PENERAPAN TEORI *NASKH* TERHADAP AYAT-AYAT JIHĀD
(Studi Komparatif Antara Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi dan Mahmūd Muhammad Ṭaha)

Mokhamad Ali Ridlo

Email: alydahrie19@gmail.com

Abdul Ghofur

STAI Al Anwar

Gondanrojo-Kalipang Sarang Rembang

Email: Abdul Ghofur@yahoo.com

Abstrak

Pembacaan akan teori *naskh* kembali menjadi dilematis, ketika para pembaharu Islam seperti Ṭaha mencoba merekonstruksi konsep konvensional yang digagas al-Suyūṭi. Usaha tersebut sangat mungkin didasarkan atas asumsi teori *naskh* konvensional tidak lagi mampu melahirkan hukum Islam yang relevan dengan konteks budaya kontemporer saat ini. Bukan tidak mungkin, teori *naskh* mampu mempengaruhi cara berfikir umat Islam, terlebih bagi pihak yang memahami *jihād* sebagai gerakan ofensif. Kajian ini mencoba mengkomparasikan teori *naskh* yang diusung oleh al-Suyūṭi dan Ṭaha dan kemudian menjadikan format baru, dengan mengambil keunggulan dan meligitimasi kekurangannya. Selanjutnya, diterapkan terhadap ayat-ayat *jihād*. Melalui bingkai pemahaman terhadap fase diwajibkan *jihād*, kajian *asbāb al-nuzūl* serta teori-teori dalam studi al-Qur'an akan menghasilkan pemahaman yang tidak setimpang dan lebih komprehensif terkhusus dalam konteks *jihād*.

Key words: *naskh, al-Suyūṭi, Ṭaha, jihād.*

A. Pendahuluan

Kajian al-Qur'an selalu mengalami perkembangan yang cukup dinamis, seiring dengan perkembangan kondisi sosial-budaya dan peradaban manusia. Hal ini terbukti dengan munculnya beberapa karya tafsir, mulai dari klasik sampai kontemporer dengan berbagai corak, metode dan pendekatan yang digunakan.¹ Namun, ibarat samudra yang luas dan dalam al-Qur'an tidak akan pernah mengalami kekeringan, meskipun telah, sedang dan akan terus dikaji dari berbagai segi dan metodologi. Oleh sebab itu, semua kajian al-Qur'an saling bersinggungan, berhubungan serta mendukung dan memperkaya khazanah ke-Islam-an.²

¹ Abdul Mustaqim, "Epistemologi Tafsir Kontemporer, Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur" (Disertasi : UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta, 2007), 1.

² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir, Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, (Tangerang : Lentera Hati, 2013), 6.

Keberagaman kajian al-Qur'an didasari karena sebagian orang secara *apriori* menerima postulat bahwa al-Qur'an *ṣālihu likulli zamān wa makān*.³ Tidak cukup apabila al-Qur'an hanya dibaca sebagai rutinitas sehari-hari tanpa memahami maksud, mengungkap isi serta mengetahui prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya.⁴ Tentu hal ini bukan persoalan mudah, mengingat al-Qur'an merupakan kitab suci yang mengandung kosa kata yang tidak mudah untuk dimengerti, misalnya beberapa kosa kata yang secara literal dianggap bertentangan. Dibutuhkan sebuah penafsiran agar mendapatkan pemahaman benar dan sesuai dengan zamannya.⁵ Menafsirkan kandungan al-Qur'an tidak cukup hanya kemahiran dalam berbahasa Arab, melainkan perlu menguasai secara komperhensif teori-teori yang berhubungan dengan studi al-Qur'an.⁶

Dalam studi al-Qur'an, salah satu teori dasar yang populer dikalangan para ulama adalah teori *naskh* (*abrogation theory*). Hampir semua kitab *ulūm al-Qur'an* maupun *uṣūl al-fiqh*, baik klasik maupun kontemporer selalu menyebutkan bab *naskh*.⁷ Tidak hanya diperbincangkan, keberadaannya dianggap begitu penting untuk mempermudah dalam memahami dan menafsirkan hukum-hukum al-Qur'an.⁸

Diskursus mengenai ada dan tidaknya *naskh* dalam al-Qur'an sudah terjadi sejak lama. Apabila dibenarkan bahwa *naskh* benar-banar ada, apakah hal itu tidak berarti Allah bersikap inkonsisten dalam menentukan suatu ketentuan hukum. Di sisi lain, jika dikatakan bahwa tidak ada *naskh*, lalu mengapa dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang mengisyaratkan *naskh*? Bahkan terdapat ayat yang secara tegas menyebut kata *naskh*, sebagaimana firman Allah *Subhānahu wa Ta'āla* :

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ

³ Munzir Hitami, *Pengantar Studi al-Qur'an; Teori dan Pendekatan*, (Yogyakarta : LKIS, 2012), 2.

⁴ M. Nurdin Zuhdi, "Tipologi Tafsir al-Qur'an Madzhab Indonesia", (Tesis di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011), 2.

⁵ Zainul Mun'im, "Teori Nasikh Mansukh al-Qur'an Sebagai Pembaharuan Hukum Islam", (Skripsi di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2013), 2.

⁶ Lihat syarat-syarat mufasir, Manna' al-Qaṭṭān, *Mabāhith Fī Ulūm al-Quran*, (ttp : Maktabah Wahbah, tp), 322.

⁷ Abdul Mustaqim, *Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*, (Yogyakarta : Idea Press, 2014), 43.

⁸ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī ulūm al-Quran*, (Bairut : Dar al-Fikr, 2008) 2 : 326.

⁹ Al-Qur'an, 2 : 106.

Ayat mana saja yang Kami *nasakh*-kan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Ketika terdapat kesan kontradiktif antar ayat-ayat al-Qur'an dan dianggap tidak dapat dikompromikan, para ulama menjadikan teori *naskh* sebagai langkah utama untuk menyelesaikan problem tersebut. Sebagai contoh, ayat tentang wasiat di-*naskh* ayat yang menjelaskan warisan.

Kemudian, perbedaan makna *naskh* yang terjadi di antara sekte Sunni dan Mu'tazilah pada hakikatnya memiliki substansi sama yakni terdapat ayat al-Qur'an yang isinya tidak berlaku lagi dikarenakan ada ayat belakangan yang menyatakan lain. Ulama Sunni menyebutnya *nasikh* dan Mu'tazilah mengistilahkan dengan *takhsīs*. Apabila terdapat pendapat yang menyatakan tidak berlakunya *naskh* secara mutlak dalam al-Qur'an, maka bisa disebut pendapat yang *syad* (aneh).¹⁰

Pada tahap selanjutnya perbedaan *naskh* juga muncul karena metodologinya. Dewasa ini, beberapa sarjana muslim kontemporer melakukan rekonstruksi *naskh* konvensional yang diprakarsai oleh beberapa ulama klasik seperti Jalāl al-Dīn al-Suyūti dalam kitab *al-Itqān*, dan al-Zarkasyi dalam *al-Burhān fī Ulūm al-Quran*.¹¹ Para sarjana kontemporer menganggap konsep konvensional tidak mencerminkan universalitas al-Qur'an.¹² Mereka mencoba menelaah kembali konsep *naskh* dengan menitik beratkan pada aspek kemaslahatan hukum dan relevansinya terhadap perkembangan zaman. Di antara mereka yaitu Mahmūd Muhammad Ṭaha dan muridnya, Abdullah Ahmed al-Na'im¹³

Sebagai representasi perwakilan *mufasir* era klasik dan kontemporer penulis mengambil sampel tokoh Jalāl al-Dīn al-Suyūti dan Mahmūd Muhammad Ṭaha. Kedua tokoh tersebut dianggap lebih aplikatif dalam merumuskan metodologi. Epistemologi yang dibangun keduanya hampir mirip, yakni memiliki implikasi-implikasi yang cukup signifikan dan sangat

¹⁰ Ibnu al-Jauzy, *Nawāsiḥ al-Qur'an*, (Madinah : Maktabah al-'Arabiyah al-Su'udiyah, 1984),17

¹¹ Zainul Mun'im, "Teori Nasikh Mansukh...", 21.

¹² Yang dimaksud dengan universalitas al-Qur'an di sini bukan berarti al-Qur'an hanya memiliki satu baku hukum yang sama untuk segala masa, melainkan al-Qur'an menyediakan berbagai hukum yang dapat diterapkan sesuai dengan konteks masanya. Lihat Muahmmad Syahrur, Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer, terj. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta : ELSAQ Press, 2007), 52.

¹³ Gagasan-gagasan mereka tentang rekonstruksi teori *nasikh mansukh* dapat dilihat dalam literatur sebagai berikut : *al-Risālah al-Tsaniyah fī al-Islām* karya Mahmūd Muhammad Ṭaha, *Toward an Islamic Reformation* karya Abdullah Ahmed al-Na'im (diterjemah Ahmad Suaedy dalam Dekonstruksi Syariah).

relevan bagi perkembangan khazanah ke-Islam-an. Dan berangkat dari semangat yang sama pula, yaitu ingin menjadikan al-Qur'an sebagai landasan moral bagi umat manusia dalam mengemban amanah Tuhan, sekaligus membuktikan bahwa dia selalu *ṣālihu li kulli zamān wa makān*. Meskipun demikian, dalam konteks ini konsep yang ditawarkan keduanya tidaklah sama.

Al-Suyuti masih terlihat apresiatif terhadap konsep tradisionalisme, yaitu menghilangkan hukum lama dengan hukum baru, ataupun mengganti hukum lama dengan hukum baru.¹⁴ Berbeda dengan teori *naskh* al-Suyūti, Mahmūd Muhammad Ṭaha lebih cenderung mengartikan *naskh* sebagai penundaan hukum. Gagasan Ṭaha ini tercermin melalui tafsirannya terhadap surat al-Baqarah ayat 106.¹⁵

Ayat yang kami *naskh* (menghapus hukum suatu ayat) atau yang kami tunda pelaksanaannya (*aw nansakha*), maka kami gantikan dengan ayat yang lebih dekat dengan pemahaman manusia atau memulihkan berlakunya ayat itu pada saat yang tepat.¹⁶

Naskh dengan pengertian ini dalam arti menghapuskan sementara waktu, dan ketika sampai waktunya hukum itu akan berlaku kembali.

Adanya persamaan dan perbedaan tersebut tentu memiliki implikasi dan konsekuensi tersendiri dalam penafisran al-Qur'an. Sebagai contoh misalnya jika konsep *naskh* diterapkan dalam ayat-ayat jihad. Melalui teori *naskh* al-Suyūti akan memberikan kesan bahwa ayat-ayat jihad telah menghapus ayat-ayat yang mengajarkan toleransi, memberi maaf, bersikap sabar dan yang semakna dengan itu. Sementara dengan teori Ṭaha justru sebaliknya, ayat-ayat jihad dihapus dengan ayat-ayat toleransi.

Latar belakang pemilihan ayat jihad didasari karena saat ini arti jihad telah mengalami perluasan makna, terdapat beberapa oknum yang memberikan makna jihad tidak lagi bersungguh-sungguh, membela diri atas serangan musuh. Selain itu, Entah karena pemahaman parsial terhadap ayat al-Qur'an atau terpengaruh akan konsep *naskh*, yang jelas sebagian teroris mengatas namakan ayat-ayat jihad untuk melegitimasi apa yang mereka lakukan.¹⁷ Dengan kesalah pahaman dan stigma buruk terhadap jihad, tidak sedikit kaum muslim kerepotan dan disusahkan untuk menjelaskan konsep dan

¹⁴ Jalāl al-Dīn al-Suyūti, *Al-Itqān Fi ulūm al-Quran...*, 326.

¹⁵ Ayat ini dianggap sebagai dasar penetapan teori *naskh*.

¹⁶ Mahmūd Ṭaha, *Risalah al-Tsaniyah fi al-Islām*, (ttp : tnp, tth), 10.

¹⁷ Ahmad Baidlowi, *Mengenal Thabathaba'i dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, (Bandung : Nuansa, 2005), 10.

sejarah jihad dengan tepat setelah ia mengalami reduksi dan penyimpangan makna. Dengan demikian, bukan tidak mungkin konsep *naskh* bisa sangat mempengaruhi cara berfikir umat Islam, bukan saja mengenai hubungan antar agama, melainkan juga dalam berbagai bidang kehidupan lain.¹⁸

Persoalan yang muncul kemudian adalah mungkinkah mencoba memadukan dua model teori *naskh* menjadi format baru dalam metodologi tafsir, dengan memilih keunggulan dan mengeliminir kekurangan dari kedua tokoh tersebut. Hal ini mengingat keduanya memiliki kelebihan dan kekurangan, antara lain konsep yang ditawarkan al-Suyūti selain menghilangkan nilai validitas al-Qur'an yang kekal dan abadi, juga menghasilkan produk yang kurang relevan terhadap perkembangan sekarang. Ṭaha memberikan konsep tanpa batas, sehingga menjadikan orang-orang yang sejalan dengan pemikirannya akan selalu berfikir liar. Tanpa melihat kapan dan dimana sebenarnya pemikiran itu bisa diterapkan.

Dengan menggunakan model penelitian analisis komparatif, tulisan ini akan menjelaskan teori *naskh* baik menurut Jalāl al-Dīn al-Suyūti maupun Muhammad Mahmūd Ṭaha. Kemudian membandingkan kedua teori tersebut dan diterapkan dalam ayat-ayat jihad.

B. Sekilas tentang Jalāl al-Dīn al-Suyūti dan Muhammad Mahmūd Ṭaha

Jalāl al-Dīn al-Suyūti memiliki nama lengkap Abdu al-Rahman bin al-Kamal bin Abu Bakar bin Muhammad bin Sabiq al-Suyūti. Dilahirkan di Şuyut pada bulan Rajab tahun 849 H, dan menjadi seorang piatu sejak ibunya wafat sesaat dia dilahirkan. Ketika usianya beranjak lima tahun ayahnya meninggal dunia.

Al-Dzahabi menyebutkan bahwa al-Suyūti merupakan orang paling ‘alim di masanya. Segala disiplin ilmu dikuasai, baik yang berkaitan dengan al-Qur'an, Hadis, *rijāl* dan *gharib al-Hadis*.¹⁹ Dalam sebuah kesempatan al-Suyuthi pernah mengungkapkan bahwa dia menghafal 200.000 Hadis, bahkan dia pernah mengatakan “Sekira saya menemukan hadis lain, maka niscaya saya akan menghafalnya”.²⁰ Selain menghafal al-Qur'an dan hadis, al-

¹⁸ Azyumardi Azra, *Konflik Baru Antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme & Pluralitas*, (Jakarta: Rajagrafindo Perkasa, 2002), 81.

¹⁹ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *al-Tafsīr Wa al-Mufasssirūn*, (ttp: Makatabah Wahbah, t.th), 180.

²⁰ *Ibid*, 180.

Suyūti juga mampu menghafal berbagai kitab yang berorientasi ilmu pengetahuan, seperti kitab *Umdah al-Ahkam*, *Alfiyyah Ibnu Mālik*, *Minhaj al-Thalibin*.²¹

Dalam menimba ilmu pengetahuan, al-Suyūti selalu berpindah dari satu negara ke negara lain, seperti Syam (Syiria), Hijaz, Yaman, India, dan Maroko.²² Pada masa ini, dia disibukan mengarang berbagai karya tulis. Tidak hanya itu, al-Suyūti juga berprofesi sebagai tenaga pengajar di Madrasah al-Syaikhuniyah selama 12 tahun dan menjabat sebagai mufti pada waktu yang lama.²³

Setelah al-Suyūti berusia 60 tahun yakni sekitar tahun 909 H, dia mulai fokus beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah, berpaling dari dunia dan segala kemewahan, bahkan dia sempat tidak mengenal orang-orang sekitar. Selain itu, dia juga meninggalkan profesinya sebagai mufti, mengajar, sekaligus mengurangi kegiatan menulis.

Jalāl al-Dīn al-Suyūti wafat pada malam Jum'at tanggal 19 Jumadil Awal 911 H/ 1505 M, genap berusia 61 tahun 10 bulan 18 hari. Jasad al-Suyūti dimakamkan di Husy Qushun di luar Bab Qarafah, Kairo.²⁴

Tidak berbeda dengan Jalāl al-Dīn al-Suyūti, diusia yang masih belita Muhammad Mahmūd Ṭaha ditinggal kedua orang tuanya. Data yang ditemukan menginformasikan Mahmūd Muhammad Ṭaha dilahirkan antara tahun 1909 atau 1911 di Rufa'ah, kota kecil di tepi timur Blue Nile, Sudan Pusat.²⁵

Dalam pendidikan, sekolah dasar hingga menengah ditempuh di tanah kelahiran, Rufa'ah. Pada tahun 1932 Ṭaha terdaftar sebagai mahasiswa Gordon Memorial College²⁶ fakultas Teknik dan berhasil diselesaikan tahun 1932.²⁷ Selepas menyelesaikan studinya, kurang lebih empat tahun dia menjadi pegawai jawatan kereta api Sudan. Pada tahun 1940 dia berhenti dan mendirikan lembaga pendidikan.²⁸

²¹ Abi al-Falah Abdu al-Hayy Ibnu Ahmad bin Muhammad bin al-‘Imād, *Syaḍarat al-Dzahab*, (ttp : tnp, tth), 8 : 52.

²² Abi Falah, *Ibid*,

²³ Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta : Ichtiar Baru, 1994) 4 : 324.

²⁴ Jalāl al-Dīn al-Suyūti, *Al-Itqān Fi ulūm al-Quran*, 55.

²⁵ P.J Bearman, dkk, *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden : Brill, 2000), 96.

²⁶ Pada tahun 1936 menjadi University of Khartoum

²⁷ Mahmūd Muhammad Ṭaha, *Syari'ah Demokratik*, terj. Nur Rachman, (Surabaya : elSAD), 27

²⁸ P.J Bearman, dkk, *The Encyclopedia of Islam*, 96.

Disamping aktif di dunia pendidikan, Ṭaha juga aktif dalam pergerakan nasional Sudan. Partisipasinya dalam pergerakan tersebut dimulai pada akhir tahun 1930, karena merasa tidak puas terhadap pola pendidikan yang diterapkan pada saat itu. Awal kemunculan pergerakan ini, dia memberikan kecaman dan kritikan pedas kepada pelajar Sudan yang menyerahkan keahlian dan kemampuan kepada pemimpin agama seketarian tradisional.²⁹ Disamping itu, Ṭaha juga tidak senang dengan partai politik, sebab hanya cenderung menerima perlindungan dari penguasa kolonial, dari pada menyelaraskan komitmen dan garis perjuangan bagi kemerdekaan Sudan dan terbentuknya sebuah Negara Sudan merdeka yang berdaulat.³⁰

Tahun 1945 Mahmūd Muhammad Ṭaha dan beberapa orang sahabat yang sepaham dengan pola pikirnya mendirikan *al-Hizb al-Jumhuri* (Partai Republik) yang menjadi sarana untuk memperjuangkan ideologinya demi kemajuan masyarakat. Namun, setelah Ja'far Numeiri menjadi presiden melalui kudeta militer tahun 1969 M seluruh partai di Sudan dibubarkan. Kemudian Partai Republik mengalami tranformasi menjadi Persaudaraan Kaum Republik (*Republican Brothers*). Pada awal pemerintahan Numeiri, Ṭaha masih rajin ceramah di tempat-tempat umum dan menulis berbagai pandangannya di surat kabar. Tahun 1973 M kegiatan menulis, mengajar serta mendiskusikan pemikiran Ṭaha mulai diintegrasikan, sebab rezim Numeiri mencekal sekaligus melarang Ṭaha memberikan ceramah dan mengaktualisasikan pemikirannya secara terbuka.

Tahun 1977 M. Mahmūd Muhammad Ṭaha ditangkap dan ditahan selama satu bulan tanpa tuduhan yang jelas. Kemudian pada tanggal 13 Mei 1983 M, sebelum program Islamisasi dicanangkan oleh pemerintah, Ṭaha dan sebagian pengikutnya ditahan tanpa pemeriksaan resmi, karena membuat selebaran yang mengkritik kebijakan pemerintah dalam menangani masalah yang merugikan non-muslim. Kemudian dibebaskan pada tanggal 19 Desember 1984. Dan ditangkap kembali pada tanggal 5 Januari 1985 M atas dasar tuduhan berusaha mengubah konstitusi, menghasut dan mendorong oposisi secara inkonstitusional terhadap pemerintah.

Selanjutnya, tanggal 8 Januari 1985 Ṭaha dan keempat sahabatnya mendapatkan putusan hukuman mati oleh dewan hakim dengan catatan mereka dapat terbebas apabila

²⁹ Mereka hanya menyerukan dukungan luas dari masyarakat Sudan.

³⁰ Muhammad Mahmūd Ṭaha, *Risalah al-Tsaniyah*, 27-28.

mereka mau bertaubat dan menarik kembali pemikiran mereka. Tepatnya tanggal 15 Januari 1985, pengadilan tingkat banding Sudan kembali mengumumkan hukuman mati kepada Ṭaha. Kemudian presiden Numeiri mempertegas keputusan pengadilan itu pada tanggal 17 Januari 1985, dengan memberi kesempatan empat terdakwa lain untuk bertaubat dan mengakui kesalahan. Sementara eksekusi Ṭaha dilaksanakan pada hari Jum'at tanggal 18 Januari 1985 dan dipimpin langsung oleh presiden Numeiri.³¹

C. Konsep *Nasikh* menurut al-Suyūti dan Ṭaha

Dalam merespon ada dan tidaknya *naskh* dalam al-Qur'an, baik Jalāl al-Dīn al-Suyūti maupun Ṭaha sepakat terdapat *naskh* dalam al-Qur'an. Dengan mengutip pernyataan para ulama, al-Suyuti mengatakan seseorang tidak boleh menafsirkan Al-Qur'an kecuali dia mengetahui tentang *nasikh* dan *mansukh*.³²

Menurut al-Suyuti, *naskh* merupakan hukum Allah yang dikhususkan untuk umat ini, karena terdapat beberapa hikmah di dalamnya, seperti mempermudah pemahaman terhadap al-Qur'an (*al-taysir*).³³ *Naskh* hanya terjadi pada ayat yang berupa perintah dan larangan, meskipun hanya berbentuk berita. Berita yang tidak memiliki kandungan tuntutan (*thalab*) tidak dikategorikan *naskh*. Sebagai contoh berita tentang janji dan ancaman. al-Suyūti mengatakan “Jika engkau mengetahui perihal ini, pasti kalian akan mengetahui kerusakan individu yang memasukkan ke dalam kategori *naskh* ayat-ayat yang berupa berita, janji dan ancaman”.³⁴

Dalam menentukan ayat *naskh* al-Suyūti sangat selektif. Terdapat beberapa ketentuan yang harus dipenuhi agar suatu ayat dapat digolongkan *nasikh* dan *mansukh*. Dengan mengutip ucapan Ibnu al-Ḥaṣār, al-Suyūti mengatakan “*Naskh* hanya bisa terjadi melalui riwayat *ṣahih* dari Nabi *Ṣalla Allah 'Alayhi wa Sallam* atau ucapan sahabat, ayat ini di-*naskh* dengan ayat ini. *Naskh* dapat berlaku ketika terjadi kontradiksi diantara dalil *qat'i*, sekaligus diketahui *asbāb al-nuzulnya* mana ayat yang turun dahulu dan kemudian. Dengan demikian perkataan maupun ijtiḥad mayoritas mufasir tidak dapat dijadikan landasan, kecuali apabila melalui riwayat *ṣahih* sekaligus diketahui *asbāb al-nuzulnya*, sebab makna yang terkandung

³¹ Mahmūd Muhammad Ṭaha, *Risalah al-Tsaniyat*, 47.

³² Jalāl al-Dīn al-Suyūti, *Al-Itqān Fi ulūm al-Quran*, 2 : 326.

³³ *Ibid*, 326.

³⁴ *Ibid.*,

dalam *naskh* sendiri yaitu menghilangkan suatu hukum dan menetapkan hukum lain di era Nabi Muhammad *Ṣalla Allah ‘Alayhi wa Sallam*.³⁵

Sementara Ṭaha memandang perlu sebuah reformasi syariah, karena formulasi syariah yang ada dinilai tidak lagi memadai dan relevan untuk mengakomodasi tuntutan kehidupan modern. Pada dasarnya, konsep Ṭaha tentang *naskh* hampir mirip dengan yang dikenalkan para ulama, yakni sebagai teknik megkompromikan ayat-ayat yang secara substansial dianggap bertentangan, dengan cara menghapuskan atau meneguhkan salah satunya. Perbedaan Ṭaha dengan mereka terletak pada proses dan akibatnya. Konsep *naskh* yang ditawarkan para ulama pada umumnya yaitu penghapusan dan meneguhkan ayat yang dahulu turun (*mansūkh*) oleh ayat yang turun kemudian (*nasīkh*), selanjutnya ayat yang *mansūkh* tidak dipergunakan lagi.³⁶

Sementara Ṭaha menilai bahwa *naskh* bersifat tentatif sesuai dengan kebutuhan. Dalam arti, ayat mana yang dibutuhkan pada masa tertentu maka ayat itulah yang diberlakukan, sedangkan ayat yang tidak diperlukan³⁷ dihapuskan. Sehingga *naskh* menurut Ṭaha menghapus atau meneguhkan ayat yang datang kemudian oleh ayat terdahulu, atau bahkan sebaliknya apabila memang kondisi modern menghendakinya. Ayat yang sudah dinyatakan *mansūkh* apabila diperlukan dapat digunakan lagi pada kesempatan lain.

Menurut Ṭaha, *naskh* merupakan proses evolusi syari’ah yakni perpindahan dari suatu teks ke teks lain yang relevan dan kontekstual. Dari teks yang pantas mengatur kehidupan abad ketujuh dan telah ditetapkan, kepada teks yang pada waktu itu terlalu maju, oleh sebab itu dibatalkan. Dalam menyikapi firman Allah *Subhānahu wa Ta’āla* surat al-Baqarah ayat 106, Ṭaha memiliki sudut pandang yang kontroversial. Menurutny “kami datangkan ayat yang lebih baik” berarti membatalkan atau mencabut, sedangkan kalimat “atau menundanya” berarti menunda pelaksanaan atau penerapannya. Kalimat “kami datangkan yang lebih baik” Ṭaha mengartikannya “mendatangkan ayat yang lebih dekat dengan pemahaman masyarakat dan lebih sesuai dengan mereka dari pada ayat yang ditunda”. Sementara maksud kalimat “atau ayat yang sebanding dengannya” berarti mengembalikan ayat yang sama ketika waktu memungkinkan untuk menerapkan kembali.³⁸

³⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi, *Ibid*, 331.

³⁶ *Ibid.*,

³⁷ Karena dianggap tidak relevan dengan perkembangan kontemporer

³⁸ *Ibid*, 110.

Sehingga dapat dipahami konsep *naskh* yang ditawarkan Ṭaha berbeda dengan teori *naskh* yang digagas al-Suyūṭi (lebih memperhatikan waktu turunnya ayat). Dalam konsep *naskh* al-Suyūṭi pemberlakuan ayat dilihat mana yang datang kemudian. Sehingga ayat-ayat Madani yang datang belakangan secara otomatis me-*nasakh* ayat Makky yang datang lebih dahulu. Sehingga ayat yang berlaku secara fungsional adalah ayat Madani, sementara ayat Makky tidak berlaku.

Berbeda dengan paradigma konvensional, *naskh* perspektif Ṭaha lebih menekankan hakikat dan kondisi pewahyuan. Pe-*naskh*-an dan pemberlakuan ayat tergantung tuntutan, kebutuhan dan kemaslahatan. Ketika terdapat kebutuhan menghendaki pemberlakuan ayat Makkah, maka ayat tersebut diberlakukan, begitu pula sebaliknya. Dengan demikian, bagi Ṭaha pemberlakuan ayat-ayat sangat kondisional dan kontekstual. *Naskh* menurut Ṭaha tidak bersifat final dan permanen.

Persoalannya kemudian adalah bagaimana menentukan ayat Makki dan Madani. Dalam hal ini, Ṭaha sendiri menghadapi masalah, pengelompokan ayat periode Makkah dan Madinah terdapat tumpang tindih. Menurut Ṭaha penyebutan tempat pewahyuan itu tidak signifikan. Pengelompokan Makki dan Madani merupakan istilah untuk menunjukkan perbedaan dalam konteks dan audiens wahyu. Terdapat sebagian ayat Makki yang substansinya merupakan ayat Madani, demikian sebaliknya. Karena itu, ayat-ayat bersubstansi toleran dan demokratis dianggap sebagai ayat Makkah, dan ayat yang berlawanan atau tidak sejalan dengan semangat itu dikelompokkan sebagai ayat Madani.³⁹

Meskipun al-Suyūṭi dan Ṭaha sama-sama menggunakan konsep *naskh*, namun konsekuensi hukum yang dihasilkan berbeda bahkan mungkin berlawanan satu sama lain. Kerja *naskh* yang dikembangkan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi melahirkan syari'ah yang berlaku hingga saat ini (syari'ah tradisional). Sementara kerja *naskh* yang digagas Ṭaha dapat melahirkan syari'ah yang temporer namun sesuai kebutuhan modern (syari'ah modern).

³⁹ Muhammad Mahmūd Ṭaha, *Risalah al-Tsaniyat*, 118.

Tabel 1
Konsep *Naskh* :
Prespektif Jalāl al-Dīn al-Suyūti dan Mahmūd Muhammad Ṭaha

Dari gambar di atas, tampak bahwa konsep *naskh* yang ditawarkan Ṭaha memutar balik kerja *naskh* al-Suyūti yang lazim dilakukan oleh para ahli hukum Islam. Dengan kata lain, *naskh* versi Ṭaha adalah *naskh* terbalik atau kebalikan *naskh* al-Suyūti. Perbedaan satu sama lain terletak pada objek *naskh*-nya. Menurut al-Suyūti ayat Makki di-*naskh* ayat Madani, sementara Ṭaha sebaliknya ayat Madani di-*naskh* ayat Makkah.

Kendati perbedaan itu sangat sederhana, akan tetapi hasil dan implikasi yang ditimbulkan sangat jauh berbeda. Sebagai contoh, apabila *naskh* al-Suyūti dapat menghasilkan hukum mewajibkan jihād, maka *naskh* Ṭaha justru sebaliknya, mengharuskan hidup berdampingan dengan penuh toleransi dan persahabatan. *Naskh* al-Suyūti menimbulkan diskriminasi hukum dan hak-hak sosial politik antara kaum laki-laki dan perempuan, muslim dan non-muslim. Sementara *naskh* Ṭaha menghapuskan diskriminasi tersebut.

Meskipun demikian, baik teori *naskh* al-Suyūti dan Ṭaha, sama-sama memiliki kelebihan dan kekurangan. Konsep yang ditawarkan oleh al-Suyūti selain dianggap mengurangi spirit Al-Qur'an *ṣālihu likulli zamān wa makān*, juga menghasilkan produk hukum yang kurang relevan terhadap perkembangan sekarang. Sementara Ṭaha memberikan

konsep tanpa batas, sehingga menjadikan orang-orang yang sejalan dengan pemikirannya akan selalu berfikir liar. Tanpa melihat kapan dan dimana sebenarnya pemikiran itu bisa diterapkan. Lebih dari itu, kelebihan serta kekurangan teori kedua tokoh semakin nampak, ketika dilihat dari segi proses dan implikasinya. Teori al-Suyūti lebih mengedepankan riwayat *ṣahih*, sehingga bersifat final dan konklusif, sementara teori Ṭaha cukup berdasarkan ijtihad, selama kondisi membutuhkan maka ayat yang telah dikalim *mansūkh* dapat digunakan kembali (kontekstual). Melalui teori al-Suyūti akan banyak ayat al-Qur'an yang tidak lagi bisa digunakan (*ghoiru muhkam*), berbeda dengan teori Ṭaha, akan ditemukan ayat-ayat *muhkam*.

Table II
Kelebihan dan Kekurangan
Teori *Naskh* Jalāl al-Dīn al-Suyūti dan Mahmūd Muhammad Ṭaha

Jalāl al-Dīn al-Suyūti	Mahmūd Muhammad Ṭaha
Sumber dari riwayat sohih (dari Nabi Muhammad atau perkataan sahabat)	Sumber berdasarkan Ijtihad (ra'yu)
Bersifat final dan konklusif	Bersifat relevan dan kontekstual
Menjadikan sebagian ayat al-Qur'an <i>ghoiru muhkam</i> (tidak bisa digunakan)	Menjadikan sebagian ayat al-Qur'an muhkam (dapat digunakan)
implikasinya Islam terkesan menjadi agama yang inklusif	implikasinya Islam terkesan menjadi agama yang eksklusif

Dari table di atas, nampak sekali kelebihan dan kekurangan masing-masing teori *naskh* dari al-Suyūti dan Ṭaha. Menurut al-Suyūti, yang dapat menentukan ayat *nasikh* dan *mansūkh* hanya para ulama yang tahu akan studi al-Qur'an khususnya dalam *asbāb al-nuzūl*, dan berdasar riwayat yang *ṣahih* dari Nabi Muhammad *Ṣalla Allah 'Alayhi wa Sallam* atau sahabat. Sementara Ṭaha hanya mengedepankan *ra'yu*, sehingga siapa saja yang memiliki kecakapan dalam bahasa Arab atau lebih tepatnya dapat memahami al-Qur'an bisa menentukan ayat *nasikh* dan *mansūkh*. Kemudian, teori al-Suyuti menjadikan sebagian ayat al-Qur'an tidak dapat difungsikan, sementara penawaran Ṭaha justru sebaliknya sebagian ayat al-Qur'an dapat kembali berfungsi. Perbedaan konsep yang ditawarkan berawal dari pemaknaan *naskh* itu sendiri. Dalam memahami surat al-Baqarah ayat 106 al-Suyuti mengartikan kata *naskh* sebagai penghapusan atau pembatalan hukum sementara Ṭaha penundaan hukum.

Dilihat melalui konsep kedua tokoh tersebut nampaknya tujuan awal al-Qur'an agar *ṣālihu likulli al-zamān wa al-makān* telah pudar. Baik al-Suyuti maupun Ṭaha sepakat bahwa dalam al-Qur'an terdapat ayat yang tidak dapat berfungsi ketika ayat lain yang menyatakan lain berfungsi. Untuk itu dibutuhkan sebuah format baru, dengan mengambil kelebihan dan mengeliminir kekurangan dari kedua tokoh tersebut. Sebagai contoh, merubah pemaknaan *naskh* menjadi revisi⁴⁰,

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ^{٤١}

Ayat mana saja yang Kami revisi, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?

Firman Allah di atas mengisyaratkan *naskh* terjadi bukan karena ketidak tahuan Allah. Melainkan lebih mengarah kebijakan Allah dalam meringankan dan mendasari ketentuan hukum manusia dengan ketentuan yang sebanding atau lebih baik, sesuai dengan beban dan keterbatasan manusia.

Memaknai *naskh* sebagai revisi nampaknya mampu menjadi jalan tengah bagi perbedaan konsep *naskh* al-Suyuti dan Ṭaha. Memfungsikan seluruh ayat al-Qur'an tanpa harus ada yang terhapus atau ditunda. Sementara ketentuan ayat *naskh* tetap berdasarkan riwayat ṣahih dari Nabi Muhammad *Ṣalla Allah 'Alayhi wa Sallam* atau sahabat. Dengan demikian, hukum akan lebih bersifat fleksibel, kontekstual sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat. Untuk sekedar contoh, hadis Nabi *Ṣalla Allah 'Alayhi wa Sallam* tentang larangan ziarah qubur. Bentuk larangan dan anjuran ziarah dapat berfungsi dalam satu waktu, tergantung dari sudut pandang *khitab*-nya. Nabi melarang ziarah karena khawatir terjadi kemusyrikan di tengah-tengah para sahabat, dan ketika kekhawatiran tersebut hilang maka larangan itu direvisi menjadi anjuran. Apabila dewasa ini kekhawatiran itu kembali muncul bagi satu komunitas tertentu maka hukum yang difungsikan adalah *nas* pertama (larangan), sementara komunitas lain yang terhindar akan kemusyrikan diberlakukan *nas* kedua (anjuran).

⁴⁰ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) disebutkan revisi merupakan bentuk peninjauan (pemeriksaan) kembali untuk perbaikan, Lihat Suharso dan Ana Retnoningsih, Kamus Besar Bahasa Indonesia edisi Lux, (Semarang: Widya Karya, 2012), 427.

⁴¹ Al-Qur'an, 2 : 106.

D. Gambaran Umum Tentang Ayat Jihad

Dalam al-Qur'an kata *jihād* diungkap sebanyak 41 kali. Meskipun demikian, bukan berarti semuanya berjuang di jalan Allah, karena terdapat ayat dengan redaksi *jihād*, namun untuk pengertian berjuang dan berusaha seoptimal mungkin untuk mencapai sebuah tujuan yang belum tentu benar. Sebagai contoh firman Allah *Subhānahu wa Ta'āla*,

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِالْطَّيِّبَاتِ ۚ وَإِنْ جَاهِدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا
إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ^{٤٢}

Kami telah wasiatkan kepada manusia untuk berlaku baik kepada kedua orang tuanya, apabila mereka berdua memaksamu untuk menyekutukan Aku dengan sesuatu yang tidak kamu ketahui, jangan kau turuti mereka, kepada Akulah kalian semua kembali dan akan Aku beritahuakan segala yang kamu lakukan

Kata *jihād* yang berarti berjuang di jalan Allah *Subhānahu wa Ta'āla*, ditemukan pada tiga puluh tiga (33) ayat, tiga belas (13) kali dalam bentuk *fi'il madli* (bentuk kata kerja lampau atau *past*), lima (5) kali *fi'il mudlari* (bentuk kata kerja *present*), tujuh (7) kali *fi'il amar* (kata kerja perintah), empat (4) kali bentuk *masdar (infinite)* dan empat (4) kali dalam bentuk *isim fā'il* (pelaku).

Apabila ditinjau dari sudut tempat turun ayat (*asbāb al-nuzūl*), ayat-ayat di atas sebagian turun saat Nabi *Ṣalla Allah 'Alayhi wa Sallam* berada di Makkah, dan sebagian lain di Madinah. Meskipun demikian, tidak ada kata sepakat di kalangan ulama dalam menentukan ayat-ayat *jihād* periode Makkah dan Madinah.

Ayat-ayat periode Makkah pada umumnya menyeru bersabar terhadap tindakan represif musuh. Di samping terus berdakwah di tengah-tengah umat manusia, bersabar merupakan jalan alternatif. Sementara ayat *jihād* periode Madinah cenderung menyeru menghadapi musuh secara konfrontatif dan memperbolehkan umat Islam untuk membalas. Hal ini sesuai dengan kondisi umat Islam saat itu, siap membalas perlawanan musuh.⁴³ Berbagai pengulangan perintah *jihād* periode Madinah menunjukkan bahwa aktifitas *jihād* dalam Islam saat itu mengalami peningkatan.

⁴² Al-Qur'an, 29 : 8 .

⁴³ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi, *al-Dur Manthūr Fī Tafsīr bi al-Ma'thūr*, (Bairut: Dār al-Fikr, 2003), 1: 491

E. Respon al-Suyūti dan Ṭaha

Dalam menafsirkan al-Qur'an, mayoritas metode yang digunakan al-Suyuti adalah *tahlili* yakni sebuah metode menafsirkan al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek dalam al-Qur'an sekaligus menerangkan makna dari berbagai seginya.⁴⁴ Ketika menafsirkan suatu ayat al-Suyuti jarang sekali memuat pandangannya. Untuk sekedar contoh firman Allah *Subhānahu wa Ta'āla*,

يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ^{٤٥}

Katakanlah, wahai orang-orang kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah dan kamupun tidak akan menyembah sesembahan yang aku sembah. Dan aku sama sekali tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu tidak akan menyembah yang aku sembah. Bagimu agamamu dan bagiku agamaku.

Ayat ini diturunkan ketika kelompok orang-orang musyrik memberikan negoisasi kepada Nabi *Ṣalla Allah 'Alayhi wa Sallam* agar Nabi berkenan menyembah Tuhan mereka dengan jangka waktu satu tahun, begitu pula mereka akan menyembah Allah *Subhānahu wa Ta'āla*.⁴⁶

Jalāl al-Dīn al-Suyūti selaku penerima konsep *naskh*, menyakini bahwa ayat dengan substansi seperti di atas telah dihapus dengan ayat yang memerintahkan *jihād*. Meskipun hakikat *jihād* dalam Islam tidak bertujuan merampas harta. *Jihād* hanya sebuah alternatif terakhir dalam dakwah, untuk mempertahankan diri dari serangan musuh dan menangkis tindakan yang melampaui batas.⁴⁷ Allah *Subhānahu wa Ta'āla* berfirman,

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.

Asbāb al-Nuzūl ayat, terkait dengan perjanjian Hudaibiyah. Nabi *Ṣalla Allah 'Alayhi wa Sallam* beserta sahabatnya berkonsultasi dengan orang-orang musyrik untuk kembali ke

⁴⁴ Nashruddin Ba'idan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Glaguh UHIV, 1998), 31

⁴⁵ Al-Qur'an, 109 : 1-6

⁴⁶ Jalāl al-Dīn al-Mahali, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, (Surabaya: al-Haramain), 2 : 272.

⁴⁷ Muhammad Faiz al-Math, *Keistimewaan Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 127.

Masjidil Haram pada musim haji tahun depan. Namun ketika Nabi dan Umat Islam hendak kembali ke Masjidil Haram, mereka merasa khawatir tidak diperkenankan untuk memasukinya. Kemudian Allah *Subhānahu wa Ta'āla* menurunkan ayat tersebut.⁴⁸

Dengan menukil beberapa riwayat, al-Suyūti mengatakan bahwa ayat tersebut menjelaskan perintah *jihād* melawan orang-orang kafir melalui perang, dengan tujuan mempertahankan dan melindungi jiwa dari serangan musuh. Perang dilaksanakan dalam rangka defensif bukan ofensif serta tidak diperkenankan berlebihan, dalam arti melarang membunuh perempuan, anak-anak, dan orang tua.⁴⁹ Namun demikian pesan ayat ini tidak absolut, telah dihapus firman Allah *Subhānahu wa Ta'āla*,

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ⁵⁰

Perangilah mereka dimana saja kamu berjumpa, usirlah mereka sebagaimana mereka mengusir kamu, fitnah (teror) lebih kejam dari pada peperangan. Jangan lawan mereka di masjidil Haram kecuali mereka menyerangmu di sana. Apabila mereka memerangimu lawanlah merekalah mereka, itulah balasan bagi orang-orang kafir.⁵¹

Selama tidak berada di Masjidil Haram pembatasan objek tidak berlaku. Dimanapun umat Islam bertemu dengan orang kafir perintah berperang harus dilaksanakan, dengan catatan selama mereka tidak menyerang lebih dahulu. Mengartikan *al-fitnah* sebagai syirik menjadikan al-Suyuti beranggapan bahwa konsekuensi mensekutukan Allah lebih berat daripada perang.⁵² Kemudian ayat ini pun dihapus dengan ayat setelahnya⁵³

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ⁵⁴

⁴⁸ Jalāl al-Dīn al-Suyūti, *Tafsir al-Qur'an al-Azīm*, 28.

⁴⁹ Jalāl al-Dīn al-Suyūti, *al-Dur Manthūr*, 1 : 493.

⁵⁰ Al-Qur'an, 2 : 191

⁵¹ Al-Kalibi dari Abī Šālih dari Ibnu 'Abbas *Radliyallahu 'Anhu* mengatakan, ayat ini turun saat *Suluh Hudaibiyah*. Lihat Abī al-Hasan 'Ali bin Ahmad al-Wāhidi, 36.

⁵² Jalāl al-Dīn al-Suyūti, *al-Dur Manthūr*, 2 : 494.

⁵³ Jalāl al-Dīn al-Suyūti, *Ibid*, 2 : 495.

⁵⁴ Al-Qur'an, 2 : 193.

Perangilah mereka sampai tidak ada lagi fitnah dan agama hanya untuk Allah semata. Jika mereka berhenti maka tidak lagi ada permusuhan, kecuali terhadap mereka yang melakukan kedlaliman.

Tidak hanya itu, dalam riwayat yang dikeluarkan Ibnu Abī Shaibah dari Abdu bin Humaid dari Qatadah, al-Suyuti mengatakan pesan hukum surat al-Baqarah ayat 191 juga dihapus oleh surat al-Taubah ayat 5 dan 36.⁵⁵ Nampaknya al-Suyuti memberikan keluasaan akan konsep *naskh*, suatu ayat pada satu sisi menjadi *nasikh* dan pada sisi lain menjadi *mansūkh*.

Sementara Muhammad Mahmūd Ṭaha, mengajak membangun prinsip penafsiran baru. Memperbolehkan penerapan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis menjadi solusi bagi kebutaan dan keterbatasan hukum fikih.⁵⁶ Diperlukan suatu pengujian secara terbuka terhadap isi al-Qur'an dan Hadis, membentuk dua tahap risalah turunnya wahyu yakni periode Makkah dan Madani.

Pesan-pesan periode Makkah merupakan pesan Islam yang abadi dan fundamental, menekankan martabat inheren pada seluruh umat manusia tanpa membedakan jenis kelamin, keyakinan agama, ataupun ras. Namun risalah ini kemudian ditolak dengan keras (*jihād*) saat Nabi *Ṣalla Allah 'Alayhi wa Sallam* hijrah ke Madinah.⁵⁷

Pada periode Madani pesan al-Qur'an berganti menjadi lebih spesifik, terdapat perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam status hukum dan haknya. Kemudian menjadi dasar dalam hukum fikih, bahkan sampai saat ini masih digunakan sebagai sumber hukum Islam.

Pesan al-Qur'an yang diturunkan di Makkah dan Madinah berbeda bukan karena waktu dan tempat diwahyukan, melainkan karena perbedaan kelompok sasaran. Pergantian audien dilatarbelakangi karena terjadi penolakan terhadap pesan al-Qur'an yang turun lebih dahulu di Makkah melalui kekerasan.⁵⁸ Meskipun demikian, tidak berarti aspek pesan Makkah terhapus, namun hanya ditunda dan tetap menjadi sumber hukum Islam serta ditangguhkan pelaksanaannya dalam kondisi yang tepat di masa akan datang.⁵⁹

Dalam risalah pertama, Ṭaha menyampaikan tentang Islam. Perbedaan antara muslim dan mukmin hanya pada tingkatannya saja, tidak berbeda secara esensi. Prinsip dasar Islam

⁵⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi, *al-Dur Manthūr*, 2 : 495.

⁵⁶ Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekontruksi Syari'ah*, 70.

⁵⁷ *Ibid*, Lihat juga Muhammad Mahmūd Ṭaha, *al-Risalah al-Thaniyah*, 21.

⁵⁸ *Ibid*, 21

⁵⁹ Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekontruksi Syari'ah*, 103-104.

manusia memiliki kebebasan yang bertanggung jawab tanpa melanggar hak orang lain. Dalam al-Qur'an Allah *Subhānahu wa Ta'āla* berfirman:

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ⁶⁰

Katakanlah, wahai orang-orang kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah dan kamupun tidak akan menyembah sesembahan yang aku sembah. Dan aku sama sekali tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu tidak akan menyembah yang aku sembah. Bagimu agamamu dan bagiku agamaku.

Pada awal penyebaran Islam tidak dilakukan dengan paksaan, namun dilaksanakan secara persuasif sehingga masyarakat Makkah masuk Islam dengan sukarela.⁶¹ Selanjutnya, pasca Nabi *Ṣalla Allah 'Alayhi wa Sallam* hijrah ke Madinah pesan itu berbalik, Allah memerintahkan Nabi dan para sahabatnya berperang melawan umat non-muslim dalam kondisi apapun sebagaimana di pahami dari firman Allah *Subhānahu wa Ta'āla*,

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ⁶²

Berperanglah di jalan Allah, ketahuilah bahwa Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui.

Implikasi dari perintah tersebut menimbulkan perbedaan lain tentang pesan Makkah dan Madinah. Sebagai contoh dalam masalah perbudakan. Ketika terjadi peperangan umat Islam dan non-Islam maka tawanan perang akan menjadi budak bagi pemenang. Islam muncul di tengah masyarakat yang memiliki tradisi perbudakan. Perbudakan menjadi salah satu bagian yang menyatu dalam sendi kehidupan masyarakat waktu itu. Selanjutnya Islam membatasinya, dengan memberikan kebebasan bagi tawanan perang untuk membebaskan diri melalui harta atau kemampuan untuk diajarkan pada umat Islam. Ṭaha menyatakan bahwa persoalan perbudakan merupakan salah satu hal yang dihapus melalui kedatangan Islam.⁶³

Dalam risalah kedua, Ṭaha membicarakan tentang konsep-konsep ideal yang diimplementasikan dalam masyarakat muslim menuju masyarakat Islam sejahtera. Menurut Ṭaha negara dapat terbentuk dan berkembang apabila ditopang oleh masyarakat yang baik,

⁶⁰ Al-Qur'an, 109 : 1-6.

⁶¹ Muhammad Mahmūd Ṭaha, *Risalah al-Tsaniyat*, 132-137.

⁶² Al-Qur'an, 2 : 244

⁶³ Muhammad Mahmūd Ṭaha, *Risalah al-Tsaniyat*, 137-138.

yakni mengedepankan beberapa persamaan hak atau keadilan. Misalnya keadilan ekonomi: sosialisme, keadilan politik: demokrasi, dan keadilan sosial: penghapusan kelas dan diskriminasi.⁶⁴ Selain itu, dibutuhkan juga sistem pendidikan ilmiah yang mengarahkan individu untuk mengembangkan diri secara bebas tanpa dilandasi ketakutan terhadap apapun.⁶⁵

F. Implikasi Konsep *Naskh* Terhadap Ayat *Jihād*

Jihād bukanlah sesuatu yang baru bagi umat Islam. Pada masa Nabi *Ṣalla Allāh ‘Alayhi wa Sallam* fenomena *jihād* sudah menjadi bagian ajaran Islam yang sangat penting. Seruan *jihād* bukan sekedar perintah Nabi, namun perintah *haq* yang termaktub dalam al-Qur'an. Hanya saja fenomena *jihād* pada masa itu tidak sama dengan konsep *jihād* yang diimplementasikan saat ini.

Terma *jihād* yang diusung al-Qur'an telah mengalami beberapa pergeseran dalam masyarakat Muslim. Entah karena pemahaman yang parsial terhadap ayat al-Qur'an atau terpengaruh akan konsep *naskh*, yang jelas sebagian kelompok radikal dalam Islam mengatas namakan ayat-ayat *jihād* untuk melegitimasi apa yang mereka lakukan.

Manyoritas ulama menyakini legislasi disyariatkan *jihād* terbagi dalam empat fase. *Pertama*, sebelum hijrah yakni ketika perang dilarang. *Kedua* fase setelah hijrah, ketika perang defensif melawan orang musyrik. *Ketiga*, fase perang ofensif melawan orang-orang musyrik diijinkan. Tiga ayat yang menjadi dasar kebolehan perang defensif pada fase sebelumnya dianggap di-*naskh* surat al-Baqarah ayat 193. *Keempat*, fase ketika perang menjadi kewajiban mutlak, dalam arti perang menjadi kewajiban yang tidak bisa ditawar, sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Baqarah ayat 216 dan al-Taubah ayat 36.⁶⁶ Kronologi tersebut menjadi awal kontroversi berkepanjangan dari penerapan teori *naskh* terhadap ayat-ayat *jihād*. Dalam hal ini Ibnu Hajar al-Haitami dalam *Tuhfat al-Muhtaj* menganggap perang tanpa batas (*itlāq*) adalah akibat di-*naskh* ayat-ayat damai dan ayat perang defensif.⁶⁷

Meskipun demikian, masih belum ada kata sepakat di kalangan ulama mengenai ayat yang menjadi rujukan untuk fase diwajibkan perang secara mutlak. Di kalangan fikih Hanafi,

⁶⁴ *Ibid.*, 153.

⁶⁵ *Ibid.*, 150.

⁶⁶ Al-Syafi’I, *Ahkām al-Qur'an*, (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, tth), 13-15.

⁶⁷ Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfat al-Muhtāj*, dalam ‘Abd al-Hamid al-Sharwani, *Hawashi Tuhfat al-Muhtāj bi Sharḥ al-Minhāj*, (Mesir: Maṭba’at Muṣṭafā Muhammad, tth), 212.

al-Sarakhsī mengemukakan kronologi yang substansinya sama, namun merujuk surat al-Taubah ayat 5. Akan tetapi al-Sarkhsi tidak menyebut terdapat *naskh*, sebab surat al-Anfāl ayat 61 yang mendasari perang defensif pada fase sebelumnya turun lebih akhir dibandingkan al-Baqarah ayat 193, kecuali apabila dianggap di-*naskh* al-Taubah ayat 5.⁶⁸ Tidak hanya itu, surat al-Taubah juga dianggap telah me-*naskh* kasus diperbolehkan menebus tawanan perang.⁶⁹

Ibn ‘Ābidīn dalam *Radd al-Mukhtār* menjelaskan fase akhir legislasi sebagai fase diperintahkan perang tanpa batas dengan merujuk al-Baqarah ayat 190.⁷⁰ Sedangkan al-Taubah ayat 5 menurutnya hanya berisi perintah perang ofensif dengan pembatasan waktu pada fase sebelumnya. Fakhr al-Dīn ‘Uthmān bin ‘Alī al-Zayā’i dalam *Tabyīn al-Ḥaqāiq* menjelaskan empat fase kronologi legislasi perang yang berbeda yakni fase ketika perang dilarang dijelaskan surat 15 ayat 85, fase kebolehan perang defensif dalam surat 22 ayat 39, fase perang ofensif bersyarat dijelaskan al-Taubah ayat 5 dan fase perang mutlak dalam al-Baqarah ayat 193.⁷¹

Terlepas dari polemik di atas, yang jelas legislasi *jihād* tidak diwajibkan secara langsung namun melalui beberapa fase. Fase akhir kronologi legislasi *jihād* adalah perintah perang, menjadi kewajiban abadi dan berlaku hingga hari kiamat. Dengan kronologis legislasi *jihād*, al-Suyuti menyatakan ayat damai telah di-*naskh* ayat *jihād*. Sedangkan Ṭaha justru sebaliknya, ayat *jihād* di-*naskh* oleh ayat damai.

Melalui teori *naskh* al-Suyuti, kewajiban *jihād* tidak hanya menjadi ketentuan final, melainkan tidak bisa *naskh* lagi. Akibatnya *jihād* dipandang sebelah mata, kelompok garis keras menjadikannya sebagai rujukan dalam prinsip hidup. Dimanapun ditemukan kemunkaran, maka peran *jihād* diterapkan. Berbeda dengan al-Suyuti, teori Ṭaha yang berkarakter progresif yakni berorientasi ke depan dengan ketentuan tertentu dan bergerak sirkular masih mempertimbangkan hukum yang pernah ditunda. Implikasinya umat Islam bersifat pasif, ketika mengetahui Islam tidak lagi *yu’la wa la yu’la* ‘*alaih* umat Islam lebih memilih berdiam diri dan menyaksikan Islam direndahkan, sebagaimana tragedi di Palestina dan Myanmar.

⁶⁸ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, (Bairut: Dār al-Fikr, 2000), 3-4.

⁶⁹ *Ibid*, 41.

⁷⁰ Ayat ini menjadi rujukan al-Syafi’i dalam menjelaskan kronologi disyariatkan jihad.

⁷¹ Fakhr al-Dīn ‘Uthmān bin ‘Alī al-Zayā’i, *Tabyīn al-Ḥaqāiq Sharh Kanz al-Daqāiq*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Islām), 241.

Baik menggunakan teori al-Suyuti maupun Ṭaha, nampaknya masih belum menjawab problem kontemporer. Pada satu sisi harus mempertahankan perdamaian dengan menjunjung tinggi nilai-nilai persamaan dan toleransi namun pada sisi lain harus mampu mempertahankan norma-norma Islam. *Naskh* dengan makna revisi menjadikan dua sisi itu dapat digunakan secara bersamaan. Baik ayat damai maupun ayat *jihād* dapat diaplikasikan dalam satu waktu, namun dalam konteks berbeda. Untuk sekedar gambaran, ayat yang diklaim sebagai rujukan diperbolehkan perang,

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ
بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَوَامِعُ
وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ
عَزِيزٌ ۚ

Diizinkan bagi orang-orang yang diperangi dan dianiyaya untuk membalas dengan perang. Allah sungguh Maha Kuasa untuk memberikan mereka pertolongan.⁷³

Ayat di atas mengilustrasikan bahwa konsep *al-qital* mempunyai kesamaan pandangan dengan terma *jihād*, dalam arti membunuh, melaknat dan berperang. Di samping itu, ayat tersebut juga diklaim menjadi ayat yang pertama kali turun berkenaan dengan perang. Melalui ayat ini sebagian mufasir menganggap surat ini termasuk Madani. Mengenai *asbāb al-nuzūl* Ibnu Abbas menjelaskan, ketika Nabi *Ṣalla Allah ‘Alayhi wa Sallam* diusir dari Makkah Abu Bakar mengatakan, “mereka mengusir Nabi. kami adalah milik Allah dan akan kembali kepada-Nya, sungguh mereka akan binasa. Kemudian Allah menurunkan ayat tersebut.”⁷⁴

Secara tidak langsung, ayat tersebut memberikan isyarat alasan yang mendasari mengapa pada periode Madinah diperbolehkan perang. Saat di Makkah pengikut Nabi masih sedikit sehingga belum mampu melawan. Melalui ayat الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ, di anggap mampu menjadi bukti kuat pada saat ini Nabi telah mampu serta menunjukan bahwa ayat ini turun di Madinah atau setelah Nabi hijrah. Selain itu, *istisna munqoti*’ dalam firman Allah, إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ mengisyaratkan alasan utama mereka memusuhi Nabi dan sahabat serta mengusir dari

⁷² Al-Qur'an, 22 : 39.

⁷³ Ayat ini merupakan ayat pertama dalam al-Qur'an yang menyinggung tentang peperangan.

⁷⁴ ‘Imad al-Din Abī al-Fida’ Isma’il Ibnu Kathir, *Tafsīr al-Qur'an al-Aẓīm*, (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah), 5: 433.

kampung halamannya, yakni karena Nabi membawa hal baru, mengesakan Allah *Subhānahu wa Ta'āla*.

Pada tahap selanjutnya, perang tidak sekedar diperintahkan namun juga diwajibkan. Allah *Subhānahu wa Ta'āla* berfirman,

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

Dan perangilah mereka itu hingga tidak ada lagi fitnah dan (sehingga) *ad-dīn* (agama itu hanya) untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari memusuhi kalian), maka tidak ada (lagi) permusuhan (antara kalian dan mereka), kecuali terhadap orang-orang yang zalim

Ayat sebelumnya terkesan menjelaskan akhir diperintahkan perang, “kemudian ketika mereka berhenti --dari memerangi kalian-- maka ampunan Allah bagi mereka”. Namun kemudian ayat ini seperti menunjukan perintah perang datang kembali. Apabila hal ini dibenarkan, apa bukan berarti menunjukan bahwa Allah inkonsisten dalam menentukan hukum, atau ayat ini sekedar bentuk antisipasi ketika orang-orang kafir tidak berhenti atau berhenti namun *kambuh* lagi, atau hanya sebagai penguat ayat sebelumnya.

Sehubungan dengan *takwīl* ayat di atas al-Suyuti mengartikan kata “fitnah” dengan syirik menyekutukan Allah *Subhānahu wa Ta'āla*. Ketika masih terdapat kemusyrikan maka *jihād* tidak terhenti. Menurut penulis pemaknaan ini lebih sesuai, dengan meninjau ayat setelahnya, “dan agama hanya milik Allah”. Hal ini menjadi alasan *jihād* tetap ditegakan dan dianggap kewajiban permanen. Selama orang-orang kafir tetap tidak beriman, kewajiban *jihād* melalui perang untuk menghapus *kufir* di hati mereka tetap berlaku.

Meskipun demikian perlu diperhatikan kembali ayat sebelumnya, kewajiban *jihād* pada ayat ini merupakan lanjutan dari ayat sebelumnya. Perintah *jihād* diawali oleh keadaan dimana musuh telah menyerang, orang-orang kafir mengangkat senjata dan menyatakan perang. Selanjutnya ketika mereka berhenti menyerang maka perintah perang ditiadakan sebab Allah telah memberikan ampunan kepada mereka. Dengan demikian, ayat ini hanya sebagai bentuk antisipasi ketika orang-orang kafir tidak berhenti maka sebagai alternatif memerangi mereka sampai mereka mau masuk Islam. Nampaknya bentuk *ta'wil* seperti ini lebih sesuai dengan kondisi saat ini, dimana tidak sedikit musuh-musuh Islam menyatakan perang dengan Islam. Sebagai contoh Serangan desa Thuye Tha Mein Myanmar. Tepatnya pada tanggal 23 Juni ketegangan agama meningkat di Myanmar, pihak garis keras

nasionalis Buddha melakukan tindakan kekerasan terhadap warga Muslim.⁷⁵ Jauh sebelum itu, tercatat lebih 178 jiwa Palestina tewas dan 16.200 lainnya terluka akibat serangan pasukan keamanan Zionis Israel di sepanjang tahun 2015.⁷⁶

Kewajiban *jihād* untuk saat ini hanya berlaku dengan kondisi sebagaimana di atas. Perintah *jihād* hanya sebagai bentuk revisi dari anjuran untuk saling menghargai dan toleransi. Dalam arti, pada saat di Makkah umat Islam belum mampu melawan orang kafir karena masih lemah dan masih dalam kategori minoritas, sehingga wajar apabila Allah *Subhānahu wa Ta'āla* memerintahkan mereka untuk bersabar dan saling menghargai. Namun ketika umat Islam telah menjadi banyak dan kuat, perintah itu direvisi dengan melawan mereka yang memusuhi.

Sementara dalam konteks Indonesia tampaknya kurang relevan untuk menerapkan konsep *jihād*. Indonesia merupakan salah satu negara dengan populasi penduduk Muslim terbesar di dunia, menjadi negara yang tidak hanya multi suku, etnik dan agama, namun juga multibudaya.⁷⁷ Untuk konteks Indonesia tampaknya yang lebih dibutuhkan adalah ayat-ayat yang berorientasi saling menghargai dan toleransi yakni ayat yang telah di-*naskh* (revisi) ayat *jihād*.

Menciptakan kerukunan dan *jihād* sebenarnya tidak dapat disatukan, sebab kerukunan menciptakan aman, tenang dan damai. Sementara *jihād* menciptakan tumpahnya darah, kehancuran dan penderitaan yang berkepanjangan. Di Indonesia, dimana umat Islam dan non-Islam tidak berada dalam posisi yang saling berhadapan maka perlu disandingkan dan didialogkan dengan ayat lain yang menganjurkan toleransi, kasih sayang dan tolong menolong antar sesama.

Sikap umat Islam tidak selamanya harus memusuhi non-muslim. Terdapat waktu dimana umat Islam harus menolong dan bekerjasama. Wujud dari bingkai tersebut dapat tercermin dari *sirah* Nabi Muhammad *Ṣalla Allah 'Alayhi wa Sallam* yang menampilkan kerukunan, toleransi antar agama dan umat beragama dengan pemerintah. Beberapa konsep kerukunan yang ditawarkan Nabi *Ṣalla Allah 'Alayhi wa Sallam* dan para sahabatnya pada

⁷⁵ Lihat, http://www.bbc.com/indonesia/majalah/2016/06/160627_trensosial_burma_masjid diakses pada 5 Agustus 2016

⁷⁶ Lihat, <http://www.kiblat.net/2016/01/08/ini-jumlah-korban-agresi-israel-di-palestina-selama-2015/> diakses pada 5 Agustus 2016

⁷⁷ Ali Maksum, *Pluralisme dan Multikulturalisme : Paradigma baru PAI di Indonesia*, (Yogyakarta : Aditya Media Publlising, 2011), 13.

saat itu, menurut penulis mampu membentengi konflik perbedaan keyakinan yang terjadi di Indonesia dewasa ini. Di antara konsep tersebut yaitu:

- a. Penghargaan terhadap perbedaan agama, sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah *Subhānahu wa Ta'āla* tentang tidak ada paksaan dalam beragama.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ
اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ⁷⁸

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barang siapa yang ingkar kepada *thaghut* dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Terkait *asbāb al-nuzūl*, Al-Suyuti dalam *al-Dur al-Manthūr* menukil sebuah riwayat dari Ibnu Jarīr dari Ibnu Yasar dari Ibnu Abu Addi dari Syu'bah dari Abu Bisyr dari Sa'id Ibnu Jubair dari Ibnu Abbas, dia mengatakan dahulu terdapat seorang wanita yang selalu mengalami kematian anaknya. Kemudian dia bersumpah kepada dirinya sendiri, "Apabila anakku kelak hidup, akan saya jadikan dia seorang Yahudi". Ketika Bani Nadzir diusir dari Madinah, di tengah mereka terdapat anak-anak Ansar. Lalu mereka berkata, "Kami tidak akan menyeru anak-anak kami masuk Islam. Kemudian Allah menurunkan ayat tersebut.⁷⁹

Awal kedatangan Islam, untuk memperbanyak komunitas Islam tidak perlu terjadi paksaan. Pemaksaan terjadi ketika suatu yang dipaksakan tidak memiliki hakikat dan kebenaran, atau hujah dan bukti yang kuat. Sekilas ayat di atas mengisyaratkan akan kesempurnaan ajaran Islam, sempurna bukti-buktinya, kejelasan ayat-ayat dan kebenaran serta jalan yang lurus. Siapa pun yang telah mengetahui ajarannya tentu tidak akan menolaknya, kecuali yang durhaka. Namun demikian tidak ada paksaan apabila tidak mau masuk Islam. "Sungguh telah jelas jalan kebenaran dari jalan sesat", ayat tersebut menjadi pendukung karena disertai bentuk *taukid* yakni kata *qad*. Ketika kebenaran telah tampak, namun mereka tetap enggan mengakui Islam selanjutnya dikembalikan kepada Allah *Subhānahu wa Ta'āla*.

- b. Allah menciptakan manusia berbangsa dan bersuku. Dalam al-Qur'an Allah berfirman,

⁷⁸ Al-Qur'an, 2: 2

⁷⁹ Jalāl al-Dīn al-Suyūti, *al-Dur Manthūr*, 2: 164.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ^{٨٠}

Wahai manusia, Sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa–bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

Diriwayatkan Ibnu Abi Hatim bersumber dari Ibnu Abi Mulaikah, pada saat *fathu Makkah* Bilal naik ke atas Ka’bah untuk mengumandangkan adzan. Beberapa sahabat mengatakan, “Apakah pantas budak hitam ini adzan di atas Ka’bah?”, kemudian sebagian lain menjawab, “Sekiranya Allah membenci orang ini, pasti Dia akan menggantinya.”⁸¹

Ayat di atas menjelaskan akan adanya persamaan hak manusia yakni persamaan secara universal tanpa membedakan suku, bangsa, agama, ras, kedudukan, dan keturunan. Turun sebagai penegasan dalam Islam tidak ada diskriminasi, yang paling mulia adalah yang paling bertakwa. Melalui ayat *إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ*, selain berfungsi sebagai penguat namun juga mengisyaratkan Allah tidak pernah mempermasalahkan perbedaan, ketakwaan dan kekufuran seorang hamba tidak mengurangi eksistensi ke-Tuhan-an.

Dengan demikian, penulis berkesimpulan bahwa penyelesaian kontradiksi antar ayat *jihād* dan damai melalui *naskh* dapat dibenarkan. Akan tetapi dalam konteks kontemporer saat ini bukan berarti pembatalan atau penundaan hukum, sebagaimana yang digagas al-Suyuti dan Ṭaha. Selain mengembalikan tujuan al-Qur'an agar dapat *ṣālih al-zamān wa makān* juga memberlakukan seluruh ayat al-Qur'an lebih dibutuhkan. Melalui pemaknaan revisi, baik ayat-ayat damai maupun *jihād* dapat dipergunakan dalam satu waktu namun dalam konteks berbeda. Pada satu sisi dibutuhkan ayat-ayat *jihād* namun pada sisi yang lain perlu adanya bentuk toleransi agar tercipta *baladun ṭayyibatun wa rabbu al-ghofūr*. Kemampuan Islam untuk membangun kerukunan umat beragama dalam sisitem kehidupan sosial tidak diragukan, sebab menjadi bagian vital agama Islam. Sulit dibayangkan kemajuan peradaban Islam di era Nabi sampai Abasiyyah tanpa peran dan andil penganut umat beragama lain.

⁸⁰ Al-Qur'an, 49: 13.

⁸¹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi, *al-Dur Manthūr*, 9: .267.

Skema 1

G. Kesimpulan

Dalam perjalanan sejarah, *naskh* memiliki catatan perdebatan panjang. Sejarah menunjukkan perdebatan terus berlanjut dan tidak memiliki titik muara yang sama. Baik al-Suyuti maupun Taha menjadikan al-Baqarah ayat 106 sebagai rujukan untuk melegitimasi keberadaan *naskh*. Al-Suyuti masih terlihat apresiatif terhadap konsep tradisional, yaitu menghilangkan hukum lama dengan hukum baru, ataupun mengganti hukum lama dengan hukum baru. Sementara Taha cenderung mengartikan *naskh* sebagai penundaan hukum. Dalam arti menghapuskan sementara waktu, dan ketika sampai waktunya hukum itu akan berlaku kembali.

Dalam menentukan ayat *naskh* al-Suyuti sangat selektif. Terdapat beberapa ketentuan yang harus dipenuhi agar suatu ayat dapat digolongkan *nasikh* dan *mansukh*. *Naskh* hanya bisa terjadi melalui riwayat *shahih* dari Nabi *Ṣalla Allah ‘Alayhi wa Sallam* atau ucapan sahabat dan tabi’in. Berbeda dengan al-Suyuti, Taha memberikan kebebasan dalam menentukan ayat *naskh*. Pemberlakuan ayat tergantung situasi dan kondisi, *naskh* bersifat

tentatif sesuai dengan kebutuhan. Dalam arti, ayat mana yang dibutuhkan pada masa tertentu maka ayat itulah yang diberlakukan, sedangkan ayat yang tidak diperlukan dihapus.

Pemaknaan *naskh* sebagai revisi selain mengembalikan fungsi al-Qur'an yang universal yakni *ṣālihu likulli al-zamān wa al-makān*, namun juga dianggap mampu menjadi jalan tengah dari kedua konsep *naskh* di atas. Memfungsikan seluruh ayat al-Qur'an tanpa harus ada yang terhapus atau ditunda. Implikasinya, hukum akan lebih bersifat fleksibel tidak konklusif, kontekstual sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat, namun tetap berdasarkan sumber-sumber yang valid (riwayat ṣahih).

Melalui *naskh*, al-Suyuti menyatakan ayat damai telah di-*naskh* ayat *jihād*. kewajiban *jihād* tidak hanya menjadi ketentuan final, melainkan tidak bisa *naskh* lagi. Pemahaman lain datang dari Ṭaha, implikasi *naskh* menjadikan pemahamannya bertolak belakang dengan al-Suyuti. Dia menyatakan ayat *jihād* telah di-*naskh* ayat damai. Melalui makna revisi, kontradiksi antar dua pemahaman itu dapat digunakan secara bersamaan. Baik ayat damai ataupun ayat *jihād* dapat diterapkan dalam satu waktu, namun dengan konteks berbeda. Misalnya dalam konteks di mana umat Islam ditindas dan hak-hak beragamanya dibatasi seperti di Palestina dan Myanmar ayat *jihād* lebih dibutuhkan. Sementara untuk konteks negara damai dimana umat Islam bisa menjalankan kewajiban-kewajiban agamanya seperti di Indonesia ayat toleransi lebih dikedepankan.

DAFTAR PUSTAKA

- Azra, Azyumardi. *Konflik Baru Antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme & Pluralitas*. Jakarta: Rajagrafindo Perkasa, 2002.
- Ba'idan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Glaguh UHIV, 1998.
- Baidlowi, Ahmad. *Mengenai Thabathaba'i dan Kontroversi Nasikh Mansukh*. Bandung : Nuansa, 2005.
- Dewan Redaksi. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta : Ichtiar Baru, 1994.
- Dzahabi (al), Muhammad Husain. *al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*. ttp : Makatabah Wahbah, tth.
- Haitami (al), Ibnu Hajar. *Tuhfat al-Muhtaj*, dalam 'Abd al-Hamid al-Sharwani, *Hawashi Tuhfat al-Muhtaj bi Sharh al-Minhaj*. Mesir: Maṭba'at Muṣṭafā Muhammad, tth.
- Hayy (al), Abi al-Falah Abdu. *Syaḍarat al-Dzahab*. ttp : tnp, tth.
- Hitami, Munzir. *Pengantar Studi al-Qur'an; Teori dan Pendekatan*. Yogyakarta : LKIS, 2012.
- Ibnu Kathir, 'Imad al-Din Abī al-Fida' Isma'il. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

- Jauzy (al), Ibnu. *Nawāsikh al-Qur'an*. Madinah : Maktabah al-'Arabiyah al-Su'udiyah, 1984.
- Mahali (al), Jalāl al-Dīn. *Tafsir al-Qur'an al- 'Azim*. Surabaya: al-Haramain.
- Maksum, Ali. *Pluralisme dan Multikulturalisme : Paradigma baru PAI di Indonesia*. Yogyakarta : Aditya Media Publisng, 2011.
- Math (al), Muhammad Faiz. *Keistimewaan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Mun'im, Zainul. "Teori Nasikh Mansukh al-Qur'an Sebagai Pembaharuan Hukum Islam". Skripsi di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2013.
- Mustaqim, Abdul. "Epistemologi Tafsir Kontemporer, Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur". Disertasi : UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta, 2007.
- Mustaqim, Abdul. *Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta : Idea Press, 2014.
- P.J Bearman, dkk, *The Encyclopedia of Islam*. Leiden : Brill, 2000.
- Qaṭṭān (al), Manna'. *Mabāhits Fī Ulūm al-Quran*. ttp : Maktabah Wahbah, tth.
- Sarakhsi (al). *al-Mabsūt*. Bairut: Dār al-Fikr, 2000.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir, Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*. Tangerang : Lentera Hati, 2013.
- _____. *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudlu'I Atas Persoalan Pelbagai Umat*. Bandung: Mizan, 2013.
- Suyūti (al), Jalāl al-Din. *Al-Dur Manthūr Fī Tafsīr bi al-Ma'thūr*. Bairut: Dār al-Fikr, 2003.
- _____. *Al-Itqān Fī ulūm al-Quran*. Bairut : Dar al-Fikr, 2008.
- Suharso dan Ana Retnoningsih. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Semarang: Widya Karya, 2012.
- Syafi'i (al), Muhammad bin Idris. *Ahkām al-Qur'an*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, tth.
- Syahrur, Muahmmad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. terj Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta : ELSAQ Press, 2007.
- Ṭaha, Mahmūd Muhammad. *Risalah al-Tsaniyah fī al-Islām*. ttp : tnp, tth.
- _____. *Syari'ah Demokratik*, terj. Nur Rachman. Surabaya : elSAD.
- Zaya'i (al), Fakhr al-Dīn 'Uthmān bin'Alī. *Tabyīn al-Ḥaqāiq Sharh Kanz al-Daqāiq*. Kairo: Dār al-Kutub al-Islām.
- Zuhdi, M. Nurdin. "Tipologi Tafsir al-Qur'an Madzhab Indonesia". Tesis di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.
- http://www.bbc.com/indonesia/majalah/2016/06/160627_trensosial_burma_masjid diakses pada 5 Agustus 2016
- <http://www.kiblat.net/2016/01/08/ini-jumlah-korban-agresi-israel-di-palestina-selama-2015/> diakses pada 5 Agustus 2016