

KONSEP *NASKH* DALAM PEMIKIRAN HUSEYIN ATAY



SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Meraih Gelar Sarjana Agama (S.Ag.)
pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT) Jurusan Ushuluddin
Adab dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene

Oleh:

SUMADI
NIM: 30156120016

JURUSAN USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH

STAIN MAJENE

2024

SURAT PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul, “Konsep *Naskh* dalam Pemikiran Huseyin Atay”, yang disusun oleh **Sumadi**, NIM 30156120016, mahasiswa Program Studi Ilmu al-Qur’an dan Tafsir pada Jurusan Ushuluddin, Adab, dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Majene, telah diuji dan dipertahankan dalam sidang Munaqasyah yang diselenggarakan pada hari Kamis, 17, Oktober 2024 M bertepatan dengan tanggal 14 Rabiul Akhir 1446 H, dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag) pada Jurusan Ushuluddin, Adab, dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Majene, dengan beberapa perbaikan.

Majene, 17 Januari 2025 M

17 Rajab 1446 H

DEWAN PENGUJI

Ketua	: Dr. Abd. Fattah, M.Pd.	(.....)
Sekretaris	: Muhammad Nur Murdan, S.Th.I., M.Th.I.	(.....)
Munaqisy I	: Muhammad Dirman Rasyid, Lc., M.Ag.	(.....)
Munaqisy II	: Dr. Muh. Ilham Usman, M.Fil.I.	(.....)
Pembimbing I	: Sulkifli, S.Th.I., M.Th.I.	(.....)
Pembimbing II	: Muhammad Yunan, S.Th.I., M.Th.I.	(.....)

Diketahui oleh:
Ketua Jurusan Ushuluddin, Adab, dan
Dakwah


Dr. Abd. Fattah, M.Pd.
NIP. 19630817 1998 03 1002

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Pembimbing penulisan skripsi saudara atas nama **Sumadi**. NIM: 30156120016, mahasiswa Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir pada Jurusan Ushuluddin, Adab, dan Dakwah STAIN Majene, setelah meneliti dan mengoreksi secara seksama skripsi berjudul "Konsep *Naskh* dalam Pemikiran Huseyin Atay" memandang bahwa skripsi tersebut telah memenuhi syarat-syarat ilmiah dan dapat disetujui untuk diujikan.

Demikian persetujuan ini diberikan untuk diproses lebih lanjut.

Majene, 4 Oktober 2024

Pembimbing I



Sulkifli, M.Th.I.
NIP: 198803082019031010

Pembimbing II



Muhammad Yunan, M.Th.I.
NIP: 1984051720190810G1

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Mahasiswa yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Sumadi
Nim : 30156120016
Tempat, Tanggal Lahir : Kurma, 19 November 2002
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Jurusan : Ushuluddin, Adab dan Dakwah
Alamat : Desa Kurma, Kec. Mapilli
Judul : Konsep *Naskh* dalam Pemikiran Huseyin Atay

Menyatakan dengan sesungguhnya dan penuh kesadaran bahwa skripsi ini benar adalah hasil karya sendiri, jika dikemudian hari terbukti bahwa ia merupakan duplikat, tiruan, plagiat, atau dibuat oleh orang lain, sebagian atau seluruhnya, maka skripsi dan gelar yang diperoleh karenanya, batal demi hukum.

Majene, 18 Agustus 2024

Penyusun,



Sumadi

NIM: 30156120016

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah swt., Tuhan Semesta yang senantiasa melimpahkan rahmat dan nikmat berupa kesehatan, kekuatan dan kesempatan, sehingga penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini dengan penuh semangat.

Ṣalawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw., nabi yang diutus oleh Allah swt. membawa petunjuk bagi seluruh alam. Semoga *ṣalawat* yang kita kirimkan menjadi syafaat di hari kemudian.

Berkat rahmat Allah swt., penulis dapat menyelesaikan skripsi ini yang berjudul “Konsep *Naskh* dalam Pemikiran Huseyin Atay”. Adapun tujuan formal penelitian ini dilakukan adalah untuk memenuhi persyaratan penyelesaian studi pada program strata satu (S1) prodi Ilmu al-Qur’an dan Tafsir, jurusan Ushuluddin, Adab, dan Dakwah, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene. Skripsi ini diajukan sebagai salah satu syarat untuk mendapat gelar sarjana (S.Ag.).

Tema *Naskh* bukanlah pembahasan yang baru, tema ini telah ada sejak dulu, namun tetap menarik untuk diangkat terlebih para ulama belum menemukan titik temu terhadapnya. Konsep *Naskh* menurut Huseyin Atay ini, murni hasil pembacaan dan pemahaman penulis terhadap pembahasan ini, sehingga penulis yakin masih banyak kekurangan dalam penelitian ini. Oleh karena itu, penulis mengharapkan saran dan kritik dari seluruh pihak akademisi terhadap penelitian ini. Penulis juga mengharapkan bahwa penelitian ini dapat diteliti lebih lanjut dan dikembangkan terus menerus.

Penulis sepenuhnya sadar bahwa dalam menyelesaikan skripsi ini maupun penyelesaian studi terdapat banyak kesulitan yang dihadapi. Namun, bantuan dan dukungan dari banyak pihak menjadikan kesulitan-kesulitan tersebut dapat

diatasi. Penulis mengkhuskan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada orang tua penulis dan keluarga yang telah banyak mendoakan dan mendukung serta membantu segala kebutuhan penulis selama proses penyusunan skripsi ini maupun penyelesaian studi. Semoga kesehatan dan kebahagiaan selalu terlimpahkan kepadanya. Amin.

Penulis juga menyampaikan rasa hormat dan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada:

1. Prof. Dr. Wasilah Sahabuddin, S.T, M.T. selaku Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.
2. Dr. Abdul Fattah, M.Pd. selaku Ketua Jurusan Ushuluddin, Adab dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.
3. Dr. Muh. Ilham Usman, M.Fil.I. selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.
4. Sul kifli, M.Th.I. selaku pembimbing I dan Muhammad Yunan, M.Th.I selaku pembimbing II yang senantiasa memberikan kritik, saran, arahan serta dukungannya kepada penulis hingga akhirnya skripsi ini dapat dirampungkan hingga selesai.
5. Muhammad Dirman Rasyid, Lc., M.Ag. selaku penguji I dan Dr. Muh. Ilham Usman, M.Fil.I. selaku penguji II yang senantiasa memberikan kritik dan sarannya kepada penulis hingga akhirnya skripsi ini dapat selesai sesuai dengan yang diharapkan.
6. Seluruh dosen Ilmu al-Qur'an dan Tafsir yang telah banyak memberikan ilmu kepada penulis selama masa pendidikan di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.

7. Sahabat-sahabat penulis, Nurul Hikmah Amir, Nur Hikma Yanti, Andi Amirah Farhana dan Nadila yang senantiasa mendukung, membantu dan menjadi teman diskusi terutama dalam penyelesaian skripsi ini.
8. Teman-teman penulis prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (UQ-1) yang senantiasa mendoakan, memberikan keceriaan, motivasi dan bantuannya selama masa-masa awal perkuliahan hingga penyelesaian skripsi ini.
9. Seluruh teman-teman yang tidak dapat disebutkan satu persatu, telah menjadi bagian dari cerita indah selama masa-masa perkuliahan hingga penyelesaian studi.
10. Semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, telah membantu selama proses perkuliahan dan kelancaran penyelesaian skripsi ini.
11. Terakhir kepada diri penulis sendiri yang telah berhasil menyelesaikan masa perkuliahan ini terutama masa-masa pengerjaan skripsi dengan baik.

Penulis berharap segala bantuan dan dukungan yang telah diberikan, bernilai ibadah di sisi Allah swt. Akhirnya, penulis menyadari bahwa skripsi ini terdapat banyak kekurangan. Olehnya itu, dibutuhkan kritik dan saran untuk koreksi kedepannya. Semoga hasil penelitian ini dapat menjadi pembelajaran bagi penulis, serta dapat memberikan manfaat bagi para pembacanya maupun bagi pengembangan keilmuan di bidang al-Qur'an dan tafsir ke depannya.

Majene, 18 Agustus 2024

Penyusun,



Sumadi

NIM: 30156120016

DAFTAR ISI

PERSETUJUAN PEMBIMBING	i
PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI	ii
KATA PENGANTAR	iv
DAFTAR ISI	vii
DAFTAR TABEL	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN DAN SINGKATAN	xi
ABSTRAK	xvi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	4
C. Fokus Penelitian dan Deskripsi Fokus	4
D. Tinjauan Penelitian Terdahulu	7
E. Metodologi Penelitian	10
F. Metode Analisis dan Penyajian Data	13
G. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	14
BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG <i>NASKH</i>	16
A. Definisi <i>Naskh</i>	16
B. Batasan <i>Naskh</i>	19
C. Macam-macam <i>Naskh</i>	21
D. Syarat-syarat <i>Naskh</i>	32
E. Perdebatan <i>Naskh</i>	33
BAB III GENEALOGI PEMIKIRAN HUSEYIN ATAY TENTANG AL-	
QUR'AN	45
A. Genealogi Huseyin Atay	45
B. Pemikiran Huseyin Atay tentang al-Qur'an	50

BAB IV KONSEP <i>NASKH</i> HUSEYIN ATAY DAN IMPLIKASINYA	
TERHADAP KAJIAN AL-QUR'AN	54
A. Konsep Naskh Huseyin Atay	54
B. Implikasi Konsep Naskh Huseyin Atay terhadap Kajian al-Qur'an	75
BAB V PENUTUP	78
A. Kesimpulan	78
B. Saran	79
DAFTAR PUSTAKA	80
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	84

DAFTAR TABEL

Tabel 1 Nama Tokoh dan Jumlah Ayat <i>Naskh</i>	26
--	----

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN DAN SINGKATAN

A. Transliterasi Arab-Latin

1. Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan Transliterasinya ke dalam huruf latin dapat dilihat pada tabel berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	ṣa	ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ḥa	h	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	ḏal	ḏ	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḏad	ḏ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	apostrof terbalik
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wau	w	we
ه	ha	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya	y	ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika iat terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أَ	<i>fathah</i>	a	a
إِ	<i>kasrah</i>	i	i
أُ	<i>ḍammah</i>	u	u

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أَيَّ	<i>fathah dan yā'</i>	ai	a dan i
أَوَّ	<i>fathah dan wau</i>	au	a dan u

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

حَوْلَ : *hauḷa*

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
أَ ... أِ ...	<i>fathah dan alif</i> atau <i>yā'</i>	ā	a dan garis di atas
إِي	<i>kasrah dan yā'</i>	ī	i dan garis di atas
أُو	<i>ḍammah dan wau</i>	ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَى : *ramā*

قِيلَ : *qīla*

يَمُوتُ : *yamūtu*

4. *Tā' marbūṭah*

Transliterasi untuk *tā' marbūṭah* ada dua, yaitu: *tā' marbūṭah* yang hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasrah*, dan *dammah*, transliterasinya adalah [t]. sedangkan *tā' marbūṭah* yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau padakata yang berakhir dengan *tā' marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *tā' marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *rauḍah al-aṭfāl*

الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ : *al-madīnah al-fāḍilah*

الْحِكْمَةُ : *al-ḥikmah*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.

Contoh:

رَبَّنَا : *rabbana*

نَجَّيْنَا : *najjainā*

الْحَقُّ : *al-ḥaqq*

نُعْمٌ : *nu''ima*

عَدُوٌّ : *'aduwwaun*

Jika huruf *ى* ber-*tasydīd* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah* (حِ), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* menjadi *ī*.

Contoh:

عَلِيٌّ : 'Alī (bukan 'Aliyy atau 'Aly)

عَرَبِيٌّ : 'Arabī (bukan 'Arabiyy atau 'Araby)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf *al* (*alif lam ma'rifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, *al-*, baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiyah* maupun huruf *qamariyah*. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contoh:

الشَّمْسُ : *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)

الزَّلْزَلَةُ : *al-zalزالah* (bukan *az-zalزالah*)

الفَلْسَفَةُ : *al-falsafah*

الْبِلَادُ : *al-bilādu*

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Namun, jika hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif.

Contoh:

تَأْمُرُونَ : *ta'murūna*

النَّوْعُ : *al-nau'*

سَيِّءٌ : *syai'un*

أُمِرْتُ : *umirtu*

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim Digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah, atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah, atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah, atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, atau sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, atau lazim digunakan dalam dunia akademik tertentu, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata al-Qur'an (dari *al-Qur'ān*), alhamdulillah, dan munaqasyah. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

Fī Zilāl al-Qur'ān

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

9. *Lafẓ al-Jalālah* (الله)

Kata "Allah" yang didahului partikel seperti huruf jarr dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

Contoh:

دِينُ اللَّهِ : *dīnullāh*

بِاللَّهِ : *billāh*

Adapun *tā' marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafẓ al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

هُمُ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ : *hum fī raḥmatillāh*

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR).

Contoh:

Wa mā Muhammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi lallazī bi Bakkata mubārakan

Syahru Ramaḍān al-laẓī unzila fih al-Qur'ān

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqiz min al-Ḍalāl

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata Ibnu (anak dari) dan Abu (bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar referensi.

Contoh:

Abū al-Walīd Muḥammad ibn Rusyd, ditulis menjadi: Ibnu Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad (bukan: Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad Ibnu)
Naṣr Ḥamīd Abū Zaīd ditulis menjadi: Abū Zaīd, Naṣr Ḥamīd (bukan: Zaīd, Naṣr Ḥamīd Abū)

B. Daftar Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

swt. = *subḥānahū wa ta'ālā*

saw. = *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam*

a.s. = *'alaihi al-salām*

H = Hijrah

M = Masehi

SM = Sebelum Masehi

L = Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup saja)

w. = Wafat tahun

QS.../...: 4 = QS al-Baqarah/2: 4 atau QS Āli 'Imrān/3:4

HR = Hadis Riwayat

Untuk karya ilmiah berbahasa Arab, terdapat beberapa singkatan berikut:

صفحة = ص

بدون مكان = دم

صلى الله عليه و سلم = صلعم

طبعة = ط

بدون ناشر = دن

الى اخرها \ الى اخره = الخ

جزء = ج

ABSTRAK

Nama : **Sumadi**
NIM : 30156120016
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul : Konsep *Naskh* dalam Pemikiran Huseyin Atay

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji tentang konsep *naskh* menurut pemikiran Huseyin Atay. Dalam realitasnya, para ulama terbagi menjadi dua kubu dalam menyikapi *naskh*, ada kelompok pendukung yang biasanya dari ulama klasik dan ada kelompok penentang yang biasanya dari para ulama dan akademisi di era kontemporer, satu di antaranya ialah Huseyin Atay. Dalam penelitian ini dielaborasi ke dalam dua sub masalah yaitu bagaimana konsep *naskh* dalam pemikiran Huseyin Atay dan bagaimana implikasinya terhadap kajian al-Qur'an.

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif atau penelitian kepustakaan (*library research*), dengan seluruh datanya bersumber dari bahan-bahan tertulis, seperti buku, artikel dan referensi yang lain terkait dengan penelitian. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan rasionalitas, dimaksudkan untuk menganalisis secara rasional pandangan *naskh* Huseyin Atay dan keterpengaruhannya dan kesamaannya dengan tokoh kontemporer yang lain. Analisis data yang dilakukan berdasarkan studi penelitian tokoh, dengan tujuan untuk menjawab rumusan masalah. Kemudian, dalam penyajiannya menggunakan analisis deskriptif.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa hal dasar dari pandangan Huseyin Atay tentang *naskh*, ialah tidak ada *naskh* dalam al-Qur'an, dikarenakan bahwa setiap ayat memiliki keabsahan dari kandungannya dan konteksnya sendiri. Lanjutnya, pandangan yang menyatakan terdapat *naskh* antar ayat dalam al-Qur'an bertentangan dengan al-Qur'an itu sendiri yaitu dengan QS. al-Nisā' ayat 82. Ia juga banyak mengkritik pandangan ulama pendukung seperti jenis-jenis *naskh* yang telah mereka rumuskan. Selain itu, Atay juga membedakan *naskh* dengan *takhsīs*, berbeda dengan ulama klasik yang menyamakan keduanya.

Implikasi dari penelitian ini adalah memberikan gambaran tentang bagaimana Huseyin Atay memandang *naskh* dalam al-Qur'an. Selain itu, dapat memberikan wawasan tentang latar belakang sosial dan keilmuan yang mempengaruhi pemikiran Atay. Penelitian ini juga menjadi referensi dalam kajian *ulūm al-Qur'an* dan tafsir kedepannya, terutama tentang *naskh* dalam pandangan Huseyin Atay.

Kata Kunci: *Naskh*, Pemikiran, Huseyin Atay

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kajian *naskh* dalam al-Qur'an merupakan salah satu pokok pembahasan yang masih diperdebatkan dan belum menemukan titik temu di kalangan para ulama dan para cendekiawan dari masa klasik hingga masa kontemporer. Perdebatan tentang *naskh* masih menjadi topik hangat dan tidak kunjung selesai diperbincangkan, terlebih ketika dikaitkan dengan ada atau tidaknya *naskh* antar ayat-ayat dalam al-Qur'an, yang kemudian melahirkan dua kelompok dalam menyikapi *naskh*, terdapat kelompok pendukung yaitu pandangan mayoritas ulama dan kelompok penentang yang diinisiasi oleh Abu Muslim al-Isfahani.

Naskh dalam al-Qur'an telah banyak dibahas oleh para ulama, di antaranya Abu Ubaid al-Qasim ibn Salam, Abu Dawud al-Sijistani, Abu Ja'far al-Nuhas, Ibn al-Anbari, Ibn al-'Arabi dan lain-lain.¹ Selain itu, terdapat pula para cendekiawan modern yang turut membahas *naskh* seperti Abdullah Saeed, Nasr Hamid Abu Zayd dan lain-lain. Tidak hanya ilmuwan muslim, para orientalis pun turut serta memberikan argumentasi terhadap *naskh*, di antara tokoh yang secara terbuka mendiskusikan *naskh* ialah W. Montgomery Watt, Richard Bell dan John Burton. Di samping itu, terdapat pula tokoh-tokoh yang menolak *naskh*, di antaranya Abu Muslim al-Isfahani, Muhammad Abduh, Rasyid Rida dan lain-lain.²

Perdebatan *naskh* dalam al-Qur'an disebabkan beberapa hal, yaitu **pertama**, kedudukan al-Qur'an yang diturunkan secara gradual dianggap telah menunjukkan beragamnya sifat penjelasan ayat, seperti *'ām* dan *khāṣ*. Namun

¹Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Muassasah al-Risālah Nāsyirūn, 2008) h. 462.

²Zakiyal Fikri Mochamad, *Kajian Kritis Tentang Nāsikh Mansūkh dalam Al-Qur'an*, At-Taisir: Journal of Indonesian Tafsir Studies, Vol. 4, No. 3, 2023, h. 14-17.

demikian, dengan hadirnya sifat-sifat penjelas ini, secara bersamaan justru mengisyaratkan adanya gejala kontradiktif antar pesan ayat. **Kedua**, sifat keumuman al-Qur'an, membuat pesan yang terkandung bersifat menyeluruh. Sementara dalam pengaplikasiannya dibutuhkan kontekstualisasi hukum, karena hukum itu akan selalu berubah menyesuaikan kondisi dan tempat. **Ketiga**, pembahasan *naskh* sendiri masih terjadi pro dan kontra, kelompok pendukung mengatakan bahwa hukum dan pesan al-Qur'an sifatnya fleksibel sehingga tidak dipungkiri adanya *naskh*. Sedangkan kelompok penentang berpandangan bahwa kedudukan al-Qur'an sudah paripurna dan tetap relevan di setiap tempat dan zaman, sehingga tidak memungkinkan adanya *naskh*. **Keempat**, dalam internal para ulama yang mendukung *naskh* masih terjadi perbedaan terkait jumlah ayat dan batasan ayat yang harus *dinaskh*.³

Faktor-faktor di atas yang menjadikan kajian *naskh* tetap berkembang sampai pada masa sekarang dengan melahirkan beberapa gagasan dan teori baru tentang *naskh*. Hal itu pula lah yang menjadikan tema *naskh* sebagai kajian yang problematik. Bahkan salah seorang pemikir asal Mesir yaitu Jamal al-Banna mengatakan, seperti yang dikutip oleh Qosim Nurseha Dzulhadi bahwa ide tentang *naskh* merupakan salah satu malapetaka terbesar pemikiran Islam yang membuat ulama salaf terjerumus dan tertipu. Pada akhirnya, mereka semua membolehkannya, tidak hanya itu mereka juga beranggapan bahwa itu sebagai *ijma'*.⁴

Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya bahwa para ulama berbeda pendapat terkait eksistensi *naskh* dalam al-Qur'an, terdapat yang

³Zakiyal Fikri Mochamad, *Kajian Kritis Tentang Nāsikh Mansūkh dalam Al-Qur'an*, h. 11.

⁴Qosim Nurseha Dzulhadi, *Kontroversi Nāsikh-Mansūkh dalam Al-Qur'an*, Jurnal Tsaqafah, Vol. 5, No. 2, 1430 H, h. 258.

mendukung dan yang menolak. Salah satu ayat yang dianggap sebagai dalil bahwa *naskh* terdapat dalam al-Qur'an, yaitu QS. al-Baqarah/2: 106.

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ ١٠٦

Terjemahnya:

“Ayat yang Kami nasakh (batalkan) atau Kami jadikan (manusia) lupa padanya, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Apakah engkau tidak mengetahui bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?”⁵ (QS. al-Baqarah/2: 106)

Battuanna:

“Aya’ iya Iyami’ apus iyade’ Iyami’ maalai-i pole di pa’ingarang, Iyami’ tongang na mappapole la’bi macoa pai tia iyade’ sittengani. Andiangdi muissang mua’ sitongangna Puang Allah Taala Masarro Kuasa di inggannana seu-seuwa?”⁶

Kelompok pendukung *naskh* memaknai kata *āyah* pada ayat di atas dengan “ayat al-Qur’an”, maka memungkinkan adanya pergantian hukum ayat dengan hukum ayat yang lain.⁷ Sedangkan bagi kalangan penentang memahami ayat di atas dengan penafsiran yang berbeda. Menurut mereka bahwa kandungan ayat di atas ditujukan kepada kaum Yahudi yang ingkar terhadap al-Qur’an dan lebih memilih untuk merujuk pada wahyu yang diturunkan sebelum al-Qur’an, kemudian diganti oleh al-Qur’an. Jadi, hukum-hukum yang ada dalam kitab-kitab terdahulu diganti dengan al-Qur’an.⁸ Pendapat lain mengatakan bahwa kata *āyah* yang dimaksud adalah *mu’jizāt* bukan “ayat al-Qur’an” dan juga *naskh* pada ayat tersebut bermakna memindahkan ayat-ayat dari *lauḥ al-mahfūz* kepada Nabi yang kemudian ayat tersebut ditulis ke dalam mushaf.⁹

⁵Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2019), h. 21.

⁶Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, (Makassar: Balitbang Agama Makassar, 2019), h. 26.

⁷M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Cet. IV; Tangerang: Lentera Hati, 2019), h. 245.

⁸Azyumardi Azra, dkk, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 4, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), h. 18.

⁹Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an dan Tafsir*, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2014), h. 95.

Hal itulah yang mendasari penulis mengangkat tema *naskh* ini, karena masih banyaknya perdebatan terkait dengan eksistensi *naskh* dalam al-Qur'an. Salah satu tokoh penentang *naskh* ialah Huseyin Atay yang merupakan salah seorang pemikir asal Turki. Atay berpandangan bahwa tidak ada *naskh* dalam al-Qur'an, hal tersebut disebabkan karena al-Qur'an itu satu kesatuan yang utuh dari awal hingga akhir, tidak ada satu ayat pun yang tidak memiliki keabsahan baik dari lafaz maupun kandungannya.¹⁰ Dengan kata lain, Atay beranggapan bahwa ayat-ayat yang dianggap sebagai ayat *nāsikh* dan *mansūkh* tetap relevan dan berlaku untuk semua waktu, tempat dan situasi atau kondisi.¹¹ Maka dari itu, penulis hendak melakukan kajian yang lebih lanjut dengan menganalisis pandangan Huseyin Atay terkait *naskh* dalam al-Qur'an.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dipaparkan di atas, maka pokok permasalahan dari penelitian ini adalah konsep *naskh* menurut pandangan Huseyin Atay. Dengan demikian, penulis menjabarkan dua sub masalah yang akan dibahas dalam penelitian ini, yaitu:

1. Bagaimana konsep *naskh* menurut Huseyin Atay?
2. Bagaimana implikasi konsep *naskh* Huseyin Atay terhadap kajian al-Qur'an?

C. Fokus Penelitian dan Deskripsi Fokus

Fokus penelitian bertujuan untuk memberikan batasan dan menghindari kesalahpahaman terkait permasalahan yang dibahas dalam penelitian ini, maka penulis perlu memperjelas istilah pada judul penelitian ini, sebagai berikut:

¹⁰Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, (Ankara: Atayy, 2015), h. 118-119.

¹¹Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, (London: Oxford University Press, 2006), h. 248.

1. Konsep

Konsep berasal dari bahasa latin yaitu *conceptum* yang berarti sesuatu yang dipahami. Konsep juga berarti ide atau pengertian yang diabstrakkan dari peristiwa konkret, gambaran mental dari suatu objek, proses atau pendapat yang dipakai oleh akal budi untuk memahami hal-hal lain.¹² Selain itu, konsep juga mempunyai beberapa sinonim, diantaranya rancangan, rangrangan, rencana, sketsa, persepsi, pikiran dan lain-lain.¹³

Menurut Soedjadi, konsep diartikan ke dalam bentuk atau sesuatu yang abstrak untuk melakukan penggolongan yang akan dinyatakan dalam suatu istilah tertentu. Adapun menurut Woodruff, konsep merupakan ide atau gagasan yang memiliki makna yang sempurna tentang pengertian suatu objek, atau produk subjektif yang sumbernya berasal dari cara seseorang menciptakan pengertian terhadap benda atau objek melalui pengalaman pribadi setelah melakukan suatu persepsi terhadap benda atau objek tersebut. Sedangkan menurut Aristoteles, konsep adalah suatu penyusunan utama dalam pembentukan pengetahuan ilmiah.¹⁴

Berdasarkan pemaparan di atas, maka konsep yang dimaksud dalam penelitian ini adalah abstrak, gambaran umum, ide atau gagasan tentang *naskh* dalam al-Qur'an.

2. *Naskh*

Naskh secara bahasa memuat beberapa arti yaitu menghilangkan (*izālah*) dan menempatkan sesuatu ke tempat yang lain.¹⁵ Selain itu, *naskh* juga diartikan

¹²Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), h. 588.

¹³Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Tesaurus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 260.

¹⁴Deni Sopiannyah dkk, *Konsep dan Implementasi Kurikulum MBKM (Merdeka Belajar Kampus Merdeka)*, Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal, Vol. 4, No. 1, 2022, h. 36.

¹⁵Manna al-Qatthan, *Mabāhiṣ fī Ulūm al-Qur'ān*, Terj. Aunur Rafiq El-Mazni, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015) h. 285.

menukar (*tabdīl*) dan mengubah (*tahwīl*) serta dapat juga diartikan memindahkan (*naql*).¹⁶ Jadi, dapat dipahami bahwa *naskh* adalah sesuatu yang menghapus, mengganti dan membatalkan. Sedangkan *mansūkh* ialah sesuatu yang dihapus, dibatalkan dan diganti.¹⁷ Secara istilah, *naskh* adalah menghilangkan atau mengangkat hukum syariat dengan dalil hukum syariat yang lain.¹⁸

Para ulama *mutaqaddimīn* memaknai *naskh* dengan pengertian yang luas hampir dikatakan mereka hanya memaknai dalam pengertian kebahasaan.¹⁹ Seperti yang dikatakan al-Nuhas bahwa *naskh* diartikan dengan mengkhususkan yang umum, membatasi yang mutlak, menguraikan yang *mujmal* dan menjelaskan yang *mubham*.²⁰ Hal ini menandakan bahwa tidak ada perbedaan antara *naskh* dan *takhṣīṣ*. Akan tetapi, Muhammad Abu Zahrah mengatakan bahwa *naskh* dan *takhṣīṣ* tampak ada perbedaan, *naskh* terdapat dua *naṣ* yaitu *nāsikh* dan *mansūkh* tidak terkait dalam satu waktu, melainkan *nāsikh* datang belakangan dari yang *mansūkh*. Sedangkan *takhṣīṣ* bisa datang lebih dulu atau belakangan dari yang di-*takhṣīṣ*.²¹ Menurut Fadhl Hasan Abbas bahwa menggolongkan *naskh* dengan hal-hal yang bukan *naskh* misalnya *takhṣīṣ* merupakan perbuatan yang melampaui batas kewajaran.²² Oleh karena itu, para ulama *muta'akhkhirīn* mempersempit pengertian *naskh*, bahwa *naskh* merupakan ketentuan hukum syariat yang datang belakangan membatalkan hukum syariat terdahulu. Dengan kata lain, hukum yang

¹⁶Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Cet. IV; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021), h. 171.

¹⁷Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi Islam*, h. 16.

¹⁸Manna al-Qatthan, *Mabāhīs fī Ulūm al-Qur'ān*, Terj. Aunur Rafiq El-Mazni, h. 285.

¹⁹M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 241.

²⁰Abu Ja'far al-Nuhas, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, (Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah, 2009) h. 102.

²¹Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), h. 185.

²²Fadhl Hasan Abbas, *Itqān al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, (Yarmuk: Dār al-Furqān, 1997) h. 24-25.

datang lebih dulu tidak berlaku lagi karena ditetapkannya hukum yang datang kemudian.²³

3. Pemikiran

Pemikiran berasal dari kata dasar pikir yang berarti cara atau hasil berpikir. Pemikiran juga dapat disebut dengan gagasan, pandangan dan pendapat.²⁴ Menurut John Barel, pemikiran merupakan proses mencari makna dan usaha untuk memperoleh keputusan yang wajar. Dalam pengertian yang lain disebutkan bahwa pemikiran adalah proses menggunakan akal untuk menyelesaikan suatu permasalahan dengan mempertimbangan segala hal secara bijaksana. Pemikiran dapat pula diartikan sebagai upaya yang cerdas dari proses kerja akal dan hati untuk melihat fenomena dan berusaha menemukan penyelesaiannya.²⁵

Berdasarkan uraian di atas, maka pemikiran yang dimaksud dalam penelitian ini adalah pandangan atau pendapat Huseyin Atay terhadap *naskh* dalam al-Qur'an.

D. Tinjauan Penelitian Terdahulu

Tinjauan penelitian terdahulu bertujuan untuk mengetahui apakah penelitian ini pernah diteliti atau belum. Selain itu, tinjauan pustaka juga bertujuan sebagai acuan dan perbandingan serta memastikan bahwa peneliti yang dilakukan berbeda dengan penelitian sebelumnya.

1. Skripsi dengan judul “Kontroversi Pemaknaan *Nāsikh Mansūkh* dalam Al-Qur'an” yang ditulis oleh Moh. Arif Aprian. Pembahasan dalam skripsi ini dimulai dengan memaparkan *nāsikh mansūkh* secara umum, seperti definisi, dalil, macam-macam hingga hikmah adanya *nāsikh mansūkh*.

²³Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi Islam*, h. 16.

²⁴Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Tesaurus Bahasa Indonesia*, h. 377.

²⁵Rusli Malli, *Pemikiran Pendidikan Islam*, Jurnal Pilar: Jurnal Kajian Islam Kontemporer, Vol. 5, No. 2, 2014, h. 98.

Selain itu, dipaparkan pula terkait dengan perdebatan para ulama terhadap kedudukan *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an, dalam hal ini dijelaskan tentang jumlah ayat *nāsikh* serta disebutkan pula ayat yang diperdebatkan para ulama terkait kedudukannya sebagai *nāsikh*. Tidak lupa juga dijelaskan perdebatan antara ulama pendukung dan penentang *nāsikh mansūkh*, dengan menyebutkan ulama-ulama dari dua kelompok tersebut, seperti dari ulama yang mendukung *naskh* yaitu Imam Syafi'i, bahwa *naskh* sebagian ayat dengan ayat yang lain hukumnya boleh. Sedangkan dari kelompok penentang yaitu Abu Muslim al-Isfahani.²⁶

2. Skripsi yang ditulis oleh Andi Irfan Hilmi dengan judul “Analisis Argumentasi Al-Suyuti terhadap *Nāsikh wa Mansūkh* dalam *Al-Itqān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*” yang ditulis pada tahun 2021. Skripsi ini dimulai dengan memaparkan konsep *naskh* dalam al-Qur'an, syarat dan sejarah *naskh* serta perdebatan dan perkembangan *naskh* di era kontemporer. Selanjutnya, dipaparkan pula profil Jalaluddin al-Suyuti dan kitab *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Pokok pembahasan dalam skripsi ini ialah argumentasi *naskh* dari al-Suyuti terkait dengan macam-macam *naskh* dalam al-Qur'an yang meliputi *naskh* terhadap ayat dan hukum, *naskh* terhadap hukum serta *naskh* terhadap ayat.²⁷
3. Skripsi yang ditulis oleh Nuril Hikmatussa'adatul Ilma pada tahun 2019 dengan judul “Studi Kritis Teori *Nāsikh Mansūkh* Richard Bell”. Pemaparan skripsi ini dimulai dengan penjelasan *nāsikh mansūkh* yang meliputi definisinya, syarat-syarat dan macam-macamnya. Selain itu,

²⁶Moh. Arif Aprian, *Kontroversi Pemaknaan Nāsikh Mansūkh dalam al-Qur'an*, Skripsi, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2017), h. 72.

²⁷Andi Irfan Hilmi, *Analisis Argumentasi al-Suyūṭī terhadap Nāsikh wa Mansūkh dalam al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Skripsi, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2021), h. 59.

dijelaskan pula kontroversi *nāsikh mansūkh* dengan membaginya ke dalam tiga golongan, yaitu Syi'ah Rafidhah, Abu Muslim al-Asfahani dan Jumhur Ulama. Inti pembahasan dari skripsi ini ialah memaparkan teori *nāsikh mansūkh* Richard Bell dan klasifikasi ayat-ayat yang masuk kategori *nāsikh mansūkh* serta implikasi dan kritik terhadap teori yang ditawarkan oleh Richard Bell. Menurutnya, *naskh* berarti revisi, koreksi, tambahan atau sisipan ayat dengan ayat lain. Sebagian umat Islam mengkritik teori dari Richard Bell ini, namun sebagian yang lain mencoba untuk memikirkan dan membuka kembali pengkajian *naskh* yang sempat terhenti ketika itu.²⁸

4. Artikel jurnal yang ditulis oleh Qosim Nurseha Dzulhadi dengan judul “Kontroversi *Nāsikh Mansūkh* dalam Al-Qur'an”. Pembahasan dalam artikel ini memaparkan pandangan ulama yang mendukung dan yang menentang terkait dalil-dalil yang dijadikan landasan adanya *naskh* dalam al-Qur'an. Disebutkan pula *nāsikh mansūkh* menurut jumhur ulama dan kritik terhadapnya. Selain itu, dalam menjelaskan konsep *naskh* menggunakan dua perspektif yaitu ilmu tafsir dengan mengutip pandangan Abu Ja'far al-Nuhas, al-Suyuti dan al-Zarqani serta ushul fiqh dengan mengutip pandangan Muhammad Abu Zahrah, Abd al-Wahhab Khallaf dan al-Khudhari.²⁹
5. Artikel jurnal karya Thoriqul Aziz dengan judul “Problema *Naskh* dalam Al-Qur'an (Kritik Hasbi Ash-Shiddiqey terhadap Kajian *Naskh*)”. Dalam tulisan ini, dipaparkan mengenai problem *naskh* yang memfokuskan pada pandangan Hasbi Ash-Shiddiqey dan kritikan-kritikannya kepada

²⁸Nuril Hikmatul Sa'adatul Ilma, *Studi Kritis atas Teori Naskh Mansūkh Richard Bell*, Skripsi, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2019), h. 89.

²⁹Qosim Nurseha Dzulhadi, *Kontroversi Nasikh-Mansukh dalam al-Qur'an*, h. 261-262.

kelompok yang mendukung adanya *naskh* dalam al-Qur'an. Hasbi Ash-Shiddiqey banyak mengutip pandangan ulama terdahulu yang menolak *naskh* di antaranya Abu Muslim al-Isfahani. Selain itu, ia juga mengemukakan argumen-argumen aqli dan menggunakan metode tafsir dan *takhsīṣ* untuk memperkuat pandangannya serta membuktikan tidak adanya *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an.³⁰

Dari beberapa penelitian di atas, penelitian yang penulis kaji dengan penelitian-penelitian tersebut mempunyai kesamaan pada tema yang dibahas yaitu membahas tentang *nāsikh mansūkh*. Adapun perbedaannya, adalah penelitian yang penulis lakukan mengarah kepada salah satu tokoh yaitu Huseyin Atay. Dengan demikian, penulis akan menganalisis konsep *naskh* dalam al-Qur'an menurut Huseyin Atay. Penulis belum mendapati penelitian yang sama dengan kajian yang hendak penulis lakukan, jadi dapat disimpulkan bahwa terdapat kebaruan dalam penelitian ini. Maka dari itu, penulis akan membahas "Konsep *Naskh* dalam Pemikiran Huseyin Atay".

E. Metodologi Penelitian

Metodologi penelitian adalah ilmu tentang alat-alat penelitian atau ilmu yang mengkaji metode-metode dalam penelitian. Sedangkan metode penelitian adalah langkah-langkah yang digunakan dalam sebuah penelitian.³¹ Dalam bahasa yang lain disebutkan bahwa metode penelitian merupakan tata cara yang sistematis dalam proses mengetahui, menganalisis dan mempelajari data-data yang bertujuan untuk menghimpun informasi agar mampu menyelesaikan masalah dan mendapatkan informasi baru yang terdapat pada data-data tersebut.³²

³⁰Thoriqul Aziz, *Problema Naskh dalam al-Qur'an (Kritik Hasbi Ash-Shiddiqey terhadap Kajian Naskh)*, Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 3, No. 1, 2018, h. 34.

³¹Sukiati, *Metodologi Penelitian: Sebuah Pengantar*, (Medan: CV. Manhaji, 2016), h. 10.

³²Jani Arni, *Metode Penelitian Tafsir*, (Cet. I; Pekanbaru: Daulat Riau, 2013), h. 2.

Metode penelitian terdiri dari dua jenis penelitian, yaitu penelitian kualitatif dan kuantitatif. Dua jenis penelitian ini merupakan metode yang umum digunakan dalam penelitian. Jenis penelitian kualitatif, penggunaannya lebih fleksibel dibandingkan penelitian kuantitatif. Dalam artian, penelitian kualitatif bisa dipakai dalam penelitian dasar dan terapan, sedangkan penelitian kuantitatif hanya pada penelitian terapan saja. Hal ini disebabkan karena penelitian kuantitatif berhubungan dengan angka-angka, sementara itu penelitian dasar berhubungan dengan konsep atau teori dan harus dijelaskan dengan perkataan, tidak dengan angka.³³

Adapun beberapa poin penting yang penulis cantumkan terkait dengan metodologi penelitian, yaitu:

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif atau kepustakaan (*library research*). Penelitian kepustakaan merupakan penelitian yang seluruh datanya bersumber dari bahan-bahan tertulis seperti buku, naskah, dokumen, foto dan lain-lain. Penelitian jenis ini lebih banyak berkaitan dengan hal-hal yang bersifat konseptual, teoretis, ide, gagasan dan lain-lain. Seluruh hal tersebut dimuat dalam sumber-sumber yang berupa teks atau bahan-bahan tertulis.³⁴

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan rasionalitas. Pendekatan rasionalitas merupakan pendekatan yang mempergunakan akal atau rasio. Menurut para rasionalis, rasionalitas adalah suatu pengetahuan yang didapatkan dengan cara berpikir. Adapun indikator dalam pendekatan

³³Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, (Cet. III; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2022), h. 63.

³⁴Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, h. 28.

rasional yaitu mengidentifikasi masalah, menganalisis masalah dan menarik suatu kesimpulan.³⁵

3. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini terdiri dari dua sumber, yaitu sumber data primer dan sekunder. Sumber data primer adalah sumber data utama yang digunakan dalam sebuah penelitian. Dalam penelitian ini, bersumber pada tulisan atau karya dari Huseyin Atay tentang *naskh*. Sedangkan, sumber data sekunder adalah sumber data lain yang digunakan sebagai data tambahan yang memiliki keterkaitan dengan tema. Sumber data ini berupa buku-buku, artikel, dokumen dan bahan-bahan tertulis lainnya yang masih relevan dengan penelitian.

4. Metode Pengumpulan Data

Pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan berdasarkan penelitian kualitatif. Salah satu teknik pengumpulan data pada penelitian kualitatif yang kemudian digunakan dalam penelitian ini adalah dokumentasi. Dokumentasi merupakan sumber data yang digunakan sebagai pelengkap penelitian, berupa sumber tertulis, gambar, karya-karya dan lain sebagainya, semua hal itu diharapkan dapat memberikan informasi dalam kegiatan penelitian.³⁶ Metode dokumentasi ini adalah sumber non manusia karena sudah tersedia, sehingga sangat bermanfaat dan tidak membutuhkan biaya yang mahal dalam mendapatkannya. Dokumentasi juga merupakan sumber data yang akurat dan stabil sebagai gambaran situasi dan kondisi yang sebenarnya, serta bisa dianalisis

³⁵Nur Fatmah, *Pendekatan Rasional dalam Pembelajaran Iman kepada Hari Akhir di Sekolah Menengah Kejuruan Negeri 5 Pekanbaru*, Skripsi, (Pekanbaru: UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2019) h. 13-15.

³⁶Eko Murdiyanto, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat UPN “Veteran” Yogyakarta Press, 2020), h. 64.

berulang kali tanpa khawatir adanya perubahan.³⁷ Kaitannya dengan penelitian ini, penulis mengumpulkan dan menganalisis data-data tertulis yang sekiranya dibutuhkan, berupa buku, artikel penelitian, situs internet dan literatur lain yang sesuai dengan tema.

F. *Metode Analisis dan Penyajian Data*

1. Metode Analisis Data

Analisis data adalah tahapan interpretasi terhadap data-data yang didapatkan. Analisis data merupakan usaha atau tahapan untuk menggambarkan secara naratif, deskriptif dan tabulasi terkait dengan data-data yang telah didapatkan. Dari penyimpulan dan penguraian analisis data yang telah dilakukan akan memperoleh kesimpulan penelitian.³⁸ Metode analisis data bertujuan untuk menjawab rumusan masalah yang sudah dirumuskan sebelumnya.³⁹ Dalam penelitian ini metode analisis data merujuk pada studi penelitian tokoh sebagai berikut:⁴⁰

- a. Menetapkan tokoh yang hendak dikaji sebagai objek kajian.
- b. Memutuskan objek formal yang akan dikaji secara eksplisit. Hal ini bertujuan agar pembahasan dalam penelitian tidak meluas.
- c. Mengumpulkan data-data yang berkaitan dengan tokoh yang ingin dikaji dan isu pemikiran yang akan dibahas. Data-data tersebut bisa berupa

³⁷Samsu, *Metode Penelitian (Teori dan Aplikasi Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, Mixed Methods, serta Research & Development)*, (Jambi: Pusat Studi Agama dan Kemasyarakatan, 2017), h. 99.

³⁸Samsu, *Metode Penelitian (Teori dan Aplikasi Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, Mixed Methods, serta Research & Development)*, h. 103.

³⁹Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2013), h. 243.

⁴⁰Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2014), h. 41-43.

karya-karya yang ditulis langsung oleh tokoh tersebut maupun data-data yang ditulis oleh orang lain terkait tokoh yang akan dikaji.

- d. Melakukan identifikasi terkait elemen-elemen pemikiran dari tokoh tersebut, seperti latar belakang pemikiran, landasan pemikiran terkait isu yang diteliti dan lain sebagainya. Dalam hal ini, menggunakan metode deskriptif.
- e. Melakukan analisis dan kritik terkait pemikiran tokoh yang dikaji, seperti mengungkap kelebihan dan kekurangannya serta implikasi dari teori yang ditawarkan oleh tokoh tersebut.
- f. Membuat kesimpulan sebagai jawaban terhadap permasalahan yang dikaji.

2. Metode Penyajian Data

Metode penyajian data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode analisis deskriptif. Secara kebahasaan deskriptif adalah penggambaran dan pemaparan dengan kata-kata secara jelas dan terperinci. Jadi, analisis deskriptif merupakan penelitian yang dimaksudkan untuk menghimpun informasi terkait dengan suatu peristiwa atau permasalahan, penggambaran dengan metode ini dilakukan dengan apa adanya.⁴¹

G. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Berdasarkan permasalahan di atas, maka tujuan yang hendak dicapai dari penelitian ini, yaitu:

- a. Untuk mengetahui konsep *naskh* menurut Huseyin Atay.
- b. Untuk mengetahui implikasi konsep *naskh* Huseyin Atay terhadap kajian al-Qur'an.

⁴¹Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, h. 70.

2. Kegunaan Penelitian

Adapun kegunaan penelitian ini, yaitu:

- a. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat menambah wawasan tentang konsep *naskh* dalam al-Qur'an. Selain itu, diharapkan juga dapat menjadi pengembangan pengetahuan di bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.
- b. Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi kepada para pembaca maupun bagi para peneliti selanjutnya.

BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG *NASKH*

A. *Definisi Naskh*

Secara bahasa, kata *naskh* mempunyai beberapa makna, di antaranya menghilangkan (*al-izālah*), mengganti (*tabdīl*), perubahan (*taḥwīl*) dan *naql* atau memindahkan sesuatu dari satu tempat ke tempat yang lain dan aslinya masih tetap ada.⁴² Kata *naskh* sendiri dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak empat kali dengan beragam bentuk, yaitu pada QS. al-Baqarah/2: 106, QS. al-Ḥajj/22: 52, QS. al-Jāsiyah/45: 29 dan QS. al-A'raf/7: 154.⁴³

Hakikat makna *naskh* memiliki perbedaan di kalangan ulama *uṣūl*. Pendapat pertama mengatakan bahwa *naskh* secara hakikat bermakna *izālah* dan secara majaz bermakna *naql*, ini adalah pendapat dari sebagian besar ulama *uṣūl*, seperti al-Razi dan Abu al-Husain al-Basri. Pendapat kedua dikemukakan oleh al-Qaffal al-Syasyi bahwa makna *naskh* secara hakikat ialah *naql* dan *izālah* sebagai makna majaz. Sedangkan pendapat ketiga mengatakan bahwa *naskh* merupakan lafaz *musytarak* karena mencakup dua makna yaitu *izālah* dan *naql*, hal ini dikemukakan oleh al-Qadhi Abu Bakar al-Baqillani, al-Ghazali dan al-Amidi.⁴⁴

Secara istilah definisi *naskh* dibagi menjadi dua pandangan yaitu:

⁴²Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, h. 462. Lihat juga: Badruddin al-Zarkasyi, *al-Burhān fī ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2006), h. 159.

⁴³Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, t.th), h. 698.

⁴⁴Ali Jum'ah, *al-Naskh 'Inda al-Uṣūliyyīn*, (Kairo: Nahḍah Miṣr, t.th), h. 9-10.

1. Ulama *mutaqaddimīn* pada abad ke-1 sampai abad ke-3 Hijriah

Ulama *mutaqaddimīn* menyebutkan bahwa makna *naskh* secara istilah meliputi, **pertama** pembatalan hukum yang ditetapkan terdahulu oleh hukum yang ditetapkan kemudian. **Kedua**, pengecualian hukum yang bersifat umum oleh hukum yang bersifat khusus yang datang kemudian. **Ketiga**, hukum yang datang kemudian menjadi penjelas terhadap hukum yang belum jelas (samar). **Keempat**, penetapan syarat terhadap hukum terdahulu yang belum bersyarat.⁴⁵

Selain keempat hal di atas, Quraish Shihab juga menyebutkan tentang keluasan makna *naskh* di antaranya bahwa *naskh* juga mencakup, pembatalan kebiasaan buruk masa jahiliah, pembatalan ketetapan nabi seperti pemindahan arah kiblat dari Baitulmaqdis ke Ka'bah, penjelasan suatu ayat terhadap ayat yang lain serta pengalihan makna suatu kata atau susunan kata ke makna yang lain.⁴⁶ Terdapat pula pendapat yang mengatakan bahwa *naskh* juga mencakup pembatalan hukum yang ditetapkan pada suatu kondisi tertentu oleh ketetapan lain yang berbeda dikarenakan muncul kondisi yang lain. Seperti, kaum muslimin pada periode Makkah diperintahkan untuk bersabar karena kondisinya yang lemah telah di-*naskh* oleh perintah berperang pada periode Madinah dikarenakan kondisi mereka telah kuat. Bahkan lebih jauh, *naskh* juga mencakup ketetapan hukum Islam membatalkan hukum yang berlaku pada masa sebelum Islam.⁴⁷

⁴⁵Azyumardi Azra, dkk, *Ensiklopedi Islam*, h. 16.

⁴⁶M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 242.

⁴⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2007), h. 144.

2. Ulama *muta'akhkhirīn*

Ulama *muta'akhkhirīn* mempersempit makna yang luas tersebut bahwa *naskh* merupakan pembatalan hukum syariat dengan hadirnya hukum syariat baru yang datang kemudian.⁴⁸ Hal ini senada dengan kaidah “Penambahan terhadap *naṣ*, apabila menghapus hukum *syar'i* maka disebut *naskh*, namun jika menghapus hukum *aqli* tidak bisa disebut *naskh*.”⁴⁹ Dari definisi tersebut diambil beberapa kesimpulan, yaitu **pertama** dari pengertian tersebut bahwa yang dihapus haruslah hukum yang telah ditetapkan oleh syariat, maka penghapusan kebiasaan jahiliyah tidak disebut *naskh*. Misalnya, *ḡihār* pada masa jahiliyah tidak ada *kaffārah*, kemudian al-Qur'an datang untuk menjelaskan hukum *ḡihār* dan *kaffārah*nya, dan hal ini tidak termasuk *naskh*.⁵⁰

Adapun kesimpulan yang **kedua**, dari pengertian tersebut bahwa harus ada pertentangan antara hukum yang *nāsikh* dan yang *mansūkh*, sehingga tidak mungkin untuk dikompromikan, namun jika masih memungkinkan untuk dikompromikan maka tidak ada *naskh*, ini adalah jalan yang ditempuh oleh para ulama, mereka tidak sampai pada pernyataan *naskh* setelah melalui tahapan penelitian. **Ketiga**, *naskh* hanya berlaku pada ayat hukum dan tidak berlaku pada ayat-ayat berita, kisah, akhlak dan akidah. **Keempat**, *naskh* menunjukkan penghapusan hukum syariat, jika bukan hukum syariat maka tidak disebut *naskh*, seperti pencabutan hukum yang disebabkan oleh kematian atau

⁴⁸M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 243.

⁴⁹Salman Harun dkk, *Kaidah-kaidah Tafsir*, (Cet. I; Jakarta: Penerbit QAF, 2020), h. 813.

⁵⁰Fadhl Hasan Abbas, *Muḡāḡarāt fī ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Nafāis, t.th), h. 202.

hilangnya mandat karena gila, semua hal ini tidak disebut sebagai *naskh*.⁵¹

B. Batasan Naskh

Naskh dalam al-Qur'an mempunyai batasan khusus, al-Qur'an berisi banyak sekali muatan isi di antaranya akidah, akhlak, kisah-kisah, hukum, *gaibiyāt* seperti pahala, surga dan neraka serta yang lainnya. Maka diperlukan pemahaman yang matang dalam melihat muatan isi al-Qur'an, seperti tentang *naskh*, menurut Abdullah Mahmud Syahattah sebagaimana dikutip oleh Retno Prayudi, bahwa *naskh* hanya terjadi pada ayat-ayat hukum, baik perintah maupun larangan. Adapun ayat-ayat yang tidak mungkin di-*naskh*, sebagai berikut:⁵²

1. Ayat yang berkaitan dengan akidah, sebab ayat akidah merupakan dasar dalam keyakinan, seperti iman kepada Allah, rasul, malaikat, kitab-kitab-Nya, dan hari kiamat. Ayat akidah tidak dapat untuk digantikan.
2. Ayat yang berkaitan dengan moral atau akhlak, terutama penjelasan moral terpuji dan tercela yang memang berlaku sepanjang masa dan seluruh manusia mengakuinya, seperti jujur, amanah, adil, berbakti kepada orang tua dan kasih sayang terhadap sesama makhluk, serta akhlak tercela seperti khianat, berdusta dan lain sebagainya. Ayat-ayat tentang moral atau akhlak tidak memungkinkan untuk di-*naskh*, karena ayat moral tidak berkaitan dengan adanya perintah dan larangan.

⁵¹Fadhl Hasan Abbas, *Muḥāḍarāt fī ulūm al-Qur'ān*, h. 202-203.

⁵²Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an*, (Cet. I; Sukabumi: Penerbit Haura Utama, 2024), h. 286-288.

3. Ayat kisah umat terdahulu, seperti kisah Ashabulkahti, Zulqarnain, pemilik kebun, kisah nabi terdahulu seperti Nabi Nuh a.s. dan umatnya yang sebagian terselamatkan sebagiannya lagi ditenggelamkan pada peristiwa badai *al-tūfan*, kisah Nabi Musa a.s. dan bangsa Israil, kisah Nabi Sulaiman a.s. dan ratu Balqis serta yang lainnya. Ayat kisah tidak memungkinkan untuk di-*naskh* karena dapat menjadi pelajaran dan hikmah bagi para pembacanya.
4. Ayat yang memuat informasi, ayat seperti ini tidak dapat di-*naskh*, kecuali ayat-ayat informasi tersebut memuat perintah dan larangan. Sebagai contoh dalam surah al-Nūr ayat 3.

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ
عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

Terjemahnya:

“Pezina laki-laki tidak pantas menikah, kecuali dengan pezina perempuan atau dengan perempuan musyrik dan pezina perempuan tidak pantas menikah, kecuali dengan pezina laki-laki atau dengan laki-laki musyrik. Yang demikian itu diharamkan bagi orang-orang mukmin.”⁵³
(QS. al-Nūr/24: 3)

Battuanna:

“Pappanga’ding tommuane andiangi massialang (mallik-kai) selaengna pappanga’ding to baine, iyade’ to baine iya mappa’dua, anna pappanga’ding to baine andiang massialang selaengna pappanga’ding tommuane iyade’ tommuane mappa’dua, anna iya bassa di’o diharangangi di sesena to matappa’.”⁵⁴

Kata *lā yankihu* pada ayat di atas menunjukkan pelarangan untuk suatu tindakan tertentu. Jadi meskipun ayat tersebut dimuat dalam bentuk informasi atau berita, akan tetapi di dalamnya terdapat

⁵³Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 497.

⁵⁴Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 616.

larangan. Oleh sebab itu, terjadinya *naskh* dalam al-Qur'an dikhususkan pada ayat-ayat yang memuat perintah dan larangan, selain darinya tidak dapat menerima *naskh*.

C. *Macam-macam Naskh*

Adapun macam-macam *naskh* terbagi menjadi empat sebagaimana yang disebutkan oleh Nashruddin Baidan mengutip Muhammad Abu Zahrah yaitu:⁵⁵

1. *Naskh Šariḥ*

Naskh šariḥ merupakan *naskh* yang jelas tentang berakhirnya hukum. Seperti tentang perubahan arah kiblat dari Baitulmaqdis ke Ka'bah dalam Qs. al-Baqarah/2: 150.

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِأَنَّ الْيَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ١٥٠

Terjemahnya:

“Dari mana pun engkau (Nabi Muhammad) keluar, maka hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidilharam. Di mana saja kamu berada, maka hadapkanlah wajahmu ke arahnya agar tidak ada alasan bagi manusia (untuk menentangmu), kecuali orang-orang yang zalim di antara mereka. Maka, janganlah kamu takut kepada mereka, tetapi takutlah kepada-Ku agar Aku sempurnakan nikmat-Ku kepadamu dan agar kamu mendapat petunjuk.”⁵⁶ (Qs. al-Baqarah/2: 150).

Battuanna:

“Anna pole inna topa pole’ muengei messung, pagilingi (pepeoloi) rupammu lao di Masigi Haram. Anna inna topa pole’ muengei (mie’), pepeoloi rupammu lao, malaai andiang diang hujjah di sesemu, selaengna lao di to pagau’bawang di antarana ise’iya. Jari da parakke’ lao, iya

⁵⁵Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 172-173.

⁵⁶Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h.

*tia parakke'o Mai. Anna na U-pasuk-ku'i pammase-U mating, anna mamoare'o mie' mallo-longan patiroang.*⁵⁷

2. *Naskh Zimmi*

Naskh zimmi adalah *naskh* secara tersirat tidak jelas. *Naskh* ini dapat diketahui karena terdapat dua *naş* yang tampak bertentangan dan tidak dapat dikompromikan, serta kedua *naş* tersebut tidak datang sekaligus di waktu yang sama. Maka yang datang belakangan berfungsi sebagai *nāsikhat* dan yang datang lebih dulu berfungsi sebagai *mansūkhāt*. Seperti tentang wasiat kepada istri bahwa ia tidak boleh keluar rumah selama satu tahun yang terdapat dalam Qs. al-Baqarah/2: 240.

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٢٤٠

Terjemahnya:

“Orang-orang yang akan mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah membuat wasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) nafkah sampai setahun tanpa mengeluarkannya (dari rumah). Akan tetapi, jika mereka keluar (sendiri), tidak ada dosa bagimu mengenai hal-hal yang patut yang mereka lakukan terhadap diri mereka sendiri. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”⁵⁸ (Qs. al-Baqarah/2: 240).

Battuanna:

*“Anna to na mate di sesemu mie’ anna mappelei baine sitinayannai mappasang lao di bainena, na balanjai setaung saena anna andiang nasio malai (dio di boyangna). Anna mua’ melo’i mellenggu’, jari andiang-diang dosa di sesemu (walli iyade’ barris) mappusarai ise’iya mappogau’ anu macoa di alawena. Anna Puang AllahTala Masarro Maraya Pa’ulleang na Maroro (Adil).”*⁵⁹

⁵⁷Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 37.

⁵⁸Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 52.

⁵⁹Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 61.

Ayat tersebut di-*naskh* oleh Qs. al-Baqarah/2: 234 tentang *'iddah* istri yang ditinggal mati oleh suaminya, yaitu empat bulan sepuluh hari.

وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَرْوَاجًا يَتَّبِعُونَ بِأَنْفُسِهِمْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغَ
أَجَلَهُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْتُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ٢٣٤

Terjemahnya:

“Orang-orang yang mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu dirinya (beridat) empat bulan sepuluh hari. Kemudian, apabila telah sampai (akhir) idat mereka, tidak ada dosa bagimu (wali) mengenai apa yang mereka lakukan terhadap diri mereka 71) menurut cara yang patut. Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.”

71) “Setelah masa idat selesai, perempuan boleh berhias, bepergian, atau menerima pinangan.”⁶⁰ (Qs. al-Baqarah/2: 234).

Battuanna:

“Anna to matemo iya mapelei (mappamottong) pa’baliang (baine sitinayai) baine di’o na jagai alawena (ma-iddah) patambulan sappulo allona. Anna mua’ cappu’mi iddahna, jari andiang-diang dosa di sesemu mie’ (walli) mappaso’nai mappogau’ lao di alawena me’apa iya sitinaya. Anna Puang Allah Taala Masarro Ma’issang di anu iya mupogau’.”⁶¹

3. *Naskh Kullī*

Naskh kullī merupakan pembatalan hukum *syara’* yang datang lebih dulu secara keseluruhan. Seperti pembatalan wajibnya wasiat kepada orang tua dan kerabat pada ayat Qs. al-Baqarah/2: 180.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ
حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ١٨٠

Terjemahnya:

“Diwajibkan kepadamu, apabila seseorang di antara kamu didatangi (tanda-tanda) maut sedang dia meninggalkan kebaikan (harta yang banyak), berwasiat kepada kedua

⁶⁰Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 50-51.

⁶¹Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 59-60.

orang tua dan karib kerabat dengan cara yang patut (sebagai) kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa.⁴⁹⁾ 49) “Menurut mayoritas ulama, ayat ini dinasakh dengan ayat waris dan hadis “*lā waṣiyyata li wārīsin*” (Tidak ada wasiat bagi ahli waris).⁶² (Qs. al-Baqarah/2: 180).

Battuanna:

“Diwaji’io mie’ mua’ napoleio tanda amateang, mua’ diang mie’ mupamottong mae’di barang-barang, pappasango’o di indo amammu anna palulluareang meapa macoa, (iya di’e waji’i) di sesena to me’atakwa.”⁶³

Ayat di atas di-*naskh* oleh Qs. al-Nisā’/4: 11-14 yang membahas tentang *mawāriṣ*.

Adapun macam-macam *naskh* dilihat dari sudut teks atau *naṣ-*nya terbagi menjadi tiga, yaitu:⁶⁴

1. *Naskh* bacaan dan hukum secara bersamaan

Adapun contoh *naskh* jenis ini, seperti hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah r.a., ia berkata, “di antara yang diturunkan kepada Rasulullah saw. adalah bahwa sepuluh susuan yang diketahui itu menyebabkan pengharaman, pada saat Rasulullah wafat, ‘lima susuan’ ini termasuk ayat al-Qur’an yang dibaca.” Perkataan ‘Aisyah “lafaz tersebut termasuk ayat al-Qur’an yang dibaca atau masih berlaku” hal ini menunjukkan bahwa bacaannya masih ada. Tapi, kenyataannya lafaz tersebut tidak terdapat dalam Mushaf *Uṣmani*, yang menandakan bahwa lafaznya telah dihapus.

2. *Naskh* hukum tetapi bacaannya tetap

Contoh *naskh* jenis ini yaitu pembatalan hukum ayat-ayat ‘*iddah* selama satu tahun, sedangkan lafaznya tetap ada. Adapun hikmah dari

⁶²Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 36.

⁶³Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 44.

⁶⁴Manna al-Qatthan, *Mabāhiṣ fī Ulūm al-Qur’ān*, Terj. Aunur Rafiq El-Mazni, h. 293-295.

pembatalan hukum tapi lafaznya tetap ialah bahwa al-Qur'an selain dibaca untuk mengetahui dan mengamalkan hukumnya, juga dibaca karena kedudukannya sebagai *kalamullah*, di mana membacanya mendapat pahala. Maka ditetapkanlah lafaz karena hikmah ini. Hikmah yang lain ialah bahwa pada dasarnya *naskh* itu untuk meringankan. Maka ditetapkanlah bacaannya karena untuk mengingatkan nikmat akan dihapuskannya kesulitan suatu kewajiban.

3. *Naskh* bacaan tetapi hukumnya tetap

Adapun contoh *naskh* jenis ini yaitu seperti ayat tentang rajam berikut ini.

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

Terjemahnya:

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

Hal tersebut menyebabkan mengapa Umar berkata bahwa seandainya orang-orang tidak berkata bahwa Umar menambah kitab Allah, maka aku akan menulisnya dengan tanganku sendiri.⁶⁵

Contoh yang lain, diriwayatkan dalam al-Ṣaḥīḥain, dari Anas tentang kisah orang-orang yang dibunuh di dekat sumur Ma'unah, sehingga Rasulullah saw. ber-qunut untuk mendoakan para pembunuh mereka, Anas kemudian berkata, berkenaan dengan hal tersebut turunklah ayat yang kami baca sampai ia diangkat kembali, yaitu.

أَنْ بَلِّغُوا قَوْمَنَا أَنْ قَدْ لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضِي عَنَّا وَأَرْضَانَا

Terjemahnya:

“Sampaikanlah dari kami kepada kaum kami bahwa kami telah bertemu Tuhan kami, maka Ia ridha kepada kami dan kami pun ridha”.⁶⁶

⁶⁵Badruddin al-Zarkasyi, *al-Burhān fī ulūm al-Qur'ān*, h. 166.

⁶⁶Manna al-Qatthan, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Terj. Aunur Rafiq El-Mazni, h. 295.

Naskh jenis ini tidak diakui oleh sebagian ulama, disebabkan karena berupa *khabr aḥad*, tidak dibenarkan memastikan turunnya al-Qur'an dan *naskh*-nya dengan *khabr aḥad*.⁶⁷ *Khabr aḥad* merupakan hadis yang belum memenuhi syarat-syarat mutawatir.⁶⁸

Selain pembagian di atas, *naskh* tidak hanya terjadi pada ayat al-Qur'an, akan tetapi terjadi pula pada hadis, maka para ulama membagi jenis-jenis *naskh*, sebagai berikut:⁶⁹

1. *Naskh* al-Qur'an dengan al-Qur'an

Naskh jenis ini disebut juga dengan penggantian hukum ayat al-Qur'an dengan hukum ayat yang lain, bentuk semacam ini disepakati oleh para cendekiawan muslim yang percaya akan adanya *naskh* dalam al-Qur'an, namun para ulama berbeda dalam penghitungan jumlah ayat yang masuk dalam kategori *naskh*. Merujuk pada penghitungan Fadhl Hasan Abbas, sebagaimana pada tabel berikut ini.⁷⁰

Nama	Jumlah Ayat
al-Imam Muhammad Ibn Hazm	214
al-Imam Abu Ja'far al-Nuhas	138
al-Imam Abu al-Qasim Hibbatullah ibn Salamah	235
al-Imam Abd al-Qadir al-Baghdadi	66
al-Imam Abd al-Qadir Muhammad ibn Barakat	220
al-Imam al-Hafidz ibn Khuzaimah al-Farisi	202
al-Imam Abd al-Rahman ibn Ali al-Jauzi	274
al-Imam Abd al-Rahman Jalaluddin al-Suyuthi	20
al-Imam Mar'i ibn Yusuf al-Maqdisi	218
al-Imam Athiyatullah ibn al-Ajhuri	213

Tabel 1 Nama Tokoh dan Jumlah Ayat *Naskh*

⁶⁷Manna al-Qatthan, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Terj. Aunur Rafiq El-Mazni, h. 295.

⁶⁸Manna al-Qatthan, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Hadīṣ*, Terj. Mifdhol Abdurrahman, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019), h. 113.

⁶⁹Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an*, h. 288-291.

⁷⁰Fadhl Hasan Abbas, *Itqān al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 25.

al-Suyuthi mereduksi ratusan ayat yang dianggap *mansūkh* menjadi hanya 20 ayat saja, kemudian Syah Waliyullah menguranginya menjadi 5 ayat, dilihat dari jumlahnya seiring dengan jalannya sejarah, Sir Sayyid Ahmad Khan secara langsung mengatakan bahwa dalam al-Qur'an tidak terjadi penghapusan.⁷¹ Ibn Salamah kemudian merinci ayat-ayat *naskh* sebagaimana disebutkan oleh Von Denffer, menjadi 16 surah terdapat *nāsikh* tapi tidak terdapat *mansūkh*, 40 surah terdapat *mansūkh* tapi tidak terdapat *nāsikh*, 25 surah terdapat *nāsikh* dan *mansūkh* serta 43 surah yang tidak terdapat *nāsikh* dan *mansūkh*. Banyak ulama telah berusaha untuk mengurangi jumlah *naskh* dalam al-Qur'an dengan cara mengkompromikan antar ayat, seperti al-Suyuthi yang menyebutkan hanya ada 20 ayat yang *mansūkh* dalam al-Qur'an. Kemudian Syah Waliyullah al-Dahlawi menyebutkan hanya 5 ayat saja dari 20 ayat yang disebutkan oleh al-Suyuthi sebagai *mansūkh* yaitu, surah al-Baqarah ayat 180, al-Baqarah ayat 240, al-Anfāl ayat 65, al-Rūm ayat 20 dan al-Mujādalah ayat 12.⁷²

Perbedaan ulama terkait dengan ayat yang masuk pada kategori *naskh* seperti yang disebutkan di atas, disebabkan karena tidak terdapat ketentuan yang pasti dalam menentukan ayat-ayat yang masuk kategori *nāsikh mansūkh*, sehingga para ulama menetapkan ketentuannya tersendiri. Oleh sebab itu, antara ulama yang satu dengan ulama yang lain memiliki perbedaan dalam menentukan ayat-ayat *nāsikh* dan

⁷¹Rosihon Anwar, *Ulum Al-Qur'an*, (Cet. I; Bandung: CV Pustaka Setia, 2008), h. 163.

⁷²Ahmad Von Denffer, *Ulūm al-Qur'ān An Introduction to the Sciences of the Qur'an*, (Landon: The Islamic Foundation, 1985), h. 110.

mansūkh. Perbedaan jumlah ayat *naskh* juga disebabkan karena perbedaan penafsiran dari para ulama.

2. *Naskh* al-Qur'an dengan *Sunnah*

Naskh bentuk ini terdapat dua jenis, yaitu **pertama**, apabila kedudukan *sunnah* berstatus sebagai hadis ahad, maka peran *sunnah* tidak dapat mengganti hukum yang terkandung di dalam al-Qur'an, dikarenakan riwayat al-Qur'an berstatus *mutawātir*. **Kedua**, ketika kedudukan *sunnah* sebagai *mutawātir*, maka mayoritas ulama dari kalangan Asy'ariyyah, Muktazilah dan Hanafiyyah membolehkan *naskh* al-Qur'an dengan *sunnah* terjadi, contohnya, ayat tentang wasiat kepada keluarga dan kerabat diganti dengan hadis (*lā wāṣiyyata li wārisīn*). Akan tetapi, sejumlah ulama muslim dari kalangan Syafi'iyah dan Hanabilah menolak terjadinya pergantian hukum al-Qur'an dengan *sunnah*, mereka berargumen dengan QS. al-Baqarah/2: 106. Menurut mereka, bahwa al-Qur'an tidak menghapus *sunnah* dan *sunnah* tidak menghapus al-Qur'an.⁷³

Menurut sejumlah ulama dari kalangan Syafi'iyah dan Hanabilah, pada ayat di atas terdapat kata *na'ti bi khairin minhā au mislihā* yang menunjukkan *sunnah* tidak lebih baik dari al-Qur'an, bahkan tidak dapat disejajarkan karena *sunnah* bersumber dari nabi, sedangkan al-Qur'an bersumber dari Allah. Namun menurut Retno Prayudi, pendapat ini nampaknya tidak cukup kuat, karena dalam QS. al-Najm/53: 3 dijelaskan bahwa al-Qur'an dan *sunnah* bersumber pada muara yang sama, yaitu wahyu. Terdapat pula, riwayat yang

⁷³Ahmad Von Denffer, *Ulūm al-Qur'ān An Introduction to the Sciences of the Qur'an*, h. 108.

menyatakan bahwa Nabi Muhammad menerima wahyu berupa al-Qur'an dan yang semisal dengannya.

أَلَا إِنِّي أُتِيتُ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ

Artinya:

“Sesungguhnya aku diberi al-Kitab (al-Qur'an) dan yang semisalnya bersamanya.”

Jadi, *naskh* al-Qur'an dengan *sunnah* memungkinkan terjadi, hanya saja diperlukan penyaringan terkait kedudukan *sunnah* tersebut.

Oleh sebab itu, *naskh* al-Qur'an dengan Sunnah terbagi ke dalam dua bentuk, yakni:⁷⁴

a. *Naskh* al-Qur'an dengan Hadis *Ahad*.

Jumhur ulama berpandangan bahwa Hadis *Ahad* tidak boleh me-*naskh* al-Qur'an, karena al-Qur'an itu *mutawātir* yang menunjukkan adanya keyakinan. Sedangkan hadis *ahad* hanya bersifat dugaan. Di samping itu, tidak sah menghapus ataupun membatalkan sesuatu yang *ma'lūm* (pasti atau jelas diketahui) dengan sesuatu yang bersifat *maznūn* (dugaan atau tidak pasti).

b. *Naskh* al-Qur'an dengan Hadis *Mutawātir*.

Imam Malik, Imam Abu Hanifah, serta Imam Ahmad membolehkan *naskh* jenis ini, karena keduanya merupakan wahyu. Sebagaimana firman Allah swt. dalam QS. al-Najm/53: 3-4.

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ . إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

Terjemahnya:

Dan tidak pula berucap (tentang Al-Qur'an dan penjelasannya) berdasarkan hawa nafsu(-nya). Ia

⁷⁴Manna al-Qatthan, *Mabāhis fī Ulūm al-Qur'ān*, Terj. Aunur Rafiq El-Mazni, h. 291-292.

(Al-Qur'an itu) tidak lain, kecuali wahyu yang disampaikan (kepadanya)⁷⁵

Battuanna:

*Anna andiangi iya anu napau di'o (Koroang) turu' me'apa elo' nassunna. Paunna di'o andiang laeng selaengna wahyu iya nawahyukangi (lao).*⁷⁶

al-Syafi'i, Dzahiriyyah, dan Imam Ahmad dalam riwayat yang berbeda tidak membolehkan adanya *naskh* seperti ini, sebagaimana dalam firman Allah dalam QS. al-Baqarah/2 : 106. Dalam ayat ini *na'ti bi khairin minhā au mi'slihā* menunjukkan bahwa yang menjadi pengganti adalah yang lebih baik ataupun sebanding dengan al-Qur'an. Sedangkan hadis tidak lebih baik atau sebanding dengan al-Qur'an.

3. *Naskh Sunnah* dengan al-Qur'an

Jenis ini hampir tidak terdapat pertentangan dari pandangan para ulama, baik dari kalangan Asy'ariyyah, Muktaizilah dan mazhab fikih yang empat sepakat dengan jenis ini. Misalnya, pergantian arah kiblat, mazhab Syafi'i mengatakan bahwa perintah salat menghadap Baitulmaqdis selain terdapat isyarat dari al-Qur'an, juga terdapat perintah dari *sunnah*, namun diganti oleh al-Qur'an agar arah kiblat menghadap ke Ka'bah, seperti disebutkan dalam QS. al-Baqarah/2: 144.

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ١٤٤

Terjemahnya:

“Sungguh, Kami melihat wajahmu (Nabi Muhammad) sering menengadah ke langit. Maka, pasti akan Kami

⁷⁵Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 772.

⁷⁶Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 973.

palingkan engkau ke kiblat yang engkau sukai. Lalu, hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidilharam. Di mana pun kamu sekalian berada, hadapkanlah wajahmu ke arah itu. Sesungguhnya orang-orang yang diberi kitab 41) benar-benar mengetahui bahwa (pemindahan kiblat ke Masjidilharam) itu adalah kebenaran dari Tuhan mereka. Allah tidak lengah terhadap apa yang mereka kerjakan.” (QS. al-Baqarah/2: 144).

41) “Orang-orang yang diberi kitab adalah kaum Yahudi dengan kitab Tauratnya dan Kaum Nasrani dengan kitab Injilnya (lihat surah al-Baqarah [2]: 105).”⁷⁷

Battuanna:

“Sitongangna Iyami’ (masahoro) ma’ita rupammu (Muhammad) mendonga dai’ di langi’, jari Iyami’ na mappatigilingo’o lao di kibla’ iya muelo’i. Patigilingi rupammu lao di Masigi Haram. Anna mau inna muengei, patigilingi rupammu lao. Anna sitongangna (Yahudi anna Nasrani) iya di bei Kitta’ (Taurat anna Injil) naissangi, mua’ me’olo lao di Masigi Haram di’o tongang (pesio) pole di Puang Allah Taala. Anna sitongangna Puang Allah Taala andiangi lesan (takkalupa) pole di anu napogau’ ise’iya.”⁷⁸

Adapun contoh lain, terkait dengan kewajiban berpuasa bulan Asyura yang telah diperintahkan melalui *sunnah*, terganti hukumnya dengan berpuasa wajib pada bulan suci Ramadan sebagaimana disebutkan dalam surah al-Baqarah ayat 185.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْكُمُ وَعَلَيْكُمْ تَشْكُرُونَ

Terjemahnya:

“Bulan Ramadan adalah (bulan) yang di dalamnya diturunkan Al-Qur’an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu serta pembeda (antara yang hak dan yang batil). Oleh karena itu, siapa di antara kamu hadir (di tempat tinggalnya atau bukan musafir) pada bulan itu, berpuasalah. Siapa yang sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), maka (wajib menggantinya) sebanyak hari (yang

⁷⁷Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 29.

⁷⁸Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 35-36.

ditinggalkannya) pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran. Hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu agar kamu bersyukur.”⁷⁹ (QS. al-Baqarah/2: 185).

Battuanna:

Bulan Ramalang, bulan di lalangna dipaturung (pammulang) Koroang patiroang lao di rupa tau anna mappannassa di patiroang anna mappa-sallaesang (anu macoa anna anu adae'). Jari inai-inai ma'ita (bulan), jari mappuasai. Anna inai magarring iyade' di lalang pellambang (narusa' puasanna) waji'i (di sesena mappuasa) simmae'di allo iya andiang (napuasang), di allo-allo laeng, Puang Allah Taala ma'elorang amalam-morang di sesemu mie' anna andiang ma'elorang amaparring di sesemu mie'. Anna sitinayanna mie' mappa-sukku' mappakaraya Puang Allah Taala sawa' patiroang-Na, anna mamoare'o mie' me'asukkur.⁸⁰

D. Syarat-Syarat Naskh

Adapun syarat-syarat *naskh* menurut Quraish Shihab terbagi menjadi tiga, yaitu:⁸¹

1. Sesuatu yang membatalkan (*nāsikhah*) harus lebih kuat dibandingkan yang dibatalakan (*mansūkhah*), sehingga tidak wajar ketika terdapat ayat al-Qur'an yang dibatalkan oleh hadis atau pertimbangan akal. Jika terdapat hadis sahih dan kandungannya terlihat tidak sejalan atau bertentangan dengan al-Qur'an, maka hadis tersebut tidak dapat disebut membatalkan kandungan ayat al-Qur'an, melainkan berfungsi sebagai penjelas terhadap ayat.
2. Ayat *mansūkh* dan ayat *nāsikh* harus bertolak belakang. Dalam hal ini, harus dibedakan antara kata “bertolak belakang” dengan

⁷⁹Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 37-38.

⁸⁰Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 45.

⁸¹M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 248-249.

kata “berbda”. Suatu hal disebut bertolak belakang jika subjek, objek, waktu, tempat dan syarat-syaratnya sama. Ketika terdapat dua hal yang sama, akan tetapi berbeda salah satu dari hal-hal tersebut maka tidak disebut bertolak belakang. Sebagai contoh, jika dikatakan “Ahmad ada” dan “Ahmad tidak ada”, dua kalimat ini tidak masuk kategori bertolak belakang, kalau yang dimaksud adalah Ahmad yang berbeda atau waktu dan tempatnya yang berbeda.

3. Harus dibuktikan dengan kuat tentang ayat mana yang lebih dulu diturunkan. Meskipun al-Qur’an telah tersusun rapi dan terjaga susunannya sejak masa nabi. Namun hal itu tidak berarti bahwa surah yang diletakkan pertama dalam mushaf ialah ayat yang pertama turun.

Adapun syarat-syarat *naskh* menurut Abdullah Mahmud Syahattah di antaranya:⁸²

1. Hukum ayat yang *mansūkh* ialah hukum *syara’*.
2. Dalil Penghapusan hukum ialah dalil *syar’i*.
3. Dalil yang menghapus harus lebih baru atau datang belakangan dari hukum yang hukumnya telah dihapus.
4. Harus ada pertentangan dari dua dalil hukum tersebut.

E. *Perdebatan Naskh*

Naskh merupakan salah satu aspek dalam ‘*ulūm al-Qur’ān* yang masih menjadi perdebatan bagi para ulama, mulai dari definisi, macam-macam hingga ayat yang mana saja termasuk dalam kategori *nāsikh* dan

⁸²Abdullah Mahmud Syahattah, *Ulūm al-Qur’ān*, (Kairo: Dār al-Ġarīb, 2002), h. 364.

mansūkh.⁸³ Dalam hal ini terdapat tiga pendapat yaitu **pertama**, menolak *naskh* dengan alasan bahwa tidak ada pertentangan antara ketentuan satu ayat dengan ayat lain yang tidak dapat diselesaikan dengan cara dikompromikan (*al-jam'u*) atau *takhṣīṣ*. **Kedua**, memodifikasi teori *naskh*, sikap ini merupakan penolakan terhadap *naskh* dalam artian pembatalan dan penghapusan. Disebabkan *naskh* merupakan penggantian hukum syari'at dengan hukum syari'at lain yang lebih sesuai sehingga harus diterima. Penggantian suatu hukum dengan hukum yang baru karena disebabkan oleh faktor situasi dan kondisi yang memang berbeda. **Ketiga**, melakukan dekonstruksi terhadap *naskh*, sikap ini didasarkan pada pemikiran bahwa *naskh* adalah suatu kebenaran historis yang sudah saatnya ditinggalkan. Ditinggalkan bukan berarti pengingkaran, akan tetapi penghapusan model *naskh* itulah yang tidak dapat diterima untuk situasi sekarang.⁸⁴

Namun, penulis akan membahas perbedaan pendapat terkait dengan ayat yang menyebutkan kata *naskh* dalam al-Qur'an, di mana terdapat kelompok pendukung dan ada pula kelompok penentang, perdebatan ini terjadi sejak masa klasik dan terus berlanjut hingga era kontemporer. Adapun argumen dari kelompok-kelompok tersebut sebagai berikut:

1. Pendukung adanya *Naskh*

Mayoritas ulama berpendapat bahwa dalam al-Qur'an terjadi *nāsikh mansūkh* secara nyata terhadap sebagian ayat-ayat perintah dan

⁸³Sahiron Syamsuddin, *Pendekatan Ma'nā cum Maghẓā: Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran*, Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara, Vol. 8, No. 2, 2022, h. 228.

⁸⁴Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an*, (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 136-137.

larangan.⁸⁵ Kelompok ini mengatakan bahwa dalam al-Qur'an sendiri telah disebutkan adanya *naskh* antar ayat, yaitu pada QS. al-Baqarah/2:106.

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

١٠٦

Terjemahnya:

“Ayat yang Kami nasakh (batalkan) atau Kami jadikan (manusia) lupa padanya, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Apakah engkau tidak mengetahui bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?”⁸⁶ (QS. al-Baqarah/2: 106).

Battuanna:

“Aya’ iya Iyami’ apus iyade’ Iyami’ maalai-i pole di pa’ingarang, Iyami’ tongang na mappapole la’bi macoa pai tia iyade’ sittengani. Andiangdi muissang mua’ sitongangna Puang Allah Taala Masarro Kuasa di inggannana seu-seuwa?”⁸⁷

Sabab al-nuzul dari ayat tersebut sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas bahwa Rasulullah saw. bersabda, “bahwasanya turun kepada nabi wahyu pada waktu malam dan lupa akan wahyu tersebut pada siang harinya,” maka turunlah ayat tersebut. Selain itu, al-Qurthubi menyebutkan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan orang-orang Yahudi ketika rasa dengki dalam hati mereka terhadap orang-orang beriman ketika mereka kembali menghadap ke Ka’bah, orang-orang Yahudi tersebut menjelek-jelekkan Islam dengan mengatakan, “sesungguhnya Muhammad memerintahkan para sahabatnya untuk melakukan sesuatu tetapi kemudian ia melarangnya, dan tidaklah al-Qur’an ini kecuali berasal darinya

⁸⁵Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur’an*, h. 274.

⁸⁶Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 21.

⁸⁷Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 26.

sehingga satu ayat dengan ayat yang lain bertentangan.”⁸⁸ Kemudian turunlah ayat tersebut yang menandakan bahwa memang telah terjadi *nāsikh mansūkh*.

Kelompok pendukung memahami ayat di atas bahwa tidak dilakukan penggantian atau pengalihan hukum kecuali pengalihan itu mengandung sesuatu yang sama atau lebih baik dalam manfaatnya, tidak pula dilakukan penundaan untuk dilaksanakan pada waktu-waktu yang lain, kecuali pembatalan, perubahan dan pengalihan itu diganti dengan sesuatu yang sama atau lebih baik. Mereka juga memahami kata *ayat* pada ayat tersebut dengan “ayat al-Qur’an”, maka terdapat pergantian hukum ayat dengan hukum ayat yang lain.⁸⁹

Ayat yang lebih baik pada ayat di atas berupa ayat yang lebih bermanfaat bagi manusia dalam waktu yang sebentar dan dalam waktu yang lama, lebih baik pula dalam hal menghilangkan kesulitan atau lebih baik dengan menambah pahala dan ganjaran.⁹⁰ Wahbah al-Zuhaili pun menyebutkan bahwa penetapan hukum syariat itu disesuaikan dengan maslahat manusia, maka maslahat itu berbeda-beda sesuai dengan perbedaan masa dan individu. Segala sesuatu yang menjadi maslahat bagi seseorang atau masa tidak menjadi maslahat bagi individu dan masa yang lain. Dikarenakan maslahat itu berubah-ubah, pensyariaan hukum itu disesuaikan dengan maslahat maka *naskh*

⁸⁸Jalaluddin al-Suyuthi, *Asbab al-Nuzūl*, Terj. Andi Muhammad Syahril dan Yasir Maqasid, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), h. 24.

⁸⁹M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 244-245.

⁹⁰Muhammad Ali al-Shabuni, *Ṣafwa al-Tafāsīr*, Jilid 1, (Beirut: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1981), h. 86.

menjadi sesuatu yang mungkin terjadi, tidak mustahil dan boleh terjadi menurut pertimbangan akal.⁹¹

Fadhil Hasan Abbas juga menyebutkan bahwa ayat yang dimaksud adalah ayat al-Qur'an, ia mengatakan bahwa ayat tersebut memuat adanya penggantian hukum atau lafaznya, atau hukum dan lafaznya sekaligus.⁹² Meskipun pada ayat tersebut tidak secara langsung menyebutkan bahwa *naskh* yang dimaksudkan ialah pembatalan hukum ayat yang satu dengan hukum ayat yang lain sebagaimana yang dipahami oleh kelompok yang mendukung adanya *naskh*. Namun demikian, tetap dapat dikaitkan karena membatalkan fungsi suatu ayat dan menggantinya dengan ayat lain ialah sepenuhnya hak Allah, seperti yang disebutkan dalam QS. al-Ra'd/13: 39.⁹³

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ۝ ٣٩

Terjemahnya:

“Allah menghapus dan menetapkan apa yang Dia kehendaki. Di sisi-Nyalah terdapat Ummul-Kitāb (Lauhulmahfuz).”⁹⁴ (QS. al-Ra'd/13: 39).

Battuanna:

“*Puang Allah Taala maapus anu iya napoclo' anna mappato' (anu iya napoclo'), anna disese-Nai diang Ummul Kitab (Lauh Mahfuzh).*”⁹⁵

⁹¹Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqidah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Terj. Abdul Hayyie dkk, Jilid 1, (Jakarta: Gema Insani, 2013), h. 212.

⁹²Fadhil Hasan Abbas, *Itqān al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 20.

⁹³Mardan, *Al-Qur'an: Sebuah Pengantar*, (Jakarta: Madzab Ciputat, 2018), h. 158.

⁹⁴Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 352.

⁹⁵Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 428.

Adapun ayat lain yang dijadikan sebagai landasan oleh kelompok pendukung akan terjadinya *naskh* dalam al-Qur'an ialah QS. al-Nahl/16: 101.

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٠١

Terjemahnya:

“Apabila Kami ganti suatu ayat di tempat ayat yang lain, padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata, “Sesungguhnya engkau (Nabi Muhammad) adalah pembuat kebohongan.” Bahkan kebanyakan mereka tidak mengetahui.”⁹⁶ (QS. al-Nahl/16: 101).

Battuanna:

“Anna mua’ Iyami’ maanna mesa aya’ di engeangna aya’ laeng menjari (passalle)na, anna Puang Allah Taala la’bi ma’issang anu iya napaturung, ise’iya ma’uang: “Sitongangna i’omo to mappapi-papia tappa’, mala mae’diangi ise’iya andiang ma’issang.”⁹⁷

Untuk memperkuat argumennya, kelompok ini juga menukil pada hadis Nabi Muhammad saw.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : هَيِّتْكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَرُؤُوهَا . رواه مسلم

Artinya:

“Rasulullah saw. bersabda: Dahulu aku telah melarang kalian berziarah ke kubur. Namun sekarang, berziarahlah kalian ke sana.”

Kesimpulan kelompok ini, *naskh* dalam al-Qur'an benar terjadi, dengan catatan terjadinya pergantian tersebut hanya terbatas dan tidak berlaku pada seluruh ayat.⁹⁸

Dalam internal kelompok pendukung eksistensi *naskh* ini terdapat pula perbedaan terkait jumlah ayat yang dikategorikan sebagai *nāsikh-mansūkh*. Di antaranya Ibn al-Jauzi dengan 247 ayat, Abu

⁹⁶Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 388.

⁹⁷Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 474.

⁹⁸Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an*, h. 277.

Abdullah Ibn Hazm dengan 210 ayat, Abu al-Qasim Hibbatullah Ibn Salamah dengan 212 ayat, Abu Ja'far al-Nuhas dengan 134 ayat dan 'Abd al-Qadir al-Baghdadi dengan 66 ayat.⁹⁹ Kemudian, al-Suyuti menyebutkan bahwa ayat *mansūkh* hanya 20 ayat, sedangkan Syah Waliullah mengurangnya menjadi 5 ayat.¹⁰⁰ Hal tersebut terjadi karena perbedaan penafsiran dari para ulama dan tidak adanya kategori khusus yang disepakati oleh para ulama terkait dengan ayat yang di-*naskh*.

2. Penolak adanya *Naskh*

Pada era pertengahan terdapat satu tokoh yang menjadi penolak eksistensi *naskh* yaitu Abu Muslim al-Isfahani yang merupakan petinggi Muktazilah. Dikarenakan secara tegas disebutkan dalam al-Qur'an yaitu pada ayat 42 dalam surah Fuṣṣilat.

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلًا مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ٤٢

Terjemahnya:

“Tidak ada kebatilan yang mendatangnya, baik dari depan maupun dari belakang.672) (Al-Qur'an itu adalah) kitab yang diturunkan dari Tuhan Yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji.”

(672 “Maksud ungkapan dari depan maupun dari belakang adalah pada masa lalu dan yang akan datang.”¹⁰¹ (QS. Fuṣṣilat/41: 42).

Battuanna:

“Iya andiang na polei adaeang pole di olo iyade' pole pondo', iya dipaturung pole di (Puang) Iya Masarro Maroro (Adil) na Tipuyi.”¹⁰²

⁹⁹Jamal al-Banna, *Tafnīd Da'wā al-Naskh fī al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Syurūq, t.th), h. 14-15.

¹⁰⁰Muhammad Nur Abduh, *Pengantar Ulum Al-Qur'an*, (Makassar: Alauddin University Press, 2014), h. 135.

¹⁰¹Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 699.

¹⁰²Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 880.

Abu Muslim al-Isfahani berkata, *naskh* dapat diterima oleh akal namun tidak boleh terjadi menurut syara'.¹⁰³ jika terjadi pergantian hukum dalam al-Qur'an, maka akan bertentangan dengan ayat di atas, dikarenakan hukum Allah telah sempurna dan kekal abadi, serta tidak mungkin ada kekurangan sehingga mesti di-*naskh*. Hal tersebut membuktikan bahwa tidak ada *naskh* dalam al-Qur'an. Selain itu, kebanyakan hukum-hukum dalam al-Qur'an bersifat *kullī* bahkan *juz'ī* atau *khaṣ*, sedangkan penjelas-penjelassannya bersifat *ijmālī* bahkan *tafṣīlī*.¹⁰⁴

Setelah itu, Abu Muslim menegaskan pandangannya bahwa tidak ada *naskh* di dalam al-Qur'an, dengan membawa ayat-ayat *naskh* kepada istilah *takḥṣīṣ*. *Takḥṣīṣ* menurutnya dimaknai dengan mengeluarkan sebagian satuan (*afṣad*) dari satuan-satuan yang termuat dalam lafaz '*amm*'.¹⁰⁵ Namun demikian, pandangan Abu Muslim tersebut tidak lepas dari kritikan seperti kritikan dari Shubhi Shalih dengan mengatakan bahwa memaknai ayat-ayat *naskh* sebagai *takḥṣīṣ* merupakan bentuk suul adab kepada Allah.¹⁰⁶

Sama halnya dengan Subhi Shalih di atas, Muhammad Baqir Hakim juga mengkritik Abu Muslim dengan mengatakan bahwa ayat di atas telah jelas dinyatakan tidak ada kebatilan di dalam al-Qur'an. Jika *naskh* dianggap sebagai kebatilan, maka tidak mungkin terdapat lafaz *naskh* di dalam al-Qur'an. Jadi ayat tersebut tidak layak dijadikan

¹⁰³Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: ITQAN Publishing, 2014), h. 177.

¹⁰⁴Mardan, *Al-Qur'an: Sebuah Pengantar*, h. 159.

¹⁰⁵Rosihon Anwar, *Ulum Al-Qur'an*, h. 167.

¹⁰⁶Shubhi Shalih, *Mabāhiṣ fī Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-'Ilmi li al-Malāyīn, 1977), h. 263.

sebagai dalil untuk menolak *naskh* oleh Abu Muslim, dikarenakan *naskh* dalam prosesnya bukanlah suatu yang batil keberadaannya. Tetapi sebaliknya, proses *naskh* murni sebagai bukti kebenaran serta sesuai dengan maslahat umat manusia.¹⁰⁷

Hal tersebut senada dengan perkataan Wahbah al-Zuhaili yang juga membantah argumen dari Abu Muslim bahwa *naskh* merupakan pembatalan bukan kebatilan, dikarenakan *naskh* adalah kebenaran dan kebatilan adalah lawan dari kebenaran, yang berlangsung dalam proses *naskh* hanyalah tidak berlakunya lagi hukum yang di-*naskh*. Jadi ayat tersebut tidak dapat dijadikan dalil untuk menolak *naskh* sebagaimana Abu Muslim.¹⁰⁸

Kemudian, Abu Muslim mengomentari ayat 106 surah al-Baqarah bahwa ayat tersebut tidak ditujukan pada penghapusan hukum dalam al-Qur'an, melainkan ditujukan pada penghapusan syariat-syariat umat terdahulu oleh syariat Nabi Muhammad saw., sebagai contoh, sebagaimana yang tertera dalam kitab Taurat, bahwa Nabi Adam a.s. menikahkan putranya kepada putrinya sendiri atau disebut dengan pernikahan sedarah, kemudian syariat itu dihapus ketika datang nabi setelahnya. Contoh yang lain, ketika Nabi Nuh a.s. dan umatnya selamat dari badai *al-tūfan*, kemudian mereka keluar dari bahtera Nabi Nuh. Maka Allah halalkan bagi mereka semua hewan dan tumbuhan untuk dijadikan makanan kecuali darah. Setelah itu, datang syariah setelahnya yang mengharamkan sebagian hewan untuk dijadikan hidangan.¹⁰⁹

¹⁰⁷Ayatullah Muhammad Baqir Hakim, *'Ulūm al-Qur'ān*, Terj. Nashirul Haq dkk, (Jakarta: Al-Huda, 2012), h. 296.

¹⁰⁸Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqidah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Terj. Abdul Hayyie dkk, Jilid 1, h. 213.

¹⁰⁹Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an*, h. 277-279.

Beberapa contoh di atas mengindikasikan bahwa terdapat hukum syariat umat terdahulu dihapus oleh hukum syariat Nabi Muhammad saw. Namun, lain halnya jika terdapat anjuran maupun perintah untuk melanggengkan syariat nabi terdahulu, seperti khitan, haji, puasa dan lain sebagainya. Maka hukum tersebut kedudukannya berubah menjadi sumber hukum sebagai *syar'u man qablana* yaitu syariat nabi-nabi terdahulu yang digunakan pada syariah umat Nabi Muhammad.¹¹⁰

Selain Abu Muslim yang menolak eksistensi *naskh*, para terdapat pula beberapa tokoh kontemporer yang menolak *naskh* di antaranya Muhammad Abduh, Rasyid Rida, Muhammad Abdullah Diraz, al-Tahir ibn Asyur, Muhammad al-Ghazali dan lain sebagainya. Persoalan *naskh* ini banyak mendapat perhatian di kalangan sarjana modern, mereka memilih untuk melihat kembali makna dari *naskh* itu sendiri. Muhammad al-Ghazali mengatakan bahwa seringkali *naskh* dimaknai sebagai penggantian hukum ayat al-Qur'an, mengutip pandangan Syaikh al-Khudari yang secara tegas menolak adanya *naskh* dalam al-Qur'an bahwa *naskh* yang dimaksud hanya berupa pengkhususan yang umum, membatasi yang mutlak dan menguraikan yang mujmal.¹¹¹

Quraish Shihab menyebutkan bahwa ayat 106 surah al-Baqarah tersebut berkaitan dengan ayat-ayat sebelumnya yang membicarakan tentang orang-orang Yahudi. Dikatakan pula demikian eratnya hubungan maknanya, sehingga awal ayatnya tidak dibubuhi huruf *wau* sebagaimana yang biasa menghiasi ayat-ayat lain ketika berpindah dari

¹¹⁰Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an*, h. 279.

¹¹¹Muhammad al-Ghazali, *Kaifa Nata'amal ma'a al-Qur'an*, (Kairo: Nahḍah Miṣr, 2005), h. 82.

suatu persoalan ke persoalan yang lain.¹¹² Menurutnya ayat 106 tersebut menegaskan bahwa persoalan mukjizat atau pembatalan hukum ialah wewenang Allah swt. dalam artian hanya Dia yang menetapkan jenis dan ragam mukjizat yang diberikan kepada rasul serta membatalkan dan menetapkan hukum.¹¹³

Adapun menurut Abdullah Diraz bahwa ayat 106 surah al-Baqarah tidak menunjukkan penghapusan hukum al-Qur'an. Karena, ketika dilihat ayat sebelum dan setelahnya, konteksnya adalah ketika seorang Yahudi sibuk membicarakan tentang hukum yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.. Olehnya itu, ayat tersebut relevan dengan penggantian syariat-syariat umat terdahulu oleh syariat Nabi Muhammad. Syariat-syariat terdahulu yang dimaksud ialah hukum yang terdapat dalam kitab Taurat, karena Taurat merupakan kitab yang berbicara tentang hukum. Maka dari itu, *naskh* tersebut bertujuan mengganti hukum yang ada dalam Taurat. Hal ini didasarkan pada surah al-Ahqaf ayat 30.¹¹⁴

قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى
طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ ۝ ٣٠

Terjemahnya:

Mereka berkata, “Wahai kaum kami, sesungguhnya kami telah mendengarkan Kitab (Al-Qur'an) yang diturunkan setelah Musa sebagai pembenar (kitab-kitab) yang datang sebelumnya yang menunjukkan pada kebenaran dan yang

¹¹²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid 1, (Cet. V; Ciputat: Penerbit Lentera hati, 2012), h. 345.

¹¹³M. Quraish Shihab, *Al-Lubāb Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Surah-surah al-Qur'an*, Jilid 1, (Cet. I; Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2012), h. 32-33.

¹¹⁴Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an*, h. 280-282.

(membimbing) ke jalan yang lurus.¹¹⁵ (QS. al-Aḥqāf/46: 30).

Battuanna:

Ise'iya ma'uang: "E umma'-i, sitongangna iyami' pura Kitta' (Koroang) iya pura dipaturung di boe'na Musa iya mappattongang kitta'-kitta' di andiangnapai (diolo') anna mambei patiroang lao di atongangan anna lao di tangalalang iya maroro."¹¹⁶

Ayat di atas secara jelas mengatakan kekaguman bangsa jin pada al-Qur'an yang disebut sebagai kita *min ba'di mūsā*. Sebuah petunjuk bahwa terdapat keserupaan antara al-Qur'an dan Taurat yang merupakan dua kitab suci yang membahas tentang hukum. Maka dari itu, dengan datangnya al-Qur'an menjadi bukti bahwa sebagian besar hukum dalam Taurat telah dihapus.¹¹⁷ Hal ini menandakan bahwa al-Qur'an tidak menghapus atau mengganti kitab Injil, disebabkan karena Injil sama seperti kitab Zabur yang diturunkan kepada Nabi Dawud a.s. yang berisi tentang teologi, moral, doa-doa, pujian, ramalan tentang Nabi Muhammad saw.¹¹⁸ Namun al-Qur'an tetap membantah penyimpangan teologis yang terdapat di dalam kitab Injil pada saat adanya perombakan oleh pendeta, misalnya trinitas, Isa putra Allah, penebusan dosa, penyaliban dan sebagainya. Akan tetapi tidak disebut *naskh*, melainkan hanya sebatas pelurusan.¹¹⁹

¹¹⁵Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 739.

¹¹⁶Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 931.

¹¹⁷Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an*, h. 282-283.

¹¹⁸Ahmad Hijazi al-Saqa, *Lā Naskh fī al-Qur'ān*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1978), h. 21.

¹¹⁹Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an*, h. 283.

BAB III

GENEALOGI DAN PEMIKIRAN HUSEYIN ATAY TENTANG AL-QUR'AN

A. *Genealogi Huseyin Atay*

1. *Setting Sosial Kehidupan Huseyin Atay*

Huseyin Atay merupakan seorang intelektual berkebangsaan Turki, ia lahir pada tahun 1930 di Guneyce, desa Haci Seyh di distrik ikizdere, Rize, Anatolia Timur Laut di tepi Laut Hitam. Atay meninggal dunia pada tanggal 30 Agustus 2023 di Ankara ibu kota negara Turki. Pada usia muda, Atay menghafal al-Qur'an di hadapan ayahnya yang bernama Hafiz Ismail dan pamannya yang bernama Hafis Yusuf.¹²⁰

Huseyin Atay lahir pada masa ketika Turki telah berubah dari sistem pemerintahan monarki menjadi republik dengan menghapus sistem Khalifah yang terjadi pada 3 maret 1924 oleh Mustafa Kemal Ataturk. Kemal Ataturk membawa paham nasionalisme dan sekularisme. Pada saat itu, dibentuk Direktorat Urusan Agama Pemerintah atau yang disebut *Diyanet* oleh rezim Republik untuk menggantikan lembaga Utsmani yang diorganisir kekhalfahan. Paham kemalisme menginginkan warga negara untuk menjadi sekuler dan juga ingin mengontrol keyakinan mereka.¹²¹ Tidak hanya itu, dia menempatkan agama di bawah kontrol pemerintah dan sistem pemerintahan mesti dipisahkan dari sistem Islam.¹²²

Adapun salah satu contoh kebijakan yang dilakukan oleh Kemal Ataturk yaitu di Masjid-masjid menggunakan bahasa Turki sebagai bahasa ritual keagamaan, seperti halnya azan yang dikumandangkan dengan bahasa Turki pada

¹²⁰Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, h. 244.

¹²¹Mustafa Akyol, *Islam tanpa Ekstremisme Potret Seorang Muslim untuk Kebebasan*, (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014), h. 210.

¹²²Muhammad Labib Syauqi, *Pengaruh Modernisasi di Turki atas Penafsiran Badiuzzaman Said Nursi*, Skripsi, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010), h. 69-71.

tahun 1932.¹²³ Selain itu, pengadilan agama Islam ditutup dan pengadopsian secara besar-besaran dari Eropa seperti hukum perdata, pidana dan ekonomi yang menggantikan hukum Islam yang sebelumnya dipakai pada masa Kesultanan Ottoman.¹²⁴

Mustafa Kemal meninggal pada tahun 1938, setelah kematiannya, paham-paham sekuler perlahan ditinggalkan dan seruan untuk kembali kepada agama mulai bermunculan kembali, hal ini disebabkan karena rasa keagamaan telah mengakar pada masyarakat Turki.¹²⁵ Seperti halnya, azan yang sebelumnya dikumandangkan dengan bahasa Turki, hingga pada tahun 1950 azan kembali diizinkan dikumandangkan dengan bahasa Arab. Pada tahun 1980-an, hubungan agama dan negara telah mencapai tingkat stabilitas tertentu dan sebagian besar mendukung agama untuk mendapat tempat di dalam negara.¹²⁶

Kajian al-Qur'an di Turki, terdapat dua kelompok dalam jalur pemahaman terhadap al-Qur'an yaitu satu dari luar lingkaran pendidikan agama yang disponsori oleh negara dan satu lagi dari dalam fakultas-fakultas studi Islam. Kedua pendekatan ini memiliki kesamaan dalam bentuk anti-tradisionalis terhadap Islam, namun dengan alasan yang berbeda. Bagi kelompok pertama, dorongan untuk melepaskan diri dari Islam tradisional berasal dari persepsi terhadap penafsiran yang semakin terbelakang selama berabad-abad. Ciri khas dari aliran pemikiran ini adalah komitmennya yang radikal terhadap prinsip-

¹²³Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, h. 242.

¹²⁴Achmad Yafik Mursyid, *Deturkifikasi dalam Tafsir Hak Dini Kur'an Dili Karya Elmalili Hamdi Yazir*, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis, Vol. 21, No. 1, 2020, h. 117.

¹²⁵Muhammad Labib Syauqi, *Pengaruh Modernisasi di Turki atas Penafsiran Badiuzzaman Said Nursi*, h. 72.

¹²⁶Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, h. 242.

prinsip dan isi langsung dari al-Qur'an, disertai dengan pendirian politik yang melingkupinya.¹²⁷

Adapun kelompok kedua, sama kritisnya terhadap Islam tradisional dan memiliki ketertarikan yang sama terhadap studi al-Qur'an. Namun demikian, kelompok kedua ini berbeda dengan kelompok pertama dalam hal tujuan yang dinyatakannya untuk mencapai pemahaman terhadap al-Qur'an demi sebuah praktik Islam yang dapat didamaikan dengan konteks modern. Adapun tokoh-tokoh yang termasuk dalam kelompok ini di antaranya Huseyin Atay, Suleyman Ates dan Yasar Nuri Ozturk. Kelompok ini, mengarah pada pendekatan pragmatis.¹²⁸ Di sisi lain, para penafsir Turki juga sangat kritis terhadap *sabab al-nuzūl*, mereka lebih mementingkan kontekstualisasi historis daripada sebuah hadis yang dianggap sahih oleh para ahli tafsir dan pandangan-pandangan para penafsir pra-modern. Mereka juga menunjukkan kedekatan yang lebih kuat dengan penafsiran modernis dibandingkan para penafsir Arab.¹²⁹

Adapun mazhab resmi yang dianut oleh negara Turki adalah Mazhab Hanafi. Di mana Imam Abu Hanifah dalam menetapkan suatu hukum ia menggunakan *ra'y* atau akal serta sangat selektif dalam menerima hadis.¹³⁰ Sebagaimana perkataannya “sesungguhnya aku merujuk kepada al-Qur'an, apabila aku mendapatkannya. Ketika aku tidak mendapatkannya dalam al-Qur'an,

¹²⁷Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, h. 242.

¹²⁸Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, h. 242-243.

¹²⁹Johanna Pink, *Tradition, Authority, and Innovation in Contemporary Sunnī Tafṣīr: Towards a Typology of Qur'an Commentaries from the Arab World, Indonesia and Turkey*, *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 12, 2010, h. 64.

¹³⁰Ita Sofia Ningrum, *Dasar-dasar Para Ulama dalam Berijtihad dan Metode Istibāḥ Hukum*, *Mizan: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 5, No. 1, 2017, h. 98.

maka aku merujuk kepada *sunnah* Rasulullah saw. dan *aṣar* yang sahih bersumber dari riwayat orang-orang *ṣiqah*.¹³¹

Selain bermazhab Hanafi dalam bidang fikih, Turki juga menganut aliran Maturidi sebagai aliran teologi. Aliran Maturidi menyebar di antara orang-orang Turki, Persia dan negara Asia Tengah lainnya, hal ini sejalan dengan mazhab Hanafi yang didukung oleh Kesultanan Usmaniyah.¹³² Maturidiyah menganggap peranan akal atau rasio memiliki tempat yang penting di dalam menyusun konsep teologinya. Aliran ini memberikan otoritas yang besar terhadap akal manusia, tanpa berlebih-lebihan dan melampaui batas dalam artian tidak bertentangan dengan syara'. Ketika bertentangan dengan syara' maka akal harus tunduk terhadap syara'.¹³³

2. Perjalanan Intelektual Huseyin Atay

Huseyin Atay mengawali pendidikannya pada sekolah dasar di desa dari kelas 2 hingga kelas 4 sekolah dasar, pada saat kelas 5 SD Atay belajar di Istanbul, di sana Atay mulai belajar bahasa Arab secara privat dari Hacı Hasib Efendi yang merupakan imam Masjid Sehzadebasi Ibrahim Pasa di Istanbul. Pada saat Huseyin Atay menempuh pendidikan di sekolah menengah Kumkapi, ia terus mempelajari bahasa Arab dari Mustafa Asim Hacı Bilaloglu yang merupakan seorang mufti di Istanbul. Ketika lulus dari sekolah menengah dengan penuh kebanggaan dari tahun 1945 sampai 1948, Atay mempelajari semua ilmu yang diajarkan di

¹³¹Ita Sofia Ningrum, *Dasar-dasar Para Ulama dalam Berijtihad dan Metode Istiḥbāf Hukum*, h. 96.

¹³²Mustafa Akyol, *Reopening Muslim Minds*, Terj. Nina Nurmila, (Cet. I; Jakarta: Penerbit Noura Books, 2023), h. 79.

¹³³Arif dan Nunu Burhanuddin, *Aliran dan Pemikiran Kalam Maturidiyah*, Perpektif: Jurnal Pendidikan dan Ilmu Bahasa, Vol. 1, No. 4, 2023, h. 170-171.

madrrasah-madrrasah Istanbul dari Mustafa Gumulcuneli, Ali Haydar Guleryuz dan Yusuf Ziya Karal yang kemudian menjadi mufti Rize.¹³⁴

Huseyin Atay melanjutkan pendidikannya di Baghdad pada tahun 1948. Pada tahun 1954, ia lulus dari fakultas syariah di Baghdad dengan peringkat pertama. Ketika menempuh pendidikan di Baghdad, Atay belajar tafsir, hadis, fikih, *uṣūl fiqh*, ilmu kalam, logika, bahasa arab dan faraid. Tahun 1956, Atay masuk ke fakultas teologi di universitas Ankara dan memulai karir akademisnya sebagai asisten peneliti. Kemudian, Atay meraih gelar doktor pada tahun 1960. Di tahun yang sama, Atay bersama dengan Yasar Kutluay mempersiapkan terjemahan al-Qur'an dalam bahasa Turki yang akan diterbitkan oleh Kepresidenan Urusan Agama. Tahun 1968 ia menduduki jabatan *Associate Professor* hingga pada tahun 1974 menjadi Profesor penuh di Fakultas yang sama.¹³⁵

Pada tahun 1962, Atay bersama dua orang asistennya, dikirim oleh universitas Ankara ke Israel untuk belajar bahasa Ibrani, dengan begitu ia dapat menganalisis secara langsung terjemahan Filsafat Islam ke dalam bahasa Ibrani dan penyebarannya ke Eropa melalui orang-orang Yahudi. Huseyin Atay kemudian melanjutkan karir akademiknya ke Amerika Serikat yaitu di Chicago University dengan belajar Filsafat Islam pada tahun 1965.¹³⁶ Pada tahun 1980 hingga 1982 ia menjabat sebagai dekan fakultas teologi Ankara University. Kemudian, pada tahun 1985 ia mengajar selama empat tahun di King Fahd University Arab Saudi. Setelah itu, ia pun kembali ke Turki pada tahun 1989 dan

¹³⁴Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, h. 244.

¹³⁵Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, h. 245.

¹³⁶Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, h. 245.

kembali menduduki jabatannya di Fakultas Teologi hingga pensiun pada tahun 1997.¹³⁷

B. *Pemikiran Huseyin Atay tentang al-Qur'an*

Huseyin Atay berangkat pada ungkapan bahwa al-Qur'an tetap berlaku atau relevan sepanjang masa, sehingga tidak boleh dipersempit dengan pemahaman yang lebih menekankan pada aspek historis dan sosio kultural masa turunnya al-Qur'an. Karena, pada dasarnya al-Qur'an sifatnya abadi dan tidak hanya terbatas pada historisitas masa ketika al-Qur'an diturunkan. Jika tidak demikian, maka internalisasi al-Qur'an pada kehidupan masyarakat menjadi terhambat.¹³⁸ Huseyin Atay juga mengkritik taklid, yaitu mengikuti secara buta tanpa pemikiran yang kritis dalam pemikiran agama, karena dapat menjadi penghalang akan pemahaman yang otentik terhadap al-Qur'an. Ia juga berpandangan, bahwa al-Qur'an merupakan sumber yang sangat kaya untuk memecahkan beragam masalah dalam kehidupan sehari-hari umat Islam. Selain itu, memahami al-Qur'an secara langsung dan membebaskan pikiran dari ketergantungan pada tradisi formalistik, menurutnya penting untuk dilakukan.¹³⁹

Pandangan Huseyin Atay nampaknya berbanding terbalik dengan pemahaman Fazlur Rahman dengan teori *double movement*-nya. Teori yang digagas oleh Rahman ini dalam aplikasinya terhadap pemahaman al-Qur'an dibutuhkan pemahaman konteks sosio-historis atau problem yang mengitari teks

¹³⁷Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, h. 246.

¹³⁸Rika Leli Dewi, *Huseyin Atay: Interpretasi Induktif dalam Legislasi al-Qur'an*, <https://tanwir.id/huseyin-atay-interpretasi-induktif-dalam-legislasi-al-quran/>, Diakses pada hari Minggu, 11 Agustus 2024, Pukul 16.28 WITA.

¹³⁹Ismu Hakiki, *Huseyin Atay dan Pendekatannya dalam Memahami al-Qur'an*, <https://tafsiralquran.id/huseyin-atay-dan-pendekatannya-dalam-memahami-alquran/>, Diakses pada hari Minggu, 11 Agustus 2024, Pukul 11.34 WITA.

dari masyarakat Arab ketika al-Qur'an diturunkan.¹⁴⁰ Berbeda dengan Rahman, Atay secara tegas menyatakan perlunya membebaskan pikiran pembaca dari sejarah dan budaya tradisional yang justru membuat pemahaman sejati terhadap al-Qur'an terkesan kabur.¹⁴¹

Huseyin Atay ingin menghadirkan pemahaman baru tentang al-Qur'an. Dalam mendukung pemahaman baru tersebut, Atay berusaha untuk menjelaskan penyebab kemandekan dalam pemikiran Islam terutama dalam aspek hukum dalam al-Qur'an, dengan mengidentifikasi pergesaran dari interpretasi induksi ke interpretasi deduksi di dunia Muslim sebagai penyebab kemunduran pemikiran Islam. Atay berpandangan bahwa metode induksi diusulkan oleh al-Qur'an itu sendiri, yaitu pada surah al-Zumar ayat 18.¹⁴²

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ

Terjemahnya:

“(Yaitu) mereka yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya.661) Mereka itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah dan mereka itulah ulul albab (orang-orang yang mempunyai akal sehat).

661) Mereka mendengarkan ajaran-ajaran Al-Qur'an dan ajaran yang lain, lalu mengikuti ajaran-ajaran Al-Qur'an karena meyakiniya sebagai yang terbaik.”¹⁴³ (QS. al-Zumar/39:18)

Battuanna:

“(Ise’iya) ma’irranggi pau mane mappeccoe’i anu iya kaminang macoana. Ise’iyamo di’o to na bei Puang Allah Taala patiroang anna ise’iyamo di’o to maappunnai akkalang.”¹⁴⁴

¹⁴⁰Muhammad Umair dan Hasani Ahmad Said, *Fazlur Rahman dan Teori Double Movement: Definisi dan Aplikasi*, Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 2, No. 1, 2023, h. 76.

¹⁴¹Rika Leli Dewi, *Huseyin Atay: Interpretasi Induktif dalam Legislasi al-Qur'an*, <https://tanwir.id/huseyin-atay-interpretasi-induktif-dalam-legislasi-al-quran/>, Diakses pada hari Minggu, 11 Agustus 2024, Pukul 16.28 WITA.

¹⁴²Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, h. 249.

¹⁴³Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 671.

¹⁴⁴Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 843.

Dalam pandangan Atay, perintah al-Qur'an di sini adalah untuk menerapkan metode induksi dalam mengambil keputusan. Meskipun klaim ini jelas merupakan pernyataan yang berlebihan. Atay melanjutkan argumennya dalam konteks ini dengan kontras antara mazhab Hanafi dan Syafi'i, dalam hal ini mazhab Hanafi pro induksi, yaitu pertama-tama mempelajari kasus-kasus tertentu, kemudian menuliskan metodenya. Sedangkan mazhab Syafi'i pro deduksi, yaitu pertama-tama menetapkan aturan-aturan metodologisnya, kemudian menangani atau menyelesaikan kasus-kasus tertentu berdasarkan aturan-aturan tersebut. Lebih lanjut disebutkan bahwa kedua metode ini digunakan secara berbeda satu sama lain hingga sekitar abad ke-11 Masehi, ketika metode deduksi oleh al-Syafi'i mulai mendominasi. Hal tersebut menurut Atay merupakan titik tolak kemunduran pemikiran Islam. Ia berpandangan bahwa metode deduksi mengarah pada mentalitas otoriter karena didorong oleh pemaksaan aturan, daripada mengejar perubahan kepentingan dalam kasus-kasus yang berubah.¹⁴⁵

Berangkat dari kasus yang satu kepada kasus yang lain, Atay bermaksud untuk mencari solusi dengan memproyeksikan pemahamannya terhadap al-Qur'an. Interpretasi induksi ini terdapat kesamaan dengan hermeneutika pembebasan Hasan Hanafi. Hermeneutika yang merupakan jawaban teoretis al-Qur'an terhadap beragam problema masyarakat yang mesti diterapkan dalam realitas kehidupan. Hasan Hanafi menilai bahwa interpretasi teks al-Qur'an bukan hanya sekedar mendeduksi makna dari teks, melainkan menginduksinya dari realitas. Maka akan ditemukan hal baru di balik teks al-Qur'an, didapati pengetahuan baru yang sebelumnya tidak diketahui, yang tidak tertulis secara eksplisit. Kesamaan dari Hasan Hanafi dan Huseyin Atay yaitu teori interpretasinya digaungkan sebagai visi revolusioner. Berbeda dengan Fazlur Rahman, teori yang diwacanakan tidak lagi melihat aspek sosio-historis teks al-Qur'an. Akan tetapi,

¹⁴⁵Huseyin Atay, *Dinde Reform*, AUIFD, Vol. 43, No. 1, 2002, h. 8-9.

Atay berbeda dengan Hanafi dalam penetapan metode induksi, Hanafi telah menghadirkan langkah yang sistematis, sedangkan Atay terkesan melupakan sistematika yang mengarahkan kepada produk hukum yang terkesan hanya kembali kepada analisis teks al-Qur'an.¹⁴⁶

Pendekatan Huseyin Atay menekankan bahwa penggunaan akal dalam memahami al-Qur'an sangatlah dibutuhkan. Membahas otoritas akal dibandingkan dengan narasi umum hadis, dia kemudian memutuskan untuk mendukung akal. Ia menekankan bahwa Mu'tazilah pada prinsipnya tidak menerima hadis sebagai sumber yang tepat untuk masalah kepercayaan atau keyakinan. Ulama lain seperti Abu Hanifah, al-Maturidi dan al-Asy'ari juga tidak dengan mudah menerima hadis, kecuali jika sebuah hadis terbukti mutawatir yaitu diriwayatkan oleh sejumlah besar orang pada setiap mata rantai periwayatan. Akal, dalam pandangannya memiliki peran sebagai pengawas terhadap penyandaran keliru terhadap Nabi.¹⁴⁷

Keabsahan sebuah pendapat keagamaan dalam pandangan Atay terkait dengan tiga sumber yang saling berkaitan, yaitu akal, al-Qur'an dan situasi atau konteks. Dari sini jelas bahwa persepsinya terhadap akal jauh melampaui peran instrumentalnya, di mana ia mengangkatnya menjadi sumber legitimasi pada tingkat keutamaan yang sama dengan al-Qur'an. Lebih jauh, Atay mengatakan bahwa sumber utama dalam Islam adalah akal dan al-Qur'an. Perkataan dan perbuatan Nabi Muhammad saw. merupakan contoh-contoh praktiknya, metodologi dan penafsiran serta penjelasan dari dua sumber tersebut. Namun, contoh-contoh ini dapat berubah sesuai dengan waktu, tempat, individu atau masyarakat yang berbeda.¹⁴⁸

¹⁴⁶Rika Leli Dewi, *Huseyin Atay: Interpretasi Induktif dalam Legislasi al-Qur'an*, <https://tanwir.id/huseyin-atay-interpretasi-induktif-dalam-legislasi-al-quran/>, Diakses pada hari Minggu, 11 Agustus 2024, Pukul 16.28 WITA.

¹⁴⁷Huseyin Atay, *Kur'an'a Gore Arastirmalar*, Jilid 5, (Ankara: Atayy, 1995), h. 80.

¹⁴⁸Huseyin Atay, *Dinde Reform*, h. 6.

BAB IV
KONSEP *NASKH* HUSEYIN ATAY DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KAJIAN
AL-QUR'AN

A. *Konsep Naskh Huseyin Atay*

Huseyin Atay berpandangan bahwa tidak ada *naskh* dalam al-Qur'an, hal ini didasarkan dengan perkataannya berikut ini.

*Kur'an-ı kerim baştan sona bir bütündüü. Kur'an'da hükmü kalmamış bir ayet yoktur, hein lafzi hem manası ile sabit, baki ve geçerlidir. Kur'an-ı kerim'de hükmü kalmamış (mansukh) ayetin bulunduğu görüşü eskiden beri devam eden bir ayetin bulunmadığını söyleyen alimler isabet etmişlerdir.*¹⁴⁹

Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang utuh dari awal hingga akhir. Tidak ada satu ayat pun di dalam al-Qur'an yang tidak memiliki keabsahan, tetap, permanen dan valid baik dalam kata-kata maupun maknanya. Para ulama yang mengatakan bahwa tidak ada ayat dalam al-Qur'an yang tidak berlaku sejak masa lalu merupakan kebenaran.

Jadi, dapat dipahami bahwa menurut Atay semua ayat menjelaskan situasi yang berbeda, setiap ayat memiliki keabsahan dan tetap relevan sepanjang masa. Dengan kata lain, Atay beranggapan bahwa ayat-ayat yang dianggap sebagai ayat *nāsikh* dan *mansūkh* tetap relevan sepanjang masa dan berlaku untuk semua waktu, tempat, situasi dan kondisi.¹⁵⁰ Lebih jauh, ia menyatakan bahwa para ulama yang mengatakan bahwa tidak ada ayat dalam al-Qur'an yang tidak memiliki relevansi sejak masa lalu merupakan suatu kebenaran. Penolakan Atay terhadap *naskh* pada dasarnya dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa teks al-Qur'an mampu mencakup dengan lebih luas serta mampu merespon segala problematika yang terjadi di masyarakat.

Pada masa Sahabat, masalah *naskh* tidak dibahas, para Sahabat memahami al-Qur'an secara keseluruhan. Para Sahabat memahami bahwa setiap ayat memiliki situasi, bidang penerapan dan arahnya sendiri. Kemudian generasi setelahnya, ketika mendapati makna beberapa ayat yang saling bertentangan.

¹⁴⁹Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 118-119.

¹⁵⁰Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, h. 248.

Mereka mengambil jalan untuk menyelesaikan pertentangan ini dengan *nāsikh mansūkh*, bahwa ayat yang turun lebih awal sebagai *mansūkh* dan yang datang kemudian sebagai ayat *nāsikh*.¹⁵¹

Namun demikian, terdapat beberapa riwayat, seperti yang menceritakan tentang percakapan antara Abdullah bin Zubair dan Utsman bin Affan. Pada saat itu, Abdullah bin Zubair bertanya kepada Utsman bin Affan tentang surah al-Baqarah ayat 234.

وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا...

Terjemahnya:

“Orang-orang yang mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari.”¹⁵² (QS. al-Baqarah/2: 234).

Battuanna:

“Anna to matemo iya mappelei (mappamottong) pa’baliang (baine sitinayai) patambulan sappulo allona.”¹⁵³

Utsman bin Affan kemudian menjawab, bagaimana kalian menemukannya, padahal ia telah menjadi pengganti atau penghapus terhadap surah al-Baqarah pada ayat 240.

وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَّأَزْوَاجِهِمْ مِّمَّا عَرَّجُوا إِلَى الْوَالِدِ أَوْ إِلَى الْوَالِدِ أَوْ إِلَى الْوَالِدِ أَوْ إِلَى الْوَالِدِ...

Terjemahnya:

“Orang-orang yang akan mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah membuat wasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) nafkah sampai setahun tanpa mengeluarkannya (dari rumah).”¹⁵⁴ (QS. al-Baqarah/2: 240).

Battuanna:

“Anna to na mate di sesemu mie’ anna mappelei baine sitinayannai mappasang lao di bainena, na balanjai setaung saena anna andiang nasio malai (dio di boyangna).”¹⁵⁵

¹⁵¹Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 120.

¹⁵²Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 50.

¹⁵³Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 59.

¹⁵⁴Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 52.

¹⁵⁵Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 61.

Setelah itu, Utsman bin Affan menambahkan, bahwa susunan al-Qur'an telah ditentukan (*tauqīfī*), maka tidak boleh seenaknya meletakkan sebuah ayat. Hal tersebut menjadi sebuah gambaran dari para sahabat mengetahui bahwa terdapat sejumlah ayat yang hukumnya telah diganti dengan ayat yang lain.¹⁵⁶ Senada dengan yang disampaikan oleh Wahbah al-Zuhaili bahwa dalil-dalil yang membuktikan bahwa *naskh* benar-benar terjadi amatlah banyak, di antaranya *ijma'* sahabat dan generasi salaf bahwa syariat Nabi saw. menghapus semua syariat terdahulu, misalnya pengharaman lemak hewan serta setiap binatang yang berkuku atas kaum Yahudi akibat kezaliman mereka dan akibat memakan harta orang lain dengan cara yang batil.¹⁵⁷

Dalam hal ayat-ayat yang tampak bertentangan, Fadhl Hasan Abbas menyebutkan bahwa jalan yang ditempuh oleh para ulama hingga sampai pada kesimpulan suatu ayat masuk kategori *naskh*, terlebih dahulu melalui tahapan penelitian, ketika ayat yang tampak bertentangan masih memungkinkan untuk dikompromikan, maka tidak ada *naskh*.¹⁵⁸ Jadi, para ulama tidak serta merta mengambil kesimpulan *naskh* setelah melalui tahapan penelitian, dengan cara mengkompromikan ayat-ayat yang tampak bertentangan, dengan kata lain, harus ada pertentangan hukum *nāsikh* dan *mansūkh* sehingga tidak mungkin untuk dikompromikan.

Huseyin Atay kemudian menyebutkan bahwa para ulama yang menerima *naskh* tidak mencapai keberhasilan dalam hal menyikapi ayat-ayat yang tampak

¹⁵⁶Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, h. 297-298.

¹⁵⁷Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqidah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Terj. Abdul Hayyie dkk, Jilid 1, h. 213.

¹⁵⁸Fadhl Hasan Abbas, *Muḥāḍarāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 202.

bertentangan. Pada dasarnya hal tersebut bertentangan dengan Qs. al-Nisā'/4: 82.¹⁵⁹

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

Terjemahnya:

“Tidakkah mereka menadaburi Al-Qur’an? Seandainya (Al-Qur’an) itu tidak datang dari sisi Allah, tentulah mereka menemukan banyak pertentangan di dalamnya.”¹⁶⁰ (QS. al-Nisā'/4: 82).

Battuanna:

*“Jari apa’ andiangdi ise’iya mappennassai Koroang? Anna tenna’ diangdi Koroang di’o andiang pole di Puang Allah Taala, tongang na marruppa’i ise’iya asisalang (assisakkang) di lalangna.”*¹⁶¹

Lebih jauh, ulama yang mendukung *naskh* telah gagal menyadari hal ini. Jadi, pandangan yang mengatakan bahwa ada kontradiksi atau pertentangan dalam al-Qur’an, bertentangan dengan al-Qur’an itu sendiri.¹⁶² Dengan menerima bahwa tidak ada penghapusan dalam al-Qur’an, maka perlu memperhatikan makna ayat dengan membandingkannya dengan ayat-ayat lain yang terkait dengan subjek yang sama untuk memahami hubungan antar ayat dan makna ayat-ayat itu sendiri.¹⁶³

Wahbah al-Zuhaili menyebutkan bahwa pertentangan yang dimaksud dalam ayat tersebut ialah pertentangan dalam susunan dan makna. Pertentangan dalam susunan ialah jika sebagian susunan kalimat dalam al-Qur’an mencapai tingkatan *i’jaz* (tidak bisa ditandingi manusia) sedangkan sebagian yang lain tidak mencapai tingkatan tersebut. Adapun pertentangan makna adalah apabila sebagian kandungan al-Qur’an ada yang benar maknanya dan sebagian yang lain itu salah, atau berita tentang orang-orang terdahulu sebagian darinya itu benar

¹⁵⁹Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 121.

¹⁶⁰Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 122.

¹⁶¹Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 146.

¹⁶²Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 121.

¹⁶³Huseyin Atay, *Kur’an’a Gore Arastirmalar*, Jilid 6, (Ankara: Atayy, 1995), h. 11.

dan sebagian yang lain salah, atau sebagian penggambaran al-Qur'an tentang fenomena sosial, politik atau ekonomi ada yang tepat dan ada yang keliru. Semua bentuk pertentangan tersebut tidak ditemukan dalam al-Qur'an.¹⁶⁴

Perintah ber-*tadabbur* pada ayat di atas meliputi segala sesuatu yang berkaitan dengan al-Qur'an, baik redaksi maupun kandungannya dan petunjuk maupun mukjizatnya, satu di antaranya ialah pertentangan di dalamnya. Perintah tersebut merupakan anjuran untuk mengamati segala ketentuan hukum yang ditetapkan, kisah yang dipaparkan, nasihat yang disampaikan dan lain sebagainya, serta yang turun di beberapa tempat seperti di Makkah, Madinah, dalam perjalanan atau di tempat Nabi tinggal, ketika perang atau damai, sedih atau senang. Pada akhirnya tidak akan ditemukan pertentangan, bahkan satu ayat dengan ayat yang lain saling mendukung dan saling menafsirkan, tidak pula terdapat perbedaan dari segi nilai sastranya.¹⁶⁵

Huseyin Atay memahami surah al-Baqarah ayat 106 sebagai penghapusan hukum kitab terdahulu dengan al-Qur'an.¹⁶⁶ Hal ini senada dengan yang dikatakan oleh Abu Muslim al-Isfahani bahwa yang dihapus adalah hukum umat-umat terdahulu.¹⁶⁷ Bergeser ke masa kontemporer, banyak juga ulama kontemporer yang memaknai dengan pemaknaan serupa, di antaranya Abdullah Diraz yang mengatakan bahwa ayat 106 surah al-Baqarah tidak bisa dikatakan sebagai penghapusan ayat yang satu dengan ayat lain, karena konteks ayat sebelum dan setelahnya berkenaan dengan seorang Yahudi yang membicarakan

¹⁶⁴Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqidah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Terj. Abdul Hayyie dkk, Jilid 3, (Jakarta: Gema Insani, 2013), h. 176.

¹⁶⁵M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, Jilid 2, (Cet. V; Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2012), h. 639-640.

¹⁶⁶Huseyin Atay, *Kur'an'a Gore Arastirmalar*, h. 11.

¹⁶⁷Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an*, h. 277.

hukum yang dibawa oleh Nabi Muhammad.¹⁶⁸ Ada pula Abid al-Jabiri juga menyebutkan alasan yang sama, bahwa al-Qur'an diwahyukan untuk membenarkan segala sesuatu yang terdapat pada kitab-kitab terdahulu, kitab al-Qur'an lebih baik dari kitab-kitab terdahulu maka al-Qur'an me-*naskh* dan menjadi tolak ukur kitab-kitab terdahulu.¹⁶⁹ Masih banyak ulama kontemporer menyebutkan pandangan yang serupa. Jadi dapat dipahami bahwa para ulama yang menolak *naskh*, pada dasarnya sama dalam memahami ayat yang menyebutkan kata *naskh* yaitu al-Baqarah ayat 106.

Al-Qur'an diturunkan untuk menetapkan tatanan baru. Sebelum al-Qur'an diwahyukan, Allah telah mewahyukan terlebih dahulu kitab Taurat, Zabur dan Injil.¹⁷⁰ Jadi, hal yang wajar jika al-Qur'an memasukkan kalimat yang mirip dengan kalimat-kalimat kitab sebelumnya, akan tetapi dengan ungkapan yang baru.¹⁷¹ Perubahan gaya dan ungkapan juga dianggap sebagai *naskh* karena telah membawa perubahan pada maknanya.¹⁷² Namun demikian, penyertaan kalimat dari kitab sebelumnya dalam al-Qur'an tidak boleh dipahami sebagai pengulangan. Disebabkan karena, sebagian dari kitab sebelumnya telah di-*naskh*. Fakta bahwa al-Qur'an mengutip dari kitab-kitab terdahulu tidaklah mengurangi keaslian al-Qur'an, karena semuanya berasal dari Allah.¹⁷³

¹⁶⁸Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an*, h. 280.

¹⁶⁹Rifqatul Husna, *Kritik Muhammad 'Abid al-Jabiri terhadap Konsep Naskh Menurut Jumhur al-Ulama'*, Tesis, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2018), h. 62.

¹⁷⁰al-Qur'an hanya me-*naskh* Taurat, karena Taurat merupakan kitab yang berbicara masalah hukum dan tidak me-*naskh* Injil, dikarenakan Injil sama dengan Zabur, tidak berbicara masalah hukum, melainkan berisi tentang teologi, moral, doa-doa, pujian, ramalan tentang Nabi Muhammad saw.. Lihat: Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an*, h. 282-283. Lihat Juga: Ahmad Hijazi al-Saqa, *Lā Naskh fī al-Qur'ān*, h. 21.

¹⁷¹Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 122.

¹⁷²Huseyin Atay, *Kur'an'a Gore Arastirmalar*, h. 11.

¹⁷³Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 120.

Huseyin Atay kemudian mengkritik jenis-jenis *naskh* yang telah disusun oleh para ulama yang mendukung *naskh*, sebagai berikut:

a. *Naskh* bacaan dan hukumnya secara bersamaan

Menurut Atay, riwayat-riwayat dari sahabat yang menyatakan bahwa terdapat ayat dalam al-Qur'an yang dihapus bacaan dan hukumnya adalah riwayat-riwayat yang tidak sahih dan lemah. Ia menyatakan bahwa riwayat dari Aisyah adalah riwayat yang palsu dan tidak berdasar.¹⁷⁴ Adapun riwayat yang dimaksud yaitu.

حدثنا عبد الله بن مسلمة القعنبي عن مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة أنها قالت: كان فيما أنزل الله عز وجل من القرآن عشرٌ رضعاتٍ يُحرَّمُن ثم نُسخنَ بخمسٍ معلوماتٍ يحرمُن فتوفي النبي وهن مما يقرأ من القرآن.¹⁷⁵

Artinya:

“Telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Maslamah al-Qa'nabi dari Malik dari Abdullah dari Abu Bakar bin Muhammad bin Amr bin Hazm dari 'Amrah binti Abd al-Rahman dari 'Aisyah ia berkata, di antara yang diturunkan kepada Rasulullah saw. adalah bahwa sepuluh susuan yang diketahui itu menyebabkan pengharaman, kemudian dihapus menjadi lima susuan. Pada saat Rasul wafat, lima susuan ini termasuk ayat al-Qur'an yang dibaca.”

Sebagaimana yang terdapat dalam *mu'jam* bahwa riwayat tersebut dapat ditemukan pada kitab *Sunan Abī Dāwud, Sunan Ibn Mājah dan al-Muwatta' Mālik*.¹⁷⁶

b. *Naskh* bacaan tetapi hukumnya tetap sah

Adapun contoh dalam hal ini ialah pernyataan Umar tentang rajam, yaitu.

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: قرأناها فيما أنزل الله الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة.¹⁷⁷

¹⁷⁴Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 127.

¹⁷⁵Abu Dawud Sulaiman Ibn al-Asy'as al-Sijistani al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud*, Jilid 2, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1997) h. 380-381.

¹⁷⁶Arend Jan Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīs al-Nabawī*, Jilid 4, (Leiden: E. J. Brill, 1936), h. 215.

¹⁷⁷Abu Dawud Sulaiman Ibn al-Asy'as al-Sijistani al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud*, Jilid 4, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1997) h. 384.

Artinya:

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

Riwayat di atas dapat ditemui pada kitab *Sunan Abī Dāwud*, *Sunan Ibn Mājah*, *al-Muwatṭaʿ* dan *Musnad Ibn Ḥanbal*.¹⁷⁸ Penerimaan hadis yang diriwayatkan oleh satu orang atau hadis *aḥad* masih kontroversial, maka klaim para ulama yang menganggapnya sebagai al-Qurʿan telah ditolak oleh para ulama lain. Huseyin Atay mengatakan bahwa faktanya beberapa ulama dan mujtahid seperti Imam Syafiʿi dan Ahmad Ibn Hanbal, telah mengatakan bahwa al-Qurʿan tidak akan dihapuskan bahkan dengan hadis *mutawātir*; Atay kemudian mengatakan berdasarkan hal itu maka tidak masuk akal untuk menyatakan bahwa sebuah hadis terutama hadis *aḥad* dianggap sebagai bagian dari al-Qurʿan.¹⁷⁹

Seperti riwayat dari Umar di atas, Umar berkata seandainya orang-orang tidak berkata bahwa Umar menambah kitab Allah maka aku akan menulisnya dengan tanganku sendiri di pinggir al-Qurʿan. Namun Atay menyatakan bahwa mengapa beliau menuliskannya di pinggir al-Qurʿan dan bukan di dalam al-Qurʿan, jika memang beliau benar-benar meyakini bahwa redaksi ayat di atas bagian dari al-Qurʿan. Kalau memang benar itu bagian dari al-Qurʿan, maka para sahabat yang lain pasti sudah mengetahuinya dan akan memasukkannya ke dalam al-Qurʿan.¹⁸⁰

Para penolak *naskh* memaknai ayat-ayat yang diklaim telah dihapus hukumnya dengan sedemikian rupa untuk menghilangkan kontradiksi antar ayat yang dianggap bertentangan. Atay, dalam hal ini mengakui bahwa ia telah memahami dan mengkompromikan sebagian ayat-ayat yang diklaim

¹⁷⁸Arend Jan Wensinck, *al-Muʿjam al-Mufahras li Alfāz al-Ḥadīṣ al-Nabawī*, Jilid 3, (Leiden: E. J. Brill, 1936), h. 227.

¹⁷⁹Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 127.

¹⁸⁰Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 128.

bertentangan dengan sedemikian rupa sehingga tidak memerlukan *naskh*. Namun, ia mengakui bahwa tidak semua ayat dapat dikompromikan, Atay memilih untuk men-*tawaqquf*-kan ayat-ayat yang tampak bertentangan tersebut, sampai ia dapat mengkompromikannya atau kedepannya orang lain yang dapat memahaminya.¹⁸¹

c. Terdapat pula *naskh* berupa sifat hukumnya berubah

Adapun contoh dalam hal ini yaitu puasa pada hari Asyura' yang telah berubah hukumnya dari wajib menjadi mubah. Ketika al-Qur'an memperkenalkan puasa Ramadhan, maka hukum puasa Asyura dibatalkan. Menurut Atay pembatalan atau penghapusan semacam ini tidak sesuai dengan definisi *naskh*. Hal tersebut lebih tepat disebut sebagai *tagyīr* atau perubahan.¹⁸²

Pada ayat-ayat yang dianggap bertentangan atau yang dikategorikan sebagai *naskh*, Atay mengatakan bahwa semua ayat memiliki konteks, makna, situasi dan bidang penerapannya tersendiri. Seperti halnya pada masa awal-awal Islam ketentuan hukum diperkenalkan secara bertahap untuk membiasakan orang-orang pada masa itu dengan agama Islam sebagai agama baru. Hal ini didasarkan pada sifat dan karakter manusia, bahwa manusia adalah makhluk yang memperoleh kebiasaan dan dapat melakukan hal-hal baru.¹⁸³ Sebagai contoh ayat pengharaman *khamr*, berikut ini.

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Terjemahnya:

“Dari buah kurma dan anggur, kamu membuat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang mengerti.”¹⁸⁴ (QS. al-Nahl/16: 67).

¹⁸¹Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 129.

¹⁸²Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 129.

¹⁸³Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 130.

¹⁸⁴Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 382.

Battuanna:

“Anna pole di bua kuruma anna bua anggur, mupapai anu di dundu iya mala mepamawo’ anna dalle’ macoa. Sitongangna iya bassa di’o tongang diang alama’ (akaiyanganna Puang Allah Taala) di sesena kaum iya keakkalang.”¹⁸⁵

Ayat di atas, oleh para ulama disebut sebagai ayat pertama yang berbicara tentang *khamr*. Ayat tersebut dipahami sebagai isyarat akan keburukan *khamr* dengan menyatakan bahwa anggur dan kurma dapat dijadikan “minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik”. ayat tersebut membedakan antara minuman yang memabukkan dengan rezeki yang baik karena huruf *wau* berfungsi menggabungkan dua hal yang berbeda. Hal ini berarti minuman yang dimaksud tidak termasuk rezeki yang baik.¹⁸⁶

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ۝﴾

Terjemahnya:

“Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang khamar⁶⁴) dan judi. Katakanlah, “Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. (Akan tetapi,) dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya.” Mereka (juga) bertanya kepadamu (tentang) apa yang mereka infakkan. Katakanlah, “(Yang diinfakkan adalah) kelebihan (dari apa yang diperlukan).” Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu berpikir”
64)“Khamar adalah segala sesuatu yang mengandung unsur yang memabukkan.”¹⁸⁷ (QS. al-Baqarah/2: 219)

Battuanna:

“Ise’iya mappatule’o (Muhammad) masalah khamar (anu mepamawo’) anna abotorang. Pa’oango’o: “(di lalangna khamar anna abotorang) diang dosa kaiyang anna diang akkegunanna lao di rupa tau, iya tia dosana la’bi kaiyangi dadi acoanganna”. Anna napatule’o ise’iya anu iya (sipato)”¹⁸⁸

¹⁸⁵Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 467.

¹⁸⁶M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 250.

¹⁸⁷Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 46.

¹⁸⁸Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 54.

Setelah itu, turunlah ayat di atas, ayat tersebut telah menegaskan keburukannya, disebutkan bahwa *khamr* dan judi terdapat dosa besar dan beberapa manfaat, akan tetapi dosa dari *khamr* dan judi lebih besar dari manfaatnya.¹⁸⁹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا

Terjemahnya:

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah mendekati salat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu sadar akan apa yang kamu ucapkan dan jangan (pula menghampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub, kecuali sekadar berlalu (saja) sehingga kamu mandi (junub). Jika kamu sakit, sedang dalam perjalanan, salah seorang di antara kamu kembali dari tempat buang air, atau kamu telah menyentuh perempuan,¹⁵⁶ sedangkan kamu tidak mendapati air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci). Usaplah wajah dan tanganmu (dengan debu itu). Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.”

156) “Menurut jumbuh, kata menyentuh pada ayat ini adalah bersentuhan kulit, sedangkan sebagian mufasir mengartikannya sebagai berhubungan suami istri.”¹⁹⁰ (QS. al-Nisā'/4: 43)

Battuanna:

“E inggannana to matappa’, da mie’ passambayang mua’ di lalangnao mie’ amawoang, lambi’i mie’ muissang anu mupau. Da to’o mie’(pe’akadeppu’ lao di masigi) mua’ ju’nuango’o, selaengna sangga’ landur tappa’, lambi’o pura mandoe’. Anna mua’ diango’o mie’ magarring iyade’ lalang pellambang iyade’ membali’ pole di pa’jambangan iyade’ purao sidu’du’ to baine, anna andiango’o marruppa’ uai pattayammungmo’o mappake lita’ mapaccing: sapui mie’ rupammu anna limammu. Sitongangna Puang Allah Taala Masarro Pa’dappang na Makke’dappang.”¹⁹¹

Selanjutnya turunlah ayat di atas, pada ayat tersebut telah lahir larangan, meskipun hanya pada waktu-waktu tertentu, yaitu menjelang pelaksanaan salat.

¹⁸⁹M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 250.

¹⁹⁰Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 115.

¹⁹¹Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 137.

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ

Terjemahnya:

“Sesungguhnya setan hanya bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu melalui minuman keras dan judi serta (bermaksud) menghalangi kamu dari mengingat Allah dan (melaksanakan) salat, maka tidakkah kamu mau berhenti?”¹⁹² (QS. al-Mā'idah/5: 91)

Battuanna:

“Sitongangna iya di’o setang-o maakattai melo’ mappadiang assiallang anna peabireang di sesemu mie’ sawa’ (mandundu) khamar, anna botor, anna mappatia-luppeo mie’ ma’ingarang lao di Puang Allah Taala anna massambayang. Jari apa’ diangdo’o mie’ melo’ me’osa?”¹⁹³

Ayat di atas merupakan ayat terakhir yang berbicara tentang *khamr*. Di mana ayat tersebut telah melarang dengan tegas *khamr* sepanjang waktu tidak hanya pada waktu-waktu tertentu. Ayat tersebut menyebutkan alasan mengapa Allah mengharamkan meminum *khamar* dan berjudi bagi orang-orang beriman. Alasan yang disebutkan dalam ayat tersebut yaitu karena dengan kedua perbuatan itu setan ingin menimbulkan permusuhan dan rasa saling membenci di antara sesama manusia serta karena akan melalaikan mereka dari mengingat Allah.¹⁹⁴

Pada ayat pertama dan kedua tidak berbicara tentang kehalalan dan keharaman *khamr*. Ayat ketiga membicarakan tentang pelarangan mabuk ketika menjelang waktu salat. Akan tetapi, ayat ini tidak bisa dipahami sebagai pembolehan minum *khamr* pada waktu-waktu tertentu selain waktu salat. Maka, ayat keempatlah yang mengharamkan *khamr*, namun tidak membatalkan ayat ketiga disebabkan hukum yang terkandung pada ayat ketiga masih tetap berlaku

¹⁹²Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 165.

¹⁹³Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 200.

¹⁹⁴M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 251.

dan dikukuhkan oleh ayat keempat. Dengan demikian, tidak ada *naskh* antar ayat-ayat tersebut, melainkan hanya *tadarruj* atau penahapan.¹⁹⁵

Dalam masalah *naskh*, Atay membedakannya dengan *takhṣīṣ*, berbeda dengan ulama klasik yang menyamakan keduanya. *Takhṣīṣ* merupakan mengkhususkan hukum-hukum yang bersifat umum. Ada beberapa perbedaan utama antara *naskh* dan *takhṣīṣ* yang disebutkan oleh Atay, yaitu:

1. *Naskh* merupakan pembatalan suatu hukum, *naskh* ini hanya dapat dilakukan oleh sang pembuat hukum syariat, dengan redaksi “saya telah membatalkan hukum ini dan itu”, maka hukum tersebut dibatalkan dan disebut sebagai *naskh*. Adapun *takhṣīṣ* didasarkan pada bukti-bukti rasional dan ijtihad. Dari sini dapat dipahami bahwa sebuah keputusan hukum syariat hanya dapat di-*naskh* atau dibatalkan oleh yang membuatnya, dalam hal ini ialah Allah ketika dikaitkan dengan al-Qur’an. Sedangkan *takhṣīṣ* dapat dilakukan oleh manusia dengan bukti-bukti rasional yang akan mereka temukan berdasarkan pemahaman mereka sendiri. Adapun contoh *naskh* yang secara jelas menyebutkan adanya penghapusan yaitu pada hadis tentang ziarah kubur berikut.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : هَيِّئْكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَرُؤُوهَا . رواه مسلم

Artinya:

“Rasulullah saw. bersabda: Dahulu aku telah melarang kalian berziarah ke kubur. Namun sekarang, berziarahlah kalian ke sana.”

Terkait dengan ziarah kubur seperti yang disebutkan di atas, merupakan pembatalan dari keputusan nabi sendiri. Menurut Atay, bahwa suatu kesalahan yang menyatakan adanya *naskh* dalam masalah ziarah kubur. Karena dalam hadis di atas tidak menggunakan kata *naskh* melainkan menggunakan kata *nahy*. Kedua kata ini berbeda, meskipun larangan tersebut dihapuskan, namun bisa saja larangan tersebut ditetapkan kembali di waktu yang lain. Pada awalnya nabi

¹⁹⁵M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 251-252.

menghapus larangan ziarah kubur karena alasannya telah hilang. Akan tetapi, larangan tersebut bisa diberlakukan kembali jika alasannya muncul kembali.¹⁹⁶

Namun demikian, terdapat sebuah kaidah yang mengatakan bahwa “*naskh* hanya berlaku pada ayat yang berisi perintah dan larangan, meskipun dengan lafal kalimat berita yang dimaksudkan untuk perintah atau larangan itu”.¹⁹⁷ Jadi berdasarkan kaidah tersebut, dapat dipahami bahwa hadis tentang ziarah kubur di atas merupakan contoh terjadinya *naskh* meskipun tidak menggunakan kata *naskh*.

2. *Takhṣīṣ* diperbolehkan dengan *qiyas* atau dengan *ijtihad*, sedangkan *naskh* tidak diperbolehkan.¹⁹⁸ *Qiyas* dan *ijtihad* digunakan untuk menetapkan hukum baru berdasarkan teks yang ada, sementara *naskh* berkaitan dengan pembatalan hukum yang telah ada sebelumnya. Jadi, *naskh* berfokus pada teks yang jelas menunjukkan adanya penghapusan atau perubahan suatu hukum. Dalam hal ini, hukum yang menghapus harus lebih akhir dibandingkan hukum yang dihapus.¹⁹⁹

3. Jika suatu hukum di-*naskh* maka hukumnya tidak ada lagi yang tersisa, dalam artian hukumnya yang dihapus tidak bisa lagi diterapkan. Sedangkan *takhṣīṣ* tidak demikian, meskipun hukum umum tersebut telah dikhususkan, maka hukum umum tersebut masih tetap bisa untuk diterapkan.²⁰⁰

4. Dalil yang menghapus suatu hukum harus lebih kuat atau sebanding dengan yang dihapus atau dibatalkan, jika lebih lemah maka tidak dapat membatalkan hukum yang lebih kuat. Oleh sebab itu, *sunnah* tidak dapat

¹⁹⁶Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 130.

¹⁹⁷Salman Harun dkk, *Kaidah-kaidah Tafsir*, h. 809.

¹⁹⁸Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 130.

¹⁹⁹Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, h. 284.

²⁰⁰Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 130.

menghapus al-Qur'an.²⁰¹ Namun dalam hal ini, ketika kedudukan *sunnah* berstatus sebagai hadis ahad, maka *sunnah* tidak dapat mengganti hukum yang ada dalam al-Qur'an, disebabkan status al-Qur'an sebagai *mutawātir*. Sedangkan, jika kedudukan *sunnah* itu *mutawātir*, maka mayoritas ulama dari kalangan Asy'ariyyah, Muktaizilah dan dari kalangan ahli fikih seperti Malikiyyah dan Hanafiyyah membolehkan *naskh* al-Qur'an dengan *sunnah* terjadi.²⁰² Atay cenderung menolak hal tersebut, secara tegas mengatakan bahwa *sunnah* meskipun berkedudukan sebagai *mutawātir* tetap tidak bisa menghapus hukum al-Qur'an.²⁰³

Huseyin Atay mengakui bahwa tidak semua ayat dapat ia kompromikan dan memilih untuk men-*tawaqquf*-kan atau menanggukkan ayat-ayat yang tampak bertentangan tersebut, sampai ia dapat mengkompromikannya atau kedepannya orang lain yang dapat memahaminya.²⁰⁴ Maka dari itu, Atay hanya memahami beberapa ayat yang dianggap *naskh* oleh para ulama yang mendukung *naskh* atau dengan kata lain tidak semua ayat ia mampu kompromikan.

Dalam merespon ayat-ayat yang dianggap *naskh*, Huseyin Atay memahaminya dengan menggunakan akal dan logika yang baik serta bebas dari pengaruh dan pemahaman orang-orang terdahulu. Sebagai contoh, ayat terakhir surah al-Kāfirūn yang telah dihapus hukumnya oleh ayat-ayat *ṣaif* atau ayat perang pada surah al-Taubah ayat 123 dan al-Baqarah ayat 191 berikut ini.

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Terjemahnya:

“Untukmu agamamu dan untukku agamaku.”²⁰⁵ (QS. al-Kāfirūn/109: 6).

²⁰¹Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 130.

²⁰²Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, h. 289-290.

²⁰³Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 127.

²⁰⁴Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 128.

²⁰⁵Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 912.

Battuanna:

*“Di sesemu mie’ agamamu mie’, anna di seseu agamau.”*²⁰⁶

Ayat di atas disebutkan bahwa hukumnya telah dihapus, maka tidak ada lagi hukum bagi orang-orang kafir terkait dengan agama kalian untuk kalian dan agama kami untuk kami. Ayat tersebut di-*naskh* hukumnya oleh dua ayat berikut.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Terjemahnya:

“Wahai orang-orang yang beriman, perangilah orang-orang kafir³³⁹ di sekitarmu dan hendaklah mereka merasakan sikap tegas darimu. Ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa.”

339) “Islam tidak mengajari umat muslim untuk memerangi orang kafir karena kekufurannya. Izin perang hanya diberikan demi menghindarkan diri dari segala bentuk kezaliman (dalam rangka membela diri), seperti jika orang Islam diserang.”²⁰⁷ (QS. al-Taubah/9: 123).

Battuanna:

*“E inggannana to matappa’, musu’i (baliangi) mie’ tau kaper iya sikadeppe’mu, anna sitinayai mapperasai amakarrasangmu mie’, anna issangi mie’ mua’ sitongangna Puang Allah Taala siola to me’atakwa.”*²⁰⁸

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقْتَلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقْتَلُوا فِيهِ فَإِنْ قُتِلُوا فَافْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكُفْرِينَ

Terjemahnya:

“Bunuhlah mereka (yang memerangimu) di mana pun kamu jumpai dan usirlah mereka dari tempat mereka mengusirmu. Padahal, fitnah⁵³) itu lebih kejam daripada pembunuhan. Lalu janganlah kamu perangi mereka di Masjidilharam, kecuali jika mereka memerangimu di tempat itu. Jika mereka memerangimu, maka perangilah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir.” (QS. al-Baqarah/2: 191).

²⁰⁶Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1172.

²⁰⁷Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 283.

²⁰⁸Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 342.

53) “Fitnah dalam ayat ini berarti perbuatan yang menimbulkan kekacauan, seperti mengusir orang dari kampung halamannya, merampas harta, menyakiti orang lain, menghalangi orang dari jalan Allah Swt., atau melakukan kemusyrikan” (lihat catatan kaki surah al-Baqarah/2: 102).²⁰⁹

Battuanna:

“Anna patei’i ise’iya inna muengei siruppa’ ise’iya, anna rimbai ise’iya pole di engeang iya naengei ise’iya marrimbao mie’, anna iya di’o pitina’ la’bi kaiyangi bahayana dadi mappatei, anna da mupatei ise’iya dio di Masigi Haram selaengna mua’ diangi ise’iya mammusu’io mie’ di engeang di’o. Jari mua’ diangi ise’iya mammusu’io mie’ di engeang di’o, jari patei’i ise’iya. Bassami di’o balasanna di sesena to Kaper.”²¹⁰

Dua ayat di atas dikatakan bahwa hukumnya telah menghapus surah al-Kafirun ayat 6. Hal ini merupakan klaim dari orang-orang yang menerima *naskh*, menurut mereka bahwa ayat 6 dari surah al-Kāfirūn dan ayat *ṣaif* seperti ayat yang disebutkan di atas, terdapat kontradiksi atau bertentangan karena ayat *ṣaif* diturunkan belakangan dari surah al-Kāfirūn ayat 6. Namun demikian, menurut Huseyin Atay tidak ada pertentangan antar ayat-ayat yang disebutkan di atas, karena surah al-Kāfirūn ayat 6 diturunkan pada masa ketenangan dan damai, maka ayat ini yang diberlakukan. Sedangkan ketika masa peperangan, turunlah ayat-ayat *ṣaif*. Atay juga bersumber dari sejarah Islam bahwa orang-orang kafir dan penyembah berhala tidak pernah dibunuh di luar perang. Oleh karena itu, prinsip “untukmu agamamu dan untukku agamaku” tetap diberlakukan meskipun ayat-ayat *ṣaif* diturunkan dan kebebasan beragama tetap dipertahankan legitimasinya. Selain itu, terdapat pula ayat 256 pada surah al-Baqarah yang menyebutkan “tidak ada paksaan dalam agama”. Ayat-ayat tersebut adalah bukti paling jelas tentang kebebasan beragama.²¹¹

²⁰⁹Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 39.

²¹⁰Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 47.

²¹¹Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 121-122.

Selaras dengan perkataan Quraish Shihab dalam tafsirnya bahwa mesti dipisahkan antara “perbedaan” dan “bertentangan”. Sesuatu yang berbeda belum tentu bertentangan. Ketika dikatakan “si A datang” di kesempatan yang lain disebutkan “si A tidak datang” maka tidak disebut bertentangan, ketika waktu kedatangannya atau kondisinya tidak sama. Dalam al-Qur’an misalnya terdapat perintah bersabar dan larangan berperang yaitu pada saat kondisi umat Islam masih lemah dan ada juga perintah berperang yaitu ketika kondisinya sudah memungkinkan. Kedua perintah tersebut berbeda tetapi tidak bertentangan.²¹²

Adapun contoh yang lain yaitu pada surah al-Anfāl ayat 65 dan 66, berikut ini.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ٦٥

Terjemahnya:

“Wahai Nabi (Muhammad), kobarkanlah semangat orang-orang mukmin untuk berperang. Jika ada dua puluh orang yang sabar di antara kamu, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus (orang musuh); dan jika ada seratus orang (yang sabar) di antara kamu, niscaya mereka dapat mengalahkan seribu orang kafir karena mereka (orang-orang kafir itu) adalah kaum yang tidak memahami.³¹⁶⁾”

316) Mereka tidak mengerti bahwa berperang itu harus didasari semangat membela keyakinan dan menaati perintah Allah Swt. Mereka berperang semata-mata mempertahankan tradisi jahiliah dan maksud-maksud duniawi lainnya.²¹³ (QS. al-Anfāl/8: 65).

Battuanna:

“E Nabi (Muhammad), loppa-loppa’i atena (pasuma-nga’i) to matappa’ na mammusu’. Anna mua’ diang duappula to sa’bar di sesemu, tantu ise’iya mala makkala duangatus balinna. Anna mua’ diang sangatus to (sa’bar) di antaramu, ise’iya mala makkala sallessorang to kaper, sawa’ to kaper di’o kaum iya andiang mappahang.”²¹⁴

²¹²M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, Jilid 2, h. 540.

²¹³Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 255.

²¹⁴Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 308.

الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ
أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ٦٦

Terjemahnya:

“Sekarang (saat turunnya ayat ini) Allah telah meringankan kamu karena Dia mengetahui sesungguhnya ada kelemahan padamu. Jika di antara kamu ada seratus orang yang sabar, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus (orang musuh) dan jika di antara kamu ada seribu orang (yang sabar), niscaya mereka dapat mengalahkan dua ribu orang dengan seizin Allah. Allah beserta orang-orang yang sabar.”²¹⁵ (QS. al-Anfāl/8: 66).

Battuanna:

*“Dite’e di’e Puang Allah Taala mappamaringngangano’o mie’ anna Iya (Puang) ma’issangi mua’ diang muappunnai amalammang. Jari mua’ diang di sesemu sangatus to sa’bar, tongang na malai makkala duangatus tau, anna mua’ di sesemu diang sallessorang to (sa’bar), tongang na malai makkala duallessorang tau sawa’ elo’na Puang Allah Taala. Anna Puang Allah Taala siolai to sa’bar.”*²¹⁶

Ayat 66 telah membatalkan makna ayat 65, karena pada ayat pertama dikatakan bahwa satu orang mampu mengalahkan sepuluh orang, sedangkan pada ayat kedua dikatakan bahwa satu orang dapat mengalahkan dua orang. Dengan demikian, pemahaman orang-orang yang menyatakan bahwa dari dua ayat tersebut terjadi *naskh*. Namun Atay mengatakan, ketika kita melihat kedua ayat tersebut, tidak dapat dibayangkan bahwa ayat 66 menghapus ayat 65. Karena kedua ayat tersebut menjelaskan situasi yang berbeda, bahwa pada ayat kedua kelemahan telah bergeser ke sisi kaum Muslimin, sehingga yang awalnya satu orang mampu mengalahkan sepuluh orang, menjadi satu orang hanya mampu mengalahkan dua orang. Oleh karena itu, dua ayat tersebut menggambarkan situasi yang berbeda, maka tidak ada *naskh* atau pertentangan.²¹⁷

Pada ayat-ayat yang dianggap *naskh*, Huseyin Atay mengakui bahwa tidak semua ayat dianggap *naskh* mampu ia kompromikan. Dalam hal ini, Atay lebih

²¹⁵Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 255.

²¹⁶Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 308.

²¹⁷Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 123-124.

memilih untuk menanggukkan ayat-ayat tersebut sampai ia mampu mengkompromikannya atau orang lain yang mampu memahaminya.²¹⁸ Sebagai contoh ayat tentang *'iddah* yaitu pada QS. al-Baqarah ayat 240.

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٢٤٠

Terjemahnya:

“Orang-orang yang akan mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah membuat wasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) nafkah sampai setahun tanpa mengeluarkannya (dari rumah). Akan tetapi, jika mereka keluar (sendiri), tidak ada dosa bagimu mengenai hal-hal yang patut yang mereka lakukan terhadap diri mereka sendiri. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”²¹⁹ (QS. al-Baqarah/2: 240).

Battuanna:

“Anna to na mate di sesemu mie’ anna mappelei baine sitinayannai mappasang lao di bainena, na balanjai setaung saena anna andiang nasio malai (dio di boyangna). Anna mua’ melo’i mellenggu’, jari andiang-diang dosa di sesemu (walli iyade’ barris) mappusarai ise’iya mappogau’ anu macoa di alawena. Anna Puang AllahTala Masarro Maraya Pa’ulleang na Maroro (Adil).”²²⁰

Ayat di atas menjelaskan tentang masa *'iddah* istri yang ditinggal meninggal oleh suaminya selama setahun. Ibn Jarir al-Thabari meriwayatkan dari Hammam bin Yahya, katanya aku pernah bertanya kepada Qatadah tentang ayat 240 surah al-Baqarah, beliau menjawab, dahulu apabila wanita ditinggal mati suaminya, ia berhak tinggal di rumah dan mendapat nafkah selama setahun dari harta suaminya selama tidak keluar dari rumahnya. Kemudian ayat tersebut *dinaskh* oleh ayat 234 surah al-Baqarah yang belakangan turun.²²¹

²¹⁸Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 129.

²¹⁹Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 52.

²²⁰Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 61.

²²¹Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-’Aqidah wa al-Syarī’ah wa al-Manhaj*, Terj. Abdul Hayyie dkk, Jilid 1, h. 602-603.

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۚ ۲۳۴

Terjemahnya:

“Orang-orang yang mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu dirinya (beridah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian, apabila telah sampai (akhir) idah mereka, tidak ada dosa bagimu (wali) mengenai apa yang mereka lakukan terhadap diri mereka⁷¹⁾ menurut cara yang patut. Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.”

71) “Setelah masa idah selesai, perempuan boleh berhias, bepergian, atau menerima pinangan.”²²² (QS. al-Baqarah/2: 234)

Battuanna:

“Anna to matemo iya mappelai (mappamottong) pa’baliang (baine sitinayai) baine di’o na jagai alawena (ma-iddah) patambulan sappulo allona. Anna mua’ cappu’mi iddahna, jari andiang-diang dosa di sesemu mie’ (walli) mappaso’nai mappogau’ lao di alawena me’apa iya sitinaya. Anna Puang Allah Taala Masarro Ma’issang di anu iya mupogau’.”²²³

Ayat 234 di atas *menaskh* ayat 240, jadi ‘iddah istri yang ditinggal mati oleh suaminya ialah empat bulan sepuluh hari dari yang sebelumnya selama setahun sebagaimana yang disebutkan pada 240 di atas. Selain itu, terdapat riwayat menyebutkan bahwa Abdullah bin Zubair bertanya pada Utsman bin Affan tentang surah al-Baqarah ayat 234. Kemudian, Utsman menjawab bagaimana kalian menempatkannya sementara ia telah menjadi pengganti atau penghapus atas ayat 240 dari surah al-Baqarah.²²⁴

Dua ayat di atas ialah contoh *naskh* hukum sedang bacaannya tetap, dan juga merupakan contoh yang sangat umum dalam pembahasan *naskh*, justru dua ayat tersebut tidak dibahas oleh Atay. Adapun hikmah dibalik penghapusan hukum sedang bacaannya tetap yaitu untuk mendapatkan pahala ketika membacanya karena ia adalah kalam Allah serta berfungsi untuk meringankan

²²²Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 50-51.

²²³Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 59-60.

²²⁴Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-ilmu Al-Qur’an*, h. 285.

sehingga ditetapkanlah bacaan untuk mengingatkan akan nikmat dihapuskannya kesulitan atau *masyaqqah* suatu kewajiban.²²⁵

B. Implikasi Konsep Naskh Huseyin Atay terhadap Kajian al-Qur'an

Huseyin Atay merupakan salah satu tokoh yang menolak *naskh* secara tegas, ia mengatakan bahwa *naskh* sering kali disalahpahami dan digunakan secara berlebihan oleh para mufasir klasik. Dalam pandangannya terhadap *naskh* berimplikasi terhadap kajian al-Qur'an pada era kontemporer. Berikut ini adalah elaborasi tentang implikasi tersebut.

1. Reinterpretasi Naskh

Atay menekankan bahwa *naskh* mesti dipahami dengan lebih hati-hati dan tidak boleh digunakan secara sembarangan. Ia berpendapat bahwa banyak ayat yang diklaim sebagai ayat *naskh* sebenarnya masih relevan dan tidak dibatalkan hukumnya, karena setiap ayat mempunyai konteks, situasi dan kondisi tersendiri.²²⁶ Hal ini mengimplikasikan bahwa diperlukan reinterpretasi yang lebih kritis terkait ayat-ayat yang dianggap telah di-*naskh* atau dibatalkan hukumnya, seperti yang banyak terdapat pada tafsir klasik. Pada dasarnya reinterpretasi dilakukan untuk menunjukkan bahwa teks al-Qur'an mampu mencakup lebih luas segala problematika yang terjadi. Oleh sebab itu, hal tersebut merupakan implikasi penting dari kajian *naskh*, bahwa dengan reinterpretasi atau meninjau kembali dan memahami *naskh*, kita dapat menemukan cara-cara untuk menerapkan prinsip-prinsip hukum Islam yang sesuai dengan realitas saat ini.

Pada masa klasik pemaknaan *naskh* tidak hanya dimaknai dengan pembatalan hukum yang ditetapkan lebih dulu oleh hukum yang ditetapkan

²²⁵Manna al-Qatthan, *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Terj. Aunur Rafiq El-Mazni, h. 294-295.

²²⁶Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, h. 248.

kemudian, melainkan juga mencakup pengecualian hukum yang sifatnya umum oleh hukum yang bersifat khusus, hukum yang datang kemudian menjadi penjelas terhadap hukum yang samar atau belum jelas dan penetapan syarat terhadap hukum terdahulu yang belum bersyarat.²²⁷ Lain halnya dengan ulama masa sekarang yang memilih untuk melakukan reinterpretasi terhadap *naskh* dengan mempersempit makna yang luas tersebut dengan pembatalan hukum syariat dengan adanya hukum syariat baru yang datang kemudian.²²⁸

2. Pembebasan dari Pembacaan Literal

Atay mengkritik pembacaan literal terhadap *naskh* yang sering mengarah pada kesimpulan bahwa beberapa ayat al-Qur'an tidak lagi relevan, karena menurutnya setiap ayat mempunyai konteks dan bidang penerapannya tersendiri.²²⁹ Ia menganjurkan agar umat Islam lebih mengedepankan pemahaman yang dinamis dan menyeluruh terhadap ayat-ayat al-Qur'an sehingga tetap relevan dengan perkembangan zaman. Hal ini senada dengan konsep hermeneutika, bahwa makna teks tidak harus dilahirkan dari teks itu sendiri. Penafsir harus mempertimbangkan konteks sosial, budaya dan politik saat menafsirkan teks. Hal ini membuka kemungkinan interpretasi kontekstual yang lebih dominan daripada tekstual.

3. Konsistensi Hukum

Dengan menolak *naskh*, Huseyin Atay berargumen bahwa semua ayat al-Qur'an tetap relevan dan memiliki nilai hukum.²³⁰ Pandangan ini bisa mengarah pada pengembangan sistem hukum yang lebih harmonis, karena semua ketentuan hukum dianggap abadi dan tidak dapat dibatalkan. Hal ini menunjukkan para

²²⁷Azyumardi Azra, dkk, *Ensiklopedi Islam*, h. 16.

²²⁸M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 243.

²²⁹Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 118.

²³⁰Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 119.

ulama untuk merujuk kembali pada ayat-ayat yang mungkin diabaikan atau yang dianggap *mansūkh* dalam konteks hukum.

4. Menghadirkan Pemikiran Progresif

Pandangan Atay mengimplikasikan pendekatan yang lebih progresif dalam kajian al-Qur'an yang membuka peluang bagi reinterpretasi hukum Islam sesuai dengan kebutuhan masyarakat kontemporer tanpa harus mengabaikan teks-teks fundamental al-Qur'an. Selain itu, pemikiran Atay mendorong para mufasir kontemporer untuk menghindari penggunaan *naskh* sebagai jalan pintas dalam menyelesaikan kontradiksi antar ayat. Hal ini mengarahkan kajian tafsir ke arah yang lebih kritis, mempertimbangkan harmonisasi ayat-ayat tanpa harus mengorbankan makna salah satunya. Beda halnya dengan para ulama klasik, dalam menyelesaikan kontradiksi antar ayat, mereka menggunakan *naskh*, bahwa ayat yang turun lebih awal sebagai *mansūkh* dan yang datang kemudian sebagai ayat *nāsikh*.²³¹

Secara keseluruhan, pandangan Huseyin Atay mengenai *nāsikh* dan *mansūkh* memberikan pemahaman baru yang penting dalam kajian al-Qur'an, khususnya di era kontemporer. Dengan mengedepankan pendekatan yang dinamis dan kritis serta dalam pengaplikasian hukum Islam yang lebih relevan dan sesuai dengan realitas sosial yang berkembang. Selain itu, dengan ditolaknya *naskh* dalam al-Qur'an, maka membuat al-Qur'an lebih responsif terhadap problematika yang terjadi, terkhusus pada era kontemporer. Sebetulnya, secara spesifik penulis tidak menemukan implikasi secara langsung dari konsep *naskh* dalam pandangan Atay. Akan tetapi, ulama kontemporer terutama yang menolak *naskh*, banyak yang melakukan reinterpretasi terhadap *naskh*, pembebasan dari pembacaan literal dan menghadirkan pemikiran yang progresif terkait dengan *naskh*.

²³¹Huseyin Atay, *Islami Yeniden Anlama*, h. 120.

BAB V

PENUTUP

A. *Kesimpulan*

Naskh merupakan pembatalan hukum syariat dengan hadirnya hukum syariat baru yang datang kemudian. Dalam eksistensinya, ulama berbeda pendapat, terdapat kelompok pendukung dan yang menolak. Perbedaan pendapat dari kubu ini, terletak pada pemaknaan kata *āyat* dalam QS. al-Baqarah/2: 106. Adapun salah satu tokoh penolak eksistensi *naskh* ialah Huseyin Atay, ia merupakan seorang intelektual dari Turki yang fokus dalam kajian interpretasi dan pemahaman teks-teks suci al-Qur'an, dengan membawa keyakinan bahwa al-Qur'an valid dan relevan sepanjang zaman. Berdasarkan hasil pengumpulan dan pengolahan data yang telah dilakukan, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Penulis melihat beberapa hal yang mendasar dari pandangan Huseyin Atay terkait dengan *naskh*, Huseyin Atay berpandangan bahwa tidak ada *naskh* dalam al-Qur'an, dengan mengatakan bahwa tidak ada satu ayat pun yang tidak memiliki keabsahan baik dari lafaz maupun kandungannya. Atay juga mengatakan bahwa tidak ada pertentangan dalam al-Qur'an, hal ini sesuai dengan surah al-Nisā' ayat 82, seandainya al-Qur'an itu tidak datang dari sisi Allah, tentulah mereka menemukan banyak pertentangan di dalamnya, ia kemudian melanjutkan bahwa mereka yang mendukung *naskh*, telah gagal menyadari hal ini. Pada dasarnya, para penolak *naskh* termasuk Atay, sama dalam memahami surah al-Baqarah ayat 106 yaitu penghapusan hukum umat terdahulu. Atay kemudian mengkritik jenis-jenis *naskh* yang telah diramu para ulama, di antaranya *naskh* bacaan dan hukumnya berasamaan, *naskh* bacaan tetapi hukumnya

tetap sah dan *naskh* yang berupa sifat hukumnya berubah. Ia berpandangan bahwa jenis-jenis *naskh* tersebut tidak berdasar. Dalam masalah *naskh*, Atay mengatakan bahwa perlu kiranya menghubungkannya dengan *takhṣīṣ*.

2. Pemahaman *naskh* menurut Huseyin Atay berimplikasi pada kajian al-Qur'an di era kontemporer, di antaranya reinterpretasi *naskh*, pembebasan dari pembacaan literal, konsistensi hukum dan menghadirkan pemikiran yang progresif. Pada dasarnya penolakan terhadap *naskh* dimaksudkan, agar al-Qur'an lebih responsif terhadap persoalan-persoalan yang terjadi.

B. Saran

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi referensi tambahan tentang kajian ilmu al-Qur'an terutama konsep *naskh* bagi para pembaca. Selain itu, diharapkan pula dapat memberikan kontribusi dalam memelihara, menjaga dan mengembangkan keilmuan yang telah diramu oleh para ulama sejak dahulu hingga sekarang. Pastinya penulis menyadari bahwa penelitian ini memiliki banyak kesalahan dan kekeliruan, olehnya itu, dibutuhkan kritik maupun saran sebagai bahan evaluasi selanjutnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Fadhl Hasan. *Itqān al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Jilid 2. Yarmuk: Dār al-Furqān, 1997.
- , *Muḥāḍarāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Nafāis, t.th.
- Abduh, Muhammad Nur. *Pengantar Ulum Al-Qur'an*. Makassar: Alauddin University Press, 2014.
- Abd al-Baqi, Muhammad Fu'ad. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, t.th.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.
- Akyol, Mustafa. *Islam tanpa Ekstremisme: Potret Seorang Muslim untuk Kebebasan*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.
- , *Reopening Muslim Minds*. Terj. Nina Nurmila. Cet. I. Jakarta: Penerbit Noura Books, 2023.
- Anwar, Rosihon. *Ulum Al-Qur'an*. Cet. I. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2008.
- Aprian, Moh. Arif. *Kontroversi Pemaknaan Nāsikh Mansūkh dalam al-Qur'an*. Skripsi. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2017.
- Arif dan Nunu Burhanuddin. *Aliran dan Pemikiran Kalam Maturidiyah*. Perpektif: Jurnal Pendidikan dan Ilmu Bahasa. Vol. 1. No. 4, 2023.
- Arni, Jani. *Metode Penelitian Tafsir*. Cet. I; Pekanbaru: Daulat Riau, 2013.
- Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2014.
- Atay, Huseyin. *Kur'an'a Gore Arastirmalar*. Jilid 5. Ankara: Atayy, 1995.
- , *Kur'an'a Gore Arastirmalar*. Jilid 6. Ankara: Atayy, 1995.
- , *Dinde Reform*. AUFD. Vol. 43. No. 1, 2002.
- , *Islami Yeniden Anlama*. Ankara: Atayy, 2015.
- al-Azḍī, Abu Dawud Sulaiman Ibn al-Asy'ās al-Sijistani. *Sunan Abī Dāwud*. Jilid 2. Beirut: Dār Ibn Hazm, 1997.
- , *Sunan Abī Dāwud*. Jilid 4. Beirut: Dār Ibn Hazm, 1997.
- Aziz, Thoriqul. *Problema Naskh dalam al-Qur'an (Kritik Hasbi Ash-Shiddiqey terhadap Kajian Naskh)*. Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir. Vol. 3. No. 1, 2018.
- Azra, Azyumardi, dkk. *Ensiklopedi Islam*. Jilid 4. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Cet. IV; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021.
- Baidan, Nashruddin dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Cet. III; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2022.
- al-Banna, Jamal. *Tafnīd Da'wā al-Naskh fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Syurūq, t.th.

- Bodi, Muh. Idham Khalid. *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*. Makassar: Balitbang Agama Makassar, 2019.
- Denffer, Ahmad Von. *Ulūm al-Qur'ān: An Intoduction to the Sciences of the Qur'an*. London: The Islamic Foundation, 1985.
- Dewi, Rika Leli. *Huseyin Atay: Interpretasi Induktif dalam Legislasi al-Qur'an*. <https://tanwir.id/huseyin-atay-interpretasi-induktif-dalam-legislasi-al-quran/>, Diakses pada hari Minggu. 11 Agustus 2024. Pukul 16.28 WITA.
- Dzulhadi, Qosim Nurseha. *Kontroversi Nāsikh-Mansūkh dalam Al-Qur'an*. Jurnal Tsaqafah. Vol. 5. No. 2, 2009.
- Farouki, Suha Taji. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. London: Oxford University Press. 2006.
- Fatmah, Nur. *Pendekatan Rasional dalam Pembelajaran Iman kepada Hari Akhir di Sekolah Menengah Kejuruan Negeri 5 Pekanbaru*. Skripsi. Pekanbaru: UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2019.
- al-Ghazali, Muhammad. *Kaifā Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*. Kairo: Nahḍah Miṣr, 2005.
- Hakiki, Ismu. *Huseyin Atay dan Pendekatannya dalam Memahami al-Qur'an*. <https://tafsiralquran.id/huseyin-atay-dan-pendekatannya-dalam-memahami-alquran/>, Diakses pada hari Minggu. 11 Agustus 2024. Pukul 11.34 WITA.
- Hakim, Ayatullah Muhammad Baqir. *'Ulum al-Qur'ān*. Terj. Nashirul Haq dkk. Jakarta: Al-Huda, 2012.
- Hilmi, Andi Irfan. *Analisis Argumentasi al-Suyūṭī terhadap Nāsikh wa Mansūkh dalam al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Skripsi. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2021.
- Harun, Salman dkk. *Kaidah-kaidah Tafsir*. Cet. I; Jakarta: Penerbit QAF, 2020.
- Husna, Rifqatul. *Kritik Muhammad 'Abid Al-Jabiri Terhadap Konsep Naskh Menurut Jumhur Al-Ulama'*. Tesis. Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2018.
- Ilma, Nuril Hikmatul Sa'adatul. *Studi Kritis atas Teori Naskh Mansūkh Richard Bell*. Skripsi. Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2019.
- Ilyas, Yunahar. *Kuliah Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: ITQAN Publishing, 2014.
- Jum'ah, Ali. *al-Naskh 'Inda al-Uṣūliyyīn*. Kairo: Nahḍah Miṣr, t.th.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019.
- Malli, Rusli. *Pemikiran Pendidikan Islam*. Jurnal Pilar: Jurnal Kajian Islam Kontemporer. Vol. 5. No. 2, 2014.
- Mardan. *Al-Qur'an: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Madzab Ciputat, 2018.
- Mochamad, Zakiyal Fikri. *Kajian Kritis tentang Nāsikh Mansūkh dalam Al-Qur'an*. At-Taisir: Journal of Indonesian Tafsir Studies. Vol. 4. No. 3, 2023.
- Murdiyanto, Eko. *Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian dan Pengabdian Pada Masyarakat UPN "Veteran" Yogyakarta Press, 2020.

- Mursyid, Achmad Yafik. *Deturkifikasi dalam Tafsir Hak Dini Kur'an Dili Karya Elmalili Hamdi Yazir*. Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis. Vol. 21. No. 1, 2020.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2014.
- Ningrum, Ita Sofia. *Dasar-dasar Para Ulama dalam Berijtihad dan Metode Istinbāt Hukum*. Mizan: Jurnal Ilmu Syariah. Vol. 5. No. 1, 2017.
- al-Nuhas, Abu Ja'far. *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh*. Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah, 2009.
- Pink, Johanna. *Tradition, Authority, and Innovation in Contemporary Sunnī Tafsīr: Towards a Typology of Qur'an Commentaries from the Arab World, Indonesian and Turkey*. Journal of Qur'anic Studies. Vol. 12, 2010.
- Prayudi, Retno. *Pengantar Ilmu-ilmu al-Qur'an*. Cet. I; Sukabumi: Penerbit Haura Utama, 2024.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- , *Tesaurus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- al-Qatthan, Manna. *Mabāhiṣ Fī Ulūm al-Qur'ān*. Terj. Aunur Rafiq El-Mazni. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.
- , *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Hadīṣ*. Terj. Mifdhol Abdurrahman. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019.
- Samsu. *Metode Penelitian (Teori dan Aplikasi Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, Mixed Methods, serta Research & Development)*. Jambi: Pusat Studi Agama dan Kemasyarakatan, 2017.
- al-Saqa, Ahmad Hijazi. *Lā Naskh fī al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1978.
- al-Shabuni, Muhammad Ali. *Ṣafwa al-Tafāsīr*. Jilid 1. Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1981.
- Shalih, Shubhi. *Mabāhiṣ fī Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Penerbit Mizan, 2007.
- , *Al-Lubāb Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Surah-surah al-Qur'an*. Jilid 1. Cet. I; Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2012.
- , *Tafsīr al-Mishbāh*. Jilid 1. Cet. V; Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2012.
- , *Tafsīr al-Mishbāh*. Jilid 2. Cet. V; Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2012.
- , *Kaidah Tafsir*. Cet. IV; Tangerang: Lentera Hati, 2019.
- Sopiansyah, Deni, dkk. *Konsep dan Implementasi Kurikulum MBKM (Merdeka Belajar Kampus Merdeka)*. Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal. Vol. 4. No. 1, 2022.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2013.
- Sukiati. *Metodologi Penelitian: Sebuah Pengantar*. Medan: CV. Manhaji, 2016.
- Syahattah, Abdullah Mahmud. *Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Garīb, 2002.

- Syamsuddin, Sahiron. *Pendekatan Ma'nā cum Maghẓā: Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran*. Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara. Vol. 8. No. 2, 2022.
- Syauqi, Muhammad Labib. *Pengaruh Modernisasi di Turki atas Penafsiran Badiuzzaman Said Nursi*. Skripsi. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010.
- al-Suyuthi, Jalaluddin. *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Muassasah al-Risālah Nāsyirūn, 2008.
- , *Asbab al-Nuzūl*. Terj. Andi Muhammad Syahril dan Yasir Maqasid. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.
- Umair, Muhammad dan Hasani Ahmad Said. *Fazlur Rahman dan Teori Double Movement: Definisi dan Aplikasi*. Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Vol. 2. No. 1, 2023.
- Wensinck, Arend Jan. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīṣ al-Nabawī*. Jilid 3. Leiden: E. J. Brill, 1936.
- , *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīṣ al-Nabawī*. Jilid 4. Leiden: E. J. Brill, 1936.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- al-Zarkasyi, Badruddin. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Jilid 2. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- al-Zuhaili, Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqidah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*. Terj. Abdul Hayyie dkk. Jilid 1. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- , *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqidah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*. Terj. Abdul Hayyie dkk. Jilid 3. Jakarta: Gema Insani, 2013.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Sumadi, lahir di Desa Kurma Kec. Mapilli, Polewali Mandar pada tanggal 19 November 2002, anak kedua dari pasangan Pinda dan Almh. Sarifa. Penulis pertama kali mengenyam pendidikan di MI DDI 373 Paredeang dari tahun 2009-2014, kemudian melanjutkan pendidikan di MTs DHI GUPPI Mapilli pada tahun 2014 hingga 2017. Selanjutnya, penulis meneruskan pendidikan di MAN 1 Polewali Mandar, dengan mengambil Jurusan Agama, hingga lulus pada tahun 2020. Setelah itu, penulis menempuh pendidikan Strata 1 di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Majene, pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Jurusan Ushuluddin, Adab dan Dakwah.