Al-Quran*. Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.
- Al-Qaysī, Abī Muḥammad Makkī ibn Abī Ṭālib. *Al-Īḍāh Li Nāsikh Al-Quran Wa Mansūkhuh*. Jaddah: Dār al-Manārah, 1986.
- Al-Sabt, Khālid ibn 'Uthmān. *Qawā'id Al-Taḥfīr Jam'an Wa Dirāsah*. Kairo: Dār ibn 'Affān, n.d.
- Al-Sadūsī, Qatādah ibn Di'āmah. *Kitāb Al-Nāsikh Wa Al-Mansūkh Fī Kitāb Allāh Ta'Ālā*. Bayrūt: Muassasah al-Risālah, n.d.
- Said, Hasani Ahmad. "Potret Studi al-Qur'an di Mata Orientalis," *Jurnal At-Tibyan* 3, no.1 (2018).
- al-Saraksi, Abu Bakar Muhammad. *Usul Al-Sarakhsi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Quran*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012.
- Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. *Al-Risalah*. Cairo: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabi, 1938.
- Syamsuddin, Din. *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Tanuwidjaja, Sunny. "Political Islam and Islamic Parties in Indonesia: Critically Assessing the Evidence of Islam's Political Decline", *Contemporary Southeast Asia* 32, no. 1 (2010), 29-49.
- Wahid, Abdurrahman. *Tabayun Gusdur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural*. Yogyakarta: Lkis, 2010.

- Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allah. *Al-Burhān Fī ‘Ulūm Al-Quran*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 2008.
- Zulifan, Muhammad. “Politik Islam di Indonesia: Ideologi, Transformasi, dan Prospek dalam Proses Politik Terkini,” *Politik Indonesia: Indonesian Political Science Review* 1, no.2 (2016), 176.